

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>

Polat S. Alpman

Esmer Yakalılar

Kent-Sınıf-Kimlik
ve Kürt Emegi

ANIMIŒIN KATALOGUNDA
İNDEKİ BİLGİLERİ OKUYUN
EN ÖNCE, RENK TONU,
ÖLÇÜLERİNİ KONTROL EDİNİZ.
EN SONRA RENK TONU,
VE İLGİLİ ŞİKAYET KABUL

33x33 (13 1/4"x13 1/4") YER KİRLİSİ / FLOOR TILES

33x33 (13 1/4"x13 1/4") YER KİRLİSİ / FLOOR TILES

POLAT S. ALPMAN • Esmer Yakalılar

POLAT S. ALPMAN İstanbul, Kocamustafapaşa'da doğdu. İlk, orta, lise eğitimini burada tamamladı. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden dereceyle mezun oldu. Eğitim Bilimleri ve Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans derecesi aldı. 2015 yılında Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda doktora öğrenimini tamamladı. Yalova Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

İletişim Yayınları 2300 • Araştırma-İnceleme Dizisi 380

ISBN-13: 978-975-05-1924-6

© 2016 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2016, İstanbul

2. Baskı 2020, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Adem Erkoçak

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Emre Bayın

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

POLAT S. ALPMAN

Esmer Yakalılar

Kent-Sınıf-Kimlik
ve Kürt Emeği



Anneme...

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	9
ÖNSÖZ.....	11
GİRİŞ.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM.....	37
Eşitsizlik herkesi eşitleirken.....	37
Sınıf versus kimlik ve etnisite.....	45
<i>Emek gücü, kimin gücü?</i>	54
<i>Birikim rejimi ve prekarizasyon</i>	58
İkilikleri deşifre ederek aşmak.....	69
<i>Tahakküm mekanizmaları ve direnme taktikleri</i>	72
Kentsel mekân ve farklılaşmanın eksenini.....	77
<i>Beyoğlu: Muhayyer kürdi makamının rast perdesi</i>	80
<i>Tarlabaşı: Kimsesizler çatısı</i>	89
İKİNCİ BÖLÜM.....	103
Sınıf, tahakküm ve kimlik.....	103
<i>Kimliği “yeniden” kurmak</i>	106
Kürt kimliğinin yeniden inşasında uğraklar ve süreçler.....	115
<i>Ulusun okulu</i>	116
<i>Sosyo-politik süreçler ve gerilimler</i>	133
<i>“Bizim oralar”:</i> Yerlilik, yabancılık ve göç.....	146

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	159
“...burası kimin evi”: Barınma ekonomisi ve kimlik	159
<i>Beyoğlu’nun Atlas’ı: Tarlabası Kürtleri</i>	162
Enformel kimlik: Bir ekmek masalı	210
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	243
Direnmenin siyasallaşması	243
Kimlik ve siyasal katılım	252
<i>Hanede örgütlenme</i>	275
<i>İş yerinde örgütlenme</i>	279
<i>Sokakta örgütlenme</i>	285
BEŞİNCİ BÖLÜM	289
Idare-i maslahatın gündelik tezahürleri	289
<i>Zorunlu karşılaşmalar, bölünmüş yansımalar</i>	306
<i>Gözün ardına düşmek</i>	322
<i>Kimliğin müşterek parçalarına tutunamayanlar</i>	327
SONUÇ	339
KAYNAKÇA	359
DİZİN	371

KISALTMALAR

ADNKS	Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi
AKDENİZ GÖÇ-DER	Akdeniz'e Göç Edenler Bilim-Kültür Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
DBP	Demokratik Bölgeler Partisi
DGM	Devlet Güvenlik Mahkemesi
DP	Demokrat Parti
ESKHK	Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi
GBT	Genel Bilgi Tarama
HAK-PAR	Hak ve Özgürlükler Partisi
HDP	Halkın Demokrasi Partisi
HEP	Halkın Emek Partisi
HRW	İnsan Hakları İzleme Örgütü
HÜDA-PAR	Hür Dava Partisi
HÜNEE	Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü
IAOKS	Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme
ILO	Uluslararası Emek Örgütü
İHD	İnsan Hakları Derneği
OHAL	Olağanüstü Hal

PKK	Kûrdistan İşçi Partisi (Partiya Karkerên Kûrdistan)
TGYONA	Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması Raporu
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu

Türkiye 21. yüzyıla, geçen yüzyılın sorunlarını taşıyarak ve tartışarak girdi. Sorunların tartışılmaya başlanması küçümsenerek bir adım değildi ancak çok kısa zamanda bu tartışmaların yerini farklı gündemler aldı. Bu nedenle hâlâ geçen yüzyılın sorunlarını taşımaya devam ediyoruz. Bir türlü tamamlanmayan bir 20. yüzyıl... Bu sorunlar arasında ekonomik ve toplumsal gelişme sorunları olduğu kadar kadınlar, Ermeniler, Aleviler ve toplumsal yaşamda eşitsizliğe maruz kalan birçok kesime dair sorunlar olduğunu bilmeyen yok. Gittikçe yaralayıcı hale gelen ve herkesin bildiği bu sorunlardan biri de Kürt meselesi.

Siyaset bilimciler, tarihçiler, sosyologlar, hukukçular, halk bilimciler, özetle sosyal bilimciler için Kürt meselesi zor bir konudur. Bunun en büyük nedeni Kürt meselesi üzerindeki hegemonik söylemlerdir. Aslında bu tür bir durum araştırmacının bilimsel ilgisini ve merakını cezbeder. Bir olgu üzerinde bu kadar zıt ve kutuplaşmış söylemin bulunması bile başlı başına bir ilgi konusudur. Ancak sahanın gerçekliğiyle bir kez karşılaştıktan sonra konu cazibesini yitirebilmekte ve araştırmacıyı büyük bir çaresizlik duygusuyla baş başa bırakabilmektedir. Türkiye'deki mevcut politik durum bu ilginin sürdürülebilmesini teşvik etmekten uzak bir yerde ve bundan daha kötüsü, Kürt

meselesinin büyük bir hoyratlıkla siyasetin, hukukun ya da güvenlik güçlerinin sorunu olarak sunulması ve bu nedenle kendi bağlamından kopartılması, çözümünün daha da zor hale gelmesidir. Bu nedenle Kürt meselesi kadar Kürtlerin meselelerine de kulak kesilen bir sosyal bilim pratiğine olan ihtiyaç her geçen gün artmaktadır.

Bu çalışma kendi içerisinde birçok macerayı barındıran bir sürecin sonucunda ortaya çıktı. Çalışmanın gerçekleştirildiği dönemde Türkiye’de “Çözüm Süreci” adı altında yürütülen politikaların çok değerli olduğu düşünülüyor ve kalıcı barış umudundan söz ediliyordu. Diyarbakır, Nevruz Meydanı’nda Abdullah Öcalan’ın Nevruz mektubu okunduğunda (21 Mart 2013) görüşmelerin yarısından biraz fazlası tamamlanmıştı. Henüz Suriye’deki iç savaş Türkiye’yi bugünkü kadar etkilememiş, Suriyeli mülteci sorunu ortaya çıkmamış, IŞİD gündem olmamış, Kobâne olayları yaşanmamış ve Rojava gibi yerler coğrafi dağarcığımıza yerleşmemişti. Gezi isyanları başlamamış, 17 ve 25 Aralık Operasyonları olmamış, Cumhurbaşkanlığı seçimi yapılmamış, Dolmabahçe Mutabakatı (28 Şubat 2015), 7 Haziran seçimleri gerçekleşmemiş, HDP yüzde 13,2 oy almamış, Suruç’ta 34 genç (20 Temmuz) ve Urfa’da 2 polis memuru evinde katledilmemiş (22 Temmuz), Güneydoğu’da “sokağa çıkma yasakları”, “hendekler” gibi kelimelerle anlatılan bir dönem başlamamış, Ankara Barış Mitingi’nde (10 Ekim 2015) 109 insan katledilmemiş, 1 Kasım’da yeniden yapılan seçimlerde AKP yüzde 49,5 oy alarak yeniden tek başına hükümet kurmamış, yine Ankara’ya ve bu kez “hassas bölge”ye yapılan terör saldırısında (17 Şubat 2016) 29 insan katledilmemişti.

Bu olayların arasında gerçekleşen daha nice trajik olay var ama burada bir kronolojiden söz etmiyorum. Anlatmak istediğim bu çalışma yapılırken yukarıdaki gelişmelerin hiçbirisi yaşanmamıştı ve toplumun çoğunluğu tarafından desteklenen Çözüm Süreci diye bir şey vardı. Çözüm Süreci, kısa süreli de olsa, Türkiye’de farklı bir iklimin oluşmasını sağladı. Hatta toplumu korkuyla yönetmeye alışkın olan siyasal bürokrasinin etkisini yitirmeye başladığı bir dönem olarak bile yorumla-

nabilirdi. Kişisel bir gözlem olarak kendi yakın çevrem, bütün milliyetçi kodlarına rağmen, kötümserliklerini kontrol altına alıp süreci içtenlikle desteklediklerini ifade edebilirim. Buna “endişeli iyimserlik” denebilirdi. En önemlisi de “silahlar sussun, analar ağlasın” içerikli siyasal propagandanın toplumda gerçekten karşılık bulmasıydı.

Bu çalışma böylesi bir iklim içerisinde ve sıkı bir iyimserlikle başlayan sürecin ürünüdür. Çalışmanın gerçekleşmesini sağlayan akademik motivasyon, siyasal ve hukuki süreçlerle çözülmesi mümkün hale gelen Kürt meselesinin sosyal boyutunu açıklamak olarak ifade edilebilir. Bu motivasyon sayesinde örneklemin dikkatli seçilmesi ve marjinal olan kesimin belirlenmesi gerekiyordu. Böylelikle Çözüm Süreci kapsamında gerçekleştirilmesi muhtemel sosyal müdahaleler ve projeler için mütevazı bir katkı sunmak amaçlanmıştı. Ancak sahaya çıkıp Kürtlerle görüşmeye başladığımda onlardaki karamsarlık, güvensizlik, kırılanlık, neredeyse herkese ve her şeye yönelik itimsizlik beni hem şaşırttı hem de saha sürecinin planlanan- dan daha uzun sürmesine neden oldu.

Bu çalışmada sunulan veriler doktora tezi kapsamında elde edilen verilerden oluşuyor. Çalışmanın son halinin doktora tezinden çok daha gelişmiş bir içeriğe sahip olduğu ifade edilebilir. Çalışmanın bu hale gelmesinde birçok insanın emeği ve katkısı var. Özellikle danışman hocam Prof. Aytül Kasapoglu’nun titiz metodolojik duyarlılığı hem araştırmanın tamamlanması ve eksikliklerinin giderilmesinde hem de çalışmanın alana dair bilimsel bilgi üretebilmesinde güçlü bir etkiye sahiptir. Ayrıca jürimde bulunan Prof. İhsan Sezal’a, Prof. Nadir Suğur’a, Prof. Muhtar Kutlu’ya ve Prof. Nilay Çabuk Kaya’ya kritik eleştirileri ve değerlendirmeleri için çok teşekkür ederim. Bu çalışma vesilesiyle hepsini tekrar değerlendirme fırsatı buldum.

Ayrıca İsmail Beşikçi Vakfı Kütüphanesi’ne; anlamakta zorlandığım birçok siyasal ve kültürel meseleyle ilgili yaptığımız tartışmalarla ufkumu genişleten Ayhan Işık’a; desteğini ve dostluğunu her daim yanımda hissettiğim ve meselenin prekarizasyon ile ilgili bağlamına dikkatimi çeken Tanıl Bora’ya;

tahakküm kavramının altını çizmeme vesile olan Vefa Saygın Ögütü'ye; çok kahrımı çeken ve dostluğunu esirgemeyen Yunus Karakurt'a; yazdıklarımı inatla ve usanmadan okuyan Özkan Öztürk ve Selman Yarcı'ya çok teşekkür ederim.

Ayrıca kadınlarla görüşmemde yardımcı olan Sibel Özbudun, Yaman Yıldız ve Asiye Kolçak'a; katkıları ve yardımları için N. Fatih Yarcı, Yasin Durak, Muhammet Polat İçten, Rabia Ötleş ve Aziz Adıyaman'a; özgür ve huzurlu ortamda çalışmamız için elinden geleni yapan sevgili Salih Batal'a; mesai arkadaşlarım Mahmut Sami Köktaş ve Metin Öksüz'e çok teşekkür ederim.

Son olarak, yaptığım görüşmeler sayesinde kendi kimliği ile baş etmek zorunda kalmanın ne tür bir serüven ve mücadele olduğunu anlamamı sağlayan; yaşamlarına, hatıralarına, kederlerine, gayretlerine, mücadelelerine tanık olma bahtiyarlığına eriştiğim tüm arkadaşlara ve kendine özgü yükleri olan böylesi bir çalışmanın duygusal sürecine de eşlik etme nezaketi gösteren, yol arkadaşım Damla Eroğlu'na çok teşekkürler...

Kişisel bir not: 2012 yılında televizyondaki bir haberde, çalışmak için Diyarbakır'dan İstanbul'a geldikleri gün Beyoğlu'nda kiraladıkları dairede çıkan yangında yaşamlarını kaybeden Abdullah (23), Şahin (19), İbrahim (18) ve Murat'ın (15) hikâyesi geçti, İstanbul'a çalışmak için geldikleri gün ölmüşlerdi. Yaklaşık 1 dakika kadar süren bu haberin anlatmadığı, anlatamayacağı gerçek hikâye, bu çalışmanın önsözü olarak kabul edilsin.

Kişisel bir not daha eklemek istiyorum. Enes Dursun ve ben yakın zamanlarda Kürt meselesiyle uğraşmaya başladık. Enes lisans bitirme tezi için ben ise doktora düzeyinde... Dostumuz Enes Dursun "Sivil Cumalar" eylemlerini araştırmak için gittiği Güneydoğu'dan bir daha geri gelmedi. Bu çalışmanın son halini görememiş olması, bu yarayı daha da sızlatıyor.

Ruhları şad olsun...

GİRİŞ

Sosyoloji, yerleşik sosyal bilimler yaklaşımlarının toptan bastırmadığı durumda susturduğu dünyanın ses ve öfkesini, lezzetini ve azabını yakalamaya ve nakletmeye yükümlü, sistemli ve titiz bir bulma ve belgeleme, şifresini çözme ve yazma çalışması aracılığıyla, varoluşun ... tüm kadınlar ve erkekler tarafından farklı görünürlük derecelerinde paylaşılan cismani boyutunu kavramaya ve yeniden kurmaya çabalamak zorundadır (Wacquant, 2012: 9-10).

Türkiye'nin başta sosyal ve siyasal olmak üzere her düzeyde ve geçen yüzyıldan devralarak yaşadığı sorunlardan biri kimlik sorunudur. Bu sorunun toplumsal alanda farklı çelişkilerle örülen yapısı, kimlik meselesini etnisite, din, mezhep, cinsiyet gibi farklı düzeylerde deneyimleyen kesimlerin kimlik tarafından kuşatılmasına neden olmaktadır. Gündelik yaşamlarını bu niteliklere yapılan atıflar üzerinden tecrübe eden kesimler açısından kimlik, benliklerini kuşatan bir niteliğe dönüşmektedir. Bu nedenle kimlik meselesi, niteliği itibariyle sadece kimliklerle ya da kimliğe yüklenen atıflar, damgalamalarla ilgili bir sorun olarak değerlendirilemez. Bu çalışmanın başlangıç noktasını oluşturan bu önerme, kimlik sorununu ve bu sorunun sınıfsal zeminini,

meseleyi etnik düzeyde tecrübe eden Kürt etnisitesi üzerinden ele alarak açıklamayı amaçlayan ve kimliğin toplumsal yaşamda bir öz olarak değil, sınıfsal eşitsizlikler, sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları yoluyla şekillenen, süreklilik ve kopuş içerisinde biçim verilen ve zaman-mekân bağlamında inşa edilen bir varoluş hali olarak açıklamayı amaçlamaktadır.

Sınıfsal sömürü ilişkilerine ve tahakküm mekanizmalarına maruz kalan bütün mādun ve ezilen kimlikler,¹ içerisinde yer aldıkları güç alanıyla doğrudan ve eşitsiz ilişkiler içerisinde. Hukuki, siyasal, kültürel, sosyal, ekonomik ve benzeri her türden eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleriyle örülen beşeri ilişkilerin, toplumsal yapı içerisinde sistematik bir nitelik kazanması ve toplumsal ilişkilerin doğal hali olarak sunulması, kimlik sorununu sadece kültürel, politik ya da hukuki haklar meselesi olarak değil, sınıfsal ve sosyal ilişkiler içerisinde şekillenen; sömürü ve tahakküm ile iç içe giren bir sorun olarak kavramayı zorunlu hale getirmektedir.

-
- 1 *Mādun/ast/alt (subaltern)* ve *ezilen* kavramları arasında kategorik ayrımlar yapmak zordur. Māduniyet ezilen olma halinin birçok boyunu içermektedir. Ancak ezilenlerin hepsine mādun denip denemeyeceği tartışma konusudur. Özellikle Kürt etnisitesi olduğunda mādun ve ezilen sıfatının kullanılabileceği geniş bir kesim olduğu gibi *māfevk/üst (superior)* ve *mūtehakkim* kesimde yer alan Kürtlerin de bulunduğu ifade edilmelidir. Yeri gelmişken bu konuyla ilgili küçük bir not daha ekleyelim: *Subaltern* kavramı Türkçeye genellikle “mādun” olarak çevrilmiştir. Somay (2008: 155) kavramın “her türlü toplumsal/kültürel/ekonomik/politik alt/üst ikiliğinde, alt konumu işgal edenler için” kullanıldığını ifade eder. Bunu ifade ederken de önemli bir ayrıntı aktarır. Latincedeki *subalternus* kelimesinden türeyen *subaltern*, *sub* –alt– ve *alternus* –öteki– anlamlarını barındırmaktadır, ancak *mādun* kelimesi sadece –alt– anlamına geldiği için *subaltern* kavramını tam olarak karşılamamaktadır. Yine de Türkçe sosyal bilim literatüründe kazandığı anlamın buna oldukça yakın olduğu öne sürülebilir. Bu çalışmada kullanılan “mādun” ve “ezilen kimlikler” ifadelerinin kapsama örneklemleri sınırlı olduğu için Kürt kimliğinin tümünü içermez. Bu kavramlar çalışmaya katılan görüşmecilerden elde edilen bulgular sayesinde genelleme yapabilmek amacıyla kullanılmıştır. Toplumdaki egemenlik gösterenlerini taşımaya muktedir olanlar tarafından; gündelik hayatta yaşadığı çaresizliği dile getirebilmek için herhangi bir imkâna sahip olmayan, yoksul, etnik, dini-mezhebi, cinsel ya da grup kimliği nedeniyle eşitsizliğe, ayrımcılığa maruz kaldığını hisseden, jest ve mimiklerinden şivesine ve dış görünüşüne kadar fiziksel, bedensel, duygusal nitelikleri itibarıyla aşağılanmaya, horlanmaya, itibarsızlığa layık görülen kesimleri ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Sosyal bilimlerde kullanılan her kavram gibi bu kavramlar da bağlam bağımlıdır.

Bu nedenle toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusu, sadece Türkiye’de değil, bütün yerkürede yaşayanların maruz kaldığı çok boyutlu, katmanlı, tarihsel ve toplumsal meselelerden biridir. Türkiye özelinde çok çeşitli ve farklı başlıklar altında değerlendirilebilecek bu mesele, Türkiye’deki sivil toplum örgütleri ya da toplumsal mücadele hareketleri içerisinde yer alan kesimlerin kendi taleplerini ifade etmek için başvurdukları genel bir kategori olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle, Türkiye’de kimlik meselesi ve kimlik üzerinden ifade edilen talepler, ezilenlerin sömürü ve tahakküme ilişkin itirazlarını ve taleplerini egemenlere ifade etmelerinin yollarından biridir. Bu nedenle toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusu, yapısal olarak sınıfsal olmasına rağmen, toplumsal alanda ve sosyal ilişkiler içerisinde kimliklerle ilişkilendirilerek ortaya çıkmakta ve ifade edilmektedir.

Bu durumun sonucu olarak kimlikler, Türkiye’deki siyasal ve toplumsal mücadeleyi belirleyen eksenleri ve mücadele hatlarını oluşturan bileşenlerden biridir. Bir kolektif ve etnik kimlik olarak Kürt olma halinin Türkiye’deki serüveni ise hem sınıfsal hem de toplumsal alanlarda yaşanmakta olan eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların anlaşılabilmesi için önemlidir. Buna rağmen Kürt meselesi gibi üzerinde politik hassasiyetlerin yoğun olduğu, farklı hegemonik söylemlerin bulunduğu bir mesele üzerine çalışmak, araştırma yapmak çok boyutlu bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluğun nedenlerinden biri, sosyal bilimler içerisinde Kürtlere ilişkin çalışmaların oldukça yetersiz olması, konuyu ele alan çalışmaların genellikle, politik tahakkümün ve hegemonik söylemin çerçevelediği alanın dışına çıkamamış olması, içerisinde “Kürt” geçen her çalışmanın bir biçimde “PKK” ve “terör” kavramlarıyla açıklamalarını inşa etme kolaylığı ile ilişkilidir. Hatta Kürt meselesine ilişkin dolaşıma sokulan söylemlerin ve yapılan çalışmaların hem devlet ve bürokrasi seçkinleri hem de Kürt hareketi² tarafından bir tur-

2 “Kürt hareketi” ifadesi, Kürt toplumunun hakları ve çıkarları için mücadele ettiğini ifade eden kadın örgütleri, gençlik dernekleri, medya ve yayın organları, eğitim ve öğretim kurumları gibi legal örgütleri ve PKK/KCK gibi illegal ya-

nusol kâğıdı olarak kullanılması, konuya ilişkin bağımsız ve bilimsel çalışmaları güçleştiren faktörler arasındadır.

Türkiye'nin sosyo-politik repertuvarında “Şark/Doğu sorunu” başlığı altında tartışılmaya başlanan ve zaman içerisinde “bir avuç çapulcu”, “eşkıya”, “anarşi”, “terör sorunu”, “iç-dış mihraklar”, “Kürt Sorunu” ve giderek “demokratikleşme/demokrasi sorunu” biçiminde ifade edilen bu mesele, konuyla ilgili öncü çalışmaları bulunan İsmail Beşikçi gibi birkaç istisna araştırmacının dışında, sosyolojinin ilgisine mazhar olmaktan daha çok egemen politik tahakkümün söylem setleriyle şekillenen terör analizlerine indirgenmiş ve Kürtlerin toplumsal varoluşları ve buna ilişkin talepkârlıkları görmezden gelinmişti. Kürtlerin gerçek sorunlarına ve taleplerine yönelik sosyolojik açıklama ve/veya politik anlama çabası ise yüzeysel değerlendirmelerle geçiştirilmekte ve nihayetinde egemen politik tahakkümün beklentilerini yeniden üretmeye hizmet eden bir işlev görmekteydi. Bütün bu yaklaşımların ortaklaştığı temel husus ise Kürt olma halinin toplumsal mahiyetini inkâr etmek ve görmezden gelmekti:

...Kürt Sorunu, Cumhuriyet Dönemi devlet söyleminde, saltanat ve hilafet özlemi olarak “irtica”, modernlik öncesi toplumsal biçimlerin bir direnişi olarak “aşiret ve eşkıya”, başka devletlerin tezgâhı olarak “ecnebi kışkırtması” ve nihayet iktisadi bir durum olarak “bölgesel geri kalmışlık sorunu” şeklinde yeniden kuruldu. Bütün bu yeniden kurulma biçimlerinde değişmeyen, Kürt Sorunu'nun etno-politik, Kürdî mahiyetine yönelik istikrarlı suskunluktu. Kürtlerin hem kavmî, hem de fiziksel mevcudiyetlerinin inkâr edilmesine uygun olarak, Kürt Sorunu devlet söylemi içerisinde zikr edilğinde, “irtica”, “aşiret direnci”, “eşkıyalık”, “ecnebi kışkırtması” ya da “bölgesel geri kalmışlık” meselesi olarak anıldı, asla etno-politik bir sorun olarak değil (Yeğen, 1999: 222).

pıları içermektedir. Çalışma içerisinde kullanılan “Kürt siyasal hareketi” ifadesi ise legal alanda siyaset yapmak için kurulan ve 1990'da Halkın Emek Partisi'yle (HEP) başlayan, günümüzde ise DBP/HDP ile devam eden siyasal çizgiyi ve Halkların Demokratik Kongresi (HDK) ya da Demokratik Toplum Kongresi (DTK) gibi siyasal örgütleri tanımlamak için kullanılmaktadır.

Günümüzde farklı bir dile bürünen, inceltilmiş tekniklerle devam eden bu yok saymanın nedenlerinden biri politik tahakküm mekanizmalarıyla ilintilidir. 21. yüzyılın erken dönemleriyle birlikte Kürtlerin sosyal varlığının kendini dayatmasıyla eşzamanlı olarak politik görünürlük kazanmaları, devletin Kürt söylemini boşa çıkaran yeni bir süreci getirdi. Bu yeni süreç kendi içerisinde kırılmalı bir hat takip ederek hem Kürtlerin siyasi varlığına bir yer aramak hem de onları siyaseten ademe mahkûm etmeye çalışmak arasında bir gerilim içerisinde gelişmeye devam ediyor. Bu gelişmelere rağmen Türkiye'deki sosyal bilimlerin pratiğinin Kürtlere bakışındaki mütehakkim kodlarda anlamlı bir değişim gerçekleşmiyor.

Türkiye'deki siyasal bilimlerin ve sosyolojik ilginin tarihsel gelişimiyle ilgili olan bu durum, mevcut durumun kendisinden, alanın halihazır bilgisinden hareket etmekten daha çok, statükoya ilişkin politik duyarlılıkların ön plana alınmasıyla yakından ilişkilidir. Bilimsel ilgiler, üzerlerindeki politik ve etnik tahakkümler nedeniyle, Kürt kimliğinin inkâr edilmesi ve toplumsal varlığının reddedilmesi prensibiyle bağlanmışlardı. Bu nedenle Kürt etnisitesine ve Kürt olma haline ilişkin her türden analitik ve anlama gayretindeki çabanın aynı zamanda devlet aygıtına yönelik bir tehdit olarak yorumlanması kaçınılmazdı. PKK ve genel anlamda Kürt hareketinin ortaya çıkmasıyla birlikte, uzun süre "terör" meselesi olarak gündemdeki yerini koruyan Kürt meselesinin, güvenlikçi ve politik söylem kalıplarıyla ve ağırlıklı olarak devletin çizdiği sınırlar içerisinde dile getirilmesi, değerlendirilmesi ve açıklanması, sosyolojik bir ilgi olarak Kürt etnisitesini ideolojik ve politik kalıplar içerisinde ifade etmeyi, neredeyse zorunlu bir amentü haline getirmiş, bunun dışındaki her türden yaklaşımı şüpheli ve sorgulanır hale getirmişti. Türkiye'deki akademik kültürü, akademik geleneği ve devlet-akademi ilişkisinin genel manzarasını göstermesi bakımından ibret verici olan bu durum, Kürt toplumu üzerindeki tahakkümlerin derinleşmesini kolaylaştırmıştır.

Kimlik konusu ve kimliğe ilişkin talepler, etnik haklar ve sorunlar, ulus-devletlerin kaçınılmaz sorunlarından biridir. Bu ne-

denle birçok ülkede farklı düzeylerde tecrübe edilen bu sorunlar, yine birçok ülkede soruna ilişkin farklı perspektiflerle çalışmalar ve araştırmalar yapılmasını ve konuyla ilgili bir literatür oluşmasını sağlamıştır. Türkiye’de Adalet ve Kalkınma Partisi ile birlikte “...Cumhuriyet döneminde, yanlış bir toplum tasavvurundan kaynaklanan bütün sorunların üzerine cesaretle gidilebilmesinin psikolojik ve hukuki şartlarının oluşmasının ufku” (Aktay, 2015: 269) görünmeye başladıktan kısa süre sonra egemen devlet refleksinin yeniden devreye girmesi ve bu kez uluslararası bir sorun olarak Kürt meselesinin değerlendirilmesi, toplumun üzerindeki siyasal ve sosyal baskının yoğunlaşmasına neden oldu. “Çözüm süreci” olarak ifade edilen ve birçok kesim tarafından iyimser, hayırhah temennilerle desteklenen sürecin, iç siyasetteki sıkışma ve uluslararası gelişmeler nedeniyle savaş sürecine geri dönmesi, toplumsal barış ve uzlaşım umudunu yeniden geleceğe erteledi. Ancak bu dönemin kazanımlarından biri, hâlâ çok yetersiz olmasına rağmen, Kürt etnisitesinin, Kürt kimliğinin ve Kürtlerin sınıfsal durumunun, sosyal ve siyasal statüsünün akademik ilgi konuları haline gelmiş olmasıdır.

Çözüm süreci, devletin ve bürokrasinin, Kürt hareketi özelinde, Kürt toplumuna ilişkin tavır değişikliğinin somutlaşmış ifadesiydi. Bir başka araştırmanın konusu olmakla birlikte burada ifade edilmesi gereken husus, uzun süredir devam eden göçler nedeniyle Kürt toplumunun ve Kürtlerin toplumsal gerçekliğinin ve taleplerinin yadsınamaz biçimde kendini dayattığı gerçeğidir. Kendini politik olarak dayatan Kürt hareketinin toplumsal bir karşılık bulması ve kendi toplumsallığını sadece politik olarak değil, gündelik hayatın her alanında ifade etmeye başlaması, Kürt kimliğinin ekonomik ve politik bir değer haline gelmesini kolaylaştıran bir işlev üstlendi. Böylelikle Kürt kimliği üzerinden kimlikler meselesi, egemen statükonun revize edilmesini hedefleyen siyaset yapıcılar tarafından yeniden tanımlandı ve dolaşımı sağlandı. Bu yeni tanımlamalar, kimlik meselesini siyasetin olduğu kadar ekonominin ve onun üzerinden toplumsal alanların tümüne sirayet eden bir demokrasi hamlesi olarak sunulmaktaydı.

Kimlik, kişinin hem bireysel hem de toplumsal varoluşunu tanımlayan deneyimlerin cisimleştiği bir süreçtir. Bu nedenle, cinsiyet kimliğinden politik kimliğe kadar her türden kimliğin inkârı, kimliklerin damgalanarak ayrımcılığa uğraması, kişinin toplumsal varoluşunu, beşeri ilişkilerini ve gündelik yaşamdaki pratikleri üzerinde etkilidir. Kürt kimliğinin uzun yıllar boyunca inkâr edilmesi ve kimlik üzerindeki ayrımcılığın normalleştirilmesi, Kürt etnisitesi üzerindeki toplumsal eşitsizliğin ve ayrımcılığın toplumsallaşmasını ve doğallaştırılmasını beraberinde getirdi. Sermayenin, birikim rejiminin yeniden düzenlenmesiyle birlikte kapsayıcı hale gelen küreselleşme ve modernizasyonun yeni aşaması, kimlikleri toplumsal farklılığın, kültürel çeşitliliğin ve toplumsallığın kendisi olarak, başka bir ifadeyle modern toplumun temel bileşenlerinden biri olarak değerlendiren bakış açısının, özellikle ekonomik ve politik alanda, yaygınlaşmasını sağladı. Böylelikle Türkiye'deki sosyal bilimlerin pratiği açısından, Kürt etnisitesi ve Kürt kimliğiyle ilgili çalışmalar yapmak, uzun süredir bu konuyu anlamanın tek yolu olarak dayatılan güvenlikçi ve hegemonik politik söylemleri aşmayı mümkün hale getirdi.

Kimlik, katmanlı yapılar içerisinde kurulur ve dile getirildiği yerin koşullarıyla ilişki içerisindedir. Türkiye'nin çok çeşitli etnik, dini, mezhebi ve kültürel kimlikleri içeren bir havzada yer alması kimlik katmanlarının birbirinin içine girmesine ve birçok farklı kimlik göstereninin müşterek fragmanlar oluşturmaya imkân sağlamaktadır (Aktay, 2014). AKP öncesinde sadece terör sorunu olarak ifade edilen Kürt meselesinin, AKP ile birlikte bir yönetim, iletişim sorununa çekilmek istendiği, en azından böyle bir imaj için gayret sarf edildiği söylenebilir. Türkiye'de "yaşanan müzmin gerilim ve çatışmanın doğal sonucu olarak hep Kürt sorunu ve bunun uyandırdığı bütünlükçü duyarlılıklar" (Aktay, 2015: 76) nedeniyle toplumun diğer kesimlerini de dengede tutmaya çalışan muhafazakâr politikaların sonucu Sünni-Kürtlere de egemenlik vaat eden, onları da kapsamayı teklif eden yeni türden bir millet-i hâkime konsepti yaratmaktan öteye geçemedi (Alpman, 2016).

Devletin aklında dost ve düşman vatandaşlar imgesiyle biçimlenmiş muhayyel toplum ile toplumun kendi gerçekliği arasındaki mesafe, gerçek sorunları söylem düzeyine taşıyan ve orada baskı altına alarak sürekli geleceğe erteleyen siyasal pratiklerin nedenlerinden biridir. Siyaseti ve siyasal pratiği bir kurmaca olarak algılayan egemen siyasal faillerin, Kürt toplumu ile kurdukları ilişkide söz konusu mesafenin önemli bir payı bulunmakta ve bu ilişki, genellikle söylem düzeyinde, devletin kurucu çerçevesini oluşturan dinamiklerle şekillenmektedir (Bora, 1997: 53-62).

Kürt meselesi, bir siyasal projenin neden olduğu ve etkile-ri günümüzde de devam eden bir meseledir. Her sosyal sorun- da olduğu gibi Kürt meselesinde de bir alanda ortaya çıkan so- runlar, hızla farklı toplumsal alanlarda kendi karşılıklarını üret- miş ve böylece toplumsal ilişkilere sirayet ederek, günümüzde- ki halini almıştır. Başlangıç olarak Türkiye Cumhuriyeti Devle- ti içerisindeki Kürt nüfusunun toplam nüfus içerisindeki oranı ve Kürt toplumunda var olan “güçlü bizlik duygusunun” Cum- huriyet’in çizdiği “ulusal çerçeveye itiraz edebilecek” dinamik- leri içerisinde barındırması; buna karşın kurucu siyasal elitlerin Kürt etnisitesi ve kimliği konusunda gerçekleştirmek için uğ- raştıkları asimilasyon politikaları Türkiye’deki Kürt meselesi- nin ortaya çıkmasına neden olan siyasal zemini oluşturmaktadır (Yeğen, 2012: 16-19; 2006: 47-88). Konunun sadece siyasal bir mesele olarak ele alınması ve uluslararası ilişkiler ya da çok bo- yutlu komplolar üzerinden açıklanmaya çalışılması ise, sıradan akıl yürütmeyi felce uğratan bir illet haline gelerek, Kürt toplu- mumun yaşadığı gerçek çelişkileri ve sürekli anomiyi görünmez- leştiren bir işlev kazanır. Böyle bir komplonun “varlığına olan inanç, devlet seviyesine ulaşmış toplum için yeni bir şey olma- dığı gibi” belki de devlet kurucu motivasyonlardan biri olarak kabul edilebilir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e tevarüs eden parça- lanma korkusu, siyasal elitlerin bölünmenin önüne geçebilmek için “toplumun türdeşleştirilmesine fazlaca vurgu” yapmalarına ve Kürt kimliğinin ifade edilmesini “büyük komplo”nun bir parçası olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Süreç içe-

risinde Kürtlerin bir kısım hakları tanınmasına rağmen bu siyasal akıl yürütme biçimi değişmemekte ve “bölücülük tehdidi Türkiye’nin komplo muhayyilesini beslemeye devam” etmektedir (Aktay vd., 2010: 20-63). Bu nedenle Kürt olma halini ifade eden her türden olgu “tehdit” ve her türden talep “bölünme” retoriğine indirgenerek açıklanmaktadır. Siyaset yapıcılarının tehdit-bölünme retoriğine yaptıkları vurgular ise dönemin konjonktürüne göre ayarlanır ve egemen kimlik, her an harekete geçebilecek bir teyakkuz hali üzerinde tutulur. Bunun sosyal bilimlere yansıma biçimi ise komplo dilinin rasyonelleştirilmesi, uluslararası malzemelerin köpürtülmesi şeklinde açığa çıkar. Mütahakkim politik söylem tarafından Kürt siyasal hareketi gibi legal yapılar ve örgütler, illegal yapıların fonksiyonu olarak sunulur ve iblisleştirilir. Bütün bu olumsuzluklara panzehir olarak sunulan ise “milli birlik ve beraberlik” ve “bin yıllık kardeşlik” gibi ifadelerin dile pelesenk edilmesidir.

Türkiye’deki egemen siyaset yapıcılarının söylem düzeneginde yer alan bu ifadelere ve hatta görece buna uygun pratiklere rağmen, Cumhuriyet’in kurucu iradesinin arzu ettiği ve günümüzdeki aktörler tarafından restore edilmeye çalışılan etno-siyasal pratik, Kürt toplumunun ekseriyetinde karşılık bulmamaktadır. Birlik, beraberlik, kardeşlik anlatılarına devlet, bürokrasi ve sermaye egemenlerinin yüklediği ile Kürt toplumunun yüklediği anlam ve içerik önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu nedenle hem devlet ve sermaye hem de Kürt hareketi ve toplumu için bu tür anlatılar, kısmi ve yarı-geçer, uzlaşma sağlayıcı bir retorik olarak kullanılmaktadır. Kendi alanlarına geri dönüldüğünde, kendi sosyal ilişki ağlarına çekildiklerinde bu söylemin anlamlı bir karşılığı bulunmamakta, söylemin hafızası ortadan kalkmaktadır. Özellikle yeni nesil Kürt gençleri açısından millilik, kardeşlik, birlik, beraberlik, yerlilik gibi ifadeler kendi anlamlarının dışında bir içeriğe sahiptir. Kürt toplumu için bu kelimelerin anlamının ve içeriğinin değişmesinde özellikle 1990’lı yıllarda yaşanan hadiselerin etkisi büyüktür. Temmuz 2015’ten sonra yaşananların etkisini ise önümüzdeki yıllarda göreceğiz.

Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasında yer alan, dilden dile anlatılan ve toplumsal hafızayı biçimlendiren olayların, siyasal ve sosyal anlatıların yeniden tecrübe edildiği 1990'lı yıllar, hem Kürt toplumu hem de Kürt siyasal hareketi için dönüştürücü bir uğrak olarak kabul edilebilir. 1990'lı yıllarla birlikte hem Osmanlı'ya hem de Cumhuriyet'e yönelik isyanlarla şekillenen Kürt toplumunun sosyo-politik hafızası, PKK ve onun çevresinde şekillenen siyasal ve sosyal mücadele alanı ile yeni bir aşamaya geçmiş oldu. PKK ve Öcalan'ın Kürt toplumu üzerindeki etkisi devlet ve siyaset yapıcılar tarafından da bilinmektedir. PKK ve Öcalan'ın toplum üzerindeki bu etkiyi kazanmasını sağlayan faktörlerin başında dayandığı sınıfsal ve toplumsal kesim gelmektedir. Önceki isyan hareketlerinde etkili olan ve kalkışmalarını egemenlerle pazarlık kozu haline getirebilen şeyhler ya da ağalar gibi toplumsal aktörlerden farklı olarak PKK, mâdun Kürtlerin, alt sınıfın, ezilenlerin desteğini alan bir isyan olarak ortaya çıktığı için hem sınıfsal niteliği hem de kendisini temellendirdiği ideolojik ve politik dinamikler nedeniyle farklıydı. Başka bir ifadeyle PKK ve onun etkisiyle şekillenen toplumsal mücadelenin etkili olmasında –birçok faktör rol oynamakla birlikte– belirleyici özelliklerin başında, dayandığı toplumsal kesim gelmekteydi.

Öcalan'ın kurucusu ve baştan beri neredeyse mutlak bir nüfuzla yönettiği PKK, 1980'lere kadar Türkiye ve Ortadoğu'da başgöstermiş ve kitlesel güce ulaşmış Kürt isyan ve siyasî hareketlerinden özellikle sosyo-politik niteliğiyle farklıdır. O tür hareket ve isyanların istisnasız tümü ya geleneksel Kürt aristokrasisinin bir kısım mensuplarınca, kendi aşiret bağ ve ilişkilerini seferber ederek ve bu temellerini koruyarak başlatılıp yürütülmüş “bölgesel bağımsızlık” veya otonomi hareketleriydi ya da yine Kürt aristokrasisinden veya eşrafından gelme Kürt “burjuva” aydınlarının Kürt milliyetçi ideoloji ile ama yine aşiret bağ ve ilişkileri üzerinden kurgulanmış girişimlerdi. Ezici çoğunluğu o aşiret bağ ve ilişkilerinin çemberinde yaşayan Kürt alt sınıfları, edilgen bir yığın olarak egemenlerinin

peşinden katılıyorlardı bu hareketlere.

Oysa PKK, tam aksine bu Kürt alt sınıflarından doğan, bir harekettir. Son 30-40 yıldır Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da geleneksel aşiret düzen ve ilişkilerini sarsan, gevşetip yer yer büyük ölçüde çözen sosyo-ekonomik gelişmeler sonucu "serbestleşen" ve ayrıca açılan eğitim imkânlarıyla çocuklarını okutabilen Kürt alt sınıfları, PKK hareketine hem kadrolarının büyük kısmını, hem de hızla kitleselleşme imkânını sağladı (Laçiner, 1999: 3-4).

Bu durumun günümüzde de devam ettiği, mādun Kürtlerin kendi kurtuluşlarını PKK ve Kürt siyasal hareketinde gördükleri ifade edilebilir. PKK hareketinin ortaya çıkması ile birlikte Kürt toplumunun sosyo-politik hafızası yeniden inşa edilmiştir. Bu süreç, Türkiye'nin vatandaşı olan Kürtlerin sosyal statüsünü ve Kürt kimliğinin içinde yer aldığı koşullara yönelik direnme setlerini, yeniden biçimlendirdi. Özellikle 1990'lı yıllarla birlikte yaşanan zorunlu göç süreci ve köylerin insansızlaştırılmasıyla birlikte sosyo-politik hafıza kuşaklar arası geçişlilik sağlayan bir iletkene dönüştü ve böylelikle Kürt hareketi yeni bir aşamaya girdi. Döneme damgasını vuran gelişmeler içerisinde en kalıcı ve etkisi günümüzde de sürmekte olan meselelerden biri "faili meçhul"³ olarak isimlendirilen, insan kayıplarıydı. Faili meçhul olarak isimlendirilen ancak failin devlet içerisindeki birtakım yetki verilmiş kişiler olduğu yönünde kamuoyunda ciddi bir kanaat oluşmasına neden olan hadiseler, Kürt toplumunun devlet ve kurumlara ilişkin olumsuz kanaatlerini pekiştiren ve derinleştiren bir işlev üstlendi. Sürgünler, kovulmalar, işkenceler, toplu infazlar, paramiliter çeteler, fai-

3 *IHD İzleme Bülteni* (2010: 16), Adalet Bakanlığı, Adli Sicil ve İstatistik Genel Müdürlüğü ile İnsan Hakları Derneği'nin verilerinin mukayeseli analizinde şunları ifade etmektedir: "1990-1993 yılları ile 1997'den sonraki yıllarda, faili meçhul dosya sayısı 500 ila 1.500 dolayında gerçekleşirken, 1994'te 4.145, 1995'te 2.401, 1996'da 1.945, 1997'de 5.036 DGM kapsamında faili meçhul olay yaşandı. 1994'te faili meçhul dosya sayısı, DGM'lerdeki toplam dosyaların yüzde 47,6'sını, 1995'te yüzde 56,4'ünü, 1996'da yüzde 60,9'unu, 1997'de yüzde 65,5'ini oluşturdu. 1997 yılında, DGM'lerdeki dosyaların sadece yüzde 35'i diğer konulardan oluştu."

li meçhuller gibi gelişmeler toplumsal yarılmayı birçok açıdan derinleştiren ve Kürtleri güvensizlik ortamına sürükleyen şartları oluşturmuştu. Bölgede uzun yıllar görev yapan ve bu dönemdeki uygulamaların devlet politikası olduğunu öne süren Emekli Koramiral Atilla Kıyat'ın ifadesiyle (İHD, 2010: 17) faili meçhuller ve diğer uygulamalar bir devlet politikası olarak terörle mücadele amacıyla gerçekleştirilmişti:

1990'la 2000 yılları arasında yapılanlar bir devlet politikası olmasına rağmen bölgede ülkesine karşı kin kusan bir neslin yetiştirilmesine sebep olmuştur. Hukuk dışı uygulamalar yapılmıştır. Bugün Ergenekon'da faili meçhul cinayetlerden dolayı suçlanan ve içeride olan kimseler vardır.⁴ Ama ben devamlı söylüyorum. Bu arkadaşlar o zaman üsteğmeni, yüzbaşıydı. Şimdi diyorlar ki “Sen Cizre'deyken muhtarı öldürdün” ya da “Muhtarla beraber oldun filancayı öldürdün”. Sene kaç? 1994, 1995. Şimdi ben de diyorum ki, lütfen 94'ün, 95'in, 93'ün, 96'nın, 97'nin başbakanları, cumhurbaşkanları, genelkurmay başkanları, OHAL valileri. Yatağınızda nasıl rahat uyursunuz! Lütfen çıkıp açıklayın, bu yıllarda işlenen faili meçhuller terörle mücadele için devlet politikası mıydı ve bu çocuklar devlet politikası mı uyguladılar? “Hayır böyle bir devlet politikası yok” diyorsanız, söyleyin. Hayır söylemiyorlar. Ben o zaman devlet politikası olduğunu düşünüyorum. O zaman maalesef ülkeyi idare edenler, faili meçhullerin de terörizme önlem olarak gör-düklerini düşünüyorum. Çünkü bir üsteğmen, “Ben Hasan'la Mehmet'i bir halledeyim de bu terörizmi bitireyim” diyemez. Birileri emir verdi.

“Birileri emir verdi” ve böylelikle Kürtlerin geç uluslaşma süreci, yeni travmalarla yüklenerek kuşaktan kuşağa aktarıldı.

4 “Ergenekon davası”nda kimse faili meçhul cinayetlerden ve o dönemde bölgedeki faaliyetlerinden dolayı yargılanmadı. “Derin devlet” ve “Gladyo” gibi ifadelerle kamuoyuna sunulan “Ergenekon Terör Örgütü”nün herhangi bir terörle bağlantısı bulunamadı. 2015 yılında dava kapandı. Ayrıntılı açıklamalar için bkz. Gülçin Avşar, *Ergenekon'un Öteki Yüzü: Faili Meçhuller ve Kayıplar (Ergenekon Dosyaları İncelemesi)*, TESEV, İstanbul, 2013.

dı. Devletin, hükümetlerin ve bürokrasinin, bölgede yaşayan insanların bilfiil deneyimlediği ve tanık olduğu haksızlıkların müsebbibi olması Kürtlerin siyasallaşma sürecini dramatik biçimde hızlandıran bir etkiye sahip oldu. Ancak Türkiye'nin Kürt bölgesinde yaşanan baskı ve şiddetin sınırları sadece faili meçhullerle sınırlı değildi. 1990'lı yıllarda başlayan zorunlu göç süreciyle köylerin insansızlaştırılması, buna bağlı olarak ortaya çıkan mülksüzleştirme Kürt toplumunun trajedisini katlamaktaydı. Zorunlu göç süreci sadece Kürtler tarafından değil toplumun tüm kesimleri açısından, farklı düzeylerde tecrübe edilen sorunlara neden oldu. Kürt toplumu açısından en önemli etkisi Kürt hareketinin toplumsallaşması ve siyasallaşan taleplerin Doğu ve Güneydoğu'yu aşıp batıya, metropol alanlara doğru genişlemesiydi. Bu durum Kürt kimliğinin kentsel mekânda yeniden inşa edilmesinin koşullarını oluşturan başlıca etmenlerden biri oldu. Uzun zaman sistematik olarak uygulanan bu sürgün sürecinin neden olduğu toplumsal ve beşeri travmalar, Kürt toplumunun hafızasında yer alan siyasal anlatıların tarihsel bir tecrübesi olarak yeniden deneyimlenirken, buna yönelik kolektif muhalefet kentin ve mekânın ürettiği çelişkilerle sarmalanarak ortaya çıktı. Böylelikle kentteki Kürt varlığı yeni bir aşamaya geçmiş oldu.

Ekonomik, etnik, politik, kültürel, hukuki, bedensel ve birçok alanda işleyen tahakküm mekanizmalarının gündelik yaşamı baskı altına aldığı, faili meçhullerin ve hukuk dışı birçok uygulamanın bölgenin rutini haline geldiği bir dönemde Kürt toplumunun gösterdiği direnme pratikleri, Kürt kimliğinin metropol koşulları altında yeniden inşa edilmesine ve kimliğin siyasal bir içerikle yeniden belirlenmesine neden oldu. Bu sürecin sonuçlarından bir diğeri ise kente gelen bu yeni emek gücünün egemen piyasa ilişkilerine dahil olma süreciydi. Yeni birikim stratejisi olan neoliberalizmin egemenliği altındaki enformelleşme ve prekarizasyon süreçleri, emek gücünün bütün katmanları üzerindeki baskısını yoğunlaştırırken Kürtler bu sürece en alttan dahil olmak zorunda kaldı. Refah devleti dönemi politikalarının emek gücünü beyaz

ve mavi yakalar etrafında bölmesinin herhangi bir anlamı kalmadığı ve emek gücü, proleterleşmenin acımasız koşullarına itildiği yerde Kürt emek gücü “esmer yakalılar” olarak istihdam edildi. Beyaz yakalı olmanın sağladığı imtiyazların, mavi yakalı olmanın sağladığı güvencenin çözülüp gittiği, alışlagelmiş istihdam biçimlerinin çıplak sömürü ilişkilerine indirildiği bir yerde Kürtlerin emeği üzerindeki baskı ve sömürünün yoğun olması kaçınılmazdı. Beyaz yakalı işgücünün imtiyazlarının ortadan kalktığı ve proleterleşmenin yoğunlaştığı yerde, Kürtler için esmer yakalı olmak, emek gücünden başka egemen piyasa ilişkileri içerisinde hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir alanda güç biriktirememek ve tahakkümün nesnesine dönüşmek olarak yorumlanabilir.⁵ Neoliberalizm ile birlikte Keynesyen refah devleti parantezi kapanmış, sosyal devlet uygulamalarının vaat ettiği cennet ortadan kalkmış ve kapitalist üretim biçiminin hoyrat şiddeti bütün emek gücünü kuşatmıştı. Bu durum, *Komünist Manifesto*’da tarif edilen dünyayı gözler önüne seriyordu:

Burjuvazi onca zamandır onurlu sayılan ve önünde huşuyla eğilinen her faaliyeti çevreleyen haleyi söküp atmıştır. Hekimi de hukukçuyu da rahibi de şairi de bilim insanını da kendi ücretli işçisi yapıp çıkmıştır. ... Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler arkaları sıra gelen eskiden beri saygıdeğer tasavvur ve görüşlerle birlikte silinip gider; yeni oluşanlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar nihayet hayattaki konumlarına, karşılıklı ilişkilerine soğukkanlı bir gözle bakmaya zorlanıyorlar (Marx ve Engels, 2013: 24-25).

5 “Esmer yakalı” ifadesi, enformel ve prekarize ücretli işgücünün içerisinde bulunduğu durumu açıklamak için kullanılan bir ironi olarak kabul edilebilir. Enformelleşme ve prekarizasyon sayesinde cisimleşen neoliberalizm, beyaz, mavi ve diğer yakaları aynı kazanda kaynatmaktadır. Kurulan yeni emek rejimi meslekleri imge düzeyinde bile koruma ihtiyacı hissetmez. Bu durum, mesleki etigi, hatta bir mesleğe sahip olmanın “değerini” ortadan kaldıran, yabancılaşmayı normlaştıran ve her şeyin ölçüsünü paraya endeksleyen modern kapitalist dünyanın işçi sınıfına sarkastik bir hamlesi olarak yorumlanabilir.

Zorunlu göç politikaları askıya alınmasına rağmen Kürtlerin büyükşehirlere yönelik göç hareketi durmadı. Mülksüzleştirilmiş, yarı-parya konumuna indirgenmiş, kriminalleştirilmiş ve piyasanın insafına teslim edilmiş bu yeni işgücü, kentsel hiyerarşinin en alt katmanlarında yer alan ve kentin emek gücü ihtiyacını karşılayan kesimi oluşturuyordu. Göç edilen kentler ise bir yaşam alanı olarak değil, emek süreciyle doğrudan ilişkili hale gelen bir mekân, yaşamlarını devam ettirebilecekleri mecburi iskânın mekânı olarak tecrübe edilmekteydi.

Bir sosyal olgu olarak göç ortaya çıktıktan hemen sonra –gerekçesi ne olursa olsun– emek göçüne dönüşür. Bu önerme Kürt göçü açısından iki kere geçerlidir. Birincisi, göçle birlikte emek gücünün arzı, Kürtler açısından zorunlu göç ve sonrasını kapsayacak biçimde genişleyerek, Kürtlerin metropole yönelik göçünün ekseni haline gelmiştir. Bu nedenle Doğu ve Güneydoğu’da yaşayan birçok aile ya topluca göç etmekte ya da bazı üyelerini metropol kentlere göç etmeye teşvik etmektedir. Emek göçünün öznesi olan ve göç ettikleri şehirler içerisinde yaşamlarını sürdürmek zorunda kalan Kürtlerin etnik varoluşlarını ve görünürlüklerini yeniden biçimlendiren toplumsal süreçler, mekanizmalar, uygulamalar ve ilişkiler sosyolojik ilgi açısından önemlidir. Özellikle toplumsal ve nesnel yapılar ile failin pratiklerini eksene alan ve bunları bir bütünlük içerisinde değerlendiren metodolojik perspektif, Kürt kimliğinin kentteki ve mekândaki toplumsal varlığının ne anlama karşılık geldiğini çok katmanlı ve çok boyutlu bir problematik seti olarak değerlendirebilir. Kürt göçünü emek göçüne dönüştüren ikinci husus ise geldikleri yere dönmelerini zorlaştıran koşullarla ilişkilidir. Göç veren yerdeki toplumsal yapının istikrarsızlaşması ve mülksüzleştirilmenin neden olduğu genel yoksulluk hali, göçmen emek gücünü göç alan illere raptetmektedir. Bu nedenle zorunlu göç olmasa bile yeni nesillerin kendi bölgelerinde tutunmalarını sağlayacak koşulları ortadan kaldıran genel bir yoksulluk ve yoksunluk hali bölgedeki toplumsal ilişkiler üzerinde egemendir.

Zorunlu göç ve emek göçü sürecinin ve sonrasının trajik so-

nuçlarından biri, Kürt toplumunun göç ettikleri kentteki deneyimlerle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu deneyimler setinin bedende, duygu ve düşüncedeki karşılıkları ve tesirleri Kürt etnisitesinin kente ve mekâna eklemlenme konusundaki davranış setlerini oluşturmaktadır. Türkiye'deki sermaye birikiminin neoliberal politikalar ekseninde yeniden düzenlenmesine bağlı olarak şekillenen piyasa ilişkileri içerisinde yer alan Kürt emek gücüne biçilen rol, onları prekarizasyonun olağan nesnesi haline getirmekte ve enformel piyasa ilişkilerine mahkûm etmektedir. Bu piyasa ilişkileri, sınıfsal sömürü ilişkilerinin gerçekleşmesini mümkün kılan tahakküm mekanizmaları sayesinde Kürtlerin, Kürtlüklerini onlara karşı çalışan bir koz haline getirerek onları bir çeşit etnik cehenneme sürüklemekte ve üretim ilişkilerini etnik tahakküm üzerinden yeniden biçimlendirmektedir. Böylelikle devlet ve bürokrasi marifetiyle sistematikleştirilen etnik tahakküm, sermaye tarafından Kürt emek gücünün sömürülmesini makulleştiren emek sürecini, üretim ilişkilerinin rutini haline getirmektedir.

Mâduniyet üreten koşulların sistematikleşmesine neden olan bu süreç mâdun Kürt kimliğinin kentle anlamlı bir ilişki kurabilmesinin, kentin merkezinde bulunmasına rağmen orada var olmasının, varlığının onaylanmasının önüne geçer. Kent ile kendi kimliği arasında aidiyet ilişkisini kurmanın yollarından biri kimliğini sürekli-yeniden düzenlemektir. Bunun gerçekleşebilmesinin ön koşulu ise *kimlik değişiminin* gerçekleşmesi için gerekli olan *ötekinin* inşa edilmesidir. Öteki, kimliğin kendini inşa etmek için ihtiyaç duyduğu bir gösterendir ve kimlik, ancak öteki olarak kodladığı kimliğin karşısında kendini özgün olarak tasarlayıp kurgulayabilir. Kürt emek gücünün göç ettiği kentsel mekânda kimlik değişimini mümkün kılan ve ihtiyaç duyduğu *öteki* ise gündelik yaşamın içerisinde gerçekleşen karşılaşmalarda izlenir.

Patron, polis, zabıta, komşu, müşteri, işçi-işsiz ve benzeri görünümüler etrafında hayatını çevreleyen insanlara karşı bildiğini varsaydığı ama daha önce karşılaşmadığı bir ötekiyle karşılaşan Kürt mâdunları, Kürt kimliğini yeniden inşa etmek, ken-

dilerini kentsel mekâna ve üretim ilişkilerine yeniden uyarlamak zorunda kalırlar. Çalışma içerisinde çeşitli bağlamlar etrafında ifade edildiği üzere bu karşılaşmalar, Kürt emek gücünün tasavvurundaki Kürtlük imgesini de yeniden üreten bir etkiye sahiptir. Ancak ortaya çıkan bu yeni imge, artık sadece etnik bir kod taşımaz. Bu yeni imgenin ortaya çıkmasında sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları etkin bir rol oynar.

Kimliğin kentsel koşullar altında yeniden inşa edilmesi, Kürt emek gücünün içerisinde yer aldığı eşitsiz koşullara direnme pratiklerini ve gündelik yaşamda gerçekleştirilen gizli-açık ama sürekli bir mücadeleyi içermektedir. Bu nedenle Beyoğlu'nda çalışan ve kendilerine, Tarlabası örneğinde görüldüğü gibi, kentin merkezinde yer alan çöküntü alanlarında yer bulabilen Kürt emek gücü açısından, kent, mekân ve kimlik arasında birbirini içermeyen ve cam sınırlarla örülen kentsel alan, kimlik üzerindeki etkisini, her düzeyde hissedilen eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleriyle göstermektedir.

Kentteki gündelik yaşam içerisinde ve emek sürecinde tecrübe edilen eşitsizlik ve ayrımcılıkların seçici bir biçimde ve sosyo-politik hafızanın kodlarıyla uyumlu olarak algılanması sadece Kürt etnisitesine özgü bir sezgi durumu değildir. Bütün ezilen ve mâdun kimlikler ve kesimler, kendi varoluşları üzerine projeksiyon geliştirirken seçici ve kategorik tutumlar geliştirir. Kürt emek gücü açısından bu durum, çoklu tahakküm mekanizmaları karşısında yer almanın neden olduğu güçlü bir sezgiyle geliştirilir. Çünkü mâdun Kürt açısından kentte Kürt olarak bulunmanın bizatihi kendisi kente tutunma ve kentte var olma mücadelesine dönüşmektedir. Bu mücadele pratiği politik olduğu kadar ekonomik, kültürel olduğu kadar sosyal süreçleri içerir.

Bu mücadele nedeniyle göç alan ildeki Kürt etnisitesinde, birlik-beraberlik duygusu, piyasa ilişkilerinin, prekarizasyonun, enformelleşmenin, özetle emek gücü üzerindeki ekonomi-politik baskının yoğunluğuna rağmen kısmi olarak şekillenir. Ancak İstanbul'da, Beyoğlu'nda ya da Tarlabası'nda Kürt olma halinin ürettiği politik, kültürel ve sosyal sermaye saye-

sinde gizli-açık dayanışma formunda ortaya çıkan birlik, beraberlik, bütünlük illüzyonu, algı düzeyinde varlığını korurken, içerisinde yer aldıkları üretim ilişkileri nedeniyle giderek yoksulluk ve mahrumiyet yörüngesine çakılı kalmakta, “günü kurtaran” taktiklerle yaşamlarını organize eder hale gelmektedirler. Bu durum prekarizasyonun gerçek anlamda çalıştığı yerdir ve Kürt emek gücünün kendi içerisinde parçalanmasına neden olur. Bir başka ifadeyle, birbirinin rakibi haline gelen emek gücü açısından birlik, beraberlik duygusunu sağlayan kolektif kimlik, piyasa ilişkileri içerisinde kademeli olarak etkisini yitirir. Ücretli işgücünün bir bütün olarak tecrübe ettiği bu durum, Kürtler açısından da geçerlidir.

Kimlik üzerindeki kentsel baskıların ve üretim ilişkilerindeki dezavantajlı konumun ürettiği mâduniyet, sosyo-politik hafızada yer alan anlatılar ve kişisel deneyimler ile birleşerek, Kürt hareketinin oluşturduğu mücadele pratiğinin perspektifinden değerlendirilmekte ve yeniden anlamlandırılmaktadır. Sınıf bilincinin ve sınıf mücadelesinin gerçekleşmesini engelleyen ancak içerik ve işlev bakımından sınıfsal bir karakter kazanan bu anlam, Kürt olmanın bizatihi kendisini sömürünün, eşitsizlik ve ayrımcılığın nedeni olarak kavramaktadır. Böylelikle Kürt olma hali, egemen birikim tarzının dayattığı sömürü ilişkileri içerisinde bir emek girdisi olarak yer almakta, tahakküm mekanizmalarının üzerinde çalıştığı bir enformel kimlik haline dönüşmekte ve bu sayede kentte ve mekânda Kürt olma halini yeniden üretmektedir.

Ancak bu süreç yukarıdan aşağıya ve mutlak olarak hegemonik bir ilişki olarak değil, kendi içerisinde çok farklı dinamikleri barındıran, kimliğin kendini yeniden inşa etmesiyle birlikte özel direnme setlerini oluşturan bir mücadele zemininin ortaya çıkmasını da sağlar. Çünkü devletin ve sermayenin bütün zor aygıtına, sınıfsal baskısına ve tahakkümün şiddetine rağmen “...farklılıklar asla tamamen sessizleşemezler. Onlar mağlup olmalarına rağmen yaşamaya devam ederler ve zaman zaman kendilerini tekrar var edebilmek için şiddetli bir çatışmaya girişirler ve bu çatışma sayesinde kendilerini dönüştürürler”

(Lefebvre, 1991: 23). Ezilen kimlikler açısından her dönüşüm evresi, aynı zamanda kimliğin kendini inşa etme sürecine ilişkin uğrakları içerir. Bu uğraklar kimi zaman açık ve keskin bir direniş seti olarak politik alanda pratiğe dönüşürken kimi zaman –ve sıklıkla– gündelik yaşamın içerisinde ve saydam hallerde oluşur. Bu nedenle politik alanda gerçekleştiği biçimde katı ve geçirmez olarak değil, görünmez ya da uzlaşmaya eğilimli duygu, düşünce, davranış setleriyle kendini dışarı çıkarır. Ancak, ezilenler için, direnme gayretini ya da umudunu ve kendi varoluşunu dayatan talepkârlık yok olmaz, terk edilmez.

İstanbul gibi bir metropolde Kürt olmanın ne anlama geldiği konusunda etnometodolojik bir merakla başlayan bu çalışmanın sahası Eylül 2013 - Mayıs 2014 arasında gerçekleşti. Araştırma 2000 ve sonrasında, Doğu ve Güneydoğu'dan İstanbul'a göç eden, genellikle güvencesiz, gündelik/yevmiye ile çalışan ya da işsiz olan, kendini etnik anlamda "Kürt" olarak tanımlayan kişilerle gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya katılan kişiler Beyoğlu ilçesinde çalışan, yaşayan –ve genellikle Tarlabası'nda ikamet eden– başta hizmet sektörü olmak üzere tekstil, inşaat, işportacılık, erketecilik,⁶ hanutçuluk⁷ yapan; iş bulmayan/bulamayan kişilerdir. Bunlar dışında sadece 1 kişi MEB'de kadrolu öğretmendir. Toplamda 97 kişiyle görüşme yapılmış ancak bunlardan sadece 56 kişi araştırmaya dahil edilmiştir.⁸

6 *Erketecilik*, gözcülük anlamına gelmektedir. Genellikle ruhsatsız çalışan gece kulübü, bar ve benzeri işletmelerin yakınlığında gezinerek ve önünde durarak yapılır. Herhangi bir kolluk kuvvetine karşı işletme sorumlularını uyarmak amacıyla yapılan bu iş için gerekli olan en önemli vasıf kimi zaman sivil kıyafetlerle de denetime çıkan zabıta, maliye ya da polis memurlarının kim olduğunu, en azından simasını bilmektir.

7 *Hanutçuluk*, turistlerle tanışarak onları anlaşılmalı olduğu belirli işletmelere götürme işi, *hanut* ise aldığı komisyon olarak tanımlanabilir. Beyoğlu'na gelen turistlerin yanına yaklaşarak birçok dille onlarla iletişim kuran hanutçular daha önceden anlaşıtları işletmelere bu turistleri götürerek işletmelerden, ve bazı durumlarda, turistlerden de komisyon alırlar.

8 Sahaya ilişkin eklenmesi gereken bir husus da görüşmecilerin performansıyla ilgilidir. Görüşmeyi kabul eden kişilerin önemli bir çoğunluğu sorulara açık ve net cevaplar vermektedir. Ancak bazı görüşmecilerin güvenlik kaygıları nedeniyle her soruyu geçiştirmesi, araştırmacıya güvenmemesi ve bazı görüşmecilerin ise aşırı propagandatıf, ajite edici tutum ve davranışları, ilgili görüşmeleri verimsiz hale getirmiştir. Çalışmadaki verileri belli bir nitelikte tutabilmek adı-

Araştırma içerisinde birtakım güçlüklerle karşılaşmıştır. Bunlardan ilki, görüşmecilerin bir kısmının hissettiği güvenlik endişesidir. Bu güvenlik endişesinin ilk ayağı uzun süreye yayılan ve sosyal ilişkiler ağı içerisinde tesis edilen karşılıklı güven duygusuyla aşılmıştır. Bu ilişki ağına dahil olmayan kişilerle yapılan görüşmelerde ise anahtar kişilerin referansları, uzun süreli sohbetler ve mümkünse kısa aralıklarla yapılan tekrar görüşmeler yoluyla güvenlik endişesi aşılmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak erkek görüşmecilerle birlikte sokakta, çalıştıkları yerde ve kimi zaman evlerde zaman geçirmek güvenilirliği pekiştiren unsurlar olarak eklenebilir.

Kadınlarla yapılan görüşmelerde toplumsal cinsiyet bariyerleri kimi zaman görüşmeyi zorlaştırmış, bu nedenle kimi zaman iki kadın görüşmeciyle aynı anda görüşme yapılmak zorunda kalınmıştır. Görüşme yapılan Kürtlerin hepsi Türkçe bilmektedir ancak bir kısmının dili akıcı ve etkili kullanmakta sorunlar yaşadığı gözlemlenmiştir. Görüşmeler içerisinde birkaç kez tekrar edilen “Bunu Kürtçe anlatsam çok daha iyi anlatırım” ya da “Türkçe anlatmak daha zor oluyor” gibi ifadeler bu durumu gösteren ifadeler olarak kabul edilebilir.⁹

Karşılaşılan zorluklardan bir diğeri görüşme yapılan erkek görüşmecilerin önemli bir kısmının günde yaklaşık 14-18 saat çalışıyor olmasıdır. Bazı görüşmecilerin iş çıkışları sabaha karşı 03.00-04.00 saatlerine denk gelebilmektedir. Bu durum bazen sabah 06.00'ya kadar uzayabilmektedir. Sabah ya da öğlen kalar kalmaz işe gittiklerinden dolayı görüşmecilerle ancak işten çıktıkları saatlerde görüşme yapılabilmiş, kimi durumlarda ise –izin kullanabilenlerle– izin günlerinde görüşülmüştür. İlk görüşmeden sonra ikinci bir görüşme ihtiyacı oluştuğunda genel-

na bu tür görüşmeler (toplam 4 görüşme) çalışmanın dışında tutuldu ve metne eklenmedi. Eklenmeyen diğer görüşmeler ise benzer nitelikte bir başka görüşmenin yapılmış olmasından, yani birbirini tekrar eden görüşleri içermesinden dolayı çalışmaya eklenmemiştir.

- 9 Çalışma ilişkilerini ve gündelik yaşamı “idare edecek” kadar Türkçe bilmekle kendini, duygularını, düşüncelerini Türkçe aktarmak arasında bir mesafe olduğu ifade edilmelidir. Özellikle duyguların ifade edilmesinde, hissedilenlerin aktarılmasında bu durum daha net gözlemlenmektedir. Bu nedenle sadece 2 görüşmede tercüman desteğine ihtiyaç duyulmuştur.

likle iş yerine giderek, 15-20 dakikalık (bir iki çay içme süresi kadar) molalar alınarak görüşmeler yapılmıştır. Karşılaşılan güçlüklerden bir diğeri ise istikrarlı istihdama sahip olmayan görüşmecilerle tekrar görüşme ihtiyacı söz konusu olduğunda yaşanan zorluklardır. Daha önce görüşülen bir görüşmeciy-le tekrar görüşmek için aynı işletmeye gidildiğinde kendisinin işten çıktığı ya da çıkarıldığı öğrenilmiş, ona ulaşmak çoğu zaman mümkün olmamıştır.

Çalışmada görüşmecilerin gerçek isimleri kullanılmamış, kendileriyle ilgili spesifik verilerin hepsi değiştirilmiştir. Görüşmecilerin anlatımları sırasında kullandıkları kişi isimleri, işletme isimleri ya da spesifik yer adları ise gerekli görüldüğü durumlarda anlaşılmayacak şekilde kısaltılmış ya da değiştirilmiştir. Görüşmecilerin ses kayıtları deşifre edilirken sözdizimleri düzeltilmedi, genel imla kurallarına uygun hale getirmek dışında herhangi bir düzenleme yapılmadı. Sıkça tekrarlanan “yani”, “gibi” edatlar ya da kelimeler alıntı akışına dahilse olduğu gibi korundu. Kimi zaman konuşma halinden, kimi zaman Türkçeyi sonradan öğrenmekten kaynaklanan anlatım bozuklukları düzeltildi. Bunun dışında olabildiğince akışın özgünlüğü, cümlelerin dizilişi, edatların tekrarı ve benzeri hususlar metinde olduğu gibi yer aldı.

Okuyucunun fark edeceği üzere görüşmecilerden yapılan bazı alıntılar uzun, bazı alıntılarsa birden fazla konu içeriyor. Bunun birkaç nedeni var. Öncelikle görüşmecinin zihninde anlattığı mesele bir bütünlük içermektedir, bu nedenle ilk bakışta ilgisiz gibi görünen parçalar onun zihninde birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Bir diğer neden soruya cevap veren görüşmecinin anlattığı deneyimi farklı olaylarla, çağrışımlarla birleştirerek aktarmasıdır. Bu birleştirme kişinin içerisinde bulunduğu durumu gösteren ve birbirinden farklı birçok olayları soyutlayarak olgusal olarak kavramasının bir sonucudur. Dolayısıyla görüşmeci tarafından anlatılmakta olanın, yani aktarılanın kendi içinde –aktarandan bağımsız– bir bütünlüğü vardır. Bunlar daha alt parçalara bölünebilir ve daha mekanik bir açıklama modeli oluşturulabilirdi. Ancak sayıca çok fazla olmayan bu uzun

alıntılar, görüşmecinin ifadesini daha bütünlüklü olarak göstereceği için olduğu gibi kalması tercih edildi. Böylelikle verilerin inşa edildiği bağlamın ve niteliksel aralığın, okuyucuya mümkün olan en geniş haliyle sunulması hedeflendi.

BİRİNCİ BÖLÜM

Eşitsizlik herkesi eşitlerken...

Eşitsizlik konusu hakkında bir anlama ve açıklama çabası, ilkesel anlamda, toplumu savunmak amacıyla iç içedir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık, günümüz dünyasında ve küresel ölçekte var olan somut bir gerçekliktir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık ifadesi toplumsal faydadan eşit bir biçimde istifade edememeyi; toplumsal faydaya eşit biçimde erişmenin önündeki engellerin kişiler ve gruplar arasında ayrımcılık yapılarak üretildiğini içerir. Yine söz konusu eşitsizlik ve ayrımcılıkların kendi içlerinde bir öze sahip olmadıkları, egemen birikim rejimi doğrultusunda gerçekleştirilen birikim stratejileri, enformelleşme, prekarizasyon ve bunların iç içe işlemesiyle birlikte ortaya çıkan sınıfsal sömürü ilişkilerinin bir ürünü olduğu varsayılmaktadır.

Konuya ilgi duyanlar tarafından sıklıkla ifade edilen, sosyal devletin ölümüyle birlikte toplumsal eşitsizlik çalışmalarının artacağı yönündeki öngörünün, Türkiye gibi sosyal devlet tecrübesini zaten çok sınırlı düzeyde yaşamış ya da neredeyse hiç yaşamamış ülkelerde ne derecede geçerli olduğu tartışmalıdır. Ancak eşitsizlik konusuyla ilgili sorular ve tartışmalar, ge-

rek bilimsel gerekse politik ilgiyle olsun, her geçen gün daha önemli hale gelmektedir.

Toplumsal sınıf çalışmaları, üzerindeki ideolojik yüklere rağmen, sosyolojik birikimin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Sosyal bilimler alanında, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, sınıf konseptinin sosyal olguları açıklama gücünün kalmadığı öne sürülmüş olsa da bu kavram, günümüzde hâlâ geçerli bir analiz birimi olarak literatürdeki yerini korumaktadır. Ancak sınıf kavramının bu dalgalı seyri, kavramın metodolojik olarak açıklayıcılık kapasitesinin sıklıkla tartışılmasına neden olmaktadır.

Sosyolojinin, modern toplumları sınıf konsepti ile ilişkilendirerek açıklamasının nedenlerinden biri, sınıfsal konumlar ile toplumsal kurumlar arasındaki güçlü ilişkidir. Bu durum, sınıf konseptini, basit anlamda, ekonomik bir ayrımın ifadesi olmaktan çıkartarak toplumsal varoluşun ve aidiyetin konusu haline getirmektedir. Üretim ilişkilerinin aynı zamanda toplumsal ilişkiler olarak gerçekleşmesi, sosyolojinin toplumsal alana ilişkin her türden anlama çabasını bir biçimde sınıf kavramıyla ilintilemeyi gerektirmektedir. Sosyolojik bilgi prosedürü ile ilgili bu teorik mülahaza, pratik anlamda ve her zaman, sınıf paradigmasının analitik bir değer içerdiği anlamına gelmez. Sosyoloji literatürü içerisinde sınıf konseptinin, kimi zaman toplumsal olanı anlamayı zorlaştıran, gerçekliği tek boyutuyla kavrayan ve her türden toplumsal sorunu tek bir nedene indirgeyen bir nitelik içerdiğine ilişkin açıklamalar da mevcuttur. Ancak konu, toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık olduğunda sınıf konsepti oldukça işlevsel ve açıklayıcı bir öge olarak ele alınmaktadır (Bürkeve ve Özügurlu, 2011; Turner, 1999). Bunun başlıca nedeni eşitsizliğin toplumsal yapı içerisinde, başta ekonomik olmak üzere, tüm kaynakların dağılımında oynadığı rol ile ilişkilidir. Dolayısıyla toplumsal eşitsizliğin temel nedeni, sınıflı toplumsal formasyon ve bu toplumsal formasyonun içerisinde var olan sınıfsal sömürü ilişkilerindeki konumlardır.

Bir diğer husus toplumsal değişimin yaklaşık üç yüzyıllık serüveni ile, modernizmle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında mo-

dernliğin insanlara sunduklarının övülmesi ve savunulması kadar eleştirisinin de gerektiğine ilişkin oluşan literatürün (Giddens, 2004; Touraine, 2010; Taylor, 2011) temas ettikleri sorunlardan biri olan toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusu yaş, ırk, etnisite, din, mezhep, inanç farklılıkları, cinsiyet, beden ve sınıf gibi kategoriler etrafında oluşmaktadır. Dolayısıyla toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusunda kişilerin sınıfsal konumları kadar toplumsal konumlarının nesnel ve öznel biçimleri, kültürel nitelikleri, sosyal ve sembolik sermayeleri sosyolojik bir ilgi içerisinde değerlendirilebilir. Sonuç olarak sınıf meselesi, eşitsizliğin nedenleri ve kaynağı konusundaki kadim soruların güncel cevaplarından biri olmaya devam etmektedir.

Eşitsizlik konusundaki çağdaş çabalar kadar daha eski ve temel bir literatürün varlığından da söz edilebilir. Örneğin 1775'te yazılan ve eşitsizliği uygarlaşmanın doğal ve siyasi sonucu olarak iki temel üzerinde ele alan Jean-Jacques Rousseau'nun (1998) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, bu bakımdan oldukça erken dönem bir çalışma olarak kabul edilebilir. Ancak günümüzdeki eşitsizlik kavrayışı bir üretim biçimi olarak kapitalizm, buna uygun bir yaşam biçimi olarak modernizm ve bunların toplumsal sonuçlarıyla doğrudan ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle eşitsizliğin ve ayrımcılığın tarihsel-toplumsal gelişiminde günümüz toplumlarının ayırt edici niteliği üretim biçimi, üretim ilişkileri ve buna uygun toplumsal düzenlemelerle ilgili bir problem olarak ele alınmaktadır.

Toplumsal eşitsizliğin ve ayrımcılığın sosyolojik olarak içerdiği anlam, insanlığın eşitlik konusundaki uzun soluklu çabasında gizlidir. Turner (1997: 15) modern kapitalist medeniyet içerisinde yaygın ve sürekli olarak devam eden toplumsal eşitsizliğin tüm toplumsal yaşama sirayet etmesini, eşitsizlik sorununu başlı başına "bir araştırma ve toplumsal politika" sorununu haline getirdiğini ifade eder. Hatta Turner'a göre (1997: 33) sosyal bilimcilerin pratiğinin aslını oluşturan şey toplumsal eşitsizliğin doğasını anlamaktır. Bu nedenle Turner'a göre sosyolojik pratiğin sorumluluk alanı ve merkezi ilgisi "toplum-

sal eşitsizliğin güç, statü ve sınıfa göre tanımlanmış kaynakları, özellikleri ve sonuçlarıyla ilgili bir soruşturma olarak” tanımlanabilir.

Tartışmanın bir diğer boyutu eşitsizlik meselesini “farklılıklarla” açıklamaya çalışan ve gözlemlenen farklılıkların eşitsizlik olarak sunulmasını eleştiren teorik yaklaşımlardır. Toplumsal eşitsizlik tartışmasının kişisel, toplumsal, kültürel ve benzeri farklılıklar düzeyine indirgendiği, eşitsizlik ile farklılık kavramlarının kapsamlarını ve işaret ettikleri sosyal gerçekliği yorumlamaya yönelik sosyolojik pratik, genellikle post-modern teoriler eşliğinde ve yapısal-işlevselci açıklama modelleri içerisinden gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle toplumsal tabakalaşma kuramlarının önemli bir kısmı eşitsizliği, toplumsal gerçekliğin işlevsel bakımından farklılaşmasının bir gereği ve sonucu olarak değerlendirir. Böylelikle toplumsal eşitsizlik, toplumsal farklılaşmanın bir sonucu olarak yorumlanmaktadır. Oysa toplumsal eşitsizlik olgusu, günümüzde küresel bir olgu olarak değerlendirilmekte, toplumsal farklılıkların bir sonucu olmaktan daha çok devlet-yurttaş, sermaye-emek, toplum-kışı arasındaki ilişki örüntülerinde kendini göstermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde toplumsal eşitsizlik günümüzde küresel bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Neoliberal birikim stratejisi ile birlikte 1980’lerden itibaren hızla politik geçerliliğini ve mevcudiyetini kaybeden sosyal devlet uygulamaları ve bu sürece eşlik eden neoliberal politik ve ekonomik uygulamalar, küreselleşme ile birlikte değerlendirildiğinde (Balibar, 1998: 81-108) toplumsal eşitsizliğin gittikçe derinleştiği bir toplumsal panoramanın küresel ölçekte gerçekleştiği gözlemlenebilmektedir. Özellikle çok boyutlu eşitsizliğin gerçekleştiği günümüz toplumlarında eşitsizlik, farklı türden eşitsizliklerin aynı sınıfsal kompartıman içerisinde bile farklı düzeylerde deneyimlenebildiğini göstermektedir (Bourdieu ve Passeron, 2014; Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009; Bora, 2005). Bu nedenle toplumsal eşitsizlik sorununun sınıfsal temelinin somut karşılıklarının bulunmasına rağmen, sorunun açıklanabilmesi için tek ve değişmez öge olarak de-

gerlendirilemez. Fakat eşitsizliğin gerçekleştiği nesnel koşulların gözlemlenebilmesi ve açıklanabilmesi için sınıfsal analiz gereklidir.

Toplumsal eşitsizlik olgusunun en çok ve somut olarak gözlemlendiği alanlardan biri, gündelik yaşamın ve çalışma ilişkilerinin de içinde yer aldığı, ekonomik alandır. Özellikle modern üretim biçimi ve ilişkisi olarak kapitalizm, toplumsal üretimin bölüşümü konusunda özel bir konuma sahiptir. Kapitalizmin sürdürülebilirliği için gerekli olan ucuz emek istihdamını sağlamanın yollarından biri işgücünün belirli ölçütler etrafında kategorize edilmesidir. İşgücüne yaş, cinsiyet, din, mezhep, ırk, etnisite gibi kategoriler aracılığıyla değer atfedilmesi aynı zamanda insanın kendini topluma sunmasının kapsamının sınırlarını belirlemektedir. Bir başka ifadeyle kişinin işgücüne atfedilen sosyo-ekonomik değer, aynı zamanda kişinin statüsünün ve toplumsal değerinin başlıca ölçütüdür.

Günümüzde toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık olgusu, toplumsal yaşamın içerisinde birçok biçimde kendini göstermekte ve birçok farklı olguyla kesişmektedir. Toplumsal eşitsizliği anlamaya ve bu eşitsizliği diğer toplumsal olgularla ilişkilendirmeye yönelik sosyal bilimlerdeki çaba özellikle sınıf, cinsiyet, yurttaşlık ve bunların dolayımında gerçekleşen ekonomik ve politik süreçlerle ilişkilendirilmektedir (Blackburn, 1999; Turner, 1999; Bürkev ve Özügurlu, 2011). Toplumsal eşitsizliğe maruz kalanlar, bu eşitsizliğe hiçbir zaman sessiz kalmadıkları ve genellikle derin bir itiraz duygusuyla direniş taktikleri geliştirdikleri için, yapısal anlamda gerçekleşen eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri kısa, orta ve uzun vadede kronikleşen toplumsal sorunları ve anomiyi beraberinde getirmektedir.

Bourdieu sosyolojisinin kültürel, ekonomik, sosyal ve sembolik sermaye olarak ifade ettiği (Bourdieu ve Wacquant, 2010; Field, 2008) ve kişilerin toplumsal varoluşlarında yüklendikleri kazanımların eşitsiz dağılımı, yerel ve küresel ölçekte, toplumsal krizlerin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Kürt hareketinden bağımsız olarak düşünüldüğünde bile, yakın za-

manda yaşanan, “Arap Baharı” ya da “Arap İsyanları” olarak isimlendirilen ve Arapça konuşulan coğrafyayı önemli ölçüde etkileyen olaylar dizisi, devamında ortaya çıkan IŞİD ve benzeri oluşumlar bu durumun güncel örneklerini oluşturur. Eşit yurttaşlık ve hak temeline dayanan taleplerin toplumsal eşitsizliğe maruz kalanlar tarafından dile getirilmesinin yıkıcı bir toplumsal çatışma yerine, yapıcı bir eleştiriyi inşa etmesi ise toplumun bir bütün olarak sürekliliğini koruması için önemli ve gereklidir. Bu nedenle toplumsal eşitliğin sağlanmasına yönelik çabalar toplumun bir bütün olarak devam etmesi yönünde bir çaba olarak kabul edilmelidir. Toplumsal bütünlüğün, eşitsizlik ya da ayrımcılık gerekçesi olabilecek herhangi bir kriter etrafında, fetişleştirilmesi ise birlik, bütünlük, beraberlik gibi kavramları birer ideolojik söylem birimine indirgemekten öteye geçemez.

Toplumun, içerisindeki farklılıklara rağmen bir arada yaşayabilmesi cinsel, etnik, ırksal, yaş, medeni durum, beden ve benzeri niteliklerinden dolayı toplumsal faydadan mahrum bırakılanların toplumla bütünleştirilmesini amaçlayan bir bakış açısını gerektirir. Toplumsal eşitsizliğin ve ayrımcılığın pekiştirildiği durumlarda toplumsal bütünlük duygusu gittikçe ortadan kalkar, toplumsal dayanışma çözülür, atomistik anlamda bireycilik, bencillik ve dar grup çıkarları toplumsal varoluşun belirleyenleri haline gelir.

Günümüzde toplumsal eşitsizlik sorunu birçok alanda karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’nin kendine özgü koşullarında toplumsal eşitlik konusu ekonomik alandan kültürel alana, eğitimden siyasete kadar hayatımızın birçok alanını kapsamaktadır. Merton’un (1938) sosyolojik yaklaşımından hareketle, anominin toplumsal yaşama egemen olmasına paralel olarak, gündelik hayatta geçerliliğini yitiren değerlerden biri, kişilerin toplumsal varoluşlarının eşitlikçi ve hakkaniyetli bir değer üzerinden tesis edildiğine ilişkindir. Toplumsal üst-kabulün parçalanması, toplumdaki değerlerin kimlikler etrafında şekillenmesi, herkesin kendi elinde bulduklarıyla karşısında olduğuna vehmettiğini yok etmeye niyetlenmesi bunun örneklerinden biridir. Haklarda ve ödevlerde eşitlik duygusunun ortadan

kalkması ya da kalktığı düşüncesinin yaygınlaşmasının sonuçları hem gerçek insanların hayatlarında geri dönülmez krizlere neden olmakta hem de toplumun gelecek ufkunu belirsizliğe sürüklemekte ve yaşadıkları ülkeden, coğrafyadan umutlarını ve beklentilerini azaltmaktadır.

Toplumsal eşitliğin sağlanmasına yönelik her türden girişim, kendini toplumun avantajlı alanlarından dışlanmış olarak hissedenenler için olduğu kadar toplumun tümünü kapsayan bir girişim olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla toplum, bir mevcudiyet unsuru olarak var olduğu sürece, ister yerel ister küresel düzeyde olsun, toplumsal eşitsizlik konusu gündemde olmaya devam edecektir. Buradan hareketle Türkiye’de yaşanan birçok sorunun kaynağı olarak gözlemlenen toplumsal eşitsizlik olgusunun sosyolojik bir ilgi olarak günden güne gelişmeye devam edeceği öne sürülebilir.

Böylesi bir sosyal olguyu ve sorunu çalışmak için kullanılacak metodoloji yalın bir sosyolojik hattı takip ederek ya da araştırmacının gözlemlerini ve sezgilerini dışarıda bırakarak gerçekleştirilemez. Bunun nedenlerinden biri toplumsal yapının-dinamiklerinin sürekli bir değişim içerisinde olması, bir diğeri ise eşitsizliğin yapı-fail arasında gerçekleşen tekdüze bir süreç olmamasıyla ilgilidir. Sosyolojik bilginin ancak belli bir bağlamla oluşturulabilmesi ve bağlam değiştikçe elde edilen bilginin de değişecek olması, eşitsizlik konusunu ve sorununu kavramsal ve yapısal bir mesele olduğu kadar ilişkisel bir konu ve sorun haline getirmektedir. Bu nedenle konunun kavramsal boyutu ile sosyal olguların süreklilik ve kopuş içerisinde hareket eden deviniminin bir arada ele alınması, eşitsizliğin toplumsal alanlardaki karşılığının yansımalarını açıklayabilmek için bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Toplumsal eşitsizlik araştırmalarında sıklıkla kullanılan metodolojik yaklaşımlardan biri olan yapısalcı-işlevselci kurama dikkat çeken Turner’a göre (1997: 41-42) bu yaklaşım, toplumsal eşitsizliği, ortadan kaldırılması imkânsız olan bir sosyal gerçeklik ve “toplumsal yaşamın sürekliliği açısından fiilen gerekli” bir olgu olarak değerlendirir. Yapısalcı-işlevselcilerin bu

yaklaşımı, toplumsal eşitsizliği, toplumsal varoluşun bir parçası olarak değerlendirmeyi içerir. Böylelikle eşitsizlik, sosyal bilimler aracılığıyla, doğallaştırılmış ve bilimsel söylemler marifetiyle meşrulaştırılmış olur.

Saunders ise (1990: 59-63) yapısal-işlevselci tabakalaşma kuramını, Davis ve Moore'un (1966) *Some Principles of Stratification* (Tabakalaşmanın Bazı İlkeleri) isimli çalışmalarından hareketle, 4 düzeyde eleştirir. Bu eleştiriler kısaca, yapısal-işlevselci kuramın i) doğumla gelen/tanımlanan sosyal pozisyonları içeren sanayi öncesi toplumlara uygun olmaması, ii) "işlevsel önemin değeri, değer yargısından daha önemlidir" savının geçerli olmadığı, iii) insan doğasının bencil ve çıkarıcı olarak değerlendirilmeleri ancak bunun bir değer yargısı içerdiği ve savunulamaz (*untenable*) olması ve son olarak iv) yapısal-işlevselciliğin, örneğin eğitimin işlevini eksene alarak, eğitim sürecinin bir bedeli olduğu ve karşılığında kariyerin elde edildiğini öne sürmesinde olduğu gibi, çarpık bir denkleme dayanmasıdır. Çünkü kişi eğitilmiş olmasına ve eğitime ilişkin maliyeti üstlenmesine rağmen "kariyer bariyerlerini" aşamayan önemli bir nüfus bulunmaktadır.

Öyleyse eşitsizlik olgusu, yapısal-işlevselcilik gibi yaygın bir metodolojik güzergâh yerine, daha kapsamlı metodolojik araçlar ve sosyolojik meraklarla, sorularla değerlendirilebilir. Toplumsal yapının nesnel niteliklerinin toplumsal yaşam üzerindeki doğrudan etkisinin tespit edilmesi ile toplumsal yaşam içerisinde yer alan kişilerin, yani faillerin, doğrudan tecrübe ettikleri yaşama dair zihinsel yapılarının, algılarının ve temsillerinin kavranması ve açıklanması, eşitsizlik olgusunun kapsamının anlaşılabilmesi için önemlidir. Burada epistemolojik önceliğin, Durkheim'in sosyolojik yöntemini takip ederek, çelişkilerin asli göstereni olan toplumsal yapıya verilmesi gerektiği yaklaşımı, sosyal olgunun anlaşılması ve açıklanabilmesi için bağlayıcı bir gereklilik olarak kabul edilebilir, ancak bununla sınırlı kalamaz.

Toplumsal eşitsizlik olgusunun en önemli görünümlerinden biri çalışma ilişkilerinin gerçekleştiği ekonomik alanla ilişkilidir. Çünkü ekonomik eşitsizliklerin ve gelir farklılıklarının

toplumsal yaşam içerisinde, her türden eşitsizliği yeniden biçimlendiren kudreti, modern kapitalist toplumsal formasyonun belirgin niteliğidir. Ancak ekonomik alana ilişkin eşitsizlik, sınıfsal sömür ilişkilerinin açıklanması için tek ölçüt değildir. Bu duruma ek olarak, ekonomik eşitsizliklerin nesnel olduğu kadar simgesel olarak da toplumsal ve mekânsal alanda tecrübe edildiği öne sürülebilir. Toplumsal eşitsizlik soyutlama düzeyinin farklı katmanlarında sınıfsal olmakla birlikte somut düzeylerde, birbiriyle ilişiksiz gibi görünen, birçok alanda deneyimlenmektedir. Bununla birlikte toplumsal eşitsizliklerin yapılaşmasında sınıfsal sömür ilişkileri tek başına ve yalın bir çıplaklıkla kendini göstermez. Sömür ilişkilerinin sürdürülebilmesi için etnisite, cinsiyet, din, yaş gibi eşitsizlik malzemelerinin çoğaltılması ve her malzemenin beden ve emek gücü üzerinde işlemlerini sağlayacak tahakküm (*domination*) mekanizmaları ile iç içe işler. Toplumsal alanların birbirinden farklı ve ilişiksiz alanlar olarak algılanmasına yönelik egemen ideolojik manipülasyona rağmen, ezilenlerin eşitsizliği bir bütün halinde deneyimlemesi, Ollman'ın (2006) Marx'ın metodolojik yöntemini açıklarken kullandığı, birbirini sürekli etkileyen ve birbiriyle “içsel ilişkiler” yoluyla diyalektik ilişki halinde olan “bütünlük” fikri ile birlikte ele alınabilir.

Sınıf *versus* kimlik ve etnisite

Ezilenlerin gelenegi gösteriyor ki, içinde yaşadığımız “olağanüstü hal” istisna değil kuraldır. ... Tarihsel bilginin öznesi, mücadeleye içindeki ezilen sınıfın kendisidir (Benjamin, 2012: 45).

Toplumsal eşitsizlik, siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve benzeri birçok alanda, çok boyutlu olarak işleyen bir süreçtir. Üretim ilişkilerinde, gündelik yaşamda ve emek gücü üzerindeki etnik eşitsizliğin kentsel mekândan tahakküm mekanizmalarına kadar birçok yapısal nedeni bulunmaktadır. Bu çoklu yapılar arasında gerçekleşen eşitsizlik örüntüsünün diğer boyutu ise eşitsizliklerin yeniden üretildiği içsel dinamiklerdir.

Buradaki yapısal eşitsizlikler ile eşitsizliklerin yeniden üretildiği içsel dinamikler sınıfsal bir temele sahiptir ve sınıfsal sömürü ilişkileriyle sürdürülmektedir. Thompson'ın (2004; 2006) gündelik yaşam arkeolojisi denebilecek türden bir yaklaşımla sosyal ilişkileri eksene alması, yüzeyde görüneni "aşağıdan" kavraması, sınıf ilişkilerini ve bu ilişkilerin neden olduğu eşitsizlikleri değerlendirebilmek için verimli bir zemin oluşturur.

Thompson'ın (2004: 39-42) sınıf yaklaşımı, sınıfı tarihsel bir olgu olarak değerlendirmeyi içerir. "Sınıf bir 'yapı' ve hatta bir 'kategori' olarak" değil insan ilişkileri içerisinde gerçekleşen bir bağlamda ele alınır. Böylelikle sınıf nesnel ve sabit bir konum olarak değil bir ilişki olarak ele alınır. Kişinin sahip olduğu toplumsal rolü ve işlevi "nasıl edindiği ve belirli bir toplumsal örgütlenmenin (mülkiyet hakları ve otorite yapısıyla) nasıl oluştuğu" sorusu, Thompson'ın sınıfa ilişkin açıklamasının özünü oluşturur. Thompson'a göre bu sorunlar tarihsel sorunlardır ve eğer toplumsal değişim süreci içerisinde insanlar yeteri kadar izlenebilirse "ilişkilerinde, düşüncelerinde ve kurumlarında düzenlilik" olduğu fark edilebilir. Böylece Thompson ünlü sınıf tanımına ulaşmış olur: "Sınıf, insanların kendi tarihlerini yaşarken kendilerinin tanımladığı bir şeydir ve sonuçta sınıfın nihai tanımlaması da budur."

Thompson'ın yaklaşımında kültürün belirleyici bir ağırlığı vardır ve bu nedenle, nesnel sınıf koşullarından daha çok, sınıfı var eden kültürel öğelerin, geleneklerin bir savunma ve saldırı aracı olarak pekiştirilmesini önemser. Sınıfın kültürü aynı zamanda sınıfın içerisinde yer aldığı koşullara uyumunu, sınıf ilişkilerinde ortaya çıkan eşitsizliklerin yeniden üretimini de içerir. Bu nedenle sınıfın halihazırdaki üyelerinin pratiklerinden hareketle ezilenlerin, eşitsizliklerle mücadele etme taktikleri ve içinde bulundukları koşullara yönelik sınıfsal algıları anlaşılabilir. Tahakküm mekanizmaları ise sınıfın üyesi olan failin duygu, düşünce ve davranış örüntülerini kavramanın imkânlarını sunmaktadır.

Ezilenler, içerisinde yer aldıkları koşullara pamuk ipliği ile bağlıdır. Ancak bu pamuk ipliğinin kopmaması gerekir, koptuğu

takdirde kişiyi hızla sınıf dışına –avare, lümpen, qırıx¹ durumuna– sürükleyebilir. Dolayısıyla eşitsiz ilişkiler ve bunu rutinleştiren koşullar içerisinde yer almanın içsel dinamiklerinin anlaşılmasını sağlayacak; bu içsel dinamiklerle sınıfsal sömürü ilişkileri arasındaki bağı açıklamayı sağlayacak bir perspektifin geliştirilmesi için sınıfın yarattığı kültürel öğelerin anlaşılması gereklidir. Böylelikle sınıf ilişkileri içerisinde oluşan duygu, düşünce ve davranışların gündelik deneyimlerle ilişkisi ve bu ilişkiler içerisinde yeniden üretilen māduniyet konumlarının sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkileriyle bağı ve son olarak, kişilerin hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde kendi kimliklerini yeniden üretme süreçlerini açıklamak için bir imkân oluşturulabilir.

Thompson'ın (2006: 85-106) belirttiği üzere sınıfsal konumlardaki farklılıklar “uzlaştırılmaz zıtlar arasındaki karşılıklı inatçı bir savaşın toplumsal ‘kuvvet alanı’ ile karşı karşıya değildir.” Ezilenlerin kültürünün ve değer setlerinin olduğu zihinsel, kültürel, politik ve toplumsal sürecin bir sınıfsal ilişkiler kümesi içerisinde ve mütehakkim sınıflar tarafından belirlendiğinin farkında olan yaklaşımın, basit bir sınıf dikotomisine indirgenemeyeceği aşikârdır. Bu nedenle toplumsal eşitsizlik odağının merkezi ögesi olan “sınıf” kategorisi tarihsel-toplumsal süreçler içerisinde sürekli gelişen bir “ilişki” olarak değerlendirilmelidir. Sosyolojik ilgi açısından Marksist metodoloji sınıfı, “toplumsal ilişki” olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, toplumsal olguları ilişkisel olarak değerlendirmeyi ve araştırılan sosyal olguları içsel ilişkiler düzeyinde izlemeyi teklif eder. Böylelikle nesnel yapılar içerisindeki failin (bir bütün olarak) toplumsal pratikleri, sadece yapıların fiile yansımaları olarak değil, aynı zamanda failin, faille ve yapılara müdahalesiyle bir arada değerlendirilebilir.

1 Qırıx (kırk) işsiz ve işsizliği bir yaşam stili haline getirmiş, külhanbeyi tavirlara sahip, yanında taşıdığı sator (büyük bıçak) ile her an kavgaya hazır kişileri tanımlamak için kullanılan Kürtçe bir kelimedir. Rivayet odur ki, kundura ayakkabılarının topuklarına bastıkları için bu kişilere kırık denilmektedir. Kırık'ın belli bir siyasal görüşü yoktur, o hayata karşı alingan ve küskün bir tutum içerisinde olmayı yaşam stili haline getiren ve rüzgâr ne yandan eserse oraya savrulmayı tercih eden kişidir.

Özellikle kültürel çalışmalar çerçevesinde ele alınan kimlik konusu ise genellikle asli ve bağımsız bir değişken olarak değerlendirilmiş, kimliğin sınıfsal ilişkiler içerisindeki yeri genellikle sınıfa rağmen ya da sınıfa karşı kullanılmıştır. Oysa sosyal bilimlerde oldukça geniş bir literatüre sahip olan kimlik konusu birçok açıdan ele alınabilir. Modern kapitalist toplumsal formasyon içerisinde kimlik, sınıfsal ilişkiler ve tahakküm mekanizmaları karşısında deneyimlenen bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu deneyim, “inşa” ve “etkileşim” yoluyla şekillenen bir süreçtir ve kolektif olarak tecrübe edilir.

Kimlik kolektif bir deneyimdir. Etnik kimlik ise kolektif bir kimliktir. Ancak diğer kimlikler gibi etnik kimliğin de kendi içinde ve tek başına bir anlamı ya da özü yoktur. Dolayısıyla homojen ya da tek parçadan müteşekkil ve türdeş bir örüntü içermez. Etnisitenin sınırlarının korunmasını sağlayan unsurlar sayesinde, etkileşim aracılığıyla oluşur. Barth'ın (1969: 9-37) ifade ettiği üzere etnik kimlik, diğer kimliklerden objektif farklılıklar yoluyla değil, sosyal faktörlerle ilgili olarak teşhis edilir ve seçilerek oluşturulur. Bu nedenle, kişinin davranışı ne olursa olsun, kendini nerede ve kim olarak tanımladığı, kendini tanımlarken hangi nitelikleri kullandığıyla ilişkilidir. Barth'a göre “etnik gruplar, faillerin kendileri tarafından kendilerine atfedilen (*ascription*) ve kendilerini kimliklendiren kategorilerdir. Bu nedenle etnik gruplar, insanlar arasındaki etkileşimin düzenlenmesini karakterize eder.”

Berger ve Luckmann'ın (1991) inşa edilen bir durum olarak değerlendirdikleri kimlik, birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu diyalektik ilişki, kişi ile sosyal dünya arasında gerçekleşir. Kimliği sosyal etkileşimin bir ürünü olarak değerlendiren yaklaşımlara göre ise kimlik, karşılaşmaların ve bu karşılaşmalara yönelik sergilenen tutum ve davranışların bir ürünüdür (Goffman, 2009; 2014; Ritzer, 2011: 365-367; Santas, 2002: 109-118). Bu yaklaşıma benzer biçimde Thomas H. Eriksen (2010: 15-20) kültürel farklılıkların farklı etnik grupları oluşturmadığını ve kültürel olarak benzer grupların, iki ayrı etnik grup olabileceğini öne

sürerek, etnik kimliğin karşılıklı temas ya da ilişkiyle mümkün olduğunu ifade eder. Eriksen'e göre etnik grup, benzer kültüre sahip olmalarına rağmen, kendisini, ötekinden farklı anlamasını sağlayacak bir ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak etnik kimlik ve etnisite, bir grup aidiyetinde olan kişiler ile kültürel olarak farklı kabul ettiği kişiler arasında gerçekleşen sosyal ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle kolektif kimlik, bir öz ya da sabit ve tarihsiz bir varoluş hali olarak değil, kolektif algılamayı mümkün kılan koşullar bağlamında ve faillerin içinde yer aldıkları yapısal koşulların sınırlamalarıyla ürettikleri kolektif fiillerin sosyal inşası olarak değerlendirilebilir (Melucci, 1995: 41-63).

Modern kapitalist toplumsal formasyonda, kişinin toplumsal yaşama dahil olabilmesinin, çeşitli sosyal ilişkiler ağı içerisinde yer alabilmesinin birçok yolu bulunmakta ve birçok gruba aynı zaman dilimi içinde katılabilmektedir. Örneğin etnik gruplar, kişinin sosyal ilişkiler ağı içerisine dahil olabilme süreçlerinin yatay düzlemdeki en yaygın yollarından biridir. Bu katılımın ayırt edici vasfı ise Marshall'ın (1999: 215) etnisite ve etnik grup tanımında ifade ettiği üzere "...ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri" içeren bir katılımı gerçekleştirilmesidir.

Etniklik, genellikle ırk ya da sınıf kategorilerinin dışında değerlendirilen ve toplumsal olarak üretilip korunan farklılıkları içeren sosyal bir konum olarak ele alınmaktadır (Eidheim, 1969: 39). Bu nedenle etnisite kavramı, biyolojik anlamda ırk tanımlamasının dışına çıkarak kültürü eksene alır. Buradaki kültür kavrayışı, kültürün üyelerinde, sosyalizasyon süreçleriyle oluşan ve onları diğerlerinden ayıran bir öz ya da *ethos* (yatkinlik, huy, kişilik) bulunduğu varsayımına dayanır (Tumin, 1964: 244). Kültüre ilişkin bu kavrayış *ethosun* kendiliğinden *ethnos* (topluluk) olarak cisimleştiği düşüncesine neden olmuştur. Bu nedenle Lemert (2006: 174-175) *ethnos* kavramından gelen etnisite ve etnik grup kavramlarının sosyal bilim-

ler açısından henüz olgunlaşmamış, olgunlaşmakta olan kavramlar olduğunu ifade eder. Ona göre etnisite “kültürel farklılıklar ve politik ve ekonomik güç arasında kompleks tarihsel bağ ile çözümlenecek bir sosyolojik konsept” olarak değerlendirilmelidir.

Bütün toplumsal olgular gibi kimlik ve etnisite diğer toplumsal olgularla doğrudan ve dolaylı ilişkiler içerisindedir. Kimliğin ya da etnisitenin anlaşılması ve açıklanması ise bu ilişkiler bağlamında bir anlam ve içerik kazanmaktadır. İlerleyen bölümlerde tartışılacağı üzere, bu ilişkiler her toplumun kendi özgül pratikleriyle ve ilişkilerin gerçekleştiği yapıların dinamikleriyle şekillenir. Birçok toplumda ortak görünümlere sahip olan nitelikler ise etniklikten ya da kültürel farklılıktan daha çok ilgili toplumun formasyonu ile ilgilidir. Farklı toplumalarda etnik sorunlara ilişkin ortak yanlar ise genellikle ekonomik ve politik süreçlerle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Türkiye’nin yakın tarihinde yaşanan ve kendisini etnik bir form içerisinde gösteren sorunlar, etnik olduğu kadar sosyal ve sınıfsal sorunlardır. Bir başka ifadeyle, Kürt meselesi, sadece Kürt meselesi değildir.

Genel anlamda Türkiye’deki neoliberal politikalar, sosyal güvenlik, iş güvencesi ve güvenliği, iç güvenlik ve demokratikleşme, hukuk ile birlikte bu sürece eşlik eden bölgesel eşitsizlik, mekânsal farklılaşma, kentsel mekânın dönüşümü, etno-kültürel sorunlar, göç, işsizlik, ucuz işgücü, taşeronlaşma, emeğin esnekleşmesi, enformelleşme ve prekarizasyon gibi süreçlerin sosyal gerçeklik olarak tecessüm ettiği alanlardan biri olarak eşitsizlik ve ayrımcılık parametreleri ise, başta sınıf, kimlik ve etnisite olmak üzere, birçok düzeyde sosyolojinin ve sosyal bilimlerin ilgi konusudur.

Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık sorunu, sınıflı toplumsal formasyonda, sınıfsal çıkarlardan ve ilişkilerden bağımsız değerlendirilemez. Ancak sınıfsal çıkarların, sınıf çatışmasının ve sınıf ilişkilerinin sadece ekonomik düzlemde gerçekleşmediği, eşitsizliğin tecrübe edildiği birçok alanda bu ilişkilerin farklı biçimlerle sürdürüldüğü ve birçok sosyal olguyla kesişerek de-

vam ettiği gözlemlenebilmektedir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusunun alt başlıklarından biri olarak değerlendirilebilecek olan etnik eşitsizlik olgusunun sınıfsal yönü sıklıkla ifade edilir (Erbaş ve Coşkun, 2007) ve kimi zaman sınıfa kimi zaman etnik kimliğe bükülerek sosyolojik çözümlemenin konusu haline getirilir. Modern kapitalist toplumsal formasyon içerisinde etnik kimliğin sınıfsal ilişkiler içerisinde nasıl bir konum aldığıın belirlenmesi, kimlik üzerindeki eşitsizliğin ve ayrımcılığın açıklanması için önemlidir. Bu konum, toplumsal yapının içerisinde bulunan farklı alanların iç ilişkileriyle doğrudan irtibatlı olduğu kadar o alanları doğrudan ya da dolaylı biçimde deneyimleyenlerle, faillerle ilişkilidir. Dolayısıyla sosyal bilimsel pratiğin günümüzdeki eğilimi, dar sınıf şablonlarının yeniden üretilmesinden ziyade işleyen, canlı, pratik sınıf ilişkilerinin ve sınıfsal sömürünün mevcut yapılarının deşifre edilmesi yönündedir. Bu deşifre çabası, metafizik, aşkın ve kategorik sınıf konsepti yerine, eşitsizliğin tüm gerekçelerini ilişkisel olarak inşa eden sınıfsal perspektifin analize dahil edilmesiyle mümkün olabilir.

Türkiye’de etnik bir sorun olarak değerlendirilen Kürt meselesi ile bu meselenin sınıfsal nedenleri arasındaki ilişki Kürtlerin sosyo-politik tarihinden bağımsız bir mesele olarak ele alamaz. Türkiye’deki neoliberalleşme süreci içerisinde ve genellikle 2000 sonrasında, doğrudan ya da dolaylı göçe maruz kalan Kürtlerin, İstanbul’da Kürt olma hallerinin nasıl şekillendiği, kimliğin egemen piyasa ilişkileri içerisinde ne anlama geldiği, ne işe yaradığı ve bu sürecin oluşturduğu duygu, düşünce ve davranış setlerinin Kürt olma halini nasıl belirlediği sorusu, Kürt emek gücünün sınıf konumlarıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Kürt olma halinin ekonomik alanda ucuz işgücünün bileşeni haline getirilmesinde, mevcut ekonomik-politik koşullar ve güç ilişkileri, mekânsal farklılaşma, tahakküm biçimleri ve mekanizmaları ve sınıfsal sömürü ilişkileri iç içe girerek kimliğin yeniden inşasında rol oynamaktadır. Buna eşlik eden sosyo-politik süreçlerin ve tahakküm mekanizmalarının, çok boyutlu işleyerek, içeriğini kendisinin belirlediği Kürt

olma halini yazgılaştırdığı ve bunu Kürtlere karşı bir koza dönüştürdüğü öne sürülebilir. Özetle egemen üretim biçimi ve ilişkileri, enformelleştirilen bir kimlik olarak Kürtlüğü, sürekli yeniden üreten bir eşitsizlik ve ayrımcılık sistematığının içerisine yerleştirmektedir. Ekonomik ve politik süreçler içerisinde, sosyo-kültürel yapının başta sınıfsal olmak üzere birçok düzeyde eşitsizliği pekiştirmesi, etnik kimliği ve her türden farklılığı bir eşitsizlik bileşeni olarak piyasa ilişkilerine dahil etmesi eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin gündelik yaşam içerisinde olağanlaşmasına neden olmaktadır.

Türkiye'deki yazılı hukuk açısından herhangi bir kimliği enformelleştirmek mümkün değildir. Ancak yazılı hukukun aksine gündelik yaşamda kimlikler hiyerarşisi sosyo-kültürel ve hegemonik araçlar yoluyla oluşturulmakta ve böylelikle emek gücünün parçalanması amaçlanmaktadır. Mevcut Anayasa'nın "Çalışma Hakkı ve Ödevi" başlıklı 49. maddesi "...çalışanların hayat seviyesini yükseltmek, çalışma hayatını geliştirmek için çalışanları ve işsizleri korumak, çalışmayı desteklemek, işsizliği önlemeye elverişli ekonomik bir ortam yaratmak ve çalışma barışını sağlamak için gerekli tedbirleri..." almayı devletin görevlerinden biri olarak ifade eder. Yine 4857 sayılı İş Kanunu'nun "eşit davranma ilkesi" başlıklı 5. maddesinde şu ifadeler bulunmaktadır: "İş ilişkisinde dil, ırk, cinsiyet, siyasal düşünce, felsefi inanç, din ve mezhep ve benzeri sebeplere dayalı ayırım yapılamaz." Alp ve Taştan (2011) söz konusu maddede etnik kökene ilişkin bir ifade bulunmadığını ifade ederek eleştirmektedirler. Ancak mevcut yasa bu yoruma ulaşmayı engellemediği gibi iş yaşamında ve üretim ilişkilerinde etnik eşitsizliğin ve ayrımcılığın önüne geçmeyi hedeflemektedir. Bu yasa-ya ek olarak, Türkiye'nin de taraf olduğu, uluslararası sözleşmeler ve özellikle Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi (ESKHK), Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) ve Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme (IAOKS) aracılığıyla Avrupa Birliği'nin "İrk veya Etnik Kökenine Bakılmaksızın Kişilere Eşit Muamele Edilmesi İlkesinin Uygulanmasına Dair" 29 Haziran 2000 tarihli ve

2000/43/EC sayılı Konsey Direktifi ve 111 No'lu ILO Sözleşmesi'nde (İş ve Meslekte Ayrımcılık) tarafından çalışma hakkı güvence altına alınmaktadır.

Ancak Türkiye'deki egemen piyasa rejiminin ve birikim stratejisinin, 24 Ocak 1980 ile başlayan ve özellikle 2000 sonrasında şiddetini giderek arttıran neoliberal kalkınma hamlesinin ihtiyaç duyduğu enformel ve prekarize işgücünü –yaş, cinsiyet, din, etniklik gibi özellikleri kişinin kendi emek gücüne karşı kullanarak– elde etmeye çalışması ve 2000 sonrası İstanbul'a gelen Kürt işgücünün bu süreçler içerisinde ucuz emek olarak yer alması, temel insan ve yurttaşlık haklarının olduğu kadar uluslararası mevzuatların da ihlal edilmesidir. Konu sadece iş bulmak ya da çalışmak ile ilgili olarak değerlendirilemez. Çünkü, “insanlar aslında iş buluyorlar ama baştan aşağı kötülüğe terk ediliyorlar” (Thompson, 2004: 244) ve bu kötülüğe terk edilmiş, gittikçe gündelik yaşamın her alanını kuşatan bir nitelik kazanarak, hem ezilenleri kendi içinde parçalayan bir işlev kazanıyor hem de onları, kimlikler üzerinden, birbirlerine karşı konumlandırıyor.

Türkiye'deki neoliberalleşme sürecine eşlik eden ekonomik ve politik gelişmeler bir etnik ve kültürel kimlik olan Kürt olma halini yeniden biçimlendirerek, onu toplumsal eşitsizliğin üzerinde cisimleştiği bir toplumsal fail haline getirmektedir. Böylelikle devlet ve sermaye tarafından, kendilerine kentte yer bulabilmiş Kürtler için bir Kürtlük dayatılması, toplumsal ilişkiler içerisinde yer alan Kürtlere devlet ve sermaye sınıfının ihtiyaç duyduğu Kürt olma halinin sınırlarının çizilmesi ve bu Kürtlüğün, Kürtlerin toplumsal varoluşun değişmez özü olarak sunulması Kürt etnisitesinin güncel sorunlarından biridir. Böylelikle devlet ve sermayenin mezkûr politikaları, göç etmenin neden olduğu sorunlarla birlikte, Kürt etnisitesi üzerinde toplumsal eşitsizliğin meşrulaşmasına, süreklileşmesine, toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerine maruz kalan Kürt olma halinin yeniden üretilmesine neden olmaktadır.

Bir yandan yeni ekonomik düzenlemeler ve bunların çalışma yaşamı üzerinde neden olduğu yeni tür eşitsizlikler diğer yan-

dan etniklik ve etniklik üzerinden üretilen toplumsal eşitsizlikler arasında kalan Kürtlerin, metropol niteliğine sahip bir kent olan İstanbul'da kendilerine sürekli geliştirmek zorunda oldukları yaşam stratejileri üretmeleri kaçınılmazdır. Bu nedenle Kürtlerin, bir eşitsizlik ve ayrımcılık deneyimi olarak Kürt olma halini tecrübe etme pratikleri, bu sürecin Kürt kimliğinin yeniden inşa edilmesinde üstlendiği rol, sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşındaki konumları ve bunlara direnme taktikleri aynı zamanda Kürt olmanın ne anlama geldiğini sürekli güncelleyen parametreleri içerir.

Özellikle sosyal yaşam ve çalışma yaşamı içerisinde gerçekleşen, toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin, nesnel ve zihinsel yapılarla ilişkisini çözümlemek, bu ilişkinin kimliği yeniden inşa etme süreciyle ilişkisini açıklamak, Kürt toplumunun kentsel mekânda yaşadığı sorunların niteliğini anlamak için önemlidir. Bu nedenle sınıfsal sömürü ilişkilerine ve tahakküm mekanizmalarına ilişkin süreçleri ve ilişkileri doğrudan tecrübe eden kişilerin kendilerini ve kimliklerini nasıl algıladıkları, toplumsal eşitsizliği ve ayrımcılığı tecrübe ettikleri alanlarla nasıl ve ne türden bir ilişki kurdukları, kendilerini bu ilişkiler içerisinde nasıl konumlandıklarını üzerinden bir çözümleme yapmanın gerekli olduğu öne sürülebilir. Sonuç olarak, İstanbul'da yaşayan ve toplumsal eşitsizliği özellikle çalışma ilişkileri içerisinde tecrübe eden Kürtlerin, toplumsal yapıda var olan ilişkileri düzenleyen yapısal niteliklerle, söz konusu bu niteliklerin Kürt etnisitesinin metropolde yeniden inşa ettiği enformel kimlik ile ilişkisini çözümlemek, Türkiye'deki Kürtlerin sorunlarına farklı bir açıdan yaklaşmayı içermektedir.

Emek gücü, kimin gücü?

...işçilerin varlıklarını sürdürmelerinin ve çoğalmalarının daha az ya da daha çok uygun olan koşulları, kapitalist üretimin temel karakterinde hiçbir değişikliğe yol açmaz. ... Sermayenin değerlenme aracı olarak durmadan sermayenin parçası haline gelmek zorunda bulunan, sermayeden kendisini kurtara-

mayan ve sermayeye kölece bağılılığı, yalnızca, kendisini sattığı bireysel kapitalistlerin değişmesiyle gözlerden saklanan emek gücünün yeniden üretimi, gerçekte, bizzat sermayenin yeniden üretiminin bir unsurudur. Yani, sermaye birikimi proletaryanın çoğalması demektir² (Marx, 2011: 593-594).

Kapitalist üretim modeli içerisinde sermaye-emek arasındaki ilişki, sermayenin “teknik” ve “organik” bileşenlerinin bulunması ve bunların toplam nüfus ile ilişkisi (Marx, 2011: 592-685) toplumsal eşitsizliğin çözümlenmesinde sıklıkla kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle, “işçi sınıfının düşkünler tabakası ve yedek sanayi ordusu ne kadar büyüksün” (Marx, 2011: 622) toplumsal eşitsizliği üreten sosyal süreçlerin doğru orantılı olarak yoğunlaşacağı ve özelde etnik tahakküm mekanizmasının işleyişine bağlı olarak, eşitsizliğin bu yapısal koşullar altında pekiştirildiği öne sürülebilir.

Sermayenin Değer Bileşimi (SDB), değişmez sermaye ile değişir sermaye arasındaki orana göre belirlenir. Başka bir ifadeyle değişmez sermaye, yani üretim araçları ile değişken sermaye, yani canlı emek gücünün toplam değerine, ücretlerinin toplamına bölünmesiyle elde edilen oran sermayenin değer bileşimini belirler. Üretim araçlarının toplamı ile bu araçları kullanmak için gereken işgücü arasında var olan ilişki ise *Sermayenin Teknik Bileşimi* (STB) olarak tanımlanır. Sermayenin Teknik Bileşimi canlı emek gücü ile üretim araçlarının üretim kapasitesi ve teknik nitelikleri arasındaki ilişkiyi içerir. Sermayenin Değer Bileşimi’nin, Sermayenin Teknik Bileşimi’ne oranı ise *Sermayenin Organik Bileşimi* (SOB) olarak ifade edilebilir (Marx, 2011: 592-607; Mohun, 2001: 514-515).

-
- 2 Marx’ın (2011: 594) bu ifadesine verdiği dipnot, konuyla ilgisi bakımından burada tekrar edilebilir: “... ‘Proleter’ dendiği zaman, iktisadi anlamda, ‘sermaye’yi üreten ve değerlendiren ve Pecqueur’in deyiimiyle ‘Monsieur Kapital’in değerlenme ihtiyaçları bakımından gereksiz hale gelir gelmez sokaka atılan ücretli işçiden başka bir şey değildir. ‘İlkel ormanların hastalıklı proleterleri’ Roscher’in kafasından çıkma bir hayaldir. İlkel ormanların ilkel yarattığı, ilkel ormanların sahibidir ve ilkel ormanı, tıpkı bir orangutan gibi serbestçe, kendi malı olarak kullanır. Yani o bir proleter değildir. Onun proleter olması, ancak, onun ormanı değil de ormanın onu sömürmesi halinde söz konusu olur.”

SDB değışmez sermayenin değışir sermayenin aleyhine çalıştığı de büyüme sağlar. STB “maddi girdi kitlesi (geçmişte sarf edilmiş emeklerin ürünleri) ile bunları çıktıya dönüştürmek için gerekli canlı emek arasındaki fiziksel orandır” ve doğrudan ölçülemez. Üretimdeki teknik değışimlerin hepsi doğrudan ya da dolaylı olarak metallerin değerini değıştirir. Dolaıısıyla “canlı emeği özümseyen”, canlı emeğin üretim araçları karşısındaki değerini ifade eden SOB değışmektedir (Saad-Filho ve Fine, 2006: 137-140).

STB tarafından belirlenen SDB, hep büyümeye ve dengeyi korumaya eğilimli olduğu için işçilerin iřęc piyasasındaki istihdamı gittikçe daralmaktadır. İstihdam daralması, iřęc piyasasına sunulan emeğin “ucuzlaşmasına” ve üretim süreçlerinin esnekleřmesine³ neden olmaktadır. Üretim ilişkilerinde iřęcnn esnekleşmesinin ve ucuzlaştırılmasının yollarından biri, toplumsal eşitsizlik süreçlerinin etnik, cinsel, dinsel, kültürel gibi çeşitli nitelikler üzerinden gerçekleştirilmesidir. Bu durum toplumsal eşitsizlikler yoluyla, iřęcnn değerinin yeniden belirlenmesi anlamına gelir. Yani emek gücü, sadece nüfusun çoğalmasıyla değil aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin üretim ilişkileri içerisinde yapısallaşan bir nitelik kazanmasıyla birlikte yeniden üretilmektedir. Bu durum, “...gerçekte, bizzat sermayenin yeniden üretiminin bir unsurudur. Yani, sermaye birikimi proletaryanın çoğalması” (Marx, 2011: 594) ve eşitsizlikleri sürdüren hiyerarşiler yoluyla çeşitlenmesi anlamına gelmektedir.

Sermaye tek boyutlu bir sömürü sistemi değildir. Sermayenin sömürüyü sürdürebilmesi için sermayenin değerlenmesinin sürdürülmesi gerekir. Bu değerlenme sadece üretim ve emek sömürüsü yoluyla gerçekleştirilemez. Stanley Aronowitz’in (1992:

3 Üretim sürecinin esnekleşmesi ya da esnek üretim sistemleri (*flexible manufacturing system*) İkinci Dünya Savaşından sonra Fordist retim mantığının değişmesiyle birlikte ortaya çıkan üretim sistemidir. Teknolojinin retim sürecinde uygulanmasını ngren, bilgi ve bilişim teknolojilerini emek gücünün denetim ve kontrolünde kullanan, işçi verimliliğini esas alan, çalışma süresini sınırlandırmayan, istihdam ilkelerini ürünle sınırlandıran bir üretim sistemi olarak özetlenebilir.

76-124) Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerine yönelik çözümlemelerini açıklamak için kullandığı "sermayenin mantığı" (*logic of capital*) yaklaşımı Marx'ın, kapitalist üretim ilişkilerini sermayenin gelişme mantığı çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir. Sermaye, sürekli büyüme hedefi doğrultusunda ilerleyen bir akıl yürütmeye hareket etmektedir. Bu nedenle emek, bilim, teknoloji gibi üretici güçleri, kendi ihtiyaçlarına göre sürekli yeniden organize eder. Aronowitz'e göre emeğin sermayenin bir bileşeni haline gelmesi ve sermaye tarafından içerilmesi ya da kapsanması (*subsumption*) Marx'ın emek analizinin özünü oluşturur. Emek gücünün, sermayenin büyüme arzusu doğrultusunda organize edilebilmesini sağlayan hegemonik ilişkiler, işgücü üzerindeki tahakkümlerin içselleştirilmesine ve yeniden üretilmesine neden olur; böylece onları, gerçek kişileri, üretim ilişkileri içerisinde sadece emek birimine dönüştürmektedir.

Hayatın olabilecek en aşağı düzeyini (varoluş) standart, hatta genel standart sayar – genel saymasının nedeni büyük insan yığınları için geçerli olmasıdır. ... Dolayısıyla işçinin her çeşit lüksü, cezalandırılması gereken bir şeydir ... Kendini ezme, yaşamının ve bütün insanca gereksemelerin yadsınması, baş öğretisidir. ... İşçi sadece yaşamayı istemesine yetecek kadarına sahiptir ve sadece bir şeylere sahip olmak için yaşamak isteyebilir (Marx, 2003: 128-129).

Bu çözümlemeden hareketle zorunlu göç, emek göçü ya da buna benzer nedenlerle metropole, büyükşehirlere göç etmek zorunda kalmış, herhangi bir mülksüz ya da mülksüzleştirilmiş, enformelleşme ve prekarizasyon süreçleri içerisinde yer alan Kürt emek gücünün, Kürtlüğünün kentsel mekânda yeniden üretilmesi, aynı zamanda sermayenin mantığıyla uyumlu bir süreçtir. Sadece faal işgücü olarak değil, yedek işgücü olarak da sahip olduğu değer, etnik eşitsizlik ve ayrımcılığı mümkün kılan tahakküm mekanizmalarıyla yeniden belirlenir. Bu nedenle kentte ve mekânda sadece emek gücü olarak yer alması yetmez. Aynı zamanda etnik tahakkümün gösterdiği haliyle

Kürt olması, Kürt olarak üretim ilişkileri içerisinde yer alması gerekmektedir. Sermayenin mantığı açısından bu Kürtlük, bir etnik tanımlamadan daha çok, emek gücünün etnik, cinsel, dinsel, kültürel gibi çeşitli nitelikler etrafında parçalanmış niteliklerine yapılan hegemonik yaftalar sayesinde emek gücünün, üretim ilişkileri ve piyasa ilişkileri içerisindeki ekonomik değerini belirlemek için kullanılmaktadır.

Birikim rejimi ve prekarizasyon

Egemen üretim biçimi, üretim ilişkilerini düzenleyerek gerçekleştirilir. Kapitalist üretim biçiminin tarihsel gelişimi içerisinde Fordizm, post-Fordizm ya da enformelleşme ve prekarizasyon gibi süreçlerin üretim biçimi ve üretim ilişkilerindeki rolü, toplumsal alanlardaki eşitsizliğin kurulma biçimlerini de belirleyen faktörlerdir. Üretim biçiminin işgücünün enformelleşmesini sağlayacak biçimde düzenlenmesi aynı zamanda toplumsal formasyonun düzenlenmesini gerektirir. Bir üretim biçimi olarak kapitalizmin tarihsel gelişimini ve üretim ilişkilerindeki değişimleri açıklamaya çalışan yaklaşımlardan biri olan “Düzenleme Okulu” birikim rejimi ile toplumsal formasyonun bir arada düzenlediğini öne süren yaklaşımlardan biridir.

Düzenleme Okulu, üretim biçimindeki değişimlerin nihai noktada toplumsal yapıyı değiştirdiğini öne sürer. Buna göre “düzenleme tarzları” ya da birikim rejimi ve toplumsal formasyon arasındaki ilişki, sermaye tarafından hedeflenen ekonomik büyüme stratejileri ile ilgilidir. Buradaki asıl soru, kapitalist üretim biçimi çelişkili yapısına rağmen sadece ekonomik alanda değil toplumsal alanlarda da kendisini nasıl yeniden üretebildiği sorunu üzerine odaklanır (Aglietta, 1979; Jessop ve Sum, 2006; Lipietz, 1988; Nielsen, 1991, Pierson, 2004).

Kapitalist üretim biçimi tek bir dönemden değil, birbirini takip eden ve her seferinde farklı birikim rejimleri içeren dönemlerden oluşur. Düzenleme Okulu’nun temel amacı kapitalist birikimin genel yasasını açıklamak, böylelikle kapitalist üretim biçimi içerisinde değişen ve değişmeyen nitelikleri tespit etmek

olarak ifade edilebilir (Tanyılmaz, 2000: 74-96; Arın, 1986: 86-125). Her birikim rejiminin, kendine özgü toplumsal düzenleme tarzını –tarihsel ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde– yeniden oluşturması (Lipietz, 1993: 62; Gülalp, 1993: 45-69; Savran, 2013: 171-174) egemen birikim rejimi içerisindeki üretim ilişkilerinin, toplumsal ilişkilere dönüşmesinin nedeni olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşıma göre günümüzde egemen olan birikim rejimi ve düzenleme tarzı enformelleşme ve esnek üretim⁴ çerçevesinde şekillenmektedir. Taylorizm’den, Fordizm’e uzanan bu emek rejiminin değişim sürecinin günümüzdeki tanımlanması ise Post-Fordizm’dir (Belek, 1999: 245).

Düzenleme Okulu “emek ile sermaye arasındaki artıkdeğer ilişkisinin yeniden üretimini, sınıf ilişkilerinin yeniden yapılanmasının eksenini olarak” değerlendirdiği için “...emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi belirleyen birikim süreçleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. ... [G]erek emeğin örgütleniş biçiminin, gerek ücretlilik ilişkisinin, sermayenin yeniden üretimi koşullarına bağlı olarak değiştiği” ön kabulünden hareket eden Düzenleme Okulu “...toplumsal ve siyasal çatışmaları, sermaye birikiminin her bir evresinde artıkdeğerin gerçekleşmesini güvence altına alacak düzenleyici kurumların temeli olarak görmekte ve sınıf mücadelesinin öznelere, çatışma süreci içinde tanımlamaktadır. Çünkü Okul’a göre kapitalizmin gelişimi, birikim rejimleri ile çatışmayı düzenleyen biçimlerin bir bileşimi olarak gerçekleşmekte” (Öngen, 1994: 107, 117) ve yeniden düzenlenen birikim rejimi, finans sermayesinden, ücret ve emek ilişkisine, devletin müdahale biçimlerinden tüketim normlarına kadar tüm toplumsal alanı kapsamaktadır.

David Harvey’e göre (1999: 143-144) birikim rejimi, toplumsal ve politik alanda gerçekleşen düzenlemelerin tümü-

4 Düzenleme Okulu’nun yaklaşımı, özellikle birikim rejiminin değişiminde yapıya ilişkin analizlere verdiği ağırlık nedeniyle, birçok açıdan eleştirilmiştir. Bir başka eleştiri konusu ise Taylorizm’in bitmediği, inceltirilerek devam ettiği, dolayısıyla Düzenleme Okulu tarafından öne sürülen dönemselleştirmelerin ideolojik olduğudur. Konuyla ilgili Sungur Savran’ın (2007: 131-173) Düzenleme Okulu’nun “birikim rejimi” ve “düzenleme tarzı” kavramlarına “yalın üretim” ve “esneklik” kavramları üzerinden yaptığı eleştiriye bakılabilir.

nü içerir, “net ürünün tüketim ve üretim arasındaki dağılımının uzun bir vade boyunca istikrar kazanmasını tanımlar; hem üretim koşullarında, hem de ücretlilerin yeniden üretim koşullarında meydana gelen dönüşümler arasında bir karşılıklılığı içerir.” Harvey’e göre birikim rejiminin değişimini zorunlu kılan sermaye hareketi, toplumun bütün üyelerini egemen birikim rejiminin işleyişini sürdürebilecek bir biçimde yeniden organize etmeyi hedefler. Bu nedenle egemen birikim rejiminin “normlar, alışkanlıklar, yasalar, düzenleyici şebekeler ve benzeri biçimler altında cisimleşmesi” ve gündelik yaşamın her alanına sirayet ederek genişlemesi gerekir.

Günümüzün egemen birikim rejiminin ifadesi olan neoliberal birikim stratejisinin emek gücü üzerindeki görünümlelerinden biri enformelleşmedir (Miraftab, 2005: 148-162; ILO, 2002; Beneria, 2001; Eaton, 2000; Standing, 1999). Enformel kavramı birçok biçimde tanımlanabilir. Nevra Akdemir (2008: 27-58) Tuzla Tersaneler Bölgesi üzerine yaptığı çalışmada enformel kavramını “...standart bir formu/biçimi olmayan ya da eski biçiminin değişmesi ile de-forme olarak yeni, tanımlanmamış bir form alan, her türlü olgu, faaliyet, davranış, ilişki, tarz, süreçler bütünü” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamadan hareketle enformel kavramı, toplumsal kurumlarla ve devletle doğrudan ilişkili, kapsamı itibariyle denetimi ve kontrolü amaçlayan genel bir çerçeve olarak yorumlanabilir.

Formel piyasa ilişkilerinden dışlananların piyasa ilişkilerine dahil olma ya da “sermaye birikimi mekanizmasına eklemlenme” biçimi olarak enformelleşme, sermayenin büyüme eğilimi ile paralel olan hukuki düzenlemeler ve politikalar aracılığıyla, bir başka ifadeyle, devlet kontrolünde ve denetiminde sistematikleşir. Sistematikleşen enformelleşme, piyasa içerisindeki enformel ilişkileri ve enformel ekonomiyi, üretim ilişkilerinin egemen biçimi haline getirir. Böylelikle “enformel ekonomi”, ekonomiyi düzenleyen hukuki ve politik süreçlerin dışına itilenleri, devlet ve sermaye tarafından ekonomik alana dahil eden “üretim ilişkilerinin bir biçimi” haline gelir.

Enformel ekonomi her zaman devletin denetimi dışında ger-
çekleşen bir olgu değildir. Tersine hâkim sınıfların devlet des-
teğini de arkalarına alarak, ekonominin işleyişi üzerinde kur-
dukları yeni hâkimiyet türüdür. Bu faaliyetler üzerinde kaybo-
lan formel denetim ise, enformel faaliyetlerin ekonomiyi can-
landırıcı gücü ve bu faaliyetleri kısa zamanda meşrulaştırabil-
me potansiyeli gibi etmenlerle telafi edilir (Castells ve Portes,
1992: 33, akt. Akdemir, 2008: 29).

Egemen birikim rejiminin üretim ilişkileri ve dolayısıyla top-
lumsal ilişkiler üzerindeki dönüştürücü etkilerinden biri olan
enformelleşme süreci, sadece emek gücü üzerinde çalışan ve tek
boyutlu, mekanik bir süreç değildir. Konunun bir başka boyutu
ise prekarizasyon/prekaryalaşma (*precariatization*) süreçleriyle
ilgilidir. Prekarizasyon kavramı üzerine yapılan çalışmalar ve
tartışmalar henüz tam anlamıyla kendi literatürünü oluşturmuş
değildir. Kavramın sahip olduğu içerik belli olmasına rağmen
kapsamının henüz belirginleşemediği ifade edilebilir. Bu durum
kavrama duyulan ihtiyaç ile ilişkilidir. Eski bir olgunun (güven-
cesizliğin) kuşatıcı etkilerini tartışmak üzere gündeme gelen
kavramın mevcut olguyu açıklamaya yönelik ciddi bir potansi-
yele sahip olduğu bilinmektedir. Ancak kimin güvencesizliğin-
den ve güvencesizliğin ne anlam ifade ettiğinden bağımsız bir
biçimde kavramı tartışmanın anlamsız olduğu öne sürülebilir.

Konuyla ilgili müstakil eser sahibi olan ve tartışmalara bir
yön vermeye çalışan Guy Standing (2011) prekarya kavramı-
nı “precarious” (güvencesiz, istikrarsız, tehlikeli) ve “proleta-
riat” (proletarya) kelimelerinin birleşmesinden elde edilen, he-
nüz Marxist anlamda “kendisi için sınıf” (*class-for-itself*) ola-
mamış, “oluşmakta olan sınıf” (*class-in-the-making*) olarak ta-
nımlar. Standing’e göre günümüzde gittikçe esnek emek piya-
sasına doğru gidilmekte ve sınıf, küresel ölçekte, parçalara ay-
rılmış bir halde bulunmaktadır. İnsanların kendilerini sınıfsal
terimlerle anladıkları ve “işçi sınıfı, emekçiler ve proletarya”
gibi kavramların anlamlı karşılıklara sahip olduğu dünya, bir
nostalji ögesine dönüşmüştür.

Bauman ise prekarizasyonu küreselleşmenin neden olduğu belirsizliklerin bir sonucu olarak değerlendirir. Bauman'a göre (2001: 47) küreselleşmenin sağladığı yeni hareketlilikle birlikte "küresel seçkinlerin" yeni yatırım arzuları ve bunu gerçekleştirebilmeleri için gerekli imkânların oluşturulmasıyla birlikte ortaya çıkan belirsizliğin sonuçlarından biri olan prekarizasyon, sadece yığınları ya da ücretli çalışanları değil tüm toplumsal alanı ve ilişkileri kapsayan bir süreçtir.

Bir süreç olarak prekarizasyon ve yeni bir sınıf kategorisi olarak prekarya kavramları, sınıf ve emek çalışmaları içerisinde çeşitli düzeylerde tartışılmaktadır. Kavrama dair Türkçe literatürdeki tartışmalar henüz başlangıç düzeyindedir ve prekarizasyon süreci bütün ücretli emeği kapsayan, onları geçici sözleşmelere boyun eğmeye zorlayan yapısal durumu anlatmak için kullanılmaktadır. Kavramın tanımı ve kapsamıyla ilgili olarak Tanıl Bora (2010: 10) şunları ifade eder:

Zamanımızın proletaryası, prekaryadır. Güvencesiz, keyfi şartlarda çalıştırılan, kronik geçici işlere mahkûm, bir işe sahip olmakla işsizlik (veya işsizlik tehdidi) arasındaki müphem alanda bulunanlar. ... tıpkı kapitalizmin şafağındaki gibi, "lüzumsuz", "serseri", "tehlikeli" addedilen, statüsüz bir kitle. Lonca artığı veya "çift bozan" olmanın yüklediği bu kriminalize edici sıfatlar ve (vatandaştan-insandan saymayan) dışlayıcı muamele, kuşaklar boyu sanayi işçilerinin de sırtından inmemiştir. Marjinal falan değildiler ama marjinalize ediliyorlardı. Bugün de esnekleşme sürecinde her iş güvencesizleşir, "prekerleşir", böylece nesnel-potansiyel olarak bütün çalışanları prekaryaya dahil eden bir meyil kazanırken, prekarya toplumsal olarak marjinalize ediliyor.

Bora ve Erdoğan'ın (2011: 18) beyaz yakalı işsizliği üzerine yaptıkları çalışmada ise prekarizasyon kavramı, proleterleşmenin ve aşırı esnek, güvencesiz istihdamın bir ifadesi olarak ele alınır ve "[Z]ihin emeğinin bir krizinin bir başka ifadesi, beyaz yakalıların krizi" olarak değerlendirilir. Yazarlara göre prekari-

zasyon, toplumsal çözölmenin ve –örneğin eğitimli olmak ile itibarlı olmak arasındaki ilişkinin çözölmesine bağılı olarak ortaya çıkan– belirsizliğin, iş yaşamının belirleyici unsuru haline gelmesine neden olan bir sürecin ifadesi olarak değerdendirilir.

Şebnem Oğuz ise (2011: 20) prekarya kavramını toplumsal muhalefet bağlamında değerdendirir. Oğuz’a göre prekarya “güvencesizliğin toplumsal olarak görünür kılınabilmesini sağılamak üzere ‘ofansif’ bir stratejinin tetikleyici anahtar sözcüğü olarak etkili” olan ve “bu süreçte emeğin farklı kesimlerini kimlik siyaseti yerine sınıf siyaseti temelinde bir araya getirme çabasını da içerdığı için sınıf mücadelesi açısından özgün bir önem” taşıyan kavramlardan biridir. Yazara göre prekarizasyon süreçlerine yönelik farklı emek kesimlerinden bir araya gelen insanların itirazlarını dile getirmek için işlevsel bir kavram olan prekarya “güvencesizliğe karşı politik bir hareketi tetikleme işlevinin ötesinde yeni bir sınıf tanımlamasının temeli olarak” görülemez. Prekarya’yı politik bir konsept olarak ele alan ve emek üzerindeki neoliberal reformlara karşı, Batı Avrupa’daki farklı emek kesimlerinin dile getirdiğı bir tepki olarak yorumlayan Neilson ve Rossiter gibi (2008: 55) Oğuz da prekaryayı, farklı emek kesimleri arasında deneyimlerin ortaklaştırıldığı, politik ve stratejik bir bağ olarak yorumlamaktadır.

Yukarıda Standing’in prekarizasyon kavramına ilişkin tanımından kısaca söz edilmişti. Kavrama ilişkin tartışmayı ilerletmek için Standing’in tanımlamasını biraz daha detaylandırmak gerekir. Standing’in (2011: 9) verdiği bilgilere göre prekarya ve prekarizasyon kavramı 1980’lerde Fransa’da, geçici ve mevsimlik işgücünü tanımlamak için kullanılmıştı. Daha sonra Almanya’da toplumsal bütünleşme umudunu kaybedenler için kullanılan kavram, Japonya’da ise çalışan yoksulları tanımlamak için kullanıldı. İtalya’da ise istikrarsız istihdam koşulları altında düşük ücretlerle çalışan ve bir yaşam tarzı olarak devam eden güvencesizlik hali anlamında kullanıldı.

Standing (2011: 7-25) günümüzdeki birikim stratejisinin, değışken sermaye olarak emek üzerindeki etkisinin gittikçe daha fazla enformelleşmeyi dayatacağını öne sürer. Bu nedenle

prekarizasyon, üretim ilişkilerinin her aşamasında yaşanan enformelleşmenin, emek gücü üzerindeki küresel etkisi olarak ele alınabilir. Standing'e göre günümüzde yaygın olarak 7 sınıf bulunmaktadır. Az sayıda "küresel vatandaşların" oluşturduğu ve inanılmaz derece zengin olan "seçkin" sınıf, sahip oldukları servetle dünyaya hükmetmektedir. Neredeyse bütün ülkelerin hükümetlerine etki edebilen bu sınıf, hayırseverlik konusunda da oldukça cömerttir. Bu sınıfın altında kamuda ve kurumsal firmalarda tam zamanlı çalışan, sosyal haklara sahip, maaşlı bir sınıf (*salarariat*) bulunur. Maaşlı sınıfın yanında ise profesyonel (*professional*) ve teknisyen (*technician*) kelimelerinden türetilen "profisyen" (*proficians*) sınıfı vardır. Kısa süreli sözleşmelerle, yüksek maaşlarla çalışan ve az sayıda kişiden oluşan bu sınıf, kişisel yeteneklerini pazarlamaktadırlar. Profisyenlerin altında ise klasik işçi sınıfı niteliğine sahip, hâlâ kol emeğiyle çalışanlar bulunur. Bunların dışında ise çeşitli niteliklere göre dağılmış olan prekarya bulunur. Prekarya, bu sınıfsal kompozisyonun dışında kalan, bu kompozisyona giremeyen işsizler ve marjinallerden oluşmakta olan yeni sınıfın adıdır.

Çalışanların önemli bir kesiminin maaşlılar ve ücretliler olarak iki kesime ayrıldığını öne süren Standing'e göre, maaşlı çalışanlar patronlara yakın olmanın avantajlarından istifade edebilen görece imtiyazlı bir kesimdir. Ücretli çalışanlar ise bu görece imtiyazdan bile yoksun olan ve iş ilişkileri içerisinde tahakküm altına alınan kesimi oluşturur. Statüler aracılığıyla oluşturulan bölümlenmeler ve hiyerarşi, prekarya söz konusu olduğunda en şiddetli biçimde uygulanır. Bu nedenle prekarya, klasik anlamda proletaryanın, yani işçi sınıfının geçmişte sahip olduğu ve sermayenin buyruklarına itaat ettikleri sürece devam edeceği varsayılan klasik güvencelerden bile mahrum bir sınıftır.

Bu yeni sınıf, prekarya, tatmin edici gelire sahip olan ve tam istihdam hakkından, keyfi işten atılmaları engelleyen istihdam güvencesinden, terfi etme ve bir zamanlar geçerli olan kişisel becerilerin zamanla geçersizleştirilmesini önleyen iş güvencesinden, çalışma süresinin hakkaniyet ilkesine göre düzenlen-

mesinden, kadınların eşit olarak istihdam hakkından habersiz olan ve bu talepleri gündeme bile getiremeyen bir sınıftır. Dolaşısıyla prekarya, kelimenin en geniş anlamıyla çalışma güvencesinden, eski becerilerini kullanma ya da yeni beceriler edinme, kendini aynı iş içerisinde kalarak geliştirme (yeniden üretme) güvencesinden, asgari ücret ve gelir eşitsizliğini önlemeyi içeren gelir güvencesinden, son olarak sendikalar ve grev gibi eylemlerle kendi çıkarlarını savunabilme güvencesinden mahrum kalan kesimleri tanımlayan bir kavramdır (Standing, 2011: 10).

Standing'in üretim ilişkileri içerisinde yeni bir süreç olarak altını çizdiği prekarizasyon kavramı, bütün emek gücü üzerinde çalışan bir süreçtir. Ancak ona göre bu sürece maruz kalan her sınıfsal katman, prekarya değildir. Bu kavramın henüz yeteri kadar olgunlaşmamış olmasına rağmen işaret ettiği gerçeklik yeni bir sınıfsal katmana işaret etmekten daha çok klasik proletarya tanımının güncel bir yorumu olarak kabul edilebilir. Prekarizasyon kavramı ise birikim rejiminin ihtiyaç duyduğu yeni düzenleme tarzlarının bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle prekarya kavramından daha belirgin olarak gözlemlenebilen husus prekarizasyon sürecidir. Bu sürecin, emek gücünün her katmanında ve emek sürecinin her aşamasında gittikçe gelişerek uygulanması ise ücretli çalışanların emek piyasası içerisinde yer almalarının yeni kurallarını oluşturmaktadır.

Prekarizasyon ve prekarya kavramlarına ilişkin yukarıdaki açıklamaların, emek gücünü sermaye bağımlılığını yoğunlaştıran emek rejiminden söz ettiği öne sürülebilir. Prekarizasyon soyut düzeyde emek gücü üzerindeki denetim ve kontrolün yeniden düzenlenmesini içermektedir. Prekarizasyon "kendi çıkarlarını savunabilme güvencesinden mahrum kalan kesimleri" içeren bir süreç; "yeni yatırım arzuları ve bunu gerçekleştirebilmeleri için gerekli imkânların oluşturulmasıyla birlikte ortaya çıkan belirsizliğin sonuçlarından biri"; "zamanımızın proletaryası"; "emek kesimleri arasında deneyimlerin ortaklaştırıldığı, politik ve stratejik bir bağ" olarak yorumlanabilir ancak bu önermelerin soyutlamasının ortak niteliği kapitalist üretim ilişkileri ve emek süreci içerisinde disipline edilmiş, aynı za-

manda mobilize olabilen emek gücünün varlığıdır. Emek gücünün, emek rejimi ve istikrarsız istihdam stratejileriyle kuşatılması sermayenin emek gücü üzerindeki en büyük güvencesidir. Sermayenin güvencesi arttıkça emek gücünün güvencesi azalmaktadır. Bu antagonistik ilişkide güvencesizleşen kesimlerin literatürdeki en kapsamlı karşılığı proleterdir: “Proleter dendiği zaman, iktisadi anlamda, ‘sermaye’yi üreten ve değerlendiren ve Pecqueur’in deyiimiyle ‘Monsieur Kapital’in değerlendirme ihtiyaçları bakımından gereksiz hale gelir gelmez sokağa atılan ücretli işçiden başka bir şey değildir” (Marx, 2011: 594).

Ancak proletaryanın içinde bulunduğu güncel koşulların ne olduğu, proletaryanın hangi koşullar altında belirlendiği önemlidir. Kapitalist birikimin gerçekleşmesini sağlayan güncel ölçütler içerisinde anlam kazanacak olan prekarizasyon bugün ortaya çıkmış bir mesele değil. Castel’in (2003) yaklaşımından hareketle güvencesizleşmenin ve güvencesizlik üzerinden istihdam stratejisi oluşturmaın kapitalizmin tarihi kadar eski olduğu ifade edilebilir. Günümüzde Keynesyen ekonomi politikalarının, refah devleti kapitalizminin görece işçi sınıfının menfaatlerini gözeten politikalarının sona ermesiyle birlikte “beyaz yakalı” ve “mavi yakalı” arasında anlamlı bir ayrımın kalıp kalmadığı, hatta mesleklere yüklenen anlamların da bir karşılığının⁵

-
- 5 Bauman “çalışma etiği” tartışması altında meslekten bahsederken mesleğin ürettiği ayrıcalıkların nasıl kavrandığını açıklar. Bauman’a göre (1999: 57-58) “Meslek birçok şey olabilir, ama kesinlikle olmadığı ... bir şey varsa o da yaşam projesi için bir öneri ya da bir hayat-boyu stratejidir. [Sahne ve spor] Yıldızların gösterdiği gibi, meslek, post-modern heyecan-toplayıcılarının hayatlarındaki tüm diğer deneyimler gibi dizinin bir bölümüdür. Çalışmayla geçen tüm yaşamların derin bir ahlaki gayretle, ilahi buyrukları yerine getirir gibi yaşayan Weber’in ‘Pürten azizler’i, başkalarının yaptığı işleri –her tür işi– başlıca bir erdem olarak görmekten başka bir şey yapmadılar. Bugünün seçkinler topluluğu, aynı doğallıkla, tüm işleri aslen estetik bir tatmin meselesi olarak görmeye yatkınlardır. Toplumsal hiyerarşinin en altındaki yaşamın gerçeği söz konusu olduğunda ise, bu kavram kaba, gülünç bir taklit olur. Yine de, tepedekiler tarafından özgürce ve şevkle tercih edilen ve bir kez seçildikten sonra üzerine titrenen ve gayretle korunan çalışma koşullarının iradi ‘esneklik’inin herkes için koşulsuz bir lütuf olması gerektiğine inanılmasını mümkün kılar. Bu ‘herkes’, ‘esneklik’in, güvenlikten yoksunluk, zorla yerinden etme ve belirsiz bir gelecek anlamına geldiği, tercih özgürlüğü, özerklik ve kendini öne sürme hakkının pek olmadığı kısmı içerir.”

olup olmadığı sorusu önemlidir. “Üretken emek” ve “üretken olmayan emek” ayrımları kapitalist üretimi anlamak ve açıklamak için kategorik bir değere sahip olmasına rağmen gündelik yaşam ve beşeri ilişkiler söz konusu olduğunda bu ayrımın özel bir anlamı kalmamaktadır. Beyaz yakalı olmanın imtiyazlarını, mavi yakalı olmanın güvencesini sağlayan bütün istihdam biçimleri çözülürken prekarizasyonu sadece sınıfın belli bir katmanına ve güvence bahsine indirgemek yaşanmakta olan olguyu açıklamaktan uzak görünüyor. Elbette enformelleşme tarafından aşırı esnekleşmenin kurallaşmasının ve prekarizasyonun, yani gündelik yaşamı ve ilişkileri kuşatan bir istihdam biçiminin toplumsal alanlarda ve ilişkilerde belirleyici olmasının en ağır bedelini sınıf hiyerarşisinin en alt katmanlarında yer alanlar ödüyor. Kısa süreli ve korunaksız sözleşmelerle çevrelenmiş nitelikli, kalifiye, diplomalı bir emek arzının kendi nesnel sınıf koşullarını yadsımaya yönelik direnci, saygınlık beklentisi, seçkinlik arzusu karşılık bulmuyor. Ancak onların sosyal devlet pratiklerinin son bulmasıyla fark ettikleri gerçekliği, doğrudan ve çok daha uzun süredir deneyimleyen kesimlerin olduğunu ortadan kaldırmaz. Burada mesele prekarizasyonun kapsamının ne olduğu ile ilişkili değildir. Bu süreç emek gücünün bütün kesimlerini kapsamaktadır. Prekarizasyonu sadece güvencesizleşme ya da aşırı esnekleşme olarak mı değerlendireceğiz, yoksa istihdam teknikleriyle yeniden düzenlenen toplumsal formasyonun bileşenlerinden biri olarak mı; başka bir ifadeyle prekarizasyon sadece istihdam meselesi midir, yoksa hayatın her aşamasını kuşatan yeni bir düzenleme tarzına ait bir süreç midir, sorusuna verilecek yanıtlar belirleyicidir. Örneğin taşeronlaşmanın artarak gelişmesi, kendi tekniklerini ve istihdam biçimlerini yaratmış olması prekarizasyonun somutlandığı bir çalışma rejimi olarak yorumlanabilir. Çünkü taşeronlaşma, taşeron çalışmayan işgücünü etkileyecek kadar genişlemeye devam ediyor. Bir “precarious” durumu egemen birikim rejiminin “proletariat” için yeni ve güncel ölçütü olabilir ancak konu sadece güvencesiz çalışmaya/güvencesiz çalışanlara indirgenemez. Güvencesiz istihdamın koşullarını oluşturan yeni ekonomik-poli-

tik ve toplumsal düzenlemeler söz konusu kavramın tartışılmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma bağlamında kullanılan prekarizasyon kavramı, emek gücünün üretim ilişkileri içerisindeki istihdamın istikrarsızlaşmasına neden olan süreçleri, başka bir ifadeyle, sermayenin “değerlenme ihtiyaçları bakımından gereksiz hale gelmez sokağa” attığı ücretli işçiliği mümkün hale getiren koşulları tanımlamak ve açıklamak için kullanılmaktadır. Bu nedenle ekonomik bir kategori olarak değil, siyasetten kültüre, sanattan eğitime kadar birçok alanda istikrarsızlığın, mütehakim sınıf tarafından sistematik olarak dayatıldığı bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Devlet ve bürokrasi, prekarizasyon süreçlerini derinleştirmeye yönelik politikalar yoluyla, sermaye tarafından maaşlı/ücretli çalışmanın göstergesi haline getirilen sosyal statülerin üzerindeki örtüyü kaldırır, böylece statü-maaş/ücret ilişkisi aşılır. Bu yönüyle egemen kapitalist ideolojinin taşıyıcısı olan istihdam türlerindeki istikrarsızlaşma ve sözleşmelerdeki geçicilik prekarizasyonun çalışanların duygu, düşünce ve davranışlarında olağanlaşmasını içerir.

Kapitalist üretimin istihdam ihtiyacı azaldıkça prekarizasyon derinleşmektedir. İstihdam ihtiyacı azalırken ortaya çıkan krizleri aşma yollarından biri olan prekarizasyon “tüketim ideolojisinin görünmeyen motoru”dur (Bourriaud, 2009: 23), çünkü tüketimin sürdürülebilmesi için istihdamın sürekliliği gereklidir. Eşitsizliği, güvencesizliği ve adaletsizliği olağanlaştırabilmesinin ön koşulu burada sağlanır, sadece en alttakileri ya da en üsttekileri değil, herkesi prekarizasyona tabii hale getirmektedir. Bu nedenle sadece güvencesizleşmeyi içermez, güvencesizliği olağanlaştıran koşulların içselleştirilmesini de sağlar.

Bu çalışmada prekarizasyon kavramı, sınıfsal sömürü ilişkilerinin bir türevi olarak ve içeriğinden daha çok işleyişine ağırlık verilerek ele alınmıştır. Çalışma içerisinde kullanılan prekarizasyon kavramı, bir sınıfa ait olmakla ya da sınıf-dışına (*declass*) itilmek ve buna direnmek, lümpenleşmemek ya da yarı-lümpen nitelikler göstermek arasında gidip gelen; istikrarsız istihdam koşullarında çalışan; sürekli işsizlik riski ile karşı kar-

şıya olan; işçiliği işsizlikle aynılaşmış koşullarda yaşayan; devlet ve işletmelerle güven ilişkisi tesis edemeyen; gelecek umudu ve projeksiyonu üretmekten mahrum edilmiş; enformelleşmenin bütün baskısını taşıyan emek gücünün içinde yer aldığı koşulların tümel ifadesidir. Yapısal olmaktan daha çok süreçtir. Kendini emek gücü üzerindeki yapısal baskının gerçekleştiği mekânda kurabilmektedir.

Prekarizasyon toplumsal eşitsizliği süreklileştiren tahakküm mekanizmalarının üretim ilişkileri içerisinde yeniden üretilmesini; emek üzerindeki enformel baskının derinleştirilmesini içerir. Bu nedenle egemen birikim rejiminin güvencesizleştirme stratejilerinin ve mekanizmalarının tümünü kapsayan bir kavram olarak değerlendirilebilir. Emegın sadece nesnel değil, toplumsal konumunu da eksene alan bir analiz için prekarizasyon, proleterleşmenin güncel uğraklarından biri olarak yorumlanabilir.

Kapitalist üretim tarzı ve egemen birikim rejimi olarak esnek üretim modelinin egemen hale gelmesi, çalışma ilişkilerinin gerçekleştiği ilişki ağlarında belirleyici rol oynaması ve enformel ilişkileri merkezileştirmesi, güvencesiz işgücü istihdamını sistematikleştirmiştir. Söz konusu süreçler güvencesiz ve ucuz işgücünün büyük şehirlere aktarılmasında önemli rol oynamaktadır. Yukarıda açıklanan süreçler, işgücünün etnik temsilcilerinden biri olan Kürtlerin emek arzının gerçekleşmesinde yer alan ekonomik ve sosyal süreçler üzerinde etkili olmuştur. Özellikle prekarizasyon bir bütün olarak Kürt emek gücü üzerinde çalışan etkili sömürü ilişkilerinin gerçekleşmesine neden olmuştur.

İkiliikleri deşifre ederek aşmak

Toplumsal yapılar ile bilişsel yapılar, yinelemeli ve yapısal olarak birbirine bağlıdır ve aralarındaki örtüşme, toplumsal tahakkümün en sağlam güvencelerinden birini oluşturur (Wacquant, 2010: 23).

Bourdieu ve onun sosyolojik yaklaşımını “tahakküm ilişkileri” kavramak olarak ifade eden Wacquant’a göre (2010: 24)

Bourdieu sosyolojisinin özünü "...tahakküm yapılarının yeniden üretime ve dönüşüme çeşitli simgesel şiddet biçimlerinin sağladıkları özgül katkının" deşifre edilmesi oluşturur. Bourdieu sosyolojisinin öncelikli ilkesi ise "sosyoloji zanaatı" içerisinde sıklıkla başvurulanan sınıf-kimlik, yapı-özne, kültür-doğa, modern-postmodern, eylem-tarih gibi sosyolojik ikilikleri aşmaktır (Calhoun, 2007: 77-127).

Bourdieu'ya göre bu ve benzeri dikotomilerin aşılmasıyla toplumsal alan bir bütün olarak kavranabilecek ve toplumsal ilişkilerin çok katmanlı yapısıyla ilgili genel teorik açıklama oluşturulabilecektir.⁶ Bourdieu'nun sosyolojik pratiği kavrama biçimi sayesinde "toplumsal praksisin bilimi" yapısalıcı ve inşacı (Wacquant, 2010: 20-21) bir biçim kazanır. Böylelikle toplumsal olan ekonomik olduğu kadar sosyal, kültürel, sembolik olarak da dağılan sermayeler, nesnel yapılar, etkileşimler ve dışsal kısıtlamalarla "inşa edilen" bir tür sosyal gerçekliktir ve toplumun nesnel yapısını ifade eder. Bu nesnel yapıya eşlik eden faillerin doğrudan deneyimidir, bir başka ifadeyle failin/aktörün/eyleyicinin, fiillerini/pratiklerini/eylemle-

- 6 Örneğin Bourdieu'ya göre ekonomik etkinliğin toplumsal analizi dört farklı düzeyde ele alınabilir: Bunlardan ilki "ekonomik eşitsizlikler sınıf ahlakının kültürel-simgesel farklılaşmalarına gömülü bir şekilde tezahür" ettiğine ilişkindir. Bourdieu'ya göre bu "eşitsizlikler ekonomik-olmayan kaynakların dağıtımı ve habitus'un kuruluş mantığı anlaşılmadan açıklanamazlar." İkinci tema, piyasa analizinin çok boyutlu yapılması gerektiğidir. "Öncelikle, sınıfsal ve kültürel farklılıkları üzerinden alıcıların konumlarını tesis eden kuvvetler çalışılmalıdır; sonra, kendi içinde alt-alanlar olan şirketler kuran mücadeleler incelenmelidir; ekonomi alanına dışarıdan etki eden devlet faaliyetleri açıklanmalıdır; ve mikro-düzeyde arzla talebin sosyolojik olarak bulunduğu etkileşimin etnografik yapısı çözümlenmelidir." Böylelikle hem sektörler hem de ulusal ekonomi küresel dinamiklerle birlikte değerlendirilebilir. Üçüncü tema "Aynı gelir seviyelerinde bile tüketim örüntüleri oldukça farklılaşabilir, çünkü habitus üzerinden sınıfsal yaşam tarzları değişen kültürel ayrıştırma stratejileri ile kurulur." Burada Bourdieu, satın alma faaliyetinin "simgesel yapısı"nın makro ekonomik veri ve kavramlarla görünmez kılındığını ifade ederek ilişkisel yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu öne sürer. Dördüncü tema ise kişiyi kültürel sermayeye bağlayan eğitim ve kültürel pratiklerle ilişkilidir. Dolayısıyla Bourdieu'nun ekonomi alanına ilişkin yaklaşımı simgesel yapılarla nesnel yapılar arasındaki ilişkiye odaklanarak bu ilişkiyi açıklamayı hedefler. Bu çözümleme pratiğinde "simgesel" düzey, toplumsal ve ekonomik süreçleri bir bütün olarak kavrayan bir epistemolojik inşayı içerir (Göker, 2007a; Göker, 2007b: 298).

rini “içeriden yapılandıran temsillerini (konumlanmalarını), beğeni (eğilim) ve algı kategorilerini” içeren “dünyanın pratik kavranışı”dır. Bu yaklaşım toplumsal olgunun nesne-özne birlikteliği ile çözümlenmesinden daha çok nesnel yapılar tarafından oluşturulan öznelliklerin nesnel yapıyla her türden ilişkilerinin çözümlenmesini içerir: “Çünkü, eyleycilerin bakış açısı, öznel toplumsal alanda işgal ettikleri yere göre sistematik olarak değişir.” Bourdieu’nun bu konudaki parolası ise şudur: “İlişkisel düşün!”

Böylelikle Bourdieu’nun failin fiilinin anlaşılmasında nesnel olan (örneğin kentsel ya da ekonomik yapı) kadar simgesel olanın da (örneğin dilsel ya da zihinsel yapı) belirleyici olduğu ve toplumsal olguların, bu ilişkilerin içerisinde gerçekleşen pratikler bütünü olarak ele alınmasını öne sürdüğü ifade edilebilir. Bunun çözümlenmesi için nesnel yapılar ve simgesel yapılar arasındaki tutarlılık, toplumsal bölünmeler ve zihinsel şemalar arasındaki türdeşlik ile nesnel yapıların düzenlilikleri ve bu düzenlilikleri içselleştirme pratiklerinin açıklanması gerekir. Nihayetinde toplumsal yapılar ile zihinsel yapılar arasındaki örtüşme toplumsal yapılar içerisinde iç içedir ve birçok işlevi üstlenmektedir.

Sosyoloji zanaatını –ve her türden bilimsel pratiği– politik olarak konumlanma ve politik pratik olarak değerlendiren Bourdieu’ya göre, toplumun yapısal niteliklerinin açıklanması, ilgili konuda elde edilen bilgilerin inşa edilmesiyle gerçekleşen bir faaliyettir. Bu inşa, toplumsal alanlar ve yapılar içerisindeki nesnel ve simgesel niteliklerinin birbirleriyle ilişkisinin açıklanabildiği düzeyde geçerli olacaktır. Toplumsal eşitsizlik gibi oldukça yapısal nitelikler içeren bir konu, bu eşitsizliği tecrübe eden gerçek kişilerin, bu yapılar içerisindeki eyleyen faillerin duygu, düşünce ve davranış setlerinden bağımsız olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmak, meseleye ilişkin çok fazla bir şey söylemez.

Tahakküm mekanizmaları ve direnme taktikleri

...ezilme çeşitlerini bir bir saymak, bunların toplumsal alandaki çakışmalarını tarif etmeyen yatay bir eksenle, ayrı ayrı sıralanmış bir şekilde var olduğu varsayımını içeriyor. Dikey bir model de aynı derecede yetersiz; çünkü ezilme biçimleri kestirme yoldan rütbelendirilip, nedensel olarak ilişkilendirilip orijinallik ve türetilmişlik düzlemlerine bölüştürülemez (Butler, 2010: 62).

Bourdieu'ya göre (1994: 268) “sosyal dünya bilinçlilik koşuluyla değil, pratikler, mekanizmalar ve benzerleri” ile işlemektedir. Sosyal evren içerisinde var olan fiiller kümesi, özgür ya da bağımsız kararlardan ve bilgiye dayalı olarak değil bu pratiklerin ve/veya mekanizmaların kişi üzerindeki etkisinin yoğunluğuna ve şiddetine göre gerçekleşir. Bu pratiklerden ve mekanizmalardan biri tahakküm mekanizmasıdır.⁷ Toplumsal eşitsizlik, nesnel ve simgesel yapılar arasındaki ilişkinin çözülmesini, failin bu ilişkiler içerisindeki konumunun, bakış açısının, durduğu yerin belirlenmesini ve açıklanmasını içermekle birlikte, yine Bourdieu sosyolojisinin sayılılarından hareketle, arka planda işleyen tahakküm mekanizmasını açıklamayı gerektirir.⁸

Bourdieu'ya göre tahakküm, baskı gücüne sahip olan müte-hakkim sınıfların pratigidir, ancak bu pratikler doğrudan gerçekleşmez. Tahakküm edenler, bizzat tahakkümün gerçekleş-

7 “Tahakküm mekanizmaları” toplumsal pratiklerin, dışsal bir bilinç ile değil pratikler ve bu pratiklerin üstünde çalışan mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştirildiği varsayımına dayanır. Buna göre toplumsal eşitsizlik, failin nesnel ve simgesel yapılar arasındaki bölünmüşlüğü ile doğru orantılıdır. Kişiler, içerisinde yer aldıkları sosyal ilişkilere tahakküm mekanizmaları dolayısıyla dâhil olur ya da dışarıda kalır. Bunun her zaman bir kapsama ya da dışlama olarak gerçekleşmesi gerekmez. Bir süreç içerisinde gerçekleşen ve çoğu zaman kendiliğinden işlediği varsayılan dinamikler sayesinde gerçekleşmektedir.

8 Bourdieu ve Wacquant'ın (2010: 79-133) malların, hizmetlerin, bilginin, statünün üretilip dolaşıma girdiği, mülkleştirildiği ve biriktirildiği toplumsal alanlarda kişilerin işgal ettikleri konumların, tahakküm ilişkileriyle nesnel olarak tanımlandığı yönündeki tespitleri Bourdieu sosyolojisinin temel kavramları olan “habitus” ve “alanlar” ile doğrudan ilişkilidir. Bu kavramlar, çalışmanın sayılıları içerisinde doğrudan yer almamasına karşın çalışmaya içkindir.

tiği “alandan” kaynaklanan ilişkiler nedeniyle, tahakküm altındadır. Dolayısıyla tahakküm, hükmedilenler kadar hükmedenleri de kapsayan “ve tüm diğer tahakküm sahipleri tarafından kendisine yöneltilen çapraz dayatmalar şebekesi içinde birbirini doğuran karmaşık bir eylemler bütününün dolaylı sonucudur” (Bourdieu, 2006: 53; 2010: 173).

Alan (*champ*), Bourdieu sosyolojisi açısından, “kilit mekân-sal (*spatial*) metaforlardan biridir” ve tahakkümün gerçekleştiği ve toplumsal ilişkiler içerisinde var olan konumlar tarafından yapılandırılmış, içinde güç mücadelelerinin gerçekleştiği, sınırları ise alanın içerisinde biriken çıkarlar tarafından belirlenmiş metaforlardan biridir. Tahakküm, kendisini alanlar içerisinde gösterir. Örneğin siyasal tahakküm, siyasal alanda, ekonomik tahakküm, ekonomik alanda gerçekleşir. Her alanın çıkarları ve çıkar grupları birbirinden farklıdır. Çünkü alanlar, kültürel, simgesel, ekonomik ya da sosyal sermaye gibi birbirinden farklı sermayelerin, alanın ürettiği çıkarlara özgü olarak giriştikleri mücadele zeminidir. Ancak alanlar, Goffman’ın “otoriter kurumları”, Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları”, Foucault’nun “disiplin düzenleri” gibi mutlak tahakküm tesis eden yaklaşımlardan farklı olarak, aynı zamanda tahakküme karşı direnmenin alanıdır ve tahakküm ile direniş birbirine ilişkisel olarak bağlıdır. Sonuç olarak alanlar, “meşruiyet için verilen mücadelenin arenasıdır” (Swartz, 1997: 116-142).

Tahakküm, tahakküm edenleri de etkisi altına aldığı ve diğer tahakküm edenlerin de birbirlerini tahakküm ilişkilerine zorlamasından dolayı sadece tahakküm altındaki ezilenleri içermez. Bourdieu’ya göre tahakküm ve direnme arasındaki ilişki eşitler arasındaki bir mücadele değildir. Bu nedenle tahakkümden mutlak olarak etkilenen ve bundan kaçınamayacak olan kesim, kendini “tahakkümün çatışkısından” kurtaramayacak olanlardır. Tahakkümden, tahakküm mekanizmalarının genel işleyişinden kaçınamayacak olmak ise tahakküme mutlak bir itaati içermez. Bu nedenle tahakkümün gerçekleştiği alan, her zaman direnmeyi mümkün kılan pratikleri (ya da taktikleri) üreten bir alana dönüşür – sınırlı da olsa.

Tahakküm altındakiler, hangi toplumsal evrede olurlarsa olsunlar her zaman belli bir güç kullanabilecek durumdadırlar: Bir alana aidiyet, tanımı gereği orada etkili olma yeterliliğini – hâkim konumda olanların dışlama tepkilerine yol açacak olsa bile.

Tahakküm edenlerin ya da hem tahakküm edip hem tahakküm altında olanların ... gözûyle (ya da bir habitusla) görenlerin zannettiklerinden daha fazla *itaat*'in (ve daha az isyan ya da direnişin) tahakküm altındakilerde olmasını anlamaya olanak sağlayan şey, yatkınlıkların koşullara göre ayarlanması mantığıdır. Bununla birlikte, direnmeye yatkınlıklar olduğunu inkâr etmek de söz konusu değildir ve sosyolojinin görevlerinden biri, bu yatkınlıkların hangi koşullar altında toplumsal olarak oluşturulduğunu, etkili bir biçimde başlatıldığını ve siyasal olarak etkili olduğunu incelemektir (Bourdieu ve Wacquant, 2010: 65).

Tahakküm, gücün (*power/macht*) kişi ya da grup üzerinde uygulanma biçimidir. Güç, kişi ya da gruplar arasında asimetrik ilişkiler üretir. Her asimetrik ilişki denetim ve kontrol aracılığıyla gücün uygulanmasını süreklileştirir (Kasapoğlu, 2008: 20-21). Tahakküm ise gücün, kişi ve/veya gruplar üzerinde kendini gösterme biçimlerini ifade eder. Bu araştırmada geliştirildiği haliyle *tahakküm mekanizmaları* ifadesi, toplumsal alanlarda var olan ve tahakkümün, ilgili alanının üzerinde çalışmasını sağlayan cinsel, dinsel, ekonomik, etnik, hukuki, ideolojik, kentsel, kültürel ve siyasal alanlara içkin, eşitsizlik ve ayrımcılık üretmeyi sistematikleştiren mekanizmaların tümünü ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Buna ek olarak tahakküm mekanizmaları, sınıfsal sömür ilişkilerinin bir türevi olarak değerlendirilmektedir. Vefa Saygın Ögütle'nin (2010: 90) sınıfsal "sömürü mekanizması ile diğer tahakküm mekanizmaları arasındaki ilişkiyi, sınıf deneyimi özelinde" değerlendirmeyi teklif eden yaklaşımı ve Moishe Postone'un (2003) Marx'ın analizlerinden hareketle, kapitalist üretim biçiminin ve ilişkilerinin tahakkümü belirleyen bir niteliğe sahip olduğuna ilişkin açıkla-

maları, kavramın kullanımında önemli bir esin kaynağı olarak yorumlanabilir.

Postone'a göre (2003: 24-33) kapitalist üretim biçimi ve ilişkileri içerisinde, emeğin "temel toplumsal ilişkileri oluşturan" niteliği aynı zamanda tahakkümü "tarihsel açıdan spesifik, soyut ve gayr-i şahsi [*impersonal*]" biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böylelikle "kapitalizm içerisindeki toplumsal tahakküm, insanların insanlar üzerindeki egemenliğinden daha çok soyut toplumsal yapılar" tarafından üretilen ve uygulanan bir ilişki olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle tahakküm, artı-ürün ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet rejiminin değil, sermayenin servetiyle elde ettiği ilişkilerin sonuçlarından biridir. Postone'un yaklaşımından hareketle, araştırmada kullanılan tahakküm mekanizmaları kavramı, emek gücü üzerindeki tahakkümlerin gerçekleştirilmesini sağlayan pratiklerin arkasındaki toplumsal dinamikleri ve onların işleyişini açıklamayı hedeflemektedir.

Tahakküm mekanizmalarına karşı direnmenin taktikleri gündelik yaşam içerisinde üretilen ve çoğu zaman istikrarlı bir pratik setine sahip olmayan fiillerin tümünü kapsamaktadır. James Scott (1989; 1990) tahakküme yönelik direnme taktiklerini gündelik yaşamın içerisinde gerçekleşen ve bir çeşit "-mış gibi yapmak" ve "ayak direktme" olarak tarif edilebilecek eylem setleriyle açıklarken, Michel de Certeau (2008) "stratejiler ve taktikler" olarak ifade ettiği ve daha sistematik bir şema üzerinden değerlendirir.

Michel de Certeau (2008: 103-120) "strateji" kavramıyla kent, işletme, okul gibi güç biriktirilebilen yerlerin içerisinde kurulan ilişkilerin yönlendirilmesini hedefleyen şemaları tarif etmektedir. Certeau'nun yaklaşımına göre mekân ile öteki arasında geçirmezlik oluşturan bir ilişkinin oluşması, mütehakim sınıfların ve sınıfsal ilişkilerin oluşturduğu stratejinin bir gereğidir. Çünkü mülkiyet, her şeyden önce mekân-zaman ilişkisinin sonucudur. Bu nedenle mülkiyet, "mekânın zaman üzerindeki zaferidir."

Strateji, bir *mülkiyet* olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekânın varlığını ön kabul olarak benimser. Bu *mekân*, hedeflerden ya da tehditlerden ... oluşan *dışarıdakiler* kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üstür. ... Ötekinin görünmez güçleriyle etki altına aldığı bir dünyada kendine bir özel mülkiyetin sınırlarını çizmektir söz konusu olan (Certeau, 2008: 112).

Ezilenler, sürekli olarak ve şaşmaz bir biçimde, mutlak bir edilgenlik haliyle muti, itaate razı edilemezler. Eşitsizliğin yapısalı olduğu her yerde “anonim tehdit” ezilenlerin tahakküme karşı geliştirdikleri direnme taktiklerinden birine dönüşür ve böylelikle “[I]nsan karanlığın eylemlerini görebilir: ... Gündüz efendiye temenna eden –ve tarihe bir riayet örneği olarak geçen– aynı adam, gece onun koyunlarını öldürebilir, sülünlerine tuzak kurabilir ya da köpeklerini zehirleyebilir” (Thompson, 2006: 88). Mütihakim konumda bulunanlar bunu sezgisel olarak bildikleri için ezilenlerle kurdukları ilişkide her zaman bir güven boşluğu bulunur.

Direnme taktikleri ezilenlerin, tahakküm mekanizmaları karşısındaki edilgen pozisyonlarını bozmaya yönelik eğilimlerini ve pratiklerini içermektedir. Certeau’ya göre “taktik” ezilenlerin gündelik yaşam içerisindeki yaşama becerilerini ifade eden bir kavramdır. Kurnazlıktan fırsatçılığa, düzenbazlıktan aşırı ahlakçılığa kadar uzanan bir yelpaze içerisinde değerlendirilebilecek olan taktikler “ne bütüncül bir projeye sahip olabilir, ne de rakibini, görünür, nesnelleştirebilir ve ayrı bir uzamda toplamak” imkânlarına sahiptir. Bu nedenle ezilenler “[H]amle üstüne hamle yapar. ‘Fırsatları’ değerlendirir ve bunlara bağlıdır.” Stratejinin oluşturduğu özerk mekân üssünden mahrum oldukları için mülk sahibi olamaz, birikim yapamazlar. “Bu ‘mekânsızlık’ ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir ânın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketlilik” (Certeau, 2008: 113).

Kentsel mekân ve farklılaşmanın ekseni

Mekân kavramı, sabit, değişmez, somut ve tarihsiz bir “oluş” olarak değil, sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin kurulup söküldüğü ve yeniden kurulduğu bir alan olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle kentsel mekân üzerindeki değişim, dönüşüm ve mücadele, aynı zamanda toplumsal alanlar üzerinde şekillenen ve sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin içerisinde, üzerinde gerçekleştiği bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Kent, varlığı itibarıyla, modern kapitalist üretim biçiminin gerçekleşmesi için elzem somut varoluşu ifade eder. Bu nedenle sadece mekânın kurulumunu değil, bununla birlikte zamanın organizasyonunu da içerir. “Zaman-mekân sıkışması” olarak ifade edilen ve sermayenin gereklilikleri doğrultusunda genişleyen kentsel mekâna erişim hızının artması ile zamanın örgütlenmesi ve sıkıştırılmasının eklenmesi, modern kapitalist kent formunun temel niteliklerini oluşturmaktadır (Harvey, 1999: 174-179; Yılmaz, 2008: 156-163).

Lefebvre (2000: 63-181) kapitalist toplumsal formasyonda kentsel mekânın kullanım değeri ile değil, mübadele değeriyle belirlendiği bir kent fenomeninin modern kentlerin özünü oluşturduğundan söz eder. Ona göre mekân toplumsal bir üründür ve dolayısıyla beraberinde toplumsal ilişkileri getirir, çünkü üretim ilişkileri aynı zamanda, aileden devlete kadar, toplumsal ilişkilerin belirleyenisidir. Toplumsal yeniden üretim süreçleri, bir toplumsal ürün olan mekânın içerisinde gerçekleşmektedir ve buna üretim tarzı da dahildir. Yeni üretim tarzı, dolayısıyla yeni üretici güçler ve yeni toplumsal ilişkiler, kendisinden önceki mekânı ele geçirmekle kalmaz, aynı zamanda onu yeni üretim tarzının amaçlarına göre yeniden düzenler. Bu düzenleme bedenden dile, cinsellikten etiğe, felsefeden estetiğe kadar geniş bir alanı kapsamaktadır (Lefebvre, 1991: 68-168).

Kent olgusunun en önemli özelliği evrensel bir olgu olması ve –bundan daha önemlisi– kendi evrenselliğini kendisinin meydana getirmiş olmasıdır (Lefebvre, 2003: 44-76). Kent hem

birleştirir, hem parçalar. Kent birleştirdiği her şeyi yoğunlaştırarak dönüştürür. Kent parçalar, çünkü çatışmaların bir araya gelmesini mümkün kılan ve çatışmaları gerektiren bir yerdir. Sınıf atışmaları da dahil olmak üzere tüm toplumsal çatışmaların meknı kenttir. Bu nedenle kent, kendisini mümkün kılan dinamiklerin üzerinde şekillenir ve uzlaşma-çatışma arasındadır bir tercih yapılmasına olanak sağlamaz. Çünkü kent, çatışma ve her türden yüzleşme meknının şu anda sunulmuş hali, çelişkilerin birliğidir. Bu yüzden kent kavramının bizatihi kendisi, diyalektik düşünme ile birleşir ve onunla i içedir (Lefebvre, 2003: 173-176). Çünkü Lefebvre'ye göre (1991: 416-417) mekn, varoluşsal bir niteliğe sahiptir. Hiçbir şey ve hiç kimse meknla sınanmaktan kurtulamaz.

Lefebvre'nin kente atfettiği bu biricikliğe karşı Castells (1977: 125-127), meknı, doğrudan doğruya sosyal yapının kendisi olarak ele alır ve mekn ile sosyal olanı, birbirinin farklı görüntüleri olan tekil bir yapı olarak değerlendirir. Meknın toplumsal analizini, ekonomik sistem, politik sistem ve ideolojik sistem ile bunların bir araya gelmesinden oluşan ve bu sistemlerden kaynaklanan toplumsal pratiklerin analizi olarak değerlendiren Castells'e göre (1977: 10) kentsel mekn, kentsel alanın sosyal pratiklerle biçimlendirilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ona göre kentsel mekn, politik ve ekonomik işleyişin içerisinde şekillenen sosyal pratiklerin yansıması ya da karşılığı olarak ele alınmalıdır.

Castells (1975: 175-197; 1977: 243-269) kolektif tüketimin sağlandığı kentsel meknın aynı zamanda emeğin yeniden üretildiği alan olduğunu ifade eder. Devlet, emeğin yeniden üretilmesini sağlamak için ulaşım, barınma, sağlık gibi kolektif tüketim olanaklarını karşılamaktadır. Bir başka ifadeyle devlet, emeğin yeniden üretilmesi için gerekli düzenlemeler aracılığıyla kentsel meknın organizasyonuna dahil olur. Bu nedenle kentsel mekn, kişilerin emek gücünün yeniden üretildiği bir sistem olarak değerlendirilmelidir.

Son olarak Castells'e göre (1977: 237; 1997: 123) ve onun kente ilişkin bütünsel yaklaşımı açısından kent sorunu, ay-

nı zamanda emeğin yeniden üretimine ilişkin bir sorundur ve bu sorunlar gittikçe siyasal sorunlar haline gelmektedir. Emeğin yeniden üretimini mümkün kılan koşullar aynı zamanda toplumsal ilişkileri yeniden belirleyen bir niteliğe sahip olduğu için kent, politik olanın da mekânıdır. Bir başka ifadeyle, toplumsal ilişkilerin değişen niteliğinin yansıdığı bir kentsel alan aynı zamanda sermaye-emek gerilimini içeren itirazların, protestoların, mücadelenin mekânına dönüşmektedir (Urry, 1999: 25).

Kentsel alanı kapitalist üretimin zorunlu mekânı olarak değerlendiren Harvey'e göre (1982: 13) kent, kapitalist üretim biçiminin devam edebilmesi için sermaye tarafından ihtiyaç duyulan toplumsal mekândır. Kentsel süreçleri ve kentleşme dinamiklerini, kapitalizm ile ilişkisi bağlamında ele alan Harvey (1985: 3-15) kentsel süreçleri "birikim ve sınıf çatışması" ekseninde ve kentsel mekânı yeniden üretmeye yönelik birikim stratejileriyle ilişkili olarak değerlendirir. Özetle sermaye, aşırı birikim krizini aşmak ve sermaye birikimini süreklileştirmek için kentsel mekânı meta haline getirmektedir.

Harvey'e göre (1993: 60-64) kentsel mekânın egemen birikim rejimi ekseninde dönüşümü, üretim sürecinin ve sosyal alanın yeniden düzenlenmesini beraberinde getirmektedir. Yoksulluk bunun tipik gösterenidir. Harvey (1993: 270-273), yoksulların kapitalist birikim için bir denge aracı olduğunu ifade ederek, yoksulluğun kapitalist birikim sistemi içerisinde yeniden üretildiğini ve bu durumun gelir dağılımındaki farklılıklarla birlikte kentteki konutların mekânsal dağılımına da sirayet ettiğini belirtir.

Harvey'e göre (2009: 181-193) kentsel mekânın kapitalist birikim stratejileri doğrultusunda sermayeleşmesi beraberinde "mülksüzleştirme yoluyla birikim" sürecini getirir. Yoksulların, alt gelir gruplarının yaşadığı kentsel alanlar, kentsel dönüşüm yoluyla yeniden değerlendirilir. Böylelikle kentin değerli alanları üzerinde yaşayan sakinler, değerli alanları işgal eden yerleşimcilere dönüşür ve oradan sürülmeleri için bir dizi hukuki, sosyal, ekonomik ve psikolojik prosedürler uygulanır.

narak mülksüzleştirme sağlanır. Mülksüzleştirme yoluyla elde edilen birikim, aynı zamanda kentte yaşamaya ilişkin temel insani hakları ortadan kaldıran ekonomi-politik uygulamalardır. Mutenalaştırma ya da kentsel dönüşüm yoluyla yeniden mülksüzleştirilen yoksulların kentten sürülmesine neden olan bu birikim stratejisi, toplumsal mekânı ortadan kaldırarak, kolektif bir hak olan kent hakkını, sermayenin gasp etmesine neden olur (Harvey, 2008: 23-29).

Harvey (2002: 161-169) kentsel mekânın organizasyonu ile toplumsal yapı arasında, birikim rejiminin ihtiyaç duyduğu düzenlemelerin bulunduğunu ifade ederek, kentsel mekânın parçalanmasının toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi anlamına geldiğini öne sürer. Kentsel mekânın parçalanmasıyla mekânsal farklılaşma ortaya çıkar ve bu durum sadece sınıfsal bilincin gelişmesini engellemekle kalmaz, aynı zamanda yoksulların kentsel mekân içerisindeki barınma ve çalışma koşullarının sermaye tarafından belirlenmesine neden olur. Yoksulların yerleşim tercihleri ortadan kalkmakta ve yaşamak zorunda oldukları kentsel mekân, yazgılaştırılmaktadır. Sonuç olarak kentsel alanın kapitalist birikim stratejisinin bir aracı haline gelmesiyle birlikte kentsel mekân, sermayenin kendisi haline gelir. Bu nedenle Harvey “mekânsal farklılaşmayı, toplumsal ilişkiler temelinde oluşan bir yeğleme dizgesinin edilgen ürünü olarak görmek yerine, sınıfsal ilişkilerin ve toplumsal farklılaşmaların üretildiği ve sürdürüldüğü süreçler içinde tamamlayıcı bir aracı etki olarak algılamamız” gerektiğini ifade eder.

Beyoğlu: Muhayyer kürdî makamının rast perdesi

İstanbul'un en eski yerleşimlerinden biri olan Beyoğlu tarihsel olarak iki kısma ayrılır. Bu kısımlardan ilki Pera⁹ diğeri ise

9 Sermet Muhtar Alus'un (1961: 2073-2078) *İstanbul Ansiklopedisi*'nde verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Pera, Bizans döneminde yerleşimin olduğu bir yer değildi. *Peran Bağları* olarak ifade edilen bu alan ağaçlık ve fundalık ile kaplıydı. İstanbul'un alınmasından önce bu bölgedeki Galata surları dışında yerleşimin olmamasına rağmen İstanbul'un alınmasından kısa süre sonra Ga-

Galata'dır. 39 ilçesi bulunan İstanbul'un, Beyoğlu ilçesi 8,91 km² kara alanıyla İstanbul'un Güngören'den sonraki en küçük ve TÜİK (2013a) verilerine göre nüfus yoğunluğu bakımından 29. sırada bulunan bir ilçesidir. Toplam 16 semte ayrılan Beyoğlu ilçesinde 45 mahalle bulunmaktadır.

Beyoğlu'nun önemli semtlerinden biri olan Taksim, Cumhuriyet tarihinin en çok tartışmaya konu olan kentsel alanlarından biridir. Türkiye'deki siyasal uçların Taksim meydanı ve mevkisi üzerinden verdikleri mücadele, toplumsal güç odaklarının mekâna nasıl yansıdığını göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. Taksim, görece yüksek simgesel sermayesinin sürdürülmesini devam ettiren dinamikler, radikal siyasal ve ekonomik değişimlere rağmen dirençlidir. Bu nedenle mekânda var olan izler (Lefebvre, 1991: 427) bir biçimde varlığını sürdürme gücüne sahiptir. Mekânın simgesel sermayesinin kentsel rant üreten "özel" değeri, Taksim'e yönelik kentsel yeniden düzenlemenin iştahını kabartmaya devam etmektedir. Simgesel sermayesinin ekonomik sermaye ile döngüsel bir ilişkide bulunması, bir başka ifadeyle iki sermayenin birbirine dönüşerek var olması Taksim'in sıra dışı özelliklerinden biridir. İçinde yer aldığı ve çevresini sarmalayan kentsel düzenlemenin baskısına rağmen bir yandan dönüşüme direnirken diğer yandan sermayenin ekonomik gereksinimleri doğrultusunda dönüşebilen bir mekân olarak Taksim'in aynı zamanda ideolojik bir "değer" olarak mekânlaştırılması, Taksim'i sadece tarihsel niteliği ile değil toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturduğu çoklu anlamlar bakımından da özel kılmaktadır.¹⁰ Taksim'in ideolo-

lata surlarının dışına doğru başlayan imar faaliyetleri bu alanın yerleşime açılmasını sağlamıştır. Zaman içerisinde bölgenin merkezi Galata ile Pera arasında bölünmüş ve nihayetinde bölgenin merkezi Pera'ya kaymıştır. Alus, zaman içerisinde Galata'yı da kapsayan ve Pera'yı içeren bir tanım olan "Beyoğlu" ifadesinin ilk ne zaman kullanıldığının bilinmediğini ancak Sultan Süleyman zamanında Galata'nın arka tarafı için Beyoğlu ifadesinin kullanıldığını ifade eder.

- 10 Bu nedenle, günümüzde, 1 Mayıs kutlamaları, Gezi Parkı olayları ya da çeşitli toplumsal muhalefetin temsil alanı olan Taksim'in politik müktedirliliğin gündelik hayata taşınması için verilen mücadele açısından taşıdığı anlam ya da değer "politik iktidarın kendi sosyopolitik tabanı olarak tanımladığı kesimlerin değerlerinin, toplumsal yaşamın asli unsuru haline getirilmesine" yönelik bir

jik-politik bir mevzi olarak ele geçirilmesinin gerekliliği konusundaki tarihsel ve sosyo-politik gerilim mekân üzerinde güç mücadelesine neden olmakta ve bu durum Taksim'i, çevresini saran kentsel düzenleme pratiklerinden ayrıksı bir yere taşımaktadır.

16. yüzyıldan itibaren cazibesi yüksek bir yer olarak resmedilen Beyoğlu, İstanbul'un en eski yerleşim yerlerinden biridir ve sadece yerleşim alanı olarak değil aynı zamanda üretim, ticaret ve hizmet sektörünün de içinde bulunduğu çok çeşitli özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Bugün bile Beyoğlu'nda varlığını sürdüren çok sayıda tarihi, dini ve kültürel yapı bulunmaktadır.¹¹ Tarihsel açıdan birçok farklı ve ayırt edici özelliğe sahip bir ilçe olan Beyoğlu, Osmanlı'daki Batılılaşma hareketinin cisimleştiği bir mekân olup Türkiye'deki kültürel yarılmalarının göstergelerinden biri olarak tanımlanabilir.¹² Günümüzde özellikle Taksim ve çevresiyle gündeme gelen Beyoğlu'nun bir başka dikkat çeken yeri ise Tarlabası'dır.

Yaklaşık 4000 yıllık bir geçmişe sahip olan Beyoğlu, İstanbul'un en önemli ilçelerinden biridir. Beyoğlu bölgesinin yaklaşık 2500 yıllık bir yerleşime sahip olduğu ifade edilmektedir. Bugünkü Beyoğlu bölgesinde bile Bizans'tan Osmanlı'ya, Cenevizlilerden Arap toplumlarına kadar birçok farklı kültürün izlerini görmek mümkündür. Beyoğlu, İstanbul'un diğer ilçelerinden farklı olarak, eğlence sektörünün merkezi olagelmıştır. Farklı kültürlerin bir araya geldiği bir mekân olarak kendine has bir kültür ürettiği ve bu durumun Beyoğlu'nu bir cazibe merkezi haline getirdiği öne sürülebilir.

Osmanlı döneminde Cadde-i Kebir olarak anılan ve İstiklal

çaba olarak yorumlanabilir (Alpman, 2014).

- 11 Beyoğlu Belediyesi'nin verdiği bilgilere göre bugün ilçe sınırları içerisinde 96 cami, 45 kilise ve 6 sinagog (havra) bulunmakta, ayrıca ilçe sınırları içerisinde 143 adet sanat galerisi ve kültür merkezi yer almaktadır.
- 12 Bu konuda Sermet Muhtar Alus'un (1961: 2073-2078) *İstanbul Ansiklopedisi*'ndeki "Beyoğlu" maddesinin eleştirel bir gözle okunması yararlı olabilir. Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* isimli eserini oluşturan zihinsel iklimin ve toplumsal hafızanın ideolojik etkisi, bu ansiklopedi içerisinde de izlenebilmektedir.

Savaş'ndan sonra İstiklal Caddesi ismini alan ünlü caddenin etrafında örülen ekonomik, kültürel ve sosyal yaşam, Beyoğlu'nun ayırt edici özelliklerinden biridir. 16. yüzyılda Avrupalı diplomatların ve konukların yerleştiği bir muhit haline gelmesiyle birlikte İstiklal Caddesi, hem dinsel ve kültürel çeşitliliğin hem de ticari faaliyetlerin merkezi olan bir kentsel mekân haline geldi. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Cadde ve çevresi farklı mimari nitelikleri içeren yapılarla ve dönemin Avrupalı estetiğini içeren bir anlayışla imar edilerek kültürel ekonominin merkezi olma rolünü sürdürdü. Ancak söz konusu mekânın asıl gelişimi Osmanlı modernleşmesinin Tanzimat durağıyla birlikte başladı.

Modernleşme çabalarına ve ihtiyaç duyulan modern belediyeçilik anlayışına uygun olarak, Paris'in gözde bölgesi olarak nam salmış olan VI. Bölge'den (*Sixeme arrondissement*) ilhamla, 28 Aralık 1857 tarihinde, İstanbul'un tümünü değil sadece Beyoğlu ve Galata'yı kapsayan bir çeşit pilot uygulamayla, "Beyoğlu ve Galata Altıncı Daire-i Belediyesi" kuruldu. Böylelikle "Haliç'in karşı kıyısındaki tarihi yarımada ile karşılaştırıldığında" oldukça Batılı bir görünüm sergileyen bölgenin düzenlenmesi belediyeye devredilmiş oldu (Akin, 2011). Bu dönemde belediyenin görevi ticareti düzenlemek ve Avrupa tarzı kentsel hizmetleri Beyoğlu ve Galata'ya getirmek olarak sınırlandırılmıştı. 5 Haziran 1870 tarihinde gerçekleşen ve "71 Rum, 8 Ermeni, 3 Frenk Katoliği, 22 Ermeni Katoliği" olmak üzere toplam 104 kişinin öldüğü "Büyük Beyoğlu Yangını" (Alus, 1961: 2721-2722) sonrasında Batılı tarzda kentleşme pratiği hız kazandı. Özellikle 1875 yılında açılan Tünel ve devamında kurulan atlı tramvay ile birlikte halihazırda var olan ve gittikçe gelişen sinema ve tiyatro salonları, lüks restoranlar ve kafeler sayesinde İstiklal Caddesi, İstanbul'un en değerli ve gösterişli mevkilerinden biri haline geldi. Bu süreç içerisinde, çevresindeki diğer semtlerle bağlantısını sağlayan yan sokaklar sayesinde birçok farklı noktadan ulaşılabilen İstiklal Caddesi, toplumdaki birçok farklılığın karşılaşılabildiği bir cazibe alanı ve kamusal alan haline geldi. Söz konusu dönemde Beyoğlu'nun Galata ta-

rafı ticaretin merkezi, “Karşıyaka” anlamına gelen Pera ise zenginlerin oturduğu bir yerleşim yeri haline geldi (Özcan, 2010: 48-52; Üsdiken, 1994a; Akın, 1994, Kuban, 1970).

Cumhuriyet döneminde cazibe merkezi özelliğini koruyan Beyoğlu, Teşvikiye ve Maçka üzerinden Beşiktaş ve Şişli’ye doğru genişledi. Bu genişleme döneminde meskûn konutların bir kısmı iş yeri haline geldi. İstiklal Caddesi üzerindeki iş yerleriyle aynı işlevlere sahip olan işyerleri Halâşkârgazi’den Şişli’ye doğru açıldı ve böylece Beyoğlu genişlemeye devam etti. Cumhuriyet’ten sonra başkentin Ankara’ya alınmasıyla birlikte yabancı temsilciliklerin Ankara’ya taşınması ve yabancı işletmelerin Lozan Antlaşması’yla birlikte ekonomik ayrıcalıklarını yitirmelerden dolayı piyasadan çekilmesi, bölgenin ekonomik değerini azalttı.

1942 yılında uygulanan Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül (1955) olaylarıyla cisimleşen milliyetçi şiddet, azınlıkların bölgeyi terk etmesine neden olmuş (Yılmaz, 2006: 28) ve böylece “1923’ten 1950’lere kadar İstanbul nüfus ve sermaye kaybetmiş, Beyoğlu gibi daha önceki dönemin en prestijli bölgeleri de bu kayıptan etkilenmiştir. Bu dönemde Müslüman aileler bu semtte kiradıkları ya da satın aldıkları evlere taşınmaya başlamışlardır” (Türkün ve Sarıoğlu, 2014: 275). Ulus-devlet ideolojisinin türdeş yurttaş yaratma gayretinin gündelik hayatı abluka altına almasının dolaylı sonuçlarından biri, politik irade tarafından tanımlanmış asil/seçkin/gerçek yurttaş anlayışıydı. Kültürel fundamentalizmin¹³ bir devlet politikasına dönüştürülmesiyle birlikte, devletin sınırlarını çizdiği yurttaşlık kümesi dışında kalanlar için İstanbul, yaşamak için gittikçe daha zor bir kent haline geldi.

Türkün ve Sarıoğlu’nun (2014: 276) 1925-1926 yılındaki devlet kayıtlarının dökümünü yaparak aktardıkları veriye göre Beyoğlu’nda yaşayanların sayısı 305.577’dir. Bu kişilerden

13 Kültürel fundamentalizm kavramı, devletin, ulus inşa etme projesinin bir parçası olan yeni kültür yaratma sürecine bütün toplumsal kesimleri dahil etme ve yaratılan kültürü benimsetme politikalarını ifade etmek için kullanılmaktadır (Herzfeld, 2012: 177-198).

148.070 kişi (yaklaşık yüzde 48,5'i) Türk ve İslâm, 82.371 kişi (yaklaşık yüzde 27'si) Rum, 24.043 kişi (yaklaşık yüzde 8'i) Ermeni ve 24.761 kişi (yaklaşık yüzde 6,5'i) Musevi'dir, aktarılan bu veriye göre söz konusu çeşitlilik Beyoğlu'nda yaşayan nüfusun yaklaşık yüzde 90'ını kapsamaktadır. "Bunların dışında Katolik Ermeniler, Protestanlar, Latinler, Bulgarlar, Süryaniler, Ulahlar, Katolik Rumlar, ve yabancılar da bölgede yaşamaktadır" ancak Varlık Vergisi'nin (1942) yasalaşmasından sonra bu bölgede yaşayan azınlıklar "vergilerini ödeyebilmek için sahip oldukları gayrimenkulleri elden" çıkartarak ülkeyi terk ederler. 6-7 Eylül (1955) olayları ise yeni bir travmaya neden olmuş ve "gayrimüslimlerin, özellikle Rumların gayrimenkulleri yağmalanmış, Beyoğlu'nda işyerleri ve konutları olanlar bu alanları terk etmişlerdir."

Bu sürece, Yılmaz'ın (2006: 28) hatırlattığı üzere, Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesi kararı da eklenmelidir. 1964 yılında alınan bu kararla¹⁴ 12.592 kişi Türkiye'den sürüldü. Birçoğu mukim, işyeri sahibi olan ve yine birçoğu Türk uyruklu kişilerle evlenmiş bu kişilere yönelik sürgün kararı ekonomiyi olduğu gibi sosyal yaşamı da olumsuz yönde etkiledi. Yaşanan bu süreç, bir zamanların cazibe yeri olan Beyoğlu'nun ekonomik olduğu kadar sosyal, kültürel ve sosyo-mekânsal çöküntüye uğramasına neden oldu.

1980'li yıllara kadar devam eden bu durum, 1984-1989 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yapan Bedrettin Dalan'ın, özel girişimciliği bir çeşit kentsel yağmacılığa dönüştüren, "yeniden yapılanma" uygulamaları ile (Keyder, 2000: 26) Beyoğlu'nu yeniden canlandırmaya çalışmasıyla yeni

14 1930 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile Yunanistan Hükümeti arasındaki ilişkileri geliştirmek amacıyla imzalanan "İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Mukavele-namesi" 1960'lı yıllarda yaşanan Kıbrıs sorunundan dolayı 1964 yılında Türkiye tarafından tek taraflı feshedildi ve Yunan uyrukluların sınır dışı edilmesine karar verildi. Karar uyarınca Yunan uyrukluların banka hesaplarına ve gayrimenkullerine el konuldu. "Sınır dışı edilen her kişi beraberinde ancak kişisel eşyalardan oluşan 20 kiloluk valiz ve 200 Türk lirası da para (O günkü kurla 22 dolardı) çıkarma hakkına sahipti. Bunun dışındaki eşyayı Türkiye'den çıkartması kesinlikle yasaktı. Buna ev eşyaları ya da hatıra değeri taşıyan ziynet vb. değerli eşyalar da dahildi" (Demir ve Akar, 1999: 72).

bir yön kazandı. Böylelikle Beyoğlu'nun yeniden cazibe mekânı olması isteniyordu. İstiklal Caddesi yayalaştırıldı, tramvay yeniden çalıştırılmaya başlandı, marka değeri ve kentsel hafızada yeri olan birçok mekân yeniden açıldı, bazı binalar restore edildi ve söz konusu dönemde gerçekleşen yoğun tartışmalara ve usulsüz yıkımlara rağmen Tarlabası Bulvarı olarak bilinen yol inşa edildi (Gürsel, 1986: 21-22, Gülersoy, 1994).

Süreç içerisinde Beyoğlu, Taksim ve İstiklal Caddesi'nin periferisinde bulunan ve gittikçe konut işlevini yitiren yerler, üretim ve hizmet sektörünün eline geçti. Böylelikle bölgedeki konutlar gittikçe daha fazla değer kazanmaya başladı. Türkün ve Sarıoğlu (2014: 273) 2000-2009 TÜİK verilerinden hareketle, Beyoğlu'nda bulunan 45 mahallenin nüfusunun hemen hemen aynı kaldığını, aynı zamanda bazı mahallelerinin konut işlevini yitirmesinden dolayı nüfus kaybına uğradıklarını ifade etmektedirler. Bu durum günümüzde de devam etmektedir. İlçenin nüfusunda anlamlı bir artış bulunmamasına rağmen özellikle bazı semtlerde nüfusun arttığı gözlemlenmiştir. Bu artışın istatistiksel veriye dönüşmemesinin nedenlerinden birinin içlerinden ve dışarıdan gelen göçmenlerin önemli bir kısmının muhtarlığa ya da Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi'ne (ADNKS) kayıt yaptırmamalarından kaynaklandığı öne sürülebilir. Beyoğlu ilçesinde, özellikle Tarlabası semtinde ikamet eden Kürtlerle yapılan görüşmelerde, görüşülenlerin önemli bir kısmının ikametgâhının göç ettikleri yerde olduğu gözlemlenmiştir.¹⁵

Yine Türkün ve Sarıoğlu'nun (2014: 273-274) tespit ettiği üzere Beyoğlu ilçesinde, özellikle 2006 sonrasında, ciddi bir

15 İstanbul Bilgi Üniversitesi, Göç Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından yapılan araştırmanın bilgilerini aktaran Bahar Şahin'in (2010: 13) belirttiği üzere "Tarlabası'nda yaşayan nüfusun sayısı hakkında kesin bir bilgiye ulaşma olanağı olmamasının nedeni, yasadışı yollarla Tarlabası'na gelen Afrikalı ve Iraklı göçmenin olduğu kadar, Kürt ve Romanların bir kısmının da çeşitli nedenlerle muhtarlık kaydının bulunmamasıdır. ... Muhtarlık kaydı olmayan kişilerin yanı sıra, nüfus kâğıdı olmayan kişilerin varlığı da tespit edilmiştir." Bununla birlikte ilçenin bazı bölgelerinde sürmekte olan kentsel dönüşüm sürecinin nüfus sayısını etkilediği, ilçedeki sakinlerin bir kısmının başka yerlere taşındığı ve onlardan boşalan yerlere herhangi bir yerleşimcinin yerleşmediği, yerleşenlerin ise muhtarlığa ya da ADNKS'ye kayıt yaptırmaya ihtiyacı hissetmediği gözlemlenmiştir.

Beyoğlu'nda mülkler 40 kat değer kazandı

Beyoğlu Belediye Başkanı Ahmet Misbah Demircan, Beyoğlu'nda yatırımların son 10 yılda 40 kat değer kazandığını söyledi.



Kasımpaşa Lemar Düğün Salonu'nda gerçekleştirilen Deniz Kara Büfeciler Esnaf Odası Olağan Genel Kuruluna Beyoğlu Belediye Başkanı Ahmet Misbah Demircan ve Büfeciler Esnaf Odası temsilcileri katıldı.

Şehirlerin hayatlarında her zaman bir hedef olması gerektiğini belirten Demircan "Işıklı kubbelerin şehri İstanbul'da Haliç'in kenarına fabrikalar kuruldu ve hızlı bir göç yaşandı. Sorunlarımız da bura da başladı. Ancak bu çabanın sonunda ülke zengin

leşebildi. Karaköy ve civarındaki binalar toptancılar için yapılmamıştı. Ev olması gereken yerler, hırdavatçı, depo olmuştu. 2004'te Galatasaray'dan sonraki bölümde insan yoktu. Biz, işte bu süreçte rotamızı belirlemeliydik. Yönümüzü turizm ve kültür sanat endüstrilerine çevirdik" dedi.

İstanbul'un kalbinde çöken bir bölgeyi ayağa kaldırmaları gerektiğini söyleyen Demircan "Eskiden çivi dahi çakılamayan Beyoğlu'nda şimdi mülkler 40 kat değer kazandı. Bundan 8-10 yıl önce Tarlabası'nda 100 bin

liraya alınabilecek binalar şu anda 4 milyon liraya satılıyor. Galata'da, Karaköy'de, Perşembepazarı'nda, Talimhane'de büyük bir dönüşüm ve gelişme var. Çünkü 10 yıldır aynı hedefte yürüyoruz ve ilçenin değeri artıyor. Beyoğlu inanılmaz bir değişim ve dönüşüm geçiriyor" dedi.

"30 trilyonluk endüstri"

Taksim'de bir zamanlar yedek parçacılık yapan esnaf şimdi otelcilik yapmaya başladığını da anlatan Demircan "Talimhane'deki esnaf bir yere gitmedi. Kuledibi'ndeki depolar hediye lik eşya dükkanlarına döndü. Daha önce 800 civarında olan yeme içme ruhsatı sayısı 3 bin 500'e ulaştı. Daha çok iş aş ve zenginlik üretiyoruz. Bir insanın olmadığı bir yerde ne olur ki. İnsan gelirse barınır yer, içer ve bir hareket oluşur. Günde 30 trilyonluk para harcayan bir endüstri oluşturduk" şeklinde konuştu. ■

"Beyoğlu'nda Mülkler 40 Kat Değer Kazandı" (Gazete Beyoğlu, 2014: 11).

sektörel değişim yaşanmaktadır. 2000-2006 arasında toplam sektörün yaklaşık $\frac{3}{2}$ 'si imalat ve ticaret alanında yer almasına karşın 2006 sonrasında ağırlık merkezi turizm ekseninde şekillenen otel, lokanta ve eğlence sektörlerine doğru kaymıştır. Bu durum, daha önce yerleşim için kullanılan bazı konutların otel ya da benzeri işletmeler haline dönüşmesine neden olduğu için nüfusun sabit kalmasına ya da genel göç oranının altında bir yerleşimin gerçekleşmesine neden olmuştur.

TABLO 1
Beyoğlu İlçe Nüfusu

<i>Beyoğlu</i>	<i>2007</i>	<i>2008</i>	<i>2009</i>	<i>2010</i>	<i>2011</i>	<i>2012</i>	<i>2013</i>
Kadın	122.676	120.363	120.478	122.010	121.738	120.169	119.157
Erkek	124.580	124.701	124.038	126.074	126.468	125.983	126.062
Toplam	247.256	245.064	244.516	248.084	248.206	246.152	245.219

Kaynak: TÜİK, 2013a.

TÜİK verilerine göre aynı yıllarda İstanbul'daki net göç hızının ortalaması yüzde 4,82 olarak hesaplanmıştır. Beyoğlu ilçesindeki nüfusun stabil bir görünüm arz etmesine rağmen ilçedeki iç hareketlilik, bir başka ifadeyle ilçeye yerleşme ve ilçeden ayrılma süreçlerinin tespit edilmesindeki güçlükler anlamlı istatistiklerin oluşmasını güçleştirmektedir. Buna rağmen Beyoğlu ilçesinde 2006 sonrasında yaşanan sektörel değişim, yani imalat ve ticaret sektöründen hizmet sektörüne yönelik değişen süreç ile İstanbul'a yönelik göç hareketi karşılaştırıldığında, Beyoğlu'nun göç almaya devam ettiği ve İstanbul'a gelen göçün Beyoğlu ilçesine dağılımının oransal olarak tutarlı olduğu gözlemlenebilir. Ancak bu durum yukarıda ifade edilen nedenler göz önüne alındığında tartışmaya açık bir alan oluşturmaktadır. Özellikle Beyoğlu ilçesine gelen Kürtlerin yerleşme sürecinde yaşadıkları zorlu süreçler ve aidiyet sorunları, onların istikrarlı ikametgâhı ve iş olanağını güçleştirdiği gözlemlenmiştir.

TABLO 2
2007-2013 Yılları Arasında İstanbul'daki Göç Hareketi

<i>İstanbul</i>	<i>Aldığı göç</i>	<i>Verdiği göç</i>	<i>Toplam nüfus</i>	<i>Net göç</i>	<i>Net göç hızı (%)</i>
2007-2008	374.868	348.193	12.697.164	26.675	2,1
2008-2009	388.467	348.986	12.915.158	39.481	3,1
2009-2010	439.515	336.932	13.255.685	102.583	7,8
2010-2011	450.445	328.663	13.624.240	121.782	9,0
2011-2012	384.535	354.074	13.854.740	30.461	2,2
2012-2013	437.922	371.601	14.160.467	66.321	4,7

Kaynak: TÜİK, 2013b.

1980 sonrasında Beyoğlu'nun ve özellikle Taksim ve İstiklal Caddesi'nin yeniden canlandırılması için uygulanan stratejiler sonucunda, başta Galata ve Cihangir olmak üzere, artan soylulaştırma faaliyetleri Beyoğlu'nun kentsel değerini arttırdı ve Beyoğlu'na yapılan yatırımlar kısa zamanda sonuç verdi. Başta İstiklal Caddesi olmak üzere Taksim-Tünel arası yeniden cazibe alanı haline geldi. Çevresindeki diğer semtlere de hareketlilik kazandıran bu süreç, Beyoğlu'nun sosyo-ekonomik değerini yükseltti. Türkiye'deki neoliberal politikaların kentsel rant üzerinden sermaye birikimi elde etmeye yönelik stratejiler geliştirmesi bölgede çöküntüleşmeye uğrayan alanların "kentsel dönüşüm" adı altında yeniden imara açılmasını kolaylaştırdı. Beyoğlu'nun yaşadığı tarihsel ve toplumsal değişim sonucunda ilçenin çekim merkezi olan Taksim-Tünel hattına, İstiklal Caddesi'ne paralel olarak uzanan Tarlabası hem Beyoğlu'nun geçirdiği değişimden hem de devamında gerçekleşecek olan arındırma/mutenalaştırma pratiklerinden en fazla etkileyecek mekândı.

Tarlabası: Kimsesizler çatısı

Yerini yitiren, yeniden yerleşemez.

Oruç Aruoba

İstanbul gibi karmaşık ve kozmopolit bir kenti Batılı kent kuramları ile açıklamanın yetersiz olacağını ifade eden Murat Güvenç ve Oğuz Işık (1996: 5-57), bu tür kuramların İstanbul gibi bir kentin bütünlüğünü algılamayı zorlaştıracığını ifade eder. Özellikle Türkiye toplumu gibi sürekli hareket halinde olan bir toplumu açıklamak için geliştirilecek modellerin, kentin kurulmasını ve sürdürülmesini sağlayan dinamikleri içermesi, bunları göz ardı etmemesi zorunludur. Türkiye'de toplumsal hareketliliğin önemli bir kısmı büyük kentlere yönelik gerçekleşmekte ve söz konusu hareketlilik beraberinde kentsel dokuyu yeniden biçimlendirmektedir.

Özellikle İstanbul, tarihsel süreç içerisinde söz konusu

toplumsal hareketlilikten en fazla etkilenen kentlerin başında gelmektedir. Bu nedenle sürekli bir değişim içerisinde- dir. Kente yönelik yatay hareket kenti de değiştirmekte, kent- sel dinamikler bu hareketlilik içerisinde sürekli değişmekte- dir. Bu nedenle kente yönelik her hareket, kenti ve kentsel di- namikleri değiştirirken kent de değişmekte, böylelikle bu de-ğişim süreci içerisinde kent sürekli-yeniden kurulmaktadır. Beyoğlu İstanbul'un en yoğun tüketim merkezlerinden biri- dir. Oldukça yoğun gündüz nüfusu olan Taksim-Tünel hat- tı ve çevresinin yanı başında, Tarlabası Bulvarı'nın aşağısın- da yer alan Tarlabası semtinin sosyal, politik ve ekonomik ta- rihsel seyri, bu değişimi gösteren ilginç örneklerden biri ola- rak kabul edilebilir.

Tarlabası, geçmişteki Pera'nın uzantılarından biridir ve Bos- tan, Bülbül, Çukur, Hüseyinağa, Kalyoncukulluğu, Kamer Ha- tun, Şehitmuhtar, Sururimehmetefendi ve Yenişehir olmak üzere 9 mahalleden oluşmaktadır. Tarlabası orta ve alt-orta sı- nıf gayrimüslim ve Levantenlerin yerleşim yeri olarak, İstiklal Caddesi'ndeki konutları model alarak inşa edildi. 1870'lerde Tarlabası Caddesi'nin her iki yanında Pera'daki konutlara ben- zeyen fakat onlardan daha mütevazı apartmanlar ortaya çıkma- ya başladı. 1880'lerde 17 ev bulunan Tarlabası, 1910'lara gelin- diğinde "apartmanlar muhiti" olarak anılmaya başladı. 1930'lu yıllara kadar Müslüman ailelerin yerleşmeyi tercih etmedikle- ri Beyoğlu'na, bu tarihten sonra Müslüman aileler de gelerek Tarlabası ve çevresine yerleşmeye başladı. Beyoğlu'nun yaşa- dığı tarihsel dönüşüm, Tarlabası'nı doğrudan etkiledi. Beyoğ- lu'nda sıklıkla meydana gelen yangınlar nedeniyle semte inşa edilecek konutların kâgir (taş ya da tuğla) malzemeden yapıl- ması zorunlu hale getirildi.

Küçük'ün (2010: 87) verdiği bilgilere göre 19. yüzyıl boyun- ca Beyoğlu'nda birçok yangın çıkmış, son olarak 1916'da çı- kan yangınla bütün ahşap yapılar yanmış ve taş/tuğla konutlar da zarar görmüştür. 1871 yılında ahşap ev yapılmasının dev- let tarafından yasaklanmasına neden olan Büyük Beyoğlu Yan- gını'ndan (1870) sonra başlayan "Yeni Şehir" isimli kent proje-

si kapsamında yer alan semt, eski ahşap binaların yerine taş ve tuğla yapılarla yeniden imar edildi. 18. yüzyılda Beyoğlu'ndaki tiyatro, opera, müzikhol, fotoğrafçılık ve benzeri kültürel ekonomi, 19. yüzyıla gelindiğinde, Tarlabası'ndaki ekonominin de bir parçası haline gelir. Semt taş/tuğla yapılarla yeniden imar edildiğinde bu “yapıların pek çoğunda neredeyse tümü Rum-lara ve Ermenilere ait olan iş yerleri (saatçi, kuyumcu, doktor muayenehanesi, eczane, fotoğraf atölyesi gibi) bulunmaktadır; sadece iki işyerinin Müslümanlara ait olduğu bilinmektedir” (Türkün ve Sarıoğlu, 2014: 275).

Dönemin ruhunu belirleyen kozmopolit sosyal dokunun mi-mariye de yansıdığı ve çok çeşitli mimari özelliklerin gözlem-lenebildiği bir yer olan Tarlabası'na (Küçük, 2010: 87; İşeri, 2010: 66) 1596'da İngiliz Büyükelçiliği inşa edildi. O dönem-de Tarlabası, Müslüman Mezarlığı olarak kullanılırdı ve elçili-ğin çevresi tümüyle mezarlıktı (Üsdiken, 1994b). 18. yüzyılda Pera'nın nüfusunun artmasıyla yerleşim Tarlabası'ndan Dolap-dere'ye doğru genişlemeye başladı. Özellikle 19. yüzyılla birlik-te Tarlabası, azınlıklara ait konut ve işyerlerinin bir arada bu-lunduğu bir yerdi. “Batılı anlamda ilk şehircilik uygulamaları-nın gerçekleştirildiği ayrıcalıklı bir bölge” olan Tarlabası aynı zamanda Pera'nın zengin olmayan, orta ve dar gelirli sakinle-rinin yerleşim yeri idi. Bu dönemde Tarlabası, genellikle Tarla-bası ve Cadde-i Kebir çevresinde çalışan işyeri sahipleri ile elçi-lik çalışanlarının ve elçilik bürokratlarının evlerinde çalışanla-rın yerleştiği bir semtti.

19. yüzyılda bile Tarlabası, mekânsal farklılaşmaya neden olan sınıfsal dinamiklerinden doğrudan etkilenen bir mekân-dır. Çünkü Tarlabası'nda yaşayanlar genellikle dar ve orta ge-lirli kesimlerden oluşurken Pera'nın diğer tarafı, yani yamacın üst kısmında kalan İstiklal Caddesi ve çevresinde yaşayanlar üst sınıfa mensup yabancılar ve yine Osmanlı yurttaşı olan üst sınıf azınlıklardan oluşuyordu. Pera'nın Boğaz girişine bakan güney yamaçlarının ve Haliç'e bakan kuzey yamaçlarının fark-lı sosyal sınıfların yerleşmesine olanak sağlayan mekânsal dü-zenlemelere olanak sağladığı ve mekânın bu sınıfsal dağılımı-

nın, arazinin konumuna göre belirlendiği ifade edilebilir. Yamacın üst kısımları, İstiklal Caddesi ve çevresine doğru yakınlıklaştıkça, azınlık olsun olmasın, üst sınıflara ev sahipliği yaparken, alt kısımlara doğru Tarlabası, ticaret ve hizmet sektöründe çalışan çoğunluğu alt sınıfların konut alanı olarak gelişti. Dolayısıyla “Pera’nın her bölümü aynı ekonomik statüyü taşımıyordu: komşu olmalarına rağmen, Tarlabası ve Pera aslında hiçbir zaman aynı sosyal sınıfa ev sahipliği yapmadı. ... hali vakti yerinde sınıflar ana caddenin üst kısımlarında ikamet ederken, aşağı sınıflar yokuşun alt tarafına yerleşti, Tarlabası Caddesi ise bu ikisi arasında sınır görevi gördü. Tarlabası sakinleri de gayri-Müslim’di, ancak onlar işçi sınıfına dahildi” (Yılmaz, 2006: 28; Dinçer ve Enlil, 2002: 417).

Cumhuriyet’in kurulmasından sonra Beyoğlu’nun yaşadığı değişim süreci Tarlabası’nı doğrudan etkiler. Örneğin elçiliklerin Ankara’ya taşınması, Tarlabası’nda yaşayan ve geçimlerini elçilikler sayesinde sağlayan Tarlabası sakinlerinin iş imkânlarının ortadan kalkmasına neden oldu ve elçilikler sayesinde oluşmuş ekonomik ilişkiler ağı parçalandı. Varlık Vergisi nedeniyle Tarlabası’nda yaşayan azınlıklara ait birçok gayrimenkul el değiştirdi. 6-7 Eylül 1955’te azınlıklara ve onların işyerlerine yönelik saldırılardan ve 1964 yılında çıkartılan Yunan uyrukluların sınırdışı edilmesi kararından sonra azınlıkların hemen hepsi bölgeyi terk etti. Sınırdışı edilenlerin gayrimenkullerini satmak için yeterli zamanlarının olmaması, satabilmeyi başaranların ise banka hesaplarına el konulması gayrimenkul mülkiyetlerinin haksız bir biçimde el değiştirmesine neden oldu. Böylelikle azınlıklardan kalan konutlar değerinin altında ya da kaçak olarak satılarak, yeni göçmenler tarafından işgal edilerek ve simsarlar tarafından usulsüz kiralanarak kullanılmaya başlandı (Üsdiken, 1994b).

Bu süreç içerisinde Tarlabası semti “çift yönlü nüfus akışı yaşadı: bir yandan mevcut nüfus, yani gayri-Müslimler giderken, Anadolu’dan kırsal kökenli göçmenler geldi. Bu nüfus akımları kurulu çevre üstünde de büyük etki yarattı; özellikle Rumların gidişiyle, mülkleri ya değerinin altında satıldı ya da sahip-

siz kalarak işgal edilme ve kaçak olarak satılma ya da kiralanmaya maruz kaldı” (Yılmaz: 2006: 28). Eşzamanlı olarak başlayan göç dalgası bir yandan kamu arazilcri üzerindeki ruhsatsız yapılaşmalara, gecekondulaşmaya neden olurken diğcr yandan kente yeni gelen göçmenlerin bir kısmının, sakinleri ve sahipleri tarafından terk edilmiş Tarlabası’na yerleşmesini sağladı. Bu dönemde Tarlabası, yaşadığı sosyo-politik süreç nedeniyle “ucuza kapatılarak” hızla el değıştirdi. Böylece hem konut kiralari ucuzlaştı hem de metruk konutlar yeni gelen göçmenlerin yerleştikleri konutlar haline geldi. Bu yerleşim yeri, kente yeni gelen göçmen emek gücünün *barınma ekonomisini* karşılayacak ihtiyaçlara uygun niteliklere sahipti.

Genelde Beyoğlu’nun, özelde ise Tarlabası’nın köhneleşme ve çöküntüleşme sürecine girmesiyle birlikte bir zamanların seçkin muhiti, terk edilmiş binalarla baş başa kaldı ve bu konutlar, kente gelen emek göcünün barınmasını sağlamakla birlikte kısa zamanda yasadışı faaliyetlerin mekânı haline geldi. Konutların birçoğı konut olmaktan daha çok merdiven altı imalat atölyelerine ve depolara dönüştü ve Tarlabası gittikçe daha yoksul kesimlerin barındığı bir semt haline geldi. 1986-1988 yılları arasında Tarlabası Caddesi’ndeki birçoğı tarihi değere sahip olan (ve istimlak bedelinin ödenmesi için herhangi bir muhatap bulunamayan) 350 binanın yıkılmasıyla yapılan Tarlabası Bulvarı, Tarlabası ve Pera arasındaki sınırı keskinleştirdi. Bu durumun sonuçlarından biri cadde üzerinde ve çevresinde tutunmaya çalışan esnafın alandan sürülmesi ve bu nedenle semtin daha da yoksullaşması oldu ve “Tarlabası Bulvarı’nın açılmasıyla Beyoğlu’ndan kopartılarak kendi içine kapalı yaşamaya mahkûm edilen bir semt görünümüyle ortaya” çıkan Tarlabası’nın, gerçekleştirilen geniş çaplı yıkımlar nedeniyle fiziksel olarak köhnemekte olan durumu daha da derinleşti ve semtin çöküntüleşme dinamikleri daha da güçlendi (Dinçer, 2009).

Kentsel dönüşüm, neoliberal politikaların kentsel alana yansımalarının somutlaştığı bir süreç olarak ortaya çıktı. Kentsel dönüşüm, egemen birikim rejiminin stratejilerine uygun düzen-

lemeleri içeren ve böylelikle kenti, küreselleşen dünyanın üretim-tüketim ilişkilerine eklemlemeyi amaçlamaktaydı (Bartu, 2000: 47-48). Beyoğlu ve Tarlabası, kentsel rant değeri yüksek ve oldukça cazip kentsel alanlardır. Küresel kent olması hedeflenen İstanbul, Beyoğlu'nun (dolayısıyla Tarlabası'nın) yoksullardan arındırılmasıyla kültürel dokusuna yeniden kavuşturulacak ve böylece küresel anlamda marka değeri kazanacaktı. Özellikle sermaye açısından, Beyoğlu ve Tarlabası'nda gerçekleşecek olan kentsel dönüşüm, küreselleşmenin ya da küresel ekonominin gerektirdiği bir girişim olarak değerlendirilmekteydi. Böylelikle finans kapitalin ve başta turizm olmak üzere hizmet sektörünün birçok kolu için Beyoğlu ve Tarlabası uygun bir kentsel mekân olarak sunuluyordu.

1980'lerden sonra literatürde sıklıkla kullanılan küreselleşme kavramı, çok uluslu şirketler ve benzeri aktörler tarafından, dünyanın sadece ekonomik olarak değil aynı zamanda toplumsal olarak da dönüşüme zorlandığı, bunu sağlamaya yönelik sosyo-ekonomik ve sosyo-politik pratiği içeren bir kavram olarak değerlendirilebilir (Keyman, 1995: 55-57). Bu değerlendirme, küreselleşmenin tek yönlü olmaktan daha ziyade çok yönlü ve karmaşık bir süreci içerdiği (Giddens, 2000: 24-25), nüfus hareketine olduğu kadar kentleşme sürecine yönelik etkisini de içermektedir. Küreselleşme sürecinin kentlere ve kentleşmeye yönelik güçlü bir etkisinin olduğu gözlemlenebilmektedir ancak küreselleşme süreci aynı zamanda (toplumsal) mekâna ilişkin yeni krizlere neden olan bir süreç olarak yorumlanabilir.

Eğer mekân ilişkisel, tarihsel ve kimlikle kurulan, kimliğe dayalı bir yer olarak ele alınırsa, bu durumda küreselleşme sonucunda ortaya çıkan mekânsal dönüşümün ürettiği kentsel varoluşun ilişkisel, tarihsel ve kimliğe dayalı bir yer olarak anlaşılamayacağı, dolayısıyla dönüşümle birlikte ortaya çıkan bu yeni yerin, Marc Augé'nin (1995: 78) ifadesiyle, bir çeşit "yer-olmayan" (*non-place*) olduğu öne sürülebilir. Mekânın "yer-olmayan" olarak tasavvur edilmesi, üretim ilişkilerinde mekânın paranteze alındığı ve mekânsal eşitsizlikle üre-

tim ilişkileri arasındaki bağlantıları, kesişim hatlarını görünmez kılar. Bu nedenle küreselleşmenin mekânın sonunu getirdiğine yönelik değerlendirmeler –literatüre katkısı önemli olmakla birlikte– küreselleşme ile kent arasındaki ilişkiyi silikleştirir. Bununla birlikte küreselleşmenin ürettiği kentsel dönüşüm dinamiklerinin ekonomik-politik boyutunu göz ardı etmeye, küresel birikim stratejisine eklemelenmiş kentleri, yeni kentsel varoluşu ve ekonomik ilişkiler yoluyla küresel ağa eklemelenen kentlerin oluşturduğu mekânsal potansiyeli, mekândan bağımsız, sanki boşlukta gerçekleşen ilişkiler olarak değerlendirmeye ve kentsel mekânda gerçekleşen karmaşık ilişkileri, kente ait gerçeklikten kopartarak açıklamaya neden olur. Oysa küreselleşmenin kentlere yönelik etkilerinden biri, kentleri mekânsızlaştırmaktan daha çok onları oluşturan simgesel düzlemi ve anlam setlerini sürekli-yeniden üretmeyi başarmasıdır.

Şehr-i İstanbul'a küresel bir karakter kazandırmak ve onu yeniden düzenlemek için atılan adımlardan biri olan Tarlabası Bulvarı, semtin çöküntüleşme ivmesini hızlandırdı. Yeni yapılan bulvar nedeniyle Tarlabası'nın, ekonomik değeri ve cazibesi yüksek olan Beyoğlu'nun ana hatlarıyla olan ilişkisi, neredeyse koptu. Böylelikle Tarlabası, eski kent merkezlerinden ve "küreselleşme sürecinde, varsılla yoksul arasında giderek derinleşen uçurumun en görünür kılındığı yerlerden biri" haline geldi. Bununla birlikte "özgün sahiplerinin terk ettiği, şimdi kent yoksullarının belki de en umarsız kesimini, işsizleri ve toplumdan dışlanmış tüm diğerlerini barındıran" söz konusu alanın, semtin ana taşıyıcısı olan bağlantı noktalarıyla olan ilişkisinin kentsel düzenlemelerle ortadan kaldırılması (Enlil, 2003: 87-88) sosyal dışlamayı, toplumsal eşitsizliği derinleştiren ve yeniden üreten bir yapılaşmaya neden oldu.

Sosyal dışlanma ve toplumsal eşitsizlik, Kürt meselesi ve Kürtlerin İstanbul gibi kentlere göç etmesiyle birlikte, toplumsal bölünmelerini süreklileştiren mekanizmaların güçlenmesini kolaylaştırdı. Tarihsel olarak Tarlabası'nın Beyoğlu'nun diğer semtlerinden daha geri kalmasını: nedenlerine eklenen çö-

küntüleşme süreci, semtin uyuşturucu, fuhuş ve şiddet suçlarıyla damgalanmasına neden olmakla kalmadı, aynı zamanda bu damgalanmanın neden olduğu çeşitli yaptırımların meşrulaşmasına neden oldu. Yaşamlarının belli bir kesitinde Tarlabası'na yerleşen kişilerin yaşam öykülerine bakıldığında, Tarlabası ile kurdukları ilişkinin sosyal statüleri ve kentsel tahakküm ilişkileri çerçevesinde oluşturulduğu gözlemlenmiştir. Çünkü Tarlabası, camdan duvarlarla kentten tecrit edilir. Kent-içi sınırın, semtin şimdiki sakinlerinin sosyal statüsü, sınıfsal konumu ve kentten tecrit edilmelerine neden olan ekonomik-politik yapılarla doğrudan ilişkilidir. Bu durum İstanbul gibi küreselleşmenin, küresel ekonominin önemli kentlerinden biri olması amaçlanan kentsel alanın geçirmekte olduğu kentsel dönüşümün, sadece göç-kent ilişkisiyle değil, aynı zamanda sosyal dışlanma ve toplumsal eşitsizlik ile bir arada değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Tarlabası'na 1950'li yıllardan itibaren her 10 yıllık periyotta yeni bir göçmen grubu geldi:

Karadeniz Bölgesi ve Marmara Bölgesi'nden (ki son grup ağırlıklı olarak Roman'dır) 1960'lardan önce gelen ilk grubu, 1960-80 arasında kitleler halinde Orta ve Doğu Anadolu'dan (özellikle Sivas, Erzincan, Konya ve Kayseri) gelen göçmenler izledi. 1980 sonrası ana göçmen grup Güneydoğu Anadolu'dan ve daha az oranda da Doğu Anadolu'dan gelen, çoğunlukla (ama tamamen değil) Kürt kökenli gruptu (Yılmaz, 2006: 29).

Bu durum, azınlıklar tarafından terk edilen Tarlabası semtinin, süreç içerisinde demografisinin değişmesine ve "homogen bir nüfusa sahip" olmasının önüne geçti. Tarlabası'nın günümüzdeki nüfus dağılımı hakkındaki bilgiler "muğlak" olmasına rağmen semtteki nüfus yoğunluğu etnisitelere göre dağıtıldığında yorum yapmaya elverişli bir oran yakalamak mümkündür:

Tarlabaşı nüfusunun çoğunluğunu oluşturanların genellikle Bursa, Balıkesir, Tekirdağ, Edirne, Manisa'dan göç etmiş, ya da İstanbul'da doğup büyümüş Romanlar ve özellikle 1990'ların başından itibaren Güneydoğu'daki "düşük yoğunluklu savaş" koşullarında köylerini terk etmek zorunda kalan Kürtler olduğunu biliyoruz. Son dönemde Afrika ve Irak kökenli yasadışı göçmenlerin de barındığı Tarlabaşı'nın toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 20'sini Orta ve Doğu Anadolu ile Doğu ve Batı Karadeniz'den göç edenler oluşturmaktadır. Bu kişiler, klasik kır-kent göçü kapsamında ele aldığımız 1950'lerde başlayıp, 60'lı ve 70'li yıllarda da süren göç dalgaları sonucunda Tarlabaşı'na yerleşmişlerdir ve genellikle esnaf, memur ya da işçi olarak çalışmaktadırlar (Şahin, 2010: 13).

1960-1980 yılları arasında Tarlabaşı, Orta ve Doğu Anadolu'dan, özellikle Sivas, Erzincan, Konya ve Kayseri'den gelen göçmenlerin, kentsel alana tutunmalarını sağlayan stratejiler ürettikleri ve geçici olarak barındıkları "geçiş mahallesi" olarak kullanılır. Burada barındıkları süre içerisinde belli ilişkiler ağına dahil olup ekonomik açıdan görece istikrar sağlayan göçmenlerin bir kısmı gecekondu bölgelerine taşınmayı başarırlar. Dolayısıyla geçiş mahallesi, kente tutunma stratejisinin bir parçasını oluşturur (Yılmaz, 2003b: 95-105). Bir geçiş mahallesi olarak Tarlabaşı'nın, özellikle 1990'lı yıllardan sonra, bu işlevini yitirdiği ve Kürtlerin zorunlu göçüyle birlikte onlar için istikrarlı bir mekân haline geldiği öne sürülebilir. Sonuç olarak Tarlabaşı, hem azınlıkların zorunlu olarak terk ettiği hem de sürgüne maruz bir kısım Kürtlerin zorunlu olarak ikamet ettiği bir semt haline geldi (Mutluer, 2007: 64-67).

Kürtler açısından Tarlabaşı, zorunlu göç sürecinin zorunlu uğraklarından birini oluşturur. Kürtlerin zorunlu göçle birlikte kentlere sürülmeleri, Kürtler ve toplumun diğer kesimleri için birçok sosyal soruna neden oldu. Özellikle 1984-1999 yılları arasında yoğun olarak uygulanan zorunlu göç politikaları, Kürt köylerinin boşaltılarak milyonlarca insanı göçe zorlayan bir süreçti. Türkiye'deki zorunlu göç süreciyle ilgili yapı-

lan ulusal ve uluslararası araştırmalar ve raporlar, ağırlıklı olarak yerinden edilenlerin sayısı,¹⁶ yeni yerleşim yerleri, nedenleri ve sonuçlarına odaklanmıştır. Özellikle 2000 sonrasında konuyla ilgili araştırmaların ve raporların zorunlu göçe maruz kalanların sayısı ve nerelere yerleştiği, ne gibi sorunlarla karşılaştığı ve geri dönmeleri için ne gibi politikaların uygulanması gerektiği konusuna ağırlık vermiştir (Kurban ve Yeğen, 2012; Yo-laçan ve İlhan, 2010; Kurban ve Yüksek vd., 2008; HÜNEE, 2006; Holtzman ve Nezam, 2004, Üstel, 2004; Akdeniz Göç-Der, 2004; Yıldız ve Düzen, 2003; NORC, 2002; Barut, 2002; Bozkurt, 2000; HRW, 1996).

Zorunlu göçe maruz kalan Kürtlerin bir kısmı İstanbul'a geldi. Ancak Kürt toplumunun zorunlu göç deneyimi, Kürtlerin İstanbul'a yönelik ilk göç deneyimini içermeyiz. Bu nedenle Bediz Yılmaz (2006: 29) Kürt göçünü ikiye ayırarak ele alır. Ona göre 1980'li yıllarda emek göçü olarak gerçekteşen "gönüllü" göç motivasyonu, 1990'lı yıllardan itibaren, hem PKK ile güvenlik güçleri arasındaki çatışmalar nedeniyle hem de ekonomik ve politik nedenlerle "gönülsüz" göç haline dönüşerek değişmiştir. Dinçer ve Enlil (2002: 421), Tarlabası'yla ilgili yaptıkları çalışmada zorunlu göç öncesi göç oranı ile 1990 ve sonrası arasındaki farkı göstermektedir.

Dinçer ve Enlil'in (2002) ifade ettiği üzere Tarlabası'na yerleşen göçmenlerin önemli bir çoğunluğu, yüzde 39'u, 1990 ve sonrasında göç edenlerden oluşmaktadır. 1990 sonrasında göç

16 Akdeniz Göç-Der'in (2004) raporunun verdiği bilgilere göre 1994 yılında TBMM, İnsan Hakları Komisyonu 3.848 köy ve yerleşim yerinin boşaltıldığını, yaklaşık 1,5 milyon kişinin zorunlu göçe maruz kaldığını ifade eder. 1995 yılında yayınlanan Birleşmiş Milletler Yüksek Komiserliği zorunlu göçe maruz kalanların sayısının 2 milyon olduğunu, 1996 yılında hazırlanan Birleşmiş Milletler Helsinki Komisyonu ise zorunlu göçe tabii olanların sayısının 3 milyon olduğunu ifade etmektedir. Mehmet Barut (2002) ise hazırlamış olduğu raporda bu sayının 4-4,5 milyon arasında olduğunu ifade etmektedir. Dilek Yüksek (2012: 233) sürgün edilenlerin sayısı hakkında süregelen tartışmanın uzun yıllar devam ettiğini, 1998 yılında TBMM raporuna göre sayının 370 bin olarak ifade edildiğini, ancak Avrupa Birliği'nin baskısı sonucunda, Hacettepe Nuhlu Enstitüsü tarafından yapılan bir çalışmayla zorla yerinden edilen nüfusun yaklaşık 1 milyon olarak açıklandığını ifade etmektedir.

TABLO 3
Tarlabaşı'na Yerleşen Göçmenlerin Geldikleri Bölgeler ve Geliş Yılları

<i>Bölgeler</i>	<i>Geldikleri yıllar</i>					<i>Toplam</i>
	<i>1960 öncesi</i>	<i>1960- 1969</i>	<i>1970- 1979</i>	<i>1980- 1989</i>	<i>1990 sonrası</i>	
İç Anadolu	% 13	% 33	% 44	% 13	% 15	% 23
Doğu Anadolu	% 12	% 13	% 6	% 20	% 15	% 14
Güneydoğu Anadolu	-	% 20	% 13	% 53	% 44	% 32
Karadeniz	% 38	% 13	% 18	% 7	% 6	% 13
Marmara	% 38	% 13	% 13	% 7	% 12	% 14
Akdeniz	-	% 7	% 6	-	% 2	% 3
Ege	-	-	-	-	% 6	% 2
Toplam	% 9	% 17	% 18	% 17	% 39	% 100

eden yüzde 39'un ise yüzde 59'unun Olağanüstü Hal Bölgesi (OHAL) olarak ilan edilen illerden, özellikle Mardin, Siirt ve Diyarbakır'dan gelenler olması, zorunlu göç ile Tarlabaşı semti-ne yerleşme arasındaki illiyet bağıını göstermektedir. Bu bulgulara ek olarak, Kürtlerin Tarlabaşı'na geldikleri dönemi ve ikamet sürelerini anadil üzerinden ölçen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin 2006 yılında tamamladığı Tarlabaşı araştırması ise (Şahin, 2010: 20) Tarlabaşı'ndaki Kürtlerin yaklaşık yüzde 60'ının 10 yıldan kısa bir süredir semtte ikamet ettiklerini göstermektedir.

TABLO 4
Anadile Göre Tarlabaşı'nda İkamet Süresi

<i>Anadil</i>	<i>Ne kadar zamandır Tarlabaşı'nda yaşıyorsunuz?</i>							<i>Toplam</i>
	<i>< 1 yıl</i>	<i>< 3 yıl</i>	<i>< 5 yıl</i>	<i>< 10 yıl</i>	<i>< 15 yıl</i>	<i>< 20 yıl</i>	<i>< 25 yıl</i>	
Türkçe	2	4	6	10	14	19	43	98
Kurmançi	4	12	11	35	16	10	7	95
Zazaca	0	0	0	1	0	0	1	2
Arapça	0	1	0	1	0	0	1	3
Ermenice	0	0	0	0	0	0	2	2
Toplam	6	17	17	47	30	29	54	200

Araştırmada belirtildiğine göre söz konusu görüşmecilerin göç ettikleri dönem “Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgele-

ri'nde, PKK ve güvenlik kuvvetleri arasındaki çatışmaların, insan hakları ihlallerinin ve köy boşaltmaların en yoğun yaşandığı döneme denk gelmektedir. Tarlabası'nda yaşayan Kürtlerin büyük bir kısmı burasının İstanbul'a geldiklerinde ilk yerleştikleri yer olduğunu" ifade etmektedir (Şahin, 2010: 20-21). Tarlabası'nda 20 yıl ve üzerinde ikamet eden ve anadilini Türkçe olarak belirten kişiler ise, Şahin'in verdiği bilgilere göre, 1960'lı yıllarda gerçekleşen kitlesel göç ile Orta Anadolu ve Karadeniz kırsalından gelen kişilerden oluşmaktadır. Bu gruba eklenecek diğer grup ise 1970'li yıllarda Marmara ve Ege Bölgesi'nden İstanbul'a gelen Romanlardır.

Bu durum, ilgili yıllardaki toplam göç hareketinin oranlarıyla karşılaştırıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Türkiye'deki göç hareketinin bölgesel eşitsizlikler bağlamında gerçekleşmesi göçün yönünün genellikle doğudan batıya doğru gerçekleşmesine neden olmuştur (Yüceşahin ve Özgür, 2006: 20). Ağırlıklı olarak emek göçü şeklinde gerçekleşen bu süreç, tarımsal nüfusun ve emeğin, kentsel nüfus ve emek gücüne dönüşmesini sağlamaktadır.

TABLO 5
Türkiye'de İç Göçler (1965-2000)

<i>Dönemler</i>	<i>5 yaş ve üzeri nüfus</i>	<i>Toplam göç eden nüfus</i>	<i>Göç oranı (%)</i>	<i>II içinde göç eden nüfus</i>	<i>II içi göç oranı (%)</i>
1965-1970	30.350.040	3.224.724	106	-	-
1970-1975	34.646.470	3.421.025	99	-	-
1975-1980	38.776.334	2.700.977	70	883.444	23
1980-1985	44.587.257	2.885.873	65	934.037	21
1985-1990	50.518.291	4.065.173	81	1.337.517	27
1995-2000	60.752.995	4.788.193	79	1.904.070	31

1950'li yıllarda yoğunlaşan göç hareketinin dinamikleri ile 1980 sonrasında gerçekleşen göç hareketinin dinamikleri arasında fark bulunmasına rağmen, göçe bağlı ortaya çıkan sonuçlar çok farklı olmamıştır. Göç üzerine yapılan birçok çalışmada gösterildiği üzere Türkiye nüfusu hareketli bir nüfus-

tur. “Türkiye nüfusunun yaklaşık yarısının yaşamı boyunca en az bir kez göç” ettiği düşünülecek olursa Türkiye’deki göç hareketinin genişliğini fark etmek daha kolay olacaktır (HÜNEE, 2008: 20).

Yukarıdaki tabloda ifade edilen 1980-2000 yılları arasında yaklaşık 12 milyon kişiyi içeren iç göç hareketinin doğudan batıya doğru gerçekleşmesi Türkiye’deki iç göç hareketinin genel yönelimiyle paraleldir. Bu göçün önemli bir kısmının büyük kentlere, özellikle İstanbul’a yönelik gerçekleşmiş olmasının temel nedeni ise kentin ekonomik, sosyal ve tarihsel açıdan bir cazibe-çekim bölgesi özelliğini sürdürmesiyle ilişkilidir. TÜİK (2013b) verilerine göre 1975-1980 yılları arasında gerçekleşen göçün yaklaşık yüzde 21’i, 1980-1985 yılları arasında yüzde 20’si İstanbul’a yönelikken bu oran 1985-1990 yılları arasında yaklaşık yüzde 25 oranına yaklaşmıştır. Göç eden her dört kişiden birinin İstanbul’a gelmesi kentin ekonomik, politik ve sosyal dokusunu yeniden organize etmesini zorunlu hale getirmiş, bu organizasyonun gerçekleşmesini sağlayacak mekanizmaların oluşturulmaması ise kentsel sorunlara neden olmuştur.

Tarlabaşı, söz konusu göç sürecini ve bunun beraberinde getirdiği çelişkileri doğrudan tecrübe eden kentsel alanlardan biridir. Kürtlerin bir çeşit sürgün deneyimine dönüşen zorunlu göç sürecinin Tarlabaşı özelindeki serencamı, klasik göç sürecinden farklı motivasyonlarla gerçekleştirilen, zorunlu göç deneyiminin, bunu tecrübe edenler tarafından olduğu kadar geride kalanlar açısından da yoğun sosyal ve kişisel sorunları beraberinde getirmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Sınıf, tahakküm ve kimlik

...toplumsal işbölümünün de durmadan evrimleştiği göz önüne alınırsa, etnik / ırksal kimlik saptamanın, var olan toplumsal gruplar arasındaki sınırları çizmekte hayli istikrarsız bir temel oluşturduğu ortaya çıkar. Gruplar gelip geçmekte ve kendi tanımlarını hatırı sayılır bir kolaylıkla değiştirmektedir (sınırları başkaları tarafından da aynı kolaylıkla, farklılaşmış olarak algılanmaktadır). Ama hiçbir verili grubun sınırlarındaki geçicilik genel gruplar hiyerarşisindeki, yani dünya işçilerinin etnikleştirilmesindeki kalıcılıkla tutarsızlık oluşturmamış, hatta bir olasılık, bu kalıcılığın fonksiyonu olmuştur. Dolayısıyla ırkçılık, tarihsel kapitalizmin bir kültürel dayanağı olagelmıştır. Zihinsel bakımdan aptalca oluşu, korkunç gaddarlıklar yaratmasını önlememiştir (Wallerstein, 2006: 67-68).

Kimliği bir deneyim olarak ele almak deneyimlenen sürecin ne olduğunun, bu deneyimin sonucunda ortaya çıkan kimliğin hangi ihtiyaca karşılık geldiğinin açıklanmasını içerir (Butler, 2010: 65-77). Özellikle metropol koşulları altında gözlemlenen ve akışkan bir süreç içerisinde gerçekleşen kimlik deği-

şimi, kimliğin her gün yeniden tecrübe edilen bir deneyim olduğunu göstermektedir. *Kimlik değişimi* bir kimlikten diğerine geçişi değil, aynı kimlik içerisinde kalmaya devam etmeyi, ancak kimliğe yüklenen ya da kimliğin içerdiği varsayılan anlamların değişimiyle birlikte ortaya çıkar. Kimliğin inşa edilmesi için kullanılan malzemelerin, kimliği metropol koşullarına uyarlama kapasitesi, kimlik değişimine yön veren süreci belirleyen başlıca unsurdur.

Kimlik değişimi, özellikle metropol koşullarında, kimliğin yerine getirdiği işlevlerin sürdürülebilmesini sağlayan gerekliliklerin bir sonucu olarak gerçekleşir. Dolayısıyla kimlik değişimi, tarihsel ve toplumsal koşullar içerisinde şekillenen kimliğin yolculuğuna devam etmesi, bir başka ifadeyle, etkileşim içerisinde olduğu sosyal çevre ve koşullarla ilişkisi oranında yeniden inşa edildiği bir süreci içerir. Bu nedenle kimlik değişimi anomik değildir, kişinin aidiyet hissettiği grubun normatif yapısına ilişkin bir mesafe içermez, aksine aidiyeti pekiştirirken, Weberci anlamda, bunu mevcut koşullara uyarlar ve rasyonel gerekçelerini üretir. Zeynep Baykal'ın (2011: 173-189) Ermeni kimliği üzerinden tartıştığı üzere, kimlik hem akışkan hem de belli bir bağlam etrafında şekillenerek kendini inşa eder. Bu nedenle bağlam değiştikçe kimlik değişmekte ancak kendinde vehmettiği niteliklerden uzaklaşmamaktadır. Özellikle gündelik yaşamın düzensiz şiddetine maruz kalan ezilen kolektif kimlikler için bu akışkanlık ve bağlam gereksinimi, kimlik değişiminin motivasyonlarını oluşturur.

Kimlik değişiminin anomikleştiği durumlar genellikle yarılmalarla ortaya çıkar. Kimliğin kendini inşa ettiği bağlamın buharlaştığı ve değişimin yönünün kaybolup akışkanlığın gerçekleşmediği durumlarda ortaya çıkan *kimlik yarılması*, sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşısında kalan kimliğin, kendini mevcut koşullara uyarlayabilecek motivasyondan yoksun kalmasıyla birlikte ortaya çıkar ve bu yüzden anomiktir. Özellikle metropol koşullarında gerçekleşen ve kimliğin olduğu bağlamın buharlaşmasıyla, bastırılmasıyla birlikte ortaya çıkar ve Simmelci anlamda yabancı olanın, kendini bir gru-

ba ait hissetmekle o gruptan kopmak arasında yaşadığı gerilimin neden olduğu bir çeşit geçiş dönemini içerir. Bir yandan sosyal çevreye uyum sağlamak için kimlik referanslarının baskılanması diğer yandan kendini ifade edebilmenin simgesel ve sembolik dizgesinin taşıyıcısı olması arasındaki boşluk doldurulamadığı için yaşanan bu yarımla, benliği ancak içerisinde yer aldığı grubun normlarıyla tanımlayan ve grup içerisinde yer aldığı zamanla kayıtlı bir kimlik inşasını beraberinde getirir. Bu durum kimi zaman “nerelisin” sorusuna kadar devam eder, kimi zaman ise kökene ilişkin bilgilerin çarpıtılmasıyla sürdürülür. Burada köken, kişiyi bir kimlik tutarlığına geri çağırabileceği gibi, grupta yer almayı mümkün kılan kurgusal kimliğin bozulmasına da neden olabilir (Simmel, 2009: 149-154; Goffman, 2014).

Folklorik, yerel, yöresel ya da kültürel aidiyet sağlayan kolektif kimlikler ile metropolde inşa edilen kolektif kimlikler arasındaki belirleyici fark, metropoldeki kimliklerin inşa sürecinin sınıfsal çelişkilerin ve ilişkilerin ekseninde şekillenmesidir. Çünkü kentsel mekânda kimlik, bir mübadele değerine sahiptir. Bu nedenle ezilen kimlikler, taşıyıcısından bağımsız olarak, kendi nesnel sınıfsal konumuna ilişkin öznel tanımlamaları taşırlar. Suriyeli Arap bir kadın, Tarlabasılı Roman bir erkek, Yüksekova’lı Kürt bir genç ve benzeri örneklerde anlaşılacağı üzere, kişiden bağımsız işleyen ve eşitsizliği rutinleştiren bir algı dünyasının içerisinde yer alırlar. Sınıfsal çelişkilere ilişkin algılar ve yorumlamalar, inşa edilemeyen kimliğin doğal ya da tarihsel bir sonucu olarak değerlendirilir. Bu durum kimliğin, nesnel sınıf konumuyla iç içe giren ve onunla örülen söylem setiyle, kendini ifade etmesine neden olur.

Yapılan görüşmelerde sıklıkla ifade edildiği üzere, metropoldeki gündelik yaşam içerisinde yaşanan tüm sıkıntıların nedeni olarak ifade edilen Kürtlük, belli bir kimliğin toplumsal ve tarihsel varoluşuna gönderme yapmasına rağmen, ifade edilen çelişkiler nesnel sınıf konumuna ilişkindir. Bu nedenle toplumsal itirazın asıl hedefi sınıfsal olmasına rağmen bunu ifade etmek ve buna itiraz etmek, ancak kimliğin inşa edilmesiyle mümkün hale gelmektedir.

Beyoğlu'nda çalışan Kürtlerin önemli bir kısmında gözlemlendiği üzere, iş süreci içerisinde karşılaşılan tutumların önemli bir kısmı, metropoldeki Kürt kimliğinin kurulmasında ve kurgulanmasında etkilidir. Özellikle hizmet sektöründe ve yüz yüze ilişkiler içerisinde yaşanan karşılaşmalar, kişiye kimliğinin ne olduğunu ve bu kimlik içerisinde sosyal yaşamda sınırlarının neresi olduğunu hatırlatan izleri, işaretleri içermektedir. Bir yandan orta sınıf tüketim ve eğlence mekânlarının yoğunlaştığı bir mekân olarak Beyoğlu'nda çalışmak, diğer yandan kentin merkezinde yer alan ve bir çöküntü alanı olan Tarlabası'nda ikamet etmek arasında örülen hayatlar açısından bu durum, Kürtler açısından Kürt olmanın anlamını yeniden biçimlendiren uğrakları ve süreçleri içermektedir.

Kimliği “yeniden” kurmak

Kürt kimliğinin kentte yeniden inşasını belirleyen süreçler tahakküm mekanizmaları ve sınıfsal sömürü ilişkileri çerçevesinde şekillenir. Sürekli-yeniden inşa edilen ve böylelikle tahakküm mekanizmalarının ve sınıfsal sömürü ilişkilerinin yeniden üretilmesine eşlik eden süreçler içerisinde kurulan Kürt kimliği, toplumsal mekânın üretilmesinde deneyimlenen eşitsizliklerle sarmalanarak hegemonik ilişkiler içerisindeki yerini alır.

Bu durumu anlamaya ve açıklamaya yönelik olarak yapılan görüşmelerde, kişilerin Kürt olduklarına ilişkin kanaatlerinin oluşma sürecinin genellikle kente göç etmeden önce şekillendiği gözlemlenmiştir. Tahakküm mekanizmaları, toplumsal ilişkiler içerisinde kimlerin hükmeden, kimlerin hükmedilen olduğunu belirleyen ve bu ilişkinin meşruiyetini yaratan mekanizmalar olarak yorumlanabilir. Anlatıların hemen hepsinde bu durum ifade edilmiş ve tahakkümün neden olduğu eşitsizliklere yönelik atıflar yapılmıştır. Toplumsal gruplar arasındaki tahakküm ilişkilerinin kurumsallaşmasının bir ifadesi olan tahakküm mekanizmaları, tahakküm ilişkilerinin inşa edilmesinin önemli bir parçası olan hegemonik ilişkilerin zeminini oluşturur.

Toplumsal yaşamda birçok tahakküm mekanizması bulunur ve bu mekanizmalar birbirleriyle ilişki/iletişim içerisinde dir. Bir başka ifadeyle tahakküm mekanizmaları, kurumları ya da sistemleri toplumsal hayatın hemen her alanında birbirleriyle uyumlu ve belirli bir ahenk içerisinde çalıştıran, toplumsal denetim ve kontrol süreçlerini yönlendiren pratikler bütünü olarak yorumlanabilir. Bu mekanizmalar, toplumsal yaşam içerisindeki eşitsiz ilişkilerin doğallaşmasının olanaklarını yaratan ve tahakkümün kültürler ve kurumlar üzerinden olumsal (*contingency*) olarak sürdürülmesini ve onaylanmasını hedefleyen pratikler kümesi olarak değerlendirilebilir.

Toplumda tecrübe edilen cinsel, dinsel, ekonomik, etnik, hukuki, ideolojik, kentsel, kültürel, siyasal ve her türden eşitsizliklerin her birinin diğerinden bağımsız ve aynı zamanda diğerleriyle birlikte çalışmasının imkânlarını oluşturan tahakküm mekanizmaları, sınıfsal sömürü ilişkileriyle yeniden üretilir. Sınıfsal sömürü, kapitalist toplumu karakterize eden sosyal ilişkiler ve tahakküm formları aracılığıyla sürdürüldüğü için, tahakkümü üreten ve bunun sürdürülmesine neden olan tüm süreçler, kısaca kapitalist toplum eleştirisinin merkez odaklarından biri tahakküm mekanizmalarıdır. Böylelikle “...kurulu düzenin tahakküm ilişkileriyle, hakları ve iltimaslarıyla, ayrıcalık ve haksızlıklarıyla aynı kolaylıkla süregitmesi ve en tahammül edilemez varoluş koşullarının çoğunlukla kabul edilebilir hatta doğal olarak görülmesi” (Bourdieu, 2014: 11) tahakküm mekanizmalarının marifetiyle gerçekleştirilmektedir (Postone, 2003; Scott, 1990; Bandyopadhyay, 2004: 16-76).

Kendine metropolde yer bulabilen Kürt emek gücü, kentsel mekânda Kürt kimliğini yeniden inşa ederken, geldikleri yere nispetle, çok daha şiddetli ve güçlü tahakküm mekanizmaları tarafından kuşatılır. Sınıfsal çelişkilerle, sömürü ilişkileriyle birlikte, iç içe işleyen süreç sonucunda oluşan kimliğin bu yeni hali, var olan tahakküm mekanizmaları ve sınıfsal sömürü sürecini yeniden üreterek devam eder. Bu nedenle herhangi bir kimliğin, sınıfsal “sömürü mekanizması ile diğer tahakküm mekanizmaları arasındaki ilişkiyi, sınıf deneyimi özeli-

de” (Öğütle, 2010: 90) ele almaksızın kentsel mekândaki inşasını açıklamak, toplumsal eşitsizliği kimlik ekseninde açıklamaya ve böylelikle hakiki çelişkilerin örtülmesine neden olmaktadır. Oysa kimliğin inşa edilmesindeki uğraklar ezilenlerin, sınıfsal sömürü ilişkileri ile tahakküm mekanizmaları arasında sıkıştıkları toplumsal alanlarda ortaya çıkar. Bu nedenle kadınların ve heteronormatif yapının dışındaki cinsel kimliklerin patriyarka, Romanların, Kürtlerin, Arapların ya da Çerkezlerin ulus-devlet, Sünni ya da Müslüman olmayanların etno-dinsel egemen kültür karşısındaki konumları sadece kimlikleri ile ilgili değildir. Bunu bir kimlik meselesi haline getiren çoklu eşitsizlik ya da toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık sistemi, sınıfsal sömürü ilişkileriyle üretilmekte ve tahakküm mekanizmalarının neden olduğu her türden şiddet ile sürdürülmektedir.

Sınıfsal sömürü ilişkilerinin kimlikler üzerinden gerçekleştirilmesi enformelleşmenin üretim ilişkilerinin bir rutini haline getirilmesi için sermayenin gerek duyduğu hamlelerden biridir. Tahakküm mekanizmaları ise kimlikler üzerinde çalışarak, onları denetim ve kontrol altına almaya gayret eder ve sermayenin kimliklere biçtiği sınırların içselleştirilmesini, meşrulaştırılmasını hedefler. Etnik, cinsel, dinsel-mezhepsel kimliklerin enformelleşme ve prekarizasyon bağlamında ve ücret hiyerarşisi içerisinde eşitsiz konumlandırılmasında, sınıfsal sömürü ilişkilerinin yeniden düzenlenmesinin ve kapitalist birikim stratejisinin geldiği aşamanın (Erbaş ve Coşkun, 2007: 10-18) özel bir yeri vardır. Kapitalist üretim biçiminin ve birikim stratejilerinin mülkiyet ilişkilerini görünmezleştiren toplumsal tahakküm mekanizmalarıyla örgütlenme becerisi, beraberinde somut emeğin, soyut emeğin¹ tahakkümüne girmesine daya-

1 Somut emek kullanım değerini yaratan, soyut emek ise mübadele değeri yaratan emektir. Kullanım değeri yaratan somut emek, piyasa ilişkileri içerisine girerek toplumsallaşır ve böylelikle mübadele değeri kazanarak soyut emek haline gelir. Somut ve soyut emek, metaların karşılıklı ilişkisinden doğan bir kategoridir. Marx’a göre (2011: 60-72) “Metalar, değerler olarak, yalnızca homojenleşmiş insan emeğidir, dersek, ... [bu analiz] onları değer soyutlamasına indirger, ama, onlara kendi fiziksel biçimlerinden farklı bir değer biçimi vermez. Bir metayla diğer bir meta arasındaki değer ilişkisinde durum başkadır. Burada metanın değer niteliği, onun diğer metayla kendi ilişkisi aracılığıyla ortaya çıkar.”

nan iktidar ve egemenlik biçimlerinin toplumsallaştırılmasıyla paralel olarak gerçekleşir.

Sınıfsal sömürü ilişkilerindeki konumlar, tahakküm mekanizmalarının ürettiği toplumsal çelişkilere ve eşitsizliklere mündemiçtir.² Kendilerine kentte yer bulabilen Kürt emek gücü açısından söz konusu tahakküm mekanizmaları, kentsel kimliğin yeniden inşasında belirleyici rol oynar. Bir yandan kentsel mekândaki sınıfsal çelişkiler ve sömürü ilişkileri diğer yandan tahakküm mekanizmalarının işleyişi çerçevesinde oluşan bu yeni kimlik, aynı zamanda sınıfsal çelişkilere, sömürü ilişkilerine ve tahakküm mekanizmalarına yönelik direnişin bir parçası haline gelmektedir.

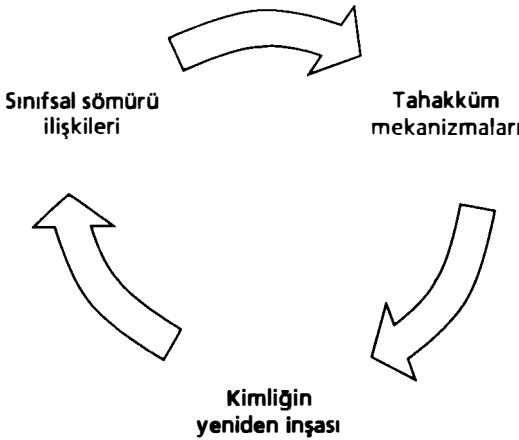
Tahakküm mekanizmalarına yönelik direniş, beraberinde politik mücadeleyi de getirir/getirebilir. Çünkü sınıfsal sömürünün işlediği ve tahakkümün gerçekleştiği alan aynı zamanda bir çatışma alanıdır. Mekân üzerinde gerçekleştirilen mücadelede, Lefebvre'nin ifadesiyle (1991: 417), mekân üzerinde iz bırakma mücadelesidir ve mekânın kontrolünü olduğu kadar aidiyetini de ele geçirmeyi içeren bir süreci içerir. Böylelikle söz konusu mücadele, kentsel mekânda “zaman ve uzam” içerisinde verilen bir mücadeleye dönüşür ve “tahakküm mekanizmaları veya direniş biçimleri zamanın ve uzamın sınırlarını belirlemeye, çizmeye veya dönüştürmeye” (Çoban, 2013: 76-77) çalışan çok kutuplu bir çatışma alanı olarak ortaya çıkar.

Kürt kimliğinin inşası ile ilgili bir diğer husus, birikim rejiminin neoliberal dönemdeki stratejileri ile ilgilidir. Neoliberal koşullar altında kimliğin bir sermaye girdisi haline dönüşmesiyle birlikte, özelde etnik kimlik, “yoksulluğun yükünü yoksullara yıkıp” prekarizasyon sürecinin toplumsallaşmasını sağlayan etnik tahakküm mekanizmasının girdisine dönüşmektedir. Böylelikle özellikle kentsel mekânda, hem ucuz emeğin

2 Ögütle'nin (2010: 77-92) Marksist sınıf literatüründe yer alan “kendinde sınıf” ve “kendisi için sınıf” kategorilerinin eleştirisinden hareketle, sınıf ve sömürünün sınıfsal niteliği ile tahakküm arasındaki ilişkiyi tartışmayı teklif eden makalesinde, temel sömürü mekanizması olarak sınılin yanı sıra sosyal ilişkilerde yer alan tahakküm mekanizmalarına dikkat kesilen bir sosyal bilim pratiğine olan vurgusu bu bakımdan önemlidir.

hem de emek üzerindeki hegemonik ilişkilerin pekiştirilmesi-
nin sağlandığı etnik kimlik, inşa edilebilir hale gelir. Neolibe-
ral politikalar ve sermaye sınıfı açısından vazgeçilmez derece-
de önemli olan bu inşa sürecinin nedeni ise “yoksulları devşi-
ren bir aidiyet duygusu olarak etnisitenin, etnik tutunum ve
dayanışmanın, sosyal maliyeti hafifleten” niteliğidir (Özbudun,
2010: 13-18). Kürt kimliğinin metropoldeki serencamının sey-
ri, bu süreçlerin bileşkesinde yeniden inşa edilir.

ŞEKİL 1
Ezilen Kimliklerin Yeniden İnşası



Daha önce söz edilen *kimlik değişimi*, bu süreci tanımlamak için kullanılabilecek kavramlardan biri olarak değerlendirilebilir. Doğduğundan beri kendini belli bir kimlik içerisinde tanımlayanların, tanımlama kriterlerini oluşturan dil, gelenek, kültür, sosyal çevre, tarih gibi niteliklerin metropol koşulları altında tecrübe edilmesinin önündeki sosyo-kültürel ve yapısal yoksunlukların ve bunların yerine emek sürecini kapsayan yapısal çelişkilerin ve çeşitli tahakküm mekanizmalarının kolektif olarak tecrübe edilmesinin beraberinde getirdiği kimlik değişimi, Kürtlerin, Kürtlük algısının içeriğini yeniden belirlemektedir. Kentsel mekânda inşa edilen bu yeni Kürt kimli-

gi, bir yandan sınıfsal sömürü ilişkilerinin ve tahakküm mekanizmalarının yeniden üretilmesine neden olurken diğer yandan bu süreçlere ilişkin direniş imkânlarını yaratma potansiyeli taşıyan çelişkili ve çatışmalı bir süreci içerir.

Yapılan görüşmelerde gözlemlenen en belirgin husus, İstanbul'daki emek sürecine katılan Kürtlerin kendilerine yönelik tanımlamalarının ya da açıklamalarının, nihayetinde sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları tarafından sarmalanarak oluşturulan yeni kentsel kimlikle ilişkilendirilerek açıklanmış olmasıdır. Bu ilişkilendirme kentte tecrübe edilen Kürtlükle, kurgulanan Kürtlük arasındaki mesafeyi kapatmayı hedefleyen kimlik değişim sürecini içermektedir. Böylelikle hâlihazırda var olan somut/maddi koşulların belirlediği sınıfsal konumlar ve tahakküm mekanizmalarının kimlik üzerindeki işleyişi kimliği, hem kentsel mekânda var olmaya, hem kentsel mekânda var olan eşitsizliklere ve ayrımcılıklara uyarlanmaya, hem de bunlara direnmeye duyarlı hale getirmektedir.

Burada Kürt kimliği açısından, kimlik değişimini zorunlu kılan başlıca iki boyuttan söz edilebilir. Bu boyutlardan ilki Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet dönemi boyunca Kürt etnisitesi üzerindeki etnik tahakkümün farklılaşması ve özellikle 2000 sonrasında yaşanan ve çatışma ikliminde ortaya çıkan sosyo-politik gelişmeler ile Türkiye içerisindeki Kürtlerin sosyal, kültürel ve politik varlıklarının, politik alanda tanınması olarak ifade edilebilir. Bu boyutlardan ikincisi ise 24 Ocak 1980 ile başlayan, ancak 2000 sonrasında kurumsallaşma eğilimi gösteren neoliberal politikalar ekseninde derinleşen prekarizasyon ve bu süreç içerisinde emek süreci üzerindeki denetim ve kontrol mekanizmalarının gelişmesi, bir başka ifadeyle proleterleşme sürecindeki uğraklarla ilişkilidir.

1980 sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte sosyo-politik hafızanın yeniden biçimlenmesi ve Kürt kimliğine yönelik operasyonel devlet pratiğine yönelik gelişen direnç, geleneksel Kürt kimliğinin değişmesinde ve farklı bir kimlik olarak Kürtlüğün yeniden keşfedilmesinde/inşasında önemli bir uğraktır. Zorunlu göç ile birlikte çeşitli kentlerde ve İstanbul gibi metro-

pol niteliğine sahip kentsel mekânda yoğunlaşan, 2000 sonrasında göç motivasyonu doğrudan emek göçü olan Kürtler, hem sosyo-politik hafızanın yeniden biçimlenmesiyle hem de enformel ve prekarize emek sürecinin içerisinde yer almaları nedeniyle kimliklerinin içeriğini, metropolde yer bulabilmelerini sağlayacak şekilde yeniden düzenlediler. Kente tutunmak, emek sürecinde yer alabilmek, özetle hayatta kalabilmek için yoksulluğun, yoksunluğun, kötü yaşam ve barınma koşullarının göstergesi olan simgelerin kimlikleriyle örülmesine neden olan koşullara uyum sağlayarak kente dahil oldular.

Ezilen ya da yaralı kimliklerin, kendi kimliklerini fark etme, tanımlama, anlama ve açıklama süreçleri sınıfsal sömürü ilişkilerinin ve tahakküm mekanizmalarının içerisinde şekillenir. Bu nedenle Kürtlerin, kente gelmeden önceki kimlikleri ile kentsel mekâna geldikten sonra sahip oldukları kimlik arasındaki fark, aynı zamanda bir bilinç uğrağıdır. Kentsel mekânda bu bilinç, kimliğe yönelik taarruzlar (bastırma) ile kimliği savunmaya (direnc) yönelik gizli-açık pratikler ile oluşarak kimliğin yeniden inşasında rol oynar.

Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde politik ve hukuki tahakkümün ürettiği gündelik gerilimler ve Kürt hareketinin söylem ve pratiklerinin toplumsallaşması, modern Kürt kimliğinin inşasında eksen bir süreçtir. Geç uluslaşmanın ürettiği bütün krizleri uhdesinde toplayan modern Kürt kimliğinin inşasına eşlik eden göç ve kentsel mekândaki emek süreci ise Kürt kimliğinin, sınıfsal sömürü ilişkileri temelinde, yeniden restore edilmesini kolaylaştırır. Frantz Fanon'un (2001: 66) siyasal baskıların ulusal bilincin ilerleyişini güçlendirdiği yönündeki tezleri bu bakımdan geçerlidir. Siyasal baskıya direnmenin bir yolu olarak, şiddetin –politik pratikten daha çok politik olarak meşru bir aygıt olarak– gündelik yaşamın her alanına sirayet etmesi ve tahakküm mekanizmalarına karşı politik şiddetin her an işleme dahil edilmesi, bir yandan “kamu düzeni” gerekçesiyle siyasal baskıyı meşrulaştırma aracına dönüşürken diğer yandan politik olarak meşru bir aygıt olarak şiddeti –her kesim için– rutinleştirir ve süreklileştirir. Çünkü Fanon'un ifade etti-

gi üzere, politik ve hukuki tahakküm mekanizmaları “ezenler ile ezilenler arasında her şeyin şiddet yoluyla çözümlenebileceğini” ima eden bir kod taşımaktadır.

Gündelik hayatın politik ve hukuki tahakküm mekanizmalarıyla kuşatılmasına yönelik kişisel ve kolektif direnç, kolektif kimliğin yeniden inşası ve kendini değişen koşullara sürekli-yeniden uyarlayabilme kapasitesi ile doğru orantılıdır. Özellikle Kürtlerin gündelik yaşamlarının kendi rutini içerisinde şekillenen kimlik inşası, bir yandan kendi içinde güçlü bir gerilim barındırırken, diğer yandan kimi zaman kendisi olmayan/öteki olarak kurduğu, diğer özünden güç devşirmeyi amaçlayan bir öfkeyi de içermektedir. Ögütle’nin (2010: 90) ve Fanon’un (2001: 64-86) birbiriyle örtüşen ancak farklı bağlamlarda ele aldıkları bu öfke, tahakküm mekanizmalarıyla sarmalanan kimliğin, kurucu bileşenlerinden biridir. Kürt olmanın ne olduğunun açık bir biçimde hissedildiği ve gösterdiği dirençle tanımlanmış “Kürt ruhu”nun mukaddes varlığı, ötekiyi tanımlayan ve onu dışarıda bırakan bir sınır olarak çizilir. Bu sınır, sadece politik aidiyetlerin ya da kolektif bilincin değil, bedenin de üzerinde işleyerek, kişiye kim olması gerektiği konusunda gerekli telkinleri sunan bir iç-vaize dönüşmektedir.

Kürt kimliğinin yeniden inşasında zorunlu göç süreci ve köylerin insansızlaştırılması, özellikle sosyo-politik hafızanın sürdürülmesi açısından, önemli bir yere sahiptir. Zorunlu göç genellikle kademeli olarak işleyen bir süreçtir. Köyden sürülenler önce en yakın kent merkezine ve daha sonra kademeli olarak diğer kentlere doğru hareket ederler. Bu süreç içerisinde karşılaştıkları eşitsizlik ve ayrımcılık, metropol koşulları ile inceltirilmiş ancak daha sistematik olarak işleyen tahakküm mekanizmalarıyla sürdürülür.

Yapılan görüşmelerde, metropol içerisinde kendini Kürt olarak tanımlayan ve karşılaştığı eşitsizlik ve ayrımcılıkları Kürt olmasıyla açıklamaya çalışan Kürtlerin İstanbul’daki deneyimlerine ilişkin çözümlemelerinin eksenini genellikle emek süreci içerisinde gerçekleşen deneyimlere dayanmaktadır. Emek süreci içerisinde deneyimlenen eşitsizlik ve ayrımcılık, günde-

lik yaşamda da karşılığını bulmakta ve herhangi bir sosyal ilişki içerisinde bulunmadıkları çevrelerde bile kendilerini kuşatmaktadır. Doğrudan Kürt kimliğine yönelik sosyal ayrımcılık ve bunun tecessüm eden hali olarak emek süreci içerisindeki konumlanma; özellikle kent-kimlik çelişkisiyle başlayan ve sınıfsal çelişkilerle devam eden sürecin kendisi, Kürt kimliğinin metropol deneyimini ve kimliğin metropolde yeniden inşasını şekillendirmesi bakımından önemlidir. Burada gündelik hayatın rutin akışına sirayet eden ve etnik tahakküm mekanizmaları tarafından gittikçe makulleştirilen, meşrulaştırılan ayrımcılıklar, Kürtler söz konusu olduğunda yalın ve istikrarlı bir açıklıkla çalışır. Sınıfsal kompozisyonun her kesiminde yer alan Kürtler tarafından da içselleştirilen bu ayrımcılıklar, metropol koşulları içerisinde, kimi zaman statü farklılıklarını bile aşarak uygulanır.

Kimlik değişimi, metropol koşullarına uyum sağlamanın ve gelişen konjonktürü içeren bir kolektif söylem üretmenin imkânlarını aramanın pratik yollarından biridir. Geleneksel ya da yöresel kimlik hızla çözülürken, bunun yerine Kürtlüğü içeren ancak bir önceki konuma göre farklı desenlere sahip olan yeni bir kimlik örüntüsü ortaya çıkmaktadır. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, görüşmeye katılan kişilerin önemli bir çoğunluğu bizatihi kendi benliklerindeki bu değişimin farkındadır ve bunu rasyonel gerekçelerle açıklamaktadır. Kürtlük algılarındaki değişimi “bizim oralar” ile “burası” olarak kodladıkları mekânsal bir ayrıma tabii tutmakta ve kendilerine ilişkin tanımlamalarını bu mekânsal dizgeye göre ifade etmektedirler.

Neoliberal koşullar altında gerçekleşen enformelleşmenin ve prekarizasyonun kentsel emek piyasasında yer alan Kürt göçmen emeği üzerindeki baskısı, Kürt kimliğinin sınıfsal sömürü ilişkileriyle sarmalamış olması ve bununla birlikte çoklu tahakkümün oluşturduğu kentsel mekândaki deneyimler sonucunda ortaya çıkan yeni Kürt kimliği, kimliğin kendiliğinden bir sosyal inşa ve etkileşim süreci içerisinde şekillenmesinin doğal sonucu olmaktan daha çok, kimliğin yeniden inşasını zorlayan ve eşitsizlik üreten yapısal süreçler ve ayrımcılık ekse-

ninde etkileşimin gerçekleştiği sosyal ilişkiler içerisinde gerçekleşmektedir.

Bu nedenle geleneksel Kürt kimliği ile kentsel mekânda yeniden kurulan Kürt kimliği arasındaki farklar, kimliğin bir sosyal inşa ve etkileşim süreci içerisinde şekillenmesinin doğal sonucu değildir. Kimlik değişimi, kimliğin kendini inşa etmek zorunda kaldığı farklı sosyal ilişkiler ve etkileşim ağı içerisinde gerçekleşen bir süreç olmasına rağmen kimliğin kendini anlamlandırma ve tanımlama kriterlerinin, kimliğin kendinde vehmettiği özü koruduğu iddiasını içererek gerçekleşir. Bir yandan bu öz korunurken diğer yandan metropol koşulları içerisinde deneyimlenen eşitsizlik ve ayrımcılık süreçleri ile bunun gerçekleşmesine imkân sağlayan tahakküm mekanizmaları kimlik değişimini, yalın bir biz-öteki denkleminde kurulan kimlik meselesi olmaktan çıkartarak, kimliği sınıfsal eşitsizliğin bileşenlerinden biri haline getirir.

Kürt kimliğinin yeniden inşasında uğraklar ve süreçler

Beyoğlu'nda. Sakızağacı Caddesi'nde, devletin hem dışında, hem de karşısında olarak...³

Kimlik edinme ya da kimliği keşfetme, sosyal etkileşimlerin yoğunluk düzeyi ile yakından ilişkilidir. Ancak kimliği keşfetmek, farklılıkların karşılaşmasının ve etkileşimlerde bulunmasının kendiliğinden bir sonucu olarak gerçekleşmez. Çünkü sosyal etkileşimler eşit düzlemde gerçekleşmez. Eşitsiz toplumsal alanlarda yaşanan karşılaşmalar ve etkileşimler, mütehakim olanla tahakküm altında olanın sınırlarını belirleyen, karşılıklı mesafelerini çizen ve alan hâkimiyetinin sağladığı olanaklar ile alanda olmanın getirdiği avantajları ve dezavantajları içeren bir süreç içerisinde gerçekleşir. Bu nedenle herhangi bir kimliğin kendini keşfetmesi başlı başına bir inşa sürecidir ve bu inşa, kendi kimliğinin mevcut alandaki karşılığının ne ol-

3 Ece Ayhan, "Bir Sivil Şairin Ölümü", *Bütün Yort Savul'lar!*, Yapı Kredi, İstanbul, s. 238.

duğunu keşfetmesiyle başlar, karşılaşmalar ve etkileşimler yoluyla devam eder.

Özellikle etnik kimliğin keşfedilmesi, bir anlamda yeniden *kimliklenme* halidir. Bu kimliklenme süreci birçok farklı alanda deneyimlenen karşılaşmaların, etkileşimlerin ürünüdür ve kimliğin otantik halinin, ekonomi-politik bir içerikle yeniden inşa edilmesine neden olan sosyo-ekonomik ve sosyo-politik deneyimlerin sonucunda gerçekleşir. Kürtlerle yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, sosyo-kültürel ve politik aidiyet olarak Kürtlük, özellikle kentsel mekânda gerçekleşen bir keşif sürecidir ve bu keşfetme süreci birbirinden farklı düzeylerde gerçekleşir, farklı anlatılarla şekillenir. Ancak hemen hepsinde ortak öge etnik kimliğin, egemen siyasal aygıt olarak devlet ve onun kurumlarıyla karşı karşıya kalmaları sonucunda şekillenmeye başlaması ve devamında göç süreci ile birlikte gelişmiş olmasıdır. Bu sürece eşlik eden sosyo-politik hafıza ise kimliğin siyasal bir anlam ve içerik kazanmasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle Kürtlerin farklı ulus-devletler içerisinde yaşadığı siyasal ve toplumsal parçalanmanın tarihsel seyrine bağlı olarak ortaya çıkan, ve Kürt kamuoyu tarafından da takip edilen, çeşitli ulusal mücadele hareketleri ve Türkiye özelinde, ulus-devlet rejiminin etnik politikaları, modern Kürt kimliğinin oluşmasında etkili bir rol üstlenir.

Ulusun okulu

Bu sürecin önemli bileşenlerinden biri okuldur. Okul, toplumsal kurumlardan biri olan eğitimin Kürt toplumundaki karşılıklarından ve cisimleştiği mekânlardan biridir. Politik iktidarın kendini görünür kıldığı yerdir. Kürt toplumunun gündelik yaşam deneyimleri açısından okul egemen ideolojinin somutlaştığı, Althusserci anlamda, elle tutulur, gözle görülür hale geldiği bir ideolojik aygıt olarak çalışır; ancak toplumun diğer kesimlerinden daha farklı olarak, etnik tahakkümün alenen gösterildiği, kabullendirildiği, içselleştirilmesinin hedeflendiği bir mekândır. Toplumun egemen kesiminde ve egemen kimlik

içerisinde sınıf iktidarının devamını, düzenin bütün çarpıklığına rağmen meşruiyetini sağlayan, garanti altına alan ve kültürel tahakkümün sezgisel mekanizması olan okul (Bourdieu ve Passeron, 2015) Kürt toplumu özelinde, mütehakkim olduğu bilinen ötekiyle kurumsal düzeyde karşılaşmanın mekânıdır.

Eğitimin “siyasal toplumsallaşma”ya dönüşümünü incelediği çalışmada Kaplan (2002: 11-17) eğitim kurumunun, siyasallaşma yoluyla egemenlere ait olan siyasal değerlerin, inançların, kanaatlerin, davranış kodlarının edinildiğini ve eğitimin bu amaç doğrultusunda, egemenler tarafından sistemli bir süreç olarak işletildiğini vurgular. Çünkü ulus-devlet modelinin yaratmak istediği yurttaş, ancak eğitim kurumları aracılığıyla mümkün olabilir. Eğitimin siyasallaşması, Kürt kimliğinin okul yoluyla kavranmasında, keşfedilmesinde özel bir uğraktır. Gündelik yaşamda Kürt kimliğinin siyasal referans noktası haline gelmesi ve ulus-devletin çok farklı düzeylerde uyguladığı siyasal şiddetin oluşturduğu sosyalizasyon krizine ek olarak, eğitimin siyasallaşması, etnik kimliğin de siyasallaşmasında merkezi rol oynar. Ancak sorun sadece eğitimin siyasallaşması ya da politik anlamda doktriner bir eğitimin dayatılması ile ilgili değildir. Aynı zamanda eğitimin gerçekleştiği sosyopolitik çevre ve sosyal ilişkiler ağı da eğitim ile kişinin kendisi arasındaki mesafeyi belirler.

Okumaya başladığımdan beri, yani okula gittikten sonra, çocukluk geçtikten sonra [Kürt olduğumuzu] fark ettik. Okula gidince başka bir şey görüyorsun çünkü. Mesela Kürtçe konuşmak yasaktı, hatta evde bile konuşmak yasaktı. Böyle arkadaşlar falan hocaya söylerse, hani işte Murat dün Kürtçe konuştu falan, dövüyordu, kızılıyordu. ... Köye operasyon falan vardı, bir anı anlatayım madem öyle; geldik köye, 1993 civarları. Böyle 10 bin kişi belki daha fazla, ilkbahar ... benim de o gün karnım ağrıyor ve babam da yanımızda, bir işle uğraşmıyor, iki danayı çayıra götürüp bırakıyor, otlasın diye. Özel Harekâtçılar geliyor, sakallı falan, babam 60 yaşlarında falan, babama “neredeler” diyor, çobanları dövüyorlar zaten, [Özel Ha-

rekâtçılar] belli bir eğitimden geçmişler, dokunulmaz, tam yetkili. Köylü gidip şikâyet dahi edemez, etse, [şikâyet] ettiği için içeri atarlar. İşte Kürt var, Kürtçük var. Babamı da orada dövüyorlar “seni gözüm tutmadı” diyorlar. Babamın Türkçesi düzgün falan ya, babam “madem öyle öldür” diyor. ... Bir ara da bizim televizyonu götürüyorlar, o dönem karakol yok, köyleri sırayla, teker teker okula çağırıp silahları topluyorlar. ... Çok güzel eşyaları topluyorlar, Ermenilerden bize kalan her türlü şeyi dahi aldılar. Kılıç, kama ne var ne yok silahsızlanma adı altında, onlara da fırsat oluyor, çok güzel şeyler götürüyorlar üç dört asırlık, fırsat bu fırsat diyerek yani. 1991-1992-1993'te bombaladılar dağları. ... Hep ormanları yakmak için savaş uçaklarıyla bombaladılar ama bizim oranın ağacı çok inatçıdır, yanmazlar. Bizim akraba var şu anda İngiltere’de, onlar Sünni’dir, aynı zamanda onlar anlatıyor, zamanında son Ermeni kırıntılarını, kalanlarını yok etmek için toplayıp işkenceler etmişler. Çocukları da boğup atıyorlarmış, [Bingöl’ün ilçesi] Kiğı’da misal çok Ermeni kilise vardır ... bunlar araştırılmıyor. ... Ortadoğu’da zaten azınlıkların durumu belli yani, Kürtlerin durumu da belli. Hep talan edilmiş, her şey yıkılmasaydı, evlerin taşlarında bile tarihi izler görürdünüz, bir birikim görürdünüz. İşte her şeyimizi, mallarımızı, miraslarımızı bile topladılar. Ne yaptılar, antikacılar gitti, topladılar bunları... Şimdi diyeceksiniz ki iki yüz senelik heybe neyi ifade edecek diye, çok şey ifade eder, bence kültürünü, tarihini ifade eder, anlatır, bu bir zenginliktir. ... İşte bunları görerek büyüyorsun, bu şiddeti, bu zulmü, e Kürt olmayıp ne yapacaksın? Sen Kürt olmasan da, Kürt değilim desen de o seni Kürt olarak biliyor zaten. Sen de diyorsun kendi kendine, demek ki ben Kürt’üm, bundan bana bunu yapıyor diye... (Murat, Elazığ, 32)

Eğitim ve okul sistemi devletin tasavvurundaki yurttaşı yaratmak ve sınıfsal çelişkileri içselleştirmek için standart bir müfredat etrafında örgütlenmesine rağmen gündelik yaşamın kendine özgü nitelikleri, eğitimin ve okul sisteminin işleyişine uyumlu olduğu ölçüde sonuç üretir. Gündelik yaşam ile eği-

tim kurumunun arasındaki mesafe açıldıkça eğitilenin eğitimle kurması beklenen ilişki gerçekleşmez, ve Kürt toplumunun deneyimlerinde gözlemlendiği üzere, sistemin sorgulanmasına neden olabilir. Eğitim kurumunun birçok faili olmasına karşın asli failleri *eğiten* ve *eğitilendir*. Bu karşılıklı ilişkide yaygın kanaat, eğitenin eğitileni etkilediği, onu biçimlendirdiği, kısaca eğittiğidir. Eğitim kurumunun özelliklerinden bir diğeri, eğitim faaliyetinin ekseriyetle “planlı ve bilinçli” olarak gerçekleştirilmesidir. Burada kastedilen eğitim, toplumsal yaşamın birçok aşamasında karşılaşılan enformel eğitimlerden ziyade formal eğitimidir. Eğitim kurumunun bir diğer özelliği onun “toplumsal” oluşudur. Çünkü eğitimin ürettiği değerlerin yansıma bulacağı alan ve eğitimden elde edilenlerin aktarılacağı zemin toplumsal yaşamın içindedir. Diğer taraftan eğitime yön veren mekanizmaların da toplumsallık ilkesi bağlamında hareket ettiği söylenebilir (Aydın, 2000: 185-186).

Kürt toplumu açısından eğitim kurumu, statü ya da dikey hareketlilik için bir imkân olarak değerlendirilebilir, ancak diğer yandan okul, tahakküm mekanizmalarının işlediği bir mekândır. Bu nedenle kişinin içerisinde yer aldığı sosyal gerçekliğe yönelik tutarlılığını yitirdiği ve toplumsal kurumlar arasındaki uyumsuzluğun şiddetli bir biçimde yaşanmasına neden olan okul sistemi, etnik tahakküm altındaki Kürtlüğün keşfedilmesi için bir başka uğrak noktasını içerir. Kültürel aktarımın asli ögesi olan aile ile okul eğitimi arasındaki makasın açılması, politik tahakkümün gündelik yaşam üzerindeki baskısı, bir politik aidiyet olarak Kürtlüğün inşasında ve keşfedilmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle toplumsal algıların ve tepkilerin anlamlandırılmasında etkili olan bu durum, okulu ait olunamayan ancak itaate özendiren ve aylaklığa karşı bir önlem olarak kullanılan, aynı zamanda sınıfsal hareketlilik için olanak sağlaması muhtemel bir ideolojik mekâna dönüştürür (Fanon, 2001: 180-184).

Kürt olduğumu biliyordum, nereden biliyordum, anamdan, babamdan, ailemden biliyordum. Aslında nasıl bildiğimi tam bilmiyorum ama biliyorum. Ama bu Kürtlüğün başıma bela

olduğunu ilkokulda, ortaokulda anladım. Sonra lisede daha iyi anladım. Hocalar bunu çok iyi hissettiriyordu, yani ağzından çıkacak her kelime sıkıntı olabilirdi. Tabii hepsi değil, iyi olanları, Kürt olanları da vardı ama en kötüsü de Kürt olup devletçi olanlardı. Onlar çok gaddar oluyordu. Bir kere bir arkadaş tahtaya kaldırdı ayağında böyle botlar, nasıl tekmeliyor çocuğu. Niye, arkadaşına “çawayî,” yani “nasılsın” demiş Kürtçe, bu da duymuş. ... Bir de en çok sokakta anladım. Yani acayip bir şeydir bu. Lisedeyim, hem okumak istiyorum hem okula gitmek istemiyorum. O hocaların anlattıkları, böyle yüzümüze baka baka ... ama ne yalanlar, ne yalanlar, bir şey diyemiyorsun, hem bilmiyorsun, hem demeye gücün, cesaretin yok. Yani doğrusunu bilmiyorsun ama onun anlattığının yalan olduğunu biliyorsun. ... Kürt’sün ama biliyorsun ki bu Kürtlük bugün değilse yarın, yarın değilse öbür gün başına bir iş açacak. ... Ben hatırlıyorum evde, evde babamın o sessizliğini, suskunluğunu hatırlıyorum. Televizyonun sesini nasıl böyle kısarak dinlediğini, bana sürekli “aman dikkatli ol, hemen git, hemen gel” falan dediğini, annemin dayımlar için gizli gizli nasıl ağladığını hatırlıyorum. Ben de korkuyordum yani, yüzüme bir tokat gibi çarpmasından korkuyordum bu Kürtlüğümün. Yani yanlış anlama, yani çok gurur duyuyorum Kürt olduğum için. İstanbul’a gelene kadar ya da Malatya merkezde falan bazen unuttuğun oluyor bunu ama köye doğru gittikçe, o askerleri falan gördükçe hep böyle bir ağır gibiydi bu mesele bende. Arkadaşlarının başına gelenler, o duyduğun, gördüğün haberler falan... Kürt’sün işte, kader desen değil belki ama öyle (Ramazan, 32, Malatya).

“Başa bela olan Kürtlük”, eğitim kurumu ve okul sistemi içerisinde “doğrusunu bilmediğin yalan” ile mücadele etmeyi ve bir biçimde kimliğin ağrısı ile gururunu bir arada yaşamayı zorunlu hale getirir. Eğitiminin mütehakkim etnisite ile kurduğu ilişki, maddun kimliklerin okul sistemi içerisindeki haysiyeti ve yeri için verdiği mücadele açısından önemlidir. Yukarıdaki anlatıda ifade edildiği üzere, devletin okuluyla kurulan iliş-

kide eğitimcinin kimden taraf olduğu aynı zamanda onun kendini hangi kimlikle sunduğu ile ilişkilidir. Bu nedenle belli bir düzlemde “iyi olmak” ile “Kürt olmak” eşitlenirken, bir başka düzlemde “Kürt olmak” ile “devletçi” olmak “gaddarlık” ile özdeş kabul edilir. Bunun nedenlerinden biri Kürt olan eğitimcinin, mütehakkim etnisite ile kurduğu özdeşlik ilişkisinden ya da egemen siyasal söylemin ya da politik tahakkümün baskısından daha çok, mādun kimliğin kodlarını çözebilmesidir. Kürt eğitimci, Kürt öğrencilerin halet-i ruhiyesini ve geleneksel, kültürel kodlarını içeriden bilen kişi olduğu için, onlar üzerinde kültürel hegemonya kurabilmekte ve sosyo-kültürel araçlar-aracılar sayesinde denetim-kontrol mekanizmalarını işletebilmektedir. Ancak, özellikle kültürel hegemonyanın ve geleneksel, kültürel kodların politikleşerek çözülmeye başlamasıyla birlikte, sadece “devletçi” olarak yaftalanmaz, etnik öfkenin nefret nesnesi haline dönüşür. Bu nedenle Cumhuriyet’in etno-politik eğitimci profili toplumun yabancı, hain ve hatta “toplum düşmanı” olarak değerlendirilir.

Cumhuriyet’in kurucu aklının ve ulus-devlet pratiğinin birçok konuda olduğu gibi eğitim politikalarında da etno-politik tutum içerisinde olmasından dolayı müfredattan eğitsel çıktılarına kadar birçok alanda tutucu reflekslere sahip olduğu öne sürülebilir. Her alanda olduğu gibi eğitimde de laik, seküler ve ulusalcı bir perspektifin yerleştirilmesi, Güneş Dil Teorisi ya da Türk ırkını tarihsel merkez kabul eden tarihsel difüzyon anlayışı, eğitimin tek dile indirgenmesi, kültürel inanışların “hurafe” söylemiyle bir sosyo-kültürel denetim ve kontrol aracı olarak geliştirilmesi ve bunlara benzer birçok uygulamanın temel amacı, yeni Cumhuriyet’i geleceğe taşıyacak yurttaşları yaratabilmektir. Bu nedenle söz konusu etno-politik yaklaşım, ve özellikle eğitim alanı ile aktarılması beklenen yeni ulusal bilinç, ırkçılıkla ortak paydalarda buluşmakta herhangi bir sorun yaşamamıştır (Yıldız, 2001: 155-225). Henüz İkinci Dünya Savaşı gibi bir tecrübenin yaşanmadığı, liberal özgürlükçülüğün yeteri kadar sistemleşmediği, demokrasinin mutlak model olarak dayatılmayıp bir alternatif olarak sunulduğu ve ile-

tişim kanallarının yeteri kadar gelişmediği bir sosyo-politik zeminde ırkçılığa sempati duyulmasına neden olan etnik politikaların, Türkiye gibi Kurtuluş Savaşı'ndan "fakir ama gururlu" olarak çıkmış bir ülke tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır (Kaplan, 2002: 135-136). Kendi seciyesini dayandırmak için ihtiyaç duyduğu tarihsel malzemelerin, tarihten çıkartılamayacak olması, onu yaratmayı zorunlu hale getirdiği için eğitim ve okul sistemi bunun üretileceği ve yeniden-üretileceği ve aynı zamanda aktarılacağı kurum olarak tesis edildi.

Her şey devlet/devletin bekası için anlayışının egemen olduğu bir toplumda eğitimin bireyselleşmeyi teşvik etmesinin patolojik sorunlara neden olacağına yönelik kaygı nedeniyle, Cumhuriyet'in eğitimden beklentisi, bireyi topluma hizmet eden tek tip bir yurttaşla dönüştürmesiydi. Eğitimden beklenen bu işlev, sadece egemen siyasal ideolojinin tasarladığı toplumsal yapıya uygun davranmayı, ona göre ilişkiler kurmayı değil aynı zamanda yeni ulusun ruhunu taşıyacak kişiler yaratmayı da hedefliyordu. Eğitim alanı üzerinde belirleyici, denetleyici ve düzenleyici bir konumu tercih eden devlet etkinliği, böylelikle gündelik yaşamı kontrol altına almak ve yeni Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini kitlelere aktarmayı amaçlamıştı. Milliyetçilik –özellikle bu süreçte– eğitimin asli belirleyeni haline gelmiş ve Batılı değerleri temsil ettiği düşünülen laik-seküler değerlerin milliyetçilik aracılığıyla toplumsallaşacağı varsayılmıştı.

Böylelikle toplumsal yapının ulus ekseninde yeniden inşa edilmesi için gereken ideolojinin aktarılacağı mekân olarak okul (ve kurum olarak eğitim) bir *ethos* ve değer olarak özel bir anlam kazandı. Okullaşmaya ağırlık verilmesinin ve eğitimin kitleselleşmesinin temelindeki hedefin bu motivasyon etrafında şekillenmesi, ulus-devlet ideolojisinin kendini maddi olarak tesis etmesinin mekânını yaratmayı amaçlıyordu. Milliyetçilikle ve ulus kimlik söylemiyle iç içe giren Batılılaşma ve çağdaşlaşma idealleri etrafında örülen ideolojik söylemin, Kürt siyasal hareketinde ve Kürt kamuoyunda karşılık bulmaması ve etnik tahakküm mekanizmalarına yönelik oluşan duygusal-düşünsel reddiye ise ideolojik değerlerin somutlaştığı bir mekân ola-

rak okul ile Kürtler ve Kürtlük arasındaki ilişkiyi çatışmalı hale getirdi. Böylelikle Kürtler açısından eğitim sistemi içerisinde var olan dil, kültür ve tarih gibi bariyerlere ek olarak, ulus-devlet eliyle uygulanan etnik tahakküm, bir yandan sınıfsal hareketlilik için bir imkân olarak sunulan eğitimi aynı zamanda mücadele edilmesi gereken etnik tahakkümün cisimleşmiş haline dönüştürdü.

Kürt olduğumu biliyordum da Türk olduğumu yeni öğrendim. Doğuda okuduğum için hepimiz Kürt'tük ama işte tarih hocamız Türk olduğundan orada biraz sorun yaşadım. Atatürk ile ilgili konuşmaları vardı, bizim hoşumuza gitmiyordu. ... Çok aşırı derecede Kemalist biriydi. Amcamın oğlu üniversite okuyordu, gelip bize bir şeyler anlatırdı bu böyle, bu şöyle diye. ... Kürtlerin ne kadar ezildiğini, ne kadar ötekileştirildiğini, bunu il dışına çıkınca anlayabileceğini, burada gördüklerinin böyle olmadığını. ... Üniversiteye gidip geldiği zaman bayağı farklı olurdu, yani bizim çevremiz hep Kürt olduğu için pek sıkıntı yaşamıyorduk. İstanbul'a geldiğim zaman inşaatta çalıştığımda, Kürtlere nasıl bakıldığını orada bir tane Türk'ün çalıştırılmadığını, işte kitap olsun, gazete olsun okuyarak bilgi edindim. ... Kürtlüğe sahip çıkmamda lisedeki tarihçi ateşleyicisiydi, buraya gelince her şeyin farkına vardım. İlçedeki en rütbeli askerin eşiydi, bayandı. Doğuda böyle. Şunu da söyleyebilirim, bizim sınıfta, küçültme anlamında söylemiyorum, okuma yazması olmayan bir arkadaş vardı, liseye kadar gelmiş, [öğretmen] hepimize şunu yapardı, yazılı bile yapmazdı, bize Atatürk'ün ilkelerinden bir konu verirdi. Ben konu anlatmaktan çekindiğim için, işte o zaman, kötü oldum. Bir de Kemalist olması. İşte bu okuma yazması olmayan arkadaşla, biz arkadaşları olarak Atatürk'ün kalıplaşmış sözlerini yazdık, kalktı tahtaya, okudu, hoca alkışladı ve beş verdi.

– Öğretmenin Atatürk'e sempati duyması seni niye rahatsız ediyor?

Günlük tutarsın, günlüğe her zaman iyi şeyler mi yazarsın? Ben Atatürk ile ilgili hiç kötü bir şey okumadım. Yani arkadaş-

lardan duyduklarım yani. ... Mesela *Andımız*, bakıyorsun bunların hepsi Türklük kavramı içeriyor. Rahmetli Özal, ölmeden önce raporunda yazmış T.C.'yi *Anadolu Cumhuriyeti* yapacaktı. Güzel şeyleri yapmaya çalışanlar yapmadan ölüyor. Atatürk'ü sevmememin nedeni, Kürtlere karşı olduğunu biliyorum. En basiti Kürtler İslâmiyet'i benimserler değil mi? Çok iyi yaşamak isterler, bu adam İslâmiyet karşıtı bir adamdı. Yani bir asker düne kadar namaz kılamıyordu, Atatürk'ün devamıydı, askerler sonuçta. Kürt, İslâm diye ayırınca liderliğin bir önemi kalmıyor. Okulda anlatıyorlar, işte Atatürk şöyle Atatürk böyle ama aslında onu demiyor yani, diyor ki biz sizi Kürt olarak burada istemiyoruz (Bekir, 25, Bitlis).

Devlet okulları, ulus-devletlerin her türden eşitlik illüzyonunu güçlü bir biçimde tesis etmeye çalıştıkları kurumlardır. Bu eşitlik illüzyonunun ortak paydalarından biri ulusal semboller ve değerlerdir. Ulusun tüm üyeleri tarafından paylaşılması gerektiği düşünülen ve toplumun bu payda etrafında kurulacağı varsayımından hareket eden ulus-devlet pratiği, dini ve etnik farklılıkları ulus kazanında eritmeye çalıştığı için üretilen sembollerin ve değerlerin birçoğu, ulusun içerisinde yer alması umulanlar tarafından gizli/açık eleştiri konusu haline gelir. Okuldan beklenen ulusal işlevin muğlaklığı ve söz ettiği ulusallığın, hitap ettiği kitlede bir karşılığa denk gelmemesi ulusal sembollerin ve değerlerin hedeflediği saygının ve hürmetin oluşmamasına, hatta bu sembol ve değerlere yönelik direncin oluşmasına neden olmaktadır (Hobsbawm, 1992: 10-14). Okul sistemiyle yaratılmak istenen eşitlik illüzyonunun eşitsiz toplumsal alanlar içerisinde gerçekleştirilmesi ise eğitim kurumu ile maddun kimlik arasındaki ilişkiyi daha çetrefilli hale getirir. Bir başka ifadeyle, okul sisteminin kendisi, eğitiminden beklenenlerin tam karşısını üreten bir makineye dönüşmektedir.⁴

4 Bunun Türkiye'deki en açık örneklerinden biri "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersidir. Dersin amacı Türkiye'de yaygın olan dini inançları (yani Sünniliği) öğretmek ve namaz, oruç gibi dini pratiklerle ilgili Sünnilik zaviyesinden malumat vermek olarak ifade edilebilir. Ancak takdir edilecektir ki Türkiye'de kimse dinini öğrenmek için bu derslere ihtiyaç duymaz. Hatta tam aksine bu

Konuyla ilgili olarak Apple (2003) siyasal egemenlerin ya da iktidar odaklarının eğitim sürecini doğrudan takip ettiklerini ve eğitim üzerindeki kontrol alanlarını genişletmeyi amaçladıklarını öne sürer. Apple'a göre bunun anlamı, eğitim sürecine giren kişilerin hangi hedeflere ve ne kadar güce sahip olacakları, eğitim sürecinde kimin başarılı, kimin başarısız olacağı, soru sorma ve sorulan sorulara cevap verme hakkının kimde olduğu ve buna benzer birçok davranışın önemli ölçüde sosyopolitik konumla ilişkili olduğudur. Bu durum okul sistemini, toplumsal eşitsizliği sürdüren bir mekanizmaya dönüştürür. Bourdieu ise (2006: 36-37) okul sisteminin eşitsizliği sürdüren ve konumlar arasındaki farklılıkları koruyan bir “ayıklama işlemi” olarak değerlendirir. Bir başka ifadeyle, kültürel sermayeye sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki mesafe, okul sistemi içerisindeki “bir dizi ayıklama işlemi aracılığıyla” korunur. Okul sisteminin toplumsal eşitsizliği yeniden üreten bu işlevi, tahakküm mekanizmaları yoluyla tüm sınıfsal konumlar tarafından içselleştirilir.

Etnik tahakküm mekanizmasının ürettiği duygusal şiddetin sınırları, eğitim sayesinde sağlanan hareketlilikle birlikte farklı düzeylerde tecrübe edilebilir. Özellikle yüksek öğretim aşamasında Kürtlüğün bir bariyer olarak deneyimlenmesinin ürettiği duygusal gerilim, kimliğin örtülmesine ya da kamufle edilmesine neden olabilmektedir. Burada kimlik, etnik tahakkümün ürettiği baskıları taşıyan bir damga ya da izdir ve kişiler bu damgayı ya da izi taşımak ile bunu silikleştirmek arasında bir tercihe zorlanırlar. Tahakküm mekanizmalarının ürettiği çelişkilerin içerisinde kurulan kimlik, kariyeri belirleyen bir unsur haline gelmesiyle birlikte, beden ve zihniyet düzleminde maruz kalınan hegemonik egemenliğin taşıyıcısına dönüşebilir. Böylelikle “tahakküm edilenler bu egemenliği sadece kafalarının içinde hissetmeyip, aynı zamanda kendilerini esir hale getiren hegemonya yapılarını sürekli olarak yeniden” üretir hale gelirler (Yel, 2007: 566). Ancak bu durum hiçbir zaman tek yönlü

derslerde öğrenilenlerin kısa zamanda unutulması, neredeyse, dinî bir vecibe olarak kabul edilir.

olarak, sadece hegemonik egemenliğin beklentileri ve pratikleri doğrultusunda işlemez. Her ne kadar tahakküm mekanizmaları tarafından örgütlenerek sürdürülen eşitsizliğin kişiler tarafından içselleştirilme potansiyeli yüksek olsa da buna yönelik üretilen direnç her zaman alana dahildir.

Aşağıda detaylı olarak tartışılacağı üzere, özellikle Kürt siyasal hareketi açısından sosyo-politik gerilimleri aşmanın bir yolu da kültürel hegemonyanın sürekli-yeniden tesisidir. Lears'ın (1985: 568-572) Gramsci'den hareketle ifade ettiği üzere, sınıflı toplumda var olan farklı kültürel yapıların, mütehakkim sınıfın elinde tahakküm mekanizmasına dönüşmesi, kültürel hegemonyanın; bir yandan hâkim grupların toplumsal yaşam üzerinde, içinde zorla benimsetmenin, empoze etmenin, yer aldığı yönlendirmelerle, diğer yandan ise ezilenleri/mâdunları tahakküme ikna etmeyi hedefleyen manipölasyonlarla oluşturulan mekanik bir süreçtir. Böylelikle mütehakkim sınıf, kendi özel çıkarlarını toplumun genel çıkarı olarak sunar ve bunu rasyonelleştirerek dile getirmenin araçlarını oluşturur. Bu sayede hem ideolojik mistifikasyon hem de ezilenlerin/mâdunların, hâkim grupların çıkarlarını sürdürmeleri sağlanmış olur. Sonuç olarak kültürel hegemonya, sınıfsal gerçekliğin bir epifenomeni, sınıfsal sömürü ilişkilerinin bir yansıması olarak kendini gösterir.

Durak'ın (2011: 47) Boissevain'dan (1974) aktardığı üzere, kültürel hegemonya emek gücü üzerinde sağladığı denetim ile gündelik hayatı kuşatır ve böylece “sosyal ilişkilerin manipölasyonu” sayesinde kendini yeniden üretir. Ancak “her ne kadar ‘bazı aktörlerin bu ilişki ağlarını yönlendirmesi, manipüle etmesi’ yahut teşvik etmesi söz konusu olsa da” ezilenlerin/mâdunların üzerinde “asla tam kontrol sağlayamadıkları” bir direnç de söz konusudur. Özellikle ezilen kimlikler açısından kültürel hegemonya, örneğin etnik, cinsel ya da dinsel tahakküm mekanizmasına yönelik direnç göstermenin aracı haline gelerek, kişinin bilinci üzerinde çalışan ve ona kim olduğunu sürekli hatırlatan mesajı sayesinde, kimliğin siyasal karakterinin canlı ve diri kalmasına yardım eden bir direnç gösterebine dönüşebilir.

Şimdi doğrusunu söylemek gerekiyorsa Kürt gençleri, özellikle biraz böyle hani üniversitelerde okuyan, o dönemlerde biraz daha böyle köyden gelmiş olanlar, kendilerini kolay kolay “ben Kürt’üm” demezlerdi. Yani Kürt olmaktan biraz utangaçlık vardı. İşin doğrusu budur, yani sistemin yarattığı bir zihniyet. Kürtlerin iyi insanlar olmadığını ve Türklerin iyi olduğu, Kürtlerin iyi olmadığı ve bu algı Kürtlerde de vardı. Hatta üniversitede çoğu arkadaşımız Kürt olmasına rağmen, “ben Türküm” diyordu. Tabii yine çok kızmıştım, Metin, Metin, Muradiyeli. Van, Muradiyeli, “ben” dedim “bir şey söyleyeceğim sana”, bir gün masada oturuyorlar, kantinde, konu konuşuldu. “Metin de Kürt’tür”, falandır dedim, “yoo” dedi, “o Türk’tür, yani Vanlıdır ama Türk’tür.” Metin’i çağırdım, “Metin” dedim “ama dürüst ol, senin nenenin yanından bir Türk bile geçmiş midir, bir Türk bile yoldan geçmiş midir?” Utandı, dedim “oğlum bak seni anlıyorum, kız arkadaşın var, erkek arkadaşın var, Kürt olmaktan utanıyorsun, bense hepsini anlarım da yahu bu kadar da değil. ‘Ben Kürt’üm ama Kürtleri sevmem’ desen anlarım.” ... Kürtlükten utanıyorlardı, bu mücadele bu algıyı da kırdı. Kürtlerin biraz da Kürtlüklerinden utanmamasının temel nedeni bu süreçtir. Kürtler utanıyordu, Kürtler, yani diyelim Adalet Partisi’ne mi oy vereceklerdi, bizim köyde gizli oy kullanılmıyordu kardeş. Demirel’i, Demirel’in kartını bırakıyorlardı oraya, neden, çünkü başka bir partiye verseler, mesela CHP, biraz Kürtlere yakın olduğundan böyle algılıyordu ya, veremezlerdi. Onlara vermek, hani kötü adamlarla birlikte oluyoruz hani, anlamı çıkıyordu (Abdullah, Van, 49).

Etnik tahakküm mekanizmasının ürettiği duygusal şiddet ve ezilen kimliğin bir bariyer olarak deneyimlenmesinin ürettiği duygusal gerilim, kimliğin örtülmesine ya da kamufle edilmesine neden olabilir ancak bunun tersi de mümkündür. Eğitim kurumu içerisinde yer almak aynı zamanda sınırları belirli bir sosyal ilişki ağına dahil olmak anlamına geldiği için kimliğin bu sosyal ilişki ağında geçerli olup olmaması, kişinin akademik becerilerinden ya da yetkinliğinden bağımsız bir konu-

dur. Okul sistemi, okullar aracılığıyla kendisini “kalıtsal ayrıcalıklar karşısında bireysel yeteneklere ayrıcalık tanıyarak bir tür meritokrasiyi devreye sokacağına inanılan” bir kurum olarak sunmasına rağmen, “okuldaki yetenekle kültürel miras arasındaki gizli ilişki aracılığıyla, otoritesi ve meşruluğu okul unvanıyla belirlenen gerçek bir *devlet aristokrasisini kurma*” gayretindedir (Bourdieu, 2006: 39). Bu nedenle eşitlik illüzyonu yaratma gayretindeki okul sisteminin Kürtler açısından bir başka anlamı, tahakküm ilişkilerini deşifre eden bir sistem olmasıdır. Çünkü eğitimin araçsal niteliği, okul sistemi ile eğitimin ve okuldan beklentilerin neler olacağına ilişkin planlamalar, toplumsal kesimlerin egemen ideolojiye yakınlık derecesine göre değişmektedir. Dolayısıyla okul sistemi içerisinde “gizli ya da açık olarak toplatılan ve dağıtılan anlamların” (Apple, 2004: 44) kime ait olduğu sorusu, ezilenler açısından cevabı verilmiş sorulardır.

Bu nedenle herhangi bir kişinin eğitim kurumlarına erişmesi, onun okul sisteminin beklentisi doğrultusunda eğitildiği anlamına gelmez. Her ne kadar okul ve okul sistemi, kendini ulus-devlet aracılığıyla herkese eşit olarak sunulan bir hizmet olarak takdim etse de, ezilenler açısından okul sisteminin bizzatı kendisi, eşitsizliği ortadan kaldıran değil bunu yeniden üreten bir kurum olarak tecrübe edilir. Okul aracılığıyla bir çeşit itibar/saygınlık hakkı talep eden ya da aynı okul içerisinde fakat farklı kültürel sermaye koşulları altına bulunan kişilerin ait oldukları sosyal sınıf farkları ve tahakküm mekanizmalarına maruz kalma düzeyleri, kişinin kendini tanımlamasında önemli bir rol üstlenir.

Eğitim ethosu toplumun tüm düzeylerinde içselleştirilen bir husus olsa da, eğitime ve okul sistemine yönelik beklentilerin gerçekliği ile imgesi arasındaki mesafe, sınıfsal kompozisyon tarafından belirlenir. Bu yönüyle okul sistemi herkesin kendini ifade edebildiği pür eşitlikçi bir mekân olarak değil, tahakküm mekanizmalarının içselleştirilmesini hedefleyen, gizli/örtük müfredat (*hidden curriculum*) tarafından hegemonik ilişkilerin ve sınıfsal farklılıkların içselleştirildiği ve tahakküm meka-

nizmaları karşısında kişinin konumunun belirlendiği mekânlar olarak değerlendirilebilir (Apple, 2004: 77-97).

...Kürt olduğum için bu sıkıntıları yaşadık, zaten [Urfa'dan] Ceyhan'a gelir gelmez Kürtlüğümü fark ettim. Mahalleye gidiyoruz, çadır kuruyoruz, 21. yüzyılda, o verimli topraklarda, herkesin güzel evi var, televizyonu var, çocuklar *He-man*'ler falan izliyor. Soruyorsun, onlar niye öyle yaşıyor, biz niye böyle? Ortaokula gidiyorsun, onlar gibi iyi Türkçen yok, onlarınki kadar giysilerin iyi değil, bir şeylerin farkındasın ama onları formülleştiremiyorsun. Pantolonunda ya da ceketinde taşıdığın çakıyla hocaların arabasının tekerini patlatıyorsun, öfkedir, haklı bir öfkedir ama adres yanlıştır. Öğretmen sistemin küçücük bir çarkı bile değildir ama sistem öğretmen aracılığıyla bütün bombardımanını sana yüklüyor. Oradaki çelişkiyi görüyorsun, dolayısıyla ben Kürt olduğumun bilincindeydim. İster istemez politikleşiyorsun. Misal biz Lise 2'deyken, biz Türk sosyalist arkadaşlarımızla Nevruz günü kutlayacağız. Türkçe, Kürtçe şiir falan... O dönemde sosyalist olduğunu söyleyen Türk arkadaşlarımız bile Kürtçe şiire karşı çıktı. Türkçe şiir okuyalım, biz sosyalistiz, yani siz anadilinizde ne güzel okuyorsunuz ama niye Kürtçe olmasın? Sosyalizmin de ne olduğunu bilmiyoruz ama kendimizi öyle tanımlıyoruz. Yani Kürt hareketinden ziyade o çelişkileri yaşıyorsun. Pamuk tarlasına gidiyorsun, her taraf Çukurova'nın o yeşilimsi yerinde rengârenk, bezlerden yapılmış çadırlar görüyorsun. Onlar senin gibi Kürt ama gelip toprak sahibi olup seni azarlayan Türk oluyor. Diyorsun ki burada bir problem var, dilin farklı, çünkü senin gibi konuşanlar, senin gibi esmer olanlar o pamuğu topluyor ya da çapayı yapıyor ama diğeri buyurgan bir şekilde sana bir şeyler söylüyor. Sen o çelişkiyi fark ediyorsun. Tabii sonra Kürt hareketinden etkileniyorsun, Ortadoğu'yu etkileyen bir hareket, Kürt çocuğunu nasıl etkilemesin? Kürtleri sevmeyenleri de, Türkleri, Arapları, Çerkezleri de etkilemiştir. Bugün Kürtlerin haklarını verelim diye Türkiye'de onlarca dilde kanal açıldı. Bunlar nasıl oldu? Kürtler kendi haklarını istedikten

sonra oldu. Sen de doğal olarak, ortaokul öğrencisi de olsan gündelik yaşamın içinde öğütölüyorsun, çelişkiyi görüyorsun. Bütün Kürtler böyle değil tabii bizim gibi kazmaya, çapaya gelmiyordular, ya memur ya tacir çocuğuydu. Kürtlerin kendi arasındaki biraz açık tenli, kumral, beyaz Kürt demeyeyim de, onların arasında politikleşen var ama bizim kadar değil. Biz birbir yaşadığımız için... yediğin lokmanın içerisinde senin alın terin var ve Çukurova'nın bütün tarlalarında, senin sıcaktan burnundan kanayan kanının kırmızısı var. İster istemez şey oluyorsun. Benim yaşça küçük kardeşlerim pamuk tarlalarında doğdular, o çadırlarda, dedemi o tarlalarda kaybettik, yazın sıcaklığında karpuz toplarken. Sıcaklığı ve nemi yüksektir, çok kalp krizi geçiren orada arkadaşlarımız oldu. Bunları anlatırken dahi sinirleniyorum çünkü Türkiye edebiyatı, sineması, sosyolojisi, felsefesi her ne diyorsak, adını her ne koyuyorsak, bunları hep görmezlikten geldiler. Bir halklar mezarlığı tarihidir, diyebiliriz. Bunların hepsinin irdelenmesi gerekir. O yazılan edebiyat kitaplarının sil baştan yazılması gerekir. Satır aralarına bakmak lazım kim kimi niye aşagılımış, dertleri nedir, bunlar hepsi sorulması gereken sorulardır. Bu arada yaşamış olduğum misal basit bir olayı anlatayım, karpuz toplamaya gitmişiz, bu size çok ağır gelebilir ama gidip alan araştırması yapılabilir, kendiniz tespit edebilirsiniz. Karpuz işçileri misal normalde diyelim ki 4 kişi, 3 kamyon yüklemeye gider ama bazen 4 kişi, 4 kamyon karpuz yüklüyor. Her birini 15 tondan hesaplıyorsan 60 ton yapıyor, önce toplayıp yığın yapıyor, sonra kamyonla atıyorlar. 2 kere taşımış olduklarından 120 ton yapıyor ve alacağın para asgari ücret bile değil aylık olarak. Şu an dahi araştırabilirsiniz ... Bir gün işte karpuzu topladık aldığımız yevmiye bize yetmiyor, kınlanan karpuzu toplayıp eve getiriyoruz. İhtiyacı karşılamadığı için götürüp onları satmaya çalışıyoruz, ihtiyaçlarımızı alacağız. 16-17 yaşlarındayım, terden sıırılsıklamım falan gidiyorum, sonra balkonda oturmuş birileri askılı giysilerle kadıncağız falan, hava sıcak tabii, ben kafamı kaldırdım bunlara baktım, bunlar, "karpuzcu karpuz getirsene" dedi. Ben gittim bunlara doğru "karpuz kaç lira," dedi.

Saçlarım uzun, yüzüm kapandı, az biraz sakal da çıkmış yaz sıcağından yüzümde kapkara olmuş, oradaki çocuk tanıdı, “aaa bu bizim Mecit D...” dedi. Tabii kendi okul arkadaşıyla öyle bir pozisyonda karşılaştım, çamur içindesin, boynunda çuval, ergenlik dönemi, egolar falan da var tabii, karpuz satacaksın ona, kadın pazarlık yapmaya çalışıyor, yanındaki çocuk “bu bizim Mecit D...” diyor. Kadın “sen nereden tanıyacaksın bunu” dedi. Çocuk “bizim sınıftan” dedi. Kadın bana dönüp “oğlum sen okulda mı okuyorsun” dedi. “Evet” dedim. Dedi “şimdi sen bizim oğlanla aynı sınıftasın” dedi. “Evet” dedim, “hiç okuyan bir tipe de benzemiyorsun” dedi. “Öyle mi” dedim. “Öyle” dedi, sonra ben döndüm gideceğim, kadın “dur” dedi, “karpuz satmayacak mısın”, “hayır” dedim. Sonra yere çakıp bütün karpuzları kırdığımı hatırlıyorum. Çünkü orada kadın Kürt olduğumu fark etti ve bir yerden beni farkında olsa da olmasa da aşağılamaya çalıştı. Bende de o an bir öfke oluştu, doğru mu, yanlış mı bilmiyorum ama bende sinir oluştu ve saatlerce o karpuzları kırdım... (Mecit, 37, Urfa)

“Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak”⁵ ile “yere çakıp bütün karpuzları kırmak” arasındaki fark tahakkümün şiddetiyle doğru orantılı olarak şekillenir. Yukarıda bahsedildiği üzere okul sistemi ile gündelik yaşam arasındaki tutarlılık, gerçeklik ya da uyumluluk meselesi ezilen kimlikler açısından bütünlüklü değil paramparçadır. Her toplumsal alanda farklı türden eşitsizliklerle karşılaşılır ve eşitsizlik pratiğine yönelik yeni direnme setleri geliştirmek zorundadırlar. Hiçbir toplumsal kurum tek başına ve boşlukta çalışmadığından hareketle, eğitim, aile, ekonomi, hukuk, siyaset gibi toplumsal kurumların ve alanların birbirleriyle ilişki içerisinde olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle toplumsal eşitsizliklerin yapısallaştığı ve üretim ilişkilerinin bir bileşeni haline geldiği toplumsal formasyonda, mevcut

5 *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak*, Ahmet Uluçay’ın yönettiği, 2004 yapımlı film. Film bir karpuzcu çıracı ve berber çıracının yaşadıkları köyde, kısıtlı imkanlarla film projeksiyon makinesi yapmaya çalışırken başlarından geçen hikâyeyi anlatır.

koşullar, kişilerin yaşamlarına yön verme seçeneklerini radikal ve keskin bir biçimde belirler.

Kürt toplumu açısından eğitim kurumu, etnik tahakküm mekanizmasının tecessüm ettiği bir kurumdur. Eşitsizliğin, eşitlik illüzyonuyla biçimlendirildiği bir mekân olarak okul, eşitsizliğin taşıyıcısı haline gelir. Ancak bununla birlikte, eğitim kurumunun genel özelliklerinden biri olan sınıfsal eşitsizliklere razı etme işlevini içeren bir niteliğe de sahiptir. Müfredatın içerisinde gizlenen sınıfsal çelişkiler, egemen ideolojinin sürekliliğinin sağlanmasına hizmet ettiği için Kürt kimliğinin sınıfsal kompozisyonda karşılık geldiği yeri de belirler. Hiçbir zaman açık bir biçimde dile getirilmeyen gerçek sorunlar, eğitimci aracılığıyla sorun olarak değil içselleştirilmesi gereken aşılmaz gerçeklikler olarak sunulur. Ezilen kimliklerin gördüğü ve izlediği, duyduğu ve sezdiği dünya ile kendi bedeninde ve duygularında deneyimlediği dünya arasındaki mesafe açıldıkça, kimlik, sınıfsal öfkenin keskin bir biçimde dile getirildiği söylem nesnesine dönüşür.

Kürtlüğün sınıfsal nitelikle dile getirilmesinin nedenlerinden bir diğeri ise göç ile birlikte ortaya çıkan sosyal eşitsizlik ve ayrımcılıklarla karşılaşmalar nedeniyle statünün muğlaklaşması ve māduniyetin, ezilen kimlikler üzerinde sistematikleştirilmesidir. Göç edilen kentsel mekânda çalışan, üreten ancak buna rağmen geçerli ya da muteber bir kimlik sahibi olamayanların dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz kalması, ezilen kimlikler açısından bu durumu, devletin eşitlikçi bir söylemle sunduğu (okul, hastane, ulaşım gibi) imkânlarla erişim haklarına sahip olmalarına rağmen, bunların ürettiği toplumsal faydadan istifade etme konusundaki eleyici ya da dışlayıcı mekanizmaların geliştirilmesiyle sürdürülür. Burada etnik tahakküm ve ona karşı geliştirilen direnç hem sınıfsal öfkeye hem de bu öfkenin söylem setinin oluşturulmasını sağlayan etnik kimliğe yapılan vurguyla iç içe girerek devam eder. Bu nedenle, özellikle göç ile birlikte, okul sistemi içerisinde hegemonik bir söylem olarak oluşturulan etnik tahakküm sadece okul mekânı ile sınırlı kalmaz, gündelik yaşamın her alanına sirayet eder ve Kürtle-

rin görünürlük kazanmaya çalıştıkları her alanda işlemeye devam eder.

Sosyo-politik süreçler ve gerilimler

Sosyal bir olgu olarak kimlik monolitik ve tek boyutlu değildir. Kimliğin inşa süreci ise düzenli ve rutin prosedürlerle gerçekleşmez. Bu süreç genellikle krizler, kırılmalar, yön değiştirmeler, sapmalar, katmanlaşmalar gibi birbirinden farklı süreçleri içerisinde barındırır. Bu nedenle kimlik inşaları süreklilik ve kopuşlarla gerçekleşen oluş halidir. Bir tamamlanma gayesinden daha çok cisimleşme, kimliği bir gösteren haline getirme amacını taşımaktadır. Dolayısıyla kimlik inşası bir yoğunlaşma olarak değil, çelişkili ve çatışmalı süreçler içerisinde gerçekleşir. Kimliğin görünür hale gelmesi ve kişi üzerinde belirleyici, tanımlayıcı bir niteliğe sahip olabilmesi için kimlik üzerindeki çelişkilerin ve çatışmaların sürdürülebilirliği önemlidir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin gerçekleşmesine neden olan sınıfsal sömür ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları, kimlik üzerindeki çelişkilerin ve çatışmaların sürdürülebilmesine neden olan yapısal niteliklerin temellerini oluşturmaktadır. Bu temeller üzerinde yükselen yapısal niteliklerden biri sosyo-politik süreci içermektedir.

Kürt kimliğinin inşası özelinde de etkili olan sosyo-politik süreçler ve gerilimler, uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Bilindiği üzere, özellikle 1990 sonrasında günümüze kadar devam eden süreçte, Kürt siyasal hareketi, Kürt etnik kimliğinin hakları konusundan daha çok, kimliğe siyasal karakter vermeye ve Kürtleri kimlik üzerinden örgütlemeye, yönlendirmeye çalıştığı ve bu konuda önemli ölçüde başarılı olduğu öne sürülebilir. Özellikle metropol niteliğine sahip kentsel mekânda, kimliğin sosyo-politik süreçler ve gerilimler etrafında inşa edilmesini kolaylaştıran faktörler, kimliğin sınıfsal sömür ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşısında kendini yeniden kurmasının imkânlarını oluşturdu. Ancak kentsel ilişkiler içerisinde kimliğin yeniden inşa edilmesine neden olan ön faktörler, daha

çok tarihsel deneyimlerin birikimiyle iç içe kurulur ve sosyopolitik hafızayla bütünleşiktir. Bu durum Kürtlüğü, Kürt olma halini –ezilen kimliklerin birçoğunda gözlemlenebileceği gibi– bir dikkat unsuru haline getirir. Bir başka ifadeyle eşitsizlik ve ayrımcılıkla karşı karşıya kalan kimlik, içerisinde yer aldığı koşulların sağladığı imkânlarla doğru orantılı olarak kırılabilirliğini ve savunmasızlığını fark etmeye duyarlıdır. Bu durum kendini en yaygın biçimde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde, sonrasında ise dini ve etnik eşitsizlik ve ayrımcılıklar içerisinde gösterir. Hepsinin ortak sonucu, kimliğin işgal ettiği sosyal hacmi, sınırları, kapasiteyi keşfetme/fark etme eşğine varılmış olmasıdır.

Tam olarak abim ne suç işledi, kim öldürdü hiç bilmiyoruz. Her akşam gece saat 12 benim için kâbustu, saat 12 dedin mi, akşam 8'den sonra, Allah'a dua ederdim hep, ben uyuyayım, uyuyabilceyim biraz, sonra gelip alsınlar diye. Gece saat 12 dedin mi, evin kapısı tahtaydı, kırıp içeri girerdiler, bize eziyetler ederlerdi, çırılçıplak eder, dışarı çıkarır, istihbarattan biri içeride abimi arardı. Her seferinde “hocam” dedikleri biri, hep bizi tehdit ederdi. “Size şunları bunları yaparım” gibi çeşitli maddelerle eklem yerlerime vurarak korkuturdu. Tam bir yıl uykusuz kaldım, yemeksiz kaldığımız çok dönem oldu, ta ki 1996'ya kadar. ... Sonbaharda bir akrabamızın düğünüydü, oradan 2-3 kişi abimi alıp götürüyor, bir de sütkardeşi var, bu da nohut satıyor, onu da götürüyorlar. Aradan 3-4 gün geçiyor, Karasu'da Batmanlar mahallesi var. Biz abimin cesedini ağaçta buluyoruz, portakal ağacına asmışlar birini, birini asıp, öldürüp kanal köşesine bırakmışlar. Kim yaptı, hâlâ bugün dahi bilmiyoruz, Allah'a havale ettik ama belli bir yerden sonra hayatında bunu hissediyorsun, küçüklükten daha çok beni çok etkiliyor, neden bir şey yapamıyoruz? Neden böyle gittiler? Sorumlusu kim? Devlet, devlet olma gereğini neden yapmadı? PKK'nin amacı Kürtlerse, Kürtlerin hukukuysa, niye bu kadar Kürt öldü? ... 2000'de Adana'dan Ankara'ya geldim. O psikolojik ortamda abimin öldürülmesi dönemi, psikolojik sıkıntı, o insanları görmek, abimin öldürülmesi, yaşa-

yamadım. Futbolu da bırakmak zorunda kaldım, olmuyor yani, baktım Adana'da kalabileceğim bir ortam yok. Arkadaşlarım bile, her şey bana bir şeyler hatırlatıyor. 2000 yılında annem, ailem, gittim Ankara'ya, kâğıt işi toplayıcılığı yaptım. ... On yıl civarı orada kaldım, oraya gittim, dedim "bir süre bu işi yaparım" Ankara'yı tanıyana kadar, sonra hem akrabalarımız, hem göçten sonra oraya gittiler. Önce Van ve Hakkâri'ye gittiler, orada tüm mal varlığı bitti. Çoğunun hayvanı falan gitti, korucu olduğu için küçükbaş hayvanları PKK tarafından ellerinden alındı, askerler de hayvanlarını kurşunlayarak öldürdü. Tehditlerle çıkardılar köyden, sürekli devlet silahlanmaları için tehdit etti, PKK de tehdit etti "karakolu buradan çıkarın" diye. ... Artık öyle bir güvensizlik ortamı oluştu ki, psikolojik baskı oluşmuştu ki, halk dahi birbirine güvenmiyor, cehalet, birlik-beraberlik düşüncesi olmaması da nedeniyle çocuğumuzu çoluğumuzu kurtaralım diye, Hakkâri, Van birkaç aile daha elindeki avucundaki para falan bitince, büyük bir fakirlikle karşı karşıya kaldılar. Gün geldi ekmek bulamadılar, elbise bulamadılar, sözle anlatmak çok zor yaşamak lazım. Birkaç akrabamız var Ankara'da onların yanına gidelim, çoluğumuza çocuğumuza bakalım derken sırayla 150-200 aile oluştu Ankara'da. ... Belli bir süre mücadele ettik, abimin ve kız kardeşimin evlenmesi bizi maddi yüke, sıkıntıya soktu, biraz da benim oradaki bu geçim sıkıntısından oradan çıktım, tek başıma, İstanbul'a geldim. ... Devlet sağ olsun, Kürt olduğumuzu hiç unutturmadı. ... Bizde Kürtlük olduğu için hep sıkıntılar yaşadık, hayatımın her döneminde oldu, görmemezlikten gelmeye çalıştım, alışırız dedim. Hem Müslüman toplumuz, hem kindar değiliz. Bence bu ülkenin halkı kindar değil, sadece bilinçsiz, birbirimizi tanımıyoruz, birbirimizi tanırsak kesinlikle nefret etmeyiz. Bin yıldan aşkındır birlikteyiz ama birbirimizi iyi tanımıyoruz doğu doğuda kaldı, batı batıda. O taraftan geldiklerinde, işte mesela asker kışlasından çıkmazdı. Çok önemli, bazen bazı askerler gelirlerdi, halkın içine karışarlardı, hele hele 1990'lardan sonra asker olsun, belediye olsun, BDP'nin elinde olmayan belediye başkanı, vali, halkın içine asla karış-

mazdı. Diğer partiden olanlarımız gider, uyarır, “halka karışın, siz kışladan çıkmaz, makamınızdan çıkmazsanız, bu iş çözülmaz” derlerdi. Biz bu sıkıntıları atlattık. Hakkâri bugün bile çok sıkıntılı, en mülayim insanıyla dahi konuşurken, asla ikilik yapmıyoruz, ama bugün onlar dahi, bugün kırıgın. Bak diyor, Kürt’üz diye bize böyle yapıyorlar (Yusuf, 35, Hakkâri).

Gündelik hayatın rutini haline gelen hukuk dışılık, faili meçhuller, olağanüstü hal uygulamalarının getirdiği korku iklimi, rutinleşmiş şiddet düzeni, hürmetsizlikle iç içe giren hor görme, muhbirleştirme, ekonomik istikrarsızlık, yapısallaşmış yoksulluk, anomik modernleşme sonucunda toplumsal gerilim gündelik yaşamın her alanına sirayet eder. Bu gerilim alanlarının sosyo-politik bir dil ve karakter kazanmasıyla birlikte etnik kimlik, kültürel varoluşuyla halihazırdaki gerilimin arasına politik bir bağ örer. Burada ideoloji ve/veya din, gelenek, tarih, mitoloji gibi üstyapı unsurları politik bağın örülmesini kolaylaştıran malzemeleri sunarak kimliğin siyasallaşmasını kolaylaştıran bir işlev üstlenir. Böylelikle (etnik) kimlik, bir çeşit varoluş hissiyatıyla sarmalanarak siyasallaşır ve böylece siyasallaşan (etnik) kimlik, ben-öteki denkleminde içerisinde kendini yeniden inşa etme eğilimindedir. Nihayetinde eşitsizliğin ve ayrımcılığın yapısal-laştığı bir mevkide gerçekleşen sosyo-politik süreçler, kimliğin inşası için gerekli olduğu öne sürülen, ötekinin müşahhas varlığına gerek duyulmaksızın, toplumsal alanlardaki gerilimler sayesinde, kimliğin fark edilmesini mümkün hale getirir.

Ben Kürt olduğumu sekiz, dokuz yaşında fark ettim. Konuştum, annem babam dedi “sen Kürtsün” dedi. Biz Y... köyünde oturuyoruz, ama şehirdedir, çok yakındır yani, işte biz orada oturuyoruz, bana dedi “fazla ortalığa çıkma, fazla gezme, okula git, okuldan gel eve” öyle öyle, yavaş yavaş öğrendim Kürtlüğümü. ... Yani öyle birdenbire [durup dururken] demediler, ben dedim “bu [olaylar] nedir” dedim, “niye böyle [olaylar] oluyor” dedim, bana dediler, işte “dikkatli ol, sağına solu-na dikkat et” ben anlıyordum zaten, ama bilmiyordum. Çün-

kü bizim oralar, nasıl diyeyim, çok güzeldir ama çok başkadır yani, yani bir günü gününe uymaz. İşte onun için sonra dediler, “oğlum sen Kürt’sün, dikkatli ol” dediler (Çetin, 18, Ağrı).

Kürt toplumu açısından sosyo-politik süreçlerin ve gerilimlerin mekân ve kimlik üzerindeki etkisi birçok yönüyle ele alınabilir. Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki sosyo-politik gerilimler, gündelik hayatı kuşatan ve güvenlikçi politikalar eliyle somut –gözle görünüp elle tutulabilecek kadar somut– gerilimlere işaret eder. Bu nedenle batıdaki sendikal mücadelelerden, grev ya da gösterilerden, hatta 2013 yılında Gezi parkında gerçekleşen, uzun süreli kitlesel eylemlerden niteliksel olarak farklıdır. Konunun bir diğer yönü ise Kürt hareketinin toplumsallaşma süreci (ve bunun içerdiği çeşitlilik) ile Kürtlerin kendi kurumlarını oluşturmasıyla oluşan politik mücadelenin dinamiklerini içermektedir. Kürt hareketinin özellikle Kürt kamuoyunda toplumsallaşması ve Kürtlerin sosyal, hukuki, kültürel ve siyasal taleplerinden geri adım atmaması, bu taleplerin kontrol ve denetim altına alınamaması ile birlikte açığa çıkan toplumsal direnç, zor aygıtının imkânlarıyla bastırılmasına rağmen, siyasal egemenden razı olmayı içeren bir rıza üretememektedir. Bunun tarihsel, toplumsal ve politik birçok nedeninden söz edilebilir. Ancak bölgenin dokusuna, sosyo-politik hafızasına sirayet eden sosyo-politik gerilimler, siyasal söylemleri ve pratikleri etkisi altına alma kudretini sürdürmeye devam etmektedir. “Taş atan çocuklar” şahsında simgeleşen bu gerilimlerin, kimliğin inşasında ve siyasal bir içerik kazanmasında yoğun işlevleri bulunmaktadır (Tuzcuoğlu, 2000). Özellikle 2015 Haziran’ından sonra yaşanan sokağa çıkma yasaklarının; mahalle aralarında, ilçelerde ve kent merkezlerinde yaşanan silahlı çatışmaların ve bunlardan dolayı yaşanan mağduriyetlerin – her ne kadar belli bir döneme ait olduğu izlenimi verilse de bunun Türkiye’nin belli bir döneme ait olmadığını, sadece Kürtlere yönelik değil, toplumdaki egemen siyasal anlatı ve blokla bütünleşmeyen bütün yapılarla ilişkin bir politik strateji olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle Kürt toplu-

munun içinde yer aldığı sosyo-politik gerilimler aynı zamanda onların maruz kaldığı eşitsizlik ve ayrımcılıkları süreklileştiren bir işleve sahiptir. Bir başka ifadeyle, Kürtler, Kürtleştikçe siyasallaşmakta, siyasallaştıkça sosyo-politik gerilimlerin şiddeti artmaktadır. Bu nedenle belli bir aşamadan ve yoğunlaşmadan sonra Kürt olmanın bizatihi kendisi taraf olmak anlamına gelmekte ve kendisini Kürt olarak tanımlayan birinin “kimin Kürt’ü” olduğuna ilişkin işaretleri taşıması ya da bunu ifade etmesi gerekmektedir. Bu durum bile, Kürt toplumunun ve Kürt siyasal hareketinin 21. yüzyılın erken döneminde yaşadığı sosyal ve politik buhranı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Sonuç olarak politik şiddet, Kürt kimliğini biçimlendirmede etkin bir rol oynamaktadır. Kürt toplumunun tanık olduğu şiddet, sadece PKK ve devlet arasında gerçekleşen bir çatışma olarak değil, tüm eğitimden hukuka, dinden siyasete kadar tüm toplumsal kurumlara sinmiş olan eşitsizlik ve ayrımcılıkla iç içe örüldüğü için politik şiddet, Kürtlüğün asi bir kimlik olarak yeniden üretilmesine neden olmaktadır.

...Kürt olduğumu, bu ülkede başımın belada olduğunu, Şemdinli olaylarında⁶ hissettim. Şemdinli olayları, ben o zamanlar liseden yeni mezun olmuştum. 18 yaşında Birikim dershanesindeyken, 18 yaşında Kürt olduğumu şey yaptım. Daha önce de biz Kürtlüğümüzü, şeyimizi her şeyimizi biliyorduk. Bir gün, aslında ben... Yılmaz Güney’in kitabından gireyim mi? Benim bazen arkadaşlarımla muhabbet edince Yılmaz Güney’in şey kitabı vardı, *Salpa* kitabı vardı, evet *Salpa*’ydı. Hatta orada Tarık Akan’ın bazı şeyleri de var içinde. Bizim orada

6 Şemdinli olayları, 9 Kasım 2005 tarihinde, Hakkâri’nin Şemdinli ilçesinde bulunan Umur Kitapevi’nin bombalanmasıyla başlayan olayları tanımlamak için kullanıldı. Bombayı atıkları öne sürülen TSK mensubu Ali Kaya ve Özcan İlideniz ile PKK itirafçısı Veysel Ateş’in içinde bulundukları otomobil, çevrede bulunan sivil vatandaşlar tarafından kuşatıldı ve zanlılar polise teslim edildi. Zanlılar emniyet tarafından kısa süre sonra serbest bırakıldı. Bölgede yaşayan ahalî bir “cürmü meshut” halinin üstünün örtülmesine yönelik ciddi bir itiraz oluşturdu ve devamında aynı gün, Şemdinli’de, 9-15 Kasım 2005 tarihleri arasında, eylemler başladı. Eylemler sonucunda çıkan olaylarda onlarca kişi yaralandı ve öldü.

ilk defa bir tane kitapçı açılmıştı, Hakkâri’de, kasabın hemen yan tarafında ama gizli bir yer, kitaplar gizli satılıyor, kasabın yan tarafında. Ben de hep gelip gidiyorum, lisedeyim o zamanlar, hep gidip geliyorum, lise I mıydı, lise II mıydı, hatırlamıyorum ama siyasete hakikaten kafa yoruyordum, öğrenmek istiyordum. Hep o arzu vardı içimde. Bir gün yanına gittim, ismi şu anda aklıma gelmiyor, kulakları çınlasın, dedim ki “abi ben kendimi geliştirmek istiyorum, kitap okumak istiyorum da nereden alacağım, ne alacağım bilmiyorum.” Baktım bana Yılmaz Güney’in o kitabını verdi, ben gittim, o kitabı iki gecede bitirdim. ...yavaş yavaş bilinçaltında yerleşmeye başlıyor zaten. Ondan sonra şeyi sorgulamaya çalıştım, neden biz farklı bir dil öğrenmek zorundayız. Kendine soruyorsun neden ben Türkçeyi öğrenmek zorundayım ki? ... Ana yerindir, ana kucağındır. Ben sonra o toprak üzerinde niçin Türkçe öğrenmeye çalışıyorum, düşüncesine kapıldım böyle zamanlar geçti. ... Ben liseden mezun olduktan sonraki ilk senem Birikim dershanesi diye bir yer açıldı, ... Birikim dershanesi senesinde, ilk sene de Hakkâri’de Newroz başladı, biz Birikim dershanesi olarak katıldık. ... Newroz’da, Merzan sahası vardır, ... Merzan sahası da toprak sahadır. ... bayağı bir uzak, genelde Newrozlar, bütün kutlamalar orada yapılır. Polislerin orayı yapmasının nedeni şehirden uzak olması değil aslında, dört tarafı çevrilidir, girişi çıkışı birdir. Bir olay çıkarsa hemen yakalasın diye ... Biz işte Birikim dershanesi olarak tam içeri girdik, baktım alanda sesler “Birikim öğrencileri geliyor” herkes alkışladı, hayatta ilk defa, Hakkâri gibi bir yerde, öğrenciler eyleme katılmış, öğrenci olarak, bilgi olarak, ... millet okumuş olarak görüyor ya, kültürlü insanlar olarak görüyor, orada ... bayağı bir ilgi gördük. Sonra baktık yavaş yavaş şey yapmaya başlıyor insanlar, bu kadar kalabalık boşuna gelmemiş bunlar bir şey istiyor ve o sene şey oldu ... Şemdinli olayları başladı. Her gün bir cinayet haberi, bizim komşumuz geliyor “benim oğlum dün gece kaldırıldı”, “ya seninle bizim evimiz yapışık senin oğlun nasıl kaldırıldı, niye bağırmadın, niye biz dışarı çıkamadık, sen niye bir haber vermedin” ... öbür gün çocuğunun ... JITEM tarafından

öldürüldüğü haberi geliyor. ... İşte Şemdinli olayları şey oldu, her gün birileri ölüyor, birileri şey oluyor. Bir gün ... sabah saat üç buçukta bizim eve baskın yapıldı. Bizim ev topraktır, gözünü ilk açan benim ablam. Gözünü açıyor, burasında [alnında] kırmızı bir nokta, ben açıyorum kırmızı bir nokta, abim açıyor kırmızı bir nokta, annem, babam açıyor burasında kırmızı bir nokta. O tüfekler var ya hani, ışın var, o kırmızı ışın. Hepimizi salona çektiler “kalk kalk kalk, yat yat yat” hepimiz kalktık salona dizildik artarda elbise giymemize izin vermediler, benim gözlerim doldu. O zamandan da ailem hep benden korkardı, bir gün ben ... benim dağa gideceğimden korkarlardı, çünkü aktif bir şeyin içindeydik o zamanlar, o yaşımızda. Ben de böyle gözümü kaldırdım 2 tane bayan polis vardı, maskeliler içeri girip bizi yere yatırdıktan sonra onlar dışarı, bizi kapının oradan dışarı çıktılar, bu sefer siviller girmeye başladı. Benim de gözlerim dolu dolu dedim “annem ile kız kardeşimi kaldırın” dedim, “ayıptır” dedim, “kadındır onlar” dedim, gözlerim doldu, annem oradan baktı böyle, tabii Türkçe bilmiyor dedim “rabe rune sere çekyate” dedim, “abla kalk sen de çekyatın üzerine oturun battaniye serin üzerinize.” Annem bir sigara istedi, baktım polis kendi cebinden çıkarıp anneme uzattı, ben de dedim “anne içme” Kürtçe söylüyorum bunu ... “o köpeğin sigarasını alma” diyorum. Orada polisler arasında biri Kürtçe bilse ve Şemdinli olaylarında ve cinayetlerin en çok yaşandığı yerde, Hakkâri'deyim, emin ol, o zaman öldürülürdüm, yüzde yüz öldürülürdüm, başka çaresi yok, yemin ediyorum inançlarım üzerine. Annem Kürtçe bağırırdı bana “sus konuşma” başımı şu şekilde kaldırmışım dank diye sinirden direk yere vurdum annem onun sigarasını içtiği için. Annem de bizim korkumuzdan ne yapacağını bilmiyor. Garibim ne Türkçe, Kürtçeyi de kim anlayacak orada işte orada bende tam bir Kürt ruhu ... oluşmuş oldu, ben kendi beynimde bunu yaşatmaya çalıştım, hayatıma yansıtmaya çalıştım. Yürüyüşüm bile değişmişti arkadaşlarımla arasında, konuşma tarzım değişti, insanın her şeyi, bir olay insanın bütün hayatına mal olabiliyor artık bu baskıyla... (Cumali, 27, Hakkâri)

Yürüyüşün, konuşma tarzının ya da daha genel bir ifadeyle bedensel varoluşu ve benliği sunmak için gerekli olan referans çerçevesinin yeniden belirlenmesi sosyo-politik süreçler içerisinde ve gerilimlerle şekillenmektedir. Mâdunların, ezilenlerin geleneksel, kültürel, sosyal ve politik koşullar içerisinde toplumsal varlıklarını yeniden anlamlı hale getirmelerinin önündeki engeller ya da bunu olanaksızlaştıran koşullar karşısında zuhur eden “Kürt ruhu”, mitolojik bir göndermenin şimdide ortaya çıkan tecessümü değil, aniden ancak süreklilik halinde devam eden gerilimlerin birikmesiyle ortaya çıkan varoluş halinin ifadesidir. En az “Türk ruhu” kadar anakroniktir. Bu anlayı olağanlaştıran ve gerçekliği oluşturan koşulların parçalanmasına paralel olarak inşa edilen bir referans çerçevesidir. Bu ruhun oluşması ve ortaya çıkması kadar sürdürülmesi de ancak sosyo-politik süreçler ve gerilimler bağlamında mümkündür. Her türden normalleşme eğilimi birden zuhur eden bu ruhun yeniden hayatın içerisindeki olağan yerine dönmesini sağlar.

“Kürt ruhu” mekânsal konumlanmaların basit bir fonksiyonu değildir. Mekânsal farklılaşma –ve ayrıca bölgesel eşitsizlik– kimlik inşasında işlevsel bir role sahip olmasına rağmen asıl ayrıştırıcı öge sınıfsal sömürünün kimlik üzerinden dolayımlanması sağlayan pratikler toplamıdır. Bu sömürü ilişkileri tahakküm mekanizmalarının beden üzerinde işlemlerini kolaylaştırmakla kalmaz, aynı zamanda onun meşrulaşmasını sağlar. Bunu sağlayan işleyiş prensipleri tahakkümün kimin üzerinde ve ne düzeyde yoğunlaşacağı ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla aynı mekân üzerinde farklı hayatları mümkün kılan parçalanmalardan ve bu parçalanmayı olağanlaştıran sınıfsal farklılıklardan söz edilebilir. Bu nedenle çelişkilerin cisimleşmesi ve katılaşması tahakkümü gözle görülür hale getirdikçe sınıfsal sömürü, tahakkümün türevi olarak sunulan bir anlatıya dönüşür ve hakiki çelişkileri tahakkümün altına gömer.

Burada bir diğer husus sosyo-politik süreçlerin ve gerilimlerin taşındığı, transfer edildiği bir öteki-mekân olarak metropol kentleridir. Sosyo-politik hafızanın kuşaktan kuşağa aktararak gelmesi, yaşanan trajik olayların toplumsal hafızada-

ki karşılığının zorunlu göç ve devamındaki sürgün deneyimiyle birleşmesi, metropol kentleri Kürt bölgelerindeki sosyo-politik gerilimlerin taşındığı mekânlara dönüştürdü. İstanbul ve benzer nitelikteki kentlerde yer bulabilen Kürt göçmenler için Kürt bölgelerindeki sosyo-politik süreçler ve gerilimler, metropolde inşa edilen Kürt kimliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar.

Metropol kentlere göç eden emek gücü açısından bu durum çoklu baskıyı içerir. Bir yandan mekâna ait ol(a)mamak ve gündelik tahakkümün benlik üzerindeki baskısı diğer yandan emek sürecine en alttan katılmanın neden olduğu yoğun enformelleşme ve prekarizasyon süreçleriyle ilişki içerisinde olan sosyo-politik kavrayışlar göç edilen yere yönelik ilgiyi canlı tutmaktadır. Yapılan görüşmelerde fark edildiği üzere göç edilen yer, memleket, normalleşmesi beklenen ya da umut edilen, bir gün yaşadığı bu sıkıntılardan kurtulacak olan, kurtarılması gereken yer olarak dile getirilmektedir. Geri dönüşün mümkün olduğu, geri dönme umudunun hep bir seçenek olarak elde tutulduğu ve bir gün gerçekleşecek kurtuluştan sonra mutlaka geri dönecek kutlu yer tasavvuru göçmen emek gücünün metropol mekânda yaşadığı sorunlara ve çelişiklere karşı aldığı konumun zihinsel uğrağını oluşturur.

Kendisine ait olmayan mekânda yer almak ve mekâna enformel emek rejimine en alttan dahil olmak Kürt kimliğinin kentsel mekândaki oluşumunun temel unsurları olarak kabul edilebilir. Buna dahil edilebilecek bir diğer husus ise mütehakim kamuoyu nezdinde Kürt siyasal hareketinin –ve aynı zamanda kendini orada temsil eden Kürtlerin– değişen konjoktüre bağlı olarak çeşitli hegemonik söylemlerle, kötücülleştirilmesi, böylece Kürtlüğe yönelik sosyo-politik ayrımcılığın ve bunun dolayısıyla gerçekleşen gerilimlerin beslenmesidir. Bu durum hem Kürtlere hem de Kürtleri temsil iddiasında olan siyasal partilere yönelik linç girişimlerinde kendini somutlamaktadır. Yakın tarihte yaşanan birçok örnekte gözlemlendiği üzere milliyetçi-muhafazakâr reaksiyonlar ruh halinin büyük bir hız ve öfkeyle, kendisine ait olmayan mekânda yer almak zo-

runda kalan Kürtlere yönelik “vatansever” tepkisinin arkasında, çoğu zaman toplumu yeniden yoğunlaştırma, etno-politik kimliği restore etme ve toplumsal hiyerarşiyi, tabakalaşmayı süreklileştirme hedeflerini içeren sosyo-politik süreçler ve gerilimler yer alır.

Bütün bu yaşananlar karşısında, yani hem göç veren hem de göç alan kentteki karşılaşmaların Kürt kimliğinin inşasında güçlü bir etkisi olduğu yadsınamaz. Çalışma içerisinde yer alan görüşmecilerin önemli bir çoğunluğunun, kendisine yönelik eşitsizlik ve ayrımcılık anlatılarını çocukluk anılarıyla başlatması nedenlerinden birinin bu olduğu öne sürülebilir. Doğu ve Güneydoğu bölgesindeki hatıraların İstanbul ile girdiği yeni aşama, yapısal farklılıklar içeren fakat niteliksel benzerliklerin yoğunlaşarak devam ettiği bir güzergâhı içermektedir. Yoksulluğu da içeren her türden şiddetin üzerinde cisimleştiği toplumsal kesimler açısından marjinal kimliklere geçiş aynı zamanda şiddetin neden olduğu zarardan kaçınmanın ya da onu minimize etmenin bir yolu olarak kabul edilebilir. Konuyla ilgili bu çalışma bağlamında genellemeler yapmak yanıltıcı olabilir. Ancak Haydar Darıcı'nın (2009: 17-41) Ada'nın Gündoğan Mahallesi'ndeki Kürt çocukları üzerine yaptığı çalışma, sosyo-politik süreçlerin ve gerilimlerin Kürtlüğün inşasında oynadığı rol bakımından dikkate değerdir. Özellikle zorunlu göç ile gelen çocukların şiddet ve özgürlük deneyimlerini analiz etmeyi amaçlayan Darıcı'nın elde ettiği sonuçlara göre çocukların⁷ şiddete yönelmesinin temel mekanizma-

7 Öztan'ın (2013: 104-125) Türkiye'deki modernleşme süreci içerisinde çocukluğun yeniden inşası üzerine yaptığı çalışmada ifade ettiği üzere, Cumhuriyet'in kurucu elitleri, Cumhuriyet'in kurumları aracılığıyla ve çocukluk üzerinden, hem modernliğin değerlerini tesis etmeye hem de sınıfsal eşitsizliği örtmeye yönelik politikalar geliştirmeye odaklanmıştır: Bu nedenle “[S]olidarist motifler içeren hâkim diskurda, asıl olanın, memlekete “faydası dokunmak” olduğu söylenmiş; hedef bir olduğunda zengin ile fakirin de anlaşabileceği, işbirliği yapabileceği ve yardımlaşmak sureti ile politik ve sosyo-ekonomik sorunları giderebileceği iddia” edilerek Türklükle özdeşleştirilen yeni değerlerin toplumun tümünü kapsamaya amaçlanmıştır. Günümüzde çok daha kolaylıkla gözlemlenebildiği üzere bu politik idealler, Kürt toplumu ve Kürt çocukları özelinde, beklenen sonuçları yerine getirememiştir. Bugün çocukluk deneyimleri bakımından karşılaştırıldığında ortaya çıkan eşitsizlik, toplumsal

sı daha fazla şiddete uğramaktan kaçınmaları olarak ifade edilmiştir:

Aslında, ilginç bir şekilde, çocuklar neden şiddetin öznesi olduklarına dair rasyonel açıklamalar yapıyorlar: Şiddet daha çok şiddetten kaçmanın tek yolu onlar için. ... Öğretmenleri dövme öğretmenlerden daha az dayak yemenin tek yolu. Polise saldırmak (ve onlardan korkmamak) polis şiddetinden kaçmanın tek yolu. Çocuklar bu stratejileri kendi gündelik deneyimlerinden çıkarıyorlar. Örneğin, polis tarafından dövülürken yere düşerlerse daha çok dayak yiyeceklerini deneyimlerinden öğrenmişler. Çetelere girmeleri ya da girmek istemeleri de bu durumla çok ilgili çünkü çetenin gücü arkalarında olursa kimsenin onlara dokunmaya cesaret edemeyeceğini düşünüyorlar. Bu bağlamda, çoğu esrar kullanan bu çocuklar gerektiğinde gönüllü olarak psikopat kimliğine de giriyorlar. Bu psikopat kimliği aile ve arkadaş ortamı içinde onlara bir dokunulmazlık sağlıyor. Diğer taraftan çocuklar kendilerine de şiddet uyguluyorlar. Bunun bir göstergesi mahalledeki çoğu çocuğun kolunda sayısız jilet izinin olması. Ayrıca kibrit çöpüyle kollarının derisini kazıyarak “nefret”, “öfke”, “kin” gibi kelimeler yazıyorlar (Darıcı, 2009: 36-37).

Sosyo-politik gerilimler etrafında örülen sosyal eşitsizlik ve ayrımcılık sarmalına yönelik tepkiler, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde devlete ve bürokrasiye yönelik, politik niteliği yüksek ve gündelik hayatın her aşamasını kapsayan bir nitelik kazanırken zorunlu göç nedeniyle sürgün edilenlerin dünyasında, toplumsal bir varoluş meselesi olarak zuhur eder. Bu gerilimler hangi gerekçelerle ve nasıl oluşursa oluşsun, kimliğin yeniden inşa edilmesi için gereken malzemeleri istifle-yen taşıyıcılar olarak çalışır. Çalıştığı lokantada komilik yapan ve açık olan televizyondan üç askerin Hakkâri’de mayın patlaması sonucu öldüğünü öğrenen patronun önce PKK’ya ve/ve-

yarılmayı uzun zamana yayan ve telafisi gittikçe güçleşen bir sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel sorun olarak değerlendirilebilir.

ya onun üzerinden Kürtlere küfür etmesinden dolayı kırıngılaşan, öfkelenen, alınan ancak sesini çıkarmayarak masayı ya da yerleri silmeye devam eden ama bundan dolayı içinde hep bir sıkıntı yaşayan ya da merdiven-altı tekstil atölyesinde işe başladıktan sonra kendisinin Kürt olduğunu öğrenen bir diğer çalışanın makinesine Türk bayrağı asmasını kendisine yönelik bir tavır olarak algılayan Kürtlerin hikâyeleri, söz konusu sosyo-politik gerilimlerin metropol koşulları içerisinde gerçekleşme ve algılanma biçimlerini gösteren örnekler olarak yorumlanabilir.

Bu nedenle sosyo-politik gerilimler, sadece Doğu ve Güneydoğu bölgesinde ya da Kürt mahallelerinde değil, içerisinde Kürtlüğün bulunduğu tüm toplumsal alanlara sirayet ederek kendisini görünür kılar. Birçok çalışmada ifade edildiği üzere, burada işleyen politik tahakküm mekanizması, bölgesel olarak farklılık göstermekle birlikte, asli unsur olarak Türklüğün ikamesi doğrultusunda çalışır (Natali, 2005: 88-91). Kürt siyasal hareketinin, sosyo-politik gerilimleri aşma ya da ortadan kaldırma girişimleri ise genellikle kültürel hegemonya ile ilişkilidir. Bir başka ifadeyle, metropol koşulları altında gerçekleşen ilişkiler, kültürel hegemonya yoluyla yeniden üretilirken halihazırda mevcut olan sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkileri, sosyo-politik gerilimlerin bir türevi olarak tecrübe edilir. Bu durum Kürt siyasal hareketinin metropolde kentlerde var olmasını ve onun politik pratiklerini belirleyen önemli motivasyon unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Kürt toplumunun deneyimlediği etnik ve politik tahakkümün mekânsal olarak gösterdiği farklılığa paralel olarak kimliklerini ifade etme ve kimliğe yükledikleri içerikler de farklılaşmaktadır. Özellikle İstanbul, Beyoğlu örneğinde gözlemlendiği üzere sosyo-politik gerilimlerle mücadele etmek, aynı zamanda Kürtlüğün politik bir nitelik olarak ifade edilmesine alan açmak anlamına gelmekte, böylelikle kentsel mekânda var olan izin derinleşmesini ve mekân-kimlik ilişkisinin seyri- ni, istikametini kontrol etme, denetimini ele geçirme amacını içermektedir.

“Bizim oralar”: Yerlilik, yabancılık ve göç

Kimlik, bir etkileşim ve inşa olarak sürekli kurulan; bir deneyim halindedürdürülen aidiyet duygusu olarak ele alındığında, ailenin ve sosyal çevrenin bu süreçte başat rol oynadığından söz edilebilir. Kürt kimliği, ulus-devlet pratikleri ve etnik tahakküm mekanizmaları ile baskı altına alınan, buna paralel olarak politik bir mücadele enstrümanına dönüşen; bu baskıyı ve direnişi içermekle birlikte ondan görece bağımsız, kültürel kimlik niteliğine de sahiptir. Bu kültürel kimliğe ilişkin referanslar, Kürtlerin kendilerini tanımlarken kullandıkları göndermelerde karşılığını bulabilmektedir.

Bir başka açıdan bakıldığında ise Kürt kültürel kimliğinin rafine halde deneyimlenmesini mümkün kılacak toplumsal alanların var olmaması, onu sosyo-politik ve sosyo-ekonomik ilişkilere gömülen, onlarla iç içe geçen bir kimlik haline dönüştürür. Bu nedenle kimliğin kendisi bir direniş stratejisine, kendini “iyi” ama “mağdur” olarak tanımlamanın ifade edilme biçimine, dönüşürken kimliğin kültürel nitelikleri, kültürel hegemonyanın egemen söylemine dahil edilir. Böylelikle başlangıçta kimliğin kendiliğinden gerçekleşen kültürel konumu, kimliğe yönelik politik atıfların ve gerilimlerin eşliğinde gelişir. Kimliğin kültürel hali, kültürel hegemonyanın söylemi içerisinde kabul gördükçe kimliğin politik talepkârlığı artar. Ulus-devlet politikaları ve etnik tahakküm mekanizmalarının, kimlik üzerinde egemenlik kurma arzularının boşa çıkmasına neden olan bu süreç, kimliğin değişen konjonktüre göre kendini içeriklendirmesinin imkânlarını oluşturur.

Yerlilik ve aidiyet, kimliğin kültürel niteliklerinin temsil edilmesi bakımından belirleyici öneme sahiptir. Öncelikle kimliğin, benliği tanımlama aracı haline dönüşmesini sağlar. Böylelikle kendini aynı kimlikle fakat farklı içeriklerle yeniden inşa eden ve buna rağmen ben-biz konumunu terk etmeyen bir zihinsel inşa mümkün hale gelir. Ben-biz, sen-siz ayrımını mümkün kılan yerlilik ve aidiyet aynı zamanda kişinin kendini dile getirmesini ve karşısındakini tanımlamasını da mümkün ha-

le getirir. Bu ayrımı mümkün hale getiren önemli unsurlardan biri mekânsal aidiyettir. Bu nedenle yerliliği ve aidiyeti ile getirmek için kullanılan “bizim oralar” tamlaması sadece bir mekânsal gösteren değildir. Bu ifade kendi bedensel varoluşu ile mekânsal alan arasında organik bağ kuran; mekâna ait olduğunu varsaydığı benliğinin içeriğini ve kapsamını belirleyen; ona ait, onun ontolojisinin kopmaz-ayrılmaz bir parçası olan –kurgusal olarak inşa edilmiş ve tahakkümün şiddetiyle doğru orantılı olarak artan bir aidiyet vurgusuyla sahiplendiği– mekânla varlığını özdeşleştiren ve sonuç olarak etno-politik kimliğin altını çizen söylemin, ötekine ve egemene yansıtılma biçimi haline gelir.

Bizim oralarda yaşayanlar Kürt'tür hocam, yani herkes Kürt'tür... ama nasıl Kürt'tür, vallahi bilsen, inan her şeyi anlarsın. Onun için bizim oralarda ya Kürt'sün, ya devletsin, başka bir şey yok ki... Ben Allah'ıma şükürler olsun Kürt'üm. Bizim oralar çok güzeldir ama işte bu olaylar olmuş hâlâ da oluyor, bunlar bizi mahvediyor, perişan ediyor. ... Ha, tamam kardeşiz de ama yani bu nasıl kardeşlik kardeşim? Kardeşiz diyorsun ama bizim oralarda kardeş değiliz ki hep burada kardeşiz, yahu biraz da orada kardeş olalım. ... Şimdi ... ben buraya gelmezden önce bizim oralarda hep o timler [Özel Harekât] vardı. Böyle bıyıklar, silahlar, o yürüyüşler, o havalar falan, yalan yok, vallahi ben çok korkuyordum onlardan. Hele geceler oldu mu var ya, Allah seni inandırısın, böyle yerde yatardık, hatta üstümüz başımız kıyafetle yatardık, hani kadınlar falan öyle yatardı belki eve gelip basarlar diye, yani kıyafetli olsunlar diye. ... Bir gün bizim mahalleye gelmişlerdi, ben ya altı ya da yedi yaşındayım, küçüğüm yani. Bizim evin bahçesine de giriyorlar ben de böyle tahta bir kapı var, onun önündeyim, bana böyle eliyle kafama bir vurdu, “çekil” gibi yani, kafam gitti kapının oradaki taş vurdu. Tabii ben hem ağlıyorum hem de bizim eve giriyorlar ona bakıyorum. Baktım çıkıyorlar bizim evden hemen kaçıp karşıda bekliyorum. Neyse onlar gitti, eve geldim dede falan vardı, baktım hem dua ediyor hem ağlı-

yor. ... Yani bizim oralar aslında çok güzeldir ama Kürt olmak zordur, mesela ben buradan nefret ediyorum, bizim oralara gitmek istiyorum ama işte orada da ekmek yok ama maşallah devlet çok (Ferdi, Şırnak, 25).

“Ekmek yok, devlet çok” ifadesiyle anlatılan modern ulus-devlet politikaları ile buna eşlik eden etnik tahakküm mekanizmaları, emek göçünün sebebi olarak devletin kodlanması-na neden olur. Hem politik hem de kültürel şiddete maruz kalan kimliğin kültürel formu ise etno-politik bir içerik kazanarak, yerlisi olduğu yeri yeniden keşfeder, ancak bu sefer hem kurgusal hem de politik olarak.

Kimliğin kültürel formunun, sosyo-kültürel akışının bozulması kimliğe ilişkin referans ya da nirengi noktasının değişimini beraberinde getirdiği için genellikle ötekinin müdahalesiyle ilgili ve ilişkilidir. Dolayısıyla yerel/yöresel aidiyetlerin ifadesi olarak ortaya çıkan folklorik niteliklerin etno-politik kimlik olarak kendini yeniden inşa etmesi, Kürtlerin kendilerini tanımlamak için oluşturdukları sosyo-politik tarihsel anlatı için özel bir öneme sahiptir (Kutlay, 2013: 116-139).

Birçok görüşmede fark edildiği üzere “bizim oralar” ifadesi, sıklıkla metropolün karşıtı değerleri içeren bir mekân tasavvurunu içermektedir. Metropolde deneyimlenen ve tahakküm mekanizmalarıyla iç içe giren eşitsizliklere ve ayrımcılıklara ilişkin değerlendirmeler genellikle metropolün kötü, çirkin, değersiz, yapay, “bizim oralar”ın ise iyi, güzel, değerli, otantik gibi nitelendirmelerle ifade edilmesine neden olmaktadır. Bu nitelendirmeler iç-dış, kurgu-gerçek, ihtiyaç-tutku, jest-ses gibi karşıtlıklar (Ryan, 1984: 20-27) üzerinden aktarılan atıflarla yüklüdür. Bu atıflar, kimliğin inşasında belirleyici bir etkiye sahiptir. Atfedilen nitelikler, sadece ötekinin kurgusal varlığı ile değil, aynı zamanda mekânsal farklılaşma ve mekân üzerinde cisimleşen eşitsizlikler sayesinde kimliğin mekânla bütünleşmesini sağlar. Bu nedenle, örneğin Tarlabası’nda yaşamak ya da Hakkârilili olmak gibi demografik hususlar, kimlik göstere-nine dönüşen malzemelerdir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcı-

lğın mekân üzerinde yoğunlaştığı metropol koşulları altında, mekân kimlik gösterenine dönüştükçe kimliğin kendisi kültürel alandan uzaklaşarak etno-politik alana yaklaşır.

Özellikle yerel/yöresel mekânın oluşturduğu kolektif hafıza ile metropolde deneyimlenen çelişkiler, imgesel gösteren olarak yerel/yöresel mekânı, kimliğin taşıyıcısı olarak ifade edilebilen mekâna dönüştürür. Ancak mekânın oluşturduğu kolektif hafıza sosyo-politik gerilimlerle yeniden biçimlenirken, etnik bilinç ve siyasal aidiyet kimliğin yörüngesinde yeniden şekillenir.

Doğduğumdan beri [kendimi] Kürt olarak fark ettim, çünkü ben yörüğüm. Koyunlarla, daima yaylada olan bir insan. Belki diyelim, Konya yörükleri var, mesela çok yerin yörükleri var, biz de doğunun yörükleriyiz. Ben yörüğüm, ben kendimi bildim bileli Kürdüm, mesela benim ailemde annem dahi Türkçe bilmiyor. Ben de kendimi neyle geliştirdim, okula gitmemişim, Siirt'te biraz kendime geldim. Biz o zaman Arapların elindeyken, babam diyordu "Arapçayı öğrendin mi", "Türkçeyi öğrendin mi", demiyordu, diyordu "Arapçayı öğrendin mi", şimdi babam da dört kelimedenden başka Türkçe bilmiyor. Ama Arapçası süper, çünkü Arapların içinde kaldığı için bana diyordu "Arapçayı öğrenmedin mi", diyordum "baba san ki biz Arabistan'da mı yaşıyoruz?" ... Zaten bu benim aklıma, sana diyorum ya, kendimi bildim bileli Kürt olarak doğmuşum. Kendi ailem dahil, Türkçe bilmeyen bir ailem var. Dayılarımdan, dedelerimden tut, babalarıma kadar hiçbiri okumamış. Bir insan şimdiki kardeşlerimiz olsa, şey olsa, hepsi okumuş ama kendimi bildim bileli on bir tane dayım, hiçbiri okumamış. Mesela diyelim babalarından tut, babalarıma kadar dört kardeş dördü de okumamış, dedelerim zaten hiç okumamış. Onlar zaten okusaydı çocukları da okuyacaktı, yaylada okul ne gezer, daima yayladaydılar, ondan sonra babam askere gidip geliyor şehre yerleşiyor. ... Askerde mesela kurs verdiler, altı ay sözde bir kurs veriyordular, gidiyorluk, orada masalarda iki saat yatıyorduk, sonra gelip eğitime katılıyorduk,

bizim kursumuz da öyleydi. ...Okuma yazma kursu, yani o da ilk acemilikte gidiyorlar, üç ay falan sana veriyorlar, iki saat bir ders veriyorlar, Ali gel-mel, bilmem ne... aynı ilkokul gibi, gidip geliyorduk, gidiyorduk, zaten görmedik ama masaya kafamızı koyup uyuyorduk iki saatimiz doldu mu, gidiyorduk. ... Okuma yazma, yok ya ne öğrenmesi, askerde okuma yazma mı öğreneceksin? Türkçeyi Siirt'te, aslında Arapların yanında çalıştım, iş şeye geldiği zaman ... Arapların yanında Türkçeyi yavaş yavaş, kendimi öyle geliştirdim ama Antep'te, Antep'te [Türkçe] gelişmedi çünkü Antep'te daima durduğumuz ortamlar hep Kürt'tü, pek fazla dışarıya çıkıp gezme imkânımız yoktu. Ondan sonra yavaş yavaş biz kurbanlık satmaya başladık, diyelim Bursa, İstanbul, Ankara oralarda gezerek öğrendik (İshak, 37, Siirt).

Kimlik-kültür ilişkisinin kurucu bağlantılarından biri olan dil, hem bir kültürel varoluş halinin hem etnisite üzerinden siyasal toplumsallaşmanın göstergesi haline geldiğinde etnik tahakkümün üzerinde çalıştığı unsurlardan biri haline gelir. Etnik tahakkümün oluşturduğu etnik hiyerarşi içerisinde dilin kullanımı ve öğrenimi toplumsal ilişkilere dahil olma sürecini belirleyen bir unsur haline dönüşebilir. Özellikle ezilen kimlikler için dil bariyerleri göç süreciyle birleşince, tahakküm mekanizmalarının sınıfsal sömürü ilişkilerini derinleştirmesine neden olan bir işlev üstlenir. Burada etnik hiyerarşinin coğrafi dağılımı ve aynı bölge içerisinde farklı etnisiteler içerisindeki sosyo-kültürel ve politik hiyerarşinin dil aracılığıyla aşılmasına yönelik umut, genellikle tahakküm mekanizmaları tarafından oluşturulan ayrımcılıktan kaçınmanın bir yolu olarak, egemen dilin öğrenilmesini ve genellikle benimsenmesini gerektirir. Ancak yeni bir dilin öğrenilmesi hatta benimsenmesi siyasallaşan bir nitelik kazanan etnik kimliği buharlaştırmak yerine daha da katılaştırarak kimliğin siyasal içeriğini ve söylem setini güçlendirebilmektedir. Bu sürece eşlik eden sosyo-politik tahakküm ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde yaşanan gerilimler bir aktarım döngüsü içerisinde yer

alır ve haneden metropole kadar uzanan geniş bir mekân düzlemine taşınabilir.

Vallahi ben bu dil şeyi yüzünden okumadım yoksa kafam çok çalışır, şeyi beceremiyorum bir türlü, böyle konuşmayı bir de okumayı tam yapamıyorum. ... Bizim çok öğretmenimiz vardı, her sene bir tane geliyordu. Ben ilkokulda dört tane öğretmen gördüm, böyle burası gibi değil yani. ... Sonra hoca, babama demiş, bu okumaz, bunu işe verin, sanki bizim orası iş için çoktur, babam da tamam demiş, ben de onunla birlikte iş güç yaptım işte. ... Bizim oralar çok güzeldir yani görsen çok seversin, çok hoştur, buralar gibi değil, yani nasıl diyeyim, ... herkes açtır ama kimse boynunu bükmez. Yani bükse bile diğeri de aç, anlıyor musun? ... Ben çok istiyorum geri dönmek çünkü orada açsın ama burada da açsın, bir de sefillik var burada, böyle horlama, yukarıdan bakmalar var. ... Ben zaten hiç gelmek istemedim ama amcamlar falan dedi "gitsin, bir iş tutsun, kendini kurtarsın" dedi, babam da "tamam", dedi git. ... Zaten benim Türkçe iyi değildir, zorlanıyordum, hem okulda hem de şeyde, yani başka yerde. Babam falan bana derdi "sen so-kağa çıkma", işte "şuraya gitme, buraya gitme" falan... ben bir gün dedim, "yani neden gitmeyeyim, bak herkes gidiyor, kimse karışmıyor, bırak ben de gideyim", top oynuyorlardı bizim orada topraktan yer vardı, orada, dedim ben de gideyim, yoksa olaylara falan demiyorum yani gideyim. Babam dedi "bak sen Kürt'sün, seni alırlar, çok ezerler." Öyle öyle derken üç arkadaşım dağa gitti, işte amcamlar geldi, dediler bunu İstanbul'a yollayalım, ben de buraya geldim işte ama sorsan burada mı kalacaksın, vallahi yok, deseler "gel", hemen kalkar giderim, çünkü hiç içim almıyor buraları, bir kere buralı değilsin, hiçbir şeyi senin değil, tamam, belki sana güzeldir, bir şey demiyorum ama bizim oralar en azından bizimdir (Ferhat, 21, Ağrı).

Bir yere ait olmak, bir yerin yerlisi olmak aynı zamanda oranın kendine özgü sorunları ile kişinin kendi benliği ve kimliği arasında bir ilişki kurmasını kolaylaştırabilir. Kürt kimli-

ği özelinde, tarihsel dönemlerde çeşitli farklılıklar göstermekle birlikte, bu durum, ek olarak, başlangıçta devletin zor aygıtı karşısında kendini konumlandırmanın, sonrasında ise Kürtlüğün geçer akçe olmadığı kentlerde yazgıya dönüşen karşılaşmaların bir sonucu olarak da yorumlanabilir. Bu konumlandırma bir yandan aidiyet duyulan yeri ve orada olduğu varsayılan özel nitelikleri masnetmeye diğer yandan mevcut sosyo-politik gerilimleri aşmaya dönük söylemleri beraberinde getirir. Ezilen kimliklerin asla sabitleştiremediği bir mekân olarak “bizim oralar” ifadesi, nostaljiyle doldurulan kimlik göstergesi ve kaybedilmemesi gereken köken tasavvurunun sembolik ifadesini oluşturur. Bu nedenle, Kürt kimliği açısından, sosyo-politik gerilimler, mekâna duyulan aidiyetle kimliğe duyulan aidiyet arasında bir bağ kurmanın ve mekân-kimlik ilişkisinin birleştirici/bütünleştirici harcını oluşturan bir işlev üstlenmektedir.

“Bizim oralar” ancak bir kopuş sonrasında ifade edilebilecek bir anlatının giriş ifadesi olduğu için, içinde “bizim olmayan yerler”i barındırır. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere “bizim olmayan yerler” anlayışı, Kürt göçmen emeğinin önemli bir kesiminde içselleştirilmiştir. Bunun başta tarihsel ve politik olmak üzere birçok nedeni bulunmaktadır. Özellikle 1990 sonrası, Kürt sürgününe neden olan dinamikler bu anlayışın kalıcılışmasında güçlü bir rol oynamıştır. Kürtlerin yaşadığı göç süreci ve göç alan kentlerdeki deneyimleri, bu anlayışın kendileriyle sınırlı kalmamasına, kendilerinden sonraki kuşaklar tarafından da sürdürülmesine neden olmaktadır. Bir başka ifadeyle göç bitmiş olsa bile göçmenlik, göçmen emeğini sürdürme hali bitmemektedir. Burada, emek gücü üzerindeki sınıfsal sömürünün devam etmesi için gerekli yapısal koşulları oluşturan tahakkümün, belirleyici rolü bulunmaktadır. Tahakküm mekanizmaları sayesinde kişiler, işgücünün gerçek temsilcileri olarak değil, kurgusal kimliğin cisimleşmiş özneleri olarak ve egemen birikim rejiminin arzusu istikametinde istihdam edilir.

Bir sürgün deneyimi olan zorunlu göç ile sonrasında emek göcu olarak devam eden süreç, çeşitli biçimlerde tasnif edilebilir. Burada önemle belirtilmesi gereken husus, Kürtlerin kendi-

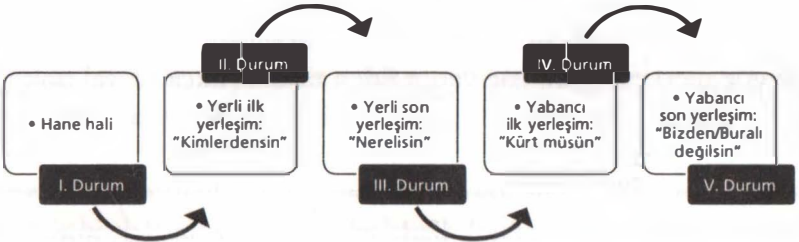
lerine yer bulabilmelerine ve bu sürgün haliyle başa çıkabilmelerine olanak sağlayan kentsel mekânların, yine Kürtler eliyle yaratılmış olmasıdır. Bir başka ifadeyle Kürtleri kentle buluşturabilecek, onların oryantasyonunu hedefleyen herhangi bir sosyal devlet uygulaması bulunmadığı için kentle karşı karşıya kalan Kürtler, kentte var olma ve kente tutunabilmeleri için gerekli olan koşulları kendileri yaratmak zorunda kaldı.

Bunun nedenlerinden biri göç ile birlikte kimliği deneyimleme biçimlerinde ortaya çıkan farklılıklardır. Göç sürecinde göç merkezinden, göç veren ilden uzaklaştıkça sosyal doku farklılaşmaktadır. Sosyal doku farklılaştıkça Kürtlerin Kürtlüğü deneyimleme biçimleri değişmektedir. Bu değişim genellikle Kürtlerin kimlikleri üzerinden deneyimledikleri eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri olarak ifade edilmektedir. Jestler, mimikler, hitap şekilleri, aşağılama, horlama, görmezden gelme ve benzeri birçok durumla karşı karşıya kalmak bu duruma ilişkin verilen örneklerdendir. Bu nedenle göç edilen her mekân, kalıcı yerleşim yeri olup olmayacağı belirsiz bir istasyon muamelesi görür. Her istasyonda sorulan sorular farklılaşmaktadır. Göç veren yerden uzaklaştıkça soruların sorgulama şiddeti artar.

Burada göç öncesi durumu tanımlayan ilk kavram hane hali ve yerli-yerleşim olarak ifade edilebilir. “Hane hali” ve “yerli –ilk– yerleşim” kişilerin tarihsel, toplumsal, kültürel ve gündelik pratikler açısından aşına oldukları, bildikleri ve duygusal bağ oluşturabildikleri mekânı ifade eder. “Yerli –son– yerleşim” ise ortak mekân tasavvurunun yitirildiği, ancak etnik aidiyetin sürdürülebildiği bir mekânı içerir. Bu aşamanın ortak sorusu bilinen ya da tanınan bir aidiyete göndermede bulunur. “Kimlerdensin”, “X aşiretinden misin” ya da “şunlardan/şuradan mısın” şeklinde ifade edilebilecek bu aşinalık, yerli ilk yerleşimin sakinleri ile oraya hane halinden yeni göç edenler arasındaki yabancılığı ortadan kaldıran ve göç sürecine ilişkin trajediye ortaklaştıran bir söylem setini, duygusal ortaklığı içerir. Yerli son yerleşim ise yabancılığın arttığı ve soru kalıbının biraz daha soyutlanarak “nerelisin” kalıbına dönüştüğü aşamayı içerir. “Nerelisin” sorusu potansiyel bir damga alametidir

ve bu aşamadan sonra, göç güzergâhının hemen her aşamasında devam edecek soru kalıplarından biridir; yabancılık arttıkça bu soru damgalanmayı davet eden niteliğini güçlendirerek devam eder.

ŞEKİL 2
Göç Süreci ve Mekânsal Uğraklarda Konumlar



“Yabancı ilk yerleşim” farklı etnik kimliklerle karşılaşılacak ilk yer değil, etnik tahakküm mekanizmasının gündelik yaşamla sarmalandığı ve egemen olanın kültürel kodlarının gündelik hayatın ve toplumsal kurumların her alanında egemen olduğu mekânları içerir. Kürtler açısından bu yerleşim yerinin başat sorusu “Kürt müsün” şeklinde ifade edilebilir. “Nerelisin” sorusunu da kapsayan bu ifade Kürtlüğün ne olduğuna, ne işe yaradığına ve nasıl algılanacağına ilişkin karşılıklı algıların konumlandığı aşamayı içerir. Kürt olmak ile olmamak arasındaki farkın keskin olarak belirlendiği, mekânsal ayrışmanın etnik tahakküm mekanizmaları tarafından keskinleştiği ve kimliklerin aynı zamanda siyasal karşılıklara denk geldiği bu aşama, Kürt olma halini kendi kültürel formasyonunun dışında kavramayı ve onu kendi otantisitesinden kopartmayı içermektedir. Ancak burada Kürt kimliğinin direnebileceği mekânsal etno-politik araçlar bulunduğu için, görece dengeli bir ayrışmayı mümkün kılan mekânsal farklılaşma oluşturulabilir.

Bu sürecin derinleştiği aşama “yabancı son yerleşim” olarak ifade edilebilecek olan ve metropol niteliği gösteren kentsel mekânlardır. Ezilenler açısından metropol, sınıfsal sömürünün

tüm çıplaklığıyla varlığını sürdürdüğü, kimliklerin sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde yeniden tanımlandığı, tahakküm mekanizmalarının çok boyutlu çalışarak ezilenlerin konumunu derinleştirdiği bir mekân olarak değerlendirilebilir. Burada herhangi birine sorulması gereken özel bir soru yoktur. Kimin kim olduğu ve bu kimliğin ne işe yaradığı, tahakküm ilişkileri içerisinde kendisini görünür hale getirir. Diplomalı olmak ya da olmamak, fiziksel görünüş, etnik, cinsel, dinsel/mezhebi aidiyetler ve yaş gibi nitelikler gibi Kürt olma hali, sınıfsal bir konum kazanır ve kendini sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde yeniden inşa eder. Bu yeniden inşayı gerekli hale getiren metropol niteliğine sahip kentler ise tahakküm mekanizmasının rasyonelleştiği ve cisimleştiği mekânlardır. Yine bu metropol kentler içerisinde rasyonelleşen ve cisimleşen tahakkümden yalıtılmış mekânlar bile ancak metropolün sunduğu imkânlar dahilinde mümkündür.

Sosyo-politik tahakkümün ve siyasallaşan kimliğin kuşaklar arasında aktarılma sürecinde göç özel bir yer tutar. Zorunlu göç, sadece bir tarihsel aralıkta gerçekleşen yatay hareket değildir. Kentte, tamamlanmamış bir süreç olarak, devam eder. Travmatik bir deneyim olduğu için bu sürgün deneyimini yaşayan kişiyle sınırlı kalmaz, sonraki kuşaklara da aktararak devam eder. Göçe neden olan tarihsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik gerekçeler, kimlikle doğrudan ilişkili meseleler olarak deneyimlenir. Devletin ve Kürt silahlı hareketinin zor kullanma yoğunluğuna bağlı olarak değişen kişisel ve kolektif anlatıların ortak noktası, siyasal ve hukuki alanda kimliğin karşılık geldiği gizli-açık ayrımcılıklardır. Toplumsal alanlardaki ayrımcılıklar, kişisel ve kolektif anlatılarla görünür hale gelmekte ve dahası kentsel mekândaki üretim ilişkileri açısından enformelleşmenin yapısal bileşenlerinden birine dönüşmektedir.

Sadece Doğu ve Güneydoğu'da değil, diğer bölgelerde de Kürt toplumuna yönelik toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin her an, her zeminde gerçekleşmesi muhtemel bir durum olarak varlığını sürdürebilmesi, güvensizliğin ve kimlikle ilişkilendirilen siyasal-sosyal taleplerin başlıca nedenini oluşturmakta-

dır. Yasaların ya da yazılı kuralların neredeyse hiçbir işe yaramadığı, Kürtlere yönelik ayrımcılığın ve hatta kimi zaman nefretin, norm haline geldiği durumların tecrübe edildiği koşullar altında, en küçük birim olarak hanenin içinde başlayan ve gittikçe yayılan kimliğe ilişkin deneyim aktarımları ve kişisel tanıklıklarla yeniden şekillenmektedir. Göç alan kentteki hane ile haneyi çevreleyen yerleşim yerine ilişkin ortak nitelikler arttıkça, hanedeki aktarım etnik kimliğin siyasal karakterini ve niteliğini koyulaştırmaktadır. Bu süreci pekiştiren ve etnik tahakküm mekanizmalarının kişi özelinde çalışmasına neden olan süreçlerden en önemlisi göçü bir yazgıya dönüştüren sürecin kendisidir.

Göç süreci, genellikle hane halinden ya da yerli ilk yerleşim yerinden, yerlilik duygusu ya da aşinalık taşıyan bir başka mekâna yönelik olarak işlemektedir. Burada Kürtlük, her iki mekân için ortak aidiyet unsuru oluşturur. Bununla birlikte, yerli ilk yerleşimden kopuşun getirdiği çok yönlü travmalar nedeniyle, etnik kimlik ile kişinin sosyal statüsü arasında oluşmaya başlayan yıpranmayı da içeren süreçtir. Göç süreci bu aşamada durabilir ve yerlilik duygusunu muhafaza edebilen göçmenler yerli son yerleşim yerine kalıcı olarak yerleşerek oraya ilişkin yeni aidiyetler geliştirirler ve aynı zamanda hane hali ve yerli ilk yerleşim yerleriyle ilişkilerini sürdürmeye devam edebilirler. Ancak göç sürecinin devam etmesi ve yerli son yerleşimden yabancı ilk yerleşime doğru göç edilmesiyle birlikte etnik tahakküm mekanizması, sosyo-politik gerilimlerin üzerine çıkarak cisimleşmeye başlar. Mevsimlik tarım işçileri üzerine yapılan çalışmalarda ifade edildiği üzere bu yeni göç durumu ile birlikte ortaya çıkan mekâna ilişkin yabancılık, etnik kimliğin siyasal içeriğini farklı türden bir dayanışma duygusuyla yeniden üretir. Yine Mersin örnekleminde gözlemlenebildiği üzere, yerleşim yeri kalıcı hale geldikçe etnik kimliğin ifade edilişi, sosyo-politik anlamda bir varoluş biçimi ve etnik tahakküm mekanizmasına yönelik fiili bir mücadele haline gelebilmektedir.

Yabancı ilk yerleşim yerinde sonlanmayan ve devam eden göç süreci, yabancı son yerleşim yerine doğru devam ettikçe yabancılığın kendisi içselleştirilir ve etnik tahakküm mekaniz-

malarına yönelik mücadele daha çok kentte var olma stratejileriyle iç içe girer. Burada etnik dayanışmanın içeriği siyasal ve sosyal ilişkilerle sarmalanmış ve yeniden inşa edilen kimlik aracılığıyla kurulur. Her aşama bir diğeri tarafından yüklenerek gelişen ve her biri diğeri etkileyen, diğeriyle ilişki içerisinde devam eden bir süreç olarak deneyimlenen ayrımcılık pratikleri ise hane içerisinde yeniden üretilir ve mekânla kurulan ilişkiyi belirler. Yabancı son yerleşim, tahakkümün mekanizmalarının, özellikle etnik tahakküm mekanizmasının çok boyutlu olarak işlediği kentsel mekânları içerir. Kürtler açısından özellikle metropollerde deneyimlenen bu süreç Kürt kimliğinin sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde yeniden inşa edilmesini içerir. Bir hane içerisinde ve aile halinde var olmaya çalışanlar için kimlik, anomiyi aşmanın imkânlarını sunan bir sığınak işlevini üstlenmeye çalışır ancak buna rağmen anominin kendisi haneye de içkindir. Bu nedenle haneden beklenen standart işlevlerin çoğu yerine getirilemez hale gelir. Örneğin çocuğuna fiziksel bir zarar gelmemesi için memleketlerini terk eden aileler, çocuklarının kâğıt mendil satmasına önce direnç gösterse de kısa süre sonra razı olmaya ve sonrasında da onları zorlamaya başlayabilir. Çünkü yabancı son yerleşim yerinde, hane sadece bir yuva değil aynı zamanda üretim ilişkilerinin sürdürülebilmesi, kentte var olabilmenin, tutunabilmenin devam edebilmesi için gerekli mekânlardan birine dönüşmüştür.

Yabancı son yerleşim olarak metropol alanlar kentsel çelişkilerin egemen olduğu ve sınıfsal sömürünün çok boyutlu olarak gerçekleştiği mekânlardır. Metropolün ürettiği sınıfsal çelişkiler ve tahakküm mekanizmaları Kürtlerin kente uyum sağlama sürecinin önünde çeşitli bariyerler oluşturduğu gibi kültürel kimliği daha da baskı altına alan tahakküm mekanizmaları yoluyla etnik kimliği derinleştirir.

Şimdi bizim Mardin’de köydeydik. ... Bize dediler ya gidin ya biz bu köyü de hayvanları da yakarız. Dedem, babam, amcam, yani bütün köy, hepsi dediler hepsi, “komutan, biz nereye gidelim” ... öyle kaldık, sonra birkaç gün sonra, bir gün daha sa-

bah olmadan geldiler, her yeri ama hepsini yaktılar. ... Böyle askerler çatıda falan duruyordu, ben daha 7-8 yaşındaydım, hepsini yaktılar, bizi kamyonlara bindirdiler, Mardin'in ortasına bıraktılar. ... Mardin'de iş yok, babam ne yapsın, bizi oradaki akrabaların yanına bir yere bıraktılar, ... önce onlar Adana'ya gittiler, sonra babam geldi, bizi de götürdü, orada da kaldık biraz ama iş yok, var ama bu kadar boğaza yetmiyor, haydi bir daha gittik, bu sefer Ankara'ya. ... Orada kâğıt toplamaya falan başladılar, amcamın arkadaşları vardı, işte onlarla birlikte kâğıt topluyoruz falan ama baktı babam olacak gibi değil, geldik İstanbul'a. ... Ben önce kâğıt topluyordum, babamlar işporta falan filan... çalışıyorduk. ... Buradan da başka gidecek yer yok işte, inşallah Mardin'e geri döneceğiz bir gün. ... Vallahi dedem köyünün hasretiyle öldü bari biz geri dönelim diyoruz ama bu şartlarda çok zor yani. Yoksa ben de buranın heveslisi değilim yani. ... Nereye gitsek hep açlık, hep fakirlik, hep bir aşağılama, böyle yukarıdan bakma, sanki ben kendim mi geldim kardeşim buraya, kendi isteğimle mi geldim, yok, sen zorlamışsın beni işte. ... Bir de bana böyle yapıyorsun, sanki ben onlara ne yapmışım, alsınlar İstanbullarını başlarına çalsınlar! (Kemal, 26, Mardin).

Göç süreciyle birlikte hane, yeni yerleşilen mekâna ilişkin tüm etkilerin yansıdığı ve kendi üzerindeki yansımaları göç edilen mekâna yansıtan bir işlev üstlenir. Bu karşılıklı süreç haneyi sürekli dönüştüren ve hanenin geleneksel dokusunu çözen bir süreci içerir. Dayanışmanın yönü ve dayanışma stratejileri kentsel çelişkilerle sarmalandığı için kente uyum sağlama ritmi ve istikrarı bir ihtiyaç meselesidir. Bu nedenle diğer sınıfsal konumlara kıyasla kentsel üretim ilişkilerine daha hızlı bir biçimde uyarlanma gereksinimi ve beklentisi söz konusudur. Bu ihtiyaca uygun davranış setleri yaratılabildiği sürece kentsel emek süreci içerisinde varlığını sürdürebilen ezilenler, bunu yitirdikleri andan itibaren haneden ve haneyi çevreleyen sosyal "kutsal" haleden kopma eğilimindedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"...burası kimin evi": Barınma ekonomisi ve kimlik

Kent eşitsiz büyümenin ve gelişmenin mekânıdır. Bu nedenle mekânsal farklılaşma, eşitsizliğin mekânla bağını eksene alan ve diğer eşitsizliklerin kentsel illiyetini açıklayan bir tanımlama olarak kabul edilebilir. Mekânsal farklılaşma, sadece kentsel alan içerisinde belli bir konumu işgal edenler arasında gerçekleşen eşitsizliklerle ilgili değildir. Barınma ekonomisini dayatan ve genellikle bir zorunluluk içeren bu mesele, yoksulluk ve yoksunluk ile ilgili olduğu kadar kent-içi eşitsiz gelişim, işgücü piyasası, enformelleşme ve prekarizasyon gibi süreçleri de içerir. Dolayısıyla kentsel mekânların dağılımı sadece yoksulluk üzerinden değil aynı zamanda egemen birikim rejiminin stratejilerini içeren politik ve ekonomik uygulamaları takip ederek izlenebilir.

Mâdunların, ezilenlerin ve daha geniş bir biçimde ifade etmek gerekirse kente göç eden yoksulların kentle kurdukları ilişki, belli bir sınıfsal ve sosyal statünün muhafazasını gözetken yaşam politikalarıyla doğrudan ilgili ya da sınırlı değildir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini hatırlatan bir biçimde, en azından belli bir süre öngörülebilir durumu korumak, bir sonraki adımı dikkat-

lice planlamak, her şeyi kontrol altına almaya çalışmak gibi temel motivasyonu hayatta kalmaya ve şimdiyi kurtarmaya yönelik olan duygu, düşünce ve davranışlar içerisinde gerçekleştirilir. Bu nedenle işgücü piyasası ve kentle kurdukları ilişki hayatta kalmak –ve umut etmeye devam edebilmek– için oluşturulan günöbirlik, kısa vadeli hesaplamalarla doğrudan ilişkilidir.

Kente tutunabilmenin ve işe girebilmenin, istihdam edilmenin ön koşulu, barınmayla ilgili birtakım koşulların sağlanmasıdır. Bu koşullardan ilki barınma ile işlikler, iş yerleri arasındaki mesafedir. Bir diğeri barınma-ücret ilişkisidir. Barınma-ücret ilişkisi, özellikle çöküntü alanları söz konusu olduğunda, istihdamı ve ücreti belirleyen bir nitelik kazanır. Bu iki mesele, barınma konusunu göçmen emek üzerinde bir baskı unsuru haline getirmekte ve statü düşüşünü göçmen emek gücü için normalleştirmektedir. Ezilen kimlikler için bu sürece eklenen bir diğeri husus, kentle kurulan ilişki ya da kente dahil olmak ile ilgilidir.

Kent merkezine olan fiziki-gerçek mesafe, kentle kurulan ilişkiyi belirleyen unsurlardan biridir. Dolayısıyla sadece mute-na muhitler açısından değil, kentin çeperlerindeki gecekondu mahallelerine yerleşenler ile kent merkezindeki çöküntü alanlarına yerleşenler arasında da kente dahil olmak bakımından farklar vardır. Ocak (2007) buradaki mesafeyi ve bunun etkisini “uzaklık” kelimesi üzerinden açıklayan görüşmecilerin di- liyle ifade eder:

Yoksulların bir arada yaşadıkları mahalleler, ya kentin çeperlerine doğru serpilmiştir ya da kentin içinde belli kovuklarda yuvalanmıştır. Kent merkezine yakın yerleşmeye uygun alanlar, doğallıkla kentin gelişme alanlarını oluşturduğundan, yoksulların yer seçimleri daha çok yerleşmenin zor olduğu yerlerde yoğunlaşır. Bu zorluklar beraberinde bir “uzaklık” tarif ederler (Ocak, 2007: 141).

Ocak’ın (2007: 141-143) ifade ettiğı üzere yoksullar/yoksunlar açısından barınma konusu özgür, eşit adil bir seçim ya da tercih konusu değildir. Barınma konusu genellikle bir zo-

runluluk ve dayatma olarak tecrübe edilmektedir. Bu nedenle mādunlar açısından kentte barınmanın “yer seçmek” yerine “yer bulmak” olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağını ifade eden Ocak, yer bulabilmenin üç tür uzaklık içerisinde gerçekleştiğini öne sürer. Yoksulların yer bulabildikleri alanlardan ilki kent merkezinin, daha doğrusu kentin yerleşim alanının dışında oluşturulan yerlerdir. Dolayısıyla kentle bu yerleşim alanları arasında fiziksel anlamda bir mesafe, uzaklık bulunmaktadır. Ocak’a göre söz konusu “fiziksel uzaklık sonucunda, kentle kurulan her tür iktisadi, sosyal ve kültürel ilişkiler de mesafelenmiştir” ve bu mesafe nedeniyle kentin çepe- rinde kurulan yerleşim yerleri ile kent arasında anlamlı bir ilişki kurulmasının ve bunun sürdürülmesinin yapısal olanakları oluşmamıştır. Ocak bu tür uzaklığa örnek olarak İkitelli-Ayazma örneğini verir.

İkinci tür uzaklık “zamanla kentin gelişme alanı içerisinde kalan, çevresinden dolaşan veya üstünden atlanarak geçilen yoksul mahallelerinin kurduğu uzaklıktır” (Ocak, 2007: 142). Kentin içinde kalan ve kent tarafından kuşatılan bu alanlar kentin gelişme ve genişleme potansiyeline bağlı olarak ya “topyekûn inşaat şantiyesine dönüşür, kazınarak ortadan kaldırılırlar” ya da apartmanlarla sarmalanır ve mevcut yoksunluklarını sürdürürler. Bu yoksul alanların sakinleri eğer kentsel dönüşüm sürecinde kentsel ranttan istifade edemezler ise kendilerine bir başka yerleşim yeri bulmaları gerekir. Bu yeni yer bulma süreci, onları genellikle kent merkezinden daha uzakta olan bir başka yoksul yerleşim yerinde ikamete mecbur eder. Kentin içerisinde yer alan bu yoksul yerleşim yerleri “kentle fiziksel anlamda buluşsalar da, özellikle sosyal ve kültürel ilişkilerde eski mesafelerinde” kalarak çevrelerini saran kentleşmenin ve kentli sakinlerin, acıyarak baktığı ya da kurtulmayı beklediği yoksulluk manzarası haline gelir.

Üçüncü tür uzaklık ise eskiden beri kent merkezinde yer alan, dolayısıyla kentle fiziksel olarak herhangi bir mesafesi olmayıp kentin içerisinde yer alan meskûn mahaller olarak ifade edilen çöküntü alanlarıdır. Bu tür yerleşim yerleri kentin içeri-

sinde, hatta merkezinde yer almasına rağmen ekonomik olduğu kadar sosyal ve kültürel açıdan kentle arasında bir uzaklık ve mesafe bulunan yerlerdir. Eski kent merkezlerinin çöküntü alanları haline dönüşmesiyle birlikte, bir zamanlar seçkin olan muhitlere yerleşen yoksullar, bu yerleşim yerlerinin ürettiği sosyal prestiji paylaşamadıkları gibi kent merkezinde yer almalarına rağmen “bu merkezle ve bu merkezi kullananlarla kurdukları her türden ilişki ciddi bir mesafeye sahiptir.” Çöküntü alanlarına yerleşmek zorunda kalanlarla kent merkezini kullananlar arasındaki bu mesafenin sonuçlarından biri “birbirine mesafeli ve temkinli durmayı tercih” eden iki tarafın oluşmasıdır. İleride bahsedileceği üzere “kent-içi sınır” olgusunun tipik örneği olan bu mesafe, özellikle kent merkezini kullananlar tarafından, çöküntü alanlarının “bilinmeyen tehlikelerle dolu yerler olarak” hayal edilmesine neden olur. Tarlabası’ndaki Kürtlerin Beyoğlu’ndaki orta sınıf tüketim alanına, Tarlabası’nı çevreleyen dünyanın ise orada barınmak zorunda olan ve Beyoğlu’nda çalışan Kürtlere yönelik mesafelerine rağmen aynı kentsel mekânı paylaşmak zorunda olmanın getirdiği karşılaşmalar ve deneyimler Kürt kimliğinin yeniden inşa edilmesinde önemli bir uğraktır. Ocak’ın da belirttiği gibi Tarlabası, bu tür bir uzaklığa karşılık gelen tipik bir çöküntü alanı örneği sergilemektedir.

Beyoğlu’nun Atlas’ı: Tarlabası Kürtleri

1990’lı yılların ortalarından itibaren Tarlabası’nda ikamet etmeye başlayan Kürtleri buraya yerleşmek zorunda bırakan koşulların başında mekânsal farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan kentsel mekânın kompozisyonu gelmekteydi. Bu yapısallaşan mekânsal kompozisyona ek olarak, zorunlu göçle gelen Kürtlerin yerleşebileceği mekânların sınırlı olmasına neden olan ayrımcılık pratikleri ve enformel piyasa ilişkilerine dahil olma gayreti, Tarlabası gibi çöküntü alanlarındaki Kürt nüfusunun artmasına neden oldu. Süreç ilerledikçe Kürtler açısından bu yeni sürgün mekânı, kentte var olmanın ve yer işgal et-

menin ürettiği yoksulluk ve yoksunlukla birleşerek kentteki Kürt kimliğini yeniden biçimlendiren ve inşa eden dinamikleri üretti. Tarlabası'nın 1990'lı yıllarda yeniden değişmeye başlayan demografik niteliği 2000'lere gelindiğinde yeni bir aşamaya geçti. Devlet, zorunlu göç uygulamasını önemli ölçüde durdurdu. Kürt siyasal hareketi sosyal ve politik mevcudiyetini legal alanda görünür kılmak için ciddi bir mücadeleye girişti ve bunu metropol niteliğine sahip kentlere de taşıdı. AKP hükümetinin "Kürt meselesi" konusundaki çözüm sürecinden önceki birtakım adımlarının da etkisiyle söz konusu süreç görece normalleşmeye başladı. Ancak İstanbul'a yönelik Kürt göçü tümüyle sonlanmadı. Göçün politik gerekçeleri azalmakla birlikte buna eklenen bir başka sorun olan sosyal ve ekonomik gerekçeler, Kürt emek göçünü ve bunun taşıyıcısı haline gelen Kürt emek gücünü görünür hale getirdi.

7 kişi kalıyoruz. Biri benim gibi Ağrılıdır. İkisi Van, ikisi Hakkâri, biri de Diyarbakırlıdır. Evi gördün zaten, tek oda, içinde tuvalet falan da yok. Sadece yerde halı var, tüp var, bir de dört tane bu yer yatakları var ya, o süngerlerden, işte ondan var. ... Kışın elektrik yakarsın ısınmak için yazın zaten gerek yoktur. ... Evde sürekli birileri vardır. Ya gecedir gündüz gelir yatar, ya gündüzcüdür gece kalır. Herkes çok çok nadirdir evde olsun. Bazen olur ki bir ay, iki ay hatta üç ay olur bazısı bazısını görmez, öyle yani. ... Hiçbir şeye vakit yoktur bizim hayatımızda, bazen arkadaşlarla buluşalım, gezelim falan yoktur. Ne vardır biliyor musun, bazen, ara sıra, o da fırsat bulursak yani, kahveye falan gideriz, oyun oynarız, sohbet ederiz o kadar, belki ayda bir, bilemedin iki. ... Ben bazen düşünüyorum "böyle mi olacak benim hayatım", bakıyorum insanlara, bir de kendime bakıyorum, Allah'a tövbe ama böyle kaderin de Allah belasını versin yani... (Mervan, Ağrı, 22)

Zorunlu göç sürecinin neden olduğu sorunların açığa çıktığı birçok toplumsal alan bulunmasına rağmen, bu sorunların kitlesel olarak, toplumun farklı kesimleri tarafından ve çeşitli dü-

zeylerde tecrübe edildiği gerçek yer metropol niteliğine sahip kentlerdir. Bir başka ifadeyle İstanbul, hem göçmenler hem de göç edilen mekânın sakinleri açısından göç ve devamında ortaya çıkan sorunları –geniş bir tarihsel kesitte– yaşayan kentlerin başında gelir. İstanbul’un hemen her yeri göçlerden etkilenerek devam ettiği için göçün etkisinden kendini kurtarabilen herhangi bir toplumsal mekândan söz etmek neredeyse imkânsızdır. İstanbul’a göç eden Kürtlere yönelik eşitsizlik ve ayrımcılık, onların barınmasına yönelik fiziksel olanakların yetersizliğiyle birleşerek, onları keskin bir biçimde kentin iç ve dış kıyılarına itmiştir. Kürtlerin yaşadığı ve zamanla kentin içerisinde kalan meskûn mahaller ise enformel Kürt emek gücünün emek arzı sunduğu mekânlara dönüşmüştür. Özellikle zorunlu göç sürecinde ve devamında, 2000 sonrasında, İstanbul’a gelen Kürt emek gücü açısından kentle kurulan ilişki tümüyle emek göçü ekseninde şekillennmiştir. Böylelikle görece kentin belirli alanlarında yoğunlaşan ve başta ekonomik olmak üzere, çok boyutlu eşitsizliğin ve sosyal ayrımcılığın bileşkesinde oluşan çaresizlik, umutsuzluk ve yaftalanma Kürtlerin kente ilişkin algısını şekillendiren başlıca unsurlardan olagelmıştır.

Ulus-devlet süreciyle birlikte başlayan etnik temelli politikalar ve devamında ortaya çıkan sorunlardan biri olan etnik ayrımcılık, Türkiye’deki kalkınma yaklaşımının içeriğini oluşturan unsurlardan biri olduğu için kalkınma pratikleri, bir yandan coğrafi eşitsizlikleri diğer yandan sosyal eşitsizlikleri içeren bir süreç olageldi. Kürt etnisitesinin bu süreç içerisinde yaşadığı çoklu baskı (feodal ilişkiler, mülksüzleşme, etnik tahakküm, patriyarka, göçmenlik, yersiz yurtsuzluk, sosyal ve mekânsal dışlanma vb.) Kürt kimliğinin metropollerdeki kurucu bileşenleri haline geldi.

2000 sonrası bu süreç yeni bir aşamaya doğru ilerledi. Özellikle Kürt hareketinin uluslararası bir nitelik kazanması, kendi kamuoyunu oluşturmaları, toplumsal alanlarda etkin biçimde örgütlenmesi ve son olarak, bu sürece eşlik eden Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidara gelmesiyle birlikte başlayan yeni dönem, Kürtlerin göç hikayesini yeniden biçimlendirdi. 2000

sonrasındaki göç hikâyelerinde hemen herkes ağırlıklı olarak ekonomik gerekçelerden söz etti. Ancak bu ekonomik gerekçeler sosyo-politik gündemden bağımsız aktarılmadı. “Geçim zorluğu”, “işsizlik”, “ekmek parası”, “yoksulluk”, “çaresizlik”, “mecburiyet” ve memlekette kalan ailenin diğer üyelerine “yardım etmek” olarak ifade edilen gerekçeler 2000 sonrasında gerçekleşen göçün temel motivasyonlarını oluşturmaktadır. Göçün ekonomik yönü bir sabite oluşturmakla birlikte göçe yön verir ve sürekliliğine neden olur. Ancak bölgede yaşanan sosyo-politik travmanın yan etkilerinden biri, toplumsal ve siyasal bütünlük duygusundan kopuş olarak ortaya çıkmaktadır ve bu kopuş ekonomik ilişkiler içerisinde sınıfsal değil etnik eşitsizliğin ve ayrımcılığın bir başka boyutu olarak algılanmaktadır.

Mâdunların ve ezilen kimliklerin göç deneyimi bir süreç içerir. Bu süreç sadece kente tutunmak için verilen çabalarla ve kentte var olmakla sınırlı değildir. Göç sürecinde ve sonrasında enformel emek gücü haline gelen kimliğin göç ettiği kentte deneyimlediği eşitsizlik ve ayrımcılık, kent ile benlik/kimlik arasında kurulan ilişkiyi belirlemektedir. Kentin sunduğu fırsatlara ulaşma mesafesinin uzaklığı sadece yoksulluk ve yoksunluk ile değil aynı zamanda kimlikle ilişkilendirilir. Etnik tahakküm mekanizmalarının yanı sıra işsizlik, sürgün, mekânsal kuşatılma, nepotizm ve mekânsal farklılıklar sınıfsal bir itiraz olarak dile getirilmesine rağmen açıklama ve anlamlandırma kriteri kimlik üzerinden inşa edilir:

Çünkü biz Kürt’üz ve bunu devlet de biliyor, Ankara da biliyor, İstanbul da biliyor, herkes biliyor. Bizi sömürmek serbest, sanki Allah’ın emridir, öyle sömürüyorlar, yani köküne kadar... Ev bile kiralamıyor adam, o kadar gözü dönmüş. ... Günde 15 saat çalıştırıyor, her Allah’ın günü çalıştırıyor, her işi sana yaptırıyor, bir de sana küfrediyor, senin değerlerine, top-rağına, gelmişine, geçmişine küfrediyor. En ufak bir şey desen ya hemen başlıyor kardeşiz biz falan ya da hemen, çok affedersin, “defol, s.ktir git buradan”, yaşamıyor muyuz bunları, hepimiz yaşıyoruz. Niye sömürüyorlar bizi, niye hakkımı-

zı vermiyorlar, niye bize de ev, insan gibi yaşamak yok, çünkü biz Kürt'üz. Kürt isen hayvan gibi yaşayacaksın, diyor. Ben sana ne veriyorsam ona razı olacaksın diyor, anlıyor musun? (Behice, Şırnak, 27)

Normalde buralarda çalışıyorum işte garsonluk, bulaşık yeri geldiğinde. Zaten ya lokantada ya sokakta ya inşaatta çalışırsın. İstisnalar dışında budur ama başka ne olabilir ki... zaten eğitim yok, bir şey yok. ... çevrem için üzülüyorum, doğudan gelenler çocukluklarını yaşayamıyorlar, eğitim alamıyorlar, dışlanıyorlar. E gençliklerini de yaşamıyor. Siz nasıl bakıyorsunuz bilmiyorum ama cinsellik, yeme içme kadar ihtiyaçtır, gidin yüz tane Kürt gencine sorun yani ruhsal bir açlık vardır. Metropolde, İstanbul'da yaşıyorsun ama yaşam standartlarına bakıyorsun sanki Afrika'da yaşıyor insanlar. ... Burası [İstanbul] öyle bir yer ki en güzel günlerimi benden aldı, sağlığını benden aldı, küflü rutubetli evlerde kalıyorsun böbrekler, ciğer iflas ediyor, bütün organların etkileniyor. İşin psikolojisine hiç girmiyorum (Murat, Elazığ, 32).

Egemen birikim stratejisinin işgücünün esnekleşmesini kolaylaştıracak biçimde düzenlenmesi ile toplumsal yapının ve ilişkilerin bu çerçevede yeniden düzenlenmesini içeren yaklaşım, toplumsal ve politik düzlemde gerçekleşen birikim rejiminin ve düzenleme tarzının karşılıklılığını varsayar. *Düzenleme Okulu* olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre üretimin gerçekleştiği koşullar ile emek gücünün yeniden üretilmesi için gerekli olan koşullar karşılıklı ilişki içerisindedir. Üretim ilişkileri dışında gerçekleşen gündelik pratiklerin, barınma zorunluluklarının ya da tercihlerinin, diğer insanlarla kurulan beşeri ilişkilerin içeriğini belirleyen toplumsal formasyon, toplumsal normlar ve sosyal davranış biçimleri üzerinde etkilidir. Dolayısıyla toplumsal formasyonu belirleyen birikim rejimi, metropoldeki Kürt emek gücünün yaşamakta olduğu kentsel çelişkilerin anlaşılması ve açıklanması için gerekli hale gelmektedir.

Bu çelişkilerin mekânsal yönü ekonomik, sosyal ve politik kesişimler içerisinde gerçekleşir. Harvey'in (2010: 52) birçok metinde defaatle bahsettiği "sermayenin dolaşımının aynı zamanda mekânsal hareket" içerdiği yönündeki açıklamaları ve analizleri, mekânsal farklılaşmanın sermaye sınıfının ihtiyaçlarının bir gereği, dolayısıyla sınıfsal bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Sermayenin, sermaye birikiminin şişmesiyle doğru orantılı olarak artan kentsel dönüşüm süreci sadece kentin mutenalaşması ya da niceliksel olarak genişlemesini, daha yüksek yapılar sayesinde kendi üstüne katlanmasını içermez. Kentsel dönüşüm, mekânsal farklılaşmayı derinleştirerek toplumda var olan çelişkileri de derinleştirir. Çelişkilerin derinleşmesi gittikçe uçlara doğru çekilen ve eşiitsizliklerin somutlaştığı ya da cisimleştiği bir alan olarak mekânın, bir sınıfsal çatışma alanı olarak kurulmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla mekânsal farklılaşma, kapitalist üretim biçimine bağlı olarak gelişen güçler tarafından yönlendirilir. Burada, özellikle sınıfsal kompozisyonda alt sınıflara doğru gidildikçe, kişilerin kendi tercihlerinden kaynaklanan bir yerleşimden değil, bir mecburi iskânın söz konusu olduğu, zorunlulukların barınmayı belirlediği açık bir biçimde gözlemlenebilir (Harvey, 1985: 117-127).

Bizi kovdular işte köyden, devlet kovdu, yani bu kayıtlarla sabittir. E ne yapacak yani bu adam ya İstanbul'a gelecek ya İzmir'e gidecek, göç edecek yani. Geleceği yerler böyle yerler olacak tabii, harabe olacak, virane olacak. Yoksa zaten geçinemez, ölür, vallahi ölür, sokağın ortasında ölür, kimse de dönüp bakmaz "ya bu bir insan mıdır, hayvan mıdır, can mı çekiliyor, ne oluyor yani" diye. Bizim insanlarımız da buraya [Tarlabaşı] gelmiş, bu pisliğin iine gelmiş. Yaşıyor mu, yaşıyor... eğer buna yaşamak dersen! (Selim, 33, Cizre)

Bizde her zaman mutlaka "artık taşınalım buradan" konuşması yapılır, fikstir. Mesela diyelim dışarıda biri biriyle kavga mı etti, bir şey mi oldu, annem hemen babama der, "gidelim artık buradan, Nurdanların oraya gidelim" [şirinevler kastediliyor].

Babam da her defasında “he gidelim, tamam” der ama nereye gidiyorsun, gidemezsin ki, her şey burada, iş burada, arkadaşların falan hep burada, gitsen oraya ne yapacaksın, o kadar para falan, zor yani, mecbursun burada. Yani istesen yine gider sin ama orası başka, burası başka (Nermin, Adıyaman, 23).

Barınmanın üretim ilişkileri açısından zorlayıcı karakterine, mekânın politik niteliği de eklenebilir. Çünkü mekân politiktir ve “toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü ifadesidir” (Işık, 1994: 28). Mekânın politik karakteri hem mekânın kentteki fiziksel kurulumuna neden olan yapısal koşullarla hem de mekânın içerisinde gerçekleşen gündelik pratiklerle doğrudan ilişkilidir. Daha önce ifade edildiği üzere mekânsal farklılaşma, kentsel yerleşimde toplumsal eşitsizliğin bir göstereni olduğu gibi sınıfsal kompozisyonun mekânsal karşılığını oluşturmaktadır. İşte bu koşullar altında gerçekleşen yerleşim, belirli bir zorunluluk dayattığı için aynı zamanda politik bir karşılığı içerir. Bu karşılık Kürtlerin Tarlabası’na yerleşme nedenlerinin başında gelir. Oraya yerleşmek zorunda kalmak, mekân aracılığıyla yeniden politikleşmeyi kolaylaştıran faktörlerden biridir.

Peki ben sana sorayım, ben neden burada [Tarlabası] yaşıyorum? Yani çok mu güzel bir şey böyle bir yerde yaşamak? İnsan böyle bir yerde yaşamak ister mi? Hayvan bile istemez. E kardeşim o zaman biz neden burada kalıyoruz, keyfimizden kalmıyoruz ki... kalmayıp ne yapacaksın, nereye gideceksin? Biz beş kişiyiz, ev tek bir oda. Tuvaleti bile yok. Sadece bir oda. Kürtlere reva görülen bu işte. Ha [Tarlabası’nda] güzel evler yok mu var, bizim arkadaşlarımız var onlar mesela normal evlerde kalıyorlar. Normal dediğim yine bizim oradaki [Şırnak’ı kastediyor] evlerden kötüdür ama en azından burası için iyidir. Ama onlar da zaten aileleriyle buradadırlar. Kazandıklarının hepsini burada yerler, biz öyle değiliz ki. Arif her ay eve para göndermese ailesi perişan olur, ben öyle, Hüseyin öyle, mecburuz burada kalmaya. ... Peki neden mecburuz, çün-

kü burada yaşamayı bize çok görüyorlar, istemiyorlar ki biz İstanbul'da insan gibi yaşayalım. Hep böyle kenara itmek, hep ayağının altına almaya çalışmak, hep ezmeye çalışmak. ... Ama gör bak, herkes anlayacak, biz de böcek değiliz yani böyle ezilelimw (Kemal, Şırnak, 26).

Özellikle göçmen emek gücü açısından barınma, içerisinde ekonomik ilişkilere özgü toplumsal nitelikler taşır. Barınmaya ilişkin bu nitelikler hiyerarşik ve/veya bürokratik olabildiği gibi bir network/ağ ya da şebeke şeklinde kurulabilir. Sermaye-emek çelişkisinin birçok özelliğini hem fiziksel hem de sembolik olarak üzerinde taşır. Bireyselleşme ve/veya cemaatleşmeyi; istikrar ya da risk ve/veya fırsatları içerir. Gündelik faaliyetleri iktisadi rasyonalizasyona uygun olarak düzenlemeyi emeğin yeniden üretimi için bir başlangıç noktası içerir.

Dolayısıyla barınma, toplumsal niteliği itibarıyla ekonomiktir. *Barınma ekonomisi* kavramı ise barınma zorunlulukları ya da tercihlerini belirleyen toplumsal dinamikleri içerir. Yunançada olan *oikia* (hane/ev) ve *nomos* (kural/düzen/yasa) kelimelerinden türetilen ekonomi kavramının işaret ettiği anlama benzer biçimde barınma ekonomisi, ekonomik işleyişin sonucu ve sürekliliğini sağlayan dinamiklerden biridir. Özellikle sınıfsal kompozisyonda altta yer alanlar için barınma mekânlarına yerleşme süreci seçenekler arasında yapılan bir tercih değil zorunluluk olarak gerçekleşir. Kişilerin barındıkları yeri belirleyen toplumsal faktörler ise sermayeye olan mesafe bağlamında şekillenir. Bu nedenle failin oturduğu semt ile sınıfsal konumu ya da statüsü arasında doğrusal ilişki kurulabilir.

Çalışmada kullanılan barınma ekonomisi kavramını ilham eden Bourdieu'ya göre "...failin toplumsal uzamdaki konumu, söz konusu failin fizikî uzamdaki yerinden" anlaşılabilir, ki bu durum, barınma ekonomisinin somut karşılığı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla kişinin mekânda işgal ettiği konum ile toplumsal alanlarda işgal ettiği konum birbirine tercüme edilebilir. Bunu determinist bir saptama ya da paradigma sapması olarak değil, barınmayı mümkün kılan mekân ve onun niteliği ile ilgi-

li mekânda barınmak zorunda kalan gerçek kişilerin sahip oldukları sermaye arasındaki örtüşmenin ilişkisi olarak değerlendirilmek mümkündür. Bourdieu'ya göre sermaye, uzamda dağıtılan maddi ya da sembolik mallara egemen olabilmek için gereklidir. Öyle ki sermaye sayesinde zamanı kullanma maliyeti bile düşer, “aynı anda birden fazla yerde bulunmanın önü açılır” ve farklı toplumsal alanlar üzerindeki hâkimiyet artar. Sermayesi olmayanlar ise hem fiziki hem de sembolik olarak hâkimiyet ilişkilerinin dışında tutulur ve “...toplumsal olarak nadir bulunabilen metallerden fiziki ve sembolik olarak uzak tutulurlar; en istenmeyen ve en az nadir görülen kişi ve metallerle birlikte yaşamaya zorlanırlar. Sermayesizlik, sınırlanmışlık his-sini artırır, kişiyi mekâna bağlar” (Bourdieu, 2015: 225-230).

Tarlabaşı, barınma ekonomisine bağlı olarak ortaya çıkan zorunlu yerleşimlerin birçok örneğini bulunduran yerlerden biridir. Bekâr odaları/evleri gibi görünen ancak işlevi ve içeriği bakımından prekarizasyonun, her türden güvencesizliğin konut-taki yansıması olarak kabul edilebilecek olan bu emek barınak-larının temel işlevi, emek gücünün yeniden üretilmesiyle sınırlıdır. Çoğu zaman temel insani ihtiyaçları bile karşılamaktan yoksun olan bu çöküntü alanı, orada yaşayan Kürt emek gücünün önemli bir kısmı için bir gün kurtulmayı ümit ettikleri yer olarak tarif edilir. Tarlabaşı'nda yaşayan Kürtlerin önemli bir kısmı genellikle barındıkları yerleri, geldikleri yerle karşılaştırmakta ve mekânsal farklılaşmayı, İstanbul ölçeğinde ele almak yerine, sıklıkla geldikleri yeri eksene alarak yapmaktadırlar. Bunun birçok nedeni olabilir, ancak en önemli nedenlerden biri İstanbul'daki gündelik yaşam deneyimlerinin iş ekseninde şekillenmesi, İstanbul'a ilişkin bilgi ve deneyimlerinin üretim ilişkileriyle ve kentten beklentilerinin genellikle iş ile sınırlanmış olması burada belirleyicidir. Bu durum aynı zamanda İstanbul'u bir sürgün mekânı olarak kavramaya dönük algıları, yorumları canlı tutmakta ve günün birinde İstanbul'da yaşamaya ihtiyaçlarının kalmadığı, orayı terk edecekleri günlerin geleceği yönünde güçlü bir umudun üretilmesini sağlamaktadır.

Tarlabaşı bir düş ya da fantezi mekânı olarak değerlendirile-

mez. Bakhtinci anlamda (2001) çok renkli bir karnavalesk anlatıyla yapılan g zellemler de Tarlabası'ndaki çıplak gerçekliği gizlemeye yetmez. Elbette Tarlabası renkli tarihi ve çoğulculuğu ile sıradan bir semt değildir. Ancak Tarlabası'nda g zlemelenen yoksulluk ve yoksunluğun, kültürel farklılık ve çeşitlilik, çoğulculuk ve çok seslilik söylemleriyle ya da nostaljik sayıklamalarla maziye atıfla değerlendirilmesi, söz konusu mek nın içerdiği yoğun ve derin çelişkileri gizlemek için yeterli değildir. Kapitalist kentleşmenin neredeyse kaçınılmaz sonuçlarından biri olan mek nsal farklılaşmanın aynı zamanda toplumsal mek nların kurucu unsurlarından biri olması, Tarlabası gibi çöküntü alanlarında mündemiç olan tarihsel ve toplumsal hafızanın yeniden biçimlendirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu durum modern kapitalist üretim biçiminin bir sonu u olarak ortaya çıkan kozmopolit metropoliten ile modernite ve kent arasındaki ilişkiyi belirleyen hususlardan biridir. Tarlabası ya da benzer mesk n mahallere ilişkin ortaya çıkan hafıza genellikle mek nın taşıdığı ya da sahip olduğu tarihten çok mek na yüklenen tarihle biçimlendirilmektedir. Buna ek olarak çöküntüleşme eğilimi içerisine giren ya da   k nt le en semtler ise yeni ve istikrarsız yerleşimlere açık olduğu için semte ilişkin hafızayı olumsuzla tırmaktadır. Özellikle g   süreci ile birlikte gelişen yeni ilişki ağları metropole, modernitenin imk nlarını kullanarak kozmopolit bir karakter kazandırır.

Modernitenin toplumsal temelini metropollere yönelik g   ile ilişkilendiren Williams'a göre (2004: 58-64) 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda devam eden g   süreci, hem modern kentsel kültürü hem de endüstriyel kültürü olu tıran bir süreçtir. G   söz konusu kültürel süreci şekillendiren etkisiyle sadece metropolü olu tırmakla kalmaz aynı zamanda moderniteyi de yaratır ve onun kurucu bileşenlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Williams'a göre g   süreci "kalabalık" ve "yabancılaşma" temaları etrafında kurulan toplumsal anlamın farklılaşmasına neden olmuştur. Böylece kent ya da endüstri merkezleri farklılığın ve çeşitliliğin karakterize edildiği toplumsal mek nlar haline gelmiştir. Bu durum sosyal yapıyı ve ekonomiyi olduğu kadar kültürü,

mimariyi ve sanatsal yaratıcılığı da doğrudan etkilemiş ve kendi yansımaları, örneğin modernist sanatta, “özerklik” ve “öz-bilinç” (*self-consciousness*) olarak göstermiştir.

Williams’ın analizi, üretim ilişkileri ekseninde derinleşen eşitsizlik ve prekarizasyon süreçleriyle eklemlenen mekânsal farklılaşmanın neden olduğu gerilimler eşliğinde değerlendirildiğinde, modernitenin nimetlerinden metropol sakinlerinin eşit biçimde istifade edemediğini gösterecektir. Metropol niteliğine sahip olan kentler aynı zamanda egemen üretim biçiminin rafine biçimde gerçekleştiği mekânlardır. Bu nedenle üretim biçimi ve ilişkileri bağlamında ortaya çıkan eşitsizlik barınma düzleminde de gerçekleşir ve bu nedenle metropol sakinleri, metropolün nimetlerinden eşit biçimde istifade etmez, öyle ki kimi zaman aynı mekânsal alanda bile eşitsizlik mekanizmaları mekânı parçalamaya devam eder. Dolayısıyla Tarlabasıyla ilgili –kısmen hakikat parçaları içeren– nostaljik ya da dejeneratif/kriminal algılar üretmeye yönelik söylemlerin hareket noktası gerçekliğin ya da mekânın kendisi değildir. Dolayısıyla modernleşmeyi, kenti modern beklentilere uygun biçimde düzenlemeyi/dönüştürmeyi teklif eden; genişlemeye devam eden metropolün gereksinimlerinden söz eden; farklılık, çoğulculuk, kültürel çeşitlilik gibi anlatılarla mezkûr mekânı tasvir etmeye çalışan açıklamaların çoğu Tarlabası’nın gündelik gerçekliğinden uzak açıklamalardır.

Burada tarif edilen Tarlabası, Kürtlerin yaşadığı ve anlattığı Tarlabası’dır ve bu Tarlabası, toplumsal ilişkiler içerisinde gerçekleşen eşitsizliklerin, ayrımcılıkların, yoksulluğun, yoksunluğun ve her türden tahakkümün cisimleştiği birçok kent sel mekândan biridir. Zorunlu göçe neden olan devlet politikaları, 2000’den sonra önemli ölçüde uygulamadan kaldırıldı, ancak buna rağmen Kürtlerin batıdaki kentlere yönelik göçü devam etti. Zorunlu göç uygulamaları her ne kadar durdurulduysa da tekrar etmeyeceğini garanti eden bir yapısal düzenleme gerçekleştirilmedi. Bu nedenle henüz sona ermiş bir mesele olarak değerlendirilemez. En iyi ihtimalle Kürt meselesiyle ilgili konjonktüre göre şekil alan bir konu olarak ortada durmaya de-

vam ediyor. Şu an için retorik düzeyde bile olsa Kürtlere yönelik tehcir politikalarının kaldırılmış olmasından söz edilmektedir.

Mukim Kürtlerin tehcir edilip edilmemesi Kürt meselesine yönelik politik süreçlerle doğrudan ilişkili olmasına rağmen Kürt göçünün tayin edici dinamiği emek göçüdür. Bu göçün neden olduğu toplumsal sorunlar ise çok yönlüdür. Tehcir ile birlikte hem göçmenler hem de göç alan ilin sakinleri açısından birçok yeni sorunun varlığından söz edilebilir. Kürt etnisitesi açısından bu sorunlar, metropol kentlere göç eden her türden göçmenin maruz kaldığı ve göç sürecine ilişkin sorunlara ek olarak, kentte Kürt olarak var olmayı içeren bir dizi farklı sorunları da beraberinde getirdi. Zorunlu göç süreci hızlı emek göçüne dönüşen bir süreçtir. Bu nedenle hem zorunlu göçle hem de zorunlu göç sonrasında kente gelen Kürt emek gücü, benzer sorunlarla karşı karşıya kaldı.

Bu sorunlardan ilki ve en acil olanlarından biri kentte barınma sorunuydu. Tarlabası, Kürt emek göçünün kentte tutunmasını mümkün kılan koşullara sahipti. Yukarıdaki görüşmelerde de ifade edildiği üzere, özellikle yeni gelen Kürt emek gücü, kendi barınma ekonomisinin rasyonalitesine göre hareket etmek zorundadır. Bu nedenle onlar için Tarlabası'nda ikamet etmek aslında bir çeşit zorunluluktur. Bu barınma ekonomisi, sadece emeğin yeniden üretilmesini mümkün kılan temel barınma koşullarıyla sınırlıdır. Bu barınma zorunluluğu beraberinde enformel ve prekarize emek rejimine dahil olmayı sağlayan yeni ilişkiler ve sosyal dışlanma, damgalanma ve isimsiz bir tecrit getirir. Böylelikle iş ve barınma arasına sıkıştırılan bir kentsel alan içerisinde şekillenen yaşam öyküleri, yaşamaya dair hakiki bir duygu, geleceğe ilişkin samimi bir umudun yetersmesine izin vermez. Bu nedenle Kürt kimliği, kente olduğu kadar kentteki yaşamın kendisine de yabancılaşan, ona hayran olmakla ondan nefret etmek arasında salınan bir hal olarak biçimlenmektedir.

Tarlabası'nda 300 milyonluk bir oda tutarız, 9-10 kişi o odanın içerisinde yaşarız, banyomuz yok, bir şeyimiz yok, o koku-

nun, o şeyin içerisinde. Sağlıklı bir yemek yok, dışarıda yiyorsun, zaten evde pişirme, ev ahlâkı diye bir şey kalmıyor sende. 30-40 milyon yevmiye, 12-15 saat ayaktasın, akşam paranı alıyorsun, eve gidiyorsun 20 milyonunu zaten hibe ediyorsun, 20 milyon sana kalıyor. O 20 milyon da en az bütçeyle hibe ediyorsun, a budur bizim yaşam tarzımız, başka da bir yaşam tarzımız yok (Cumali, 27, Hakkâri).

...ölünce cehenneme gitmekten herkes korkar değil mi? Hani ölünce cehenneme gitmeyelim diye namazımızı kılarız, başımızı örteriz, orucumuzu tutarız değil mi, bunları yaparız, korkuyoruz cehennemden. Ama yani bence biz bunları yapmasak bile kesin cennete gideriz diye inanıyorum bazen, Allah günah yazmasın. Biz öyle bir yaşıyoruz ki yani cehennem olması için illa böyle derimizin mi yanması lazım, bence değil yani. Ben her gün yanıyorum, ruhum yanıyor, beynim yanıyor, böyle kaynıyor gibi oluyor. Nasıl ya diyorum, nasıl olabilir bu kadar, delirecek gibi oluyorum, anlatabiliyor muyum? ... çünkü öyle şeyler görüyorsun ki, öyle haksızlıklar oluyor ki anlatamam. Nasıl böyle davranıyorsun deyip orada parçalamak istiyorsun ama bir şey yapamıyorsun, bu sefer için yanıyor. ... Selpak sattığımız zamanlarda, 2001-2002 falan, biz daha yeni gelmiştik işte, o vakitler, insanların bize nasıl baktığını, nasıl davrandığını hiç unutmuyacağım ben. Bize buralarda neler ettiklerini de unutmuyacağım. ... Buralar çok güzel, gerçekten çok güzel ama ben o kadar tiksinişim ki anlatamam sana. Yani böyle ayağımdan bağlamışlar, gidemiyorum, yoksa vallahi bir dakika bile durmam burada (Sinem, 26, Kilis).

Önce harbi Kürt olman lazım, hatta o yetmez bir de böyle olman lazım [kendini işaret ediyor]. Öyle kolay değil İstanbul. İstanbul seni böyle toplu iğneyle böyle böyle işler, sen ne sanıyorsun? İnsanlara çok güzel olabilir, bize de çok güzel olabilir. Gördüğün gibi bize burada ellerini böyle sımsıkı [yumruk şeklinde] sıkmış, biz de ondan ne alabilirsek onun peşine düşmüşüz. Belli değil yani bugünümüz ne olacak, yarın ne olacak,

hiçbir şey belli değil. Ha belki [siyasi] durumlar biraz düzelir, oraya dönmenin bir yolu bulunur o zaman 1 dakika [burada] durursam en adi şerefsizim. 1 dakika durmam, atlar giderim, alın siz de güle güle oturun derim size, oh benden kralı yok o zaman. Ama şimdi, bu şartlar altında ... [dönmek] zor. ... Yahu bu Taksim, bu Beyoğlu olmasa bizim yaşamamız zordur, durumlar bildiğin gibi değil. Biz buraya bakınca hep ekmek görüyoruz, hep ekmek işi var gözümüzde, aklına başka bir şey gelmesin. Tarlabası'nda oturmazsan her şey daha zor olur, mecbur kafanı oraya sokacaksın ama aklın, gözün, kulağın burada olacak (Cemal, 26, Batman).

Görüşmelerin birçoğunda yapılan tasvirler, anlatılar, karşılaştırmalar, duyguya yönelik vurgular, özelde Beyoğlu ve Tarlabası'na genelde ise İstanbul'a ilişkin algıların ve imgelerin oluşturduğu izlerdir. Bu izler, kendilerini tekrarlar, mevcut algıların ve imgelerin yeniden belirlenmesine neden olur; çünkü bu algı ve imgelerin belirleyicisi olan sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmalarının işleyişi devam etmektedir. Bu nedenle mevcut toplumsal mekânla ilgili algılayışlar, mekânı var eden dinamiklerin gerçekliğini içermez. Lefebvre'nin (1991: 27-31) *şeffaflığın illüzyonu* (*the illusion of transparency*) ve *gerçekçiliğin illüzyonu* (*the realistic illusion*) olarak açıkladığı ve mekânın toplumsal üretiminin zihinsel mekândaki varlığına ilişkin açıklamasında ifade ettiği üzere, toplumsal mekânın algılanışı, şeffaflığın illüzyonundaki gibi idealizme ve gerçekçiliğin illüzyonunda olduğu gibi materyalizme yaklaşabilir (ve nihayetinde her ikisi de mekâna ilişkin yanılgılar içerir).

Sonuç olarak, şeffaflık illüzyonu mekânda görünen her şeyin görüldüğü gibi olduğu yanılsamasını içerirken gerçekçiliğin illüzyonu “rasyonel olanın doğal” olarak algılanmasını içerir. Lefebvre'nin bu çözümlemesi, Tarlabası'nda ikamet etmek zorunda olan Kürtler için geçerlidir. Mekâna ilişkin bu iki illüzyon antagonistik bir ilişki içinde olmak zorunda değildir. Bu nedenle mekâna ilişkin illüzyonlar duygu, düşünce, davranış düzeyinde iç içe, bir arada, sarmal halinde ve zıtlık içinde var ola-

bilmektir. Çünkü Tarlabası, orada ikamet edenler açısından aynı zamanda bir “heterotopya”dır.

Heterotopya kavramını “birbiriyle uyumsuz farklı mekân ve mevkileri tek bir alan içerisinde yan yana getirme/bitleştirme gücüne sahip” olan yerler olarak tanımlayan Foucault (1997: 330-336), insanlığın yeni bir döneminin başladığını ve bunun “mekân dönemi” olduğunu öne sürer. Artık “eşzamanlılık döneminde” olduğumuzu ifade eden Foucault, yakın-uzak, geçmiş-gelecek gibi ikiliklerin şimdide billurlaştığını öne sürer. Tarlabası, mekânın içerisinde, eş zamanda yaşanan ve mit ile gerçek arasında gerçekleşen çekişmenin mekânı olan heterotopyanın kendisidir. Tarlabası’nda yaşayan Kürtler açısından ilgili mekân barınma ekonomisinin zorunlu uğrağıdır. Ancak aynı zamanda kendi gündelik hakikatine karşılık geldiği için mekâna iz bırakmak ister. Mekâna iz bırakmaya çalıştıkça mekânla mücadeleye girer ve mücadele ettikçe mekânla bütünleşir. Bütünleştikçe mekâna ilişkin olumsuz nitelermeler yoğunlaşır. Mekâna atfedilen olumlu-olumsuz nitelermeler, Lefebvre’nin, mekânın toplumsal bir ürün olduğu yönündeki önermesinden hareketle, mekânın toplumsal üretiminin bir parçası olarak yorumlanabilir. Ancak mekânda yer alan ve mekâna bakan gözün konumu, rolü Foucaultcu heterotopyanın kendini gösterdiği yerdir. Bu nedenle Tarlabası gibi heterotopyalar ütopyanın barınmadığı, her türden ütopyaı gösterebilen ve eşzamanlı olarak onu öteleyen, yanılısamanın sistematikleştiği ve dahil oldukça dışlayan deneyim mekânlarıdır.

Yapılan görüşmelerde bu durum kendini çok farklı anlatılar içerisinde göstermiştir. Tarlabası’na ilişkin açıklamaların başlangıç aşaması barınmayla ilgilidir. Başka semtlerde Kürtlere/onlara ev kiralanmaması, ailenin/arkadaşların/iş çevresinin o çevrede olması, başka bir semtle ilgili bilgi-deneyim sahibi olmamak ve iş yerlerine yakınlığı, işe gidiş-geliş için vasıta kullanılmaması, kalabalık kalabiliyor olmak, görece ucuz kira gibi barınma ekonomisi kapsamında değerlendirilebilecek ve temel zorunluluklarla ilgili birçok neden sıralanmaktadır. Görüşme ilerledğinde ya da tekrarlandığında, yapılan açıklama-

lar önce semte, daha sonra çalışma koşullarına doğru dalgalar halinde gelişmeye başlamaktadır. Burada dikkati çeken husus görüşmecilerin hemen hepsinin içinde bulundukları koşulları bir bütün olarak değerlendirmeleri ve yaşamakta oldukları sorunları bir bütünün çeşitli görünümüleri olarak açıklamalarıdır. Sıklıkla kimliklerine, Kürtlüklerine atıfla tanımladıkları bu durum, toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıkla iç içe geçen metropol deneyimlerini açıklamalarını kolaylaştıran bir hazır-bilgi seti olarak değerlendirilebilir. İçinde bulundukları koşulları kimliğe atıfla açıklamalarına rağmen itirazlarının genel ekseninin sınıfsal öfkeyle yoğrulmuş olması ise yapısallaşan çelişkilerin işleme biçimiyle ilgilidir. Bu yapısallaşan çelişkilerin tahakküm mekanizmalarıyla ilgili boyutu kimlik üzerinden temellendirirken sınıfsal sömürü ilişkilerine yönelik boyutu genellikle bu temellendirmeye eklenir. Böylelikle ezilen kimlikler açısından, her türden eşitsizliği ve ayrımcılığı açıklayabilen hazır-bilgi seti elde edilmiş olmaktadır. Böylelikle kimlik, heterotopyanın mekânlarından biri haline gelen müstemlekedeki, Tarlabası'nda, sömürünün istikrarını sarsmamak üzere, bu hazır-bilgi setiyle yeniden inşa edilir (Foucault, 1997: 335). Ezilen kimlikler, mâdunlar için bir zorunlu yerleşim yeri olan düzensiz, karmaşık, tehlikeli mekân, “biz” olarak ifade edilen kolektif kimliğin dili içerisinde tecessüm ediveren bir gerçekliğe dönüşür. Bu nedenle belirsiz bir özne olarak kullanılan, bütün bu olumsuzlukların nedenini, failini işaret eden “onlar” ifadesi, “bizlik” üzerinde ortaklaşan, bu ifade etrafındaki kolektif kimlikte buluşanlar için içeriği belli bir ifadedir.

Bence bizi buraya [Tarlabası] doldurdular ama doldurmamış gibi yaptılar. Sanki onlar yapmamış, biz yapmışız gibi oldu (Ekin, 26, Mardin).

Aslında her şey çok basit. Devlet bizi yok edemiyor, yok edemeyince buralara sürüyor, burada yaşamak için uğraşırken başka bir şey yapamaz oluyorsun zaten. Biz buradan çıkamıyoruz çünkü vakit yok. Hiçbir şeye vakit yok. Köle gibi çalışmak-

tan başka bir hayat yok. Yoksa bu kadar canlı bir yerde ben de eğlenmek istemez miyim? Gezmek, dolaşmak... ama caddeye bile çıkmaya vakit yok. Bakma işte nefes alıyoruz ama bir tarafımız ölmüş (Çiğdem, 23, Batman).

Buradakilere bakınca lağımı görüyorsun işte. Herkes mi olur arkadaş, bu nedir? Hadi Çingene'dir, Kürt'tür anladım, zencisi de burada o Moğollusu da burada, acayip her türden insan var. Lağım diyorum işte bildiğin lağım. Gençlerimiz falan burada piç oluyorlar vallahi, perişan oluyorlar. ... Hoş yerleri alıyorlar buraları bize bırakıyorlar.

– Kim alıyor?

Kürt'ün sırtından kim geçiniyorsa o alıyor (Seyfi, 31, Şırnak).

Gidecek olan burada kalıyor, kalacak olan buradan gidiyor, çünkü burada yaşanmaz, burada ölünür. ... ama onlar güzel güzel yaşasınlar hocam, biz buradan hayırlısıyla bir gidelim de... (Serkan, 33, Muş).

“Onlar” ifadesi, en genel anlamıyla Kürt olmayan, Kürtlükle aynı yazgıda buluşmayan tüm kesimleri içerir. Bağlama göre anlam kazanan bu zamir genellikle devlet, kimi zaman özellikle gerçek kişiler söz konusu olduğunda Türklük/Türkler yerine kullanılmaktadır. Ancak altını çizmek gerekirse, asıl gücünü belirsizliğinden alır. Bu belirsizliği teşvik eden birçok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerden biri, toplumsal parçalanmaların doygunluk [*saturation*] anlamına geldiği toplumsal formasyonda göçmenin, bir sınıf habitusunun organik bileşeni olarak değil, kimliğinin ve ötekiliğinin politik formunu kaybettiğçe antropolojik nesneye dönüşen (Ranciere, 1999: 115-119) ve o ilgi nesnesine sıkışan haldir. Kimlik çarpıklaşarak, failin politik taleplerini ya da iddialarını kaybederek onu boş gösterene dönüştürür. Göçmen Kürt emek gücünün mevcut toplumsal formasyon içerisindeki çarpıklığa direnme yollarından biri tümel ya da belirsiz özneler üzerinden dile getirilen itirazlardır. “Onlar” zamiriyle ifade edilen bu durum, haddizatında bir kötücül-

lügü işaretler, bunu dile getirir ve hiçbir fail göstermeden, hakiki faili gösterir.¹

Tarlabaşı'nın bir heterotopya olarak ifade edilmesinin nedenlerinden biri semtin tarihsel dönüşümüyle ilişkilidir. Daha önce ifade edildiği üzere Türkiye'deki sosyo-politik dönüşümlere paralel olarak, Tarlabaşı süreç içerisinde çöküntüleşmiş ve geçmişte sahip olduğu seçkin, nezih nitelikleri zamanla yitirmiştir. Buna rağmen semtin tarihsel ve toplumsal hafızası buharlaşmamıştır. Hatta kendilerine orada yer bulabilen "bir zamanlar buralar" kalıbıyla bu hafızayı taşımaya devam etmektedir. Bunun en önemli nedeni semtin dokusudur. Neredeyse bir açık hava müzesini andıran sokaklar aynı zamanda yoğun bir sefalet içerir. Konutların köhnemiş yapısına rağmen kentteki egemen betonlaşmaya direnen mimarisi ve semtte bulunan Süryani kilisesi gibi yapılar semtte mündemiç seçkinliğin hafızalarda sürdürülmesini sağlamaktadır.

Buralar [Tarlabaşı] eskiden çok iyi yerlermiş, belki bilirsiniz. Hep böyle Rumlar, Ermeniler falan yaşarmış ama sonra gitmişler, böyle kalmış. Yani aslında şimdi pistir ama eskiden çok temiz yerlermiş. Ama ne olmuşsa olmuş bu hale gelmiş. ... Mesela şimdi evleri falan çok kötüdür, çevresi pistir ama insan diyor ki "eskiden ne güzelmış ya." Ha dersen ki şimdi neden böyle onu çok iyi bilmiyorum ama bazen böyle turistler falan geliyor, fotoğraf çekiyorlar, görüyoruz yani. Desen ki ne-

-
- 1 *Harry Potter* serisindeki karakterlerin çoğu, kötülükleriyle ünlenmiş olan Lord Voldemort'un adını söylemek yerine ondan "Kim-Olduğunu-Bilirsin-Sen" (You-Know-Who), "İsmi-Lazım-Değil" (He Who Cannot Be Named), "Adı Anılmaması Gereken Kişi" (He-Who-Must-Not-Be-Named) diye bahsetmeyi daha güvenli kabul ederler. Harry Potter ise önce söylem düzeyinde müdahalede bulunur ve Voldemort'un adını yüksek sesle söyler. Bu durum, İslâm dinindeki Cin inancı için de geçerlidir. Cin demek yerine "üç harfliler" ya da "iyi saatte olsunlar" gibi ifadeleri kullanmanın daha güvenli olacağına dair bir inanç vardır. Bunlara benzer biçimde, ezilen kimlikler hiçbir şey söylemeden her şeyi anlatmanın dilini, jest ve mimiklerini, anlatma ve aktarma yollarını yaratmak konusunda mahirdir. Bu nedenle kötücüllüğün nedeni olan faili doğrudan gösterme pratiğinin başladığı an, sınıfsal ve politik mücadelenin ahenileştiği duruma karşılık gelmektedir. Ancak ahenileşmeden önceki her uğrak, dile getirmeden söylemenin pratiklerini içerir.

yi çekiyorlar onu ben de bilmiyorum, pisliği çekiyorlar herhalde. Ama İstanbul'da böyle de yer bulamazsın, yani böyle, tarih olarak böyle kalmış yerler bulamazsın, her yeri yıkıp bina yapıyorlar. Buraları da yıkacaklar herhalde ama bakalım ne olacak (Necdet, 26, Iğdır).

Sanatçıları hep Nişantaşı, Cihangir'de, Ortaköy'de, Kadıköy, Bakırköy'de falan düşünüyorlar ama ben Tarlabası'nda oturuyorum. Eski bir Rum evinde oturuyorum, o da ayrı bir alan... Orada oturuyorum oyunculukla kazandığım parayla ayakta durmaya çalışıyorum (Mecit, 37, Urfa).

Vallahi ben buraya [Tarlabası] neden geldiğimi inan bilmiyorum. Zeytinburnu'na gidecektim, benim akrabalarım oradadır ama nedense buraya geldim, burada kaldım. Aslında dışarıdan bakınca kötüdür, pistir falan ama içindeyken de bir başkadır. Bir kere burada o eski Rum evleri falan var ya, içine girmediğinde onlar bile güzel geliyor insana. Eskiden buralar çok güzelmış zaten. Böyle anlatıyorlar yollar falan, evler falan çok iyiymiş yani. Sonra kaçmışlar, gitmişler Avrupa'ya, Amerika'ya buralar da böyle kalmış işte. Ha iyi midir burada yaşamak, yok, valla değildir (Ramazan, 29, Malatya).

Semte ilişkin bu hafızanın gündelik hayatta anlamlı bir karşılığı olduğunu söylemek gerçekçi olmaz. Tarlabası genellikle her gün yeniden mücadele edilmesi gereken sorunların ortaya çıktığı bir mekândır. Ancak semtin sakinleri açısından bütün bu sorunlar, mekânın doğal akışının bir parçasıdır ve böyle değerlendirilmesi gereklidir. Özellikle emeğin yeniden üretilmesinin barınma koşullarını oluşturan Tarlabası'nın, Kürtler açısından bir diğer anlamı ise, daha önce ifade edildiği üzere, buranın bir sürgün mekânı olmasıdır.

...bazı Kürtler vardır Tarlabası'na sıkıştırılmış, Tarlabası da şu anda ortadan bir şekilde kaldırılmaya çalışılıyor. Orada farklı atan bir damar vardı, metropolü rahatsız ediyordu. Sözüm

ona kaldırılması gerekiyordu. Bunun da ayrıca irdelenmesi gerekiyor. O da Kürt'tür, sıkıştırılmış, kendi köklerinden kopartılmış, kendi sosyolojik gerçekliğinden atılmış, hiçbir hazırlığı olmadan, bir öngörüsü olmadan, bir yerden alınıyor ve “sen burada yaşa” ya da “burada yaşamak zorundasın” deniyor. Kendi dağlarında, kendi topraklarında, kendi coğrafyasının kokusundan, kendi kökleri, kendi mezarları varken bunları alıp bir yere atıyorsun (Mecit, 37, Urfa).

Tarlabaşı'nda yaşanan “sıkıştırılmışlık” duygusu, birçok görüşmede farklı ifadelerle dile getirilmiştir. Bunun sağlaması ya da durumun en tipik sonucu ise –bir kişi hariç (Ferit)– görüşülen herkesin, bir gün kendi memleketlerine geri dönmekten söz etmelerinde gizlidir. Neredeyse ağız birliği edilmişçesine tüm görüşmecilerin ortak söylemi “koşullar düzelirse geri dönerim” şeklindedir. Bu “geri dönme” düşüncesini tetikleyen en önemli unsurun Tarlabaşı'nda yaşamaya yönelik hem kişisel algıları hem de Tarlabaşı'na yönelik toplumsal algıdır. Nihayetinde Tarlabaşı basit bir yerleşim yeri olmaktan daha ziyade kentin ötekilerinin barınağıdır. Örneğin Merdan'la (25, Hakkâri) yapılan ilk görüşmede Tarlabaşı'nın hemen yıkılmasını istediğini söyledi. Merdan'ın “her yeri pislik dolu”, “ortam bozuk” diyerek rasyonelleştirdiği “yıkılsın” tepkisi Tarlabaşı'ndan daha çok bu sıkıştırılmışlık hissinden kaynaklanmaktadır. Yaklaşık bir ay sonra, Tarlabaşı'nın yıkılmasıyla ilgili görüşmeyi hatırlattığımda Merdan hem bu sıkıştırılmışlık hissini hem de yaşamakta olan anomiyi çok sarih biçimde ifade eder:

Yıksınlar dedim ama aklıma da başka bir şey gelmiyor yani. Ne biçim yer burası! Her türlü pislik var. Yıksınlar diyorum ama mesela ben de bilmiyorum nereye giderim, tersaneye giderim yine. ... Burada herkes kendi keyfine göre bir yol tutturmuş, bizim oralarda yapabilirler mi böyle bir şeyi, mümkün değil ama burada herkes kafasına göre. ... mesela ben, yani kendimi de diyorum, burada Cuma'ya [Cuma namazı] bile gitmiyorum, bizim orada kesin gidersin, yani öyledir. Bir de burada

çok başka işler var hocam, işte sen de biliyorsun, geçen gece olanları kendin görmüştün.² Yani yıkılmasın da ne olsun! Benim tek isteğim memleketime dönmek ama bu şartlar altında olmaz. Oraya gitsek açlığımızdan ölürüz, ölmeseک sürünürüz. Mecbursun yani, burada kalacaksın ama mesela Kartal'a, Yalova'ya da gidebilirim, yani istersem [tersane işini kastediyor]. Yoksa burada kalıp ne olacak (Merdan, 25, Hakkâri).

Tarlabaşı'nı özel kılan hususlardan biri semtteki etnik çeşitliliğidir. "Hiç kimseye ait olmayan" bu nedenle kentin ötekilerine, kentin en yoksullarına ait olabilen yerlerden biri olan Tarlabası, Kürtlerin dışında, halihazırda Dolapdere ve Hacı Ahmet Mahallesi'nin yanındaki İstiklal Mahallesi'ne doğru kaymakta olan Romanlar, Afganlılar, ağırlıklı olarak Nijeryalılarından oluşan Afrikalılar, Iraklılar, Ruslar, Romanyalıları, İranlılar, Moğolistanlılar, Türkmenistanlılar ve elbette Suriyeliler ile birçok farklı etnik gruptan oluşan bir semttir. Burada yaşayan ve TC vatandaşı olmayan birçok kişi ise ya yasadışı olarak ya da ikametgâh tezkeresi ile ikamet etmektedirler. Hepsinin ortak özelliği ise ucuz işgücü olmaları ve semtin ürettiği tüm olumsuzlukları sırtlarında, yüzlerinde, dillerinde, eğlencelerinde, öfkelerinde, jest ve mimiklerinde taşımalarıdır. Belki de bu yüzden Tarlabası'yla ilgili düşüncesi sorulan, 14 kardeşten dördüncüsü olan ve ailesinden İstanbul'a sadece kendisi gelen, yaklaşık 8 yıldır İstanbul'da yaşayan Cengiz, yaşadığı gerçekliği gayet basit ve açık bir biçimde dile getirir: "Tarlabaşı... Tarlabası, hayatın kaydığı bir yerdir, diyebilirim."

– Ne tarafa doğru kayıyor?

Valla ne tarafa doğru kayıyor; işte ne bileyim? Hayat, Tarlabası'ndaki insanlar çok değişik. Hiç kimseyle konuşamıyorsun. Mesela şöyle bir şeyle karşılaştım: Tarlabası'na ilk geldiğimde her yere bizim oralara göre gittim. Adam Kürtçe konuşuyor.

2 Burada, benim de tanık olduğum, Tarlabası'na gece geç saatte inen iki gence yönelik üniformalı ve motorize (Yunus) polis memurları tarafından uygulanan mevzuata aykırı ve onur kırıcı biçimde yapılan üst aramasından söz ediyor.

Adama selam verdim. Bana dedi bu “niye bana selam veriyorsun”, ben de şöyle dedim “toprağımsın, baktım benim dilden konuşuyorsun ben de dedim sana selam vermek istedim”. Bana dedi “beni tanımıyorsun, etmiyorsun, niye bana selam veriyorsun?” Böyle bir tartışma geçti aramızda, o gün bugün Tarlabası’nda benim gözümün önünde insan öldürülse durmam, ben de yanından geçer giderim. Çünkü şöyle bir şey var; benim yanımda insan öldürülse Tarlabası’nda polis gelse, örnek veriyorum, polis gelse, sen ordasın, seni alır. Öyle bir şey var Tarlabası’nda. Hiçbir şey demeden seni alır gider. Ora öyle, kimsenin, çünkü Tarlabası öyle, kimin ne yaptığı belli değil. Hayatın kaydığı bir yer dediğim gibi, her türlü insanı bulabilirsin orada. ... ama mecbursun, Tarlabası’nda kalmak zorundasın (Cengiz, 24, Hakkâri).

Bir il, vilayet, şehir ya da kent sınırları idari olarak belirlenmiş ve diğer illerle ilişkileri ilgili mevzuatlar gereğince düzenlenmiş birimlerdir. Kente, hatta kent kavramının tanımına ilişkin oldukça geniş bir sosyoloji literatürünün varlığından söz edilebilir. Kent dinamik bir kavramdır, bu nedenle kente ilişkin tanımlamalar değişim içerisinde (Keleş 1994; Topal, 2004). Yüz yıl önceki kent tanımının geçerli olduğu kentler olmasına rağmen onları aşan yeni kentlerin ortaya çıkmış olması bu duruma örnek olarak verilebilir. Kent ekonomi ya da pazar olmaksızın var olamaz, bu nedenle kentin varlığından söz edilen yerde onu ortaya çıkaran asıl faktörler ticaret, sanayi ilişkisi ile pazarın varlığıdır (Pirenne, 1994).

Kent belli idari ve siyasi sınırlarla diğer kentlerden ayrılır. Ancak bu sınırların dışında kentin kendi içinde de sınırlar vardır. Bu sınırlar genellikle mekânsal farklılaşmanın neden olduğu sosyal ilişkiler sayesinde oluşur. Tarlabası, kent-içi sınır olgusu için güçlü bir örnektir. Tarlabası’nda ikamet edenlerin sosyal çevresi, mekânsal farklılaşmanın ürettiği kentsel çelişkiler nedeniyle oluşan kent-içi sınırlarla bir arada örülmektedir. Neil Smith’in (1996) ve Michael Herzfeld’in (2012) farklı bağlamlarda tartıştıkları kent-içi sınırlar, Tarlabası’nda yer bulabi-

len Kürtlerin neden orada yaşamak zorunda olduklarını açıklayan hususlardan biridir.

Barınma-alışma ilişkisi bir kısır döngü halinde gerçekleştiği için herhangi birinden vazgeçmek diğerinden vazgeçmeyi de beraberinde getirebilir. Bu fasit daireyi kırmak belli bir ekonomik sermaye, kenarda birikmiş para ya da umulmadık avantajlı bir iş teklifiyle ya da işten ayrılıp memlekete dönmekle mümkün olduğuna inanıldığı için mevcut duruma genellikle boyun eğilir. Yine birçok görüşmede ifade edildiği üzere, Tarlabası dışında bir yerde konut kiralamak zannedildiği kadar kolay değildir. Görüşmeciler emlakıların ya da ev sahiplerinin kalabalık arkadaş veya akraba gruplarına ya da ailelere ev kiralamak istemediklerini, bazen de açıkça Kürtlere kiraya vermediklerini ifade etmiştir.

Herzfeld (2012: 177-198) kent-içi sınır meselesini soyut tartışma düzlemine taşır ve yerleşim düzenini tanımlayanın nasıl belirlenebileceği üzerine birtakım analizlere girişir. Herzfeld'e göre düzeni tanımlayan ya da düzenliliği sağlayan kimdir sorusunun cevabı "sınırları kim düzenler" sorusunun cevabında gizlidir. Sınırları düzenleyen ile yerleşimi düzenleyen büyük ölçüde örtüşmektedir. Ona göre kiracılar ya da göçmenler "sabit bir ikametgāhı" olmayanlardır. Onların "yerleşik ev sahipleri" tarafından kabul görmelerinin önündeki "etik ve pragmatik endişeler" siyasal aygıtlar ve bürokrasi eliyle ve bunların ekonomik ve politik amaçlarına hizmet eden "kültürel fundamentalizm" yoluyla üretilmektedir. Kent-içi sınırlar, kurgusal olarak yaratılan etik ve pragmatik endişelerin sosyal ilişkilerden mekāna yansıma biçimidir. Örneğin Berlin, Kreuzberg'in Türkleri içeren ya da kentsel dönüşüm ncesi Ankara'nın Altındağ ilçesine bağlı inin Mahallesi'nin Romanları içeren bir sınır oluşturması gibi, kent-içi sınırların içeridekileri ve dışarıdakileri birbirlerine karşı güvenli hale getirdiği varsayılır. Bu sınırların mutlak kesinlik ve keskinlik içerisinde olması gerekmez. nemli olan kentin diğer alanlarıyla kendisi arasındaki farkı vurgulayacak işlevlere ya da niteliklere sahip olup olmasındır ve kent-içi en belirgin sınır sınıfsal eşitsizlikler zerin-

den çizilir. Ancak sadece sınıfsal eşitsizlik değil aynı zamanda o temel üzerinde yükselen ve kimliklerle şekillenen sınırlar da ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak mekânsal farklılaşma, egemen üretim biçiminin bir sonucu olduğu için kişilerin kendi tercihlerinin bir sonucu olarak yorumlanamaz (Harvey, 2002: 169). Kent-içi sınırların oluşma süreci de kişilere ait iradi bir süreci içermez. Bu nedenle her türden kent-içi sınır, içeride ve dışarıda yer alanların dahil olamadığı bir tür *entité*, kendilik, oluş taşır ve egemen birikim rejiminin gerekliliklerine göre hareket etme eğilimindedir. Bu sayede kentin dış sınırları gibi iç sınırları da ortaya çıkmakta ve bu sınırlar mekânsal farklılaşmayı derinleştirmektedir. Herzfeld'e göre dünya nüfusunun 1/4'ü kentlerde yaşamasına rağmen kentleşme hızla artmaktadır. Bu durum, farklı toplumsal grupların, etnisitelerin, göçmen kitlelerinin büyük kentlere gelmesine ve hepsinin dönüşüm geçirmesine neden olur. Ancak bu durum kent-içi sınırları ortadan kaldırmaz, çünkü kent-içi sınırların oluşmasının nedeni kültürel ya da geleneksel farklılıklardan daha çok sınıfsal temele dayanmaktadır.

Kent-içi sınırlarla ilgili bir diğer mesele, mekânsal farklılaşmayı yeniden üreten süreçlerden biri olan kentin mutenalaştırılmasıdır. Smith'e göre (1996: 16-27) kentin mutenalaştırılmasıyla birlikte "yeni bir sosyal coğrafya doğmaktadır, ancak bunun 'barışçıl bir süreçle gerçekleşeceğini düşünmek aptallık'tır. Çünkü mevcut sosyal coğrafyayı var eden sosyal, ekonomik ve kültürel dinamikler tükenmeden ya da değişmeden bu tür projelerin hayata geçirilmesi, sınıf mücadelesinin görünür hale gelmesine neden olmaktadır. Bu dönüşümün, Türkiye özelinde, barışçıl ya da uzlaşmacı ve ilgili semtin sakinlerinin çıkarlarını gözeten bir biçimde gerçekleşmesini sağlayacak bir toplumsal örgütlenmenin var olmaması, mutenalaşma sürecinin sermayenin insafına terk edilmesine neden olmaktadır. Bir başka tartışmanın konusu olmakla birlikte, toplumsal örgütlenmenin zayıf ya da yetersiz olması ve genellikle yerel özgüllükler etrafında oluşması, özellikle yoksulların direniş stratejilerinin kişisel imkânlarla indirgendiği taktiklerle sınırlan-

maktadır. Sermayenin ihtiyaçlarını gözeten ve merkezi kararlarla gerçekleştirilen kentsel dönüşümlere yönelik toplumsal muhalefet, hem kültürel hegemonyanın şiddeti hem de hukuk sisteminin yaşamakta olduğu yapısal kriz nedeniyle siyasal iktidarın sunduğu imkânlar dahilinde gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla Smith'in Washington ve Londra üzerinden verdiği örnekler, Türkiye özelinde, etnik, dinsel-mezhepsel ya da cinsel kimliklerle kriminalize edilen kitlelere yönelen devlet şiddetini içerdiği için kentsel dönüşüm çoğu zaman aktüel politikanın konusu haline gelmektedir. Yine Smith'in ifade ettiği üzere, günümüzde bir mit olarak kavranan “sosyal çatışma” kent-içi sınırlar içerisinde sürekli yer değiştirerek sınıfsal, ırksal, etnik özgüllüklerle biçimlendirilen yeni normlar etrafında ifade edilmektedir. Burada kent-içi sınırların kavranışına ilişkin egemen ideolojik yaklaşım, sınıra ilişkin imajları belirler. Bu nedenle kent-içi sınırlara yönelik ideolojik taarruz, kentin yoksullarına yönelik, kentin yüreğindeki “korkunç nezaketsizliği” (*monstrous incivility*) meşrulaştırmaya yönelik çalışır. Bu nedenle kent-içi sınırın bizatihi kendisi “masumane” bir mekânsal ayrışmanın ifadesi olmaktan daha çok, sınıfsal mücadelesinin ideolojik boyutunu içerir. Özellikle ücretli çalışanların ve genellikle yoksulların yaşadıkları semtlerin sakinlerinin yerlerinden edilip, söz konusu mekânları burjuva değerleri ve yaşam stiliyle şekillenen muhitlere dönüştürülmesi kent-içi sınırları keskinleştirirken toplumsal ve mekânsal ayrışmayı ve dışlanmayı derinleştirir. Smith'e göre yoksulların ve işçi sınıfının, yoksul emek gücünün kolaylıkla “medeniyetsiz” (*uncivil*) olarak tanımlanıp onların dışlanmasını kolaylaştıran bu süreç, mekânsal ayrışmayı ve dışlanmayı güvenlik konseptiyle birleştirerek sürdürür.

Medeniyetsiz olarak algılanmak, sosyo-politik hafızada zorunlu göç gibi birçok ağır travma taşıyan Kürt etnisitesinin İstanbul deneyimlerini şekillendiren “gayr-i medeni” karşılaşmalarla ve yoksulluk, aşağılanma, hor görülme gibi ayrımcılıklarla örülerek pekiştirilir. Sürgün olma, mülksüzleştirilme gibi durumların neden olduğu travmalarla birleşen bu karşılaşma-

lar, Tarlabası üzerindeki yaftalamaların kendilerine sirayet etmesiyle daha da güçlenir. Sürgünlüğün neden olduğu sınıfsal düşüş ya da statü kaybı söz konusu yaftalamaları ya da damgalamaları içselleştirmelerini kolaylaştırır. Goffman'ın (2014: 42-50) ifadesiyle, damgalı olan kişinin diğerlerinin nazarındaki algısı (örneğin başarısız ya da yetersiz-eksik olduğu yönündeki algı), bir yandan diğerlerine yönelik öfke üretirken diğer taraftan bunu içselleştirmesine neden olur.

Tarlabası gibi Kürtler açısından sürgün mekânına dönüşmüş semtlerin sosyal hürmetsizlik/aşağılama ile sarmalanmış olması, suç, tehdit, itibarsızlık ve kötülükle damgalanması sadece orada yaşayanları ötekileştirmekle ya da onları insani niteliklerinden soyutlamakla sınırlı değildir. Bu meskûn mahaller üzerindeki damgalar sadece gündelik, sosyal ilişkilerde değil, kamu politikaları düzeyinde de kendisini gösterir. Böylece suçla, kanunsuzlukla ya da yaygın sosyal önyargıların kodlarıyla etiketlenmiş mekânların kamu yaptırımlarıyla dönüştürülmesi, sermayenin ilgili mekâna yönelik niyetlerini örtmek, en azından meşrulaştırmak bakımından kolaylaştırıcı bir işlev görür. Kendini çevreleyen sosyal ilişkiler nezdindeki itibarsızlık ve kamunun bu itibarsızlığı yeniden organize ederek sermayeye yeni alanlar açması, sürgün mahallelerinde yaşayan kişileri enformel emek ilişkilerinin kuralsızlıklarına teslim eder. Sonuç olarak ezilenlerin görünmezleşmesi ve kent merkezlerinin dışına sürülmeleri sağlanır (Wacquant, 2007: 68-69).

Damgalanmış mekânlarda suç ve suçlu alt kültürü, hem kamusal yaptırımların meşruluğunu hem de mâdunlara, ezilen kimliklere yönelik sosyal ayrımcılığın yeniden üretilmesini kolaylaştıran bir işlev görür. Kürt etnisitesi açısından, yasadışılıkla çevrelenmiş ve işsizlik ya da yarı-işçilik içerisinde verilen varlık mücadelesi, metropolde inşa edilen Kürt kimliğinin politik niteliğini belirleyen öğelerden biri haline gelir.

Yani ben de soruyorum kendi kendime neden hep Kürtler diyorum. Bir bakıyorum gencecik çocuklar ellerinde *Bally* torbası, çekiyorlar, çekiyorlar ama nasıl, yani hiç istemiyor gerçek

burayı görmek. Ölümüne çekiyor ya da bakıyorum bizim kızlarımız fuhuş yapıyor, bizim çocuklarımız gasp yapıyor, eroin, esrar satıyor. Ama bunu sormak lazım, yani neden? ... Ben sana diyeyim işte nedenini, o yapmasa bile ona yapıyor gibi bakanlar çoktur. Yani o çocuk işinde gücünde olsa bile öyle bir bakıyorlar ki ona kesin hırsızdır yahut gaspçıdır, şudur, budur... Yahu değil kardeşim, o da senin gibi insandır. Ama kopmuş gelmiş, yani bir şeyi yok ki burada, paramparça olmuş, paramparça (Hasan, 40, Şırnak).

Tarlabaşı Kürtleri, Tarlabaşı'nda yaşadıkları için genellikle kentin diğer sakinleri tarafından suçla damgalandıklarını ifade etmektedirler. Bu damgalamanın nedeni sorulduğunda alınan yanıtlar ve yapılan yorumlar, sorunu suçla ilişkilendirilen kimlikle değil, kimliği suça sürükleyen süreçlerle ilişkilendirilmektedir. Mecit'in (37, Urfa) "sen bu adamlara bir alanda yaşama hakkı vermiyorsan, gün gelecek bu adamlar da yaşamayı sana cehennem edecektir" şeklinde ifadesi, Kürtler arasındaki yaygın kanaati özetleyen bir yorum olarak kabul edilebilir. Burada dikkati çeken şey, görüşmeye katılan Kürtlerin kendilerini iş-kent-mekân-toplum içerisinde bir savrulma ve çaresizlik sarmalının içerisinde hissetmeleridir. Görüşmeye katılanların önemli bir kısmı, kendilerine insanca bir yaşam hakkı verilmemesi nedeniyle ortaya çıktığını öne sürdükleri kriminal davranışları, topluma ve kente duyulan öfkeyi doğal ve meşru olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla cehennem içine doğmuş ya da cehenneme dönmüş olan hayatları, kendileri dışındakilerin yaşamını cehenneme çevirmektedir ve bu döngünün sorumlusu kendileri değildir şeklinde bir yoruma sahip oldukları öne sürülebilir.

Bunlar da belli ... bir yerde çalışıyorsa da en kötü işleri yapıyor. Gidin bugün bütün kafelerin, restoranların garsonları Kürtlerdir. Bütün çöp toplayanlar Kürtlerdir. Ne kadar ayakaltı işler varsa yapan Kürtlerdir. Yer yer suçlanıyorlar, şu uyuşturucu-yu satıyorlar, bunu yapıyorlar, iyi de sen bu adamlara herhan-

gi bir alanda yaşama hakkı vermiyorsan, gün gelecek bu adamlar da yaşamayı sana cehennem edecektir (Mecit, 37, Urfa).

Bizim köyde 400 hane vardı ve bizim köy bölgenin koyun deposuydu. Türkiye'nin önemli bir koyun deposu. Bizim köyde 30 bin koyun vardı. 30 bin koyun çok büyük, bizim köyde fakir yoktu. Bir gecede devlet her şeyi altüst etti, bir gecede. Yani bizim köyde, benim babam hariç korucu olmayan tek aile yoktu. Hepsi de korucuydular, buna rağmen hepsini perişan ettiler, arazi sahibi olanlar, konut sahibi olanlar, para sahibi olanlar aç kaldılar. Biz buradan onlara giyinsin diye, biz eski elbiselerimizi gönderdik. Çocuklarına elbise alıp gönderiyorduk. Bu insanlar Van'a geldiler, Mersin'e geldiler, Adana'ya geldiler, işte efendime söyleyeyim, Ankara'ya geldiler, İstanbul'a geldiler. Yerinden yurdundan edilip geldiler. Kimisi uyuşturucuya alıştı, kimisi fahişeliğe alıştı, kimisi bilmem neye alıştı... Kürtlerin öfkesi olmasın da kimin olsun, soruyorum. ... Fakat kardeşim evimden yurdundan ediyorsun, geliyorsun adam aç susuz Tarla başı'na geliyorsun, adama adam ne yapsın, hırsızlık yapıyor, uyuşturucu suçu... geçinecek başka bir şey yok. Devlet zaten onu itiyor, zaten kimse iş vermiyor insanlarımıza, kimse kolay kolay iş vermez. Verenler de en fazla bir bulaşık yıkıyorlar. Şimdi böyle olunca tabii ki Kürtlerde çok ciddi bir öfke vardır (Abdullah, 49, Van).

Hocam, ben daha çok nasıl desem, hani bizim doğulu insanı şöyle yorumlayayım: şurada bir şey konuşuyoruz tartışmasını da yapalım, hani doğudan gelen çoğu insan değişik yollara başvurdu, değişik işlere karıştılar hocam. Mesela Tarla başı dediğimizde İstanbul'un tüm esrar, eroin ticareti orada, hapıdır falan, her şeyi orada. Hem Kürt olduğum için hem orada kaldığım için yargılanıyorum. Daha çok Kürtler mi bu işi yapıyor ya da daha çok Türkler mi bu işi yapıyor? Bunun sorgusunu yapacak olursak da hocam, Kürtleri bir adım önde tutuyorlar. Peki, neden Kürtleri bir adım önde tutuyorsunuz, ne yapmışlar ki, bütün yakalanan uyuşturucuların [uyuşturucu satıcıla-

nının] hepsi Kürt mü hiç mi Türk yok, hiç mi Çerkez'i, Laz'ı, Arap'ı yok, hepsi Kürt mü bunların? (Hayri, 28, Hakkâri)

[BDP Beyoğlu İlçe Teşkilatı'nın gençleri kontrol etmeye çalışmasından söz ederek] Herkes dinliyor ama uygulamada kimse kendini geri bırakmıyor. Yapıyorlar yani, eskiden [BDP] çok gidiyordular ama bir senedir onlar da artık vazgeçti, polis de artık karışmıyor ama bu insanlar eşkiya gibi yetişiyorlar, inanılmaz şeyler, nasıl anlatayım, gidip görüyorum böyle “ne istiyorsun” falan, “ne içersin” bilmem ne yani... Uyuşturucu işin bir yönü ama diğer taraftan fuhuş olsun, gasp olsun. Bu hem Kürtlerin lanetidir, hem de onlara bu kadere layık görenlerin (İsmail, 31, Van).

Hepsi de böyle canı, kardeşini öldürme şeysinde değil, mecburi olan vardır ama gerçekten kendini paraya satan, çıkar peşinde olan, şu anda bakıldığı zaman insanlarımız uyuşturucu satanlar veya kötülük yapanlar, kiralık katiller ... [Kürtler kendi kültürlerinden] çok şey kaybettiler, ben bunu altını çizerek söylüyorum. Devlet tarafından, bilinçli olarak, siyaset ile uğraşmasınlar, uyuşturucuya, narkotik satma, kullanma konusunda bunu bile bile... gidin, Tarlabası'nda, yani orada duran gençlerden hemen hemen hepsi Kürt'tür ve hatta polis gelip rüşvetini bile alıyor ve abartmıyorum kendi gözümle şahit olmuşum. Fuhuş konusunda çoğu Kürt kızını kandırıp fuhuşa sürükleme şeysi de var. Bir de ajanlaştırma var, yani Kürt gençlerini çok kullanma şeysi var (Ekin, 26, Mardin).

Bu yaygın ithamların Kürtler tarafından algılanma biçiminde sosyo-politik hafıza oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Ulus-devlet uygulamalarının Kürt toplumunun üzerinde yarattığı travma, göç ile birlikte ortaya çıkan anomi ile derinleşmekte ve kentte tutunmaya çalışan Kürtlere yönelik ayrımcı ve olumsuz algıları şekillendirmektedir. Metropol sakinleri tarafından yaratılan bu “kötü Kürt” ve benzer imgeler, Eco'nun (2011: 2, 10) *Inventing the Enemy (Düşmanın İcadı)* isimli kita-

bından ilhamla, Kürt olmayanların kendi kimliklerini tanımlayabilmesi için işlevsel imgeler haline gelmiştir. Ancak bundan daha önemli olan husus kentli değerlerle bezenmiş hayatların, bu değerleri eleştirmeyi, gözden geçirmeyi, yeniden değerlendirmeyi engellemek için kullanışlı bir imge olmasıdır. Bu nedenle, görüşmecilere göre, metropol sakinlerinin suçlu ve kötü olarak gördükleri Kürt onlara genellikle “farklı ve çirkin görünür” fakat bu görünüş, Kürtlerin içinde bulunduğu koşullarla, daha açık bir ifadeyle, Kürt’ün sınıfsal konumuyla ilgili bir meseledir ve bunun suçlusu Kürtler değildir. Dolayısıyla görüşmecilere göre Kürtlere bakış açısı aynı zamanda bir konum meselesidir, bu konumu belirleyen sınıfsal ve kentsel değerler seti, metropol sakinlerinin bakış açısını da belirler. Böylelikle Tarla başı’nda yaşayan, Beyoğlu’nda çalışan Kürtler açısından metropol sakinleri, onları tanımayan, böyle bir gayretleri ve merakları olmayan kişilerdir. Onlar etnik tahakküm mekanizmasının tahakkümü altında şekillenen bakış açılarına sahip oldukları için Kürtler üzerindeki bu yaftaların nedenlerini sorgulamaz, aksine bunun yeniden üretilmesine neden olurlar. Çünkü bu eşitsizliğin ve hiyerarşinin sürdürülebilmesi için “bir düşman yoksa bile onun yaratılması” gerektiğini –gizlice bile olsa– bilirler.

Bütün bu çelişkilerin tecessüm ettiği –ve Lefebvre’nin kastettiği anlamda– “toplumsal mekân” olan Tarla başı, Kürtler üzerindeki bu yaftalama sürecinin sürekli yeniden üretildiği bir kentsel mekândır. Bir sürgün mahallesi olarak, kapitalist toplumdaki mekânsal gerilimin bütün boyutlarını içerir. Egemen birikim rejiminin gerektirdiği düzenleme tarzının tipik yansıması olan enformel emek ihtiyacının canlı kaynağını barındıran semt, sermayenin kentsel rant için yeniden merkezileştirmek, daha doğrusu mutenalaştırmak istediği bir alandır.

Tarla başı ile ilgili bir başka husus ise 2000 sonrası kente emek göçü olarak gelen Kürtler için prekarizasyonun, enformel emek süreçlerinde yer almanın ve Kürt kimliğini yeniden üretmenin mekânı olmasıdır. Kapitalist üretimin kendi tarihselliği içerisinde gelişen düzenleme tarzları ve birikim rejim-

lerinin günümüzdeki görünümü olarak değerlendirilen emeğin esnekleşmesi ve buna bağlı olarak proleterleşme koşullarındaki değişim, enformel emeği birikimin temel unsurlarından biri haline getirmekte, prekarizasyonu ise ezilen kimlikler açısından bir yazgıya dönüştürmektedir. Enformelleşme ve buna bağlı olarak gelişen üretim ilişkileri işgücünün prekarizasyonuna neden olmakta ve mavi-beyaz yaka ayrımını neredeyse tümüyle anlamsızlaştıracak biçimde gelişmektedir (Bora ve Erdoğan, 2011: 13-43, Harvey, 1985: 113). Bu nedenle metropol ve onun mekânsal kompozisyonu, söz konusu prekarizasyonun gerçek mekânı haline gelmektedir.

Yapılan görüşmelerde ifade edildiği üzere yoksulluk, işsizlik, ekonomik imkânların yokluğu Kürtlerin bugün yaşamakta olduğu bütün olumsuzlukların nedeni olarak değerlendirilmektedir. Kürtlerin yoksullaşmasının nedeni ise genellikle devlet üzerinden, devletin etnik politikalarıyla açıklanan yapısal etmenleri içermektedir. Bunlar genellikle ulus-devlet politikalarının neden olduğu sorunlar, devletin Kürt etnisitesine yönelik asimilasyon politikaları, PKK üzerinden Kürt kimliğinin kriminalize edilmesi ve zorunlu göç süreci gibi başlıklar altında değerlendirilebilir.

Özellikle ezilenler açısından göç sadece yatay hareketin gerçekleşme biçimlerinden biri değildir, çünkü göç süreci fiilen bitse bile göçe ilişkin bilişsel ve duygusal süreç biteviye devam eder ve ancak sonraki kuşakların dikey hareket etme imkânlarına, umutlarına göre tamamlanması muhtemel bir süreçtir. Dolayısıyla Kürtler açısından İstanbul'a göç etmiş olmak, göç ve göçe neden olan süreçlerden tümüyle kurtulma ve yeni bir hayata başlama süreci olarak değil, çok daha karmaşık ve farklı türden sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları ile karşılaşma deneyimini içerir.

Ben İstanbul'a 2006-2007 aralarında geldim ... ve Türklerle aslında o zaman karşılaştım. Yani ilk geldim, dedim Türkler buymuş yani 2009-2010 yıllarında bende Kürt olduğum, "ben Kürt'üm" duygusu oldu. Yani gün geçtikçe bir şeyleri za-

ten anlamaya başladım, yaşadım gördüm ki bu duyguya sahip olmaya başladım, bugüne kadar devam ediyor. O zamana kadar sadece askeri görüyorduk, polisi görüyorduk, başka bir şey görmüyordum. Geri kalan herkes Kürt'tü zaten ama İstanbul'a gelince ... Bu sefer hayatın içinde Türkleri görmeye başladık yani, aynen böyle, aynen böyle, yani yaşadığım süreçte kiminin ayrımcılık yaptığını gördüm. Kiminin bizi dışladığını gördüm, hani ezildiğimizi düşündüm, onun için böyle bir duyguya sahip olmaya başladım. Ezildikçe oldu biraz da. ... Benim için Kürt olmak, hani nasıl anlatayım, hani ben toprağıma, dilime, kimliğime, özgürlüğüme, hani hakkımı istemiş oluyorum, ezilmiyorum yani. Kürt olmam bana bunu ifade ediyor, ben böyle bir şey hissediyorum kendimce ... Ben, o değilim yani.

– Kim değilsin?

Beni ezmek isteyenler var ya, onlardan değilim yani. O bana öyle şeyler diyor ya, yok Kürt, işte yok terörist, kıro, keko falan, aslında dediği şeyler bende yok yani ama onda var, hem de hepsi var, çok yani... (Maksut, 24, Hakkâri)

Zorunlu göçün zorunlu mekânlarından biri olan İstanbul'a yönelik yolculuğun halen devam etmesinin en önemli nedenlerinden biri, İstanbul'un ekonomik bakımdan avantajlı olduğuna ilişkin yaygın kanaat ve sosyo-kültürel açıdan kentin sahip olduğu yüksek cazibedir. Bu nedenle İstanbul, kimi zaman sadece İstanbul'a gelmek amacını içeren ve bunun için özel bir sebep gerektirmeyen bir emek güzergâhına dönüşmüştür. İstanbul'un bir emek güzergâhına dönüşmesinde 1990'lardan sonra İstanbul'da biriken Kürt nüfusunun önemli bir payı bulunmakla birlikte, tek neden bu değildir. Kürtlerin 2000 sonrasında İstanbul'a göç etmelerinin nedenlerine bakıldığında sıklıkla gözlemlenen hususlardan biri çalışma ya da iş bulma olanakları olarak ifade edilse de bunun arkasında yatan motivasyonlardan biri İstanbul'un birçok açıdan bir cazibe noktası olmasıdır.

Yapılan görüşmelerin hemen hepsinde görüşmeciler İstanbul'a geldikleri için pişman olduklarını, kendi memleketlerin-

deki gençlere İstanbul'a gelmemelerini tavsiye etiklerini, gelenleri ise mümkünse geri gönderdiklerini ifade etmişlerdir. Kendileri söz konusu olduğunda ise bir şekilde gelmiş olduklarını, artık geri dönüşün çok zor olduğunu, bunun bölgedeki duruma bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. "Şimdiki aklım olsa hayatta gelmem", "aklı olan buraya gelmez", "buraya gelmek aptallık", "İstanbul'a gelmek büyük hata", "orada otur, aç kal, buraya gelme" ve benzeri ifadeler, İstanbul deneyimine ilişkin duyguları ifade etmektedir.

İstanbul'un olumsuz özelliklerinin vurgulanması ve olumsuzluklara maruz kalmanın neden olduğu yaralar, İstanbul'a henüz gelmeyen ama gelme niyetinde olanlara en olumsuz ifadelerle aktarılır. Burada bir çeşit anti-Pollyanna mekanizması³ olarak ifade edilebilecek bu durumun işlediği öne sürülebilir. Her olayı ve durumu en olumsuz haliyle değerlendirmek ve diğerlerine sürekli bir keder ve çaresizlik halini aktarmak algıda seçici davranmakla açıklanabilir. Burada öğrenilmiş bir dil-duygu şemasının tekrarından da söz edilebilir. Görüşmecilerin ifade ettiği üzere İstanbul'un olumsuz özelliklerinin altının kalınca çizilerek anlatılması, olumlu hiçbir özelliğinden söz edilmemesi İstanbul'a gelmek isteyenleri caydırmak amacıyla yapılmaktadır. Ancak bunun pek işe yaramadığı, bu dil-duygu şeması ya da ruh haliyle yapılan İstanbul tasviri, caydırıcı olmak yerine "karanlık harikalar diyarı" olarak algılanmakta ve cazibesine bir de merak duygusu eklenmektedir.

İstanbul, özellikle erkek Kürtler için, iş bulabilecekleri, barınabilecekleri, belli bir yaşam düzeni kurabilecekleri izlenimine sahip olan kentlerin başında gelmektedir. Kadınlar için böyle bir durumdan söz etmek pek mümkün değildir. Kadınlar genellikle aileleriyle ya da aile üyelerinin bir kısmıyla gelmekte ve

3 Eleanor H. Porter tarafından yaratılan roman kahramanı Pollyanna'dan hareketle açıklanan *Pollyanna mekanizması*, psikolojideki savunma mekanizmalarından biridir. Her şeyi olumlu tarafından yorumlamak, bunun imkânsızlaştığı durumları bile olumlu olarak değerlendirmek ve böylelikle olumsuz duygulardan kaçınmaktır. Kişinin apaçık olgulara, kanıtlara, verilere rağmen kendinin her şeyin yolunda olduğuna, her şeyin iyi ve güzel olduğuna, herkesin iyilik duygusu içerisinde hareket ettiğine inanması olarak ifade edilebilir.

dar bir çevrede çalışıp yaşamlarını sürdürmektedirler. Erkekler ise birçok konuda olduğu gibi bu konuda da avantajlara sahiptir. Tek başına gelebildiği gibi göç eden aileden ayrılıp başka bir kente de çalışmaya gidebilir. Böylelikle patriyarkanın neden olduğu eşitsizlik erkek emek gücünün dolaşım ve hareket potansiyelini genişletirken kadın emek gücünü haneye bağımlı hale getirmeye devam etmektedir.

[Hakkâri'den başlayan uzun bir göç sürecinin ardından Ankara'da] ...sonra Cengiz abim geldi Ankara'ya, o da ailesini getirmeye başladı. ... Ankara'ya geldi o da kâğıtçılığa başladı, kâğıtçılık yapa yapa bir şekilde kendi geçimini sağladı. Mesut abim kilim işleri falan yapıyordu, durumu iyileştikten sonra tavırları değişti, şeyleri değişti. Bir sözü üzerine ben çıktım geldim İstanbul'a, o günden beridir de İstanbul'dayım. ... o sözü üzerine bir sabah valizimi topladım Ankara'dan İstanbul'a geldim. İstanbul'a ilk geldiğimde sana yemin ediyorum tek bir insan tanımıyordum, geldim a böyle. Taksim diye bir yer duymuştum, geldim meydana, meydandan aşağı indim, şu ilerde Kürtçe konuşan iki üç kişiye rastladım. Bilmiyorum, hiç hatırlamıyorum, iş mi yapıyorlardı, ne yapıyorlardı, [Kürtçe konuşuyorlardı] konuştum, baktım Şırnaklı çıktılar, şöyle böyle derken 1 ay onların yanlarında kaldım. İstanbul'u öğrendim yavaş yavaş, şimdi dersin Taksim'in hangi deliğinde ne var, sana anlatırım (Cumali, 27, Hakkâri).

Çok yokluk vardı, çaresiz kaldık, İstanbul'a gideceğiz artık. Orada akrabamız vardı, ... o tek başınaydı, karısını, çocuklarını Bingöl'de, şehirde bırakmıştı, para yolluyordu onlara, o diyordu, "gelmeyin, burası çok berbattır, perişan olursunuz" diyordu. Babam o yüzden istemiyordu ama büyük abim, ben Cevdet'i de alıp gidiyorum o zaman deyince babam tamam dedi, "ya Allah, ya sabır, daha çekecek çilemiz varsa çekeceğiz" dedi, geldik. ... İşe başlamam zor olmadı. Komşunun tanıdığı vardı, tanıdık olunca kolay oldu. Önce ortacı olarak girdim, başladım çalışmaya, zaten eve yakındı, bir de hep beraber gi-

dip geliyorduk [çalışan komşu kadın akranlarla] ... e para da tatlıdır tabii, tatlı geliyor herkese, bana da öyle geliyor, kimse çalışmana bir şey demez ki (Ayfer, 22, Bingöl).

Bu sürece ek olarak ailevi ya da hemşerilik bağları İstanbul'a göç etmeyi kolaylaştıran dinamikleri üretir. Klasik göç kuramlarında sıklıkla söz edilen bu durum, elbette Kürt emek göçü için de geçerlidir. Burada istisnai olan husus, İstanbul'a göç etmenin kimi zaman yazılı olmayan bir kural olarak kodlanması ve bu koda bağlı olarak göçün gerçekleşmesidir. "Taşı, toprağı altın İstanbul" imajı, bu yönüyle Kürtlerin de göç etmek için herhangi bir sebep gözetmeksizin hareket edebilecekleri kent-sel mekânı ifade eder.

15 yaşında falan [İstanbul'a geldim], ömrümün yarısını İstanbul'da geçirdim.

– *Neden geldin?*

Gelmem gerekiyordu. Bizi böyle kurmuşlardı, bilirsiniz. Yani belli bir zamana kadar çocuktur sonra danaya, kuzuya bakar. Belli bir süre sonra buraya doğru gelmek ister, yanılıyor muyum yani? Öyle yani, bu o bölgenin gerçekliği. Genel olarak öyle. Bizim aile istisna. Neden diyeceksiniz, bizim aile zaten en son gittiğimizde 1982'de ... Babamlar çocukken çıkıp geliyorlar İstanbul'a çalışıp ediyorlar. Dondurma işine falan giriyor. Köyde traktör falan alıyorlar, minibüs alıyorlar ama hep zararına çalışıyorlar. ... Yani onlar yine İstanbul'da ama yatırımı köyde yapıyorlar. Yani köylerin ihtiyaçlarını satıyorlar. Bir ara kaçak televizyon falan geliyor, şarj edip köye gönderiyor, TRT1'i izliyorlar. Öyle öncü bir adamdır [babam], farkında biridir. Bir gün bakanın biri dondurma yemeye geldiğinde bakan şikâyetle bulunuyor, "bizim oraya barajı diktiniz ama bize elektrik vermediniz" falan. Bakan demiş "sen iyi ki okumamışsın okusaydın başımıza bela olurdun." Bir şeylerin farkında yani ... yani orada işte büyüyünce gençler batıya doğru gelmek istiyor. Bence bu bir Cumhuriyet tarihinin projesidir. Niye? Çünkü oraya gidiyorsun "fabrikaya adam lazım" diyor, ka-

olarak tuttu beni abi, 2-3'e kadar aşçılara yardım, aşçıların işi bitti, beni bir bulaşığa soktular gece 12'ye kadar. Dedim tövbe bir daha... S.... Kargo'nun parası da onlarda kaldı, onun [lokantanın] parası da onlarda kaldı. Ondan sonra seyyar satıcılığa başladım, meyve arabasını biliyorsun işte, meyve falan sattım, geçen seneye yakın, geçen sene gittim Çorlu'da 5 ay bir çiftlikte görevli olarak, güvenlik olarak, yazın yine geldim, yaz meyvesi çıkmıştı işlerimizde biraz kıpırdama var, ekmeğimizi şimdilik böyle çıkartıyoruz. ... Abi işsiz kalan, bu İstanbul'da çalışmak isteyen bir insan, hiçbir zaman işsiz kalmaz. Her zaman iş bulur. Gitse mendil de satsa, su da satsa ekmeğini çıkarır isterse, istemeyen zaten döşegi yünden sersen yine yatmaz (Ishak, 37, Siirt).

2000 sonrası İstanbul'a gelen Kürt emek göçünün, siyasal nedenlerden daha çok ekonomik gerekçelere sahip olmaları ve bu ekonomik nedenlerin de İstanbul ve çevresinde oluşan zenginlik ve iş bulma imkânlarına ilişkin anlatılarla, sosyal bağlarla, İstanbul ile ilgili bilgi akışıyla ve onun cazibesine ilişkin algılarla şekillendiği öne sürülebilir. Göçmen Kürt emek gücü açısından, emeğin enformelleşmesi ve prekarizasyonu nedeniyle çalışmak, sadece gündelik geçimliği sağlayan bir mesele haline dönüştüğü için herhangi bir uzmanlaşma ya da sektörde kalıcılık gibi gayretlerin ya da beklentilerin gerçek hayatta bir karşılığının olmadığı neredeyse kesin bir yargı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle kişisel planlamalar neredeyse günlük, birkaç günlük ya da haftalık denebilecek kadar kısa vadeli-dir. Çalışmaya ve ertesi gün para kazanabilmeye devam etmek asıl amaç, mevcut işe devam edebilmek, işin sürekliliğini sağlamak ise kısa vadeli amaç olarak ifade edilebilir.

Burada herkesin uhdesinde tuttuğu ama gerçekleşmesinin hayal olduğuna inandığı için dile getirmeye gerek duymadığı şey ise İstanbul'a ilişkin zenginlik anlatılarının, günün birinde kendileri için de gerçekleşmesidir. Bu hayalin gerçekleşmesinin önündeki yapısal engelleri gündelik yaşamlarında deneyimleyen Kürtler açısından, İstanbul'un içerdiği anlam-

lardan biri günü kurtarmak ve mümkünse, özellikle aileleriyle değil tek başına gelen Kürt emek gücü açısından, memleketteki ailelerine yardım etmek olarak özetlenebilir. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere gençlerin önemli bir çoğunluğu kazandıkları paranın yaklaşık yarısına yakınını ailelerine göndermektedirler. Bu durum Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki yapısal yoksulluğun sürdürülmesine imkân veren mekanizmaları süreklileştirir. Bölgedeki yoksulluk, yoksunluk ve işsizlik göç eden Kürt emek gücünün, memleketlerinde kalan ailelerine yardım etmeleri nedeniyle hem onların göç etmesinin önüne geçer hem de göç eden emek gücünün İstanbul'daki enformel emek istihdamının ürettiği olumsuz koşullarda çalışmalarına neden olur. Bu durum İstanbul'daki göçmen Kürt emeğinin gelecek projeksiyonunu belirlediği kadar yaşam stratejilerini oluşturmada da önemli rol oynar.

Ben sabaha karşı geliyorum odaya, yatağa yattığımda mutlaka çok zengin olduğumu hayal ediyorum. Ama öyle zengin olmuşum ki parayı cebime sığdıramıyorum, katlıyorum ama böyle deste deste, çok var, bacağımlı acıtıyor artık, çıkarıp millete dağıtıyorum, “alın bu da benim size hediyemdir, alın bakalım” diyorum falan, dağıtıyorum (Ferhat, 21, Ağrı).

İstanbul'da ben her zaman zengin olma hayalinde oldum. Nişan param için geldim, yani geldim derken şu şekilde, onca acıyı yaşadktan sonra İstanbul'dan gittim, ama tekrar sonra Kısmet'le beraber olduktan sonra, ... ona o kadar bağlandıktan sonra, bir nişan parası biriktirmek için burada kaldım ve çok da mücadele ettim ama hiçbir işe yaramadı. Aldığım her şey babama gitti. İsmet evlendi, o da ailemden ayrıldı. Annem, babam yaşlı, Apo abim Hakkâri'de, iş yapamıyor, Müjdat kafasına gaz bombası yedi, iki ameliyat geçirdi, Vedat da bizim en ufağımızdır, o da dershaneye gidiyor. Şimdi ben bu isteyken her ay babama 300-350 yollayabiliyordum. Şimdi ... yani bir taraftan bir şey alacaksın, bir tarafa bırakacaksın, annen arı-

yor, “benim bu ihtiyacım var”, ona yolluyorsun, bu sefer kızı hep bekletiyorsun, bekle bekle bekle ... bilmiyorum... Vallahi sonunda o da isyan edecek, bu yaz da istemesem eğer... (Cumali, 27, Hakkâri)

Bu durumu daha açık bir biçimde ifade eden görüşmelerden birinde, İstanbul’un “iş” olarak kodlandığı memleketin ise “yaşamak” olarak kodlandığı gözlemlenmiştir. Bu kodlama ya da İstanbul’a ilişkin bu yaklaşım, bir yandan Kürtlerin İstanbul’un nimetlerinden istifade edemeyen geniş kitlenin önemli bir kısmını oluşturduğunu gösterirken diğer yandan İstanbul’a ilişkin aidiyetin oluşmasının önüne geçmektedir. Sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde yer alan ve enformelleşmenin neden olduğu bütün baskıları bedensel, duygusal ve zihinsel olarak üzerlerinde yaşayan göçmen Kürt emek gücü açısından bu durum, İstanbul’u kendilerini için değil “onlar” için yaşanacak, kendileri için çalışılacak bir şehir olarak kodlamalarına neden olur.

– *İstanbul’a hiç geldiğin için pişman oldun mu?*

Yok olmadım ama ben İstanbul’u sevmiyorum.

– *Neden?*

Kendi memleketimi daha güzel seviyorum, İstanbul iştir, kapıyı kapatıyorsun, evine gitmen gerekir, e burası iş, memleket daha güzel. Orada yaşıyorsun. Herkese demiyorum. Burada çok güzel yaşayan da vardır, burada görüyorsun işte. Ama bizim için burada ne yaşayacaksın, yaşayamazsın ki ancak çalışırsın, iştir işte ama yaşayamazsın. ... İstanbul enteresan bir şehir. İstanbul insanı yutuyor haberi olmaz, bir baktın seni yutmuş, hiçbir şeyden haberi yok. Çoğu insan ziyan oluyor İstanbul’da. ... İstanbul çok değişik bir şehir başka bir yere benzer (Seyfi, 31, Şırnak).

Her yerde başka türlüşünü gördük hocam. Mersin’de başka dert, Adana’da başka dert, Ankara’da, İzmir’de başka... Burası da öyle. Bize bizim orası dışında rahat yaşamak yoktur. Burada elinde mala, kürek ha babam çalış ha çalış. ... Bize mahkûm-

lar, biz de onlara mahkûmuz. Biz çalışmaya mahkûmuz onlar da böyle yaşamak için bize mahkûm.

– *Nasıl yaşamak için?*

E böyle güzel, rahat, cici, pırıl pırıl yaşamak için işte. Biz kirlenelim ki beylerimizin üstü toz, toprak olmasın hocam (Kadir, 29, Antep).

Göç veren ilden, bir başka ifadeyle etnik kimliğin referans noktası olan yerden, bölgeden ya da sosyo-kültürel mevkiden uzaklaştıkça, yabancılık, ötekilik baskısı ve tahakküm mekanizmalarının şiddeti yoğunlaşır. Yine de İstanbul gibi metropol niteliği sergileyen kentlerde yoğun olarak deneyimlenen, sınıfsal sömürü ilişkilerinin gündelik hayatı kuşatan rutinine ve bununla eklemlenen etnik tahakkümün sıradanlaşan şiddetine rağmen İstanbul, Kürt emek gücü için cazibesini sürdürmeye devam etmektedir. Kimi durumlarda İstanbul'a göç etmeye direnen Kürt emek gücü için bu durum, bir çeşit son çare olarak değerlendirilebilir. Örneğin Hakkâri'den Adana'ya ya da Mersin'e, oradan Ankara'ya, Ankara'dan İzmir'e, Bursa'ya ya da İzmit, Kocaeli'ne göç eden ve buna rağmen göç ettiği yerde barınamayan, yer bulamayan herkes gibi, Kürt emek göçü için de İstanbul, bir anlamda varılacak son mekândır.

[Hakkâri'den başlayan ve Van, Adana, Ankara ve İzmir'e kadar devam eden göç sürecinden sonra] çok bunaldım. İstanbul'a gelmeye karar verdim. ... Tanıdığım hiç kimse yoktu, geldim İstanbul'a bir baktım FSM köprüsündeyim. Akrabam var ama nerede olduğunu bilmiyorum. ... Yani İstanbul, iş konusunda, her açıdan daha iyidir. Sonra amcaoglumla iletişime geçtim, Ankara'da, dedi ki "benim orada dayım var, geç onun yanına, belki iş konusunda yardımcı olur" ... aradım onu, "ya" dedi, "Yusuf, ben karşıda bir inşaatta çalışıyorum." Ben de bir Taksim'i biliyorum, başka yer bilmiyorum. İzmir'de de Karşıyaka'da, önümdekiler İzmir'de otobüsteyken "çarşıda ineceğiz" dediler, ben de indim. Taksim'e geldim, onun vasıtasıyla iş buldum. İnşaat, elektrikçilik. Aslında bildiğim iş değil. Ha-

yatımda en çok korktuğum iş. Sağ olsun orada Malatya Türkünden, Erzurum Türkünden çok iyi ilişkilerimiz var. Ustalarım benim yaşitlarım çok iyi insanlar, Türklük, Kürtlük geçmedi, ne Adana, ne Ankara... hiç bireysel yaşamadım, o incelikte bir Kürtlük korkusu var. Erzurum ve Malatyalılarda yok ama batıda ister istemez Kürtlere karşı bir önyargı var. Bugün bile muhatap olduğum insanlarda bunu seziyorum ama keşke hiç sezmesem, samimi sevebilsek, birbirimizi tanıyabilirsek (Yusuf, 35, Hakkâri).

Mekân karşılaşmaları belirler ve karşılaşmalar sayesinde gerçekleşen etkileşim, kimliğin inşasında belirleyici bir rol oynar. Söz konusu karşılaşmalar, eşitsizlik ve ayrımcılık temelinde oluşturulan toplumsal yapının ve mekânsal farklılaşmanın içerisinde Kürt kimliğine sınırları ve olanakları çizilmiş bir alan sunduğu için Kürtlüğün kentsel mekânda kendini ifade ve inşa etme biçimi, söz konusu verili alandaki tahakkümün neden olduğu gerilimlerle iç içe şekillenir.

Sınıfsal sömürü ilişkileri, kimlikleri parçalayarak ve farklılıkları emek istihdamında belirleyici unsurlar haline getirerek sürdürülür. Enformelleşmenin ve prekarizasyonun söz konusu tahakküm mekanizmaları aracılığıyla emek gücü üzerinde kurduğu baskı, etnik kimliğin kendini ifade ve inşa etme biçiminde ve politik aidiyetin göstereni haline gelmesinde yönlendirici bir etkiye sahiptir.

Ben İstanbul'a gelmeden önce bu meselelere hep çok uzak durdum. Biraz ailedendir, biraz da ben hiç istemedim yani. Az evvel dedim, 18 yaşında geldim ben buraya, tam 2003 yılının başında. Biraz para kazanıp geri dönecektim, ne para kazanabilirdim adam gibi, ne geri dönebildim, a böyle kaldım işte. Ama ne oldu, öyle şeyler yaşadım ki bu kahpe şehirde, her şeyi anladım. Yani neden Kürt olmuştuz, neden bu asilik, niye bu mücadele hepsini, hepsini bir bir anladım. Ben burada öyle şeyler gördüm ki anlatmaya dilim yok, dilim. Ne oldu ama, onlar burada Kürt olduğumuz için tepemize bindikçe biz de daha

Kürt olduk, daha bilinçlendik. ... günde otuz paraya bizi kapılarında köpek etmeye çalışıyorlar ama biz her şeyin farkındayız, hepsinin. Misal benim ailem hiç karışmaz bu işlere, hepsi Tayyip'e oy verir ama şimdi onlar da bilinçleniyor. Hele gençler, buraya gelip bir iki ay yaşadktan sonra hepsi çok bilinçleniyor. Çünkü Türk neymiş, Kürt neymiş hepsini burada anlıyorsun, orada değil, burada (Nurullah, 29, Van).

Kimliğin tesadüfiliği ile tercih edilebilmesi arasındaki fark; kimliğe gömülmek ile onu aşmaya dönük pratikler, kente göç eden ezilen kimlikler için iradeye konu olan, bireyin müdahalesiyle şekillenen meseleler değildir. Egemen birikim stratejisi çerçevesinde düzenlenen kentsel mekânın üretim ilişkilerini olduğu kadar sosyal ilişkileri de düzenlemeye yönelik motivasyonu, kişileri kimliklerinin içinde tutmaya, buna yönelik ilişki ağlarını geliştirmeye ve süreklileştirmeye koşullanmıştır. Sahada da gözlemlendiği üzere, özellikle 2000 sonrası İstanbul'a gelen göçmen Kürt emek gücünün neredeyse tümü, yine Kürt olan kişilerle sosyal ilişkiler kurmakta ve bunu rasyonel olarak temellendirmektedir. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte, kentsel mekânın sınıfsal kompozisyonu ve mekânsal farklılaşma açısından bu durum, Harvey'in (2002: 147-172) ve Castells'in (1975) çeşitli bağlamlarda ifade ettikleri üzere, barınma ekonomisinin zorunlulukları ile emek gücünün istihdam edilmesi arasındaki sosyal, ekonomik, kültürel ağlarla ilişkilidir.

Konuyla ilgili olarak Wacquant (2007: 66-77) damgalanmış yerlerde ikamet edenlerin kimliklerine razı olmak zorunda olduklarını ifade eder. Damgalanmış bir yer olan Tarlaş'ında ikamet eden ezilen kimlikler ise kimliklerine razı olmanın ötesine geçip onu yeniden inşa etme ve kimliğe politik nitelik atfetme potansiyeline sahiptir. Tarlaş örneğinde gözlemlenebilen bu durum, orada barınmakla doğrudan ilişkili olan hukuki ve politik tahakküm mekanizmalarının kişi üzerinde doğrudan baskıda bulunduğunu göstermektedir. Bu baskının nedenini damgalanmış mekân ve kimliği nedeniyle orada barınmaya zorlanmasıyla ilişkilendirenler, süreç içerisinde ezilmesi-

ne neden olarak gördüğü kimlikle yeniden ancak daha politik biçimde özdeşleşmektedir. Çünkü barınma ekonomisi, kişiye Tarlabası'nda ikamet etmesini, Beyoğlu'nda çalışması gerektiğini söylerken; semti çevreleyen güvenlikçi panoptikon, ona sürekli gözlem altında olduğunu, Tarlabası'ndan gitmesini, oradan uzak durmasını ya da oradan çıkmaması gerektiğini söyler.

Ben mi dedim “Kürt yap beni Allah'ım”, ben dememişim kardeşim, Allah böyle yapmış. Ben mi demişim “al beni, böyle ez, ez, ez, beni böyle posa yap, suyum çıkart benim?” Yok! Ben mi istedim gelip buraya yaşamak? Yok! E kardeşim bu nedir, bu nasıl zulümdür Allahsızlar, ne gecemiz var ne gündüzümüz, iki kuruş için paspas olmuşuz. ... Kimse mecbur olmasa burada yaşamaz kardeşim, bana masal anlatmasınlar. Herkes burada kendine yol arıyor, illa ki bir yol da buluyor. ... Resmen sıkışıp kalmışız burada, gidemiyoruz, insan gibi kalamıyoruz. Sürekli bir “acaba” halindesin. ... Ben gece çok geç gidiyorum [Tarlabası'na], girerken ayrı dert çıkarken ayrı dert kardeşim. [Polis kontrollerini kastederek] Bana diyor ki “zoruna mı gitti lan” diyor, kaç yaşında adamım ben, onun yaşında kardeşlerim var benim. “Zoruna mı gitti” diyor, ses etmiyorum, pislik çıkmasın yani, yoksa ... “zoruna gidiyorsa” çok affedersin “siktir git buradan o zaman” diyor. Yani şimdi ne diyeyim ben buna? Keyfimizden mi kalıyoruz kardeşim? ... ama bizim de gidecek başka yerimiz kalmadı, kendimizi mi yakalım yani, bunu mu istiyorlar? ... Ben Kürt'üm kardeşim, tamam mı? Benim kimseyle derdim yok. Bak Steve de arkadaşımız,⁴ sen de arkadaşımızsın. Benim kimseyle sorunum yok. Kendi işime bakıyorum, herkes de kendi işine baksın, bir gün bütün bunlar bitecek, ben bitsin istiyorum, insan gibi yaşayalım istiyorum. Yoksa beni öldürseler de Kürt'üm, öldürmeseler de... (Mansur, 31, Erzincan)

Ben Türk olarak da doğabilirdim, ben onu yargılamıyorum, Türkçeyi de, Arapçayı da yargılamıyorum. Benim doğduğum yerde Kürtçe konuşuldu, hani ne bileyim Kürtçe öğretildi, bu

4 Aslen Ganalı olup yaklaşık 6 yıldır İstanbul, Tarlabası'nda yaşamaktadır.

da benim avantajım. Türk olarak doğsaydım da böyle olur-
dum, Kürt olarak doğsaydım da böyle olurdu. Ama Kürt ol-
mayı açıklamak çok zor, ... hadi ben kendimi Kürt olarak yo-
rumlayayım, ne kadar yorumlarım kendimi? Ben Kürtçe ko-
nuşuyorum, Kürtçe yorumluyorum ama Türkçe de konuşı-
yorum, hani yaşadığım bölgede Kürt olarak doğdum ama ben
Türk olarak da, Arap olarak da doğabilirdim, bence bunun bir
tanımı yok. Ama işte İstanbul'da Kürt olunca, o zaman baş-
ka işte hocam. Nasıl diyeyim size, hocam içimden geleni söy-
leyeyim o zaman, size bir ayrım var, o ayrım yaşıyordu za-
ten. Günümüzde yaşananlardan her şeyden duyuyoruz. Bu-
rada bazı yerlerde Kürt olduğum için yargılanıyorum, hani ne-
den yargılanıyorum, Kürt'üm ama hiç kimseye bir kötülüğüm
yok ki, bu benim yansıttığım bir şey değil, bunu ben yansıtmadım,
hunu kim yansıttı, bunu başta olanlar, diğer tarafın başın-
da olanlar başlattı. Bu sefer ne oluyor hocam, İstanbul'da Kürt
olduğun için sıkıntı oluyor. ... Ben şahsen öyle bir şey yaşamadığım için öyle yargılamam. Ben şahsen buna rastlamadığım için, ona uğramadığım için, ben yargılamam. Neden, çünkü ben böyle bir haksızlığa uğramadım, böyle bir darbe yemedim, bunu yaşamadığım için de böyle bir şeyin olduğunu da varsayamam, ha kendimce varsayamam ama dışarı için, çevre için varsayarım, çünkü görüyoruz hepsini ama kendim için sayamam. ... Ama her gün hocam, her gün polislerle, Tarlabası'nda hocam, hani Tarlabası'nı biliyorsunuz, İstanbul'un tüm pisliği orda. ... Öyle de bir şey yok ki, hani bir kötü olur bir yerde, her yer kötülenir. Niye bir kötü olduğu için herkes kötüleniyor, o var işte hocam! Hani ben dedim ya çevre için sayarım, kendim için saymam, hep işte ben ona değinmek istedim, ben iyiyim mesela, orada niye o zaman o kötüler de iyi olmuyor, niye herkes kötü ama dediğim gibi bu var işte hocam. ... Her Allah'ın günü oraya kimlik veriyorum hocam, vermiyor değilim, her Allah'ın günü veriyorum. Bazen didik didik araniyorum, nasıl desem ki size, sanki bu ülkenin vatandaşı değilim de başka bir ülkeden gelmiş gibi araniyorum. Kürt olduğum için mi mesele, olabilir. ... Önce kimlik sonra GBT'ye bakılır, hani bir suç

var mı diye, hocam, yemin ederim en çok korktuğum şey bir insana zarar vermek (Hayri, 28, Hakkâri).

Kentin, toplumsal mekânların sınıfsal kompozisyonu ile birlikte sistematik nitelik kazanan mekânsal farklılaşma, kimlik üzerindeki tahakküm mekanizmalarının şiddetini pekiştirmektedir. Bu nedenle kimliğin yeniden üretilmesinde belirleyici bir işlev üstlendiği öne sürülebilir. Kimliğin mekân tarafından, mekân üzerinden yeniden damgalanması, ezilen kimliğin kolluk kuvvetleri tarafından görülebilirliğini ve diğerlerinden seçilip ayrılabilir hale getirilmesini desteklemektedir. Bu durum güvenlik meselesiyle ilgili değildir. Güvenlik prosedürlerinin arkasında yer alan ve sahada işleyen süreç, eşitsizliği ve ayrımcılığı yeniden üreten ve bunu sisteme entegre eden mekanizmaların kimliğe ilişkin ürettiği kanaatleri, çarpık bir etkileşim alanı içerisinde gerçekleştirmesidir. Bu çarpık etkileşim, kişinin “kim” olup olmadığına ve olamayacağına ilişkin sosyal, ekonomik, kültürel ve sembolik dirençlerin oluşturulması bakımından dikkate değerdir.

Şimdi ben dememişim, beni Kürt yapın. Allah demiş, bu Kürt olsun, bu Türk olsun, bu bilmem ne... yani işin aslı benim için hiç önemli de değil Kürt olmuş, Laz olmuş, Arap olmuş ama burada bir haksızlık var yani. Kürt’sün diye yapmadık pislik bırakmıyorlar. Hele şu Tarlabası’na, şu İstiklal’e bir bak, şu Beyoğlu’na bir bak. O polisler, o zabıtalara, bazı esnaf olsun, müşterisi olsun, vallahi yani insanı insanlığından ediyorlar. Yoksa benim işim değil yani Kürtlüktür, Türklüktür, insan olsun insan! Ama sen ben Kürt’üm diye bana böyle yaparsan, ben Kürt’üm diye ona 10 bana 3 verirsen, her bulduğun köşede ellerini yasla, çok affedersin, kıcını aç, ayağını çıkart dersen, verdiği kimliğe bakıp “sahte mi lan bu kimlik götoş” dersen, kimse kusura bakmasın ama ben senden olacağıma Kürt olurum daha iyi yani. Bu nedir yani? Bir haksınlar hele etraflarına kimse keyfinden mi burada, değil vallahi, herkes ekmek derdinde, yoksa farelerin, pisliğin içerisinde ne işimiz

var bizim hoca, yani biz de mağaradan gelmedik buraya (Tahsin, 34, Diyarbakır).

Kent, kendisini var eden sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları yoluyla kimliğin içerik kazanmasında belirleyici bir işlev üstlenir ve ezilen kimlikler açısından, örneğin Kürt, Rum, Alevi, trans olmanın, kriterlerini, içeriğini ve sınırlarını belirleyen unsurlardan biri haline gelir. Bu çalışma açısından ezilen kimlik olarak Kürtlük, kazandığı sınıfsal içerik nedeniyle sadece kentsel mekân içerisinde işgal ettiği yer ile değil aynı zamanda toplumsal alanlarda işgal ettiği yer ile ilişkilendirilerek algılanan bir *entité*, varoluş haline dönüşür.

[Yönettiği filmlerden bahsederek] Bir tanesi direkt Kürtlerle alakalıydı, diğeri ise İstanbul metropolünde bir insan hayatını anlatıyordum, İstanbul metropolünün insanları öğütme konusunu ele alıyordum. Bazı kesimleri bu tinerci, eşcinsel, Kürt, Karadenizli, Edirneli, Türk olur, fark etmez. Sistemin hasıraltı ettiği, görmezden geldiği yaşamlar vardır.

– *Metropolde Kürt olmak ne anlama geliyor?*

... bu Kürt'ten Kürde değişiyor. Kafamızda bu Kürtleri dizmek, dizmemiz lazım. Tek bir tip Kürt yok, her şeyi olup Kürt olamayan Kürt var. Cumhurbaşkanı olup da Kürt olamamış, Kürt olup da hiçbir şey olamamış Kürt de var. Bunları birbirine çarpıştırdığın zaman büyük patlama çıkar. Cumhurbaşkanı, bakan, şarkıcı, artist, yönetmen, modacı, türkücü bilmem ne olan ama Kürt olamayan, diğeri de Kürt olabilmiş onun dışında hiçbir şey olamamıştır. ... Asıl kimliğine sahip çıkıyorsan, benim bir tarihim var diyorsan, ben Kürt olduğum için beni ezme hakkın yok diyorsan, bütün halklar gibi hakkım, yaşama hakkım var diyorsan, hiçbir şey olamazsın. Hatta memursan atılırsın, pazarda tezgâhın varsa gelip atarlar, basın-yayın organında çalışıyorsa atılır. Ben sana sorayım Kürt kimliğiyle kaç tane insan ana akım medya dediğimiz medyada, kaç tane Kürt tanıyor-sun? Şunu anlamak lazım, gerçek Kürt isen senin yerin en altıdadır, sistem Kürt'e bunu dayatıyor (Mecit, 37, Urfa).

Kürt olmakla mâdun, mağdur, ezilen olmak arasında kurulan ilişki metropoldeki kimliğin kurucu bileşenlerinden biridir ve süreç ilerledikçe kültürel formdan hızla ayrılarak sınıfsal düzleme doğru ilerler. Bunun birbiriyle ilişkili birçok boyutu bulunmaktadır. Bu nedenle metropoldeki Kürtler açısından kendi benliklerinde yaşadıkları değişimleri kimliklerine yansıtarak açıklama ve kimliğin dönüşümünü hem öyküleme hem de rasyonelleştirme potansiyelini içinde barındırır. Yapılan görüşmelerde kimi zaman hayflanarak ve nostaljik göndermelerle, kimi zaman öfkeyle iç içe girmiş itirazlarla, kimi zaman da bu değişime bir gereklilik ve haklılık biçerek dile getirilen bu durum, Kürt kimliğinin değişiminde kentsel mekânın belirleyici etkisini göstermektedir.

Hakkâri'de Kürt olmakla Adana'da Kürt olmak, İzmir'de ve İstanbul'da Kürt olmak kesinlikle farklı şeyler, kesinlikle. Hakkâri'de Kürt'sün zaten. Hakkâri'de Türk olamazsın, Kürt'sün. Neredeyse polisler bile Kürt gözüyle bakıyorlar, hele son dönemlerde polis bile Kürt olmaya çalışıyor. Kürtçe öğrenmeye çalışıyorlar misal, hem bu hem de beceremeseler bile gündelik hayatın içine girmeye çalışıyorlar. Adana'da Kürt olmak da çok farklı bir şey. Mesela Ankara'da Kürt olduğunuz zaman ister istemez sıkıntılar oluyor. ... Ankara'daki Kürt'ü, şöyle gördüm ben, hiçbir şeye karışmayan temiz bir Kürt görünümü var. Bizim kardeşimiz olabilir gibisinden. Yani beyaz Kürt, beyaz Kürt havası var. Her şeyin farkında, evet bunlardan zarar gelmez deniliyor. Bir de ister istemez entegrelik var, yine asilik var ama o kültürün içerisinde mücadelesi de farklılaşıyor. Adana'da öyle değil. Adana'da varoşlar mücadelesi var. Adana'daki Kürtler doğrudan devletle kafa kafaya geliyorlar, yani çekinmiyorlar, biz çok sıkıntılar yaşadık. Ankara'da mücadele bile farklıdır. Adana'da böyle değil, Adana'da varoşlarda Kürtler var, hatta varoşların hepsi Kürt'tür, Kürt'ü asidir, sıkıntılıdır. Geçen gittim, çocuklar karakola, polise taş atıyor. Yaşı ya 12 var, ya 13, dolmuşa bindim, gidiyorum, caddenin hepsi çocuk dolu, yeni başlamışlar, yaşları ufak çocuklar, bindiler, "ne-

reye çocuklar”, “abi biz gidip taş atacacağız.” Birden çocukluğu-
ma döndüm, dedim “yavrum sizin okula gitmeniz gerekmiyor
mu, kaleminizle mücadele edin daha iyi değil mi”, “yok abi”
dedi “bugün taş atacacağız.” ... Çocuklar almış taşları eline dol-
muş binmiş, dolmuş da ücretsiz götürüyor. Dolmuş da Arap-
ların bu arada. ... İstanbul’da müthiş bir kültür var. İstanbul’da
mücadele başkasına karışmama adına var ama şeydir, bu koca
denizin içinde var olmaya çalışan bir halk, kendini ayakta tut-
maya çalışan, buradan doğuya, biz de buradayız, mücadele ve-
riyoruz havasını vermeye çalışan bir gençlik var. Kürtlüğünü
de böyle böyle keşfediyor bu gençlik, yani bir dirençle, İstan-
bul’la kavga ede ede... (Yusuf, 35, Hakkâri)

...burası kimin evi hocam? Caddeye [İstiklal] çıkıyorum ba-
zen, insanlara bakıyorum, bizim oradakiler yok, aşağıdakiler,
evdekiler yani. Başkaları gelmiş, hepsi başka yerden gelmiş,
başka semtlerden, paraları var, işleri, güçleri var, anaları, ba-
baları var, hepsinin yanında güzel hatunlar var, çekmişler jan-
tileri o biçim yürüyorlar. Biz de burada bekliyoruz işte, bitsin
de sabah olsun, bir tas çorba içelim. ... Çok ağır laflar var içim-
de ama bilmiyorum yani, ... onun için soruyorum sana, bura-
sı kimin mekânı hoca, bizim değil yani bu çok belli (Bayhan,
19, Hakkâri).

Beyoğlu özelinde değerlendirildiğinde, Kürt gençlerinin,
kentin bizatihi kendisiyle kavga eder görünmesinin arkasın-
da yer alan belirleyici motivasyonlar, toplumsal alanda üreti-
len faydadan hiçbir biçimde istifade edemeyen, başta eğitim ol-
mak üzere toplumun itibar atfettiği neredeyse bütün toplu-
sal kurumlarla (hukuk, siyaset, ekonomi, din, aile vb.) çeliş-
ki yaşayan, kendisine bu kurumlar içerisinde hakkaniyetli, de-
ğerli ya da anlamlı bir yer bulamayan Kürt gençlerinin itiraz-
larını, öfkelerini ve isyanlarını sıkıştırıldıkları kentsel mekâna
yansıtmalarına neden olur. Bununla birlikte Kürt etnisitesi içe-
risinde enformel istihdam ve prekarizasyon süreçlerinin derin-
leşmesiyle daha yakıcı hale gelen sınıfsal sömürü ilişkilerinin,

en fazla etkilediği kesim ise Kürt gençleridir. Şükretmesi gerektiği inancı ile bir infial halinde yaşadığı isyan duygusu arasındaki çizgide sürekli savrulan; yaşadığı tüm olumsuzlukların sadece Kürt olmasından kaynaklandığını düşünen ve karşılaştığı her türden eşitsizliği ve ayrımcılığı bununla açıklayan gençlerin günlük yevmiyelerle, düşük ücretlerle, ağır, uzun ve gayri insani koşullarda çalıştırılmaları; emek piyasasında istikrarlı ve güvenceli bir biçimde istihdam edilmemeleri ise bu düşüncelerini, duygularını ve kanaatlerini pekiştirmektedir.

Enformel kimlik: Bir ekmek masalı

Kapitalist toplumsal formasyon içerisinde kimlikler, tahakkümün gerçekleştiği, tezahür ettiği, cisimleştiği oluş hallerinden biridir. Eşitsizliğin katmanlı bir biçimde gerçekleştiği toplumsal alanlar içerisinde Kürt emek gücü, sınıfsal ve etnik kategorilerin iç içe girmesiyle birlikte oluşan toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıkları bir arada tecrübe eder. Bir başka ifadeyle, etnik tahakküm mekanizmaları nesnel sınıf konumlarıyla çoğu zaman açıkça örtüşen ve birbirlerini yeniden üreten süreçler olarak şekillenmektedir.

Ezilenler açısından kimlik, göçle birlikte ekonomik ve politik mücadelenin bileşenlerinden biri haline gelmektedir. Özellikle Weberci tabakalaşma çalışmalarında sıklıkla vurgulandığı gibi bu kimlikler, kentteki ekonomik mücadelenin taraflarından biri olarak kategorize edilebilirler (Siniša, 2004: 24-28). Weberci analiz ekonomik alanda rekabet içerisinde bulunan grupların kültürel unsurları da rekabet alanına dahil ettiğini öne sürer. Rekabet içindeki gruplardan biri, diğer grubu dil, din, soy, köken, fiziksel özellikler gibi unsurlardan dolayı rekabet alanının dışına itebilir. Eğer ekonomik rekabet içerisindeki gruplardan biri, diğer grubun herhangi bir niteliğini koz haline getirerek onu ekonomi alanından çıkartmayı başarabilirse, alandan dışarı çıkartılan grup, dışlanmasına neden olan grupsal ya da kültürel niteliklerine daha çok sahip çıkma eğilimindedir. Yasalara, yerleşik uygulamalara girerek kural haline gelmesi mümkün olan bu

durum, ekonomik rekabet ilişkilerine girme potansiyeline sahip olan grupların karakteristik özelliklerinin ekonomik ilişkilere dahil edilmesiyle gerçekleştirilir. Hatta bu durum, zamanla rekabete girebilecek olanlar ve olmayanlar şeklinde düzenlenen yeni sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel sınırlar yaratabilir (Hechter, 1976: 1164; Siniša, 2004: 127-142). Burada somut emek ve tüketim imkânlarıyla kurgulanan pazar eksenli sınıf anlayışı, ekonomik alana ilişkin analizin omurgasını oluşturmaktadır. Oysa hem etnisite hem de farklı grup yapıları, ekonomik alanda sınıf habituslarından bağımsız çalışmazlar.

Harvey (2002: 158) bu durumu mekânsal farklılaşma bağlamında tartışarak, emek-içi çatışmayı “sözgelimi, düzenli bir işe sahip olanlar ile büyük ölçüde işsiz durumdaki, aynı zamanda etnik ya da ırksal bir azınlık da olabilen alt sınıf arasında” gözlemlenebildiğini ifade eder. Emek-içi çatışma Weberci analizlerde ifade edildiği üzere istihdamla ilgili rekabetin sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde olduğu gibi tahakküm mekanizmalarının içerisinde de gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Emek gücünün, bir biçimde emek dışı niteliklerle kendini tanımlaması ve böylelikle sınıfın diğer üyeleriyle arasına keskin, indirgenemez ve uzlaşmaz setler inşa etmesi, kendini ekonomik alanda emek gücü olarak avantajlı duruma getirmenin ve diğer grubu rekabet alanının dışına çıkartmanın bir yoludur (Nilsson ve Wrench, 2009: 23-42; Omi ve Winant, 1994). Emek-içi rekabetin etnik, dini, cinsel ve benzeri kimlikler ya da grupsal aidiyetler üzerinden gerçekleşmesi, sınıf mücadelesinin buharlaşmasına, gerçek sınıfsal çelişkilerin üstünün örtülmesine neden olur. Böylelikle “kapitalist düzen için tehdit” oluşturmayan, hatta egemen birikim rejiminin mukavemetini güçlendiren kimlikler mücadelesi, tahakküm mekanizmaları sayesinde, emek-içi çatışmanın nesnel görünümü haline gelir. Neoliberal sermaye birikimi için merkezi önemde olan kentsel dönüşüm politikalarıyla birlikte kimlik mücadeleleri, yeni-kentsel mücadele uğraklarıyla birleşip toplumsal muhalefetin temsilcisi haline dönüşürken sınıfsal eşitsizlikler belirli kimliklerin, örneğin Kürtlerin ya da Alevilerin demokratikleşmeyle halledilmesi

mümkün ve şu an ertelenmesi gereken, sorunlarıymış gibi sunulur. Bu sayede egemen kimlik, örneğin Türklük ya da Sün-nilik, açısından sınıfsal eşitsizlikler, kendilerini kapsamayan ve toplumsal varoluşun doğal hallerinden biri olarak algılanır. Böylelikle toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık kimlik üzerinden tanımlanan ve kavranan direniş alanları haline gelirken sınıfsal sömürünün şiddeti, toplumdaki bütün kesimleri içine alarak devam etmektedir.

Kent ve mekân ile kimlik arasındaki ilişkinin uğraklarından biri piyasa ilişkileridir. Ezilen kimliklerin bedenlerinde taşıdığı alâmet-i fârikalar, izler ya da gösterenler kimliğin enformel emeğin temsilcisi, taşıyıcısı haline dönüşmesini, kısaca ifade etmek gerekirse kimliğin enformelleşmesini, doğal bir hal, durum haline getirmek için kullanılmaktadır. Kimliğin enformel bir nitelik kazanması, etnik iş bölümünü taraflar açısından rasyonelleştirir.⁵ İstanbul'daki emek piyasasını Türklerin kontrol ve organize ettiği, kendisinin sadece emek gücü olarak var olabileceği yönündeki kanaatler, algılar ve deneyimler etnik hiyerarşinin içselleştirilmesini kolaylaştırır.

[iş ararken] adam bana baktığında hemen anlıyor zaten, anlamasına da gerek yok da yani sorsa zaten söylerim ama o uyanıklık yapıyor, mesela diyor “Kurmanci biliyor musun”, “Kürt

-
- 5 Çalışma tamamlandıktan kısa bir sonra gözlemlediğim kısa bir anekdotu aktarmak açıklayıcı olabilir. Çalışmanın yapıldığı dönemde Suriye'den gelen mültecilerin sayısı çok düşüktü, fakat gözle görünür hale gelmeye başlamıştı. Yine de mevcut mekânın kozmopolitliğinden dolayı çok fazla dikkat çektikleri söylenemez. İstiklal Caddesi'nde Kürt gençlerini de çalıştıran çok katlı bir bubenin sahibi, Suriyeli Arap bir genç erkeği işe almış. Büfede çalışan 19 yaşındaki Ağırlı bir genç, Suriyeli gencin kendisiyle aynı yevmiyeyi (30 TL) aldığını öğrenince bu duruma isyan ederek kendisi gibi düşünen birkaç arkadaşıyla işten ayrıldı. Aynı büfede çalışan Türk işçilerin sigortalı olması, kendisinden daha yüksek yevmiye almasını normal, olağan kabul eden ya da “piyasa böyle” diyerek doğallaştıran emek gücünün etnik hiyerarşideki konumunu içselleştirmesini sağlayan tahakküm mekanizması bir başka dogulu göçmen emeği söz konusu olduğunda yeteri kadar etkili çalışmamaktadır. Bu nedenle etnik hiyerarşideki konumunu Suriyeli göçmen emek gücüne karşı korumak istemekte ve Suriyelinin, kendisiyle eşit kabul edilmesine itiraz etmektedir. Buradaki denge, kısa vadede Suriyeli göçmenlerin, ucuz emek gücü olarak daha aşağı itilmesiyle sağlanacaktır.

müsün” demiyor yani, böyle soruyor. Bir de anlaşıyor zaten, yan duruşundan bile anlıyor insan. ... Kürt olduğunu anladığında zaten sana vereceği para kafasında bellidir artık, ölse 5 kuruş fazla vermez (Murat, 30, Elazığ).

Yani biraz ayıp olacak ama insan sarrafı olmuşuz biz de, kusura bakma. Hangi partiye oy veriyor, hangi kanalları izliyor, dünyaya nasıl bakıyor, anlarım yani. Mesela şu an seni de anlıyorum yani, kusura bakma, düşüncen nedir, nasıldır anlıyorum yani. Bu piyasada piştik, böyle bir piyasada öğreniyorsun her şeyi. ... Kürt’ü 5 metreden Türk’ü 15 metreden tanırım o kadar diyeyim sana. Patron adam patronsa anlar, anlamazsa işi bilmiyor demektir. Babasından, dedesinden kalmıştır ya da adamları vardır onlar idare ediyordur, yoksa idare edemez. Piyasa böyle. Kürt’e 3 vereceksin, Türk’e 5, 5 Kürt çalıştıracaksın 3 Türk. Müşteriyi Türk karşılayacak, geri kalan işleri Kürt yapacak. Piyasa böyle yani. Bir örnek vereyim sadece sana, benim 10 yıllık şefliğim var ama nereye başvursam ya garson ya komi [olacaksın] diyorlar, çünkü Türk lazım onlara, şöyle biraz parlak, müşteriye sevimli gelecek bir Türk lazım. Paspasa, bulaşığa, tuvalete, çöpe yolla Kürt’ü gitsin, ne olacak, bugün o çıksa yarın yenisi gelir (Cumali, 27, Hakkâri).

Kürt olup olmamakla ilgili değil bence. Tekstil çok acımasız zaten. Türklere de çok acımasız Kürtlere de... He ama Türkler daha iyi bir konumda mıdır, tabii ki öyledir ama tekstil ... hele bir de kadınlara ve çocuklara çok acımasız. Nefret ediyorum diyebilirim sana. Çünkü iş ararken Kürt olman, kadın olman, burada oturman bile yani senin için hep dezavantaj. İstedikğin kadar kültürlü ol, kendini geliştirmiş ol, hiçbir önemi yok. O senin tipine, haline, hareketine bakarken bile hep şunu düşünür, “ben bunu daha ucuza nasıl çalıştırabilirim, daha çok nasıl çalıştırabilirim,” kafasında sadece bu var. Yoksa Kürtmüşsün, Arapmışsın, Çingeneymişsin, Aleviymişsin, bunlar hep diğer planda. ... Kürt olduğumu anlamasına gerek yok, zaten biliyorlar, yani çevre hep Kürt, hepsi kız. Evden atölyeye, atöl-

yeden eve. Zaten biliyor onlar [patron] her şeyi. Öyle olmasa işe çok kolay almaz (Ayfer, 22, Bingöl).

Müşteri olarak giriyorum bana “burada iş yok” diyor. Ya ben iş için mi geldim, Allah Allah... ben de müşteriyim. Dikildi tepeme, gitmiyor da... sinirlendim, çıktım ben de. Nah alırım sizden dedim. ... Müşteri olarak gidiyorsun, yok. Sonra mesela başka yere iş için gidiyorum, yine “iş yok” diyor bu sefer. Yani müşteri de olsam, çalışsam da bana iş, miş tunne abi, yok. ... ama neden iş vermediğini biliyorum gıcıklığına yapıyor, pisliğinden yapıyor yoksa iş var yani ama biliyor Kürt olduğumu onun için yapıyor.

– Kürt olduğunu nereden biliyor?

Mal mıdır bilmesin abi, baksa anlar, her yerimizden anlar yani (Cüneyt, 18, Hakkâri).

Sömürüye dayalı üretim ilişkilerine dahil olmak zorunluluğunun neden olduğu gerilimler ve çelişkiler, Kürt kimliğinin yeniden inşasında önemli bir uğraktır. Bu ilişkiler içinde mādun olarak yer alanlar, eşitsizliğin ve tahakkümün yarattığı gerilimi kimlikleriyle yüklenirler ve kimlik, benliğin bütün bilgi, beceri, donanım gibi potansiyellerini aşarak, māduniyetle yüklenerek görünür hale gelir. Örneğin egemenin sesi, Kürt olana seslenirken, ona adıyla hitap ederken bile –öyle kastedilmese bile– bir tını, bir tonlama, acıma, nefret etme gibi algılanmaya müsait hale gelir. Kimliğin eşitsizliği ve ayrımcılığı taşıyan somut bir nesneye dönüşmesiyle birlikte sınıfsal sömürü ilişkileri ve sınıfsal konumlar görünmezleşerek kimliği daha çok parlatır ve bu sayede tahakküm mekanizmaları, kimlik üzerindeki eşitsizliğin süreklileşmesini sağlamak için çalışmaya devam eder. Böylelikle söz konusu gerilim, ezilen kimliklerin piyasa içerisinde ucuz emek olarak istihdamını kolaylaştıran dinamikler, aynı zamanda kimlik üzerinde işleyen çoklu tahakkümün sürdürülmesine neden olmaktadır. Bunun yanı sıra sonuçlarından biri ise kimliğin, örneğin mādun Kürtlerin ve Alevilerin ya da heteroseksüel olmayanların, egemen kimlik anla-

tısının kendini meşrulaştırdığı tarihsel, toplumsal, politik, kültürel ve benzeri argümantasyonlardan hareketle siyasallaşmasıdır.

Bu açıdan değerlendirildiğinde İstanbul'daki neoliberal birikim stratejisinin sadece Kürt kimliği üzerinde çalışmadığı, kimlikler kadar eğitim, sağlık, beden gibi kişisel niteliklere de inerek, ne kadar fark yaratabilirse o kadar ayrımcılık yarattığı öne sürülebilir. Öyle ki; etnik, dinsel, cinsel ve dahası bütün kimlikler/farklar üzerinde işleyerek (Erbaş ve Coşkun, 2007), sınıfsal sömürü ilişkilerinin ve tahakküm mekanizmalarının bedende, zihinde ve duyguda karşılık bulmasının ve içselleştirilmesinin sistematigini oluşturmaya yönelik gündelik pratikler üretir.

[1999 yılında, abisiyle birlikte Mardin'den çalışmak için İstanbul'a geldikten sonra] O kadar çok yerde çalıştım ki, çorba gibi, birçok yerde çalıştım. ... Tahtakale'de iş ararken bir çantacıydı, çok iyi hatırlıyorum, modern bir yüzü vardı. "Çıracak arıyorum" yazıyordu, yeri hatırlamıyorum ama giriş kattı, "nerelisin" dedi, "abi" dedim "çıracak arıyorsunuz", "nerelisin" dedi direkt. "Mardinliyim" dedim, "sen Kürt'sün, seni alamayız" dedi, aynen böyle "sen Kürt'sün seni alamayız" dedi. Dedim ki şöyle kendi kendime, dışarı çıktım, böyle bir ter içinde kaldım, dedim "yahu hayat bu kadar zor mu, işte yani anne, baba yok, burada nasıl ayakta duracağız, bir de Kürtlük mü çıktı ortaya?" Orada dank etti işte! Küçükken o çatışmaların arasındaki şeyi ben nereden bileyim, hengâmenin içindeyiz falan filan... ben idrak edecek konumda değilim yani. Bilgim yok yani, donanım yok yani. Bir anlamda Kürtlüğümü keşfettim. Öyle bir şey varmış. Ben çocukken bilmiyordum ki "A-a böyle bir sorun mu var" dedim, kılıf uydursan olmaz, sonuçta bir kimliğin var, öbür türlü yapsan olmaz, dedim herhalde bir genelleme değildir bu falan. Böyle bir şey çıktı, sonra çalışmaya başladım başka yerde işte. Kalfa, tezgâhtar, çıracak bilmem ne aralarında da kutuplaşma vardı, öbürü Çerkez, öbürü Kürt, öbürü Türk bilmem ne falan. Yemek yerken bile sırtını dönerek yiyorlar

filan. ... Yani işte, işe gelince hani öyle kutuplaşmalar vardı, Türk-Kürt şeyleri vardı, 90'larda bolca vardı. Hatta Kürt olduğun için "bunlar aptaldır, bunlar salaktır, ağır işleri onlara verelim" bunlar da vardı. "Az para verelim, bunlar öküzdür, çalışırlar", fındık toplamada yok mu sanki bunlar, pamuk toplamada yok mu bunlar, bunları kim yapıyor, bunları da konuşabiliriz. ... Bir sürü insan trene biniyorlar, üç kuruş para ile taa bilmem nerelere, Giresun'a gidiyor, Adapazarı'na gidiyor, Çukurova'ya gidiyor, pamuk toplamaya gidiyor, orada altını çiziyorum, yine kutuplaşma var. "Bunlar öküzdür, bunlar hiçbir şeyden anlamazlar, zeki değildir, kıt kanaat geçinirler zaten, sebil gibi çocukları var, bir düzine yapıyorlar." ... Onlara bir de az para veriliyor. Pamukta, fındıkta falan kutuplaşma her daim vardı. ... Yine de iyi güzel şeylerden de bahsedebiliriz. İyi, yine de güzel şeyler de var ama kutuplaşma üstünü kapatılarak, direkt değil, dolaylı şey yapıyor. "Tamam, biz size döneriz" hani var ya doldurursun şeyi, "biz size döneriz." Eskiden bu böyle açıkça yapılıyordu, şimdi daha sistematik, yani minareyi çalmışlar, kılıfını uydurmaya çalışıyorlar. Şu anda kılıf da demagoji, uydurma "o öyle istedi, yönetim böyle istedi, biz sizi ararız, benle bir ilişkisi yok" gibi gibi şeyler... (Zeki, 30, Mardin)

Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde uzun yıllar devam eden silahlı çatışma ortamı ve bunun neden olduğu gündelik gerilimler, bu süreçle eklemlenen yoksulluk ve işsizlik, batıdaki metropollere sürgün edilmenin zorunlu göç dışındaki nedenlerini oluşturur. Bu nedenle Kürt olmanın, gerçek anlamda ayrımcılığa uğramak anlamına geldiği yer ve enformel bir kimlik olarak sosyal ve kültürel karşılığını bulduğu hakiki mekânlar, metropol mekânlarıdır. Olağan şartlarda her türden farklılığın temsil edilebildiği, tanımı gereği kozmopolit bir nitelik taşıması gereken metropollerin egemen tahakküm mekanizmalarının şiddetiyle doğru orantılı olarak eşitsizliğin ve ayrımcılığın mekânlarına dönüşmesi, Kürt kimliğinin metropollerde yeniden inşa edilmesinde belirleyici bir işleve sahiptir. 2000'li yıllardan bu yana Kürtlerin sosyo-kültürel olarak kent-

sel ilişkilerde yer alması ve görünür olmaya başlamasıyla birlikte yeni süreç, bu eşitsizliği ve ayrımcılığı gidermek bir yana, daha da derinleştirmiş ve Kürt olmayı, Kürt emeği üzerinde bir denetim ve kontrol aygıtına dönüştürmüştür. Gittikçe daha da inceltilen, gözle görülmez hale gelen ve saydamlaşan eşitsizlik ve ayrımcılık uygulamaları, tahakküm mekanizmaları sayesinde kimlik üzerindeki baskısını yoğunlaştırmaya devam eder. Eşitsizlik ve ayrımcılık üreten pratikler, ne kadar inceltilse ve saydamlaşsa da üretim ilişkileri içerisinde Kürt kimliğine açılan alan Kürt kimliği ve ona yüklenen eşitsiz ve ayrımcı anlamlarla örülmüştür. Bu nedenle Kürt emek gücü, ancak enformelleşme ve prekarizasyon içerisinde yer alan bir emek gücüdür. Bunun dışına çıkmaya çalıştığı her alan, her türden hak arama gayreti, haklarıyla ilgili herhangi bir talepte bulunma hali Kürt olmanın, kendisine koz olarak geri döneceği bir alandır.

[Çalışma hayatında] Kürt olmak hiç faydalı olmuyor, avantajlı olmuyor. Nedeni şu, biz her yerde marabayız. Bizi yönetenler, aynen devletin yaptığı gibi üst onlar, alt biziz. Biz 10 bin kişi de olsak biz hep altız, dün işe başlayan biri senin başına veriliyor ve 80 kişi onun elinin altına veriliyor. ... Çünkü o Türk, aynı şekilde bana görev veriyorlar, ben tabii eğitimsizim, sadece ortamı biraz toparlamışım. Ne yapıyorum, kendi halkıma, haklının dilinden, haklının düşüncesiyle konuşuyorum. Ya bu benim halkım, hadi benim halkım da değil, ya bu insanların da hakları var, ben bunların haklarını da savunurum. Burada böylesi değil. Bu adam bu kadar çalışıyorsa, oturma, dinlenme, yeme-içme vakti vardır, aşağılandıysa şefler tarafından falan, dur denilmeli, sen ne yapıyorsun bizim insanlarımıza. Gece çalışan arkadaşım vardı, gece çalışan bir şef verildi başımıza. Ben de gece çalışıyordum ve o şef çok maalesef eğitimsiz bir insan, o da Türk, Aksaraylı gündüz çalışan. Gece çalışan, bütün o firmanın şefi ne diyorsa, onu yapıyor. 50-60 yaşındaki adama “abi buyur ne istiyorsan yapayım”, bunu kime yansıtıyor, biz işçilere yansıtıyor, işçilere zarar veriyor, ne oturmalara, ne çay içmelerine, sigara içmelerine. Düşünsene, yer sü-

pürüyor, yer çekiliyor, sabahleyin uykusuzluktan, yorgunluktan bayılıyorsun. O insan, sırf üstünlük duygusundan, bize sabaha kadar eziyet ediyor ve hakkını, hukukunu aradığın zaman asi ve kötü oluyorsun, işine son veriliyor. Bu zaten Kürt, sonra bir de Kürtçülük yapıyor, asilik yapıyor, benim şahsıma bakıldığında kimliğime bakıldığında, bu Hakkârili. Bitlisli bile etkiliyor, Hakkâriliyi bile geçtim ki biraz daha fazla asilik var bunda. Yani Hakkârili Bitlisli diye bakmıyor. “Ayrı olgu var” demiyor, “bak bu adam doğru söyledi, burada bunu yapmamamız lazım, bu onun hakkı” demiyor, ne diyor, “sen asisin, sen bağırıp çağırıyorsun”... “bu adama karışma, sigara içmeye vakti var” dediği için. Çok yorucu iş [inşaat]. Bunu dediğin zaman olmuyor, sırf üstünden korktuğu için sana eziyet edip bir an önce iş sahasına çekmek istiyor. Halbuki vaktin mi yok! İşte bu sıkıntıları anlattığın zaman asi ve kötü oluyorsun ve kimliğin Hakkâriliyse ... en çok önyargıyı da orada görüyorsun. ... Yani para yok, eğitim yok, kimin kimsen yok, bir de üstüne Kürt’sün, e sana vurmasın da kime vursun (Yusuf, 35, Hakkâri).

Bak abime diyeyim, eğer Kürt’sen bunları bilmen gerekir, bilmesen olmaz. ... Kürt’sen seni çok çalıştırırlar. Kalabalıksan, yani Kürt olarak çoksan, yine en çok seni çalıştırırlar. Bunları bileceksin. Yani herkes kaytarır, kimseye bir şey olmaz ama hele sen bir kaytar, hemen yevmiyeden keserler. Şikâyet edersen, asilik yaparsan, ona buna sataşırsan seni hemen kovarlar, bir de paranı vermeden kovarlar. Şikâyet etme, kavga yapma, pislik çıkartma, paranı al, sonra de, “hadi bana eyvallah” işe gelme istersen. ... Bir de patron da diğerleri de hepsi yalancıdır, sakın inanma. Onların işi gücü, dini imanı paradır, geri si hep yalan dolan.

– Hepsi dediğin kim?

Onlardır işte, yani diğerleridir. Şef olur, aşçı olur, patronun adamı olur, geri kalanların hepsidir. ... Senden [Kürt] değilse kesin yalan söylüyordur, seni kandırıyordur, ... vallahi Kürt de onlara benzemiş o da yalancı olmuş ama daha azdır, daha az

bir ihtimal yalan diyor. ... Ya bana dediler 15 günde bir tatilin var, 8 ay çalıştım bir gün tatil vermediler şerefsizler, öyle yalancıdır bunlar. 2 haftalık param da içeride kaldı, vermediler, şerefsiz, bir de hacıdır (Çevik, 19, Ağrı).

Toplumsal eşitsizlikler karmaşık ilişkiler ağıyla örülür. Toplumsal eşitsizliklerin karmaşık içeriği ve görünümü, çelişkilerin gerçek nedeni olarak sınıfın gündeme getirilmesini, ortaya çıkarılmasını zorlaştırır. Sınıfsal formasyonun, sınıf bilincinin ve sınıflar mücadelesinin, özetle sınıflı toplum yapısının, toplumda cinsel, etnik, dinsel, bedensel ve benzeri nitelikleri, ilişkileri ve süreçleri de kapsayan diğer eşitsizliklere aracılık eden bir yapı olduğunun ve temel analiz biriminin sınıf olması gerektiğinin (Ollman, 1987) altını çizen yaklaşımların aksine neo-Marksist analizler, özellikle kimlik konusunu toplumsal eşitsizliğin somut gösterenlerinden biri ve dolayısıyla toplumsal formasyonun merkezi analiz birimi olarak değerlendirmeyi teklif ederler.

Omi ve Winant'ın (1994) Amerikan toplumunda emek gücünün ırk esasına göre tanzim edilen üretim ilişkileri eksenindeki çalışmalarında, üretim süreci içerisinde gerçekleşen emek hiyerarşisinin ırk esasına göre gerçekleştiği ve beyaz olmanın ürettiği avantajları göstermişlerdir. Çalışmalarında bu durumu, emek istihdamında ve emek süreci içerisindeki işbölümü, ücretlendirme ve benzeri somut durumlarla gösteren açıklamalar, neo-Marksist çalışmaların, sınıf konusunda sıklıkla üzerinde durduğu bir olgunun ampirik verisini oluşturur.

Omi ve Winant'a göre (1994: 9-51) "beyaz" işçi sınıfının sahip olduğu ırkçı tutum ve davranışlar ayrımcılığı meşrulaştıran ideolojik ve politik angajmanlarla maskelenerek eşitsizliğin sürdürülmesine ve beyazların somut, maddi kazanımlarının önündeki olası rekabet alanlarını ortadan kaldırmayı hedefler. Bu nedenle beyaz işçi sınıfı açısından ayrımcılık, iş piyasası ve üretim ilişkileri içerisinde onlara çeşitli avantajlar sağlamaktadır. Sermayenin gereksinimi ve pazar ilişkilerinin ihtiyacı ise bu eşitsizlik ve ayrımcılığı "fırsat eşitliği" söylemiyle des-

tekler. Fırsat eşitliği söylemi, serbest piyasanın eşitlik varsayımının sürdürülmesinde önemli bir yer kaplayan, Mertoncu anlamda kültürel anominin önüne set çeken, çalışanların, azimli ve yetenekli olanların mutlaka kazanacağı inancını sürdüren ve bu sayede beyazların yükselmesine, beyaz olmayanların ise aşağıya doğru itilmesine neden olan sistemin sürdürülmesine hizmet eder. Böylelikle beyaz işçi sınıfı, ulusal işçi sınıfı içerisindeki hiyerarşide hegemonik bir konum elde etmiş olurlar. Kapitalist üretim biçiminin sürdürülebilmesi için ihtiyaç duyulan ırksal/etnik ve benzeri farklılıklara ilişkin bu durum, kimliğe bir öz atfederek, ben/biz-öteki ayrımını doğuştan gelen bir arzu olarak dayatan egemen ideoloji ile garanti altına alınır (Nguyen, 2008: 1563). Böylelikle beyaz ya da siyah, esmer, hispanik, sarı, kırmızı olmak vücuttaki melanin pigmentlerinin oranıyla ilgili fizyolojik bir mesele olarak değerlendirilemez. Ne renk olduğu (ya da nereli/kimlerden olduğu) kişinin sosyal statüsünü belirleyen bir çerçeveye dönüşür. Ontolojik sorulara epistemolojik yanıtlar verilemeyeceği, böylesi açıklamaların epistemik açıdan gerçekçi ya da tutarlı yanıtlar üretemeyeceği gibi sınıfsal sorulara da kültürel yanıtlar verilemez. Oysa sınıfsal çelişkiler ve gerilimler kültürel ilişkiler içerisinde yeniden biçimlenir ve anlam kazanırlar. Sınıfsal ilişkiler ise kendilerini kültürel alan içerisinde temellendirebildikleri ölçüde hegemonik güç uygulayabilirler. Gerçek kişiler gündelik yaşamlarını analitik olarak parçalanmış alanlarda yaşamazlar. Dolayısıyla sahip oldukları sorunları alanlara paylaştırarak açıklamalar yapmazlar.

Bizim iş yerinde tam 37 kişi çalışıyoruz, patronla oğlu hariç, tam 37. 29 tane Kürt var, tam 29 tane. Urfalı var, Mardinli var, bizim oradan var, var yani. Bizden bir kişi bile daha yönetimin odasını, yerini, mevkiini bile görememiş ama geri kalanların hepsi haftada en az bir kere oraya yemeğe giderler. Ulan ben de işçiyim, sen de işçisin. Sen nasıl oluyor da oraya gidebiliyorsun da ben bir kere olsun gitmemişim. Sadece ben değil, bizden bir kişi bile gitmemiş. ... Yani evet, ikimiz de işçiyiz ama eşit değiliz ki... o ya onun hemşerisidir, ya tanıdığıdır, ya

başka bir şeydir ama asla benim gibi, benimle eşit değildir. Bunu var ya, sana seslenmesinden anlıyorsun, seslenmesinden... Hani ona bir şey diyeceği zaman sesini kırıyor, "bir bakar mısın canım" diyor, bana sesleneceği zaman "hop, Necdet, Neco, hele gel buraya" ... Mal mı geldi misal, önce biz taşırız, eğer hâlâ malın taşınması varsa onlar gelir el atar, sanırsın onlar bizim ağamız, paşamızdır, ulan sen de işçisin işte, kime bu havan (Necdet, 26, Iğdır).

Ama onlar [iş yerinde] bir sorun ile karşılaşmıyorlar, siyasi anlamda da diyorum bunu. Hiçbir sıkıntıları yok. Geçim anlamında da öyle, fındık bahçeleri var, bizde fakirlik daha fazla. Zaten iş yerine getirdikleri yemeklerden belli. Onlar fakir, biz ise onların bir altı, yoksuluz. Yani gözlemlediğim bu. Yani pazara gidiyorlar daha ucuza almak için. Yani her işi yapıyor, derecesine geliyor. Karadenizliler daha rahat oluyor, mesela biz sadece paydosta tuvalete gidiyoruz, onlar iş esnasında da rahatça gidebiliyorlar. Bizim üstümüzde sürekli bir baskı var, geldiğimiz yerden mi bilmiyorum? (Gizem, 36, Tunceli)

Bizde büyüklerin önünde öyle çok rahat konuşulmaz. ... İş yerinde şimdi adamın babası falan geliyor, yaşlı tabii adam, biz de yaşına, başına hürmet ediyoruz ama... ya galiba bizi kölesi falan sanıyor, öyle davranıyor yani. ... Sen efendilik yaptıkça, ayıp olur, ayıptır [dedikçe], ince davrandıkça onlar öküzeleşiyor. Böyle biçimsiz laflar, laf sokmalar, gereksiz hareketler. Ya ayıp diye bir şey var kardeşim, hiç duymadınız mı siz, bizde hayvanlar bile birbirine böyle davranmaz, bu nedir yani diyeceğim ama anlamazlar. ... Bizi aşağı görüyor, onun için böyle yapıyor. Birbirlerine karşı daha şeyler, yani o kadar hareketli, o kadar seviyesiz degiller. Ama mesela bir müşteri geldiği zaman falan ohoo... hemen beyefendi hoş geldiniz, şöyle buyrun, böyle yapın, ama efendim falan filan. Niye, çünkü çok haurlı müşteri geldi. Yani mangırlar var, mangırlar. Biz neyiz ki, ölsek ne, kimin umurunda ki (Selman, 32, Mardin).

Hechter (1977: 9-38; 1978: 293-318) etnik işbölümünün ancak “kültürel farklılıkların” sürdürülmesiyle mümkün olduğunu, toplumsal katmanlaşmanın emeğin kültürel bölünmesiyle (*cultural division of labor*) sağlanabildiğini öne sürer. Hechter (1978: 293-318) bu şekilde ortaya çıkan işbölümünün özellikle karmaşık (*complex*) toplumlardaki sınıf ve statü grupları arasındaki grup formasyonu ve ilişkileri üzerinde etkili olduğunu öne sürer. Emeğin kültürel farklılıklar üzerinden bölünmesiyle birlikte ortaya çıkan işbölümü, etnikliğin sürdürülmesini ve yeniden üretilmesini sağlayan bir işlev üstlenir ve bunun sonucu olarak kültür, tahakküm mekanizmalarının sürdürülmesini sağlayan hegemonik bir araç işlevi görür. Bu durum, özellikle İstanbul gibi metropol niteliğine sahip kentler açısından, göçmen emek gücünün önemli bir kısmı için geçerlidir. Kürt emek gücü, mevcut tahakküm mekanizmaları sayesinde, üretim ilişkilerinin neresinde yer alacağına ilişkin seçgi sahibidir. Bu sezgi, bunu aşmanın yollarını göstermekle birlikte, kişinin istihdam edilmesini sağlayan şeylerden birinin Kürtlük içerisinde yer almaya devam etmesi olduğunu söylemektedir. Tahakküm mekanizmalarının, Kürt kimliğinin enformel bir nitelik kazanmasındaki rolü, etnisiteyi ve etnik kimliği kimi zaman kriminalleştirerek kimi zaman kültürel hegemonyanın sağladığı olanaklarla kontrol altına alarak, ezilen kimliklerin sınıfsal konumunun pekiştirilmesi ve tahakkümün içselleştirilmesi olarak ifade edilebilir.

Ben ilk geldiğim zamanlarda çalıştığım yerde, böyle üç katlı bir lokantaydı, orada işe başlamıştım. Sahibi Erzincanlıydı, oğlu vardı bir tane, gidiyordu, geliyordu bana sataşıyordu, laf ediyordu. Sen ortalığa çıkma, müşteriye gözükme, sabah önce gel, gece en son sen çık falan, böyle acayip yani. Diyordum kendi kendime “ya ben bir şeyleri yanlış mı yapıyorum, kusura nedir yani” böyle diyordum. Bir gün yine bu bana sataştı, Antepli bir ustamız vardı, bana “ekmekleri topladın mı” dedi, ben “he topladım,” bu başladı hemen “he denmez, kıro, biraz insanlık öğren, evet ustacım, topladım diyeceksin” falan, böy-

le laflar, ben de dedim “ya abi ben sana bir kusur mu ettim, ne yaptım, neden bana sataşıyorsun” falan ama ağlayacağım sinirden, o kadar dolmuşum yani. Bana dedi “ben Kürtlere gıcığım oğlum”, vallahi aynen böyle dedi. “E abi beni işe siz aldınız, almasaydınız o zaman” dedim, ne dedi biliyor musun “bu paraya çalışacak başka enayiye biz nereden bulalım,” aynen böyle. Şimdi hele bak ya, e kardeşim sen de doğulusun, ben de doğuluyum. İkimiz de oranın insanıyız, yani bu adalet midir yaptığın? Benimle de aynı yaştadır, evi var, arabası var, her şeyi var, ya ben, a bu gömlek a bu pantolon... başka da bir şeyim yok. İnsan Allah’tan korkar biraz. ... sonra babası geldi, “haydi herkes işine baksın” falan dedi. Ertesi gün oraya gidiyorum ama bu ayakların gitmiyor, yani böyle sürüye sürüye götürüyorum kendimi. Zaten hafta sonu paramı aldım, bir daha da gitmedim oraya (Ramazan, 26, Muş).

...Belediye zabıtaları bizim onlara saldırmamız için çok tahrik ettiler, bize ağza alınmayacak hakaretlerde bulundular. Küfürler, yakaladıklarında ellerini, ayaklarını, başlarını kırma... kaç tane hastanelik olaylarımız var. ... Sırf kâğıt topladığı için sokak ortalarında aşağılanmalar, ... sonra o işi bıraktım, “lanet olsun” dedim. Bir mağazaya, MC’ye gittim, tanıdığım Kadir bey, kendisi milliyetçi biriydi, mağazanın kartonlarını alıyordum, dedim “sizde iş var mı?”, “gel, çalış” dedi, sağ olsunlar yardımcı oldular, işe aldılar. ... ama baktım olmuyor, ... Belli şeylerle büyüdük biz, çöp toplayalım diye yaşamadık ki. Biz ekmeğimizi her türlü kazanırız, yeter ki helal olsun. El arabası elinde, o kadar şeyi toplamak ama gerçekten çok zor. Çoğu zaman sıkıntıdan ağladığımız olurdu ama bakmamız gerekenler vardı. Kötü iş, yapmamamız gereken bir iş, çoğu insan da sorardı ama ticaret yapacak gücümüz, bilgimiz, birikimimiz yok (Yusuf, 35, Hakkâri).

Keyder’e göre (2005: 131-132) ülkenin en az gelişmiş bölgesinde yaşayan Kürtlerin, İstanbul’a göç etmesi gecikmiştir. Bu gecikme onların göç sürecine ve göç sonrasına uyum sağlama-

larını kolaylaştıran imkânlardan mahrum bırakmış ve kente tutunmalarını kolaylaştıracak toplumsal mekanizmaların dışına itmiştir. Bu yaklaşım, Türkiye'deki tarihsel ve etno-politik gerilimler paranteze alınarak okunduğunda açıklayıcıdır. Buna ek olarak Kürt emek gücünün, emek göçüne ilişkin krizleri atlattığı, kuşaklar geçmesine rağmen Kürtlüğün, Kürt olmaktan kaynaklanan eşitsizlik ve ayrımcılıkların, kimlik üzerindeki tahakkümün önemli ölçüde devam ettiği, dolayısıyla göçün gerçekleşmesinden, zamanlamasından daha çok toplumsal ve kolektif haklar konusundaki belirsizliklerin giderilemediği ve toplumsal alandaki ayrımcılıkların bizzat devlet eliyle derinleştirildiği öne sürülebilir.

İstanbul'a yönelik zorunlu göçün ya da emek göçünün Kürtler açısından karşılığı geçmişteki mavi yakalı proleterleşme olarak son bulmamaktadır. Buradaki proleterleşme, enformel istihdamın bütün olumsuzluklarını içeren türden bir proleterleşmedir ve bu haliyle Kürt etnisitesine özel bir istihdam biçimini içermemektedir. Dolayısıyla mevcut durum, göçmenliğe gecikmekten daha çok prekarizasyonun derinleşmesine neden olan egemen birikim stratejilerinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Bu nedenle buradaki sorun, çok önceden göç etmiş ve halihazırda yerleşik olanları, hatta bir zamanlar değerli ve anlamlı ya da en azından vasıflı olarak kabul edilen eğitimli meslek gruplarını bile çıplak emek kütlesine dönüştüren prekarizasyon ile ilgilidir. Kürt emek gücü, tahakküm mekanizmaları nedeniyle toplumun ve sınıfın uçlarına itildikçe, tahakkümü ve prekarizasyonu daha derin ve yoğun olarak deneyimlemektedir. Mekânsal farklılaşma ve bölgesel damgalanmalarla yeniden üretilen tahakküm nedeniyle sınıfsal sömürü ilişkilerindeki konumları katılaştırmakta ve bunun sonucunda kent-sel mekânda yer bulabilen Kürtler açısından Kürtlük, toplumsal ve mekânsal faydadan mahrum edilmenin gerekçelerinden birine dönüşmektedir.

En güzeli [İstanbul'a] hiç gelmemektir. Abimler 25-30 yıl önce gelmişler. Gelmişler de ne olmuş? Yine işleri güçleri yerin-

dedir ama sonuç, sonuçta aynı. Onlar da açlar, aç değillerse de bir garantileri yok, onlar da sabah akşam çalışıyorlar. [Ben] 5-6 yıl oldu İstanbul'a gelesi. Geldiğimden beri sadece çalışıyorum. ... Ofiste çalışmaya yeni başladım, 8 ay falan oldu. Öncesinde hep ayak işleri falan yaptım. Tekstilde çalıştım, bökçide çalıştım, tezgâhtarlık yaptım, pazarda bile çalıştım. Lise mezunu olduğum için kolay iş bulurum, biraz para kazanırım zannetmiştim, hepsi yalan oldu, gitti. Şu an sadece kredi kartı borcunu kapatmak ve biraz rahat bir kafayla yaşamak istiyorum. ... Bizim abimgillerin işi iyi olsa da kazanamıyorlar, sadece yaşayacak kadar kazanıyorlar acayip bir sistem yani. Sistem böyle yani. Kazanıyorsun ve yiyorsun, o kadar. Ev aldılar mesela, 20 yıl'kredi ödeyecekler, ne kaldı ki geriye? ... Bu sistem büyük korkular yaratıyor insanda. Her şeyden korkuyorsun. Hiçbir şeyin garantisi yok ki hayatta, var mı yani? Sonuçta sadece para için çalışıyorsun, sana verdikleri parayla da zengin olmuyorsun, neysen osun, çalışmazsan onu da bulamayacaksın (Zeynep, 24, Şırnak).

Kentteki ve emek ilişkileri içerisindeki Kürt kimliği, neoliberal ekonomi politikalarının uygulanabilmesinin ön koşulu olan ucuz emek ihtiyacını karşılayabilmek için sermayenin ihtiyaçları doğrultusunda anlam yüklenen kimliklerden biridir. Böylelikle Kürt emek gücü, sermayenin daha fazla kâr edebilmesi için enformel bir gösterene dönüştürülerek kendi kimliklerine mahkûm edilmektedir. Bu durum sadece mâdun Kürt emeği için geçerli değildir; toplumda egemen kültürel gösterenlerin dışında kalan bütün farklılıkları, bütün kimlik iddialarını ve taleplerini farklı yoğunluklarda içermektedir. 24 Ocak 1980'de alınan kararları, 12 Eylül askeri darbesiyle uygulamaya geçiren ve nihayet AKP ile birlikte kurumsallaştıran neoliberal politikaların baskısı altında her geçen gün meşrulaşmaktadır. Çalışanların, ücret emek gücünün haklarının buharlaştığı, işçiliğin neredeyse işsizlikle aynı koşullarda gerçekleştiği, toplumsal üretimin topluma geri dönmediği ve sermayenin mutlak anlamda ön plana alındığı bir kalkınma ideolojisi ve bi-

rikim stratejisi egemenliği altında kentlere sürgün edilen Kürt emek gücünün, proleterleşmenin en rafine halini ve prekari-zasyonu ise doğrudan deneyimleyen emek kitlesine dönüşme-si kaçınılmazdır.

Bu durum, Kürt emek gücünün kentte barınacakları mekân-ları, çalışma sahalarını ve alanlarını belirlemektedir. Beyoğ-lu örneğinde gözlemlendiği üzere, özellikle 2000 sonrasın-da, mevcut emek rejimi istihdam ile barınmayı birbirini içere-cek şekilde düzenlemektedir. Neoliberal düzenlemeler nede-niyle Kürt emek gücü herhangi bir meslekte uzmanlaşma hak-kını, imkânını elde edemeden, bunu tahayyül bile edemeden, kaybetmiştir. Çalışmak zorunda kaldığı iş içerisinde, liyakatten mahrum edilmeyi içeren uygulamalarla istikrarsız bir konum-da tutulan “enformel kimliğe” mahkûm edilmektedir.

Enformelleşen kimliğin sınıfsal sömürü ilişkilerine ve tahak-kûm mekanizmalarına direnme taktikleri ise yine mevcut ko-şulların içerisinde var olan politik, sosyal ve kültürel olanaklar-la üretilir. Siyasal süreçlere eklemlenmekten māduniyetin –bu kez stratejik biçimde– yeniden üretimine kadar uzanan bu sü-reç, ezilen kimliklerin kentsel mekânda verdiği varoluş müca-delesinin sosyal bileşenlerini gösteren ve kimliğin inşasındaki uğrakları belirleyen bir dizi kategori içerir.

Kimliğin enformel nitelik kazanmasının bir diğ er boyutu ise ezilen kimlikle, kimliğin taşıyıcılarıyla ilgilidir. Kürtler açısın-dan, Kürt’ün kim olduğu, kime Kürt denilip denilmeyeceği sa-dece etnik bir tanımlamanın konusu değildir. Özellikle kentte-ki Kürtler açısından, Kürt olmak sadece antropoloji ya da et-nografinin ürettiği tanımlamalar ve açıklamalardan daha çok etnometodolojik bir mesele olarak değerlendirilebilir. Etnik ai-diyetten, kültürel edinimlerden hızla uzaklaş an ve neredeyse gündelik pratiklerle çizilen bir tür sınır haline gelir.

Yapılan görüşmelerde ifade edildiği üzere Kürt olma hali bir algı ya da kurmaca bir mesele olarak değil, gündelik yaşamda doğrudan deneyimlenen somut bir durum olarak kavranmak-tadır. Görüşme yapılan kişiler açısından, elbette etnik ya da kültürel, folklorik bir içeriğe sahip olan ve Kürtlük olarak ta-

nımlanabilecek sosyal bir olgu vardır. Ancak Kürtlüğü asıl belirleyen, kişinin kendini dolaysız biçimde Kürt olarak tanımlamasını sağlayan temel husus, bu etnik ya da kültürel nitelikler değildir. “Hakiki” anlamda Kürtlük, genellikle gündelik yaşamda karşılaşılan eşitsiz ve ayrımcı pratiklerle ya da deneyimleriyle şekillenmektedir.

Burada kimliğin sınıfsal bir gösteren haline gelişinin yeni bir uğrağından söz edilebilir. Egemen birikim rejiminin ihtiyaç duyduğu emek-içi parçalanma ve bunun kimlikler üzerine yansıma biçimi, genellikle etnik, dini-mezhebi, cinsel ve benzeri nitelikler etrafında gerçekleştirilir. Bu kimlik parçalarının her biri kentteki varlığını, egemen birikim rejimine eklemlenme taktikleri arayarak, becerebilirse bunları yaratarak sürdürür. Müşterek bir kimlik parçası ortaklık sağlarsa kentte tutunma stratejileri bunun üzerinden gerçekleştirilir. Parçalanması (şimdilik) mümkün olmayan tahakkümün çevresinden do-laşmak tutunmanın en pratik yoludur. Bu bazen bir dini cemaat olur, bazen cinsel yönelim... burada asıl önemli olan ezilen kimliğin kentte tutunmasını ve mevcut üretim ilişkileri içerisinde yer almasını sağlayan hususlardan birinin, egemen tahakküm mekanizmalarının işleyişine çomak sokmadan, ona uyarlanarak, onunla bir arada hareket ederek, etmeye çalışarak varlığını sürdürme eğiliminde olmasıdır.

Kürt kimliğinin kentte inşa edilme pratikleri açısından bu süreç, birbirinden farklı ve çeşitli biçimler içerisinde gerçekleşmektedir. Örneğin Gaziosmanpaşa, Bağcılar ya da Şirinevler’de yaşamak ile Kasımpaşa, Beyoğlu ve Tarlabası’nda ikamet etmek, kente 1990’lardan önce göç etmiş olmakla daha sonra göç etmek arasında oluşan farklar ve ayrıca emek ilişkilerine dahil olma imkânları ve örüntüleri, bu süreçte belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenle kentte geçirilen süre ve bu sürenin niteliği, gerçekleşen karşılaşmalar, dayanışma ve ayrımcılık deneyimleri ile bunlara dahil olan sosyo-politik gelişmeler Kürtlerin, kendi kimliklerine yükledikleri anlamı ve içeriği açıklamalarında güçlü bir eksen haline gelmektedir.

Kürtler açısından Kürt kimliği, sınıfsal bir gösterendir. Bir

başka ifadeyle Kürt olma hali, mülksüzlüğü ve mülksüzleştirilme-
meyi, emeklerinin sömürülmesini – ki Kürt olmayanlar bu sa-
yede zenginleşmektedir, paryalaşmayı, emek ilişkilerinde hor-
lanmayı ve aşağılanmayı, uzun çalışma saatlerini ve düşük üc-
reti makulleştiren, olağanlaştıran bir kimlik olarak değerlendiril-
mektedir.

...belki biraz zengin olsaydık, farklı olabilirdi bazı şeyler ama
hem Kürt hem zengin olunmuyor.

– *Nasıl yani? Olmaz olur mu, birçok Kürt işadama var.*

Olamaz hocam, sen beni dinle, mümkün değil. Kesin on-
da bir bozukluk vardır. Bir haram yeme vardır. Bir başkasının
hakkını alma vardır. Sistemle bir işbirliği, bir özünü kaybetme,
kendini, benliğini inkâr vardır. Eğer bir Kürt parayı bulduysa
kesin devletle bir işi vardır. Yani işbirlikçidir ya kendini bir
yerden bağlamıştır. Başka türlü olmaz. Yoksa nasıl zengin
olabilir. Olamaz. Yahu bu devlet Kürtlerin elinde avucunda ne
varsa alıp yutmuş, bu sistemde nasıl zengin olacak, mümkün
mü? Bu sistem Kürtlerin cebinde bir lira fazla para görsün, hır-
sız diye onu içeri atar. Kafasına sıkar, bir yerlere atar, bir şey-
ler yapar. Ben inanmıyorum bir Kürt'ün Kürt olarak bu sistem-
de zengin olabilmesine, bana mümkün gelmiyor. Ancak dev-
letle işi varsa, uyuşturucuya düşüp devletin payını veriyorsa
olabilir. O da bir ihtimal, küçük bir ihtimal. Bence Kürt zen-
gin olamaz, olsa görürdük. Türkleri gördük çünkü. [İzmir'den
gelip barda çalışmaya başlayan ve daha sonra kendi barını açar-
ak zenginleşen birinin hikâyesini anlattıktan sonra] ... Çünkü
Kürt onun için sadece çalışacak, karın tokluğuna çalışacak bi-
ridir. Böyle kötü evlerde, kötü hayatlar yaşayacak, çocuğu ço-
cuğu [uyuşturucu] maddeye falan düşecek, hayatsız, gelecek-
siz kalacak, herkes kendini kaybedecek, kaybolup gidecek bu-
rada, sistem onu istiyor. Bir iş kursan herkes akbaba hocam,
gözler dört dört açılıyor, dört dört. İşten para kazanmaya baş-
lasan hemen zabıtası, polisi, maliyesi, mafyası tepende bekle-
meye başlıyor. Beş kazansan eve bir götürüyorsun. Yani herkes
senin üstünde, sen de yaşamak için böyle naçar sisteme çalışı-

yorsun. Seni ezen sisteme kan veriyorsun ki seni daha iyi emsin (Kadir, 29, Antep).

[Yoksulluk] Sadece Kürtlerle sınırlı değil. Öyle diyebilmek için kör olmak gerekir. Yozgat'tan gelen adam da yoksuldur, eminim Ankara'nın bir köylüsü de yoksuldur ama şimdi oran olarak Kürtler çok yoksullar. Bir halkın diyelim ki yüzde 20'si yoksulsa Kürtlerin yüzde 90'ı fakirdir. Aslında kendi coğrafyasında durumu iyidir, toprağı var, arazisi var. Kendi yerinde çalışıyor ama binlerce köy boşaltılıyor ve bu insanlar çiftçiyken birden metropolün kucağına atılıyor. Ne yapabilir ki öğretmenlik yapamaz, diploması yok, gidip tekstilde çalışsa, slikoz⁶ mudur, nedir, bir hastalıktan onlarca Kürt genci öldü. Kürt olduğu için Kürtler yoksuldur. Kürtler işçi olduğu için Kürt olmadılar, Kürt oldukları için işçileştirildiler. Kürtlerin sınıfsallık temelleri Kürt oldukları için gelişmiştir. Neden bu böyle, çünkü Türkiye'de şöyle bir paranoya vardır: Bu sistemin oluşumunda problem vardır: Bir yerde asli unsur olarak bir halk gözükür, diğer taraftan bizim "Yaşar Ne Yaşar, Ne Yaşamaz" yıllarca varlığı inkâr edilen bir halk. Zaten kendi kimliğinin varlığını söyleyerek bir yerde var olması mümkün değil, kendi kimliğini inkâr etmeyen insanlar için ya da eden insanlar için ben bir şey demiyorum, onlar zaten her yerde varlar. Yaşamlarını bir şekilde sürdürüyorlar ki binlerce zengin Kürt'te vardır İstanbul'da ama ne kadar Kürt'tür?

– Ne kadar Kürt'tür?

Masasında dansöz oynatabilecek, her gün kebabçıda kebabını yiyip rakısını yudumlayabilecek kadar Kürt'tür. Bu da Kürt'tür sonuçta, en güzel giysileri giyer, en güzel şekilde ya-

6 Silikozis bir akciğer hastalığıdır. Türkiye'nin gündemine merdiven altı tekstil sektörüyle, özellikle kot taşılama işinde çalışan işçilerin ölüm haberleriyle girdi. *Patoloji Atlası*'na göre (2015) madencilik, cam endüstrisi, kot kumlama/taşılama, seramik ve a-metal mineral üretim sektörlerinde çalışanlarda görülen hastalığın tedavisi bulunmamaktadır. Türkiye'de kot taşılama ya da kot kumlama işi ancak 2009'da yasaklanabildi. Yaklaşık 6 ay kot taşılama işinde çalışan bir işçi silikozis hastalığına yakalanmaktadır. SGK kayıtlarına göre bugün halen yılda ortalama 200-300 arasında yeni silikozis şikâyeti sisteme kaydedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. kotiscileri.org

şar ama onun bir nedeni de vardır. Birileri, sistem ona kapıyı açmıştır, ona “yürü” demiştir, o sistemle barışıktır. Onu bile Kürt’e karşı kullanmıştır. ... Kürt’ü bile Kürt’e karşı kullanmıştır. 1990’lı dönemlerde, Türkiye tarihini incelediğimiz zaman görüyoruz, mafyatik ilişkiler falan ve sonra bir sürü Kürt iş adamı öldürülüyor. Yani zengin Kürt, kendi kimliğiyle yani hem Kürt olup hem zengin olan yok muydu? Tabii ki vardı ama bunlar öldürüldü. Bunu ben söylemiyorum, gazete-de, basında okuyoruz, aileleri söylüyor, devletin kendi arşivleri söylüyor, Meclis Araştırma Komisyonları söylüyor. Mehmet Sincar’lar, Savaş Buldan’lar, bilmem kimler falan, bunlar hem Kürt hem işadamıydı.⁷ Bunlar “biz Kürt’üz” dediği için yok edildi. Bunlar öldürülünce kimlere alan açıldı, ülkücü kökenli mafyatik tiplere alan açıldı. Yani bütün rantı, her şeyi onlar aldı. Ben bugün “Kürtler rant yesin” diye demiyorum, bu ülkede kimse rant yemesin. Ne Türk’ü, ne Kürt’ü, ne Arap’ı, ne Çerkez’i, herkes eşit şekilde üretime ve tüketime katılsın. Adalet ve eşitlik olması gerekir. Kürtlerin sadece ekonomik problemi yok. Kendi kültürünü yaşama problemi vardır. Bu kadar büyük konu – ki yüzyıllarca gelişen bir sorundur, ne tek bir konu, ne tek bir sözle formüleştirebiliriz. Buna ne ben çözüm bulabilirim, ne sen çözüm bulabilirsin, ne de devlet sadece çö-

7 “Devletin ölüm listesi” olarak ifade edilen ve içerisinde merhum gazeteci Mehmet Ali Birand’ın da isminin bulunduğu 54 kişiden oluşan “ölüm listesinin” Ankara 1. Ağır Ceza Mahkemesi’nde okunmasıyla birlikte faili meçhullerle ilgili iddialar gerçeklik kazanmış oldu. Eski MİT yöneticisi Mehmet Eymür’ün verdiği bilgilere göre birçok Kürt işadamı ve siyasetçinin yer aldığı listedeki bazı isimler öldürülmemek için rüşvet vermiş olmaları rağmen öldürülmüşler (Uludağ, 2015). *Türkiye İnsan Hakları Vakfı 2001 Raporu’na göre* (2002: 95) “1987-2001 yılları arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde siyasi nitelikli 2.914 cinayet işlendiği, bunlardan 1.748’inin failinin bulunamadığı bildirildi. ... cinayetlerin 1.334’ünün polis sorumluluk alanında, 1.580’inin de jandarma sorumluluk alanında işlendiği” belirtilen rapordan 13 yıl sonra faili meçhullerin faillerini işaret eden, devlet içerisindeki birtakım kişilerin örgütlenerek suç işlediğinden ve toplu mezarlardan söz eden bir başka rapor yayımlandı (TIHV, 2014). Söz konusu rapor Ergenekon davası, Barış/Çözüm Süreci gibi gelişmelerin oluşturduğu olumlu iklimin etkisinin hissedildiği raporlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu arada bir not olarak ekleyelim; faili meçhul cinayetlerin yoğunlaşmasıyla zorunlu göç politikaları genellikle eşzamanlı gerçekleşme ihtimali yüksek uygulamalardır.

züm bulabilir, ne de Kürt hareketinin kendisi buna çözüm bulabilir. Bu artık uluslararasılaşan bir durumdur. Bugün Türkiye’de Kürt sorununu çözsün bile bugün Ortadoğu’da Kürt sorunu vardır. Ortadoğu’yu çözsün bile dünyada Kürt sorunu vardır (Mahir, 32, Elazığ).

Ezilen kimliklerin ortak özelliklerinden biri kendilerine egemenin gözüyle ve egemenin konumlandığı açıdan bakabilmeleridir. Bu durum empati davranışına benzetmekle birlikte ondan daha farklı dinamiklere sahiptir. Kürt kimliği özelinde bu durum sınıfsal olduğu kadar politik bir meseledir. Bir başka ifadeyle Kürt kimliği açısından “patronun yerinde olmak” sadece mal-mülk biriktirmek, işçi çalıştırmak, zenginliğin sağladığı refahı sürmek anlamına gelmez. Burası etnik ve politik tahakkümün kendini gösterdiği yerlerden biridir. Bir Kürt olarak zengin olmak, Kürt olmayanın, daha doğrusu egemen kimliğin temsilcisi olan Türk’ün gözünde nankörlükle itham edilmeyi, hak edilmemiş bir şeye sahip olmayı, neredeyse hırsızlık ya da gasp edilmiş bir sermaye birikimi anlamına gelebilmektedir. Tahakkümün şiddeti ile doğru orantılı olan bu durum, zengin olmak ile egemen kimlikle bütünleşmeyi; sermaye birikimi ile devleti neredeyse özdeşleştiren bir tasavvuru içermektedir.

İşyerinde bir arkadaşla tartışıyorduk, sürekli böyle ayrımcı, ayıp laflar falan. “Türk değilsen, Türk’ün gücünü kabul edeceksiniz, burası bizim” falan... hep bu tarz laflar, “teröristler”, “bölücüler” falan, “ne istiyorsunuz daha, daha ne vereyim” falan, hep böyle konuşmalar. Ben de anlatmaya çalışıyorum, “bak kardeşim, ayıptır, bak öyle değil, bir anlatayım, bir dinle” falan diyorum. Yok. ... O zaman da telefoncu bir arkadaştan iPhone almışım, İkinci el almışım yani ama daha yeni, daha 2 taksit ödemişim. Dedi ki o arkadaş, “ulan bir de fakiriz edebiyatı yapıyorsun, elinde iPhone var,” dedi bana, vallahi o iPhone’u alıp böyle yere çalmak istedim, parçalayacaktım. ... Sanki onun parasıyla mı aldım, kendim çalışıp kendim aldım

ama öyle dediğinde, öyle bir oluyor ki onun toprağında olduğunu anlıyorsun yani, burası onun hocam, hiç öyle kardeşiz falan demeye gerek yok, bana her şeyi çok görüyor yani, anladın mı, burası onun, tamam yani, ama ben de Urfalıyım, haddolsun buralı değilim (Fatih, 26, Urfa).

...zengin Kürt tanıdığım çok var ama ... İstanbul'da adam zaten kendini belli edemiyor, ister istemez. Hani, ne bileyim, çok zengin de olsan biliyorsun, sen burada rahat olamazsın, [bir şey] diyemiyor bir şey de yapamıyor. Diyelim, çok istese de, mesela diyelim 10 market açabilir, 200-500 işçi çalıştırabilir, yapamayan niceleri var.

– Niye?

Güvenmiyor buraya. ... İstanbul'a güvenmiyor, çok kalabalık olduğu için kimin ne olduğunu bilemiyorsun ki... o yüzden çekinen çoğu insan var. Zengini de fakiri de Kürt'tür sonuçta. ... şimdi bazı Kürt iş adamları var, fakir Kürt çalıştırsa, şimdi o da orada çok aşırı "Kürt'üm" dese, sıkıntı diyor. Ben inanıyorum zengin Kürt var. Fakir Kürt onun seviyesine gelirse değişir ama o adam zengin olduğu halde değişmemişse zengini daha iyi. Çünkü niye diyeceksin, ben çok zenginim mesela, diyelim ben devleti eleştiriyorum, böyledir böyledir falan, sen içinden ne dersin "ulan nankör, araban var, yatın var, katın var" diyeceksin bana. ... ben Kürt'sem o zaman Kürt'üm. Fakirse, belki o adam değişir ama zengin olduğu halde değişmemişse bence daha Kürt'tür. Fakirse zaten Kürt'tür, ne yapsın ama zenginse... fakirse zaten Kürt olmak zorunda, Kürt olmayıp ne yapacak ama zenginse mesela diyebilir "ben" artık, ne bileyim "ben ikili oynayayım", "ben Türk'üm" derse, zaten parası var ama ben yokum, bu devletten göreceği baskılar olur, ona rağmen "ben Kürt'üm" derse takdir ederim. ... ama fakirin şansı yok. Şimdi bakıyorsun iş piyasasına fakirsen kimse seni kaale almıyor. Türk için de geçerli, Kürt için de geçerli. Mühim olan bir mevkideyken "ben kimim" dediğin zaman "ben buyum" demek (Ayhan, 29, Siirt).

Sosyal bilimler açısından ezilen kimliklerin sermaye birikimi ya da servet ile kimlikleri arasındaki tenakuzun vurgulanması doğaldır. Kürt kimliği açısından özel olan durum, bu tenakuzun giderilmesine yönelik bütün çabalara devletin, piyasadan bağımsız bir müdahale unsuru olarak, devreye girdiğine ilişkin açıklamalardır. Devleti başlı başına bir fail olarak kodlayarak yapılan açıklamalar, Kürtlerin statü arayışını da meşrulaştıran politik söylemlerin rasyonalitesini güçlendirmektedir. Yukarıda söz edilen ve sermaye birikimi ile devleti neredeyse özdeşleştiren tasavvurun somut olaylar üzerinde gözlemlenebilmesi, devletin Kürt kimliğini sınıfsal olarak alta doğru itme eğiliminde olduğu, sınıfsal hiyerarşiyi korumaya yönelik stratejiler geliştirdiği, böylelikle adı konulmamış ancak fiili olarak gerçekleşen bir sınıf mücadelesinin hem sermaye-emek üzerinde hem devlet-kimlik üzerinde gerçekleştiğine yönelik bir algının Kürt mādunlarında güçlü olarak hissedildiği ifade edilebilir. Bu nedenle görüşmecilerin önemli bir kısmı Kürtlerin servet sahibi olamayacağını, zengin olanların ise artık Kürt olmadığını ifade etmişlerdir. Zengin Kürtlerin Kürt olmadığına yönelik mübalağalı ifadenin sınıfsal bir itiraz ve öfkeyle oluştuğu ifade edilebilir.

Buradaki akıl yürütmeye neden olan belirleyici görüş, görüşmecilerin devlet konusundaki kanaatleridir. Bu kanaatlere neden olan akıl yürütmeyi bir önerme sistematigi içinde ifade edebiliriz. Önergelerin sıralaması kabaca ve açıklamacı bir modelle şöyle ifade edilebilir:

- i) Devletin izin vermediği kişiler zengin olamaz;
- ii) Bir Kürt'ün zengin olması ancak devletin rızasıyla mümkündür;
- iii) Devlet bir Kürt'ten razı olmaz (buradaki gizli önerme, devletin Kürtlerin varlığını yok ederek onları Türkleştirmek ya da itaatkâr Kürt haline getirmek istediğine ilişkin yaygın kanaattir);
- iv) Bir Kürt zengin olmuşsa devlet ondan razı olmuştur.

Önerme-iv, önerme-iii ile çalışmaktadır. Buna göre zengin olan kişi Kürt değildir. Kişi eğer Kürt ise zengin değildir.

Buradaki önermeler üzerinden açıklanmaya çalışılan husus, görüşmeye katılan Kürtlerin içerisinde bulundukları somut ilişkileri kendi toplumsal sınıf ve statü konumlarından hareketle genellemeleri ve bunu Kürt kimliği üzerinden ifade etmeleridir. Bu nedenle sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkilerini sadece sınıfın bir üyesi olarak değil, aynı zamanda etnik ve politik tahakkümün üzerinde çalıştığı kimliğin bir üyesi olarak algılamakta ve kanaatlerini buna göre geliştirmektedirler. Bu durumu ilânihaye devam edecek bir mesele olarak yorumlamak hatalı olacaktır. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere kentteki Kürt emek gücünün ezilen kimlik üzerinden politikleşmesi, sermaye birikimi ile devlet özdeşliğini hem bir arada hem kendi özgüllükleri ile değerlendiren, bu özdeşliğin tecessüm ettiği alanları parçalamayı hedefleyen bir dinamğin gelişmesine neden olmaktadır. Bu sınıfsal politik bilinç uğrağı, kademe olarak sermaye ile kimlik arasındaki ilişkiyi kademeli olarak ayırtırmaya yönelik görüşlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır.

Kürtlerin içinde zengin olan insanlar yok mu, var ama hepsi yozlaşmış halde. ... yani aslında zenginin Kürt'ü Türk'ü olmaz. Bence, benim fikrimdir yani bu. Siz ne düşünürsünüz, bilmiyorum. Ama çok açık bir şey var. Eğer bir Kürt parayı bulmuşsa, ister meşru, ister gayrimeşru hiç fark etmez, parayı bulmuşsa artık Kürt değildir, yani Kürtlüğünden bir şeyleri bırakmış demektir. Artık anasından babasından Kürt'tür, yoksa Kürtlükle bir işi kalmamıştır. Türkler için öyle değil tabii. Onların zengin olması için Türklüğe sıkı sıkı sarılmaları lazım, onlara da Türklük lazım. Yani benim görüşüme göre işin içine para girince geri kalan her şey ikinci planda kalıyor. Mesela zengin bir Kürt, yani anadan babadan Kürt ile zengin bir Türk çok iyi anlaşılabilir bence. Çünkü onların kaybedecek çok şeyleri var, malları var, bankalarda dolu dolu kasaları var, neden kavga etsinler ki anlaşılır tabii... (Zeki, 30, Mardin)

Kürtlerin çoğunluğu, hatta hepsi en altta çalışan. ... En üstte olan Kürtler, şöyle diyelim, onlar zaten kendilerine Kürt demiyor. Firması olan, zengin olan, şirketi olan ya da daha değişik kazancı olan, maddi olarak çok iyi noktalardalar zaten. ... onların Kürtlüğü sadece lafa gelince, işte bir programda, bir şeyde, normal insani ilişkilerde “bak biz de Kürt’üz ama biz öyle değiliz, biz söyleyiz, böyleyiz” kendilerini ayrı bir statüye koyuyor. Bu tipler Mehmet Metiner gibi, Adıyamanlı, zamanında 1996’da, HADEP’te kendisini, 7-8 konuşmasını, ben dinlemişim canlı olarak. ... Bu tür adamların politik duruşu mu sana daha net gelir, yoksa daha değişik insanların ya da bunların insani düşünceleri mi ya da kendilerini etnik olarak tanımlamaları mı, onun tanımlaması mı, bir Kürt olarak benim ya da Hakkâri’li birinin kendini tanımlaması mı? ... yani para arttıkça Kürtlük kabını bir yana atıyorlar. Bu şeydir, nasıl anlatayım, pozisyon, maddiyat, ilişkiler arttıkça adam “ne yapacağım” diyor, “niye siyasetle uğraşayım ki” diyor, çünkü zaten Türkiye’de bir yandan da belki haklı olabilecekleri diyebileceğimiz bir nokta vardır. Mesela Pervin Buldan’ın kocası vardı, Savaş Buldan. O da iyi bir iş adamıydı ama bunlar politik Kürtlerdi. Sürekli öğrencilerle alakalı çalışmalarda yer alırdı, demeçler verirlerdi, şudur budur ama adamı öldürdüler, şimdi devletin böyle bir tarafı var. Hem işadamı ol hem de bu siyasi mücadelenin içinde bir tarafın olsun, olmaz. Bir yandan da öylelerdir, yani yine de biraz şey olmak lazım, sanatta da böyledir. Yılmaz Erdoğan mesela, hemşerimiz, şu bu... çok net, radikal olursa, sanatını icra edemeyecek, bu kadar da başarılı olamayacak. Çünkü Türkiye’de Kürt sorunu hariç, neye kafa yorarsan, sen her noktaya gelebilirsin ama sen Kürt sorununa dair konuş, en basitinden Karadeniz’de konser veremezsin. ... ama dediğim gibi Kürtler söz konusu oldu mu abi Türkiye’de akan sular durur (İsmail, 32, Hakkâri).

Kimliğin enformel bir nitelik kazanmasında sermayenin kimlik ve farklılıklar üzerinden emek üzerindeki stratejile-

ri kadar etkili olan süreçlerden biri tahakküm mekanizmaları yoluyla kimliğin kendisine yüklediği niteliklerdir. Kürt kimliği özelinde bu süreç, geç uluslaşmanın getirdiği söylem setiyle devlet ve sermayeyi yeniden okumayı içeren bir süreçtir. Bu nedenle görüşmeciler, gerçek kişiler olarak Kürt sermaye sahipleri, oluşum aşamasındaki Kürt burjuvazisi, Kürt sermayesinin genelde emek gücü, özelde ise Kürt emek gücüyle kurduğu eşitsiz ilişki geç uluslaşmanın beraberinde getirdiği krizlerin projeksiyonu ve Kürt emek gücünün politikleşmesi ile bir arada değerlendirmeyi tercih edebilmektedirler.

Zenginimiz yoktur ama zenginimizin olması şarttır. Zenginlerimiz olsun ki biz daha iyi olağm, Kürt milleti bir rahatlasın, kendine gelsin. Ama zenginlerimiz de rahat değildir. Bir kere zengin olunca Kürtlükle bir işin kalmıyor. Yani Kürt olup ne yapsın, o da mı gelip sürünsün bizimle? Dese ki “ben milletime yardım edeyim, zengin oldum, benim bu milletim de mazlumdur, gariptir, bir el atayım” dese... yani o eli kırarlar herhalde, “vay demek sen bu Kürtlere el atıyorsun öyle mi” derler, nesi var, nesi yok alırlar Allah’ıma! O da gelir ha böyle dımdızlak bizimle taş oturur. Yani ne yapsın, bilmiyorum ama Allah Kürt’e daha çok zengin versin inşallah, ben bunu çok isterim. Bu millet çok zengini hakediyor. Çok zenginimiz olsun inşallah (Cemal, 26, Batman).

... Kürtleri yani böyle sermayedar Kürtleri ya da iş yapan Kürtleri ya cemaate ya hükümete yamama [politikası uygulanıyor] ... Bunu yaparken tabii aslında ekonomik ayağın bitmesini istiyorlar, ekonomik ayağını bitirirlerse, [Kürt siyasal hareketinin] çökeceğini düşünüyorlar. Ama emin ol ki Kürtler başka bir halktır. ... Tamamen ulusal bilinç ... [Zengin Kürtler] resmiyette biraz mesafelidirler ... [çünkü] çıkar ilişkisindedir. Eğer [Kürt siyasal hareketine] yakın olsalar –ki yakın olanların hepsini bertaraf ediyorlar– “pis terörist” gibi bir şekilde bir kulp buluyorlar ve bertaraf ediyorlar. Yani bir Kürt burjuvazisi oluşmuyor, oluşturamıyorlar, yani izin ver-

miyorlar. ... ama yani en azından bu burjuvazileşmeye giden ciddi anlamda ekonomik güç var. Bunlar Kürt hareketine çok yakın durmuyorlar, yani duramıyorlar, duranlar da gayri resmi duruyor. Yani çok azı böyle, çok az. ... ihale alamıyor, iş yapamıyor, vergide zorluk çıkarıyorlar, sigortada zorluk çıkarıyorlar, iş yapmada zorluk çıkarıyorlar, ithalatında zorluk çıkarıyorlar, kâğıdında zorluk çıkarıyorlar. Yani devlet isterse, adam her yerde zararlı çıkar. ... [Kürtler zengin olamaz çünkü] zaten Kürtlerin üzerinden para kazanıyorlar. Zaman zaman gazetelerde de çıkıyor. Mesela bu Ahmet Hamoğlu'nun muydu, neydi, bu Kız Kulesi'ni alan adam işte. Bir önceki bakan vardı, Yalım Erez, gazetelerde çıkmıştı, hani sen hatırlayasın diye şey ediyorum. Gazetelerde çıkan şeylere baktığında [bu işadamları] yüzlerce, binlerce insan çalıştırıyorlardı, hepsi sigortasız, hepsi de Kürt. ... [İngiltere'de yaşadığı 1 yıllık döneme ait gözlemlerini aktardıktan sonra] yani Kürtlerin, buradaki Kürtlerin durumu İngiltere'deki, benzeri yerlerdeki iltica durumuyla, Türkiye'deki çalışma durumuyla arasında çok büyük bir fark yoktur. Orada da anormal koşullarda çalıştırıyorlar burada da... .. burada Kürt'ü alıp yönetici mi yapıyorlar? Ben hiç görmedim, eğer varsa örnekleri, kesinlikle benliğini kaybetmiş bir adamdır, ya idareye yakındır, ya cemaate yakındır. Başka hiçbir şekilde olmaz. Kürt olarak yapamaz bunları, asla, asla böyle bir şey yapamaz, hiç böyle bir örnek de olmaz yani. ... Kürt olarak asla olamaz. Olamaz. Böyle bir örnek varsa da yalan söylüyor. Öyle bir şey söylesin de ben göreyim. ... olursun, müdür olursun, bakan olursun, cumhurbaşkanı olursun ama kendi ruhsal özelliklerini kaybederek olursun. Bir Kürt olarak değil Türkleşmiş bir Kürt olarak olabilirsin. O zaman sıkıntı yok, istediğin kadar hatta daha da çok yükselirsin, yani daha çok yükselirsin. Ama bir Kürt olarak yok öyle bir şey! Ben böyle bir örnek görmedim siz görüyorsunuz bana da söyleyin, ben hiç görmedim. ... Hatta çoğu, Kürtlüğünü zaten saklıyor, Kürt olduğunu bile bilmiyorsun (Ahmet, 49, Hakkâri).

Kimliğin enformel bir nitelik kazanması sermayenin kimlikler ve farklılıklar üzerinden emek gücünü parçalaması ve her bir parçayı emek gücünün diğer bileşenlerine karşı örgütlemesini mümkün hale getirebilir. Bunu heteroseksist, etnik, dinî-mezhebi aidiyetlerden, kimliklerden hareketle yapabildiği gibi diploma sahibi ya da prezantabl olmak-olmamak gibi bedensel-fiziksel niteliklerden hareketle de üretebilmektedir. Kürt kimliği açısından, kimliğin sınıfsal bir gösterene dönüşmesi ve enformel nitelik kazanmasıyla ilgili ilginç göstergelerden biri kimlikle ilgili yapılan genellemelerdir. Bazı görüşmelerde, etnik olarak Kürt olmayan kişilerin ve bazı kimliklerin içerisinde bulundukları koşullar nedeniyle Kürt olarak tanımlanması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Örneğin Tarlabası'ndaki Afrikalılar, Araplar, Ruslar hatta Romanlar görüşmelerde ifade edilen etnik ve ulusal gruplardır.

Şimdi siz tabii normal olarak Kürt olmayı böyle Kürtçe konuşmak, Kürdistanlı olmak falan zannediyorsunuz. Haklısınız tabii. Elbette öyle bir tarafı vardır. Kürtler büyük bir millettir. Tarihte birçok medeniyetin yerleştiği bir bölgenin, Mezopotamya'nın halkıdır, ulusudur. Tarihin kazığını yemiş bir millet olduğu için bugün devletsizdir ama devletsiz de olsa koskoca bir halktır, millettir. ... Ancak burada, yani İstanbul'da Kürt kimdir diye düşündüğümüzde Kürt sadece Kürdistan'dan gelenler değildir. Bugün burada Kürt şu lokantada çalışan Moğolistanlılardır, işportada çalışan Afrikalılardır, yani yanlış anlamayın şu köşede 5 liraya fuhuş yapan kadınlardır, 3 kuruş için ciğeri 5 para etmez insanlara boyun bükendir. Bugün Kürt kimdir, ezilenlerdir ve ezildiğini bilenlerdir. Eğer bir insan ezildiğini fark etmeye başlamışsa nereli olduğu, hangi dili konuştuğunun falan artık bir önemi yoktur, artık başka bir aşamaya geçilmiştir. Kadın, erkek olsun hiç fark etmez, hatta Türk olsun, öz ve öz Türk olsun, eğer bu sistemde bir hata var, bu sistem beni eziyor ve bizi birbirimize düşman ediyor derse artık o da bendedir. Biz artık aynı olmuşuzdur (Tufan, 37, Elazığ).

...şunu da bilmek lazım, aslında onlar da [Tarlabaşı'nda Kürt etnisitesi dışındakiler] Kürt'tür, sadece farkında değiller. Farkında olmadıkları için kendilerini başka bir şey sanıyorlar. Yani buradan çıksalar sanki her şey hallolacak, hayat yoluna girecek, burada olmaları sıkıntıymış gibi. Değil. Bununla yüzleşmeleri lazım. Onlar da Kürt dememin nedeni bu. Hayat yok size burada. Bu kadar. Hepsi bu ya, hepsi bu işte. Öyle kafanda bir hayal yapıp ona inanarak havaya girmeye gerek yok yani. ... [Romanları kastederek] torbacılık yapanlar var orada. İşte onlarla bizim gençler arasında bir mevzu olmuş. Gittik yani mevzu daha fazla uzamasın, tatsızlık çıkmasın, kimse üzülmesin yani. Buradayız sonuçta, yüz yüze bakıyoruz. Nedir, ne değildir falan demeye kalmadan bunlar küfretmeye, böyle tuhaf laflar falan... o arada da "terörist" dediler. Terörist, pis Kürtler, bölücüler falan... bak! Ulan Allahsız, ulan vicdansız, ulan insafsız ben miyim ulan terörist, ben miyim? Beni evimden, toprağımdan koparıp, böyle söküp buraya atan mı terörist yoksa ben miyim? Ulan ben 5 saat ayıkliyorum, 10 saat araba çekiyorum,⁸ ben mi terörist oluyorum, yoksa bana bu hayatı reva görenler mi terörist? Ben bir lokma haram yemek için hepimiz, o insanların ortasında, hepsinin gözünün önünde topluyoruz bunları. Neler yaşıyoruz biz, hiç biliyorlar mı? Bizim gururumuz yok mu yani? Ama bir lokma haram yemeyelim, gerekirse lağım da temizleriz nedir yani? Kendisi torbacılık yapıyor, çoluk çocuğun kanına giriyor, zehirliyor, sonra da bana terörist diyor, hadi buyur, gel de delirme! ... Zannediyor ki kendisi Kürt değil, yahu o da Kürt, o da. Hayatını yok etmişler. Hayallerini yok etmişler. Onu buraya gömmüşler ama sadece öyle bir üzerinden geçmişler ki artık o ne olduğunu bile bilmiyor, vuruyor cigaraya, hapa, atıyor göbeğini, ne bulursa helal-haram demeden geçiriyor, sonra da kalkmış bana terörist diyor (Erkan, 26, Van).

8 Bu görüşme Tarlabaşı'ndaki katı atık toplama depolarından birinde yapıldı. Depo aynı zamanda katı atıkların kâğıt, metal ve plastik olarak ayrıştırıldığı yer. Dolayısıyla katı atık toplama işine ait kalemlerden biri toplanan atıkların türlerine göre ayrılmasıdır.

Şimdi size bir şey diyeceğim ama belki tuhaf gelebilir ama bu dediğim doğrudur yani, bir düşünürseniz. Şimdi biz Kürt'üz yani anamız babamız Kürt değil mi? Biz de otomatikman Kürt oluyoruz tabii. İşte Kürtçe konuşuyoruz, Kürtçe anlaşıyoruz falan, ona göre bazı şeylerimiz oluyor. Aslında ama sadece biz Kürt değiliz. Şimdi bu sistem Kürt'e yaşamayı çok görüyor değil mi, işte siz de görüyorsunuz, bu sistem Kürtlere çok eziyet ediyor ve Kürtler çok direngen bir halk olarak ezilmeme-ye çalışıyor. Fakat sistem o kadar güçlü ki biz de hayatta kalmak için ... eziliyoruz yani. Fakat bir şeylerin bilincindeyiz. Peki ya diğerleri... diğer ezilenler, onlar da bilincinde mi? Ben- ce değiller. Aslına bakarsan mesela bir kadın diyelim, o da sis- tem tarafından ezilmektedir. Makyajla, işte böyle kıyafetler- le falan sistemin kölesi haline getirilmektedir. ... Ona sorsanız "Kürt kadınları zavallıdır, köledir" falan der ama asıl kendisi erkeğe begendirmek için kendini köleleşmiştir. Yani aslında o da sistem tarafından ezilen biridir, o da bir Kürt'tür, bir Kürt aileden gelme- se de gayet has Kürt'tür ama bunu fark edeme- yecek durumdadır, o da aslında Kürt olduğunu anlasa, sistem tarafından sömürüldüğünü anlasa o zaman benim onun düş- manı değil tam da kardeşi, dostu olduğumu anlayacak ama o beni düşman, kendisini köle yapanları da dostu sanıyor (Çiğ- dem, 23, Batman).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere kimliğin çer- çevesi bir salınım içerisinde kurulmakta ve sınıfsal sömürü ilişkilerinden kaynaklanan sınıfsal aidiyetten tahakküm me- kanizmaları karşısındaki benzer konumlara kadar ortaklık- ları vurgulamaktadır. Ezilen kimliklerin ortaklıklar arama- sı ve bunun kendiliğinden oluşmadığı durumlarda yaratma- ya çalışması olağandır. Burada Kürt olma halini kavrama pra- tiği düalist bir içeriğe sahiptir. Kürtlüğün bedensel hali (et- nik) soy ve kültürel aidiyetle mümkünken tinsel hali (sınıf- sal) gündelik yaşamı benzer koşullar altında deneyimlemek- le ilgili olarak kurgulanır. Bu nedenle etnik (bedensel) ola- rak Kürt olmasına rağmen zengin olanların (tinsel anlamda)

Kürtlüğü tartışma konusu haline gelirken Kürtlükle etnik bir ilintisi olmayanlar, mādun, ezilen Kürtlerle aynı koşullar altında yaşamak zorunda oldukları için Kürt olarak kabul edilebilmektedir.⁹

9 Başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, içerdigi ironi nedeniyle ifade etmek istediğim bir husus var. Türk milliyetçiliği kendini ağırlıklı olarak kültür üzerinden kurmaya çalıştığını iddia eder, buna rağmen etnik kimlik dayatmaktan çekinmez. Bütün kriz dönemlerinde, 2015 Temmuz'undan sonra görüldüğü üzere, devletin zor aygıtını kullandığı her dönemde topluma yeniden hatırlatılan ilk husus, hepimizin Türk olduğudur. Görüşme yapılan kişilerin, Kürt olmayan ezilenleri kendisiyle özdeş görüp onları da "Kürt" olarak tanımlaması, Türk üst kimliğinin yapıbozuma uğraması olarak yorumlanabilir. Ironik olan Türkiye'de egemen milliyetçiliğin ürettiği retorik ile Türk olmayanların sığındırmaya çalışıldığı kimliğe, tam da bu retorige sığamayanların tabandan müdahalesinin söz konusu olduğu bir tür sınıfsal taktikle cevap verilmesidir. Müttehakim politik söylemin, Türkiye'de yaşayan herkesi Türk kabul eden buyrukçu tavrına karşı bütün ezilenleri, bir yerlerinden tutarak Kürtlükle buluşturmak, ezilenlere has olarak geliştirilen direniş taktiklerinden biridir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Direnmenin siyasallaşması

Kente, kent içerisindeki damgalanmış mekâna iliştilmiş hayatlar, egemen birikim rejiminin boyunduruğu altında istihdam edildikleri için enformelleşme ve prekarizasyonu en yoğun biçimiyle tecrübe etmektedirler. Mâdunlar, ezilenler açısından kentte yer almak, enformelleşme ve prekarizasyon dolayısıyla gerçekleşen eşitsizlik ve ayrımcılıklara doğrudan maruz kalmak anlamına gelmektedir. Ancak mâdunlar, ezilenler içinde bulundukları koşullara tümüyle bağlı değildir. Tarihsel ve kendilerine özgü, sistematikleşmeyen, belli-belirsiz, ikiliklerle kurulan direnişler sergilemektedirler.

Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerine ve bunları olağanlaştıran tahakküm mekanizmalarına karşı direnmek, onlardan kurtulmak ya da onlarla mücadele etmek, genel anlamda, iki yönlü hat etrafında gelişmektedir. Bu hatlardan ilki eşitsizlik ve ayrımcılık setlerine doğrudan ve aracısız cephe almak, kendini karşı cepheye konumlandırmak ve bütün bu cepheleşmeyi meşrulaştıran bir siyasal talepkârlık geliştirmek olarak ifade edilebilir. Buradaki muhalefet ve mücadele dinamiği evrensel değerler üzerinden kurulur. Talepler rejim değişikliğini

hedeflediği gibi sadece kimliğe ilişkin de olabilir. Buradaki direnme, mütehakkim düzene karşı, yine mevcut düzenin izin verdiği imkânlarla onu değiştirmeye yönelik açık, aleni bir itiraz halinin ifade edilmesi olarak özetlenebilir. Başta partiler olmak üzere derneklerin, odaların, sendikaların, hülâsa sivil toplum kuruluşlarının ve gazetelerin, televizyon kanallarının, internet sitelerinin, hülâsa medyanın ve akademisyenler, hekimler, hukukçular ya da sanatçılar gibi çeşitli meslek gruplarının –hepsi ya da çoğunluğu değil sadece– bir kısmı, bu direnişin temsilcisi ve taşıyıcısı olarak hareket ederler.

Ancak asıl ve yıkıcı direncin geliştiği yer gündelik hayat ve insanların gündelik pratikleridir. Siyasal direnç mekanizması kendi sistematığı ve bürokrasisi içerisinde hareket etmek zordur ve bu nedenle gündelik hayatın sürekli gerisinde kalır. Ancak hem fiili işgücü hem de yedek işgücü ordusu, gündelik yaşamın kendine has işleyişine uyum göstermekle onu tersyüz etmek arasında bir dizi taktik geliştirir. Bu taktikler haysiyetini muhafaza etmek, iş ilişkileri içerisinde güç biriktirmek ya da sadece yaşamaya-çalışmaya devam edebilmek için üretilir.

Ezilenler tahakküm mekanizmaları hakkında hem tecrübî hem de sezgisel bilgilere sahiptir. Bu nedenle gündelik hayatı, mümkün olduğunca eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerine teğet geçecek biçimde düzenlemeye yönelik derin ve sessiz bir gayret gösterirler. Kuşkusuz bu durum mâduniyet (*subalternity*) kavramıyla açıklanabilir. Gramsci'den Spivak'a kadar mâduniyet çalışmalarının ortak vurgusu, birbiriyle ilişkili olan ve mâdunu çevreleyen nesnel koşullar içerisinde şekillenen ortaklıkların oluşturduğu tipolojidir. Bu tipoloji nedeniyle dilsiz kalmış, dolayısıyla özneleşmemiş bir tip olarak tasvir edilen mâdun, mâdun olduğunu ifade ettiği an bundan kurtulan bir sınıfsal fragment olarak kabul edilir (Spivak, 1990: 158). Böylece mâduniyet haddizatında özneleş(e)meme ve dilsizleşme ile malul bir mensubiyetin tümel ifadesi olarak kabul edilmiş olur.

Bu yaklaşımın eleştirisi mâduniyete yüklenen anlamların mâdunların içerisinde bulundukları koşullardan bağımsız ele

alınması ile ilgilidir. Her şeyden önce mādunların sesinin duyulmaması ile onların özneliğine ilişkin tartışmanın Aydınlanmanın özneye yüklediği, kıymeti kendinden menkul anlamlarla yakından ilişkilidir. Post-kolonyal çalışmalara ilişkin bu anlayış, özneye yüklediği biricik anlamı eksene almakta ve mādunun hem nesnel hem de toplumsal sınıf konumunu bu özne anlayışını eksene alarak yeniden açıklamaktadır. Oysa mādunlar ve hatta bir bütün halinde ezilenler ya da alt sınıflar, kültürün sağladığı olanaklarla ya da yeni kültürel olanaklar yaratarak, mevcut kültürü yeniden inşa ederek ya da onu yapıbozuma uğratarak,¹ gündelik yaşam pratiklerini ve sosyo-politik hafızayı yeniden üreterek biçimsiz, istikametsiz ancak süreklilik arz eden varoluş halinin failidir. Hardt ve Negri'nin (2003: 126-129) "mādun ulusçuluğu" olarak ifade ettiği ve "hâkim kesimin elinde" bir denge ve düzen beklentisinin aracı olan ulus

- 1 Ezilenlerin kültürel pratikleri, mādunların toplumsal hiyerarşiye ve onun temsil edilme biçimlerine yönelik doğrudan müdahaleyi mümkün kılabilir. Bu durum birçok şekilde örneklendirilebilir. Pratik örneklerden biri türkünden arabeske ve daha sonra türküler arabeskleştirmeye geçiş sürecinde Türkiye'deki ezilenlerin kültürel pratikler yoluyla mütehakkim beklentilere, arzulara yönelik aldıkları tavırdır. Güncel açıdan RAP müzik bu duruma örnek olarak verilebilir. Türkiye'deki toplumsal eşitsizliğin, hatta anominin sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan arabesk müziğin işlevini, onunla beraber ve bugün için ondan daha etkili biçimde yerine getiren müzik türlerinin başında RAP gelmektedir. Burada kendini görünür kılma araçları kazanan ancak buna rağmen sesini duyuramayan, bir başka ifadeyle çığlığın gümbürtüye getirildiği bir durum söz konusudur. Mādunlar ses çıkarabildiği anda māduniyetten kurtulmazlar ya da Gramsci'nin alt sınıfların bir fragmenti olarak tarif ettiği şekliyle mādunlar, bilinç kazanarak "özne"ye dönüşmezler. Post-kolonyalist çalışmaların öznesi, sınıf özne olmadığı için öznedен kasıt kolektif irade göstermek, talepte bulunabilmek olarak ifade edilebilir. Bu haliyle onlar zaten öznedir (ve sürekli olarak denetim, gözetim, kontrol, disiplin altında tutulmaları için gayret edilir). Bu durum somutlaştığı yerlerden biri Sulukule'di ve Sulukule'deki kentsel dönüşüm mağduru olan gençler, internette dolaşan ve cep telefonu kamerasıyla çektikleri kliplerle oluşan RAP müzikleri ile dertleri dile getirmeye çalıştılar. Bunlar arasında popüler olanlardan biri "Tahribad-ı Isyan" isimli Sulukuleli Roman gençlerden oluşan bir gruptu. Burada yeni bir isyan kültüründen söz ediyoruz. Birçok kişiden ve kurumdan destek gören grubun *Wonderland* isimli şarkısının sözlerinin küçük bir kısmını, grupta ilgili fikir vermesi için ekliyorum: "Ünlüler bize olur anca taraftar/ Şimdi beni dinleme hemen işe git/ Biz yeni yapılan evin temeline işedik/ Çünkü çok sıkıştım TOKI/ ... Mustafa Demir konuşmanla gelmem imana/ Sömürdüğün parayla karşıma rapçi kirala".

kavramının “mâdun kesimlerin elinde değişim ve devrim için” bir silaha dönüşmesinde de benzer bir motivasyondan söz edilebilir.

Gramsci (2012: 37) mâdunların² “politik otonomiden yoksun olduğu için onun ‘savunmacı’ inisiyatifleri, yönetici sınıfın inisiyatiflerini yönlendiren tarihsel zorunluluk yasalarından daha karmaşık ve politik olarak kısıtlayıcı olan kendi zorunluluk yasalarıyla” kısıtlandığını ifade eder. Ona göre;

Modern devlet, ast sınıfların [mâdunların] otonomilerini engeller. ... fakat ast sınıfların [mâdunların] içsel dünyasında belli formlar; partiler, sendikalar ve kültürel kurumlar olarak yeniden doğmuştur. Modern diktatörlük, bu tür sınıf otonomilerini de engeller ve bunları devletin aktivitesine dahil etmeye uğraşır; diğer bir deyişle, yönetici sınıfın ellerinde ulusun tüm hayatının merkezileşmesi çılgınca ve tümüyle tüketici bir hal alır (Gramsci, 2012: 38).

Tahakküm ilişkisinin yapısal niteliklerini ifade eden mâduniyet kavramı, birbirinden farklı toplumsal alanlarda var olan tahakkümün ötekileştirilmiş failin üzerinde gerçekleşmesinin bir sonucudur. Bu nedenle mâdun, tahakküm ilişkisinde ezilenlere karşılık gelmektedir ve ancak “ötekisi ile birlikte (ya da birinin ötekisi olarak)” var olabilir (Somay, 2008: 155). Ötekinin varlığı, mutlak olarak güç mücadelesine neden olmak zorunda değildir. Ancak mâdun ötekinin talebi her zaman ezilenin itirazı olarak duyulur. Her itiraz, kendisini mümkün olan en geniş kabul aralığında sunar, evrenselliğin bütün meşruiyetini taşımaya

2 Gramsci'den alıntılanan kısım, 1996 yılında, Columbia Üniversitesi tarafından, Joseph A. Buttigieg editörlüğü ve çevirisiyle yayınlanan kopyanın Barış Baysal tarafından yapılan Türkçe çevirisidir. İngilizce metinle karşılaştırıldığında, “subaltern” ifadesinin Türkçeye “ast”, dolayısıyla “subaltern class” ifadesinin de “ast sınıflar” olarak çevrildiği görülebilmektedir. Gramsci'nin içinde bulunduğu koşullar nedeniyle şifreli bir dille yazdığı defterlerinde geçen bu kavramla proletaryayı kastetmiş olduğu yönündeki açıklamalara ek olarak, mâduniyet çalışmalarıyla birlikte kavramın kapsamı oldukça genişlemiştir. Burada metnin iç tutarlılığı açısından Gramsci'nin kullandığı “ast sınıflar” ifadesinin yanına [mâdunlar] şeklinde bir ekleme yapıldı.

çalışır, muhatabının kültürel değerlerini, söylem setini kendi taleplerini dile getirmek ve meşruluğuna ikna etmek için yeniden kurar. Hardt ve Negri'nin (2003: 126-129) ulus örneği üzerinden açıklamaya çalıştıkları zıtlığın, yani hâkim kesimin elindeki ulusçulukla mâdun kesimin elindeki ulusçuluk arasındaki farklılığın kurulduğu zemin, mâdunların taleplerini dile getirme biçimleridir. Sınıf mücadelesinin ideolojik uğrağı olan bu alan, meşruiyet yaratma sürecinde tıkanma yaşayan devlet ve sermayeyi –örneğin demokratikleşme gibi– yeni manevralara zorlayabilir ya da –örneğin zor aygıtını devreye sokarak– statükoyu güncelleyebilir. Burada devlet ve sermayenin oluşturduğu bloğun çıkar birlikteliği ve yoğunluğu önemlidir.

Öyleyse mâdunları özneleşmemiş, dilsizleşmiş yığınlar olarak yorumlamak yerine gündelik hayatın içerisinde işgal ettikleri gerçekliği aramak, en azından Türkiye özelinde, daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Mâdunlar, ezilenler çevrelerinde olup bitenlerden habersiz yığınlar olmadıkları için politik uyarlanma kapasiteleri hem mütehakkim sınıflardan hem de kendi sınıflarının diğer fraksiyon ve tabakalarından daha yüksektir. Politik uyarlanma kapasitesi³ olarak ifade edilen husus özetle bir politik söylem-eylem kalıbından diğerine geçişin hızını ve

- 3 İstanbul'daki Kürt emek gücüyle görüşmeler yapılırken gerçekleşen 2013 Nevruz'unun öncesi ve sonrasındaki yorumlar bu kapasiteyi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Öcalan'ın Diyarbakır'daki Nevruz Alanı'nda okunan mektubu, Kürt toplumu üzerinde doğrudan bir etki yapmış ve o güne kadar Çözüm/Barış Süreci konusunda oldukça kuşkululu olanlarda bile iyimserliğin artmasına neden olmuştu. Bunu doğrudan sahada gözlemleme imkânı olan biri olarak, şunu kolaylıkla ifade edebilirim: 24 saat gibi kısa bir zaman zarfında Kürt toplumu için "[Türkiye toprakları içerisinde kopan bir] bağımsız Kürdistan şarttır" anlayışından "bir arada yaşanabilir" anlayışına geçilebilmişti. Bu durumun arzi ve tamamen dönemin ruhu ya da mevcut iklimin yarattığı görüşler olarak yorumlanmasına katılmıyorum. Görüşmeye katılan Kürtlerin neredeyse tamamı, kronikleşmiş sosyo-politik krizleri aşabilmek için politik iradelerini Kürt hareketinin istikametiyle örtüştürmektedir. Öcalan'ın liderliğinin ve etkisinin Kürt toplumunun önemli bir kesiminde oldukça güçlü bir biçimde hissedildiği bilinmektedir. Buna ek olarak, Öcalan'ın politik hamlelerinin ve manevralarının da Kürt toplumunun önemli bir kısmı tarafından çok hızlı algılandığını ve benimsendiğini öne sürebiliriz. Konuyla ilgili birçok somut örnek verilebilir ancak özetle, yaşadıkları tarihsel, toplumsal ve politik süreçlerin etkisiyle, bu ve benzeri niteliklerin, Kürt toplumundaki politik uyarlanma kapasitesini göstermesi bakımından dikkate değer olduğu ifade edilebilir.

benimsenme kalitesini içerir. Kürt hareketinin toplumsallaşma dinamikleri, Kürt toplumundaki politik uyarlanma kapasitesinin yüksek olmasıyla yakından ilişkilidir.

Mâdun Kürtler “politik otonomiden yoksun” oldukları için onların siyasal örgütlenmeleri mütehakkim sınıfların siyasal örgütlenme pratiklerinden daha karmaşık, düzensiz ve sınırlıdır. Ancak bu durum siyasetsiz oldukları ya da siyasal alanda mutlak anlamda edilgen oldukları anlamına gelmez. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere Kürt toplumundaki sosyal ve siyasal talepler, talep olma vasfını yitirerek bir itiraza dönüşmüştür. Bunu Kürt hareketinin taleplerinden bağımsız olarak ifade etmek gerekir. Kürt hareketinin kendi siyasal gündemi ve gündeme bağlı olarak geliştirdiği politik talepler, tabanda bir karşılık bulabilir. Ancak burada kastedilen, Kürt hareketinin kendi politik gündeminden görece bağımsız olarak gelişen ve kişilerin gündelik yaşam deneyimleri nedeniyle dile getirdikleri itirazlardır. Kentte geçirilen süre ve kente eklemlenme olanakları arttıkça bu itirazlar çeşitlenmekte ve daha görünür hale gelmektedir.

Kentli talepler olarak ifade edebileceğimiz ve Castells’in (1977) kastettiği anlamda, emeğin yeniden üretimi sürecine eşit olarak dahil edilmeyi, bir başka ifadeyle emek gücü üzerindeki sömürünün eşit koşullarda gerçekleşmesine yönelik taleplerin ötelenmesiyle ortaya çıkan itirazlar, ezilenlerin siyasal örgütlenmesine temel oluşturur. Burada kendi kurumlarını oluşturmaya dönük kesin bir siyasal istikamet ya da aktüel siyasete gömülmüş bir gündelik pratikten daha çok bir çeşit varoluş savunusunun ve bunun meşrulaştırılmasının aracı olarak siyasallaşan öznenen söz edilebilir.

İstanbul, Beyoğlu örnekleminde gözlemlendiği üzere, göçmen Kürtlerin gündelik pratikleri, hem politik hem de üretim ilişkilerini de içeren haliyle toplumsal alanlarda gerçekleşen direnme pratikleriyle örülüdür. Dolayısıyla direniş taktikleri bu iki hatırı içerecek şekilde gerçekleşmektedir. Türk modernleşmesi ve Cumhuriyet tarihi uzun dönem dinsel, etnik ve etno-dinsel içerikli ya da geleneksel aşiretlerin siyasal müca-

deleleriyle ortaya çıkan isyanlarla karşılaştı. Türk modernleşme stratejisinin milliyetçilik, laiklik, merkezîyetçilik, devletçilik ya da eğitim, din, ekonomi gibi kurumlarla ve onların üzerinden, operasyonel mühimmatlarla giriştiği mücadelelere rağmen Cumhuriyet'in ideallerini benimsememiş, bunlara ikna olmamış ve hatta bizatihi Cumhuriyet ya da Türk devrimi yüzünden kendini mağdur hisseden kesimlerin gündelik hayata ve ilişkilere sızan direnişi, aynı zamanda yeni Devlete ve onun periferisinde şekillenen mütehakkim kesimlere karşı bir var olma mücadelesiydi.

Gündelik hayatın her alanına yayılan merkezi iktidarın, toplumsal kurumlar ve alanlar içerisine nüfuz ederek toplumun bütününe masnetmek istemesi, gerçek öznenin devlet, özneyi taşıyan bedenin yurttaşlık ödevi olarak sunulması, nihayet devlet-millet bütünleşmesini arzu etmesi, bu iktidar mekanizmasına dahil olmayanların ve olamayanların yaşamlarını sürdürürebilmek için “taktikler” geliştirmelerini zorunlu hale getirdi. Bir anlamda toplumsal alanlar içerisinde var olmaya devam edebilmeyi ve bu eşitsiz ilişkiler ile mücadele edebilmeyi içeren bu varoluş kavgası, mütehakkim kesimler tarafından uygulanan stratejilere ve onların ürettiği söylem/dil, teknikler ve prosedürlere karşı geliştirilen “taktikler” ile sürdürülmektedir (Certeau, 2008: 110-116).

Bu taktikler ve direnme pratiklerinin kentte gerçekleşme biçimleri kentteki mekânsal farklılaşmanın sunduğu imkânlarla sınırlıdır ve bir anlamda mücadele bu sınırlar üzerinde verilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Kürt kimliğinin kentsel mekânda tecrübe edilmesinin parametrelerinden biri kent yoksulluğudur. Kent yoksulluğu genel olarak yetersiz barınma, güvencesiz ve enformel emek arzı, yetersiz sağlık ve hijyen, afetlere karşı savunmasızlık, şiddet ve suça maruz kalma, sosyal, politik ve ekonomik dışlanma, damgalanma, kamusal hizmetlere erişememe, barınma güvenliğine sahip olmama gibi nitelikleri içerir. Dolayısıyla kent yoksulluğu ekonomik imkânlardan mahrumiyetten daha çok, onu da kapsayan ancak sosyal, mekânsal ve bedensel mahrumiyetleri de içeren bir

yoksulluk olarak ele alınabilir. Birleşmiş Milletler *Habitat Raporu*'na göre (UN, 2003: 15) dünya üzerindeki kentsel nüfus ve bununla doğru orantılı olarak kentsel yoksulların sayısı artmaktadır. Günümüzde yaklaşık üç milyar insan kentlerde yaşamakta ve bunların yaklaşık bir milyarı “hastalıklara karşı savunmasız, şiddet ve sosyal, politik ve ekonomik dışlanma” ile iç içe geçmiş kentsel yoksulluk koşulları içerisinde barınmaktadır (Beall ve Fox, 2007). Kent yoksulluğunun küresel bir sorun olarak değerlendirilmesinin nedenlerinden biri önümüzdeki 10-15 yıllık periyot içerisinde bu yoksulluğun giderek artacağı ve yoksulluğa bağlı sorunların kentsel yaşamın tümünü kuşatacak şekilde genişleyeceğine ilişkin varsayımlardır. Ancak diğer taraftan, hâlihazırdaki kent yoksullarının yaşamakta oldukları sorunlarla baş etme mücadelesine yönelik pratiklerin ne olduğu sorusu literatürdeki yerini korumaya devam etmektedir.

Kürt kimliği açısından kent yoksulluğunun anlamı, prekariyasyon bağlamında oluşan ve güvencesizlik temelinde gerçekleşen emek üzerindeki çoklu baskının temelidir. Müesses hegemonik nizamın ve ilişkilerin içerisinde yer alan Kürt emek gücünün, ekonomik tahakküm mekanizmaları karşısında maruz kaldığı eşitsizlik ve ayrımcılıklar seti bir yandan enformelleşmeyi Kürt kimliğinin bileşeni haline getirirken diğer yandan güvencesizlik ve istikrarsızlıkla iç içe geçmiş prekariyasyon süreçlerini içermektedir. Neoliberal birikim stratejisinin uzamsal karşılığı olan kentsel mekân ise kendine burada yer bulabilen Kürt emek gücü açısından sadece ekonomik anlamda emek gücünün güvencesizliğini değil, barınmadan sağlığa, ulaşımdan alışverişe neredeyse hayatın tüm alanını kapsayan, ve prekariyasyonun gerçek karşılığını gösteren, birçok sorunu beraberinde getirir. Sürgün mahallelerinde yaşanan hayatın güçlüğü ve emeğin sürekli-yeniden üretimi için gereken barınma ekonomisi ise emek gücünü çöküntü alanlarında yaşamaya mahkûm eden süreçleri süreklileştirir.

Kent yoksulluğu ve kentli yoksul nüfus, kentte yaşamaya devam edebilmek ve temel, asgari ihtiyaçları karşılayabilmek

için enformelleşmenin sistematik olarak sürdürülebilmesine hizmet eden yoksullardan oluşmaktadır. Kürt nüfusu özelinde kent yoksulluğunu tecrübe eden bu dinamik nüfus, proleterleşmenin bütün niteliklerini taşıyan, faal işgücüne dahil olmak ile yedek işgücüne dahil olmak arasında gidip gelen ve kimi zaman sınıfa dahil olmak ile sınıfa dahil ol(a)mamak aralığına düşenler olarak yorumlanabilir. Bir başka ifadeyle zincirleri bile gasp edilmiş, artık sadece hayatta kalmaya çalışan, fakat ekonomik, politik, sosyal ya da kültürel hegemonya nedeniyle lümpenleşemeyen ancak kolaylıkla prekarize olan kitleyi oluştururlar. Barınma ekonomisinin ürettiği kentsel çelişkilere bağlı olarak çöküntü alanlarında kendilerine yer bulabilen bu nüfusun, emniyetsiz, güvenliksiz mekânlarda yaşamlarını sürdürmesi ise kentsel ekonominin enformel ilişkiler sistemi içerisinde sürdürülmesinin ön koşulunu oluşturur.

İstanbul, Beyoğlu örnekleme üzerinden hareketle Kürtlerin kentsel yoksulluk içinde yer almaları, egemen birikim stratejisinin doğrudan sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Hem sınıf-içi çatışma gerekçelerini üreten, hem de neoliberal birikimin ücret politikalarını yönlendiren genel eğilim, kimliklerin/farklılıkların ön plana çıkartılarak parlatılmasıydı. Emek gücü üzerindeki bu stratejinin sonuçlarından biri Kürt kimliğinin enformel bir kimliğe dönüşmesi oldu. Ancak burada beklenmeyen sonuç, bu sürecin kendi siyasal taktiklerini ve direnişlerini üretmesi; böylelikle tahakküm mekanizmaları karşısında her türden yoksulluğu ve yoksunluğu tecrübe eden Kürtlerin kentsel mekâna siyasal aidiyet üzerinden yeniden bağlanmasıdır. Kimlik üzerinden deneyimlediği sınıfsal sömürüyü, eşitsizlik ve ayrımcılıkları kimlikle ilişkilendirerek siyasallaşmanın malzemesine dönüştüren Kürt emek gücü açısından kentte yoksul Kürt olmak, kendiliğinden politikleşmek anlamına gelmektedir.

Certeau'nun analizinden hareketle, politik ve ekonomik stratejilere karşı ezilenlerin geliştirdiği taktiklerin iki hat üzerinden değerlendirilebileceği ifade edilmişti. Bunlardan ilki siyasal katılım yoluyla politik ve ekonomik stratejilerle açık bir bi-

çimde mücadele etmek olarak ifade edilebilir. Kürt mādunları açısından siyasal katılım, gündelik yaşamda tecrübe edilen eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleriyle doğrudan ya da dolaylı yüzleşme gereksinimi duymadan ve ötekine karşı doğrudan, aleni biçimde ifade edilmeyen, edildiği durumlarda ise bir isyan ve öfke ifadesi olan, egemenin karşısında bir çeşit özel alan meselesi haline getirilen ancak kolektif kimliğe ait nitelikler taşıyan ve siyasal olduğu kadar sosyal, etnik, kültürel ve sınıfsal bir aidiyet olarak ifade edilen bir direniş taktiğidir.

Kimlik ve siyasal katılım

Ben İstanbul'a gelmezden evvel benim hiç aklımda yoktu, bu parti purtu işleri. Zaten her şey burnumuzdan gelmişti, perişandık yani. Bir gün Cavit abi geldi, dedi "Hasan ne olacak bu işler", dedim "abi hangi işler", durdu durdu dedi ki "böcek gibi ölüyoruz burada, sinek gibi eziliyoruz, bizim üstümüze basan ağa oluyor Hasan, ne yapalım yani, kader deyip aşağı mı oturalım?" dedi, böyle konuştuk, epey, anlattı falan. Ben o an düşündüm, "ben bir şey yapacağım" dedim içimden kendime, gittim partiye, dedim "ben partide çalışacağım." Dediler ki bana "o zaman ilçeye git" dediler, o arka sokaktaki var ya [Be-yoğlu İlçe BDP/HDP], işte oraya gittim, akşamları da oraya gittim, bıraktım kahveyi, sonra da gittim, geldim işte. Oradaki arkadaşları dinledikçe, o ortamı gördükçe bilincim arttı benim ve dedim ki "ben de varım burada kardeşim, Kürt'üm, Allah yaratmış ve ben de buradayım yani. Bana böyle etmeyin, barışacaksak artık beni ezmeyin." ... Yoksa ne işim var benim kırkımdan sonra partide purtuda ama çocuklarım vardır, onların güzel yaşamasını istiyoruz, hepimiz istiyoruz bunu yani, ne gerekirse yapalım (Hasan, 40, Şırnak).

Kürt göçmenlerin sosyo-politik süreçlerle eklemlenmelerini ve bu sayede kentteki çelişkilerle mücadele edebilmelerini sağlayan Kürt siyasal hareketi, bir yandan Kürt toplumsal muhalefetinin kentsel alanda temsil edilmesinin, diğer yandan Kürtle-

rin kentsel ve sınıfsal öfkesinin siyasal alanda dile getirilmesi-
nin önemli araçlarından biridir. Kürt siyasal hareketinin parti
içinden hane içine, işyerinden sokağa kadar Kürtlerin yer aldı-
ğı her alanda ve mekânda örgütlenme çabası, özellikle göç sü-
reciyle birlikte yaşanan anominin derinleşmesini engelleyen
sosyo-politik aygıtlardan biridir. Burada siyasal örgütlerin ro-
lünün ne olduğu ve İstanbul'da yaşayan Kürt göçmenler içe-
risinde nasıl örgütlendiği sorusu, Kürtlerin kolektif kimlikle-
ri ve kent ile kurdukları ilişkiyi anlamak bakımından önemli-
dir (Watts, 2014).

Türkiye'de Kürt siyasal hareketi ve onun çevresinde gelişen
toplumsal mücadele deneyimi travmatik ve sancılı bir tarih-
sel tecrübeye sahiptir. Kürt siyasal hareketi, uzun yıllar boyun-
ca belirli siyasal taleplerin ifade edilmesinin bir aracı olmaktan
daha çok, Kürtlerin siyasal ve toplumsal varoluş mücadelesinin
araçlarından biriydi. Buradaki varoluş süreci, önemli ölçüde
bir kimlik mücadelesi olarak değerlendirilse de, arka planda bu
kimlik taleplerinin ifade edilmesine neden olan sınıfsal sömü-
rü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşısında, Kürt olma
halinden kaynaklanan dezavantajlı konumun giderilme çabası
vardır. Bu çaba ilerleyen dönemlerde "Kürtlere statü" şeklinde
formüle edildi ve bu formülasyonun Kürt siyasal hareketinin
omurgasını oluşturduğu ifade edilebilir.

Bu yönüyle Kürt siyasal hareketi, klasik anlamda bir çıkar
grubu⁴ (*interest group*) refleksiyle hareket etmekten daha çok,

4 Siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi açısından çıkar grupları genellikle ekono-
mik ya da sosyal sermaye elde etmek amacıyla bir araya gelen ve birlikte hare-
ket eden gruplar olarak tanımlanabilir. Modern toplumların temel özelliklerin-
den biri "bireylerin çeşitli örgütler bünyesinde teşkilatlanmış olmasıdır. Bugü-
nün toplumlarında çeşitli amaçlar etrafında oluşmuş ve siyasi yönetimden de-
ğişik taleplerde bulunan gruplar 'çıkarcı grupları' olarak isimlendirilir" (Yayla,
1998: 147). Çıkarcı gruplarının en önemli özelliği örgütlü olmalarıdır. Özellikle
modern kapitalist toplumlarda çıkarcı grupları ekonomik amaçlarına uygun po-
litik kararları yönlendirmeyi amaçlayan gruplardır (Swank ve Martin, 2001).
Siyasal partiler kimi zaman çıkarcı grupları haline gelebildikleri gibi çıkarcı grup-
larının amaçlarına uygun hareket eden aygıtlara da dönüşebilirler (Hacker ve
Pierson, 2002). Aslında burjuva toplumunda siyasal partilerin işlevi, ana-akım
siyaset bilimi ve sosyolojisinin anlattığı kadar masum değildir. Klasik liberal
anlatı, bir çıkarcı grubunda örgütlenmenin rasyonalitesini vurgulamaktadır. Bu

ideolojik ve politik taleplerin örgütlü bir biçimde ifade edilme süreci olarak değerlendirilebilir. Bir başka ifadeyle, örgütlenenlerden daha çok örgütlenemeyenlerin çıkarlarının gözetildiği bir siyasal eğilimden söz edilebilir. Bu nedenle Kürt siyasal hareketinin partileşme süreci, aynı zamanda Kürt toplumundaki muhalefet hareketinin siyasal alanda örgütlenme deneyimini içermektedir. Bu örgütlenme süreci, Kürt toplumunun yaşadığı zorunlu göç ile birlikte yeni ve özel bir sürece geçerek metropollerde örgütlenmeyi zorunlu hale getirdi. Kürt siyasal hareketinin başta İstanbul olmak üzere, batıdaki büyük kentlerde örgütlenmesi, hem Kürtlerin kent ile ilişkilerini hem de Kürt kimliği üzerindeki sermaye stratejilerini ve tahakkümü eksene alan politik mücadeleyi içermektedir.

Kürt siyasal hareketinin İstanbul gibi metropol niteliğine sahip kentlerde örgütlenme sürecinde gerçekleşen tarihsel süreklilikler ve kopuşlar, Kürt kimliğini ve Kürt siyasal hareketini değişime zorlayan momentleri içermektedir. Kürt toplumunun 1990'lı yıllarda karşılaştığı yoğun devlet şiddetinin toplumsal, daha doğrusu gündelik yaşamın hemen her alanını kapsamasıyla birlikte başlayan süreç, aynı zamanda Kürt siyasal hareketinin kentlerde görünür hale gelmesini zorunlu kılan bir süreçti. Kürt toplumu her ne kadar yoğun bir devlet baskısının ve tahakküm mekanizmalarının topyekûn üzerinde çalıştığı bir etnik grup olsa da, süreç içerisinde kendilerini ifade edecek partiler, dernekler, örgütler, gazeteler, dergiler, televizyon kanalları, internet siteleri gibi siyasal ve toplumsal araçları üretmeyi başardılar. Bu siyasal ve toplumsal araçlar sayesinde Kürt siyasal hareketinin büyük kentlerdeki örgütlenmesinin ivmesi ve kapsamı genişleyebilmiştir.

konuda önemli ölçüde haklı olduğu taraflar vardır. Ancak Kürt siyasal hareketi uzun yıllar devletin, bürokrasinin ve devlet içinde örgütlenmiş suç çetelerinin hedefindeydi. Bu nedenle toplumun geneli ve Kürtlerin önemli bir kısmı için örgütlenmek için makul bir çatı değildi. HDP ile birlikte bu süreç yön değiştirmeye başladı. Ancak 7 Haziran 2015 seçimlerinden sonra yaşanan gelişmeler, HDP'nin PKK ile ilişkisini kesilmesine ve yeniden marjinalize edilerek bizzat AKP hükümeti tarafından siyasal alanın dışına itilmesine, en azından itilmek istenmesine, neden oldu.

Eğer ben, bu parti [BDP] olmasaydı, yani ne yapardım bilmiyorum, dağa giderdim kesin. Kendimi öldürürdüm belki. İstanbul'da yaşamak için bu bize, en çok bu lazım. Ekmek olmasın, su olmasın ama parti olsun, yoksa sahipsizlik çok kötüdür, dayanamayız yani (Sinem, 26, Kilis).

BDP'nin, Barış ve Demokrasi Partisi'nin Meclis'te olması, böyle bir partinin var olması, Kürtler için çok hayırlı bir şey. Şimdi Meclis'te olmaları çok hayırlı bir şey, çünkü hani dedikleri gibi milletvekili bizi savundukları için oraya gittiler. Savunuyorlar bizi. Görüyorum bunları, bizi çok savunuyorlar. Yani orada olmaları çok iyi, bence şu an orada olmaları iyi. ... orada olmasalar zaten bizi bu İstanbul'da çiğ çiğ yerler. Çok acımasızdır buralar, yamandır, öyle deme, iyi ki Parti var, sıkıntımızı, derdimizi anlatıyoruz. Bizi onlar savunmasa kim savunacak burada? (Cengiz, 24, Hakkâri)

Görüşmelerde gözlemlendiği üzere Kürt kimliği, hemşerilik, akrabalık, aşiret aidiyeti gibi bağlılıkların yerine İstanbul'da olmak ve mekânsal farklılaşmanın bütün çelişkilerini taşımalarına rağmen İstanbul'da yaşamak zorunda olmak gibi gerçek hayatın ürettiği baskının kolektif olarak deneyimlenmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni bir dayanışma türünün çevresinde şekillenmektedir. Bir başka ifadeyle, Kürtlerin zorunlu göç ve emek göçü olarak kente gelmeleriyle birlikte, önceden var olan sosyal ve kültürel bağlar, kentsel mekândaki sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmalarının içerisinde geçerek yeniden üretilmekte ve bu süreç kimliğin inşasında belirleyici hale gelmektedir.

Sosyal ve kültürel bağlarda yaşanan değişim dayanışmayı ortadan kaldırmamakta, dayanışmanın içeriğinin ve biçiminin değişmesine neden olmaktadır. Belirli sınırlılıklar içerisinde, burada belirleyici öge bir kolektif kimlik olarak Kürtlük ve göç etmiş olmaktır. Özellikle siyasal katılım sürecinde gözlemlendiği üzere, Kürt kimliğinin, Kürt siyasal hareketine ve onun taleplerine yön veren bir taban haline gelmesini sağlayan bu dayanışma setlerinin oluşması, aynı zamanda Kürt siyasal hareke-

tinin metropollerdeki örgütlenmesini mümkün hale getiren ve onun toplumsal tabanını oluşturan bir süreçtir.

Mevcut kent koşulları içerisinde, Kürt kimliğinin, sosyo-kültürel bağlardan sosyo-politik bağlara geçişle birlikte Kürt siyasal hareketinin içerisinde yer almak aşiret, aile, sosyal çevre, ideoloji gibi faktörleri aşarak kimliğe, kimliğe yüklenen eşitsizliğe isyan etme haline endekslenebilmektedir. Bu nedenle Kürt olmak başlı başına bir gerekçe haline gelmekte, siyasal aidiyet, politik bağlamdan koparak kimlik üzerinden gerçekleştirilmektedir. Metropolde Kürt olmak, Kürt siyasal hareketiyle doğrudan, dolaylı ya da organik bir bağa gereksinim duymadan örgütlenmeyi mümkün hale getirmektedir. Bu yönüyle metropollere sürgün edilen Kürtler açısından Kürt siyasal hareketi, bir etnik kimlik olarak Kürtlüğün metropollerdeki sosyal ve sınıfsal varlığının, siyasal temsilciliğini üstlenen kurumsallaşmış bir aygıt olarak değerlendirilmektedir.

Bizim bir kimliğimiz var ve biz bunu istiyoruz. Burası [İstanbul] hepimizin değil mi, o zaman ben de burada insan gibi yaşamak istiyorum, kardeşlerimin insan gibi yaşamasını istiyorum. Bu parti [BDP] olmadan, buraya göç etmiş, evinden, köyünden, hayvanlarından kopartılmış insanlar ne yapacaklar? Bu parti var ki bizi savunuyor, hepimiz de görüyoruz bunu. ... Biz buraya gelmeden önce bizim ailede partiyle uğraşan hiç kimse yoktu, bir Allah'ın kulu bile partiden falan anlamazdı ama şimdi hepimiz partiliyiz, neden, çünkü biliyoruz ki bir olursak güçlüyüz, olmazsak İstanbul bizi paramparça eder, ediyor da aslında, yani bizi mahvediyor ama biz birlik olduğumuz için dayanabiliyoruz (Sinem, 26, Kilis).

Şimdi bir an düşünelim, parti yok, hiç kurulmamış. Yani insan bir düşünür, peki bu Kürtler ne yapacak bu koca şehirde? Nereye gidecek, kime oy verecek? Yani ben mecbur muyum kafa-
ma Türklüğü dayatanlara oy vermeye, değilim yani bence. Biz de bir halkız, bizim de ihtiyaçlarımız var, işlerimiz var, bizim de haklarımızı savunacak bir partiye ihtiyacımız var. Ben şah-

sen bir gün olsun partiye falan gitmemişim ama oyumu hep bize verdim, çünkü burada bizim bizden başka kimimiz var, kimsemiz yok (Kadir, 29, Antep).

Biz bizi tutmazsak kim bizi tutar? Bu partinin [BDP] olmasıyla birbirimizi görüyoruz, çocuklarımıza sahip çıkmaya çalışıyorlar, işimiz düşüyor, bazen onlarla da kavga ediyoruz yani, kızdırıyorlar bazen ama bizim için bedeller veriyorlar, onlar olsun ki çocuklarımız da burada dursunlar. Yoksa hepsi ateş olmuş, bilmiyorum hangisi nereye düşecek, vallahi canımız buradadır, hep korkuyla duruyoruz (Sultan, 47, Diyarbakır).

1990'lı yıllardan itibaren gelişen politik gerilimlere bağlı olarak, Kürtlüğün etno-politik kimlik olarak yadsınamaz hale gelmesi, Kürt siyasal hareketinin metropolde örgütlenme sürecini belirleyen önemli unsurlardan biridir. Özellikle zorunlu göçe neden olan sürgünler, köylerin insansızlaştırılması, mülksüzleştirme, yoksulluğun ve yoksunluğun sistematikleştirilmesi, faili meçhul cinayetler, insan kaçırmalar ve benzeri gelişmeler Kürtlerin sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik taleplerini daha güçlü ve örgütlü olarak ifade etmelerine neden oldu. Bu gelişmeler o döneme kadar toplumsallaşma hızı yavaş olan PKK ve çevresindeki örgütlerin toplumsallaşmasını hızlandırdı. Böylelikle devletin Kürt bölgelerini zor aygıtını kullanarak, korku ve şiddet ile denetim altına almaya çalışması devletin meşruiyetini ortadan kaldırırken, örgütün meşruiyet iddiasını temellendirebileceği bir politik alan açtı.

Burada iki önemli faktör rol oynamaktadır. Bunlardan ilki 1925 ve sonrasında Kürt toplumunun hafızasında yer alan ve Kürt coğrafyasının tümünü kapsayan isyanlar tarihinin, Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasında yarı-gerçek, yarı-kurgusal olarak işgal ettiği yerdir. Şeyh Sait, Seyit Rıza gibi figürlerle başlayıp Abdullah Öcalan ile devam eden kahramanlar anlatısı, bu kahramanlaştırılan tiplerin kişiliğinde tecessüm etmeye devam etmektedir. Kahramanlar anlatısı geçmişteki isyanlar tarihinin aurasını, o isyanların meşruiyetini gösteren kutsal ha-

leyi şimdiye taşımanın bir enstrümanına dönüşen sosyo-politik hafızanın inşa edilmesini içerir. İyiler ve kötüler, zalimler ve mazlumlar tarihsel devamlılığını korumayı sürdürür. Böylelikle Kürt toplumunun kültürel varlığının bir parçası olan sosyo-politik hafıza, özel bir propaganda faaliyetine ihtiyaç kalmaksızın, tarihsel süreklilik içerisinde aktarılan kahramanlar kültü üzerinden aktarılmaya devam eder. Burada devletin yapması gereken tek şey, mevcut sosyo-politik hafızada yer alan “Kürt ve/veya din düşmanı Türk Cumhuriyeti” imajını hatırlatacak, bunu ima edecek söylemlerde ya da eylemlerde bulunmak olarak ifade edilebilir. Bu ve benzeri hamleler hatırlatıldıktan sonra sosyo-politik hafıza kendiliğinden canlanabilir.

Bizim orada bir cami varmış, ben de biliyorum o camiyi, görmüşüm, caminin adı Türkler camii ama aslında caminin adı Kürtler camiidir. Peki ne olmuş da caminin adı değişmiş? Kürtler camiinin adını Kenan Paşa değiştirmiş, o şeyden sonra, darbeden sonra. Bin yıllık Kürtler camii olmuş sana Türkler camii. Peki olmuş da ne olmuş, yani camiye gidenler, abdest alanlar, namaza duranlar Türk mü olmuş? Yani anlayamıyorum ya, bu nasıl bir kafadır, ... hep bir nefret, hep bir ayrımcılık, hep bir kendini böyle yukarıda görme, böyle üstten bakma (Sinem, 26, Kilis).

1990'lardaki devlet şiddetinin gündelik hayatı paralize edecek kadar genişlemesi, Kürt kimliğinin, modern anlamda siyasal bir kimlik haline gelmesini kolaylaştırdı. Böylelikle Kürt toplumu açısından Kürtlük, iflah olmayacak yaralara sahip olmak ve talepkâr asiliğin göstergesi olarak, devlet karşısında konumlanmak haline geldi. Sosyo-politik hafızanın mevcut koşullar etrafında yeniden inşa edilmesine eşlik eden ve gelişmesini sağlayan bir diğer faktör ise bölgede ve/veya zorunlu göç sonrasında kendine kentin çöküntü alanlarında ya da çeperlerinde yer bulabilen ve kente tutunabilmek için ağır yaşam koşullarına maruz kalan Kürtlerin yaşadığı yeniden mädunlaşma süreçleri ile şekillendi.

Spivak (1988: 271-313; 2003) māduniyeti, egemenin ya da sömürgecinin epistemik şiddet yoluyla öteki olarak tasarladığı özneyi inşa projesi olarak değerlendirmektedir. M  dun ise inşa edilen kurgusal öznenin kendisidir. M  duniyet sadece toplumsal olarak aşağı itilenleri, dı  lananları değil aynı zamanda toplumsal sermayelerin üretildiği siyasal, sosyal, ekonomik ya da kültürel alanlara dahil edilmemeyi de içerir. Bu nedenle m  duniyet, toplumdaki egemen yapılarla dahil olmayan, onları üretemeyen ancak bu yapılarla bağlı ya da bağımlı olan ve onlara itaat etmek zorunda kalan   tekidir. Küresel kapitalizm, özellikle batı dışındaki ülkelerde yaşanan neoliberal dönüşümlerle birlikte, m  dunların içerisinde bulunduğu eşitsizlikleri ve ayrımcılıkları daha da derinleştirmektedir. Böylelikle metropollerdeki imtiyazlı sınıflar, mütehakkim kesimler küresel kapitalizme eklemelenirken alt sınıflar, göçmen emek gücü ve diğer m  dunlar yoksullaşma, dışlanma ve marjinalleşme ile karşı karşıya kalır ve bunların engellenmesi için oluşturulmuş olan politik-ekonomik uygulamalar ortadan kalkar. İmtiyazlı sınıfların sermayelerini korumak üzere geliştirdikleri stratejilerin küresel kapitalizme uyumlu olması gerekmektedir. Sermayenin küresel karakteri, sınıflar mücadelesinin de gittikçe küresel bir nitelik kazanmaya başladığını göstermektedir. Özellikle alt sınıfların, göçmen emek gücünün, m  dunların, özetle ezilenlerin daha da yoksullaşmasının, dışlanmasının ve marjinalle  mesinin önündeki engellerin ortadan kalkması onları bir yandan emek-i  i rekabete mecbur hale getirirken diğer yandan sınıfsal itirazlarının güçlenmesine neden olur.

Göçmen Kürt emek gücü gibi kent yoksullarından oluşan bu yığınların üzerinde çalışan tahakküm mekanizmaları ise m  duniyeti sistematikleştiren bir işleve dönüşür.⁵ Kuşkusuz bu s  -

5 Bu konuda *Tuzla Araştırma Grubu* (Serap Altun, Harun Ercan, Ayhan Işık, Onur   zt  rk ve Mehmet Polatel) tarafından yapılan "Türkiye'de Neoliberalizm, Kürt Meselesi ve Tuzla Tersaneler Bölgesi" isimli alan ara  tirmasına burada kısaca temas etmekte yarar var. Tuzla tersaneler bölgesindeki sınıfsal sömürü ilişkilerinin, Kürtlerin tarihsel ve toplumsal deneyimleri üzerinden okunmasını hedefleyen çalışma, zorunlu g     ile neoliberalizm i  lkisini

reç tek yönlü değildir ve “mâdunların suskunluğu” yapısal değil tarihsel (Bayat, 2006) hatta çoğu zaman konjonktürel ve izleyenin algısıyla ilişkili olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak kentteki mâdun Kürtler açısından Kürt siyasal hareketi, mâduniyetle baş etme stratejilerinin siyasal ayağını oluşturmaktadır.

[Patron] Türk, biraz milliyetçilik var, partiden [BDP] ben bildiri dağıtıyordum, beni görmüştü. BDP siyasi bir parti ve ben de her yerde de, ben niye saklayayım. Zaten bugüne kadar kendimizi saklaya saklaya bu hale geldik. Normalde [akşam] 9’da paydos oluyor, ben orada 7’de paydos ediyordum. Çünkü akşam bizim çalışmalarımız oluyordu. Bir sorumluluk almışsam üzerime, bir yöneticilik almışsam, yerine getirmek gerekiyor. Bana göre adını yazıp da hani sorumluluğunu bilmektedir. Ben şimdi BDP’de yöneticiysem gerçekten hakkını vermeliyim. Çünkü BDP diğer partilerden farklıdır bana göre. ... Çalışanları maaşlı değildir. ... [Diğer partilerin çalışanlarını] bilmiyorum ama sistemin partilerinden CHP, AKP’den çok büyük farklarımız olduğuna inanıyorum. ... Biz burada yemek aldığımız zaman herkes kendi cebinden, komün mesela, herkes bir iki verir, yemek yeriz. Bu benim çok hoşuma gidiyor, mesela komün yaşam. BDP’nin farkı şudur, herkes gönüllü çalışır. Ev çalışmalarına, tek tek [bütün evlere] gidiyoruz, diğer partiler gitmez. Gönüllü olarak evlerin kapısını, üyelerin kapısını falan çalışıyoruz ve çalışma saat [gece] 11’e kadar sürüyor ve ben yorulduğumu falan hissetmiyorum ve Kürt sorununu çözmek için, yani bizim için mücadele ediyoruz sonuçta. İstanbul’da bu çok zor ama biz de buradayız sonuçta (Ekin, 26, Mardin).

Bir çaresizlik var, ne yaparsak olmuyor, o işten çık, iş ara, o işe gir, oradan çık, diğerine gir. Hep ekmek telaşesi, çocuğun hastanesi, evin ekmeği telaşesi. “Yok, ne yapalım, yani yok, canımızı mı alacaksın” desen kimse acımaz sana, bir de canını alır-

ve Kürtlere yönelik ayrımcılığın bu süreçte nasıl işlediğine ilişkin kapsamlı ve ilişkisel bir açıklama sunmaktadır (2009: 119-188).

lar yani, öyle. Biliyorsun hocam işte, o kadar okumuşsun, bu bizimki insanlık mıdır, değildir. Biz de ne yapıyoruz, diyoruz “bakın biz Kürt’üz, öldürseniz de Kürt’üz, bizi artık açlıkla, böyle insanların bile yaşamayacağı halde bırakmakla terbiye etmekten bırakın, vazgeçin yani, bunun sonu yok.” ... İşte parti bunu söylüyor, “biz Kürt’üz” diyor, “bir yere de gitmiyoruz” diyor, “pislik yapmayın artık, bu kadar pislik artık yeter” diyor, ... kime diyor, devlete diyor, bu ırkçı, şerefsiz patronlara, para babalarına diyor, buraya gelip kahvesini içip benim yüzüme bile bakmayan, öyle hor hor konuşan o kokona karılara diyor, ... kim bunu diyorsa, Kürtlere kim kötülük ediyorsa onlara diyor (Tahsin, 34, Diyarbakır).

Kürt siyasal hareketinin metropolde örgütlenme sürecini belirleyen unsurlardan bir diğeri ise her kolektif kimliğin inşası için gerekli olan ötekinin yeniden tanımlanma ya da inşa edilme sürecini içerir. Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde genellikle asker/ordu, Özel Harekât/Emniyet Teşkilatı, öğretmen/okul, doktor/hastane gibi kurumsal niteliği üzerinden karşılaşılan ve kimliğin ötekisi olarak kurgulanan devletin yerine, İstanbul’daki gündelik yaşam ve sosyal ilişkiler içerisinde tecrübe edilen eşitsizlik, ayrımcılık ve dışlanmanın faili olarak kodlanan Türklük kategorisi, Kürt kimliğinin metropoldeki inşasında, Kürt olmayan ve imtiyazlı sınıflarla, egemen ideolojiyle çıkar birliği bulunan her kesimi kapsamaktadır.

Bu karşılaşma Türklüğü eşitsizliğin, ayrımcılığın, dışlanmanın, hor görülmenin, aşağılanmanın kurgusal faili olarak algılanmasına neden olur. Bir başka ifadeyle Türklük, Kürtlerin maddunlaşmasına neden olan her şeyin tecessüm etmiş halidir. Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinde yaşayan Kürtlerin hem “devletin okulu”, “devletin ordusu” ve “devletin bürokrasisi” içerisindeki deneyimleri hem de devletin zor aygıtlarının neden olduğu sorunlar, Kürt toplumunun zihin dünyasında Türklüğe ilişkin yerleşik birtakım kalıplar oluşturmuştu. Kente emek göçüyle birlikte bu durum gerçek karşılaşmalarla yer değiştirdi. Sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları

yoluyla yeniden ötekileştirilen Kürtler, zaten tarihsel, toplumsal ve sosyo-politik hafıza açısından hazır bulundukları kodlara uygun olarak, Türklükle karşılaşmış oldular.

...okula vardığımızda ilk defa bir öğretmen gördüm. Benim gördüğüm öğretmen Türk'tü. Nereliydi tam hatırlamıyorum ama Türk bir kişiydi. Bir keresinde, ben tam Türkçe konuşmıyordum, Kürtçe bir şey dedim diye beni çok fena dövdü, azarladı, dedi "bu bir daha Kürtçe konuşursa hemen gelip bana söyleyeceksiniz", arkadaşlara diyor yani, diğerlerine. Yani devletin okuludur sonuçta. Öğretmen devletin öğretmeni-
dir. Sana devletten başka ne diyecek, devlet ne derse onu diyecek değil mi? ... ordusu, Özel Harekâtçısı da öyledir, devletin-
dir yani, devlet "vur" derse vurur, "dur" derse durur. Bak şimdi [orduya, emniyet teşkilatına] "dur" demişler, duruyor, çünkü devletindir. ... askerdeyken idare etmenin yolunu bulduk da askerden sonra buraya gelince zorlandım biraz. Bizim orada devlet sopadır, ölümdür, kandır, kimse devlete işinin düşmesini istemez ama burada Türkler var, hepsi de patron. Ekmek onların elinde, iki dudağının arasında. Acayip bir iş. Sen ne yaparsan yap önünü tıkayabiliyor. Küçücük bir numara çeviriyor, senin bütün yapıp ettiklerin yok oluyor. ... Mesela patron Kürt diyelim hatta hemşerin olsun, o bile patron olunca Türkleşiyor, belki daha fırsat bulsa devlet kesilecek başımıza (Mehmet, 33, Diyarbakır).

Kürt kimliğinin yeniden inşa edilebilmesi için gerekli olan öteki, hafızada işaretlenen ya da vehmedilen ancak henüz karşılaşılmamış, gerçekçi bir temas kurulmamış Türklükle karşılaşmanın gerçekleşmesiyle inşa edilir. Karşılaşılan Türklük, kentsel üretim ilişkilerinde hem sınıflar-arası hem de sınıf-içi çatışma alanlarında mütehakkim kesimlerin kendisine yüklediği rolü taşıdığı Kürtlerin kimlik inşasında yeni bir uğrağı içerir ve devletin kapladığı yere daha gerçekçi biçimde yerleşir. Böylece Kürtler açısından Türklük, sosyal ilişkiler içerisinde egemen kimliğin ve ötekinin kendisi olarak kodlanarak,

Kürt kimliğinin metropoldeki inşasında kullanılan malzemelerden birine dönüşür. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere özellikle sınıfsal itiraz, emek-içi çatışma ve sembolik mücadele alanlarında Türklük bir tanımlama, ayırt etme, kategorileştirme işlevi üstlenen kod olarak çalışır. Bayrakla, marşlarla, kolluk kuvvetleriyle, lüks tüketimle, sermayeyle, hak sahibi olmakla, özgür olabilmekle ilişkilendirilen kimlik Türklük, bütün bunlardan mahrum olan ise (Kürtlük değil) gerçek kişiler olarak Kürtlerdir.

Yani kusura bakmayın ama Türk bayrağınız kesinlikle hiç hoşuma gitmiyor, neden derseniz, iç huzur olarak baktığım zaman rahatsız oluyorum ama abim evinde, telefonuna bile Türk bayrağı asıyor, aynı evde yaşamışsınız, aynı anne baba, ... ama Bitlisli yazıyor kimliğinde, o kadar. ... Hiçbir şey bilmiyor, bir soru sorsan, “o ne” der. Ha görüşüyor muyuz, görüşüyoruz, tartışıyoruz. ... bir şey anlatamıyorsun, ... eskiden abim namaz kılmazdı, evlendikten sonra hanımının etkisi olsa gerek, şimdi bana diyor “kalk namaz kıl.” ... Dedemler de söylerler işte namaz kılmıyorsun, işte niye Newroz’a gidiyorsun, Newroz günü ben telefonumu kapattım, işte “seni alıp götürürler, seni alırlarsa ne yapacaksın” ... yani sen böyle korkuyla nasıl yaşarsın, ne kadar yaşarsın? Bugün Newroz için alırlar, yarın düğün için alırlar, başka zaman başka bir şey için alırlar. Bunun sonu yok ki... (Bekir, 25, Bitlis)

[Kürt siyasi hareketinin içinde Türk milletvekilleri de] olmalı, zaten Kürtler bu ülkeden ayrı hissetmiyorlar, parçalanmayı düşünmüyorlar. Musa Anter’in eniştesi, gelini, damadı Türk’tü. Kürtlerden neden Ortadoğu’da korkuluyor, neden sol örgütün liderlerinden bu kadar korkuluyor? Kürtler kendi değerlerinden vazgeçmiş değil, aslında değerlerini yaşatan Kürtlerdir. Bunu yaşamayan, başka kültürlere özenerek yaşayan Türklerdir. ... Türk yoktur, kendini yok etmiştir yani. Kendilerini yok etmişlerdir. Aslında Türkleri devlet yok etti, faşist zihniyet! Türklere, Kürtleri sorduğun zaman “yoktur” diyor-

lar. Türkler kendilerinin var olabilmesi için Kürtlerin yok olmasını istiyor. Türkler Kürtlere kötü davranmakla kendilerini iflas ettirdiler. Gerçekten nasıl “bütün değerlerine sahip bir erkek arıyorum” diyorum ya, bütün değerlerine sahip bir Türk arıyorum. Neredeyse yok ettiler varsa da çıkmıyorlar, eğer çıkarlarsa devlet onları da yiyip bitirecek (Didem, 43, Maraş).

Türk dediğin rahattır hocam. Türk’ün parası cebinde, parası mı yok, bağı, bahçesi, tarlası, toprağı var. O da mı yok, koskoca devleti var, gider “bana para ver” der, alır parasını, bankadan kredisi, açar, yapar işini gücünü. Küçük küçük öder. Türk olmak kıyaktır. Allah daha çok versin, gözümüz yok. Hele biraz Allah, din, iman, vatan, millet falan da dersin, senden de kralı olmaz, her işin görülür. Yanına da iki, üç tane de bizim [Kürt] gençlerden alırsın, çalıştırırsın sabahtan akşama kadar eşek gibi, oh mis gibi. Sonra yan gel yat zaten. ... bunu [Kürtleri] görüyorsun, herkes görüyor yani. Kürt olmak onur ister, haysiyet ister, ... kolay değil burada, bu kadar rezilliğin içinde hayatta kalma mücadelesi veriyoruz, hem de her gün. Bak şimdi seninle konuşuyorum, gece 3, çıkıp gideceğim, oldu 4. Yat-tın kalktın, e sabah 9’da, 10’da ortalıkta olman lazım, yoksa olmaz. Biz özgür değiliz ki sayın abim, istediğimiz zaman kalkalım, istediğimiz zaman yaşayalım, çalışalım. Türklerle bizi bir tutma, bizim elimizde, ayağımızda, ağzımızda, burnumuzda böyle kelepçeler var. Sen görmezsin ama polis görür, sen görmezsin ama patron görür, sen görmezsin çoğu görür, bizi orarlardan tutar. Öyle bir iş gelmiş ki başımıza ne bir yerde kalabiliyoruz, ne kaçabiliyoruz, her gün yeniden ateşe girip çıkıyoruz (Raci, 30, Siirt).

...[Kağıt mendil] satarken Kabataş’ta ilk orada böyle, bu yanlış anlaşılmasın yani artık Türklerden böyle nefret [etmiyorum], kesinlikle şu anda bu mantıkla gitmiyorum, yani insan, insanın beş parmağı bir değildir. Ben desem ki “Türklerin hepsi kötüdür” yalan olur, desem “Kürtlerin hepsi Kürtlüğünü biliyor” yalan olur. Orada Selpak satarken bir tane kız vardı, Ka-

bataş'a çay bahçesinde çay içmeye geliyorlardı, yazındı. Anne babası çay bahçesine geliyordu, o da oradaki parka geliyordu, biz de arada mola veriyorduk. Onların da herhalde evi Kaba-taş'a yakındı, her gün geliyorlardı. İsim olarak tanımıyorum. O ile birkaç kızdı. Aynı boylardaydı. Geliyorlardı yanımıza "ay şunlara bakın, Çingeneler" ben de dedim ki "ben Çingene de-ğilim, ben Kürt'üm." "Aman Kürtler de Çingene sayılır", o ço-cuk bana böyle dedi, o benim yaşımda, baktım dedi ki "Kürtler de zaten sürünmeye muhtaç, bak bize, Allah bize güzel yaşam vermiş, size de sürünmeyi nasip etmiş." Diğer çocuk da dedi ki, "sizin bir İstiklal Marşınız bile yok", öbürü ben daha cevap vermeden. Ağlamaklı oldum, böyle çok tuhaf oldum, dışlanı-yordum, "ya nedir, onların İstiklal Marşı varsa da 'Kürdistan, Kürdistan' gibidir" dedi, o çocuk orada. Gerçekten dedim ay-rımcılık var, ... bak o okula gidebiliyor, bak o ailesi ile çay içe-biliyor, ben burada Selpak satıyorum, kimin yüzünden, siste-min yüzünden, devlet yüzünden yani. Yoksa benim evim de vardı, bağım da vardı, her şeyim de vardı ve orada okul yapıl-saydı, ben de o çocuk gibi rahat olurdum, Selpak satmak zo-runda kalmazdım. "Evet" dedim, "ben Kürt'üm, o Türk'tür" (Ekin, 26, Mardin).

Türk bayrağını telefonuna fon yapan ağabeyin "hiçbir şey bilmiyor" olması; Türklerin kendilerine affettikleri değerlerle yaşamadıkları –ki devlet de buna izin vermez– ve "bütün de-ğerlerine sahip bir Türk" olarak yaşasalar zaten böyle davran-mayacakları; imtiyazlı ve mütehakkim kesimler tarafından gö-rülebilen "zincirlere" vurulmuş, zincirlerinden başka kaybe-decek hiçbir şeyi olmayan fakat bu zincirler sayesinde hayat-ta kalabilen ve bu nedenle, zincirleri olmayan, "özgür" Türk-lerle bir tutulması gerektiğine inanan; aradan geçen bunca yıl sonra bugün "Türklerin hepsinin kötü" ve "Kürtlerin hepsinin Kürtlük bilincinde" olmadığının farkında olan bir kadının ço-cukluk anısına sinen sıradan kötülüklerin hepsi ve daha fazla-sı, kentte deneyimlenen eşitsizliğin ve ayrımcılığın sebebi ola-rak –Türkleri değil– Türklüğü, dolayısıyla bu Türklük anlayışı-

nı yaratan, dayatan ulus-devlet pratiğini işaret eden bir söylem seti oluşturmaktadır. Tanımlanmış, sınırları çizilmiş ve içeriği mâdun Kürtlük tarafından doldurulmuş Türklük, mütehakim ilişkilerin neden olduğu eşitsizliği ve bunun yüce öznesini kestirmeden ifade etmenin bir aracına dönüşür. Sonuç olarak mâdun Kürtler açısından oluşan algı şöyle özetlenebilir: “iyi Türkler” de vardır, ekseriyeti Türklüğün çizdiği sınırlar içerisinde yer alır ve Kürtleri aşağı, hor, hakir görür; “Kürtlük bilincinden uzak Kürtler” de vardır ama ekseriyeti Kürtlük şuuru-na, ulusal bilince erişmiştir.

İş yaşamında, alışverişte, hastanede, okulda, sokakta, özetle gündelik yaşamın her alanında etnik tahakkümün somut göstergesi ve kurgusal faili olan Türklükle karşılaşmalar, Kürtlerin metropoldeki varlıklarını koruma ve savunma reflekslerini tetiklemekte, böylelikle Kürt siyasal hareketine yaklaşımlarını ve kendilerini oradan hareketle, onların argümanları ve söylem kalıplarıyla ifade etmeleri kolaylaşmaktadır. Eşitsizlik, ayrımcılık, dışlanma ve hor görülmeye yönelik kolektif itiraz, Kürt siyasal hareketinin tüzel kişiliğinde cisimleşerek, Kürtlerin toplumsal itirazının siyasal ifadesine dönüşmektedir. Dolayısıyla partili olmak/partide olmak çoğu zaman, bir boş gösteren olsa bile, siyasal olduğu kadar bütün toplumsal alanlara yönelik itirazların politik mekânında yer almayı içermektedir.

Kürtler açısından siyasal örgütlenme sürecinin ön belirleyenleri; sosyo-kültürel bağlardan sosyo-politik bağlara geçiş süreci, sosyo-politik hafıza, mâduniyet ve son olarak kolektif kimliğin metropolde yeniden inşa edilmesine neden olan ekonomik-politik süreçler, göçmen Kürt emeğinin siyasal eğilimlerini, kültürel yatkınlıklarını, sosyal aidiyetlerini içeren geniş bir aralıkta gerçekleşmektedir. Bu nedenle dayanışmanın temel motivasyonunu oluşturan etnik kimlik, sosyo-politik hafıza ve kolektif mâduniyet ile sarmalanır ve siyasal aidiyet üzerinden temsil edilir. Çoğunlukla dile getirilmeyen bu siyasal aidiyet yoluyla, sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmalarına karşı tümüyle edilgen ve onlara bağımlı olarak değil, mevcut koşulların sınırlarını zorlayabilme kapasite-

sine sahip, siyasal ögelerle içeriklendirilmiş kimlik sayesinde kendi toplumsal ve kamusal varoluşunu kentte devamlı kılacak taktikler ve dirençler üretilir. Kürt toplumunun siyasal ve sosyal gerçekliğinin toplumsal dinamikleri, Kürt siyasal hareketini çoğu zaman iterek ya da Kürt siyasal hareketinin kendi tabanından aldığı enerji ile hareket ederek örgütlenmesini kolaylaştırmaktadır. Genellikle tabandan gelen temennilerin, taleplerin, baskıların siyasal-sosyal aktörler ve araçlar yoluyla haneden sokağa, sokaktan kamusal alana taşınabilmesi ya da politik uyarlanma kapasitesinin yoğunluğuna göre siyasal önderlerin temenni, talep ya da buyruklarının hızla tabanda karşılık bulmasını sağlayan dinamikler, Kürt siyasal hareketine karşı geliştirilen politik ve hukuki engellere rağmen, onun toplumsal alanlar içerisinde örgütlenmesini kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle Kürt siyasal hareketi kendi tabanına seslenmekte zorlanmaz; toplumsal muhalefet hareketinin içinde şekillenen, PKK ile aynı sosyal tabandan gelen, aynı tabana seslenen, genellikle benzer talepleri dile getiren, aralarında geçişlilikler gerçekleşse bile ondan özerk kalmaya, onu cari hukuki alana devleti ise gerçek demokrasi zeminine çekmeye gayret eden toplumsal-siyasal taleplerin temsilcisi olarak kabul edilebilir.

Siyasal katılım yoluyla direnmenin tek yönü Kürt siyasal hareketi değildir. Günümüzde Kürtlerin iki parti etrafında toplanmış olmaları bunun bir göstergesidir. Zorunlu göçe maruz kalan ve zorunlu göç sonrası metropole yerleşen Kürt seçmenlerin siyasal tercihlerini belirleyen ekonomik, dinsel-mezhepsel, etnik, sosyal ve kültürel faktörlerle şekillenen siyasal tercihler, İstanbul'daki Kürtler için de geçerlidir ancak bu faktörler, Kürt toplumu üzerinde farklı ve çeşitli düzeylerde işlemektedir. İstanbul'da yaşayan Kürt seçmenlerin önemli bir kısmı iki parti arasında bölünmüştür. Bir kısmı BDP/HDP, bir kısmı ise AKP seçmeni olan Kürtlerin seçmen davranışı genel olarak üç başlık altında toplanabilir.

Birinci kategoride yer alan seçmenler mâdun Kürtlerden oluşur ve genellikle sınıfsal sömürü ilişkileri ile tahakküm me-

kanizmaları karşısındaki en dezavantajlı kesimdir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık uygulamalarına karşı kentte inşa ettikleri kimlik üzerinden toplumsal taleplerini dile getirirler ve büyük ölçüde Kürt siyasal hareketine destek verirler. Tarihsel, toplumsal ve siyasal faktörlerin bileşkesinde oluşan bu “idealist” seçmen tipi, siyasal rasyonalitesini kendinden ve içinde yer aldığı koşullardan hareketle üreten motivasyonlara sahip olmakla birlikte politik uyarlanma kapasitesi bakımından en aktif seçmen tipini oluşturur (Watts, 2014: 189-211).

İkinci kategoride yer alan seçmenler genellikle kültürel, dinsel ve geleneksel değerleri politikleştirmiştir. Bu seçmenler siyasal tercihlerini muhafazakârlık, dindarlık ekseninde oluşan belli bir inanç, kanaat doğrultusunda belirleyen kişilerdir. Bruinessen’in (1992) Kürdistan üzerinde yaptığı çalışmada belirttiği üzere, Kürt toplumunda dinin (Sünni İslâm) ve dini önderlerin yükseliş dönemi, belli bir tarihsel süreç içerisinde ve kademeli olarak gerçekleşmiştir. Kürdistan’daki siyasal gelişmeler nedeniyle ağalardan din ulularına, şeyhlere geçen politik hegemonya ve yeni imkânlar, dinin toplum hayatında, dolayısıyla siyasal tercihler üzerinde önemli bir faktör haline gelmesine neden olmuştur. Bu nedenle Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinde, özellikle 1990’lı yıllardan sonra daha belirginleşen, siyasal İslâmcılığın temsilciliğini üstlenen Refah Partisi (RP) ve devamında AKP’nin ya da kimi yerlerde HÜDA-PAR gibi görece daha bölgesel partilerin kendilerine taban bulması zor olmamaktadır.

Üçüncü kategoride yer alan seçmenler ise genellikle rasyonel seçim teorisinin (*rational choice*) ele aldığı kuramsal çerçevede siyasal tercihlerini oluşturan seçmenlerdir (Kiser ve Bauldry, 2005: 172-186). Kişilerin siyasal tercihlerinin ve fiillerinin, maliyet ve fayda eksenini üzerinden yaptıkları değerlendirmelerin sonucu olarak ortaya çıktığını öne süren bu yaklaşım, seçmenlerin mevcut koşullarla ilgili bilgi sahibi olduklarından hareket ederek kendileri için en fazla fayda üreten siyasal tercihlerde bulundukları önermesinden hareket eder. Kendilerine metropolde yer bulabilen Kürtler açısından siyasal tercihlerin

rasyonel olarak belirlendiği durumlar⁶ söz konusu olsa da Kürt seçmenler arasındaki temel ayrışmanın Kürt siyasal hareketi ile muhafazakâr-İslâmcı siyaset çizgisi arasında yaşandığı öne sürülebilir. Ancak seçmenlerin iki çizgiye yayılmış olmasının nedenleri sadece ideolojik eğilimler ya da sosyo-kültürel yatkınlıklar değil, tarihsel bağlama sahip sosyo-politik süreçlerdir.

Bu genel kategorizasyon bir adım soyutlandığında, Kürt seçmenlerin önemli bir kısmının “yeminli seçmen” olarak tanımlanması mümkün olabilir. “Yeminli seçmen” ifadesiyle açıklanmak istenen; siyasal katılım koşullarının değişiminden bağımsız olarak gerçekleştirilen seçmen davranışdır. Kürt siyasal hareketini eksene alan bir analiz açısından bu durum, söz konusu siyasal hareketin seçmeni olmakla olmamak arasındaki niteliksel ayrıma yaslanır. Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli düzeylerde tecrübe edilen etnik tahakkümün biriktirdiği bir mesele olan Kürtlerin sosyal, hukuki, siyasi, kültürel haklarına ilişkin taleplerinin çok partili hayata geçişle birlikte önce Demok-

6 Rasyonel seçim teorisinin nasıl çalıştığına ilişkin kısa bir gözlemimi ekliyorum: 30 Mart 2014 Mahalli İdareler Genel Seçimleri'nden kısa bir süre önce Mardinli bir grupla görüşme yapıldı. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan adayları Adalet ve Kalkınma Partisi'nin adayı Kadir Topbaş, Cumhuriyet Halk Partisi'nin adayı Mustafa Sarıgül ve henüz yeni kurulmuş olan Halkların Demokratik Partisi'nin adayı ise Sırrı Süreyya Önder'di. 6 kişiden oluşan ve yaklaşık 10-15 yıldır İstanbul'da yaşayan bu gruptan 5 kişi Recep Tayyip Erdoğan'a sempati duyduklarını, Abdullah Öcalan'la yaptığı görüşmeler sayesinde Kürt sorununu çözeceğini, Gülen Cemaati tarafından gerçekleştirilen 17-25 Aralık operasyonunun Kürtleri hedef aldığını, Sırrı Süreyya Önder'in hakkaniyetli biri olduğunu ama seçimi kazanamayacağını, Mustafa Sarıgül'ün kazanmaması için oylarını Kadir Topbaş'a vereceklerini ve Kadir Topbaş'ın İstanbul'a yeteri kadar iyi hizmet ettiğini ifade etmişti. Seçim sonucunda Topbaş yüzde 47,9, Sarıgül yüzde 40,0 ve Önder yüzde 4,83 oranında oy aldı. (Buraya kadar rasyonel seçim teorisi ile açıklanabilecek bu durum, kısa sürede bambaşka bir aşamaya geçti. 7 Haziran 2015 Türkiye Genel Seçimlerinde ise partilerin İstanbul'daki oy oranları şöyleydi: AKP yüzde 41,11, CHP yüzde 29,14, MHP yüzde 11,03 ve HDP yüzde 12,60. Burada HDP'nin yüzde 7,77 oranında oy artışı söz konusudur. Elbette HDP'ye oy verenlerin hepsinin Kürt oldukları iddia edilemez, ancak niceliksel yoğunluğu Kürtlerin oluşturduğu da bir gerçektir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından “tekrar seçim” olarak ifade edilen 1 Kasım 2015 Türkiye Genel Seçimlerinde ise partilerin İstanbul'daki oy oranları değişti ve AKP yüzde 48,9, CHP yüzde 30,1, MHP yüzde 8,6 ve HDP yüzde 10,3 oranında oy aldı. HDP'nin kazandığı yüzde 7,77 oranındaki oy yüzde 2,3 azalarak farklı bir dengeye oturdu.)

rat Parti'de (DP) ve daha sonra 1980'li yıllara kadar sosyal demokrat çizgide, 1980 sonrasında ise muhafazakâr-İslâmıcı çizgide seyretmesi ve nihayet 1990'da Kürt seçmenler nazarında siyasal temsil yeteneği kazanan Halkın Emek Partisi (HEP) ve devamındaki partiler aracılığıyla temsil edilmeleri, yeminli seçmenlerin oluşmasında önemli uğrakları oluşturmuştur. Özellikle zorunlu göç sürecinde ve sonrasında hem Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinde hem de Kürtlerin göç ettiği kentlerde tecrübe edilen eşitsizlik ve ayrımcılıkların Kürt seçmenlerin önemli bir kısmının yeminlerini pekiştirirken, bir kısmının maliyet-fayda denkleminde (belki bir ölçüde konformizmi de içeren) siyasal tercihlerde bulunmasına neden olduğu öne sürülebilir.

Yeminli seçmen kategorisi, diğer seçmenler gibi Kürt seçmenlerin de hepsini kapsamaz. Kürt siyasal hareketi eksene alındığında yapılan analiz çerçevesinde bu yaklaşımın açıklama imkânı oluşturmasını mümkün kılan asıl husus, yeminli seçmenlerin bir kısmının Kürt siyasal hareketine hiçbir şekilde yaklaşmayacak, kendini ona "doğal/tabii muarız" gören, kendisinin toplumsal varoluşu, statüsü ya da çıkarlarıyla antagonistik bir ilişki içinde olduğu varsayımına dayanan bir seçmen kitlesinin varlığıdır.

Kürt toplumunun deneyimlediği sosyo-politik süreçler yeminli seçmenliğin keskinleşmesine ve tarihsel-toplumsal tortuların birikmesine neden olmuştur. Bunun göz önündeki bilinen örnekleri bazı aşiretler ile PKK ve Hizbullah ile PKK çatışması, ayrıca bazı aşiretlerin politik tercihleri ve koruculuk sistemidir. Özellikle günümüzde yeteri kadar tartışılmayan ancak Çözüm/Barış Süreci'yle birlikte gündeme alınması elzem konulardan biri koruculardır. Savaş kartının yeniden devreye girmesiyle birlikte korucuların önemi yeniden fark edildi ve koruculuk sistemi ve korucularla ilgili yapılması gereken tartışmalar tekrar rafa kaldırılmış oldu. Devletin bölgede yaşayan vatandaşlardan oluşturduğu paramiliter güçler olan koruculara, özellikle çatışma dönemlerinde atfedilen değer ve önem, Kürt hareketinin toplumsallaşmasıyla eşzamanlı olarak ciddi bir iti-

barsızlığı beraberinde getirdi. Kürt siyasal hareketinin yükselişi ve Kürt hareketinin siyasal varlığının kamuoyu tarafından onaylanmasıyla birlikte, korucuların bölgedeki konumu⁷ bölgede her an yeniden oluşabilecek yeni bir krizin işareti olarak değerlendirilmelidir. Bu gelişmeler, korucuların bir kısmı açısından Çözüm/Bariş Süreci'ne uygun yeni taktikler geliştirmeye neden olurken diğer bir kısmı için yeminli seçmenliği ke-

- 7 Köy Korucuları Hakları Koruma Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Başkanı Ali Haydar Yener Çözüm Süreci'yle ilgili yaptığı açıklamada şunları ifade etmektedir: “[Korucular] 23 yıldır ciddi anlamda uluslararası terör örgütüyle mücadele vermiş insanlardır. Bedel ödemişler ve karşı tarafa büyük zayıflar vermişler. Bunların garantisi nedir? Böyle bir babayığıt var mı; çıkıp da bunlar adına böyle bir garantiyi üstlenecek mi? Yarın öbür gün doğacak olan katliamları göğüsleyebilecek mi? Hükümet buna hazır mı? Ben anlayamıyorum. Bunlar sadece oradaki söylemlerdir. Bizler buradayız ve bölgenin insanlarıyız. Nelerin olduğunu, bittiğini bizler biliyoruz” (Yener, 2009). Ocak 2015 tarihinde ise Anadolu Köy Korucuları ve Şehit Aileleri Konfederasyonu Başkanı Ziya Sözen şunları ifade etmekteydi: “Çözüm sürecini destekleyen bir camia olarak bunu hak etmiyoruz. ... Uğruna öldüğümüz değerler için ‘Vatan sağ olsun’ diyorduk. Bugün uğruna canlarımızı verdiğimiz değerler; Diyarbakır’da bayrağımız indiriliyor, millî ve manevî değerlerimiz ayaklar altına alınıyorsa tabiri caizse ‘pisi, pisine ölüme gittiğimizi’ düşünüyoruz. Bir ortamda ‘Vatan sağ olsun’ diyebilecek miyiz? Bunu düşünme noktasına gelmişiz. ... Devletimiz yarın ‘Görev süreniz dolmuştur. Silahlarınızı getirin’ dediği anda derhal devletimize teslim edeceğiz. Fakat bunu yaparken geçmişteki emeğimizin görmezden gelinmemesi, bizi toplum içinde küçük düşürecek yaklaşımlardan özellikle kaçınmasını istiyoruz. Koruculuk sistemi devletimizin ihtiyacına cevap vermiyorsa yarın sabah bu sistemi lağvedelim. ... Her gün HDP ile 1-2 defa ‘Çözüm süreci’ toplantıları yapan hükümet yetkililerinin, bizi görmezden gelmelerine artık seyrirci kalamayız. Türkiye’ye sığınan Yezidiler’le bile görüşen Sayın Cumhurbaşkanımız 30 yıldır 1.660 şehit vermiş korucu camiasından geçici köy korucuları temsilcileriyle görüşmeyi kabul etmemektedir. Bölgede 30 yıldır iki başlıklı siyaset vardır. ... korucu camiasının sokağa dökülmesinin önünde set oluşturamıyoruz. Onları teskin edemiyoruz. Artık bizim sözümüzü de dinlemeyecek noktaya geldiler. ... Şimdiye kadar olduğu gibi devletimizin lehine, menfaatine olan her çalışmanın ön ve arkasında olacağız. Fakat korucunun görmezden gelindiği noktada oradan bir adım daha ileri gitmemek suretiyle duracağız. PKK’nin siyasi uzantılarının korucu camiasını zor durumda bırakmak için sokaklara çekme politikasına maalesef uymak, uydurulmak zorunda bırakıldık. Devlet büyüklerimize sesleniyorum; merhamet, şefkat dilenmiyoruz. Anamızın ak sütü gibi helal olduğunu düşündüğümüz hakkımızın 30 yıl sonradan iadesini talep ediyoruz. Bizi sokaklara inmeye, bizi baş kaldırmaya, bizi isyan ettirmeye mecbur bırakmayın. Bu ülkemizin lehine ve menfaatine olmayacaktır. Kendi elimizle PKK’nin DBP’nin ekmeğine yağ sürmüş olacağız. Korucu bu bölgenin sigortası, şah damarıdır. Bu şah damarı kesilirse, patlarsa bu ülkenin akıbetinin belirsizliğe sürüleceğini düşünüyoruz” (Sözen, 2015).

mikleştiren, hatta daha da ileri taşıyan ve devletin savaş siyasetini geri çağıran faktörleri beslemektedir (Ekinci, 2011: 126-132; Tapan, 2007). Ek olarak ifade edilebilecek bir diğer mesele ise feodalitenin çözülmesine ve aşiret bağlarının aşınmasına rağmen, Kürt siyasal hareketine destek vermeyen, siyasal alanda ona muhalif olan Kürt aşiretlerinin de yeminli seçmen eğilimleri göstermeye devam etmesidir.

Mesela bizim aşiret korucudur, yani ben öyle değilim ama bizim aşiret mümkün değil onlara (BDP) oy vermez, nasıl versin, kan var arada. ... Gençlerde durum biraz farklıdır ama çok değil yani az farklıdır, çünkü dedesi var, babası var, ... ya bir akrabası ölmüştür, ya bir başkası yani öyle kirli şeyler var ki işin içinde, öldürsen onlara oy vermez, veremez yani (Barış, 26, Diyarbakır).

Kürtler özelinde bu durum metropoldeki egemen tahakküm mekanizmaları içerisinde yer almanın yollarından biri olan siyasal açıdan konformist eğilimlerin de bir siyasal tercih seçeneği olarak değerlendirilebileceği öne sürülebilir. Ancak, özellikle tarihsel ve toplumsal süreçlerin ürettiği birikimler nedeniyle, Kürt siyasal hareketine destek vermesi olanaksız olan kesimler açısından rasyonel siyasal tercihten daha çok, zorunlu bir siyasal tercihten söz edilebilir. Çatışma döneminin yoğun olduğu dönemde devlet güçleriyle hareket eden aşiretler, korucular, silahlı radikal dini gruplar açısından bu durum çözüm süreciyle birlikte yeni bir siyasal pozisyon belirlemeyi zorunlu kılmakta ve seçmenlerin taraflarını keskinleştirmesini beraberinde getirmektedir. Böylelikle siyasal İslâmcılığa angaje olan Kürtler ile Kürt siyasal hareketine angaje olanlar arasındaki temel ayrışmanın dışında bölgedeki tarihsel ve toplumsal olarak gerçekleşen sosyo-politik çelişkilerden kaynaklanan siyasal konumlar, siyasal tercihlerin adreslerini belirlemektedir.

Metropoldeki kalabalıklar içerisindeki işgal ettiği yeri ve konumu meşrulaştıracak araçlardan yoksun kalan Kürtler açısından Kürt siyasal hareketinin ürettiği siyasal pratik ve söylem,

Ben Korucuyum;

Ben bir korucuyum.

Korucu hakkında benden başka herkes konuşuyor.
Korucunun ne olduğunu, neyi koruduğunu,
ne düşündüğünü, dünyaya nasıl baktığını,
hangi değerlere bağlı olduğunu,
nasıl bir insan olduğunu;
benim ağızından dinlemelisiniz.



Yasal Dayanağımız;

442 Sayılı Köy Kanunu çerçevesinde kurulmuş bir yasal statü 3739 Sayılı Terörle Mücadele Kanunuyla güçlendirilmiş, bir yasal dayanağımız var. Polis ve askerden başka silah kullanma yetkisi olan üçüncü büyük güç durumundayız. 5442 Sayılı İl İdaresi Kanunuyla valiye verilen yetki sayesinde asayişin temini için silah kullanma yetkisiyle donatılmışız. 5233 Sayılı terörden zarar görenlere ilişkin kanunda tam bizlî tarif eder.

Nasıl Bir İnsandır;

Korucu dürüsttür, açıktır, nettir. Korucu nezaketi, çevreye ve insanlığa saygısı, tevazu ve fedakârlığıyla örnek bir insandır. Yaşadığı kırsal bölgenin zorlu şartlarında pişmiş, bir Yunus olmuş, büyüklükten nasihat dnlemiş, Mevlana olmuştur.

"Ben korucuyum" (Altın, 2012: 4).

Kürt kimliğinin metropol koşulları altında, yeniden inşa edilmesini belirleyen önemli unsurlardan biridir. Kürt siyasal hareketinin siyasal pratikleri ve söylemleri, Kürtlerin doğrudan deneyimlediği yoksulluk ve yoksunluk süreçlerini ve hem doğrudan hem de dolaylı olarak deneyimledikleri ayrımcılık ve eşitsizlik süreçlerini kısa vadede ortadan kaldırmaya dönük olmasa da, partinin bizzat varlığı kolektif kimliği kentte sürdürabilmenin sosyo-politik imkânlarını oluşturur. Burada işleyen bir diğer önemli süreç ise partinin/örgütün Kürt toplumunun hafızasında ve bilincinde işgal ettiği konumdur. Etnik tahakkümün başlıca faili olarak kodlanan devlete ve bürokrasiye karşı hissedilen güvensizlik ve inançsızlık, partiye duyulan güven ve inanç ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla Kürt siyasal hareketi aynı zamanda Kürt toplumunun önemli bir kesimi için gündelik ilişkilerde yaşanan kişisel sorunları çözmeye muktedir bir üst akıl ya da bir çeşit arabuluculuk ve hakem rolünü de üstlenmektedir. Aile içi tartışmalardan kişiler arası anlaşmazlıklara, ticari ilişkilerden aşiretler arası ilişkilerine kadar geniş bir alanı kapsayan bu arabuluculuk ve hakemlik rolü, Kürt toplumunun önemli bir kısmının partiyle kurduğu ilişkiyi siyasal olmaktan

daha çok organik bir ilişki olarak algılamasını sağlamaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, Kürt siyasal hareketinin metropolde örgütlenme pratiğini belirleyen ön koşullardan belki de en belirleyici olan husus, partinin yukarıda söz edilen sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel niteliğidir.

Birçok siyasal parti gibi Kürt siyasal hareketi de örgütlenebilmek için öncelikle kalıcı ve dayanıklı bir taban ihtiyacındadır. Genel anlamda ve ağırlıklı olarak yoksul ve yoksun Kürt halkının belli bir kesimine dayanan bu siyasal hareketin metropoldeki örgütlenmesi ise bir yandan Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasına diğer yandan sınıfsal sömürü ilişkilerine ve/veya etnik tahakküm mekanizmalarına yönelik dirençlerden beslenmektedir. Özellikle metropol şartları içerisinde deneyimlenen etnik tahakkümün ve sınıfsal sömürünün beraberinde getirdiği –sınırları oldukça muğlak– etnik dayanışmanın ürettiği biz duygusunun metropoldeki politik ifadesinin temsili olarak partinin varlığı, sadece siyasal bir aidiyet değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel varoluşun ötekine karşı konumlandırılması olarak ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında Kürt etnisitesi açısından siyasal katılımın kimliği biçimlendirmek ve ona istikamet kazandırmak gibi işlevleri olduğundan söz edilebileceği gibi ezilen kimliklerin siyasal katılım yoluyla egemen tahakküm sistemine karşı bir direnç oluşturdıklarından da söz edilebilir.

Bu direnç, parti örgütlenmesinin Kürt kamuoyu üzerindeki siyasal ve sosyal etkisiyle doğru orantılıdır. Örgütlenmeye açık olmak, bir başka ifadeyle örgütlenmek için çeşitli motivasyonlara sahip olmak ile siyasal partilerin bu motivasyonlara ve ihtiyaçlara uyumlu söylem ve pratik geliştirmeleri arasındaki korelasyon seçmen tabanının kalıcılığını belirleyen unsurlardan biridir. Kalıcı, kemikleşmiş seçmen tabanına sahip olmak toplumsal değişim talep eden siyasal hareketler için yeterli değildir. Kürt siyasal hareketinin ayırt edici özelliği kendi tabanıyla kurduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Tabanın örgütlenme motivasyonu güçlü olduğu için siyasal hareket ile taban arasındaki örtüşme düzeyi çok yüksektir. Bu nedenle sadece kimlik

üzerinden örgütlenmek ve partinin öngördüğü çıkarlar doğrultusunda siyaset yapmak yerine haneden işyerine, sokaktan sivil toplum örgütlerine kadar toplumsal yaşamın her alanında örgütlenmeyi başarabilen bir motivasyon söz konusudur.

Hanede örgütlenme

İstanbul, Beyoğlu örneğinde gözlemlendiği üzere, Kürt siyasal hareketinin öncelikli örgütlenme mekânı hanedir. Kapitalist toplumsal formasyonda toplumsal örgütlenme imkânları gittikçe daralırken hanede örgütlenebilmek, özellikle İstanbul'un çöküntü alanlarında yer bulabilen Kürtler açısından, sosyal ve siyasal, dolayısıyla sosyo-ekonomik ilişkilere ve parti üzerinden bürokrasiye erişebilmenin pratik yollarından biridir. Kürt siyasal hareketi, 1990 sonrası Türkiye'deki siyasal İslamcılığın kadınların siyasal alanda örgütlenmesine benzer biçimde, ancak bu pratiğin çok ötesine geçerek, haneyi politik sosyalleşmenin mekânı haline getirmiştir. Kadın üzerinden kurulan özgülük söylemi kadını ve haneyi eşzamanlı olarak dönüştürme gayretindedir. Özellikle 2000'lerden sonra, kadınların örgütlenmesine özel bir önem atfedilmiştir. Öcalan'ın yönlendirmelerine bağlı olarak, Kürt siyasal hareketi içerisindeki kadın örgütlenmesinin önündeki sorunlar aşılmaya çalışılmıştır. Bugün için Kürt kadın hareketi birçok alanda, Kürt hareketinin güçlü bir bileşeni haline gelmeyi başarmıştır. Kürt toplumundaki babaerkil ve heteronormatif toplumsal yapının birey üzerindeki otoritesine rağmen Kürt kadın hareketi, Kürt toplumunun kültürel kodlarının içerisinde yer alan bu patriyarka ile hesaplaşmaya ve onu dönüştürmeye yönelik güçlü bir motivasyona sahiptir (Çağlayan, 2013: 25-31).

Partiden bizim eve geldiler bir gün, bir akşam. İki kadın, iki erkek geldiler. Oturduk işte, ben dinliyorum onları, babam da oturuyor, birden baktım gelen kadınlardan biri anneme Kürtçe seslendi, dedi ki “mutfaktan çık hele bir gel yanımıza otur”, ben bir şaşırdım, dedim “kadına bak hele nasıl ko-

nuşuyor, bunlar çay da mı içmeyecekler”, bir de babam onlara öyle hürmetliydi, ben diyordum “bunlar çok önemli insanlar, yoksa kadınlar nasıl gelsin böyle konuşsun.” Babama dedi kadın “bak bu kızlar Selpak satıyor, sattırma artık, ortalık iyi değil, bunlara yazık, günah” falan dedi, babam da dedi “biliyorum, ben de hiç istemiyorum, çalışıyorum ama yetmiyor yoksa ben hiç istemiyorum, aklım hep onlarda ama naçar, ne yapalım?” Babam bize çok düşkündür yani. ... Sonra kadın “ben sana haber ederim” dedi. İki gün geçti, geçmedi, bana bir teks-tilde iş buldular ama ben en çok kadınların o şeyinden çok etkilenmiştim. “Ben de biraz büyüyeyim, onlar gibi olacağım” dedim babama, o da “ol kızım” dedi (Nermin, 23, Adıyaman).

Çevremizde vardı zaten, eve geldiler bir gün. ... Ben gelenler içerisindeki kadınlardan çok etkilenmiştim. Aslında annem çok güçlü bir kadındır. Onlar da güçlüydü ama annemde olmayan bir şey vardı onlarda, bir kararlılık, bir duruş. Nasıl desem, bir mücadele veriyor olmanın verdiği bir şey. Mesela bir şey oluyor ve erkekler susuyor, kadınlar büyük bir edeple erkeklere bir şeyler anlatıyor. Dedem, amcamlar, herkes orada, hayal edebiliyor musun böyle bir şeyi? Bir de bizimkiler çok dindardırlar yani. Ben çocuk da sayılmazdım, her şeyi hatırlıyorum. Hatta benimle de konuştular. Okula devam etmemi falan söylediler. Bir dönem epey gittiler, geldiler. ... İstanbul'daydık zaten, başka kimsemiz yok gibi bir şeydi. Onların gidip gelmesiyle, konu komşuyla zamanla bir çevre oluştu. ... Partiden bir şey beklemek diye bir şey düşünemiyorum. Çok bedel ödedi o insanlar, hâlâ da ödüyorlar (Zeynep, 24, Sırnak).

Hanede örgütlenmek, Kürt siyasal hareketinin doğrudan haneye temas etmesi ve hane içerisindeki kadının, başta politik olarak, güçlendirilmesini içeren bir strateji olarak yorumlanabilir. BDP/HDP Beyoğlu İlçe örgütlenmesi modelinde görüldüğü üzere, düzenli yapılan ev ziyaretleri ile seçmenler ve parti arasındaki ilişkinin organik olarak sürdürülmesi en önemli amaçlardan biridir. Buna ek olarak eş-başkanlık sisteminin

uygulanması ve bu uygulamada kadın eş-başkanın öncelikli bir konumda yer alması, hane ziyaretleri açısından özel bir önem içermektedir. Metropoldeki Kürtlerin hane ziyaretlerinde, Kürtçe konuşmaktan kaynaklanan dil avantajları sayesinde kurulan bağlar ve buna eşlik eden ortaklaşmış sosyo-politik hafıza, Kürtlerin metropolde deneyimledikleri eşitsizlik ve ayrımcılıkların oluşturduğu dayanışma duygusu ile birleşerek haneyi politik bir mekân haline getirmektedir. Etnik kimliğin politikleşme potansiyeli ile hanenin politik bir mekân haline gelmesi, İstanbul gibi bir metropolde Kürtlüğü deneyimleme süreçlerinde özel bir uğrağa dönüşür. Böylelikle kimlik bir politik aidiyet olduğu kadar, kendini ait hissetmediği kente ve damgalanmış mekâna ilişkin bir direnme gerekçesine dönüşür.

Bütün bunların gerçekleşebilmesi için kimliğe yüklenen politik içeriğin ideal bir forma sahip olması gerekir. Kimlik ancak özcü bir biçimde kavranabilirse politik nitelik kazanır. “Kürt ruhu” ya da “Kürtlük bilinci” gibi ifadelerde kendini gösteren bu durum, kimlik dolayısıyla partinin üzerine yansıtılır. Hane bu yansıtmanın, partinin manevi varlığını aileden biri haline getirebilmek için özel bir mekândır. Daha önce yukarıda alıntılanan bir görüşmede, partideki herkesin kişisel bir menfaat beklemeden, gönüllü olarak çalıştığı ifade edilerek şunlar söylenmişti:

Çünkü BDP diğer partilerden farklıdır bana göre. ... Çalışanları maaşlı değildir. ... Biz burada yemek aldığımız zaman herkes kendi cebinden, komün mesela, herkes bir iki verir, yemek yeriz. Bu benim çok hoşuma gidiyor, mesela komün yaşam. BDP'nin farkı şudur, herkes gönüllü çalışır. Ev çalışmalarına, tek tek [bütün evlere] gidiyoruz, diğer partiler gitmez. Gönüllü olarak evlerin kapısını, üyelerin kapısını falan çalışıyoruz ve çalışma saat [gece] 11'e kadar sürüyor ve ben yorulduğumu falan hissetmiyorum ve Kürt sorununu çözmek için, yani bizim için mücadele ediyoruz sonuçta. İstanbul'da bu çok zor ama biz de buradayız sonuçta (Ekin, 26, Mardin).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere hane-parti arasındaki ilişki örgütlenme maliyetini düşürmekte, siyasal alanda gerçekleşen örgütlenmeyi gündelik ilişkilere taşımaya çalışmakta ve biz-onlar ayrımına belli bir nitelik kazandırmayı amaçlamaktadır. Özellikle kolektif haklar mücadelesinin bir aracı olarak partinin kazandığı itibar örgütlenme eşliğini oldukça aşağı çekebilmektedir. Kürt siyasal hareketinin örgütlenmesi diğer partilerden farklı olarak politik ve hukuki tahakkümün altında gerçekleştirildiği için gönüllülük kaçınılmaz bir beklenti ve hatta gerekliliğe dönüşmektedir. Özellikle hükümetle PKK arasında iplerin gerildiği, çatışmaların alevlendiği ve karşılıklı şiddetin yükseldiği dönemlerde parti içerisinde görev almak ve örgütlenme faaliyetlerine katılmak daha ciddi bir risk haline gelmektedir.

Geçenlerde sürekli operasyon oluyordu, diyorduk “bakalım sıra kime gelecek?” Pazartesi, Salı günleri sabaha karşı oluyordu. Benim yanı başımdaki arkadaşlarımın hemen hemen hepsi tutuklandı. Her Pazartesi geçtiğinde “bu sefer de yakalanmadım” diyordum (Ekin, 26, Mardin).

Sonuç olarak hanede örgütlenme, haneyi siyasal alana çekme ya da siyasal alanı haneye taşıma süreci olarak değil, birbirlerini içeren ve bütünleştiren bir işleyişe sahiptir. Haneyi örgütlemekle sorumlu eş-başkanlar ve/veya ilçe teşkilatında gönüllü çalışan üyeler ilçede yaşayan Kürt aileleri ya da haneleri, eğer özel ya da spesifik bir gerekçe yoksa, belirli bir program içerisinde akşam saatlerinde ziyaret ederler. Genellikle kadın eş-başkan söze girerek hanedeki erkeklere ve kadınlara hal-hatır sorar ve gündelik sohbetler yapılır. Gündemle ilgili genel konuşmalar yapılır. Dertler dinlenir, iyi dilek ve temennilerde bulunulur. Konuşmanın genel seyri bir politik propagandadan daha çok misafirlik ritüellerini içerir. Birbirlerini tanıyan, yani partiden bağımsız bir tanışıklığın getirdiği yakınlık parti aracılığıyla kurumsallaştığı için parti haneye dışsal değil haneyi de kapsayan bir üst çatı gibi değerlendirilebilir. Daha önce söz edi-

len ve partinin hakemliğini de içeren sosyo-psikolojik ve kurumsal rol haneyi kapsayan bir işleve sahip olduğu için somut hiçbir şey yapılmasa ya da hanede dile getirilen gündelik sorunlara ilişkin hiçbir somut öneri sunulmamasına rağmen siyasal aidiyetin sürdürülebilmesi, kolektif kimliğin olanaklarıyla kurulan sosyal bağlar sayesinde gerçekleşir.

İş yerinde örgütlenme

Tekstilde yemek paydosuyla birlikte 11 saat oradasın. 1 saat paydos ama bunun mesaisi de var. Sabah 07.30 evden çıkıyorum akşam 11.30 gibi evdeyim. ... zaman zaman Pazar günü de çalışıyoruz. İş varsa patron affetmez, “cenazeniz varsa bile geleceksiniz” der (Gizem, 36, Tunceli).

Göçmen Kürt emek gücünün hemen hepsi enformel işgücüdür ve enformel piyasada istihdam edilmektedir. Söz konusu enformelleşme prekarizasyon süreciyle eklemlenerek Kürt işgücü üzerindeki ekonomik tahakkümün şiddetinin yoğunlaşmasına neden olur. Bu ekonomik tahakküm, etnik tahakküm nedeniyle bastırılan kimlik sarmalanır ve Kürt işgücünün üzerine çok yönlü baskı uygular. Tahakküm mekanizmalarının ve sınıfsal sömürü ilişkilerinin içerisinde yer alan Kürt emeği üzerindeki çok yönlü baskı karşısında Kürt emek gücünün ürettiği direniş stratejilerinin bir kısmı siyasal örgütlenmeyi içerir.

Beyoğlu örneğinde gözlemlendiği üzere, hem Türk hem de Kürt küçük burjuvazisi için İstanbul’a 2000 sonrası gelen göçmen Kürt emek gücünün anlamı aynıdır. İşverenler için Kürtlük, ucuz ve güvencesiz işgücü anlamına gelmektedir. Kürtlerin istihdamında, Kürt olmayan işverenler ucuz işgücünü etnik tahakküm mekanizmaları dolayımında gerçekleşen eşitsizlik ve ayrımcılık ile Kürt işverenler ise kültürel ve sosyopolitik hegemonya ile emeğin denetimini, kontrolünü ve istihdamın sürekliliğini sağlarlar. Böylelikle sınıfsal sömürü ilişkileri, emek sürecinin bütün alt alanlarına sirayet ederek genişler. Türk işverenlere yönelik yorumlar genellikle sınıfsal sömür-

rü ilişkilerine ve tahakküm mekanizmalarına yönelik itirazlarla şekillenirken Kürt işverenlere yönelik yorumlar genellikle politik aidiyetler ve kültürel hegemonyanın dolayımıyla gerçekleştirilmektedir.

Yani [patron] Türk'tür sonuçta, biliyor mecburuz orada, onunla çalışmaya, iş yok, ekmek yok, ne yapacaksın, girip çalışacaksın, o da biliyor bunu, ona göre davranıyor. "İster çalış, ister çalışma" diyor. En ufak bir asiliğini görse hemen kovuyor seni, içerideki parayı da al alabilirsen. ... Kendini yukarıda görüyor. "Ben patronum" diyor, "ben Türk'üm" diyor, "bunların hepsi benim" diyor, "ben senden daha yukarıdayım" diyor. Eğer susar, işine bakarsan, çalışırsın ama diklenirsen seninle uğraşmaz, yol verir. Kürt patron olursa daha rahat ediyorsun, o da senin gibi ekmeğinde. Bakıyorsun o da çalışıyor, uğraşıyor, eve ekmek götürüyor. Tabii senden durumu iyidir ama yeri gelirse seni de kollar yani (Kemal, 26, Mardin).

Kürt patron ile Türk patron arasında çok [fark] var. Mesela ben bir Türk patronun yanında kendimi ne kadar savunsam da işte siyasetten, davadan, rahatlıkla kovulabilirim. Birkaç kez kovuldum da ama bir Kürt'ün yanında kendimi rahatlıkla ifade edebilirim. ... O Kürt ne kadar aslını inkâr etse de konuyu açtığın zaman başını önüne eğiyor karşı çıkmıyor (Ekin, 26, Mardin).

İşverenlerin sınıfsal konumundan daha çok onların etnik kimliğine vurgu yapılmasının nedenlerinden biri, Beyoğlu ilçesindeki Kürt işverenlerin genellikle merdiven-altı atölyelerde faaliyet göstermeleri ve küçük burjuva değerlerine sahip olmalarına rağmen Kürt siyasal hareketine olan politik yakınlıklarıyla ilgilidir. Etnik tahakkümün merdiven-altı atölyelerin sahipleri olan Kürt işverenlerin de üzerinde çalışmasından dolayı, piyasa ilişkilerinde hakettikleri konuma erişemediklerini düşünen Kürt işverenler, kentteki kolektif kimliğin kurucu unsurlarından biri olan etnik tahakküm ile gizli ya da açık bir mü-

cadele içerisinde. Dolayısıyla Kürt emek gücü, Kürt işverenler söz konusu olduğunda, birtakım eleştiriler dile getirmesine rağmen, kendileriyle onlar arasında ortak bir kader duygusuna sahiptir. Ancak konu Türk işverenler olduğunda ortada herhangi bir duygudaşlık ya da aidiyet bağı olmadığına ilişkin kanaatler ifade edilmekte, kendilerinin sömürüldüğüne ilişkin sınıfsal bilinç, itiraz ve öfke görünür hale gelmektedir.

Patron öyle bir insandır ki, ben desem ki “hastayım, ölüyorum, hastaneye gideyim”, bana hemen der ki, “al bu paranı git, daha da gelme.” Ben onun umurunda değilim ki. Çalışıyor muyum, elim iş tutuyor mu, sabah gelip gece gidiyor muyum, o bunlara bakar, onun derdi bu. Günde beş yüz müşteri geliyor, ben birinin yani bir kişinin, ödediği hesaba çalışıyorum burada, o kalan bütün kişilerin bütün paralarını toplayıp gidiyor. Yani biz de bu işin içindeyiz, et kaçta alınır, kira ne kadar, bu elektrik, bu şey kaç paradır, hepsini biz de biliyoruz, yani okul okumadık ama cahil değiliz yani, biz de biliyoruz, görüyoruz, anlıyoruz her şeyi ama onda para var, bizde ne para var ne başka şey (Ferhat, 21, Ağrı).

[Kürt patron ile Türk patron arasında] tabii çok fark var. Kürt insanlarında ister patron olsun, ister işçi olsun çok yaygın bir hoşgörü var. Her insanı anlama, anladığı kadarıyla paylaşma duygusu var.⁸ Türk patronlarında işçi ile yakınlaşma duygusu hiç yoktu, tam tersi araya mesafe koymaya çalışıyor; mesela ben en son çalıştığım işyerinde patronumu hiç tanımadım, gezip gidermiş. Bir gün yemekler geliyordu, ben dışarıda oturuyorum, serin hava geliyor diye. Hemen beni kapıdaki görevliler kaldırdılar “kalk git yerine, Remzi bey geliyor” dediler. Ya gelse ne olur, beni orada görmesinin sakıncası neyse? Paydos-taydık, “sen kalk çalıştığın bölüme git” dediler, “ya da çık, seni burada görmesin Remzi bey”, arada böyle farklar var. Ben kendi kendime düşündüğümde bu farklara bir anlam veremi-

8 Burada belirtilmesi gereken husus, Mediha'nın şimdiye kadar herhangi bir Kürt işverenle çalışmadığıdır.

yorum. ... Bu mesafenin Kürtlükle Türklükle ilgisi yok. Patron olmakla ilgisi var. Türk patronlar işçilerine karşı her zaman daha fazla mesafeli (Mediha, 46, Sivas).

Kürt emek gücünün kentte deneyimlediği sınıfsal sömür ilişkileri karşısında ürettiği direniş taktiklerinden bir kısmı kültürel ve etnik dinamiklerle şekillenirken bir kısmı siyasal örgütlenme yoluyla şekillendirilir. Bir biçimde örgütlenmiş Kürt işçilerin, örgütlenmemiş ya da Kürt siyasal hareketine mesafeli duran Kürtlere yönelik propaganda faaliyetleri bunun görünen tarafını oluşturur. Ancak işyerinde örgütlenme bundan daha karmaşık bir süreci içerir. Genellikle güvencesiz ve merdiven-altı atölyelerde çalışan Kürtler açısından radyoda Kürtçe müzik dinlemek, işyerindeki diğer Kürtlerle, telefonun diğer ucundaki kişiye ya da bir başkasıyla Kürtçe konuşmak, hatta kendi kendine Kürtçe şarkı mırıldanmak gibi, özellikle dil üzerinden kurulan geniş bir yelpaze içerisinde, Kürtlüğü ima eden ve onu içeren her türden bedensel-simgesel varoluş hali, Kürtlüğün politik içeriğini görünür kılan unsurlara dönüşür.

İşyerleri kişinin kendi politik aidiyetini ifade etme potansiyeline sahip mekânlardır. Kimi zaman Kürt patronlar ile Kürt işçilerin benzer siyasal eğilimlere sahip olması kültürel hegemonya çerçevesinde şekillenen sömür ilişkilerini derinleştirip emek üzerindeki denetim ve kontrol mekanizmasını güçlendirir. Böylelikle ucuz ve güvencesiz işgücü üzerindeki tahakküm genişleterek devam eder. Kürt olmayan patronlar açısından ise işverenin egemen tahakküm mekanizmalarıyla ilişkisi, bir başka ifadeyle bu mekanizmalara olan ihtiyacı, Kürt emek gücü üzerindeki denetimi ve kontrolünü belirler. Kürt emek gücü özellikle Kürt olmayan işverenlere karşı içeriden örgütlenmelerle direniş üretirken, Kürt işverenlere karşı benzer bir dayanışmanın görece daha zor olduğu söylenebilir. Burada etnik kimlik, sömür ilişkilerini derinleştiren bir işlev üstlenmektedir.

Mesela Sivaslı [Türk] patronum beni kovmaya da cesaret edemiyordu, işi boş kalacaktı. Arkamdan işçi arayıp, işte “bu par-

tide çalışıyor, bunu çıkartmam gerekiyor” filan dediğine şahit oldum. Ben hafta sonu gelmeyeceğimi söyledim, çıkmamam için çabaladı ama çıktım. Benim yerime bulduğu kız da Kürt’tü, arkadaşımdı. Ona böyle bir planı olduğunu söyledim, kız “kesinlikle gitmiyorum” dedi ama ben çıkarken [patron] yalvardı [bana] çünkü işi öyle kalacak. Ama daha sonra bizler toplu halde, Kürtler olarak çıktık. ... Yani daha sonra yalvardı, yakardı, işi öyle kaldı, iki hafta gitmedik ama dedik “hadi gidelim” ama tekrar çıktım oradan. ... Kürt patron vardı mesele, diyordum “amcamın oğlunun mahkemesi” var, gidiyordum (Ekin, 26, Mardin).

Kürt emek gücünün, özellikle kadın emek gücünün, işyerinde örgütlenme süreci patronun ve çalışma koşullarının niteliği ile yakından ilişkilidir. Ancak burada temas edilmesi gereken bir diğer husus, Kürt siyasal hareketinin bir partiden daha çok toplumsallaşmış bir siyasal hareket ve toplumsal muhalefet olmasının oluşturduğu sosyal etkidir. Özellikle üretim ilişkilerinden kaynaklanan çelişkiler üzerinden parti içerisinde örgütlenen Kürt emek gücünün politik anlamda daha etkili bir işlev ve misyon üstlenerek iş-içi örgütlenmeyi sürdürdükleri gözlemlenebilmektedir. İş yerinde örgütlenme bu bakımdan aynı zamanda sınıfsal sömürü ilişkilerine karşı bir direniş stratejisi olarak değerlendirilebilir.⁹

- 9 Konuyu daha iyi açıklayabilmek için bir saha gözlemini burada ifade etmek istiyorum: Beyoğlu’ndaki bir inşaatta çalışan ve bir kısmının Kürt siyasal hareketi içerisinde örgütlendiği yaklaşık 20 işçinin diğer işçileri de örgütleyerek işverenin kendilerine verdiği sözleri tutmadığı ve çalışma koşullarının olumsuzluğu gerekçesiyle iş bıraktılar. Emekten gelen güçlerini patronla pazarlık yapabilme gücüne dönüştürmeleri ve kısmen başarılı olmaları onların hem metropolde yeniden inşa edilen ve sınıfsal bir içerik kazanan Kürt kimliğine hem de siyasal aidiyetlerine olan eğilimlerini pekiştiren bir işlev gördü. Ancak bu durumun, genellenebilir olmadığını ifade etmek gerekir. Bir inşaat işçisi ile yapılan görüşmede anlatılan bir başka anekdotta ise Kürt işçilerin benzer nedenlerle işverene karşı direndiği ve işverenin tüm işçileri işten çıkarttığı ve anlaşmaya yanaşmadığı ile ilgiliydi. İşçilerin işten çıkartıldıktan sonra farklı işler aramaya başladıkları anlatıldı. Burada kimliğin, örgütlenmeyi kolaylaştıran bir işlev üstlendiği one sürülebilir ancak bu örgütlenme sınıf mücadelesine dönüşümüne ihtimalini her zaman içinde barındırır. Sadece kimlik üzerinden örgütlenmek sömürüyü ortadan kaldıran bir işleve sahip değildir. Sınıf-içi parçalan-

Burada temas edilmesi gereken bir başka husus ise kültürel hegemonyanın Kürt emek gücü üzerindeki rolü ile ilgilidir. Özellikle parti içerisinde örgütlenen ya da partiyle organik ilişkisi olan Kürt emek gücü ile “yurtsever” Kürt işveren arasındaki sömürü ilişkisi, kolektif kimlik, sosyal ilişkiler sistemi ve kültürel hegemonya ile sürdürüldüğü için buradaki sömürü ilişkisi görece görünmez hale gelmektedir. Sömürü ilişkisinin görünmezleşmesiyle birlikte kolektif aidiyetler daha fazla ön plana çıkmakta ve böylelikle kolektif kimlik sayesinde sömürü ilişkisi süreklilik kazanırken, işletmeye olan aidiyet çeşitli düzeylerde sürdürülebilmektedir.

Hanede örgütlenmenin getirdiği sosyo-politik ilişkilerin iş ilişkileri üzerinden sürdürülmesi ise işyerinde örgütlenmenin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Özellikle patriyarkanın yoğun bir biçimde işlediği ve kadının bedeni kadar emeği üzerinde de cinsel tahakküm mekanizmasının çalıştığı koşullar altında işyerinde örgütlenme, aynı zamanda egemen patriyarka ile mücadele etme pratiğini ve stratejisini üretebilmektedir. Kürt kadın emek gücü, partiyle olan ilişkisi sayesinde iş dışında da sosyal ilişki ağlarına dahil olabilmekte ve böylelikle kendisine patriyarkal kontrol ve denetim ilişkilerinin dışında bir alan açabilmektedir. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, bu avantajlı durumun sürdürülebilmesi için işyerindeki örgütlenme özel bir önem taşımakta ve bu süreç hem sömürü ilişkilerine hem de tahakküm mekanizmalarına karşı geliştirilen taktik-pratikler sayesinde sınıfsal bilinçlenmeyi beraberinde getirmektedir.

Şimdi biz partide çalıştığımız için en azından konuşabiliyoruz yani kendi aramızda olsun, başka insanlarla olsun. Normalde böyle, bu saatte dışarı çıkamazsın ya da böyle başkalarıyla konuşamazsın ama nedir, bir iş vardır, bir faaliyet vardır, bunun için akşam da olsa çıkıp çalışabiliyoruz partide. Mesela evlere

manın ve enformelleşmeyle iç içe giren prekarizasyonun göçmen emek gücü üzerindeki en büyük tahribatı, –kimlik üzerinden bile olsa– örgütlenmeyi sürdürebilecek gerçek araçlardan yoksun olmasıdır.

gidiyoruz, insanlarla konuşuyoruz. Mesela yaşlı yaşlı adamlar, çocuklar falan hep sana saygı gösteriyor. Bunlar önemli şeyler. ... Ben bu partide çalıştımdan beri çok daha şeyim, yani hiç lafımı esirgemiyorum. İşçi olsun, patron olsun biri haksızlık yaptığı zaman hemen itiraz ediyorum. Arkadaşlarımla toplanıp ne yapalım, nasıl yapalım falan konuşuyorum. Bunlar çok önemli. Birlik olmazsan seni tek tek hale getiriyor ve o zaman çok kolay şey yapıyor, yani işten atıyor, mesaiye bırakıyor falan. ... Bunlar olmasa evden işe, işten eve yapmak lazım, o zaman da kötü oluyor (Nermin, 23, Adıyaman).

Kürt siyasal hareketinin örgütlendiği mekânlardan biri işyeridir. Enformelleşmenin ve prekarizasyonun Kürt emek gücü üzerindeki ağırlığı ve şiddeti ile mücadele etme pratiklerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan bu örgütlenme süreci, kısmen bireysel kazanımlara neden olsa gençlikle kolektif bir kazanıma dönüşmemektedir. Böylelikle ezilen kimlikler açısından siyasal katılım ve örgütlenme bir yandan kimliğin kente ve kentteki ilişkilere uyarlanması diğer yandan egemen stratejilere direnme taktiklerinin geliştirilmesini içerir. Kürt siyasal hareketi açısından, Kürtlüğün yeniden üretildiği bir mekân olarak işyerinin önemi her geçen gün artmaktadır.

Sokakta örgütlenme

Kahveye gidiyoruz tabii, herkes oradadır zaten, işten çıkan oraya gelir. Kimisi var işsiz, kimisi iş arar, kimisi yapacak işi yok, iş bulsan çalışmaz, öyle gelir gider. ... yani çok bir şey yapmıyoruz aslında. Televizyon seyrediyoruz, oyun oynuyor arkadaşlar. ... [Siyaset] konuşuyoruz tabii, çok konuşuyoruz. İş konuşuyoruz, neye denk gelirsek onu konuşuyoruz. ... partiden gelirler tabii, göz baş üstüne, gelsinler. Onlarla da konuşuyoruz. ... ya şimdi kahve nasıl diyeyim, yani kahveye de gitmezsek nereye gidelim, eve gidecek halimiz yok, eğer iş de yoksa kahveye gideceğiz tabii, bizi alıp yukarıdaki mekânlarda [Taksim kastediliyor] ağırlayacakları yok kimsenin. Ora-

sı onların mekânıdır, burası da bizim mekânımızdır. ... Vallahi işsizlerin hepsi kahvededir ama gençlerin hepsi gelmez, çoğu gelmez yani, onlar yukarıda takılmayı seviyor (Hasan, 40, Şırmak).

Sokak, demokratik toplumlar için çoklu anlamlara ve birçok işleve sahip olan bir politik mekân olarak değerlendirilebilir. Kürt siyasal hareketi açısından sokakta örgütlenmek, öncelikle suça eğilimli ya da bir biçimde suçla ilişkilendirilmiş lümpen Kürt gençlerine yönelik bir çeşit korumacılık yapmak ve onları suçtan uzak tutmaya çalışmaktır, denebilir.¹⁰ Partinin toplumsal itibarı, Tarlabası'ndaki gençlerin partide görev alan kadınlara ve erkeklere hürmet göstermesini beraberinde getirmektedir. Ailelerin ve Kürt toplumunun ileri gelenlerinin Kürt siyasal hareketine yüklediği misyon, partinin gençler üzerinde koruyucu/kollayıcı ya da en azından denetleyici bir kurum olarak çalışmasını sağlamaktadır. Elbette bu durumun çoğu zaman anlamlı bir sonuç ürettiği ve işe yaradığı söylenemez. Özellikle metropolde bu işleyişin sınırları daha dar ve etki alanı kısıtlıdır. Konuyla ilgili yapılan görüşmelerde ifade edildiği üzere özellikle uyuşturucu bağımlısı ve/veya satıcısı olan Kürt gençleri üzerinde partinin yönlendirici etkisi oldukça sınırlıdır. Ancak buna rağmen Kürt siyasal hareketinin sosyo-psikolojik avantajları ve sahip olduğu hiyerarşik konum sokakta örgütlenme-

10 Burada partinin rolü geçmişte Kürt toplumunda özel bir statüye sahip olan *rîsîplere* benzetilebilir. Yusuf Ziyaeddin Paşa sözlüğüne göre (1978: 300) *rîsîp* kelimesi “bir köyün ya da bir mahallenin yaşlı adamı (sözcüğün sözlük anlamı “aksakallı” demektir)” aynı kelimeyi *rîspi* olarak İzolî'ye göre (1992: 362) ise kelimenin anlamı “aksakallı, ehli-vukuf, ihtiyar meclisi üyesi” anlamına gelmektedir. Anlaşılabilecek üzere *rîsîp* kelimesi Kürtçede “ileri gelen, sözü geçen” anlamlarına karşılık gelmektedir, denebilir. Kürt toplumunun geneli için ifade edilebilecek bir yorum olarak, *rîsîp*lik sıfatının kültürel olarak kurumsallaşmış bir içeriğe sahip olduğundan söz edilebilir. Geleneksel olan her toplulukta olduğu gibi, görece devletsiz bir halk olarak yorumlanabilecek olan Kürt toplumunun da kimi zaman bu tür mekanizmalar aracılığıyla kendi geleneksel hukukunu işlettiğini ve küçük-büyük her topluluğun içerisinde bu işlevi yerine getiren kişi ya da kurumlara sahip olduğu öne sürülebilir. Kuşkusuz bu durum kentleşme ve modernleşme dinamiklerinin etkisiyle gücünü yitirmekte ve gücünü, otoritesini daha rasyonel kurumlara devretmektedir. (“Rîspi” kavramına dikkatimi çeken Ayhan Işık'a teşekkürler).

yi mümkün kılan dinamikleri içermektedir. Bir başka ifadeyle, Kürt siyasal hareketinin sokağı düzenlemeye yönelik etkisi yetersiz olsa bile, Beyoğlu örnekleminde gözlemlendiği üzere, sokakta yer alan bir harekettir. Bu sosyo-psikolojik avantaj aynı zamanda kitlesel gösterilere katılımın yoğun olmasına ve partinin eylem çağrılarının karşılık bulmasını sağlar.

Sokakta örgütlenmenin bir diğer boyutu ise, özellikle Tarla-başı örnekleminde, hemen her sokakta bulunan kahvehaneler ve çay ocaklarıdır. Erkeklerin sosyal ilişkilerini sürdürdükleri yerlerin başında gelen kahvehaneler genellikle iş ve iş arama-bulma konularıyla birlikte siyasal meselelerin tartışıldığı, siyasal örgütlenmenin kolaylıkla yapılabildiği mekânlardır. Kahve ahalisinin önemli bir kısmı parti tabanına aittir. Çalışmada prekarizasyona ilişkin yapılan tanımlamanın ilham yeri olan bu mekânlarda iş görüşmesi yapan esnaf ile lümpenliğe varan dejenere kişiler bir arada bulunur. Her türden anominin etkisinin hissedilmesine rağmen siyasal gelişmelerin, özellikle Kürt hareketinin çıkarları doğrultusunda ve onun perspektifinden yorumlandığı gözlemlenebilir. Örgütlenme çalışması için özel çaba gerektirmeyen kahvehaneler, kendiliğinden örgütlenmenin mekânı olarak ifade edilebilir. Kahvede zaman geçirmek ve kahvede kurulan beşeri münasebetler, partiye mesafesi ya da eleştirisi olanları kısa sürede partiye yaklaştıracak propaganda ve iletişim araçlarına sahiptir.

Kahvehanelerde izlenen televizyon kanallarının, Kürt kamuoyu üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Türkiye’de yaşayan birçok kişinin bildiği üzere medya kuruluşları objektif haber verme sorumluluklarını yerine getiremediği için medya doğrudan propaganda aygıtına dönüşmüş durumda. Bu durum Kürt medyası için de geçerli. Bu nedenle Kürtler kendilerini ilgilendirdiğini düşündükleri haberleri genellikle Kürtçe yayın yapan kanallardan izlemek eğilimindedir. Bu kanallar aynı zamanda örgütlenme sürecinde de önemli etkileri olan yayın kuruluşlarıdır. Nûçe TV, Stêrk TV, MMC TV gibi başta PKK olmak üzere, Kürt hareketi paralelinde yayın yapan bu kanallar Kürt kamuoyunu yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle Kürt

medyası değişen konjonktüre uygun politik söylemin aktarıldığı ideolojik aygıtlar olarak işlemektedir. Son yıllarda Kürt hareketi içerisinde belirginleşen örgütlenmelerden biri de “yurtsever” din adamları tarafından gerçekleştirilen örgütlenmelerdir. Konuyla ilgili İstanbul örnekleminde çeşitli gözlemlerde bulunan Erkan Karabay’ın verdiği bilgilere göre Kürt meceler¹¹ Kürt siyasal hareketinin örgütlenmesinde etkili rol üstelenen kentteki yeni aktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. İstanbul’da Kürtlerin yoğun olarak bulunduğu semtlerde izinli ya da izinsiz açılan Kürt mescitlerinde görev yapan meceler, Kürtçe vaaz ve hutbe vermektedir. Mescitler ve camiler sokakta örgütlenmenin önemli mekânlarından biridir ve Kürt hareketi, kentlerdeki bu örgütlenme mekânlarında da varlık göstermeye başlamıştır. Konuyla ilgili yeterli bilgi ve çalışma olmadığı için ayrıntılı bir açıklama yapmak pek mümkün değil ancak bir varsayım olarak, bu mecelelerin Diyanet’in resmi din söylemini bir bütün olarak benimseyeceklerini söylemek fazla iyimser bir yaklaşım olur.

Ezilen kimlikler açısından siyasallaşma, kolektif ve kamusal pratiklere dahil olma sürecidir. Siyasal katılım ise kimliğin metropol koşulları altında yeniden inşa edilmesinde önemli uğraklardan biridir. Partide örgütlenmek, kentsel çelişkiler içerisinde yer alan kimliklerin yeniden fark edilmesini, itirazların görünür hale gelmesini sağlar. Ezilen kimliklerin sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmalarıyla cepheden karşılaşması anlamına gelen siyasal katılım ve örgütlenme süreci, kimlik değişiminde de etkili faktörlerden biridir. Ancak ezilenler açısından yegâne direnç alanı siyasal alan değildir ve hatta bu alandaki direncin, egemen sömürü ve tahakküm sistemini tahrip etmek bakımından zannedildiği kadar etkili olmadığı da ifade edilebilir. Bundan daha yaygın, ilk bakışta fark edilmesi daha zor olan mādun kimliğin gündelik hayat içerisinde gözle görülmeyen ve dile getirilmeyen direniş taktikleridir.

11 Molla, imam kelimelerinin Kürtçe karşılığı olan “mele” medrese eğitiminden sonra alınan icazetname ile kazanılan bir unvan.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İdare-i maslahatın gündelik tezahürleri

Zayıfın silahı her zaman zayıf bir silahtır.

– Lucien Bianco

Certeau'ya göre (2008: 55) ezilenlerin “kendisine yabancı, kendinden olmayan güçlerden çıkar sağlamak için” sürekli çabalaması, ezilen olmanın başlıca alametidir. Certeau (2008: 171-182) bu çabaların tümünü “taktik” olarak kavramsallaştırır –ve Detienne ile Vernant'ın (1974) Yunan kültüründe “métis” kavramının yeri üzerine yaptıkları çalışmadan hareketle– güç ilişkileri ekseninde yeniden kurgular. Metis kavramı “önsezi, keskin zekâ, öngörü, kıvrak zekâ, aldatmaca, iş bilirlilik, dikkat, uygun fırsatı bulma becerisi, çeşitli maharetler, uzun bir sürede elde edilen tecrübeler” gibi unsurları ihtiva eden bir “akli pratik” ya da “kurnazlık aklı” olarak tanımlanabilir. “Metis, bir yandan, ‘en uygun zamanı’ bekler ve bunun üstüne oynar (kairos): Dolayısıyla metis, bir zaman uygulamasıdır. Öte yandan maskeleri ve eğretilmeleri çoğaltır: Bu da kendine ait yerden kopuştur. Son olarak da sanki kendi yaptığının içinde kaybolur gibi kendi eylemi içinde kaybolur gider, kendisini temsil eden

bir ayna olmadan yitip gider: Kendi imgesi yoktur” ve en az güç ile en fazla etkiye “ulaştıran ‘dolap çevirme’ ya da çevirme operasyonu” ilkesiyle motive olan bir varoluş halini ifade eder.

...metis bize bir bütünlük olarak toplumdan “geriye kalan” şeydir. Toplumsalın tam ve nihai kapanımının imkânsızlığını ve söylemsel bir komut ile onun alımlanan-temellük edilen biçimi-etkisi arasındaki kaymayı gösterir; mesajın adrese ulaşmamasının zorunlu bir ihtimal olduğunu hatırlatır. Çünkü bu pratikler, anlamı bozan, anlamdan kaçan, hâlâ dahil edilememiş olan, iktidarın her şeyi kapsayan hükmünden kaçınan şeyin izlerini yeniden yazarlar veya kazırlar (Erdoğan, 2000: 9).

Bu nedenle mādunlar, tahakküm ilişkilerinin içine “[N]eşeli, kurnaz ve oyuncul türden bir yönetilemezlik mantığını durmadan yeniden” eklemlemenin yollarını bulurlar. Fakat yol bulmak, mütehakkimin tarassudunun hesap edilmediği, tahakkümün üzerinden atlayıp sınıfsız, sınırsız, sömürsüz bir dünya talebini, kendini bütünleyecek ya da devrimcileştirecek bir güzergâh içermez. Metis, en çetrefil koşulların içinde bile varlık gösterebilmek, direnebilmek için yol bulmayı mümkün hale getiren pratikler toplamıdır. Sonuç olarak “tabii/mādun kesimlerin yasa karşısında geliştirdikleri heterolojik, saptırıcı pratikler repertuarı olarak” tanımlanan metis “belirsiz düşman bir çevrede bir dar yollar ağıdır ve iğne deliğinden iplik geçirmek edimidir” (Erdoğan, 2000: 9). Metis kavramıyla açıklanmaya çalışılan husus ezilenlerin içinde bulundukları koşullara yönelik direnişlerindeki programsızlık, istikametsizlik, belirsizliktir. Burada tamamen içinde bulundukları durumun onlara sunduğu imkânlarla, fırsatlara ve avantajlara bağlı olarak ortaya çıkan direniş tekillikleri söz konusudur.

Bourdieu’ya göre (2006: 117) “[T]oplumsal düzen bir sürü düzene çağrıyla doludur ve bunlar ancak kendilerini seçmeye önceden hazır olanlar için bu işlevi yerine getirir” ve aynı zamanda “...egemenlik altındakilerin, kendi zihinsel yapılarını da üreten bir toplumsal düzenin yapılarına kanısal (*doxic*) nitelik-

li” itaatlerini sağlayan “bedensel yatkınlıklar”, Scott’ın (1989) analizinde, failin direniş pratiklerini mücadele setlerine dönüş-türebilen bir habitusu – ki zaten sürekli pratik/tatbikî mecazlar (*metaphors*), stiller, tarzlar üreterek iletişimi en geniş anlamıyla mümkün kılmaktadır, toplumsal algıları, duyguları, düşünce ve davranışları belirleyen ve kendi aralarında ahenkli bir bütünlük sağlayan içselleştirilmiş pratikleri, oluşturabilir (Bourdieu, 1996: 172-3).

Scott’a göre (1989: 33-62) “direnişin gündelik formları” olarak ifade edilen bu durum, tahakküme direnme pratiklerinin siyasal alanla sınırlandırılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle, imtiyazlı ve mütehakkim sınıfların devlet ve siyasal aygıtlar aracılığıyla, siyaset alanının içerisine raptetmeye çalıştığı mücadele pratikleri, her zaman gündelik hayatın içine sızar, orada gelişir, serpilir, dağıtılır, bölüşülür, çözülür ve yeniden üretilir. Köylüler üzerine yaptığı çalışmalarda açıkladığı üzere, arazi işgallerinden öfke gösterilerine kadar uzanan çok çeşitli direniş formları vardır ve egemen tahakküme karşı gizli ya da açık, fakat süreklilik içerisinde devam eden bir çatışma, mücadele eğilimi söz konusudur. Tahakküme direniş çok çeşitli biçimlerde, farklı pratiklerle gerçekleşmesine rağmen, ezilenler, hiç dile getirmedikleri ve sessiz bir biçimde kendi içlerinde onayladıkları ortak bir amaca sahiptir. Bu amaç, haysiyeti ve itibarı zedeleyen, geçimi zorlaştıran ve tahakküm mekanizmaları tarafından çevrelenen mâdunun, ezilen kişinin gündelik direniş pratikleri geliştirerek mevcut düzeni aşındırması olarak ifade edilebilir. Örneğin Scott’ın kırsal alanda yaptığı çalışmada ifade ettiği üzere tahıl ürünlerine köylüler tarafından el konulması ya da vergilendirmeye karşı kaçak avlanma, gecekondulaşma ya da kasıtlı bir biçimde işleri ağırdan alma (iş yavaşlatma) bunlara örnek olarak verilebilir. Scott’a göre gündelik yaşam içerisindeki direnme pratikleri çok çeşitli eylem setlerini içerisinde barındırır ve tahakküme karşı direniş her zaman kitlesel bir isyan formunda açığa çıkmak zorunda değildir. Tahakkümün sürdürüldüğü her yerde, bu tahakkümü aşmaya yönelik bir direniş de bulunur. Ezilenler “oyalanma, ger-

çeği/duygularını gizleme, terk etme, sahte itaat, aşırma, sahte cehalet/bilmezden gelme, iftira etme, kundaklama, sabotaj ve benzeri” silahlarla egemen tahakküme karşı direnmeye devam ederler (Scott, 1985: 29).

Scott (1990: 21) burjuva demokratik hakların doğuştan gelen varsayımsal haklar olarak sunulduğunu, ancak egemen tahakküm sisteminin bu hakları baskı altına aldığını ve doğumdan itibaren atfettiği etiketlerle eşitsizliği, tahakkümü geliştirdiğini ifade eder. Tahakküm mekanizmaları karşısında kişinin eşitsizliği ve bu tahakküm mekanizmalarını içselleştirmesi beraberinde kendi ara yollarını bulmaya, (go oyunundaki gibi) nefes alma boşluklarına benzer imkânlar oluşturmaya yönelik, zayıf ama istikrarlı direniş setleri geliştirmesine neden olur. Bu içselleştirme, sınıfsal ve siyasal egemenliğin ürettiği hükmeden-hükmedilen rollerinin kültürel hegemonya aracılığıyla doğallaştırılmasıyla birlikte ilerler ancak diğer taraftan direnişin gündelik kurulumu, bu doğallaştırma sürecini sürekli aşındıran bir işleve sahiptir.

Scott tahakküm sistemine karşı ezilenlerin gizli senaryolara sahip olduğunu ve bu senaryonun egemen, yaygın, kamusal senaryoya dahil edilmeyenler tarafından oluşturulduğunu öne sürer. Ezilenlerin senaryosu hegemonik olamaz, kamusal senaryonun dışında kalan toplumsal alanlarda dile gelir. İtaatkarlığı hipokrasidir, sadakati başkaldırı içerir. Tahakkümün gerçekleştiği her yerde ona karşı gelişen gizli ama radikal bir eğilim söz konusudur. Ezilenlerin tahakküm karşısında hissettikleri, tecrübe ettikleri her şey tahakküme karşı direnmelerinin, ona karşı direnç geliştirmelerinin nedenini oluşturan doğal bir süreç gibi işler (Scott: 1990: 25-45).

Scott (1990: 70-107) ezilenlerin ezilmelerine razı olmalarının nedeni olarak öne sürülen Gramscian “hegemonya” ve Marxist “yanlış bilinç” nosyonlarını eleştirerek, ezilenlerin ezilmelerine neden olan koşulların farkında olduklarını ve bunu aşmak ya da bu mevcut koşulları aşındırmak için kendi pratiklerini ve stratejilerini geliştirdiklerini öne sürer. Tahakküm mekanizmalarının çeşitliliği ile doğru orantılı olarak, bir bütün

halinde tek bir özneye indirgenemeyecek olan ezilenlerin, ege-
men ideoloji tarafından yaratılan ortak kanaatlerden sapmala-
rı ve kendi içlerinde adı konulmamış bir ortak amaç etrafında
pratikler geliştirmeleri ise direnişin gündelik formlarının sü-
rekli yeniden üretilmesiyle gerçekleşir.

Certeau ve Scott'ın ezilenlerin gündelik yaşamdaki pratiklerin-
de hareket ederek açıkladıkları direniş taktikleri, gündelik yaşam
içerisinde geliştirdikleri gizli-açık direniş setleri ve pratikleri ta-
hakkümü ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Burada daha çok ken-
dini ve çıkarlarını korumak ön plandadır. Birbiriyle iç içe geçmiş,
çoklu tahakküm altında kalan ezilenler için gündelik deneyim-
ler genellikle sıradanlaşarak, rutinleşerek ve tahakkümün yoğun-
luğuna, şiddetine bağlı olarak içselleştirilerek algılanır. Ezilen-
ler açısından mevcut durum verili addedildiği için tahakkümün
gerçekleştiği alanlarda mümkün olduğunca ara yollardan, kestir-
melerden, en kısa ve en maliyetsiz güzergâhlardan geçerek idare-i
maslahatı bir biçimde sürdürmek amaçlanmaktadır. Bu idare-i
maslahatçılık direnişin kendisi için de geçerlidir. Tahakkü-
mün şiddetinden kaçınmak için gerçekleştirilen idare-i masla-
hatçı pratikler (kendisiyle ilgili aşağılayıcı bir şakaya gülmek gi-
bi), kendisinden beklenen sorumlulukları yerine getirmek söz
konusu olduğunda da devam eder. Toplumsal faydadan istifade
edemeyen, enformelleşmenin ve prekarizasyonun yoğun baskı-
sına maruz kalan, sınıfsal sömür ilişkilerinde sömürünün nes-
nesi olarak işleme yerleştirilen ve tahakküm mekanizmalarının
bir bütün halinde üzerinde çalıştığı insanların gündelik yaşamda
kendilerini koruyabilmek için geliştirdiği taktikler, mütehakim
sınıflar ve sınıf ideolojisi açısından bir direniş olarak değil genel-
likle bir tür “etkisiz nitelik” pratiği olarak değerlendirilir.

Piyasada geçerli, nitelikli meslek sahibi olan beyaz yakalı iş-
gücü, emek gücünü kendi rızası ve tercihi doğrultusunda piya-
saya sunduğunu öne sürer. Böyle bir algıya sahip olduğu için
kendisini piyasa ilişkileri içerisinde görece güçlü ve gerekli his-
seder¹ (Sennett ve Cobb, 1993: 120-122). Beyaz yakalılardan

1 Sennett ve Cobb'a göre (1993) meslek sahibi olan beyaz yakalı, nitelikli işgücü,
enformelleşmenin baskısına rağmen kendi seçtikleri koşullarda, piyasa koşul-

farklı olarak, *esmer yakalı* olarak tanımlanabilecek, yani sınıf içerisinde istikrarlı bir konum oluşturmamayan ve özellikle göçmen işgücü olan ezilen kimlikler için “emek arzı” bir tercih değil “zorunluluk, mecburiyet” olarak dile getirilir. Aslında emek gücünü satmak zorunda olmak, çalışarak ölmek, modern kapitalist toplumsal formasyonun belirleyici niteliklerinden biridir. Esmer yakalıların emek arzıyla kastedilen, klasik anlamdaki işçi sınıfının ya da ücretli emek gücünün yaşamak için çalışmak zorunda olmasına ek olarak, yaşamı sürdürebilmek için hali hazırda tecrübe edilen sömürü ilişkileri içerisinde yer almak ve sürekli olarak benliği üzerinde çalışan tahakkümlerle zorunlu ilişkilere girmektir. Bu ilişkiler içerisinde ezilenlerin kendilerini duygusal, zihinsel ve bedensel açılardan korumak için geliştirdikleri örgütsüz, istikametsiz ve örtük taktikler, gündelik hayatın içerisinde çeşitli biçimlerde kendini gösterir. Burada ezilenlerin bilincinin “çelişkilerin kendilerinin içselleştirildiği bir alan” olarak değerlendirilmesi (Erdoğan, 2007a: 41) ve bu çelişkilere direnmeyi, bu çelişkilerden faydalanmayı ve bu çelişkilere rağmen yaşam taktikleri geliştirmeyi beraberinde getirir.

Kuşkusuz bu durum tahakküm mekanizmaları karşısında görece avantajlı olan kesimleri de içermektedir. Ancak erkek, Türk, Sünni, kentli, eğitilmiş ve benzeri nitelikler tahakkümün gerçekleştiği alanlarda diğer kimlikler ve niteliklerle karşılaştırıldığında farklı avantajlar üretebilirken esmer yakalıları bu avantajlardan mahrum kalırlar. Barınmadan ulaşım, eğitimden sağlığa, siyasetten sokağa kadar üzerlerinde çalışmakta olan tahakkümleri kollamaktadırlar. Oysa aynı mekanizma-

ları içerisinde kabul edilebilecek, makul koşullar altında çalıştıklarını düşünmektedirler. Bir başka ifadeyle, mevcut olanaklar içerisinde en iyisini seçtiklerine ilişkin bir kanaate sahiplerdir. Bu kanaat Sennett ve Cobb tarafından “haysiyeti” korumanın da bir yolu olarak değerlendirilmektedir. Örneğin görece yüksek ücretli olan işçilerin, patronlarıyla benzer tüketim davranışlarını taklit etmeye yönelik çabaları öz-saygı ve prestij duygusunu pekiştirmekte ve böylelikle sınıfsal farklılıkları belirsizleştirmektedir. Ancak buna rağmen, nihayetinde sınıflı toplumlar, insanların üst ya da alt sınıflara mensup olmalarını onların kişisel yeteneklerine bağlayan sınıfsal projeksiyon ve haysiyetleri meşrulaştırmaya (dignity-legitimizations) yönelik sınıfsal eylemlerin başarısızlıkla sonuçlanacak olması nedeniyle, hem diğerlerinin hem de kendilerinin gözünde sağlam bir haysiyete sahip olma hissini onlardan alıp götürür (1993: 170-171).

lar, Omi ve Winant'ın (1994) bulgularına benzer biçimde, sınıfın diğer fragmentleri için ekonomik, sosyal ayrıcalıklar sağlamak ve bu nedenle maddunun üzerinde çalışan tahakkümler, madduna karşı koz olarak kullanabilmektedir.

Suğur'un (1995: 171-198) Ankara'daki sanayi sitesi, OSTİM üzerine yaptığı çalışmada bulguladığı üzerine Ankara'daki sanayi bölgesinde çalışan işçilerin içinde bulundukları koşullara yönelik tanımlamaları, açıklamaları ve bu koşulları anlamlandırmaları; geleneksel dayanışma bağlarıyla kurdukları ilişki setleri ve belli bir gelecek projeksiyonuna sahip olmaları oldukça önemlidir. Özellikle ücretli işgücü açısından belli bir gelecek projeksiyonuna sahip olmayı mümkün kılan en önemli husus tahakküm mekanizmaları karşısındaki konumlarıdır.

Yaptığı işin ağırlığından dolayı uzun yıllar çalışamayacağı için bir işyeri açıp işçi çalıştırması gerektiğine inanan ve kendi işinin patronu olmayı hedefleyen işçinin ya da babasının desteği, eşinin altınları ve arkadaşlarından, akrabalarından ve patronundan almayı planladığı borçla işyeri açacağından çok emin olan, bunu planlayan işçinin bu motivasyonu sürdürmesini sağlayan sosyo-kültürel dinamikler, ezilen kimlikler için çalışan dinamikler değildir. İşçilerin "her şeyin daha iyi olacağına inanmak zorunda" olduğunu, bu yüzden aslında kimsenin sermayeyi nereden ve nasıl bulacağını bilmediğini ama neredeyse bütün işçilerin işyeri açmayı planladığını söyleyen işçi bile bir gün işveren olabileceği yalanının gerçekleşme ihtimaline inanmayı tercih eder (Suğur, 1995: 191-6). Suğur'un OSTİM sanayi bölgesi üzerinden açıkladığı işçi kültürü, egemen birikim stratejisi, mevcut ekonomi-politik düzenlemelerle uyum halindedir. Çoğu zaman tahakkümün temsilcisi olarak çalışır. Bu nedenle sistemin içerisinde yer almak gerektiğine inanır. İçinde bulunduğu ekonomik-politik sistemin bir gün onu da bayındır hale getireceğine ilişkin inancı vardır.

İstanbul, Beyoğlu'nda çalışan enformel ve prekarize Kürt emek gücü ise kişisel kariyerine ve geleceğine ilişkin gerçekçi bir projeksiyon üretmekte zorlanmaktadır. Buradaki maddun Kürtler kendilerini saran ve cam duvarlarla çevrelenen mekân-

sal ortam içerisinde gündelik yaşama eklemelenmeye çalışan, içinde bulunduğu anın sunduğu imkânlarla göre hareket eden, her an ve her yerde karşılaşabileceği olumsuzluklara karşı içsel bir teyakkuz halinde olan, bir gün buralardan (İstanbul) oralara (yaşadığı kente) gitmeyi hayal eden kişilerdir. Kent-sınıf-kimlik içerisine sıkışan ve birinden kurtulsa diğerine yakalanan mādun Kürtlerin neredeyse istisnasız olarak hepsi kendisinin 10 yıl sonrasına ilişkin bir projeksiyona, planlamaya ve çoğu durumda umuda, hayale sahip değildir. Sadece Türkler değil kendisi gibi olmayan “beyaz” Kürtler tarafından da dışlandığı, ötekileştirildiği, horlandığı kanaatine sahip olan mādun Kürtlerin deneyimlediği bu çetrefilli eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri, gelecekte beklentilerini Kürt hareketine ipotek etmelerine neden olmaktadır. Bu nedenle kendileriyle ilgili yaptıkları açıklamalar bir temenni düzeyinde kalırken, Kürt hareketiyle ilgili yaptıkları açıklamalar genellikle bir analiz ve gerçekleşmesi mukadder bir süreç şeklinde ifade edilmektedir.

Konuyla ilgili olarak yapılan alıntılardan da görülebileceği üzere mādun Kürtlerin kendileriyle ilgili sorulara verdikleri cevaplarla siyasi analizleri arasında ciddi bir yoğunluk ve nitelik farkı bulunmaktadır. Kendilerini, sosyal ve kültürel çevrelerini, Kürt hareketini ve içinde bulundukları siyasal kültürü değerlendiren görüşmecilerin gelecek tasarımlarını belirleyen motivasyonun kaynağı, Kürt hareketinin manevi şahsıyla kurdukları sembolik ilişkide bulunmaktadır.

– 10 yıl sonra kendini nerede görüyorsun, nasıl bir hayatın olursence?

10 sene sonra kendi hayatım nasıl olur?

– Evet, ne düşünüyorsun, ne hayal ediyorsun?

Ben hayal kurmam.

– Hiç mi kurmazsın?

Kurmam.

– Peki, bir planın var mı, mesela evlenmeyi düşünüyor musun?

Yazın inşallah düşünüyorum. (Zorlamaya devam ediyorum, gelecekte beklentileriyle ilgili biraz daha detaya girmeye çalış-

şıyorum). ... evleneyim bir tane çocuğum olsun, Allah ne ver-
diyse öyle hayat devam etsin.

– Peki, 10 sene sonra Kürt hareketi nerede olur, nasıl bir du-
rumda olur?

10 sene sonra istedikleri yerde olur abi Kürt hareketi. Kür-
distan olur mesela, olur yani. 2023'e kadar sürmez bence. Ta-
bii ki yavaş yavaş gidiyor ama tam hedefine ulaşırlar mutla-
ka, bunun başka hiçbir yolu yok, ulaşır. Bu AKP hazır notlara
kondu, Özal'dan, Ecevit'ten geldi onlara denk geldi. ... Bundan
daha güzel olacaktı, misal Özal olacaktı çok daha güzel olur-
du bu dönemde. Bu da çok güzel oldu, yapıyor da yavaş. Ama
onların döneminde [Özal] bunun [AKP] yaptığını, zaten on-
ların yaptığı şeyleri yaptı. Onların yazdığı notlar, bu AKP'nin
yaptığı çalışmalar falan, hep onlardan kaldı (Seyfi, 31, Şırnak).

10 sene sonra hocam, 10 sene sonra... şimdi gerçekten bu böy-
le giderse, 10 sene sonra büyük çok büyük değişikliklerin ola-
cağına inanıyorum.

– Kendinle mi ilgili?

Kendimde de olur ama milletimde.

– Sen kendini nasıl görüyorsun, 10 yıl sonra?

Kendimde mi yani? ... Van, Van'da yaşıyorum. Van'da ben
boyacılık yaparım, benim mesleğim aslında boyacılık, yine bo-
yacılık yaparım. ... 10 sene sonra bekâr olamam. 10 sene son-
ra evliyim. ... çocuk olur herhalde. ... Yani bilemiyorum ki ho-
cam, Allah bilir, düşünemiyorum yani, hiçbir şey olmaz gibi ge-
liyor ama. ... 10 yıl sonra Kürt hareketi, ben bir Kürdistan olur
diye inanıyorum. 10 seneye kalmaz, inanıyorum gerçekten. ...
Yani bugün Kürtlerin en önemli işi devletsiz olmaktır, yani en
önemli krizi özgürlük diyebilirim hani. Bu özgürlük ancak Kür-
distan'la sağlanır, evet, şu an yani Kürtlerin hiçbiri mesela özgür
olduğunu söyleyemezler. Hani özgürlük sadece dışarıda olma-
nı kanıtlamıyor. Senin kendi diline özgü, kendini istediğin gibi
savunabileceğin, istediğin gibi konuşabileceğin bir devletin, bir
yerin olmadıktan sonra özgür olamazsın (Cengiz, 24, Hakkâri)

10 yıl mı? Allah bilir hocam, ben nereden bileyim? ... Vallahi Allah bilir ama çok şey değişmez herhalde. ... bilmiyorum yeminle, yani işler nasıl olur diye düşünüyorum, inşallah iyi olur ama böyle olur, inşallah daha kötü olmaz, bilmiyorum ki nasıl olur, Allah bilir. ... ha Kürt hareketi mutlaka kazanmış olur. Neden çünkü çok güçlü bir mücadele var. Bizim için burada sürünmek önemli değildir artık, oradaki çocuklarımız, halkımız mutlu olsun yeter bize. ... BDP olmasaydı bizi Meclis'te kim savunurdu, ben sana diyeyim geri kalan partilerin hepsi Kürtleri yok etmek istiyor, farkındayız yani.

– *Olur mu öyle şey, Kürtlerin neredeyse yarısı AKP'ye oy veriyor, neden Kürtleri yok etmek istesin?*

Onlar faşist Kürtlerdir. Onlar benliklerini satan Kürtlerdir. ... Ben [AKP'nin] tavırlarını hoş bulmuyorum. Hani benim bildiğim zaten AKP hep bize karşı, bizi dışlıyor, ama yapmıyor gibi yapıyor. Yani aslında dışlıyor ama sanırsın dışlamıyor. Hep rol yani. Onları sen tanımazsın, ben tanırım, ben bilirim onları. ... Zabıta bile onları [AKP'ye oy veren Kürtleri] tanır, beni tanır, ona hiçbir şey demez ama gelir benimle uğraşır, bana küfreder. Onları burada bulamazsın, onların gülüşü bile düşmandır, öyle yani (Nurullah, 29, Van).

10 yıl sonra kendimi nerede görüyorum, emin ol ki kardeş, böyle bu şekilde gidersem kendimi çöplükte görüyorum, yine bu durumlardayım yani. Benim tek kurtuluşum Kısmet'i almaktır hoca, yani hayalin nedir diye sorarsan, tek hayalim şu kızı almak, vallahi bu yaz da alamazsam artık o da isyan edecek.² ... Kürtleri [Kürt hareketini kastediyor] tutabilecek hiçbir şey yok. Çünkü bu bir iradedir. ... sana tek kelimeyle söyleyeyim. Hakkâri'de belediye seçimlerinde sen belediye başkanlığı adayı olarak bir eşiği götür, o koltuğa bırak, belediye başkanı olur. ... Belediyeler gene bizim elimizde kalıyor, biz şu an

2 Yıllardır, Hakkâri'deki ailesine para yollamak için İstanbul'da çalışan, bu yüzden evlenmek için para biriktiremeyen ve sonunda herkese isyan eden Cumali ile Kısmet, 2014 yazında evlendiler, İstanbul'a taşındılar. Bir çocukları oldu. Cumali bu aralar, İstiklal Caddesi ve Taksim civarında işportacılık yapıyor ve yeni ailesi ile birlikte Tarla başı'nda yaşıyor.

yatırım almıyoruz, benim şu an söylemek istediğim doğu illeri yatırım, yol, su peşinde değil, şu an sadece benlik peşinde, adamın verdiği savaş bu zaten... değil 10 yıl zaten bugün kendi benliğini ele almış bu halk. ... Daha önce şey vardı, BDP'nin o kadar şeyi [oyu] yoktu aslında, ciddi anlamda yoktu. Birçok yer AKP'ye verdi, AKP "Kürt sorunu benim sorunumdur" dedi, halk inandı, Diyarbakır'da dedi "Kürt sorunu var" ... Ben inanmadım, ben BDP'den başka bir şeye hiçbir şeye inanmam, ailemi de inandırtmadım. Babam AKP'ye verdi, annem de zorla, babamın hatırına AKP'ye verdi ama kardeşlerim, ağabeylerim, yok, vermedik. Hatta bunun için babam bizi dövdü bile, he valla beni o gün çok dövdü, "sen niye AKP'ye vermiyorsun" diye. ... AKP'de işte bu Abdulmuttalip Özbek var ya, bizim aşiretin reisinin oğlu, Cemil ağanın oğlu, eğer şey [milletvekili] olursa hize vaat etmiş, bir tane oğlumuzu kadrolu yapacak, hepsi buydu (Cumali, 27, Hakkâri).

– Kendini 10 sene sonra nerde görüyorsun, nasıl bir hayatın var?

Hiç düşünmedim. Artık rahatça Kürt'üm diyebilmeyi ve hakkın aranmasını, devletin yaptıklarından dolayı özür dilemesini, kimlikte T.C. vatandaşı yazıyor ya, orada Türkiye'de yaşayan Kürt vatandaşı yazmasını, Kürt sorununun çözülmesini.

– Kendinle ilgili ne düşünüyorsun, senin hayatında ne değişmiş olmasını isterdin?

Evlenmiş olabilirim ama evlenmiş olsam da ben bu davayı bırakmam, olana kadar mücadele etmeyi düşünüyorum. Ben bedel vermişim, kanım dökülmüş, toprağımdan edilmişim. Amcamın oğlu 19 yaşında hapse girdi. Gitmiş bir mitingde zafer işareti yapmış. Şu anda iki buçuk seneye yakındır tutuklu. Ceza verilmedi ama mahkeme erteleniyor hâlâ. Benim iki tane dayım gerillaya katıldı. Bir dayım parti [BDP] çalışanı olduğu için bir buçuk sene boşu boşuna yattı ve şu anda binlerce arkadaşım gerilla oldu, çıkış yaptı. Elimden geldigince bu acıların bitmesi için sürece yardımcı oluyorum. Ben eğer bunu yapmasam kendime ihanet etmiş olurum (Ekin, 26, Mardin).

10 sene sonra... Yani böyle bir soruyu, böyle bir ülkede nasıl cevaplayabilirsin, hiçbir cevap veremezsin, belli olmaz ama ... doğuda kırsal bir yerde yaşamak istiyorum. ... Kürt hareketi 10 yıla kalmaz çok daha üst seviyelerde olur. Hani sorunlar giderilir mi, zannetmiyorum. Hani Kürt-Türk arasındaki kavga bitmez, her zaman olacaktır.

– Niye bitmesin, kıyamete kadar mı sürecek?

30 yıllık savaşı, bir süreci 3-4 senede bitirmek gerçek olmaz. ... Geçen Selahattin Demirtaş'ın da dediği gibi aslında Kürtlerin bir sorunu yok, bir problemi yok, Türklerin bizlerle sorunu var. Ötekileştiriyorlar Türkler, Kürtleri. ... Türkiye toprakları içerisinde, çoğu kesim doğu ayrılsın, batı ayrılsın istiyor. Bir de bize bölücü diyorlar. Bu olduğu zaman ikisi de parçalanır gider. Sürekli de şunu söylerler: “Kürtler ne istiyor?” Kürtler ne istesin, kimliğini istiyor.

– Kürtler, Türkler diyoruz da Kürtlerin çoğu Adalet ve Kalkınma Partisi'ne oy veriyor, ne düşünüyorsun bununla ilgili?

Ailemden bahsedeceğim. Ak Parti'ye oy veriyor. BDP'ye oy veren bir tane kız kardeşim var, bir tek onu yola getirmişim, geri kalan hepsi AKP'ye veriyor. Yaşlılar var, onlar da AKP'ye veriyor. Bizim köyde BDP'ye veren 1-2 kişi var, onlar da gençlerdir. Mesela geçen sene, bizim köyde, Edip Safer Gaydalı'yı biliyor musunuz, Kamuran İnal'ı biliyor musunuz? Onun akrabası. Onlar şeytir, şex (şeyh), yani bizim Molla Gavs'a dayanıyor. Yani bunlar kutsal bir aile. O [E. S. Gaydalı] adaylığını CHP'den koydu. Bizim köydeki şeyhler bile [ona oy] verdi. Bizim köydeki şeyh bana dedi, “sen oyunu kime verdin”, dedim kime vereceğim BDP'ye verdim, başka kime vereceğim, “vay” dedi, “nasıl verirsin?” “Şeyhim” dedim, “sen kime verdin”, “CHP'ye verdim” dedi. “E” dedim, “kim şeyhlerin başlarını kesti, CHP.” ... bazı şeylerin farkına varmıyorlar. Bu yaşlı kesimi kandırmanın yolu da göz boyamandır, en basiti memleketteki çocuklara yardım çıkmış, bilginiz var mı? [İlköğretim, lise öğrencilerine yapılan nakdi yardımı kastediyor] Onları yapıyor, kömür, makarna veriliyor. Bunlarla göz boyuyor, faydası oluyor. İşte “beyefendi” [Erdoğan'ı kastediyor] diyor, “yol-

ları yapmış”, herkes bunu söyler. Bir gidin bakın karayollarının müteahhitliğini kim yapmış? Eğer bu beyefendinin bir ahbabı değilse ne olayım, hepsini onlar yapmış?

– *Ondan önce yol yokmuş, gelmiş yapmış, bu iyi bir şey değil mi?*

Tamam, yapmış ama kendine kazancı var. ... Tamam, yapmış ama beni düşünerek yapmıyor aslında. Para kazanarak, millete fark ettirmeden parayı nasıl cebe indiririm onun hesabını yapıyor (Bekir, 25, Bitlis).

– *Peki, 10 yıl sonra...*

Ben 20 sene önce yaşayabileceğimi düşünmüyordum, böyle bir hayal kurdum mu, hiç bilmiyorum.

– *10 yıl sonra Kürt hareketini nerede görüyorsun?*

Bunu birkaç hafta sonra sorsaydın daha kolay cevap verebilirdim. ... Yani çözüm sürecinden bahsediliyor. Yani bir gelişme olursa bir anlamda illegal yapılan şeyler legal yapılabilme şansı olacak, daha çok ortaklaşma şansımız olacak, daha güçlü insanlar, kişilikler, örgütler, iktidarlar yapabilme, kurabilme şansı olacak. Kürtlerin şimdiye kadar çektiği acıların birçok insanın da böyle bir şansı olur diye düşünüyorum. Bunu bizim için bile söyleyebiliyorum. Bundan daha iyi bir çözüm olursa tabii ki... Bu herkesin sevinebileceği bir şey. Mesela ben 2008’de, yıllar sonra Diyarbakır’a gittim. Diyarbakır baştan sona değişmiş, güzelleşmiş. Her selam verdiğimiz insanın yüzündeki gülümseme ... sokaklarda insanların çok rahat bir şekilde, hiç kaygı duymadan yürümeleri, kendi işlerine koşmaları benim için inanılmaz bir mutluluk. ... [Faili meçhulleri hatırlatarak] hemen hemen her insan, kaçça kaçça, saklana saklana, birbiriyle iki kişi yürürdü. Kimse tek başına yürümezdi, arada 5-6 metre aralıklar ile yürüyelim, birimizin başına bir şey gelirse diğeri onun başına gelene tanık olsun diyerekten. Şimdi insanların hiç öyle bir kaygısı yoktu, Diyarbakır’da. Sokakları, caddeleri, doğası güzelliği, temizlik sistemi çok güzeldi. O şekil bir yaşam, inanılmaz güzel. Böyle bir organizasyon çözümünden sonra birçok ilde hayata geçerse o dönemin acılarını yaşayan birçok in-

san için çok güzel olur. Diyarbakır'da gördüğüm manzarayı her yerde görmek isterim (Mediha, 46, Sivas).

Kendileri söz konusu olduğunda, anlatmaya değer herhangi bir planı ya da gelecekte beklenmesi olmayanların, Kürt hareketi söz konusu olduğunda özel bir beklenti içerisinde oldukları ifade edilebilir. Bu beklentinin oluşmasında, Kürt hareketine yakın medyanın etkisi göz ardı edilemez ancak bundan daha önemlisi, Scott'un ezilenlerin ortaklaşan bilinçlerine yönelik atıflarına benzer olarak, ezilenlerin deneyimlediği tahakküm ve tahakküm ilişkilerine karşı geliştirdikleri direnme biçimleridir. Görüşmecilerin önemli bir kısmında, kendileriyle ve kendi gelecekleriyle ilgili dile getirilen pesimist retorik, Kürt hareketi söz konusu olduğunda radikal bir biçimde yön değiştirmekte ve optimist bir söyleve dönüşmektedir. Örneğin Hakkârili üç genç kendilerine gelecekte beklenmeleri sorulduğunda "Ne geleceği, geçmişi hocam, ben yarın ne yapacağım onu düşünüyorum" (Bayhan, 19), "Vallahi böyle giderse... vallahi aklıma hiçbir şey gelmiyor. ... Nasıl olurum, bilmiyorum ki herhalde yine böyle olurum" (Cüneyt, 18), "10 yıl mı, ben 10 yıl yaşamam ki..." (Rafet, 17) şeklinde cevap verirken, konu Kürt hareketi olduğunda silahlı mücadeleyi, PKK ve Öcalan'ı, uzun yıllardır devam eden çatışmaları yüceltmektedirler. PKK ve şiddeti yüceltmekle ilgili ifadelerin arkasında ise devlet şiddetinin neden olduğu travmalar kolaylıkla fark edilebilir.

Devlet şiddetiyle farklı dönemlerde, farklı düzeylerle ve farklı mekânlarda sürekli karşılaşmanın getirdiği bir aidiyetsizlik, ötekileştirilme, itibarsızlaştırılma ve eşit olmama duygusu çok belirgin olarak kendini gösterebilmektedir. Burada söz edilen gençlerin, Tarlabası'ndaki internet kafelerine giden ve o kafelerde başta geldikleri iller olmak üzere Kürt illerindeki kolluk kuvvetlerinin uyguladığı şiddetle ilgili videoları izleyen gençler olduğunun altını çizelim. Bir yanda içerisinde yer aldıkları kentin neden olduğu doğrudan ve dolaylı şiddet, diğer yanda ise geldikleri kentte yaşanan şiddet arasında sıkışan ve her türlü sorunun çözümünü şiddette arayan, şiddet dışında bir çözü-

mün gerçekliğine, geçerliliğine inanmayan bir gençlik açısından şiddet, var olmanın zorunlu aygıtıdır. Aşağıda şiddet ve nefret içeren ifadeler, bu üç genç özelinde kabul edilmelidir. Ancak özellikle geldikleri şehirle bağını sürdüren Kürt gençleri arasında devlete, kurumlara, bürokrasiye ve bundan daha da tehlikelisi topluma karşı göz ardı edilmemesi gereken bir öfke, kızgınlık ve nefret duygusu yaşandığı sıklıkla vurgulanan konulardan biridir.

Ya onlar öldürsün beni ya da ben onları. Bu işin sonu budur yani. Kimse bizlerden başka bir şey beklemesin.

Burada bir kıza bir şey olsa hepiniz ayağa kalkıyorsunuz, bağırıyorsunuz, buraya [İstiklâl Caddesi] toplanıyorsunuz ama mesela bizim orada çocukların üstüne top atıyorlar, başlarını eziyorlar, kollarını, bacaklarını kırıyorlar umurunuzda olmuyor, ben Türklerin hiçbir sözüne inanmıyorum, yalancıdır, şerefsizdir hepsi, hepsinin Allah'ı kitabı paradır. Para varsa senden iyisi yoktur, para yoksa...

onu gördün mü, bir video vardı, youtube'da. Hani panzerlerle kızın başını eziyorlar, Hakkâri'de, gördün mü onu? ... hele gelip burada bize yapabiliyorlar mı bakalım?

...[PKK] bize silahı versin, keleşleri versin bir de o zaman bakalım, bakalım [kolluk kuvvetleri] o zaman böyle artistlik yapabiliyorlar mı? Onların hepsi olsun, ben tek.

Bu yakıcı ve yıpratıcı öfke halinin Kürt gençlerinde yaygın bir durum olduğu sıklıkla ifade edilmektedir ancak bunun dışında kalan az sayıda iyimser ya da nötr bir kitlenin bulunduğu gözlemlenmiştir. Sayıları görece daha az olmakla birlikte mādun Kürtlerin iyimserleri, genellikle her şeyin bugün olduğu gibi olacağı düşüncesini dile getirmektedir. Onları iyimser yapan şiddet konusundaki olumsuz görüşleri ve tahakküm mekanizmaları karşısındaki görece edilgen konumlarıdır. Eşitsizliğe

ve ayrımcılığa uğradığını ifade eden, fakat bunu gündeme getirmek ya da bundan kurtulmak yerine içten içe ayrımcılık yapanları kınayan ve onların ıslah olmasını temenni eden bir ruh halinden söz edilebilir. Bir tür paralize olma, kendini, kişiliğini koruyabilmek için duygusal ve düşünsel olarak kendini dondurma haline benzeyen bu durum ne meşru hükümetten, egemen siyasal yapıdan ya da bürokrasiden ne de düzenli olarak içinde yer aldığı sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardan kendisiyle ilgili herhangi bir şey talep etmez. Genellikle bir şükür hali egemendir. Örneğin Kürtler farklı toplumsal alanlarda çeşitli statüler elde edebilirlerse bu iyidir, olumludur, desteklenir. Eğer her şey daha kötüye gider, bir çeşit iç savaş hali ortaya çıkarsa bu kötüdür, “inşallah yakında hepsi biter.” Bu nedenle iyimser/nötr kişiler özel olarak hiçbir şey talep etmezler. Gerçekleşmekte olan hayırlı ya da hayırsız gelişmeleri bir Kürt olarak 3. noktadan izlemeye devam ederler. Bütün sosyal çevrelerini, kentsel mekânı, iş ortamını dar grup aidiyetine göre Kürtlerden oluşturmasına rağmen hâlâ Kürt olmaktan dolayı bir olumsuzluk, ayrımcılık, eşitsiz bir uygulama yaşayacak olursa bunu yapanın bir ayıbı, kusuru olarak ifade etme eğilimdedirler. Kendisine ayrımcılık yapanı anlama gayreti, ona hak verme duygusu gibi aşırı empati içeren tutum ve davranışlar bile söz konusu olabilmektedir.

Ezilenlerin tahakküm mekanizmaları karşısındaki ruh halini belirleyen motivasyonlar gündelik yaşam ve üretim ilişkileri içerisinde oluşmaktadır. Buna rağmen sınıfsal sömürü ilişkileri içerisindeki eşitsizlikleri normalleştirmeye çalışan egemen tahakküm ilişkilerine karşı geliştirilen taktikler ve direniş setleri, ezilenler açısından belli bir sınıf hareketine dönüşmez. Ancak mâdun Kürt kimliği açısından bu durum biraz daha farklı bir biçimde gerçekleşmektedir. Kürt emek gücü üzerindeki sömürünün yoğunluğuna rağmen bir sınıf hareketine³ dönüşmeyen itirazlar, politikleşir ve siyasal alanda ifade edilen bir itiraza dö-

3 Kürtler elbette sınıfın bir parçasıdır ve Türkiye’deki sınıfsal direnişlerin birçoğunda, en az diğer kimlikler kadar yer almaktadır. Burada ifade edilmek istenen husus, geçmişte “mavi yakalı” olarak isimlendirilen ve bugün için geçerliliği oldukça tartışmalı olan işgücünden farklı olarak, Kürtlerin sınıl mücadelesine eklemlenme sürecindeki belirleyici faktörün Kürt hareketi olmasıdır.

nüşür. Böylece sınıfsal itirazın kendisi de kimlikle ilgili bir mesele olarak algılanır. Bütün eşitsizliklere ve ayrımcılıklara yönelik oluşturulan direncin motivasyonu kimliktir. Bu kimlik, ezilenlerin ulvi birlikteliğinin ifadesi olduğu için bütün Kürtleri müşterek acılarında birleştirir ve kimliğin kentsel koşullar altında yeniden üretilmesindeki aşamayı oluşturur. Çünkü acı, keder, mağduriyet duyguları ezilenlerin karşılıklı empatisini güçlendiren faktörlerin başında gelir. Onları müşterek acılarında birleştirir. Tarihsel, toplumsal ve politik süreçleri birlikte tecrübe ederler. Müşterek mekânlarda barınır, sömürülür, yaşamaya çalışırlar. Scott'un (1990) yaklaşımından ilhamla, "acıların ortaklaştırdığı bir kardeşlik bilinci/hukuku" kolektif kimliğin inşa edilmesinde güçlü bir etkiye sahiptir. Bu nedenle ezilenler dilsiz iletişim kurabilir, sözsüz konuşabilir, az söyleyerek, çok anlatabilirler.

Ezilenlerin kent tecrübeleri, damgalanmış mekânlarda barınmaktan kaynaklanan ilişkileri ve bir panoptikona dönüşen güvenlik gözünün tarassudunda geçirdikleri yaşamlarını sürdürdürebilmelerini sağlayan istikrarlı tutumlar ve tavırlar vardır. Mekânsal farklılaşmanın dezavantajlarını kendi avantajlarına çevirme gayretleri, mekâna kendi izini bırakma mücadeleleri, güvenlikçi panoptikonun göremeyeceği, görse bile görmezden geleceği ya da müdahale edemeyeceği alanlarda gerçekleştirdikleri faaliyetlerin hepsi o an ve oradaki şartların sağladığı imkânlar çerçevesinde gerçekleştirilir. Kuşkusuz bunun sınıfsal sömürü ve dolayısıyla bir gelecek projeksiyonu oluşturamamakla yakından ilişkisi var. Burada bir çeşit durumu idare etmek, her durumu kendi raconu mucibince geçiştirmek, şimdiyi şimdide, bugünü bugünde kazanmak/kotarmak olarak ifade edilebilecek bu durum, Kürt emek gücünün yapısallaşan prekarizasyon rejimi koşulları altında yaşamını sürdürebilmesini sağlar. Bu idare-i maslahatçılık, mevcut durumu idare etmeye yönelik pratik akıl, sömürü ilişkilerinin ve tahakkümün gerçekleştiği bütün toplumsal alanlarda kendini gösterir.

Bunlar gündelik hayatın içerisinde birçok farklı biçimde gözlemlenebilir. Belli bir stil ve süreklilik gösteren kalıplaşmış

davranış örüntüleri olmadığı için ancak rutin hale gelen eğilimler ya da genellenebilir tutum ve davranışlar üzerinden tarif edilerek açıklanabilir. Mâdun ya da ezilen kimliğin yeniden inşasında, gündelik yaşamdaki idare-i maslahatçılığın etkisi güçlüdür. Ezilenlerin sömürü ve tahakküm ilişkilerine karşı geliştirdikleri direnme setlerinin temeli, idare-i maslahatçılık etrafında şekillenir. Kişileri, olayları, durumları olduğu kadar devleti, kurumları, bürokrasiyi, partiyi, işsizliği ve yoksulluğu da idare etmenin yollarını aramanın bir ifadesidir.

Zorunlu karşılaşmalar, bölünmüş yansımalar

Bir gün yine tezgâhtayım. Bir adam geldi, dedi “nerelisin”, dedim “Batmanlıyım”, dedi “Kürt müsün”, dedim “he, Kürdüm.” Adam bana dedi ki, “valla benim için Türk, Kürt fark etmez, hepimiz Türk’üz” (Cemal, 26, Batman).

“Nerelisin” sorusu, feodal ilişkilerin egemen olduğu toplumsal formasyonda kişinin kim olduğunu, kişiliğini, dost-düşman kamplardan hangisine ait olduğunu, özetle onunla kurulacak sosyal ilişkinin sınırlarını belirlemek için sorulur. Bu kültürün devam ettiği metropol kentlerde ise “nerelisin” sorusu, tahakkümün gösterenlerinden birine dönüşebilir. “Yerli son yerleşim” yerinde başlayan “nerelisin” sorusu, etnik tahakküm mekanizmalarının ürettiği bütün baskı unsurlarını üzerinde toplar ve “yabancı son yerleşim” yerine kadar devam eder.

Bizde Kürtlük olduğu için hep sıkıntılar yaşadık, hayatımın her döneminde oldu. Görmemezlikten gelmeye çalıştım, “alışırız” dedim. Hem Müslüman toplumuz, hem kindar değiliz. Bence bu ülkenin halkı kindar değil, sadece bilinçsiz, birbirimizi tanımıyoruz, birbirimizi tanırsak kesinlikle nefret etmeyiz. ... var ama böyle bir nefret, görüyorum ben. Bana “nerelisin” diye soruyor, nefret ediyorum bu sorudan, o kadar nefret ediyorum ki anlatamam yani. Hakkâriliyim diyorum, zaten ondan sonra film kopuyor (Yusuf, 35, Hakkâri).

Görüşmecilerin hemen hepsi bölgede karşılaştıkları sorunları ve olumsuzlukları anlatırken genellikle “devlet”, “asker”, “özel harekât”, “tim”, “polis” gibi kurumsal ve resmi nitelikleri içeren kavramları kullanma eğilimdedirler. Ancak konu İstanbul’la ilgili deneyimlerine geldiğinde, genellikle başlarına gelen olumsuzlukları “devlet” ve “Türkler” olarak açıklama eğilimi ön plana çıkar. Kürtler, göç ettikleri illerde yaşadıkları olumsuzlukları sosyo-politik süreçlerle ilişkilendirirken İstanbul’daki deneyimlerini, kendi kimliklerinin ötekisi olarak kodladıkları ve yeniden içerik yükledikleri, Türklükle açıklamaktadırlar. Böylece Kürt kimliğinin yeniden inşa edildiği metropol, etnik tahakkümün simgesel göstereni olan Türklüğün, yani ötekinin, yeniden inşa edildiği mekâna dönüşür. Bunun çeşitli aşamaları vardır. Bu aşamalardan ilki ulus-devlet ve şiddet politikalarını Türklükle ilintilemek, diğeri ise Türklüğe, yeni duruma uygun bir içerik yüklemek.

Türkler iyi bir ulustur.

– *Kimler kötü bir ulustur?*

Ben gerçekten ne algılıyorum, Kürtlere yönelik hep haksızlık yapmış bir ulus algılıyorum yani. Ben böyle algılıyorum çünkü hep öyle gördüm. Türkler hep Kürtleri döv müştür. ... Tabii Türkler, Kürtleri hep döv müştür, şey anlamında söylüyorum, mecazi anlamda söylüyorum yani. Tabii fiili olarak, fiili olarak da dövüyorlardı ama hep böyle olmuştur. Hep Türkler Kürtleri itmiştir yani. Hep ikinci sınıfa itmiştir (Ahmet, 49, Hakkâri).

Türk... bir şey diyemiyorum. Pek fazla şey bilmiyorum Türklerle ilgili. Ama ayrımcıdırlar çoğu. Yani benim gördüklerim öyle. Ben ona hiçbir şey yapmamışım ama sanırsın sövmüşüm, küfretmişim ya da malına göz dikmişim. Yok, ben hiçbir şey yapmamışım ama öyle bakıyor bana, bir de bunu saklamıyor yani, her şeyiyle bu böyledir diye, sen böylesin, sen buradasın [aşağıda], ben buradayım [yukarıda] diyor. Yani diliyle demese de her şeyiyle diyor (Nurullah, 29, Van).

Ben Türkleri ilk kez burada gördüm desem yeridir. Biz orada hep askeri görüyorduk, özel hareketçileri, böyle bıyıklı timcileri görüyorduk falan, onları görüyorduk. ... Burada gördüm ki Türkler aslında çok başkaymış (Behice, 27, Şırnak).

Kürtler mesela, benim istediğim gibi bir işe, istediğim bir işe giremem ben mesela. Kürt olduğum için... İllaki ya bulaşıkçılık ya temizlikçi ya da çırak olarak girersin. Mesela öbür insanların konuştuğu gibi sen de konuşabilirsin, gelen müşteriye istediği hizmeti yaparsın ama Kürt olduğun için bir garson olarak alınırsın işe. Bunu da bu da genelde dilden kaynaklanıyor. ... hani ne bileyim, bizim gibi konuşamıyorsunuz, ondan sonra bizim gibi davranamıyorsunuz, onlar gibi şey yapamıyorsunuz hizmet veremiyorsunuz falan onun gibi şey. ... evet [fark] görenler var. ... Hani doğulusun dışlıyor doğulusun.

– Kim dışlıyor?

Türkler.

– Ne düşünüyorsun Türklerle ilgili?

Ne düşünüyorum, ben bir şey söyleyemem hocam o konuda şimdi. Çünkü bir şey düşünmüyorum çünkü.

– Tamam şöyle yapalım, bir tane olumlu, iyi duygunu söyle? Herhangi bir şey olabilir, önemli değil.

Öyle bir duygu yok hocam.

– Olumsuz bir duygunu söyle.

Olumsuz duygu ... çok olumsuz duygu gördüm onlardan yani. Ya onların gördükleri tek şey Kürtlerle Türkler arasında büyük bir fark olmasını, olduklarını görüyorlar. ... böyle bir fark yok. Böyle bir fark yok ama onlar görüyorlar. Biz göremiyorduk bunu, tamam ama öyle yaptıklarından dolayı şimdi Hakkâri'ye gittiğin zaman, bunu mesela örnek veriyorum, İzmir'de Kürt nasıl dışlanıyorsa Hakkâri'de de Türk, aynı zamanda şimdi Hakkâri genelinde Türk öyle dışlanıyor. ... Şu an öyle. Zamanla bunu gördüler, Kürtler dışlanıyor, dışlanıyor, dışlanıyor onlar da yani kendi bölgelerinde artık böyle bir şey yapmaya başladılar. Van'ın geneli, ondan sonra Şırnak, Hakkâri buralarda bu tür şeyler oldu. Yani bu da şeyden kay-

naklandı, buraya gelen gurbetçiler burada dışlanıyordu Türkler tarafından, bu tür şeyler oluyordu falan yani bu gittikçe yayıldı. Onlar da zamanla böyle bir şey yapmaya çalıştılar. Yeri geldiğinde dışlıyorlar yeri geldiğinde bir şey yapamıyorlar (Cemal, 26, Batman).

Karşılaşmalar eşitler arasında özgür ve demokratik bir ortamda yaşanan etkileşimin ürünü olarak değil, sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkilerinin içerisinde gerçekleşir. Bu nedenle her karşılaşma aynı zamanda yeni taktiklerin ve direniş pratiklerinin üretildiği bir deneyim sahası ve sürecidir. Kürt kimliğinin metropolde yeniden inşasını zorlayan faktörler, kimliğin ötekisinin inşa edilmesini de zorlar. Ötekini kurgulamak, onun kim/ne olduğunu inşa etmek ezilen kimlikler açısından düşünsel olmaktan daha çok duygusal ve sezgisel bir uğraktır. Ezilen kimlikler açısından ötekini kurgulamak iki yönlü işlemektedir. Bu yönlerden ilki gerçek hayatta karşılaşılan eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri karşısında oluşan deneyimin cisimleşmiş hali olarak “ezen öteki” algısının oluşmasıdır. Ezilen, ezen ötekine ilişkin bir açıklama yapmaya başladığında zihninde oluşan gerçek kişiler ve gerçek olayların onda kalan toplam imajıyla oluşur. Anlatılan onun hikâyesidir; onun duyguları, onun incinmesi, onun kırılganlığı, özetle onun yarasıdır. İkinci yön ise “ezen öteki” kimliğin kendinde olduğunu öne sürdüğü niteliklerin ezilen kimlik tarafından yorumlanmasını içerir. Ezilen kimlik açısından bu yorum, ezen ötekinin kimliğini yeniden yorumlayarak kendi kimliğini inşa etmesini sağlamaktadır.

Didem’in (43, Maraş) daha önce “Türk yoktur, kendini yok etmiştir ... Türkleri devlet yok etti ... Türkler kendilerinin var olabilmesi için Kürtlerin yok olmasını istiyor. ... bütün değerlerine sahip bir Türk arıyorum. Neredeyse yok ettiler varsa da çıkmıyorlar, çıkarlarsa devlet onları da yiyip bitirecek” diyerek özetlediği bu durum, ezilen kimliğin kendi ötekisini algılamasındaki soyutlama düzeyini göstermesi bakımından etkilidir. Türklük/Türkler-Devlet özdeşleşmesinin sonucu Türklüğün yok olmasıdır. Bu özdeşlik Türklüğün buharlaşmasına ve

geriye Türklüğü de temsil ettiği iddiasına sahip bir “7 başlı canavar” (kelimenin tam anlamıyla Hobbesçu *Leviathan*) olarak devletin kalmasına neden olmaktadır. Özetle Türklerin haklarından vazgeçerek, haklarını devlete devretmeleriyle ortadan kalkmaları sonucunda Türklükten geriye devlet kalmış ve Türklerin kendilerine atfettikleri değerlerin hepsi bizzat devlet eliyle ortadan kaldırılmıştır.

Yapılan diğer görüşmelerde ise kanaatler genellikle Türklerle atfedilen nitelikler üzerinden ifade edilir. En sık tekrarlanan ifade “kibir”dir. Türkler “kendilerini üstün görüyor”, “yukarıdan bakıyor”, “aşağı/hor görüyor” ve benzeri ifadelerle açıklanır. Bununla ilişkili ve sık tekrarlanan diğer ifade “ayrımcılık”tır. Bu ve benzeri nitelemeler mâdun Kürtler tarafından dile getirilirken arka planda dile getirilmeyen husus Türklüğün devletle kurduğu özdeşliktir. Mâdun Kürt’ün gözünde Türkler, Türk olarak konuştuklarında aynı zamanda devlet olarak konuşmaktadır. Kürtlerse hiçbir zaman Türk olamayacaklarına göre bizzat Türkler tarafından ikinci sınıf insan olarak kalmaya mahkûm kalacaklardır. Bu ve benzeri kanaatler sömürü ilişkileri içerisindeki emek-içi hiyerarşi deneyimleriyle pekişerek, olası müşterekliğin tüm imkânlarını sabote eder.

Sınıfsal eşitsizliğin derinleştiği ve toplumsal yaşamın çok farklı katmanlarında tecrübe edildiği toplumsal formasyondaki eşitsiz-karşılaşmalar gerilim üretir. Bu gerilim, inşa edilen ötekinin gözünden kendini izlemeye neden olabilir. Ötekinin gözünden kendini izlemek kimliği yeniden kurar, onun içeriğini değiştirir ve kimliği, ötekinin izlenimine göre yeniden düzenler. Ezilenlerin kendilerini ötekinin gözünden izlemesi, tahakkümün cisimleştiği kimliği görmeyi, tanımayı sağlamakla birlikte gündelik yaşam içerisindeki direnme taktiklerini de biçimlendirir. Ezilen kimlikler açısından burada sergilenen direnme tarzları genellikle ahlâki/moral kodlarla inşa edilen bir dizi setle oluşturulur, ancak bu ahlâkiliğin sınırları gerilimin şiddetiyle ters orantılıdır. Tahakküm altında olanın mütehakkim olanı sürekli adalete, hakkaniyete, insani-

yete, doğruculuğa, özetle mutabık kalındığı varsayılan ahlâki alana çağırması, ezilenlerin ezenlere karşı geliştirdiği bir mukavemet tarzıdır.

...İstanbul'a ilk ... 2002'de geldim. ... 500 kişilik bir okuldan biz 20 kişi seçildik. İş adamları tarafından İstanbul'a geziye geldik. 10 günlük gezi [Türklerle] o zaman karşılaştım. ... ama hani gerçekten böyle gerçek hayatın içerisinde Türklerle, İstanbul'a geldiğim, geldikten sonra 2007'den sonra. ... İlk geldiğimde her şey güzeldi. Gezdik, dolaştık, gittik. Çocuksun tabii, ne olacak? ... Beni beğenmediklerini biliyorsun tabii, anlıyorsun yani. Kafasından geçeni görüyorsun, sevmiyor seni, istemiyor, layık görmüyor. ... insan olmak lazım, hepimiz insanız. Sen burada böyle yaparsan ben orada öyle yaparsam olmaz yani. Namusumuzla çalışıyoruz burada, o da öyle davransın ki sıkıntı olmasın (Cemal, 26, Batman).

İnsan biraz namuslu olmalı, ahlâklı olmalı. Böyle yapmamalı. Yani biz de insanız değil mi? Böyle davranmak çok yanlıştır. Kim yaparsa yanlıştır yani, ben de yapsam yanlıştır. Ben önce bakarım, insan mıdır diye bakarım. Ama adalet yok. Hiçbir yerde adalet yok. Biraz doğru dürüst olsalar hiç böyle şeyler olmayacak, kardeşçe yaşayacağız (Hayri, 28, Hakkâri).

Görüşmeye katılan Kürtler açısından, devletin zor yüzüyle ya da bürokratik kurumlarla gerçekleşen karşılaşmaların ardından göç süreci ve sonrasında kentte, metropolde gerçekleşen yeni türden karşılaşmalar, verili olan Türklük imgesini farklı bir düzeye taşımaktadır. Devlet ve onun zor aygıtlarının arka planda kalan çağrışımlarından biri olan Türklük, göç edilen kentte ete kemiğe bürünür, gündelik ilişkiler içerisinde cisimleşir, zihinde, dilde, bedende gözle görülür hale gelir. Bu nedenle ezilen kimlikle birlikte verili Türklük algısı da yeniden inşa edilir.

Karşılaşmalar, genel anlamda, sınıfsal farklılıklar nedeniyle ve tahakküm mekanizmalarına olan mesafeye ve bunlar kar-

şısındaki konumlara bağılı olarak şekillenir. Herkesin gündelik ilişki setine anlam yükleyen, onları meşrulaştıran “sosyal ko-ğuşlar” sayesinde oluşturulan cam sınırlar/duvarlar, herhangi bir kaynaşmanın gerçekleşmesinin önündeki engellerden biridir. Gündelik yaşamda gerçekleşmeyen karşılaşmaları, üretim ilişkileri zorunlu hale getirmektedir. Görüşme yapılan kişilerin ifade ettiğı üzere, Kürt olmayanlarla kurulan ilişkiler, genellikle iş içerisinde kurulur ve iş ilişkisinin sınırları içerisinde devam eder. İşin bittiğı yerde ilişki de sonlanmaktadır. Yapılan görüşmelerde gözlemlenen bir diğere husus, görüşmecilerin neredeyse tamamının sosyal çevresinin Kürtlerden oluşmasıdır. Bunun barınma ekonomisi ve mekânsal kompozisyonla yakından ilişkisi olduğu öne sürülebilir. Belli bir ölçüde olağan kabul edilebilecek bu durumun arkasında işleyen süreç, toplumsal ayrımcılığın mekân üzerinden de sürdürölüyor olmasıyla ilgilidir. Etnik tahakkümün yoğunluğu, sosyal ilişkileri de belirleyebilecek bir nitelik kazanmıştır.

Arkadaşlık ya da sosyal çevre ile ilgili sorulara verilen yanıtlar, görüşme derinleştikçe Kürtleri kapsayan, Kürt olmayanları, Türkleri ise dışarıda bırakan bir anlatıma dönüşmektedir. Türklerle arkadaşlıkları hakkındaki sorulara olumlu yanıt veren görüşmeciler genellikle, bir arkadaşlıktan ya da sosyal ilişkiden ziyade tanışıklığı, tanıdıklığı içeren durumu arkadaşlık olarak nitelemektedirler. Tanışlık halini aşan, arkadaşlık, dostluk olarak ifade edilen durumlarda bile Kürt olmayanlarla kurulan ilişkinin belli bir sınırdan tutulması gerektiğine ilişkin, tedbiri elden bırakmayan ya da “ayrı dünyaların insanıyız” türünden bir tutum ve kanaatin çalıştığı ifade edilebilir. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte, İstanbul’da Kürt olmanın getirdiğı birtakım özel duygu durumlarından, güven ve güvenlik gereksinimi ve bu güven duygusunun getto içerisinde kurulan ilişkilerle, akrabalık, hemşerilik gibi yerel ve yöresel bağlarla ya da daha dar cemaat niteliğı gösteren yapılar içerisinde tesis edildiğı gözlemlenmiştir.

[Türklerin kendisine ve Kürtlere karşı ayrımcılık yaptığını anlattıktan sonra] Genelde kendi çevremle, Kürtlerle takılıyorum ama herkes için böyle konuşamazsın. Yeri geldi mesela benim gerçekten de Türk arkadaşım da oldu. Şu an bir iki kişi var, gerçekten iyi anlaştığım.

– Onlar nerede, Tarlabası'nda mı?

Tarlabası'nda değil. Bir tanesi Gebze'de bir arkadaşım var, o şey nereliydi o, İzmirli o da, orada bir tane var (Cemal, 26, Batman).

Ne kadar da arkadaş olsan aranda hep bir soğukluk var yani. Bu iyidir, demiyorum ama gerçek budur. İş biter selam, sabah biter. Ben bir ton yerde çalıştım, bir ton Türk arkadaşım oldu ama hangisiyle görüşüyorum, hiç. Neden, ya çünkü niye arayalım, ne konuşacağız, ne anlatacağız, dilimi bilmez, derdimi bilmez. Mesela, diyelim ki mesela Bursalı ya da Bolulu bir arkadaş. Çalıştık, arkadaş olduk falan. İşten çıktım ben ya da o. Ben çıktıysam benim hemen iş bulmam lazım, bekleyecek vaktim yok. O çıktıysa, onun durumu daha iyidir, işsiz de gezer yani bir süre, kafasına göre iş bulana kadar. Dedi ki “hadi gel görüşelim” ya kardeşim ben günde 15-16 saat çalışıyorum, nereye gezelim. Ama gel aşağıya [Tarlabası] kahvede iki çay içelim. E o da oraya gelmez, istemez yani. Ortamlarımız farklı. ... Zaten iş yerinde bile arkadaş olduğun Türk ya birdir ya yoktur. Herkes bizimle arkadaş olmaya can atmıyor ki, herkes ekmeğinin derdinde (Mehmet, 33, Diyarbakır).

Kürtler aslında yaptıkları her işte çok samimiler. En zor işi bile kem küm etmeden, hiç saklanmadan, gizlenmeden, en elinden gelen çaba ile yapıyorlar; ama ben Türk arkadaşlar için söyleyemiyorum bunu. Bir zat gördüm her fırsatta kaçma saklanma veya gizlenme farklı gerekçeler ile yaptığı işi sürekli aksatma, gevşetme hesabı yapıyor, Kürtlerde ben bugüne kadar bunu hiç görmedim. Yaptığı işi daha iyi yapabilme çabası var ama işte bunu Kürtlüğünden, kimliğinden hiç bahsetmeden yapması gerekiyor. ... [Çünkü] Kürt dediğin zaman muhakkak

en demokrasi bile ona farklı davranabiliyor. ... Yani işte [iş yerinde] ona üstün bakarak küçük görmek, aşağılama ve her istediğinde kullanabilme beklentisi olabiliyor ve genelde Kürtlerin yaptıkları işler hep zor işler oluyor, temizlik işi, tuvalet temizleme, hiç kimsenin kabul etmeyeceği işleri onlara yaptırıyorlar. Bu düşüncede olabiliyorlar ya da hiç ses çıkarmayacak, konuşmayacak, sadece iş yapacaklar. Bir yerde bir yanlış yaparlarsa, bir hata olursa itiraz etme durumları diğerlerine göre çok daha az, en az itirazı olan insana “git işine” diyebilecek bir psikolojisi var. ... Böyle olunca Türk olan işçiler de Kürtlerle yakın olmak istemiyor, arkadaş olmak istemiyor, onlardan üstte görüyor kendini, en demokrasi bile böyle bence (Mediha, 46, Sivas).

Benim bir arkadaşım vardı. İş yerinde hep şakalaşyoruz, eğleniyoruz. Orada da inşaat çok büyük, çok katlı, otel inşaatı. Her zaman karşılaşmıyoruz, gelmiyoruz yan yana ama geldikçe gülüyoruz, eğleniyoruz. Bir gün yemek yiyoruz, dedik iş bitsin biraz Taksim’de gezelim. Çıktık, sohbet falan “yav” dedi, “sen nerelisin”, dedim “Hakkâriyim”, “Kürt müsün”, “he Kürt’üm”, dedi “ama sen yeşil gözlüsün, sarışınsın, sen nasıl, ne biçim Kürt’sün”, dedim “Kürt’ün hası benim.” Bu biraz tuhaf oldu, odur yani, bir daha öyle hiç samimi olmadı benimle (Yavuz, 25, Hakkâri).

Ezilenler, gündelik hayattaki sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkileri içerisinde tecrübe ettikleri yoksulluk, yoksunluk, aşağılanma, hor görülme, eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerine yönelik kolektif bir izlenime sahiptir. Eşitsizlik ve ayrımcılığa benzer düzeyde maruz kalanlar, içinde yer aldıkları koşullara yönelik benzer yorumlar ve açıklamalar üretmektedir. “Türkiye’deki toplumsal hiyerarşiler ve farklar her ne kadar karmaşık bir eklemlenme oluştursa ve üstbelirlense de, yoksul-mâdunların tahayyüllerinde toplumsal alanın “fakirler” ve “zenginler” şeklinde ikili bir karşıtlık şeklinde kurulduğunu söyleyebiliriz” (Erdoğan, 2007: 47-95). Ancak bu genel önermenin mâdun

Kürtlerdeki karşılığı, zenginliğin bir etnik kimlikle, Türklükle kodlanmasıdır. Yoksulluğun şiddeti arttıkça bu yorum daha güçlü ifade edilmektedir: “Türkler zengindir!”

Burada zenginlik servet, sermaye, mülk sahibi olmak anlamında kullanılmaz. Daha basit, daha sıradan, daha gündelik ilişkilere temas eden bir biçimde kullanılır. Aynı atölyede çalıştığı hatta aynı yevmiyeyi aldığı Türk’ün zengin kendisinin yoksul olduğunu düşündüren “mâduniyet sancısı”nın nedeni Türklük kavramına yüklenen anlamla ilişkilidir. Görüşmelerde tekrar edilen ortak ifadeleri özetleyecek olursak “Türkler zengindir”, çünkü “onların sigortası vardır; işsiz kalsa kendisine yardım edecek akrabaları, sosyal çevresi vardır; hiçbir şeyi yoksa geldiği memlekette bağı, bahçesi, toprağı, tarlası vardır; babasının dükkânı, annesinin birikmişi vardır; çobana verdiği hayvanı, fındığı, pamuğu vardır; ailesinde devlet memuru vardır; devlette adamı vardır...”

– Hiçbiri yoksa?

Hiçbiri yoksa... Hiçbiri yoksa herkes ona iş verir zaten, bu adam aç kalır mı ya? Ama ben sana diyeyim bunların hepsi kesin vardır, görüyoruz yani, salak değiliz (Barış, 26, Diyarbakır).

Görüşme yapılan kişilerin, içinde yer aldıkları koşullara yönelik itirazlarının ekseni sınıfsaldır. Bu sınıfsal itiraz, sınıfsal çelişkilere giydirilen tahakküm göstergeleri üzerinden dile getirilmektedir. Bu durumu açıklamamanın yollarından biri Kürt etnisitesi içerisinde yer alan, fakat farklı sınıf konumlarını işgal edenlerle yapılacak çalışmalardır. Türkiye’deki mâdun Kürtlerin ulusal bilince sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu ulusal bilincin kendini gösterdiği yerler genellikle eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleriyle ilgili aktarımlardır. Ancak en genel ayrışma, Kürtlüğün kendini gösterdiği düşünülen en belirgin yer mülkiyet ilişkileridir. Örneğin görüşmeye katılan kişilerin hepsi “Kürtler İstanbul’daki iş piyasasından çekilirse, piyasa çöker” düşüncesine sahiptir. Bütün piyasanın yükünü üzerlerinde taşıdıklarını düşünmektedirler. Türklük kadar Kürtlü-

gü de buradan hareketle deneyimlemekte, itirazlarını ise kimlik dolayımıyla dile getirmektedirler. Yaşadığı çevreyi, içerisinde yer aldığı ilişkileri, mevcut toplumsal yapıyı ve anlam dünyasını zengin (Türk) - fakir (Kürt) dikotomisi ile değerlendirdiğinde her şey tutarlı hale gelmektedir. Bu dikotomi içerisinde, zenginliğin sınıfsal gösterenleri kadar tahakkümün gösterenleri karşısındaki konumlar belirleyicidir. Kimlik ve kimliğe ilişkin talepler ise ulusal bilinç diliyle ifade edilmekte, mülkiyet ilişkileri çerçevesinde kurulmaktadır. Kürt meselesi ekonomik sebeplere indirgeyen politik aklın görmek istemediği, Kürtlerin ekonomik yoksunluklarını kendi kimlikleriyle ilişkilendirmeleridir.

Yukarıda daha önce bahsedilen Rafet (17), Cüneyt (18) ve Bayhan (19) isimli Hakkârili üç gençle yapılan görüşmede, gençlerin hayatla kurdukları ilişkinin niteliği bu durumu desteklemektedir. Tarlabası'ndaki bir evde ayda 600 TL kira vererek 7 kişi kalan, ayda kişi başı yaklaşık 900 TL kazanan bu gençler, kazandıkları paranın çoğunu geldikleri memlekette kalan ailelerine göndermektedir. Gençler restoranda çalıştıkları için yemeklerini orada yemekte, bunu bir şans, avantaj olarak kabul etmektedirler. Bu gençlerin, barınma ekonomisine bağlı olarak Tarlabası'nda yaşamaları, Taksim ve çevresinde çalışmaları ve bu iki mekân arasına sıkıştırdıkları yaşamları sayesinde birbirinden farklı iki dünyaya tanık olabilmektedirler. Bir yanda 7 kişiyle birlikte kaldıkları tek odalı ev ve çoğunluğu göçmen Kürt emek gücünden oluşan, çöküntüleşmenin bütün olumsuzluklarını bünyesinde barındıran, hastalık, suç ve güvensizlikle damgalanmış, yoksullukla iç içe geçmiş bir mekân olarak Tarlabası, diğer yanda ise haftada 7 gün ve özellikle hafta sonu çok uzun mesai saatleriyle çalıştıkları, sürekli kendilerine benzemeyenlere hizmet ettikleri, tüketim kültürünün bütün şenliğini ve şölenini barındıran orta sınıf eğlence mekânlarının cenneti olan Taksim, İstiklal Caddesi. Karnavalesk *Tünel* ya da *Asmalımescit*'te yaratılan ayardan Tarlabası'ndaki distopik dünyaya ani sıçrayışlarla süregiden hayatlar... Topluma, hayata ve gündelik olan her şeye karşı akıl almaz bir yabancılaşmanın, öfkenin pençesinde yaşamlarını an-

lamalı hale getirecek bir şeylerin peşindeler. Bu anlam ancak öfkeyle var olmakta ve bu öfke her şeye, herkese karşı hissedildiği ölçüde hayatta olduklarını hissettirmektedir.⁴

Fırsat buldukları zaman, 1-2 saat internet kafede ya da İstiklal Caddesi üzerindeki Mis Sokak'ta bulunan T.... Büfe'nin önünde toplanıp "ayakta dikilerek" birbirleriyle sohbet eden bu gençler için bütün sorunların asıl kaynağı paradır. Kürt-Türk meselesinden kadın-erkek ilişkilerine kadar sosyal yaşamda var olan bütün sorunların nedeni ve çözüm kaynağı para olarak ifade edilmektedir. Temel soru basittir: "Bazen düşünüyoruz, diyoruz abi, niye hep Kürtler çalışıyor?" Bu sorunun cevabı ise etnik tahakkümün ürettiği eşitsizlik ve ayrımcılığın içerisinden üretilir: "Paraları var onların, Türklerin paraları var", "Türkler de bizden geçiniyorlar, bizim üstümüzden geçiniyorlar, işte bu kadar basit!" Gelecekle ilgili bütün projeksiyonları, bir biçimde yeniden Hakkâri'ye dönmek olan bu gençlerin, yaşamakta oldukları hayata ilişkin duyguları ve tutumları ile gündelik davranışları arasındaki mesafe, yani çalışmaya devam etmek, hiçbir şey umurlarında değilmiş gibi davranmak, hakaretleri, aşağılanmaları görmezden, duymazdan gelmek, uzun süreler susmak, sadece verilen işi yapmak, hak-

-
- 4 En zorlandığım görüşmelerden biriydi. Saha notunu yazmak için elime kalemi aldığımda hiçbir şey yazamadım... Gençlerle Yusuf sayesinde tanıştım. Yemek için bir yere gittik ve sohbe başladı. Şubat ayı ve hava soğuk ama biz dışarıda oturduk. Mekanın içine girmek istemediler, belki sigara içebilmek için, bilemiyorum. Gençlerin üzerinde kışlık bir giyecek yoktu. Eşofmana benzer ince kıyafetler vardı. Gittiğimiz mekânın sahibi de Kürt ve onları görünce Kürtçe bir şeyler söylüyor, büyük ihtimalle orada ne işleri olduğunu soruyor, onları orada istemiyor. Rafet beni ve Yusuf'u gösteriyor. Bir süredir fark ettiğim hususlardan biri kentteki mevcut eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin Kürtler arasında da gerçekleşmesi, ezilmenin şiddeti kimlik tanımlıyor. Gençler bir hürmetsizlik girdabı içerisindeler ve çıkmak için yapabilecekleri şeylerin sayısı çok az. Ailelerini suçlayamıyorlar, onların da çaresiz olduğunu düşünüyorlar. Kendilerini suçlayamıyorlar, ellerinden geleni yaptıklarını düşünüyorlar. Her şey bu kadar kötü olduğuna göre birilerinin bundan sorumlu olması gerektiğini düşünüyorlar. İşte "Türkler" ifadesi burada sahneye çıkıyor. Başta para olmak üzere "her şeyin sahibi olan Türkler", "hayatta hiçbir zorlukla karşılaşmayanı" ve "hepsi zengin olan Türkler..." Bu sefer devlet gibi bir şiddet aygıtı değil "Türkler" gibi bir boş gösteren üzerinden bütün kederlerinin sorumlusunu dile getirebiliyorlar.

kını savunmak yerine hep “tamam” demek ve benzeri durumlar, gençlerin (ve ezilenlerin) gündelik yaşam içerisinde geliştirdikleri taktikler yoluyla hayatta kalma ve direnme pratiklerinin zeminini üretir.

Gençlerin kentteki üretim ilişkilerinde elde ettikleri deneyim çarpık bir Türklük algısı oluşturduğu için, Türk olmakla para sahibi olmak arasında çok hızlı ve kestirme bir korelasyon kurmuşlardır. Bu nedenle kendilerinin parasız oldukları için Kürtleştirildiklerini öne sürerler. Onlar da en az Türkler kadar yakışıklıdır, ⁵ güçlüdürler, genç ve akıllıdır, ancak Türkler kadar paraları yoktur. Türkler, onların, yani Kürtlerin parası olmasını da istememektedir. Onları sömürmek, onların üzerinden geçinmek, böylece zenginliklerle dolu hayatlarına devam etmek istemektedirler. Türklerin devleti bu yüzden Kürtlere karşı bir savaş içerisinde, bu yüzden Kürtleri öldürmekte, onları köylerinden sürmekte, hayvanlarından, ekinlerinden kopartarak yoksullaştırmaktadır.

Görüşme sırasında, Türkiye’de azımsanamayacak oranda Türk yoksulun yaşadığından söz edildiğinde gençler bu olguyu, gözlemlerine dayanarak kesin bir dille reddetmektedirler. Bunun en önemli nedeni ağır çalışma koşulları ve yoksulluk nedeniyle yaşadıkları yerin dışına çıkmamaları, çevrelerindeki Kürtlerin de kendileri gibi olması ve kendi yaşam alanlarındaki Kürt olmayan diğer yoksulların ise –örneğin Romanların– kendilerinden daha iyi konumda olduğunu varsaymalarıdır. Gözlem alanlarının ne kadar dar ve seçici bir alan olduğu düşünüldüğünde bu durum görece anlaşılabilir. Ancak asıl mesele varsıllık-yoksulluk konusundaki kriterlerle ilgilidir. Kimi durumlarda (Türk) şef garson zenginken, (Kürt) komi fakir olarak ifade edilebilmektedir.

5 Yakışıklılık bahsiyle ilgili trajikomik bir detayı buraya ekleyelim: Gece geç debilecek bir saatte oturduğumuz yerden kalktık, Tarla başı’na doğru yola çıktık. Yol üzerindeki bir gece kulübünün önünden geçerken 1.60 boylarında ve oldukça kilolu bir genç erkek ile bir genç kadın kulüpten çıkıyorlardı. Kadın herkesin dikkatini çekecek biçimde erkeğin üzerine atlayarak sevgi gösterisinde bulundu. Kısa bir süre sonra Rafet bana dönerek şunu söyledi: “O mu yakışıklı ben mi yakışıklıyım? Ben yakışıklıyım ama kız ona atlıyor, neden (eliyle pantolonunun cebine vurarak) çünkü onun parası var.”

İnternet ve diğer medya araçları sayesinde, kendi memleketlerinde yaşanan gelişmeleri, sosyo-politik olayları takip eden gençler açısından burada (batıda) yaşayan Türkler, ülkenin Doğu ve Güneydoğu'yu bilmemekte, devlet ağzı ile konuşmakta ve Kürtlere karşı yabancı, duyarsız ve ilgisizlerdir. Örneğin yukarıda aktarılan bir görüşmede ifade edildiği üzere insanlar batıda bir şey olsa ona tepki vermekte, devleti ve hükümeti eleştirmektedir ancak doğuda bir şey olsa susmakta ya da umursamamaktadır.

Gençler için Türklükle karşılaşmanın mekânı olan İstanbul, hor görülmenin, yok sayılmanın, sürekli çalışmanın, açlığın, pisliğin, hastalanmanın, polis şiddetinin, aşağılanmanın, kötü koşullarda barınmanın diğer adıdır. Parasızlık nedeniyle İstanbul'a gelen gençler yine parasızlık nedeniyle memleketlerine dönememekte, İstanbul'da çalışmaya devam etmektedirler. Bu sıkışmışlık duygusu, sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakkümün neden olduğu öfkeyle birleşerek Türklüğe ve Türklere ilişkin ağır bir eleştiriye, neredeyse gizli bir nefrete dönüşmektedir. Bu eleştiriler istikrarlı olarak ifade edilir, ancak aynı istikrar duygular için geçerli değildir.

Kentte yaşamak zorunda olmanın getirdiği zorunluluklar, karşılaşmalar içerisinde çeşitli pozisyonlar almayı da zorunlu kılar. İki dünya arasında sıkışan ve kendi cennetlerine kavuşma hayaliyle yaşayan bu gençler bir yanda sınıfsal sömürü ilişkilerinin mekânsal yansımalarını diğer yanda etnik tahakkümün neden olduğu yoksulluğu çok farklı ve çeşitli düzeylerde tecrübe ederler. Bu tecrübeler sırasında Türklükle karşılaşmalar, Kürtlüklerini yeniden biçimlendirmekte ve mevcut koşullara uygun bir kimlik değişimine neden olmaktadır. Özellikle gençler açısından, bu kimlik değişimi, kimliğin bir önceki halinden uzaklaşarak kentsel kimlik edinme olarak değil daha çok ezilen kimliği biricikleştirme, ona ahlâki ve evrensel bir öz atfetme ve ötekinin sınırlarını keskinleştirmeye yöneliktir.

Hiç Türk arkadaşım yok Türkler, Kürtleri hiç sevmiyor.
Hiç sevmiyorlar. Biz de onları sevmiyoruz. Onlar hakkında bir

şey ne düşünüyüm? Niye sevmiyor Türkler, Kürtleri? Savaş olduğu için bir de bu Tayyip Erdoğan [Kürt sorununun çözümü için ona güvenmediğini ima ediyor]. ... Bu savaş dağdaki için, dağdakiler olmasın bizi şimdi öldürürler, savaş çıkartırlar. Çok şükür Abdullah Öcalan varken bize hiçbir şey olmuyor. Mesela dağdakiler bırakmıyor bize bir şey olması için. Eskiden diyorlar “Kürt yok”, Kürtlerin hepsini öldürüyorlardı bunun için (Çetin, 18, Ağrı).

Etnik tahakkümün, Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasında oluşturduğu kodlar, zorunlu göç sonrasında emek gücü olarak İstanbul’a gelen Kürtlerin karşılaşmalarında belirleyici unsurlardan biridir. Karşılaşmaların eşit düzlemde gerçekleşen bir etkileşime dönüşmemesi, sınıfsal sömürü ilişkilerinin enformelleşme ve prekarizasyon süreçleriyle Kürt emek gücü üzerinde yoğun bir biçimde işlemesi etkileşimin önündeki engelleri pekiştiren bir işlev üstlenir. Bu nedenle, özellikle 2000 sonrası İstanbul’a göç eden Kürtler açısından, Türklük imtiyaz sahibi olmak anlamına gelirken, Kürtlük yoksulluk anlamına gelmektedir. Kentsel mekânda yaşamak ve çalışmak zorunda olan Kürt emek gücü açısından bu karşılaşmalar, kendi kimliklerine kapanmalarına ya da etnik kimliklerinin siyasal tonunu keskinleştirmelerine neden olmaktadır. Karşılaşmalar kimliğin ötekisine ilişkin kanaat üretmeyi kolaylaştıran klişeler sağladığı için, kendine özgü taktikler üretilmesini de kolaylaştırır.

[İş ararken] Anlıyorsun yani, [patronun] halinden, tavrından anlıyorsun, hiçbir şeyden anlamazsan bakıyorsun mekâna, iki-üç bayrak [Türk bayrağı] varsa, Atatürk’ün resmi varsa, diyor-sun bu beni alsa da ben en fazla 2 ay kalırım burada. Çünkü seni saydığı, bu da çalışan bir insandır, ekmeğin peşinden gelmiş ya da sana kıymet verdiği için değil, sadece ama sadece çalıştırmak için alıyor, 16, 17, 18 [saat], artık Allah ne verdiyse. Ona da ne kadar dayanabilirsin, insansın yani, vücut düşüyor bir yerde, kalkamıyorsun. ... Bakıyorsun işte böyle şeylere, biraz konuşuyorsun, çok milliyetçiye, Kürt olduğunu anlayınca

önce “kardeşiz” falan diyebilir mesela. 1-2 defa televizyondaki bir habere bakar, Kürtlere küfreder, tepkini ölçer yani, bakar bir şey diyor musun, sen sesini çıkarmayıp işine devam edersen 2-3 yapar, sonra o da sıkılır, vazgeçer. Asıl zor olan onun işçisidir. Yani yakını, has adamı, akrabası falan varsa odur. Sürekli seni ezer, her şeyi sana yaptırır ve en ufak, ama böyle minnacık bir laf desen hemen mevzuyu hakarete, sövmeye falan getirir. Aklında hep benim Kürt olduğum bilinci var yani. Hep içinden onu geçiriyor ama ben de ona koz vermiyorum, biliyorum çünkü, içini biliyorum. ... [Bu tür işveren ve işçilere karşı] Ben şunu öğrenmişim artık, iyi geçinmeye çalışma, geçi-nemezsin. Ne zaman işi bırakacağını bileceksin, hazırlıklı olacaksın (Tahsin, 34, Diyarbakır).

Burada [İstanbul’da] Türkler patrondur. Bunu anlayacaksın. ... Biz bacak kadar çocukken bunun askerini, polisini görmüşüz, arabasının tekerinin altında başımız ezilmiş bizim, artistliğe gerek yok. Kürt olmayı bileceksin. Bu çok önemli. Herkes Kürt değil, değil mi? Ben Kürt’üm o Kürt, şu Kürt değil. O zaman onun durumu farklı. Ben Kürt isem patron da bana Kürt olarak bakar. Patronun oğlu da bana öyle bakar. Askerlik gibi yani, komutan nasıl derse herkes öyle bakar. ... Askerde komutan der ki “evladım böyle yapın”, nazik yani. Ama o aşağıya doğru inene kadar çavuşa, onbaşıya gelince o sana, anana, avradına küfür ederek o emri verir, değil mi? Aynısı işte, patron yumuşak söyler, evladım, çocuğum falan der, der de bilmiyor mu yani bize aşağıda zulmediyorlar, bilir tabii. Neden elini, ağzını bizimle kirletsin, asabını bozsun, sert yapsın ki... o kadar adamı var, söyler birine yaptırır. O kendisi kendine beyefendi kalır, adamları, müdürü, şefi, ... onun yerine kendini, benliğini kirletir, bizi “hadi, çabuk, hadi” diye iter, arabasının tekerine giren taşları temizlettirir, amcası oğlunun dükkânını boyattırır, hepsini yaptırır, o kadar Kürt toplamış oraya, tabii çalıştıracak hepsini. E sen de akıllı bir Kürt olacaksın, pislik yapmayacaksın, nerede ne olup bitiyor anlayacaksın (Barış, 26, Diyarbakır).

Gözün ardına düşmek

Bourdieu'nun (2014: 47) Lucien Bianco'dan aktardığı “zayıfın silahı her zaman zayıf bir silahtır” ifadesi, ezilenlerin hal-i pürmelalini açıklamak için yalın fakat barındırdığı hakikat nedeniyle etkili bir cümledir. Tahakküm mekanizmaları karşısındaki direnişin imkânları, içerisinde barındırdığı potansiyel sürekli aşınmaktadır. Bu nedenle sürekli yeniden üretilmesi gerekir. Sabit bir strateji ya da planlı, sistematik ve belirlenmiş hamlelerle oluşturulmaz. Taktikler, direnişler burada, şimdi, mevcut koşullar altında ve işe yaradığı ölçüde sürdürülebilir.

Görünmezleşme arzusu, ezilenler için bütün sorunları çözebilmek kudretine ulaşma arzusunun ifadesidir. Mitolojide Perseus, Athena'dan aldığı görünmezlik miğferi sayesinde Medusa'yla savaştan başarı ile çıkmıştır. Popüler bilimkurgu ya da fantezi sineması ve edebiyatında görünmezlik, hikâyenin sona ermesi ve sorunların çözülmesi için kahramanın kullanması gereken başlıca araçlardan biridir. Bu mucizevi, büyülü ya da hiper-bilimsel icat sayesinde kötülüklerle mücadele eden kahramanlardan farklı olarak ezilenlerde de görünmezleşme eğilimi vardır. Bu çoğu zaman maharet gerektirir, basit anlamda “arazi olmak”, yani olması gerektiği yerde olmayıp kaytarmaktan daha farklıdır. Ezilenlerin görünmezleşme eğilimi daha çok orada olmak ama bunu hissettirmemek, ortamda kamufle olmak, kimsenin dikkatini, ilgisini, merakını çekmemek için gösterilen dikkat olarak ifade edilebilir.

Görüşme yapılan Kürt emek gücünün bir kısmı açısından, gündelik hayattaki tahakkümlere direniş yollarından biri görünmezliktir. Susmak, kenarda durmak, kendini belli etmemek, sadece işine odaklanıyormuş gibi yapmak, göz temasından kaçınmak, sorulan her soruya kısa ve istenilen cevabı vermek gibi şablonlarla ifade edilebilecek bu durum, ilk bakışta uysallık, yumuşak başlılık, itaat gibi görünse de arka planda kendini koruma taktiklerini içeren davranışlar setinin bir parçası olan görünmezleşme gayreti olarak değerlendirilebilir.

Şimdi ben ne konuşayım? Zaten Türkçem kötüdür. Konuşsam yine başlayacaklar yok sen şucu musun, bucu musun diye... En iyisi işine bakmaktır. Benimle konuşsa ne olur, konuşmasa ne olur? Hiç umurum değil. Bazen öyle oluyor ki yabancılarla, Araplarla falan daha iyi konuşuyorum. O da yabancıdır, Türkçesi az zaten, e benim de azdır, çok anlaşıyoruz (Çetin, 21, Ağrı).

Ben dikkat ederim, misal, kimsenin gözüne batmam. Elimde bezim olur, masaları toplarım. Bana demeseler de ben yaparım. Hiç iş olmazsa geçer ocağın orada, arkada ayakta dururum. Zaten en fazla 5 dakika durursun, mutlaka bir iş olur. Bak, ben girdiğimden beri 2 kişi çıktı, patron [onların yerine] kimseyi almadı, o da farkında yani. Ben bazen fark ediyorum izliyor herkesi, kim ne yapıyor, takip ediyor. en zoru valla hi alkollü müşterilerdir, bir başarlarsa “nerelisin” diye, eyvah eyvah. ... bir gün bir tanesi geldi, işte yine böyle sordu, “Şırnaklıyım abi” dedim, başladı bana küfretmeye, adam küfrediyor, hem de nasıl, ben ne yapacağımı şaşırdım, “abi ben sana ne yaptım” dedim, üstüme yürüyor, dev gibi de bir adam. Polismiş meğerse, Kemal abi vardı, o geldi adamı da tanıyormuş, oturttu falan, bana da çık dolaş, yarım saat sonra gel dedi. ... Bazen oluyor mesela adam gelmiş, 1 aydır ocakta çalışıyor ama benim adımı bilmiyor, gerek de yoktur, “hemşerim”, “genç”, “bir bak hele” diyor, anlaşıyoruz. Bırak bilmesin ya, kimse bilmesin, bilmesinden hayır gelmez zaten (Ferdî, 25, Şırnak).

Görünmezleşme eğilimi metisin çalıştığı yerlerden biridir. En basit ifadeyle durumu idare etmektir. Tahakkümün gezindiği alanda en az zararla hareket etmeyi sağlayan bir ara yoldur. Orada, tahakkümün gerçekleştiği alanda, olmak ama ona en az haliyle maruz kalmaya çalışmaktır. Kente ve kentsel ilişkilere dahil olamayanların, kendilerini tahakkümün şiddetinden elden geldiğince koruma gayretidir. Üretim ilişkileri içerisindeki sömürden mümkün olan en az zararla kurtulmanın arayışıdır. Mevcut durumun yarattığı çelişkilerden fayda-

lanmanın, ara yollardan geçerek kendine çıkar sağlamanın yollarından biridir.

Yabancı son yerleşim yerindeki emek gücü için bu durum sadece bedenlerini değil aynı zamanda duygu ve düşüncelerini de korumak için gereklidir. Restoranlarda ya da büfelerde temizlikçi, bulaşıkçı, komi ya da garson, sokakta işportacı, midyeci ve/veya tavuk-pilav satıcısı, erketeci, hanutçu ve benzeri işler yapanların zamanla, kendileri gibi olmayanlara, hatta kimi zaman kendileri gibi olanlara bile görünmek istememesi, tahakkümle karşılaşma alanlarını daraltma amacını içermektedir. Burada görünmezlik gayreti, görmeme, göz ardı etme, yani Goffman'ın "uygar kayıtsızlık" olarak adlandırdığı ve kişinin karşısındakini farkında olmasına rağmen onu fark ettiğini ima edecek jest ve mimiklerden kaçınması olarak değil (Giddens, 2008: 167), ezilenin, karşısındaki kişinin ilgisine, merakına mazhar olmama çabası olarak yorumlanabilir. Kendisinden olmayanların her türden ilgisini potansiyel bir tehdit olarak yorumlamaya yatkın sosyo-politik hafızanın kentsel mekândaki izdüşümü olan bu çaba, hem bedensel hem de duygusal ve düşünsel pratikler içerisinde kendini göstermektedir.

Ben istemiyorum beni sürekli görsün insanlar, böyle durmak istemiyorum sokakta ama ne yapalım, ancak karnımız böyle doyuyor (Feyyaz, 24, Van).

Yok, ben burada durmam, göz önünde olurum, sıkıntı olur.

– Ne olur?

Yani bir şey olmaz ama yine de burada açmam tezgâhı.

– Zabıtalardan dolayı mı?

Zabıta değil, o bu saatlerde [22.00'den sonra] gelmez artık, polis uğraşır bizimle ama ondan da değil yani, ben bu kadar ortada durmak istemiyorum. Korkuyorum yani. Korkuyorum derken polisten değil ha, insanlar böyle üstüme üstüme geliyor gibi. ... Benim yerim iyidir. Tam sokağın kenarı, [midye] tablayı gören geliyor, ben de tam o üst tarafa soteleniyorum zaten. Böyle yüzüm de karanlıkta kalıyor. Beni görmüyor bile, ye

midyeni git, lak lak etme. Bazısı var, çekmiş kafayı, bir saat anlatıyor, ulan ben seninle konuşmak istesem konuşurum değil mi, istemiyorum demek ki. ... ama satacağız midyeyi, mecbur çekiyoruz onu da (Mervan, 22, Ağrı).

Şimdi eğer sen kendini korumazsan, kafanı, içini, dışını korumazsan, çok canını acıtırlar. Burası çok acımasızdır hoca, bunu bilmek lazım, herkesin bilmesi lazım. Müşteri mi geldi, şef gitsin, sen zıplama, çünkü bir zıplarsın, iki zıplarsın, kafana çökerler, gerek yok. Hele ki işin rahatsa, paranı, avantanı alıyorsan hiç bulaşma, gözün şefte olsun, o ne derse onu yap. İyi adamsa, işinde gücündeyse zaten sorun yok. ... Eğer sen ortaya çıkarsan senin için çok da iyi olmaz, bunu bileceksin. Git, köşede dur, servisini çek, yine git köşede dur. ... E tabii Türk'sen başkadır tabii, zaten bu devran onun, o zıplayacak ki, şef olsun, müşteri tutsun, ben bizim için diyorum yani, bizim gibiler için, bizim gibilerin akıllısı göze pek görünmez (Tahsin, 34, Diyarbakır).

Görüşme yapılan kişilerin ifade ettiği üzere İstanbul, Beyoğlu'ndaki Kürtler arasında güvenlik ekseninde gerçekleşen bir dayanışma pratiği vardır. Kimi durumlarda iş ararken de gerçekleşen bir dayanışmadan, bir haberleşme açısından söz edilebilir. Ancak bunun dışındaki dayanışma pratikleri tatmin edici değildir (Şen, 2007: 275-279). Semtte çalışan Kürtlerden birine, örneğin bir midye satıcısına, fiziksel bir saldırı olduğu zaman, çevredeki Kürtlerin toplanması olağan ve gerekli bir durum olarak kabul edilirken aynı durum hayatın diğer alanları, mesela hastalık ya da işsizlik gibi durumlar için geçerli değildir. Göçmen emek gücünün hemen hepsi mülksüzleştirilmiş ailelerin üyeleridir ve neredeyse hepsi benzer koşullar altında yaşamlarını sürdürmek zorundadır. Sömürü ilişkileri söz konusu olduğunda çıkarlarını kolektif olarak savunmayı içeren bir sınıf bilinci ya da dayanışma duygusu yerine kişisel çıkarlarını optimize etmeye yönelik bir motivasyona sahiplerdir. Görünmezlik bedensel bir performanstır. Kişisel çıkarları savunmak

ve mevcut koşulları en iyi şekilde kullanmak için tercih edilen taktiklerden biridir. Göze görünmemek, dikkat çekmemek için sürekli bir dikkat halidir, bütün işlere önce davranmak, böylelikle olabildiğince isminin dile getirilmesinin önüne geçmektir.

Görünmezleşme gayretinin nedenlerinden biri de ezilenlerin kendilerini konumlandırabileceği alanların tıkalı olmasıdır. Kendini konumlandırmak, ilgili alandaki güç mücadelesinde güçlü ya da zayıf fakat taraf olabilmek anlamına gelir. Örneğin Türk işverenin sigortalı çalışan Türk işçisi üretim ilişkileri içerisindeki güç mücadelesinde kendilerine ait konumlara sahip olabilir. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, mādun Kürtler kendilerine yönelik bakışı tasvir ederken kendilerini emek gücü olarak değersiz gören bir bakıştan söz etmektedir, bir başka ifadeyle üretim ilişkileri içerisinde, canlı emek gücü dışında hiçbir değer içermediğine ilişkin kanaate sahiptir. Bu kanaatin gündelik ilişkilerdeki karşılığı, sürekli hürmetkâr olmak, saygılı davranmak, geride durup ön plana çıkmamak, sesini çıkarmamak, ortalıkta dolanmamak şeklindeki ahlâki ve kültürel kodlarla sunulurken, kişinin kendine ilişkin öz-saygısının yıpranmasına ve derin bir öfkeye neden olur.

Bu nedenle görünmezleştikçe kendini, benliğini koruduğuna, doğru davranışın bu olduğuna ilişkin telkinlerle kendini motive eder. Bu taktik sayesinde sınıfsal sömürü ilişkilerinin cenderesinden kurtulamasa bile en azından tahakkümün baskısını hafifletmeyi amaçlar. Böylelikle görünmezleşme gayretinin bizatihi kendisi ezilen kimlik için, metropoldeki kimliğin kurucu unsurlarından birine dönüşür. Kendi kimliğini, mevcut koşullardan hareketle ve ona uyarlayarak yeniden inşa ederken hem kendisinin kim olduğuna –yaşamın neresinde durduğuna– hem de kim olmadığına –yaşamın neresinde durmaması gerektiğine– karar vermesini belirler. Birbirini etkileyen bir kısır döngü, yani görünmezleşme gayreti ile tahakkümün baskısını hafifletme, birbirini besleyerek ilerler ve “görünmezlik pelerini” işe yaradığı sürece devam eder.

Kimliğin müsterek parçalarına tutunamayanlar

Her kimlik, kendi içerisinde birbirini bütünleyen öğeleri barındırır. Kimliği oluşturan her parça kimliğe atfedilen özün onaylanmasını içerir. Dil, din, mitos, kültür, tarih, gelenek gibi parçaların bütünleşmesiyle oluşan kimlikler, kendilerini ifade etmenin çeşitli araçlarını üretirler. Tahakkümün nesnesi olan kişi, kimlikler üzerinden eriştiği kişidir. Bu nedenle tahakkümün şiddeti ve kimlik üzerindeki baskısı, kimlikleri oluşturan öğelerin parçalanmasına ve parçalanarak sunulmasına neden olabilir. Kimliklerin parçalanarak sunulması, tahakkümün kişi üzerindeki baskısını hafifletmek ve onun ürettiği gerilimden kaçınmak amacıyla gerçekleştirilir.

Kişi üzerindeki baskının hafifletilmesi ve gerilimin tonunun düşürülmesi sayesinde tahakküm mekanizmalarının itibarsızlaştırdığı kimliğin (ve kimliği temsil eden kişinin) kendini restore etmesi, itibarının iadesi mümkün olabilir. Tahakküm mekanizmalarının genel işleyişinin ve özelde etnik tahakkümün neden olduğu ayrımcılık pratiklerine karşı geliştirilen söylemlerden biri “biz o Kürtlerden değiliz” ifadesidir. Tahakküm karşısında geliştirilen bu söylemsel taktik, kimliğin, dolayısıyla kişinin içinde bulunduğu eşitsiz koşullara rağmen itibar talebini ifade etmektedir. Özellikle İstanbul’da doğmuş ya da İstanbul’a çok küçük yaşlarda gelmiş ve kendi memleketiyle ilişkileri sınırlı olan, ancak buna rağmen “Kürtlüğü malum” yeni kuşak açısından bu söylem eski gücünü yitirmektedir.

Ben çok küçükken İstanbul’a gelmişiz. Hayal meyal hatırlıyorum. Önce bu tarafa, Tarlabası’na yerleşmiş bizimkiler, Kasımpaşa’ya doğru, sonra Şirinevler’e geçmişler. ... [Yetişme sürecini, neden okula gitmediğini ve iş deneyiminden söz ettikten sonra] ama biliyor musunuz, ne kadar “ben o Kürtlerden değilim” dersin de, bir kere Kürt olduğun ortaya çıkınca artık sen de öylesin, teröristsin yani. Ne yaparsan yap, istediğin kadar “din kardeşiyiz” de, “Çanakkale’de beraber savaşmışız” de, “birlikte çalışıyoruz, birlikte ekmek yiyoruz” falan de, ne der-

sen, a-ha işte buradan giriyor, buradan çıkıyor. Neden, çünkü Kürt onun için pistir, kötüdür, düşmandır, gizli düşmandır. Oysa biz düşman falan değiliz ki, vallahi değiliz, düşmanlık yapmaya bile zaman bulamıyoruz. ... Verecekleri üç kuruş para, istiyorlar ki onlar ne derse öyle diyelim, öyle hissedelim, öyle konuşalım. E bir yerden sonra senin de burana kadar geliyor ve o zaman diyorsun ki evet, ben Kürt'üm, assanız da Kürt'üm, kesseniz de Kürt'üm (Türkan, Diyarbakır, 22).

Siyasallaşan kimliği parçalamak, her parçayı niteliklerine göre farklı kompartımanlara ayırmak, kişinin kimliğini içinde bulunduğu koşullara göre yeniden tanımlamasına, organize etmesine yönelik bir ihtiyaçtır. Kişinin kendi etnik kimliğini, kendine ilişkin diğer niteliklerden (din, mezhep, cinsiyet, hatta ideolojik aidiyet, mezun olduğu okul, tuttuğu futbol takımı vs.) biri olarak hissetmesi ile etnik kimliğin öteki/ler tarafından algılanması arasındaki fark, etnik tahakkümün yoğunluğunu gösterir. Bu yoğunluk, mekânda yer alan etnik kimliğin etkisini, geçerliliğini, değerini belirleyen öğelerden biridir. Genellikle “biz sizin bildiğiniz Kürtlerden değiliz” ya da “biz o Kürtlerden değiliz” kalıbıyla ifade edilen ve böylelikle kendini, etnik tahakküm mekanizmalarının şiddetinden kurtarmayı hedefleyen söylemler tahakkümü yeniden üretir. Ötekinin gözünde mâdun Kürtlerin/Kürtlüğün ifade ettiği anlam Kürtlerin varlığından, kendilerine yükledikleri anlamdan bağımsızdır. Bu nedenle “biz o değiliz” ifadesindeki biz’in ve o’nun içeriği biz/o tarafından değil ötekinin gözünden inşa edildiği için mevcut etnik tahakküm biz ve o ayrımını niteliksel bir fark olarak kavramaz. Bunu bir düzey ya da yoğunluk farkı olarak değerlendirir. “Biz o değiliz” ifadesi örtük olarak tahakkümü onaylarken kimliğin siyasallaşan niteliğini yadsımayı amaçlar.

Burada dini kimlik, dindarlık örüntüleri “o Kürtlerden” olmadığına ikna etmenin en kestirme yollarından biridir. Kişinin etkileşim halinde olduğu ve içinde yer aldığı, Kürt olmayanlardan müteşekkil sosyal çevreye kabul edilmesinin en kolay ve işlevsel yollarından biri dinsel kimliktir. Dinsel kimlik, etnikli-

gi aşan bir kolektif kimliktir ve Kürtlerin kendilerini kolaylıkla tanımlayabildikleri, benzer kimlik gruplarıyla ilişkiye geçebildikleri sosyal ilişki bağına oluşturur.

İstanbul'da Kürt siyasal hareketine angaje olan, kendini ona yakın gören dindar Kürtlerin olduğu biliniyor. Ancak Kürt siyasal hareketine karşı nötr ya da uzak olan ve kendini ağırlıklı olarak dinsel kimlikle ifade eden Kürtlerin olduğu da bilinmektedir. Burada güçlü bir varsayım olarak ifade edilebilecek bir diğer husus ise kendini dinsel kimlikle tanımlayan Kürtlerin, genellikle tarikat benzeri dini cemaatlara aidiyetlerini ifade etmeleridir. Kürt siyasal hareketi tarafından Türkiye'deki egemen dinsel retorığın, Diyanet tarafından temsil edilen dini kurumların Kürtleri asimile eden bir üst yapı unsuru olarak kullanıldığının öne sürülmesiyle birlikte Kürtlere ait dini kurumların oluşmaya başladığı öne sürülebilir. Dinsel tahakkümün devletin kontrolünde bir dini görüş, Diyanet'in denetiminde dini pratik ile şekillenmesine yönelik bu itirazlar sonucunda, Kürtlerin kendi dini kurumlarını⁶ oluşturmaya başlaması ve dini aidiyetlerini yeniden biçimlendirmeye yönelik politikalar geliştirilmektedir. Bunlar içerisinde en etkili olanlardan biri *Demokratik İslâm Kongreleri*'dir. Kürt siyasal hareketine göre bu ve benzeri politikalarla kriz durumlarında ortaya çıkan ve genellikle resmi otoritenin "din kardeşliği" söylemiyle Kürtlerin si-

6 Bunun ilk adımlarından biri Doğu ve Güneydoğu bölgesinde Kürtçe hutbelerle ve cami dışında gerçekleştirilen "Sivil Cumalar" eylemiydi. Sivil Cuma namazlarına ek olarak, İstanbul'da Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Bağcılar, Şirinevler, Sultangazi gibi ilçelerde "merdiven-altı Kürt mescitlerinin" açılması da bu sürecin örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Kürt mescitleri ile ilgili sorulara cevap veren ve gözlemlerini paylaşan Erkan Karabay'a göre geleneksel hutbe retorığının önemli kısımlarından biri olan devletin yüceltilmesi, "devletin ve milletin bölünmez bütünlüğü"nü ya da "mili birlik ve beraberliğe en fazla muhtaç olduğumuz bu zamanlar" gibi vaazları dile getiren Diyanet imamı yerine Kürt kamuoyuna hitap eden Kürt mollaları İstanbul'daki kimi yerlerde din işlerini üstlenmektedir. Böylelikle Kürt siyasal hareketi, dinsel retorığın söylem alanının dışında kalmadan ancak onun Kürt kimliğini buharlaştırması muhtemel söylemlerini, bu kez tersine çevirerek, Kürt kimliğinin statüsüne bir kaynak oluşturmak için kullanmaktadır. Henüz anlamlı genellemeler yapabilmek için yeterli çalışma olmadığını ifade edelim. Ancak yüzeysel bir gözlemlerle bile devletle Kürt toplumunun din üzerinden kurduğu bağın aşınmakta olduğu fark edilebilir.

yasal, sosyal, ekonomik ve hukuki taleplerini baskılayan operasyonel hamlelerinin önüne geçilebilmesi hedeflenmekteydi. Kürt siyasal hareketinin bu manevraları, İstanbul'daki Kürt toplumu içerisinde iki boyutlu bir karşılığa sahiptir.

Bu boyutlardan ilki dinin, özelde İslâm dininin, Kürt toplumunun sömürülmesine ve ezilmesine neden olan feodal ve politik pratikleri meşrulaştırıcı işleve sahip olduğunu öne sürerek, Kürt toplumunun dinle kurduğu ilişki temelinde eleştirmek; ikincisi ise dinden değil, dindarlıktan hareket ederek, Kürtlerin dindarlığını Kürtlere karşı kullanmak suretiyle onların "saf ve iyi niyetli" duygularını sömürmek şeklinde özetlenebilir. Bu iki yaklaşımın temel farkı, toplumsal kurum olarak dine ilişkin bakış açılarıdır.

...halkımız saf, cahil. Biz çok saf bir halkız. Gerçekten öyleyiz, bunu kötü anlamda demiyorum. Hemen inanırız. Bizi dinimizle de çok kandırdılar. Hâlâ bugün Diyanet'le, meclislerle, şeyhlerle devam eder bu. Oysa Allah kardeş olmamızı ister. Bu kardeşliğin önünde ne varsa kaldırmak lazım. Ama bakıyor-sun camilerde bile bir düşmanlık var bizlere karşı. Biz kardeşiz, dinimiz bir ama neden böyle oluyor? (Yusuf, 35, Hakkâri).

...burada coğrafi farklılıklar da çok ön plandadır, kültürel farklılıklar da çok ön plandadır ama mesela bir İran'a, bir Anadolu'ya, bir Türkiye'nin herhangi bir bölgesine baktığın zaman dinin toplum üzerindeki etkisini çok net görebiliyorsun. En basitinden mesela insanlar her şeye dair konuşur ama din konusunda hassastır, konuşamazlar, bu da feodal bir taraftır. ... yani insan her şeye dair konuşabilmeli, yani insan dünyaya geldiğinden nefes almasına kadar her şeyi irdeleme hakkına sahiptir. Yani bunu o akli nasıl yaratmışsa kendinde ya da o akıl nasıl var olmuşsa o akıl da kullanma hakkına sahip olmalıdır. Yani burada Kürtlerin mesela şey konusunda, feodal kalmaları konusunda, en büyük sıkıntıları şey yapamamaları, yani bundan 20 sene evvel Refah Partisi, 20 sene evvel bir Fazilet Partisi doğuya geldiği zaman "Allah-u Ekber", "tekbir",

“Allah” şudur budur diye diye otobüsler üzerinde adamı göğ-e yükseltecek bir idol gibi görüyordular. Çünkü neydi, ben çocukluğumdan hatırlıyorum babam şey diyordu “Erbakan’a baksana Allah kelimesi ağzından düşmüyor, yav ne kadar imanlı adamdır, ne kadar şeyi yerinde adamdır” yetiyordu. Bir adamın doğudaki bir insanı bu anlamda kandırabilmek için tek kullanması gereken dindi. Çünkü adamın, oradaki toplumun en büyük zaafı dini normları neticesinde bunların çok bağlı olmaları, o bağı yıkamamaları, o bağın ötesinde çok fazla düşünememeleri, toplumu böyle bir koyun sürüsü mantığına getirttiler ya, o dönem bir çoban getiriyorlardı, çoban Erbakan’dı. Şimdi bu dönem Erdoğan ama feodalitenin doğuda aşılamamasının yegâne sebebini ben din olarak görüyorum, kendi kişisel tercihim. Tabii ki sosyal, ekonomik bir sürü neden vardır ama biz sosyal tarafından bakmaya çalışıyoruz, ben kendim öyle bakıyorum, daha doğrusu başka türlü şey yapamayız, kendisine o din ekseninin ötesine atamazsa o birey kendini, birey anlamında da yetiştiremez (İsmail, 31, Van).

Devlet, İslâm’a baktığımızda, yanlış bir harekettir, çünkü hep vergi alıyor, vergi şeyde haramdır. Yani tağuttur, yukarı demek mesela, tağut hep tepeden [bakan], tağutu reddetmek gerekiyor. İslâm’da o vardır zaten, yani biz şeylere sanki tapıyor-muşuz gibi oluyor, heykellere, sisteme, kanunlara. Kanunları koyan Allah’tır, devlet değildir. Ben her zaman İslâm’dan örnek veririm bunu. Herkes, herkes yanlış yolda gidiyor. Bakın şu anda Nusaybin’de, Cizre’de, Batman’da Cuma namazlarını sokaklarda kılıyorlar. Neden? Çünkü vaazlarını siyasi olarak anlatıyorlar, emirlerini o Ankara’dan alıyorlar, Diyanet [İşleri] Başkanlığı’ndan. Tam bir ticarethane olmuştur. İllaki şey bir şeyler vermek zorundasın cami çıkışında. Sözde sadaka şey. Yanlış şeyler dönüyor, görüyoruz, duyuyoruz yakın camilerde, orası Allah’ın evidir. Allah’la ilgili, dinle ilgili, peygamber efendimiz ile ilgili, şiar ile ilgili insanların şiarlı olması için güzel sözler söylenmesi gerekiyor. İşte “teröre lanet”, bilmem ne, “bu insanlar şudur, budur”, yukarıdan, tepeden metni alıyor,

oradan okuyor. Onun özgür iradesi değildir. Diyanet Başkanlığı vergiden parayı alır ve o insanlara, hocalara maaşını veriyorlar. Yanlıştır bu, günahtır bu (Zeki, 30, Mardin).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, dine ilişkin referansların neredeyse tamamı siyasal bir içerikle donatılmıştır. Bir başka ifadeyle, görüşme yapılan Kürtlere göre din ya özü nedeniyle Kürt toplumunun sömürülmesine, geri kalmasına neden olmuştur ya da devlet tarafından Kürt toplumunu asimile etmek, sömürmek için araçsal olarak kullanılmıştır. Yorumların ortak noktası, her durumda devletin dini pratiklerinin Kürt toplumuna faydadan çok zarar getirdiği konusundaki uzlaşmadır. Din kurumuna ilişkin bu bilincin oluşmasında Kürt siyasal hareketinin etkili olduğu varsayılabilir.

Tahakküm mekanizmalarına maruz kalan mâdun Kürtler açısından din, kimliğin kurucu bileşeni olarak değil, farklı etnik kimliklerin bir arada bulunmasını mümkün kılan bir üstyapı olarak değerlendirilmektedir. Dinin bu işlevi iki yönlü işlemektedir: İlki egemenler tarafından dile getirilen ve etnik tahakkümün ürettiği eşitsizlikleri kamufle etmeyi amaçlayan egemen ve hegemonik “din kardeşliği” retoriği sayesinde rıza üretmektir. İkincisi ise toplumsal faydadan görece istifade edebilen ya da etmeyi umut edenlerin “biz sizin bildiğiniz Kürtlerden değiliz” şeklinde dile getirdiği ve siyasallaşmış etnik kimlikle aradaki mesafeyi netleştirmeyi hedefledikleri söylemlerdir. Burada din, rıza üretmek ile mesafe oluşturmak işlevlerini sağlayan bir üstyapı aracı olarak çalışmaktadır.

Burada ifade edilmesi gereken şeylerden biri de Türkiye’deki İslâmcılık hareketidir. Türkiye’deki egemen İslâmcılık hareketinde ümmetçi perspektif baskındır.⁷ Dolayısıyla Sünni Kürtlerin hakları konusunda ulus-devletin ürettiği etnik tahakkümden farklı bir konumda yer aldıkları öne sürülebilir, ancak böy-

7 Yüksel’e göre (2015) Kürtlerin Kürt kimliği üzerinden siyasallaşmasında ve ulusal taleplerinin oluşmasında din ve ülema 20. yüzyıla kadar ön plandadır. Yüksel’in “Kürt Kimliği ve Komünizm” isimli yazı dizisinde ifade ettiğine göre ulusal talepler Kürtlerin sosyalist düşünceyle tanışmasından sonra seküler bir içerik kazanır.

le bir konumun olup olmadığı konusunda çok ciddi şüpheler ve itirazlar gündeme getirilebilir. Kürt siyasal hareketinin egemen ulus-devlet güdümündeki resmi-İslâmî söylemden kopuşu, AKP ile birlikte yeni-resmi-İslâmî söylemin Kürtlerin hakları konusunda daha geniş bir söyleme sahip olması, Türkiye'deki resmi-İslâmî söyleminin zeminini aşındırmıştır. Kürtlerin hakları söz konusu olduğunda Türkiye'deki devlet aklının genel refleksleriyle, AKP ile birlikte değişen yeni-resmi-İslâm konsepti arasındaki farklılıklar ise devlet aklına göre uyumlu hale getirilir. Kürt meselesinde devletin ulusal refleksleri ve güvenlikçi anlayış her zaman belirleyicidir.

Siyasallaşan kimliği parçalayarak egemen kimlikle belli parçalar üzerinde ortaklaşmaya çalışmak genellikle ezilen kimliğin direniş aracı olarak içselleştirilmesiyle devam eder. Kimliği parçalara ayırmanın, tahakkümün üzerinde çalıştığı parçayı benlikten ayırmanın ve tahakkümün çevresinden dolaşarak, itibarı geri çağırmanın yollarından biri egemen kültürün “başarı” olarak kodladığı aşamaya erişmektir. Böylelikle tahakküm altındaki kimlik, sosyal statü elde edebilmeyi hedeflemektedir. Farklı sosyal statüler, farklı sosyal gruplarla etkileşim içerisine girebilme potansiyelleri bakımından çeşitlilik arz eder. Sosyal statünün konumu, sosyal etkileşim ağının kapsamını belirleyen bir niteliğe sahiptir. Ancak, Weber'den hareketle (1978: 305-307) ifade edilmelidir ki, bireysel statü ile statü grupları arasındaki farkın, tahakküm mekanizmaları bağlamında ürettiği ayrımcılık, başarıyı her zaman statüye dönüştürmeyebilir. Bireysel statü, yani kişinin itibarını belirleyen sosyal ayrıcalıklar, sadece kişinin mesleki, etnik, dinsel ya da soy durumuyla sınırlı değildir. Statünün bir toplumsal ayrıcalık dağıtabilmesinin ön koşulu, statü grubu içerisinde yer almayı ve söz konusu statüden kaynaklanan ayrıcalıkları kullanmayı sağlayan mekanizmaların bir arada çalışmasıyla ilişkilidir. Etnik tahakküm mekanizmasının ürettiği ayrımcılık, kimi zaman ve kimi durumlarda kişisel statüyü buharlaştırabilir.⁸ Dolayısıyla statü

8 İstanbul dışında ikamet eden ve bir üniversitede öğretim üyesi olan Omer'in (35, Urfa) bir anekdotunu, konuyla ilgisi nedeniyle buraya ekliyoruz: “Ne

grubuna dayalı kişisel itibar, tahakküm mekanizmalarının işleyişinin şiddetine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Öğretmen olarak [İstanbul'a] atandım ve önce tek geldim. Önce ev tutacağım vesaire... Hatta 1 seneye yakın rapor mapor da çektim, ben burada ticari işler yapıyordum, ... çocuklar Adana'daydı ama yazın çocuklar gelecekti. Bir tane polisin oğlu olan öğretmen arkadaşım var, o polis de Van'da görev yapmış, onun oğlu, benim okulumda edebiyat öğretmenidir, Sefa hoca, hiç unutmam, telefonu ben de. Şimdi dedim, Sefa'nın babasını da Newroz'da bir sefer dövmüşler, trafik polisiymiş, bacağına kırmışlar, buna rağmen, tabii Sefa Van'da okumuş liseyi, Vanlıları çok sever, çok sever yani, bak babasını dövmelerine rağmen çok sever, kafa dengi bir insan. Sefa'yla konuşuyorum, "ya Sefa dedim bu civarlarda okula yakın bir ev olsa", "var" dedi, "var bir tane ev" dedi, "kiralıktır" dedi. Bir gidip bakalım dedik, o biliyor, ben bilmiyorum, gittik, hemen okula yakın bir yerdeydi, gittik yaşlı bir adam, ev ahır gibi bir ev. Ben zaten evi tutmayacaktım, yani hiç, nezaketen gitmişiz hani, yahu evi çok kötüdür şey değil. "Amca" dedik, "ev için geldik", işte hani evi istiyorum, "ne iş yapıyorsun" dedi, "öğretmenim" dedim, "çok güzel" dedi falan, "nerelisiniz" dedi, "Hakkâriliyim" demedim, zaten genelde demem Hakkâriliyim, "ben Vanlıyım" dedim, hani Van biraz daha yumuşaktır. ... "Kürt müsün" dedi, "ya amca" dedim "ya eskiler, babam falan, onlar Kürt'tüler" öyle böyle falan, Sefa da yanımdadır. Zaten evi tutmayacağım, evle ilgili bir şeyim yok ama ha-

yüksek lisans, ne doktora tezim, ne de yazdığım herhangi bir makalenin Kürtlerle, Kürt meselesiyle hiçbir ilgisi yoktu. Benim dindar olduğum, İslâmî camiadan geldiğim de bir sır değil. Sadece bir kez, bir kurul toplantısında, Nevruz kutlaması yapan öğrencilere soruşturma açılmasına gerek olmadığını söylediğim için, o kadar insanın içerisinde bana, hem de insani ilişkimizin olduğu, ortak bir hukuka sahip olduğumuz bir hoca tarafından 'sen Kürt'sün ve şu an milliyetçilik yapıyorsun, lütfen kendine çeki düzen ver, burası senin siyasal propaganda yapabileceğin bir mecra değil' denildi. Rezaleti düşünebiliyor musun? Oysa ben sadece ... yani Kürt olmasam ve bunu söylesem belki de sosyal demokrat ya da solcu kabul edilecektim ama Kürt olduğum için milliyetçi oluverdim. Bunlar beraber mescide gidip namaz kıldığımız insanlar. Ama benim bütün zihinsel sınırlarımın Kürtlükle çizildiği ön yargısına sahip..."

ni adamın da dünyasını şey yapmayayım, hani adam... “Eskiden,” dedim “babam onlar Kürt’tüler”, ama aynen böyle, sana yemin ediyorum. Sefa hoca’ya döndü dedi, “ben bir Kürt’e evimi vermem” ... Böyle bir ev konusunda, işte “bir Kürt’e evimi falan vermem” hikâyesiyle ilk defa karşılaştım. Böyle söyleyince ben şok oldum, çünkü ben Hakkâri’ye çok adam gönderdim, öğretmen, hemşire gönderdim. 6 ay, 7 ay hatta 1 sene ev bulamayıp da bizim bir akrabamızın evinde, ailesinin içinde yaşayan adamlar vardır. Örnekleri var bende, 10 tane örneğim var benim böyle. Hakkâri’ye tayini çıkmış, otobüsten inmiş, adam eve götürmüş, bakmış, ev tutmuş vesaire... Hatta gidenlerden 2 tanesi MHP’lidir. Çocuklara da söyledim “bak bunlar MHP’lidir, iyi insanlardır, kırmayın, incitmeyin, yardımcı olun” dedim. Ve onlardan biri şu anda Adana’nın Kadirli ilçesindedir, öğretmendir halen. Hakkâri’deki aileyi; kendi ailesi gibi görüyor, ailedirler, diyor ki “ben hayatımda bir değer gördümse orada gördüm.” “Şimdi misal” dedim, “amca valla ben senin evini tutmak istiyordum –normalde tutmayacağım ha– tutmak istiyordum ama tabii senin de Kürtlere bakışın böyle olunca, ben ne yapayım yani”, “vallahi amca” dedim, “ben de Paris’te doğmak isterdim, ne bileyim Bush’un oğlu olmak isterdim, Sabancı’nın oğlu olmak isterdim ama Hakkâri’de, Van’da bir Kürt’ün oğlu olarak doğdum, ben ne yapayım, yani Allah beni böyle yaratmış.” “Oğlum” dedi “yok ben yine inanıyorum, sen iyi bir adamsın ama evimi Kürtlere vermiyorum.” “Çok teşekkür ederim” dedim “sağ olun.” Sefa şok oldu, dedi “eğer sen bana bunu anlatmış olsaydın, ben sana inanmazdım.” Şimdi baktım da bu bile başıma gelmiş (Ahmet, 49, Hakkâri).

Statü grubunun ürettiği itibar, kolektif kimliğin inşa edildiği etnik gruplardan çok daha farklı gruplarla etkileşim içerisinde bulunabilmekle ilişkilidir. Bu nedenle statü grubunun ürettiği itibar, sosyal etkileşim ağının genişliği ile doğru orantılıdır. Bir diğer ifadeyle, sosyal etkileşim ağının kapsamının geniş olması statü grubunun ürettiği itibarla ilişkilidir. Ancak bu ilişki,

tek başına ve mutlak bir ilişki olarak işlemez. Statü sahibi kişi, içinde yer aldığı etnik gruptan daha geniş kitlelerle, kendisiyle ortak aidiyetlere sahip olmayan kişi ya da gruplarla, farklı ve ortak çıkarlar etrafında birleşebilme potansiyeline sahiptir. Bu potansiyelin var olması eşitsizlik ve ayrımcılığın ortadan kalktığı, tahakküm sınırlarının aşıldığı anlamına gelmez. Eşitsizlik ve ayrımcılık, birçok örnekte gözlemlenebileceği gibi, çok boyutlu bir süreç olarak işlemektedir. Kürtlerin sosyo-politik hafızasında yer alan, kentlere göre değişkenlik gösteren Kürtlük içeriği (Hakkâri olmak - Vanlı olmak arasında tercih yapmak gibi) ya da İstanbul örneğinde gözlemlendiği üzere, Kürt olmanın kendisinin bizatihi ayrımcılık üreten bir etnik tahakküm mekanizması olarak işlemesi buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla kimlik üzerinde çalışan tahakkümün baskısını hafifletmek amacıyla kimliği parçalara ayırmak, onun bileşenlerini sökmek ve egemen kimlikle ortaklıklar oluşturabilmek amacıyla yeniden dikmek, mütehakkim sınıfların mensupları için gereksiz bir işlem, ezilenler için beyhude bir uğraş haline gelmektedir. Egemen ideoloji mâdun/ezilen kimliği sömürünün nesnesi olarak gösterir. Oysa aynı kimliğin taşıyıcısı olan ve mütehakkim sınıflar içerisinde yer alanlar açısından kimliğe ilişkin mütehakkim atflar hiçbir şey ifade etmez. Onlar tahakkümün dışına çıkabilme imtiyazına sahip olabilenlerdir.

Ezilenlerin gündelik yaşam içerisinde geliştirdikleri gizli-açık direniş pratikleri ve biçimleri ile tahakkümü ortadan kaldırmayı amaçlayamadıkları; buna uygun donanımlara sahip olmadıkları/olamayacakları; bunun yerine daha çok kendilerini ve gündelik çıkarlarını korumayı ve böylelikle “şimdi” ile sınırlı bir zamana sahip olduklarını unutmamak gerekir. Metropolda inşa edilen mâdun Kürt kimliğinin sınıfsal sömürü ilişkilerine ve tahakküm mekanizmalarına yönelik direniş biçimlerinden biri olan siyasal katılım, kişiye toplumsal muhalefete dahil olma imkânı sağlayabilir. Ancak bu imkân kentle, mekânla iç içe geçmiş ve gündelik yaşamın tümünü kuşatan sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkilerinden kurtulmanın imkânlarını üretmez, sadece kimliğin yeniden inşa edilmesinde bir uğrak haline

gelir. Bu sayede Kürt olmak ile mevcut koşullara itiraz etmek arasında anlamlı bir ilişki kurulur ve kimlik, direncin bir cüzüne dönüşür. Birbirini sürekli etkileyen ve dönüştüren bu süreç, siyasal alanda var olabilmek için –kaçınılmaz olarak– evrensel ilkelere yaslanır ve eşitlikçi söylemler üretir. Bu sürecin kendisi dönüştürücüdür ve, politik anlamda, mâdun/ezilen kimliğe bir gelecek projeksiyonu sunar.

Kimlik bir temas, ilişki meselesidir. Etkileşimlerin, karşılaşmaların, temasların gerçekleştiği zeminin eşitlikçi niteliği kimlikleri yakınlaştırır, aksi durum ise uzaklaştırır. Bu nedenle karşılaşmaların kimlik inşasında önemli bir payı bulunmaktadır. Mâdun Kürt emek gücünün gündelik yaşam içerisinde yaşadığı eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri, kendilerini ve kim olduklarını yeniden kurgulamalarını zorlayan önemli bir kentsel deneyimi içerir. Sınıfsal sömürü ilişkilerinin, özellikle göçmen emeği üzerindeki baskısını deneyimleyen Kürt emek gücü açısından bu durum eşitsizliğin derinleşmesine neden olmakla birlikte karşılaştıkları durumlara uygun taktikler geliştirmelerini sağlar. Çünkü ezilen kimlikler için sömürü ilişkileri içerisindeki her karşılaşma, onları kimliklerine mahkûm eden, benliklerini kimlikle zincirleyen bir süreç dönüşmektedir.

Mâdun Kürt emek gücü açısından bu durum, gündelik yaşam içerisinde kendinden/kendisi gibi olmayanlarla bir arada bulunmak zorunda kaldığı her mekânda görünmezleşme gayretini beraberinde getirebilmektedir. Bir anlamda görünmezleştiği oranda kendini ve çıkarlarını savunmaya devam edebileceği, hiç değilse mevcut durumunu korumayı sürdürebileceği varsayımıyla hareket eder. Erdoğan'ın (2007b: 78) “tetikte olma” olarak ifade ettiği ve “simülasyon (“mış gibi yapma”), disimülasyon (“değilmiş gibi yapma”) gibi taktikleri” içeren görünmezleşme gayreti, emeğe ve daha önemlisi kendine yabancılaşmanın mâdun/ezilen kimlikler tarafından nasıl tecrübe edildiğini gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir. Özetle ezilenler açısından asıl olan dahil olmak değil, hariç olmaktır.

Bu yabancılaşmadan kurtulmak ve olduğu hali, olduğu gibi sunmak, itibar görmek, muteber kabul edilmek için sınıfsal sö-

mürü ilişkilerindeki yerini içselleştirip tahakküm mekanizmalarının kimliğin üzerinde çalıştığı unsurları bedeninden sökmeye çalışan mâdun Kürtler açısından da beklentilerini karşılayacak sonuçlar elde edilemez. “Ben sizin bildiğiniz Kürtlerden değilim” şeklinde ifade edilen kalıbın gündelik hayatta ve emek sürecindeki karşılığı, kimliğin göstereni olarak kodlanan Kürtlüktür. Bir başka ifadeyle enformel kimlik olarak Kürtlük, Kürtlerin Kürtlükle kurdukları ilişkinin dışında bir yerde kurulur. Etnik tahakküm mekanizmasının egemen birikim stratejisi doğrultusunda kendini yeniden restore ettiği her durumda bu gösteren yeni bir içerik kazanır ve piyasanın ihtiyaç duyduğu Kürtlük yeniden dolaşıma sokulur. Bu nedenle tahakkümün baskısından ve ürettiği gerilimden bir nebze olsun kaçınmak için gösterilen her çaba nihayetinde tahakkümün ürettiği etnik koda geri dönmekle sonuçlanmaktadır. Gündelik hayatı bir biçimde idare etmeye çalışanların zincirlendikleri kimliklerine itibarı geri kazandıracak ve onları eşit bir yurttaşlık hukukunun gölgesinde koruyacak devlet aklı gelişecek olsa bile sermayenin ihtiyaç duyduğu bir Kürtlük her zaman olacaktır. Kürtlerin bittiği yerde bir başka fark, bir başka kimlik dolaşıma sokulacak ve birikim stratejisi yeni eşitsizlik biçimleriyle devam edecektir. Ancak sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde en altta yer alanların mücadelesi, gizli-açık direnme pratikleriyle –zayıf da olsa– devam edecektir. Dolayısıyla kendilerini zincirleyen kimliklerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanların taktiklerinin, direniş imkânlarının politik ve toplumsal mücadele ufku sınırsızdır.

SONUÇ

Sorun var diye inanmayacaksın, sorun yok diye inanacaksın. Sorun var diye inanırsan, sorun olur. Sorun yok dersen, sorun ortadan kalkar. Biz diyoruz ki, bizim için böyle bir sorun yok. ... Ben böyle bir sorunu var kabul etmiyorum. Yok, böyle bir sorun, diyorum. Bak, ben Siirt'ten evliyim, huzurluyum diyorum; bitti. Böyle yaklaş olaya. Böyle yaklaştığın sürece problem kalmaz (Recep Tayyip Erdoğan).¹

Topluluğun simgesel kuruluşunun sosyal dinamikleri ile sosyolojinin ütöpik arayışı olan “toplumsal düzen” arasındaki gerilimli ve çelişkili ilişkinin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik ilişkiler ekseninde düzenlenmesi, modern toplumun ve sosyal bilimlerin güncel ilgileri içerisinde değerlendirilen başlıca konular arasındadır. Bu meseleler siyasal aidiyetlerin oluşumundan gündelik yaşamda benliğin sunumuna kadar uzanan ve birbirinden farklılaşan, ayrılan, birbiriyle kesişen duygu, düşünce ve davranış setleriyle bir arada ilerler. Bu meseleler içerisinde sosyal ve siyasal bilimlerin en kalıcı ve öncü konuların-

1 Aralık 2002'de Moskova'da bulunan Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'a orada çalışan bir Kürt inşaat işçisinin Türkiye'deki Kürtlerin durumuna ilişkin şikâyetini dile getirmesi üzerine yaptığı açıklama (Akçura, 2011: 314-315).

dan biri, toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık konusu olarak ifade edilebilir (Turner, 1997).

Toplumsal bütünleşme sorunu, Türkiye'nin uzun süredir yaşadığı sosyal ve siyasal sorunların başında gelmektedir. Toplumsal bütünleşmeyi ulus-devlet paradigması etrafında şekillenen jakoben bir milliyetçilikle ve mühendislik şablonlarıyla gerçekleştirmeyi hedefleyen sosyo-politik anlayışların ve uygulamaların sonuçlarından biri kimlikler krizi oldu. Kimlik krizi sadece etnik ve dini olarak toplumun kıyasına sürüklenen ve egemen şiddetin nesnesine dönüşenleri değil egemen kimlik olarak tesis edilen Sünni Türklüğü de kapsamaktaydı.

Devletin, *Dersim Raporu* da dahil olmak üzere, Kürtlerle ilgili hazırladığı bütün raporlarda görülebileceği gibi “yüce devlet” vurgusu ön plandadır. Mutlak bir merkezi yönetim anlayışıyla tüm toplumun yukarıdan düzenlendiği bir siyasal perspektif ülkeyi yönetenler tarafından benimsenmiş ve bütün bürokrasi bu amaca uygun olarak tanzim edilmiştir. Devletin gündelik yaşama müdahalesi, sosyal ilişkilerin ve toplumsal değerlerin modernizm süzgecinden geçirilmesi ile sağlanmaktaydı. Bu müdahale “sadece zamana bırakılarak değil, okuluyla, radyosuyla, yasalarıyla” ve “gerektiğinde zor kullanılarak” gerçekleşen müdahalelerdi. Bu müdahaleler önemli ölçüde başarılı oldu ve milliyetçilik ile Batılılaşma ideali –özellikle 1980 sonrasında yaşanan Özal dönemi ile birlikte– toplumun birçok kesiminde anlamlı bir karşılık buldu (Alpman, 2012).

Muasıır medeniyetler seviyesine erişmek ideali, milliyetçilik ve Batılılaşma politikaları bir devlet pratiği olarak uygulanmasına rağmen toplumun bazı kesimlerinin direnç gösterdiği politikaları. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, Kürtler ulus-devlet milliyetçiliği, İslâmcılar ise Batılılaşma karşısında konumlanarak, yeni devletin politikalarına karşı gizli-açık direnmekteydi. Bu kesimler için devlet, mücadele etmek zorunda kaldıkları mütehakkim pratiklerin tümel ifadesine dönüşmüştü. Bu mücadelenin karşı tarafında, toplumun farklı kesimleri ve farklı çıkarları üzerinde uyguladığı güç sayesinde onları denetleyip kontrol edebileceğine, böylece hem modernleş-

meyi hem de kapitalistleşerek kalkınabilmeyi gerçekleştireceğine inanan güçlü bir siyasal irade yer almaktaydı. Kemalizm olarak adlandırılan bu dönem çeşitli aşamalardan geçerek çözüldü ve Türkiye'deki egemen iktidar bloğu yer değiştirdi. 21. yüzyılın erken dönemlerinde Türkiye'de yaşanmakta olan toplumsal krizlerin pek çoğu, Kemalizmden boşalan ideolojik ve politik jakobenizmin, sermaye ve sınıf ideolojisinin değişimine bağlı olarak yeniden tesisini içeren politik revizyon ve restorasyon süreci olarak yorumlanabilir.

Bu çalışmanın gerçekleştirdiği özgün koşullar, Türkiye'nin içinde bulunduğu değişim süreciyle yakından ilişkilidir. Kimlik konusunun hem siyasal alanda hem de toplumsal alanda kapsadığı yerin belirleyici etkisi, konuyu daha da karmaşık ve zor hale getirmektedir. Bu çalışmada ifade edildiği üzere içinde bulunduğumuz dönem açısından Kürt kimliği, sadece bir kültürel ya da ulusal kimlik olarak değerlendirilemez. Yaşanan gelişmeler nedeniyle bundan çok daha geniş bir aralığı içermektedir. Sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşısında kendini konumlandırma zorluğunun neden olduğu kimlik inşası, Kürt toplumunun şimdisini açıklamak bakımından etkilidir.

Kürt toplumu açısından zorunlu göç, mülksüzleştirilme, emek göçü ve benzeri süreçlerin hepsi büyük kentlerde son bulmuştur. Kentin, mekânın içerisinde kalmak, oraya tutunmak, üretim ilişkilerine dahil olmak, sömürü ve tahakküm ilişkilerine maruz kalmak, kimliğini kentteki çelişkilerin gerçekleştirmeye dinamiklerine göre yeniden düzenlemek ve inşa etmek, söylem bozmak ve kurmak, bedeni, dili, zamanı, tasarımı yeniden düzenlemek mâdun Kürt kimliğinin metropol kentlerdeki deneyimlerinin gerçekleşme biçimini ifade etmektedir.

Mekân kavramını “sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve ideolojinin yeniden üretildiği yer” olarak ele alan bir yaklaşımın kente ve kentteki ilişkilere bakış açısında tahakküm belirleyici kavramlardan biri olur. Kentin ve mekânın kapitalist kalkınmada başat bir rolünün olması, kalkınmacı anlayışların kent tasavvurunun içeriğini belirlemektedir. Sermayenin için-

de özgür ve kualsızca hareket edebildiği, kendi çevrimini gerçekteştirmek konusunda teşvik edildiği bir mekân arayışı kapitalist üretim biçiminin başlangıcından günümüze kadar gelen bir pratiktir. Türkiye'nin kendine özgü sosyo-politik serüveni içerisinde kent, kapitalist kalkınma anlayışının olduğu kadar modernitenin ve resmi ideolojinin muhayyel mekânı olarak işaretlenmişti. Bu nedenle "taşı, toprağı altın" İstanbul ve benzeri kentlerin, aynı zamanda resmi ideolojinin taşıyıcısı ve ege-men tahakküm ilişkilerinin cisimleştirdiği mekânlara dönüşmesi kaçınılmazdı.

Sınıfsal ve sosyo-politik çelişkilerin kentteki tezahürleri, eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri, neoliberal ekonomik-politik uygulamalarla iç içe girerek kendini gösterir. Bu yönüyle günümüzde kent, işgücü üzerindeki hakiki tahakkümün evine dönüşmüştür. Kurallaşan enformelleşme ve sistematikleşen prekarizasyon çelişkilerin doğallaştırılmasına, eşitsizliğin ve ayrımcılığın içselleştirilmesine, sömürünün mukadderat olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bu dinamik sürecin neden olduğu kötülükleri doğrudan deneyimleyen kesimlerden biri Kürt etnisitesidir.

Kürt etnisitesi, modernizm koşulları altında gerçekleşen geç uluslaşma ve "devletsiz ulus" olmanın bütün krizlerini yaşayan toplumlardan biridir. Türkiye'de uzun zaman cahil, bölücü, terörist, iç düşman, dış mihrak, tehlikeli gibi olumsuz niteliklerle damgalanan bir kimlik olagelen Kürtlük, etnik tahakküm mekanizmasının üzerinde çalıştığı ve diğerleri için ibret olarak gösterilen bir ötekiydi. Bu nedenle Kürt kimliği üzerine yapılan her çalışma, Kürt olma hallerini dile getiren her açıklama modeli, Kürt etnisitesi üzerindeki etnik tahakkümü –tam da Kürtlüğü açıklamak bakımından sahip olduğu potansiyel nedeniyle– gözetmek zorundadır.

Her kimlik gibi Kürt olma halinin de metafizik bir sabitesi, değişmez bir özü yoktur. Bu nedenle zorunlu ve emek göçlerinin bir sonucu olarak kentte örgütlenmeye başlayan Kürt siyasal hareketi, Kürt kimliğine yeni bir istikamet kazandırmıştır. Kürt siyasal hareketi, Kürt kimliğinin yerel/kültürel bileşenle-

rinin metropolde çözölme hızının yarattığı aşınmayı dolduran sosyo-politik müdahale ile kimlik inşasında etkili bir rol üstlenmiş; siyasal projelerini Kürt toplumu üzerinde hegemonik bir söyleme dönüştürmüş ve bu söylemin değişim/dönüşüm potansiyeli sayesinde kimliğin sosyo-kültürel eksenden, kentte ve toplumsal mekânda kurulan sosyo-politik ve kültürel temellere doğru geçişinde kolaylaştırıcı bir işlev görmüştür.

Kürt toplumunun kente ve kentteki üretim ilişkilerine eklemelenme süreci, egemen birikim stratejisinin baskısı ve belirlenmesi altında gerçekleşmiştir. Kapitalist toplumsal formasyon, toplumu farklılıklar ekseninde bölmekte, toplumu toplumun üyelerinin sahip olduğu nitelikler üzerinden tarif etmektedir. Egemen üretim biçimi ve ilişkilerinin sürdürülebilmesi için bu niteliklere öz atfedilmekte ve böylelikle toplumsal farklılıklar kişiler üzerinde tecessüm eden hakikatler olarak gösterilmektedir. Farklılıkların çeşitli kimlikler üzerinden tezahür etmesinde sosyal, kültürel, coğrafi ve politik nitelikler etkili olduğu gibi etnik, cinsel, dinî, mezhebî, bölgesel, fiziksel/bedensel ve yaşa bağlı nitelikler de belirleyici olabilmektedir.

Bu farklılık anlatısının kişiyi belirleyen bir öz olarak husule gelmesinde egemen ideolojinin ayırt edici vasfı, her bir niteliği diğerinden farklı ve ayırıştırıcı bir öğeye indirgeyebilmesidir. Böylelikle farklılıkları kendi içinde parçalamakta ve kişinin halihazırdaki varoluşuna kadar çekebilmektedir. Böylelikle etnik, cinsel, dinsel ve hatta bedensel farklılıklar kapitalizmin ihtiyaç duyduğu canlı emek gücüne, “şimdi ve orada” müdahale edebilmekte, onu kendi içinde parçalayabilmekte ve bunun meşrulaşmasını sağlayan tahakküm ilişkilerini oluşturabilmektedir. Kişilerin maruz kaldıkları gerçek sömürü ilişkilerinin; eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin, nesnel sınıf koşullarının, üstünü örten tahakkümler yoluyla içselleştirilmesi farklılıkların doğallaştırılmasıyla sağlanmış olur.

Ezilenler tarafından bu farklılıkların neden olduğu eşitsizliklere içten, sessiz bir biçimde itiraz edilse bile koşulları değiştirebilecek gerçekçi bir güç uygulamaları çok zordur. Çünkü farklı alanlarda ve çeşitli düzeylerdeki birikimin yoğunlaş-

masıyla elde edilen güç (*power/macht*) “değişken ve akışkan olma özelliğine sahip” (Kasapoğlu, 2008: 20) olmasına rağmen ezilenler/mâdunlar tarafından biriktirilemez ve bu nedenle asimetrik ilişkiler üretir. Ezilenler üzerinde uygulanan gücün bir çatışma haline dönüşmemesini, istikrar illüzyonu yaratmasını sağlayan en önemli mekanizma tahakkümdür. Burada tahakküm, kişi ya da grup üzerinde uygulanan çok boyutlu gücün, itaat ve rıza üretmek amacıyla işlemesiyle oluşur. Bu nedenle mâdunun, tahakküme doğrudan maruz kalanların, içinde yer aldıkları koşulları anlamlandırma biçimleri ve gerçekliği dile getirme düzeyleri, gerçekliğin kendisinden bağımsızdır (Bourdieu, 1996: 459-465). İnsafına terk edildikleri üretim ilişkileri içerisinde yer alanlar açısından² bunların hepsi, yani anlamlandırma, dile getirme-getirmeme ve benzeri pratikler, kente ve kentteki yaşamlarına nasıl eklemlendikleriyle doğrudan ilişkili olarak geliştirilen taktiklerle örülmüştür.

Kimlik, kentte ve mekânda inşa edilen bir süreç ve deneyimdir. Bu süreç içerisinde birçok değişken rol oynar. Kişinin içinde yer aldığı toplumsal formasyon, bir başka ifadeyle yapı-fail arasındaki ilişki, kimliğin inşasında belirleyicidir. Bununla birlikte sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkilerinin gerçekleş-

- 2 Piketty'nin (2014: 625-626) “[Ö]zel mülkiyete dayanan bir piyasa ekonomisinin dinamikleri”nin sermayenin insafına terk edilerek, kendi haline bırakılması durumunda “sosyal adalet değerlerine karşı potansiyel bir tehdit oluşturan güçlü ıraksama kuvvetleri” içerdiği yönündeki uyarısı, prekarizasyonun küreselleşen niteliği ile birlikte düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır. Piketty'ye göre üretim ilişkilerinde eşitsizliğin yapısal bir form haline gelmesi, sermayenin, kaçınılmaz olarak “rantiyeye dönüşme ve emeğinden başka hiçbir şeye sahip olmayanlar üzerinde giderek artan bir hâkimiyet kurma eğilimi”ni zorunlu hale getirmektedir. Bu nedenle Piketty, sermayenin bir kez oluştuktan sonra kendini yeniden ürete hızına dikkat çekerek; mevcut koşullar altında eşitsizlik sorununun basit bir çözümü olmadığını ifade ederek ezilenlerin/mâdunların içinde bulundukları koşulları politik reformlarla düzenlemenin yollarını aramayı teklif eder. Bu bağlamda ve Türkiye özelinde, politik reformların –kısa vadede– sınıfsal sömürü ilişkilerinin baskısını hafifletecek bir düzenleme oluşturmalarının imkânları kısıtlıdır. Bunun başlıca nedenlerinden biri Cumhuriyet'in kurucu pratiklerinin üretmiş olduğu ayrımcı politikalar; bunların günümüzde de devam eden ve siyasetin, daha doğrusu siyaset yapmanın eksenini belirleyen etkileridir. Bilindiği üzere Türkiye, kimlik siyasetinin cennetidir ve bu nedenle kimlikler, emek gücü üzerinde tahakküm üreten bir makine gibi işlemektedir.

tiği alanlar, kimliğin yeniden üretilmesini zorlayan ilişkilerin de gerçekleştiği alanlardır. Bu nedenle kimliğin inşa edilmesini içeren süreçler, ilişkisel olarak süregiden ve her türden müdahaleden etkilenen devinimlerle gerçekleşir. Dolayısıyla yapı tarafından mutlak olarak belirlenen, yapının izdüşümü olarak yansıyan bir durum değil, birbirini sürekli-yeniden üreten bir döngünün söz konusu olduğu ifade edilebilir. Ezilen/mâdun kimlik açısından bu döngü, eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerini alanlara serimleyen sürecin tümünü içermektedir. Ezilen/mâdun kimliğini yeniden üreten, kimliğin sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkileri içerisinde kapladığı yer nedeniyle eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerini de yeniden ürettiği öne sürülmektedir.

Kimliğin inşasında yapısal niteliklere sahip en somut gösteren kenttir. Kent eşitsizliğin ve ayrımcılığın doğallaştırıldığı mekâna, mekân ise sermayenin bileşenlerinden birine dönüşmektedir. Sermaye ile mekân –ve zaman– arasındaki ilişki emeğin yeniden üretilmesine ve toplumsal üretimin yeniden bölüştürülmesine dayanır (Yılmaz, 2008: 155-172). Bu nedenle emeğin, daha doğru bir ifadeyle emek gücünün yeniden üretilmesinin toplumsal yapıyla eklemlenmesini sağlayan pratiklerin tümü, kentsel pratiklerdir.³ Çünkü kent, modern kapitalist toplumsal formasyonun kendi şeklini alabilmesi için varlığı zorunlu bir mekândır. Egemen üretim biçiminin ve üretim ilişkilerinin sürekli-yeniden düzenlenmesinin gerekliliği mevcut kent

-
- 3 Devletin sunduğu hizmetler emek gücünün yeniden üretilmesini sağlamak içindir. Emeğin yeniden üretilmesinde ortaya çıkan kent merkezli eşitsizlikler ise sınıfsal kompozisyondan kaynaklanan bir bölüşüm sorunudur. Özellikle Castells'e (1977: 237) ait olan bu yaklaşımın vurgulamaya çalıştığı husus, kent ve kente ait tüm sorunların, nihayetinde, sınıflı toplumda yer alan emek gücünün yeniden üretimi sorunu olduğudur. Diğer taraftan Harvey (1993: 86) (i) işin ve hanenin konumu, (ii) mülkiyet haklarının değeri ve (iii) kaynakların tüketici fiyatlarının gelirinin yeniden dağıtımında belirleyici olan üç düzeyi sıralayarak, kent ve mekândaki eşitsizliğin temelinde bu üç "gizli mekanizmanın" (*hidden mechanisms*) çalıştığını öne sürer. Bu üç mekanizmanın içerisinde gerçekleşen değişiklikler ise mekânsal farklılaşmanın neden olduğu maliyet ya da fayda-zarar gibi dışsal faktörlere bağlıdır. Harvey'e göre belli bir bölgede yaşayan insanlar, yeniden dağıtım üzerinde hükmeden bu gizli mekanizmalarla politik gücü devreye sokarak mücadele ederler.

ve mekân formunu vazgeçilmez kılmaktadır. Sınıflı toplum, her alan gibi sosyal alanın, toplumsal ilişkilerin, gündelik yaşam pratiklerinin sermayelerin yoğunluğuna göre düzenlendiği toplumdur. Kent ve mekân bu düzenlemelerin gerçekleşmesine yönelik dinamikleri, sermayenin ihtiyaçlarına göre dizayn eden ve yeniden kuran en genel gösterendir.⁴

“Barınma ekonomisi” kavramı, kentteki eşitsiz yapılanmanın, mekânsal farklılaşmanın neden olduğu durumları açıklamak için geliştirilen bir kavramdır. Özellikle Kürtler gibi göçmen emek gücünün kentteki üretim ilişkilerine dahil olabilmelerinin ön koşullarından biri kentteki üretim ilişkilerine minimum maliyetle dahil olmaktır. Bu nedenle Kürt emek gücü açısından Tarla başı’nda barınmak ve Beyoğlu’nda çalışmak arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Tarla başı’nda barınmak, Beyoğlu’nda çalışmanın ve Beyoğlu’nda çalışmak ise Tarla başı’nda barınmanın nedeni olarak açıklanmaktadır. Ezilenlerin barınma koşulları, üretim ilişkilerinin kentteki karşılığını gösteren ve mekânsal farklılaşmaya neden olan yapısal dönüşümlerle uyum içerisinde.

Mekânsal farklılaşma sosyo-ekonomik farklılıklar nedeniyle gerçekleşmekte ve emek gücünün kente ve üretim ilişkilerine eklenmesini sağlayan ağların örülmesini sağlamaktadır. Barınma ekonomisi, emek gücünün, mekânsal farklılaşma bağlamında, kentte yer bulabilmesi, kentteki üretim ilişkilerine çıplak emek gücünün dahil olabilmesi için oluşur. Barınma ekonomisi farklı alanlarda biriktirilen sermayelere bağlı olarak şekillenir. En kötü, en sağlıksız, en olumsuz koşullarda barınmak zorunda olanlar sınıfın en alt katmanlarında yer alanlardır. Ancak bu tek başına bir ölçüt oluşturmaz. Tahakkümün kimin üzerinde ve hangi yoğunlukta çalıştığı da barınma ekonomisini belirler. Yapılan görüşmelerde, Kürtlerin Tarla başı’ndaki barın-

4 Harvey’in (1997: 143-144) ifade ettiği üzere bu süreci işleten düzenleme tarzının hedeflediği birikim rejiminin gerçekleşebilmesi için, kentte yaşayan ya da yaşamak zorunda kalan kişilerin, gündelik hayatlarını sürdürmelerini sağlayan bütün duygu, düşünce ve davranışlarının birikim rejiminin gerçekleştirilip sürdürülebilmesi için organize edilmesi ve içerisinde yer aldıkları eşitsizlik ve ayrımcılıkların, sistemin bütünlüklü bir parçası haline gelmesi gereklidir.

ma koşullarına duydukları öfke; orada yaşamak zorunda olmanın getirdiği savunmacı refleksler; övmek ile yermek, benimsemek ile reddetmek arasındaki gerilim bir arada değerlendirildiğinde barınma ekonomisinin Kürt emek gücü açısından kentteki üretim ilişkilerine dahil olmanın önemli bir bileşeni olduğu ifade edilebilir. Ancak damgalanmış bir mekânda barınmanın kendilerini yeniden damgalaması mekâna karşı öfkeye neden olmakta fakat emeklerini satabilmeye devam etmeleri için orada barınmak zorunda kalmaktadırlar. Kendilerini orada yaşamaya mahkûm hissedenlerin oradan çıktıkları takdirde karşılaşacakları diğer zorluklar nedeniyle yaşadıkları gerilim, Tarlabası'nı çaresizliğin mekânına dönüştürmektedir.

Bir çöküntü alanı olan Tarlabası'ndaki olumsuz koşulların kimliğe yansıtılması nedeniyle Kürt olmak ile Tarlabası'nda barınmak arasında bir zorunluluk ilişkisi kurulmaktadır.⁵ Kürtler açısından Tarlabası bir sürgün mekânıdır, Kürtlerin içerisinde bulunduğu çaresizliği göstermektedir. Kürtlerin yaşamak zorunda olduğu Tarlabası gibi çöküntü alanları, çöküntüleşmenin gösterenlerinden biri olan damgalanmaya ek olarak bir de

-
- 5 Mekânsal farklılaşmanın temsillerinden biri olan çöküntü alanlarının gecekondulanlarından farklı potansiyelleri bulunmaktadır. Bu farklılıklardan biri çöküntü alanlarındaki rant değerinin bölüştürülmesiyle ilgilidir. Gecekondulanlarındaki kentsel rant, orada yaşayanlar açısından barınma ekonomisinin dönüşümünü ve sermaye birikimi umudunu içerirken, çöküntü alanlarındaki kentsel rant orada yaşayanların ilgili muhitten sürgününü içermektedir. Bir diğer farklılık ise barınma ekonomisinin gereklilikleri doğrultusunda inşa edilen gecekondulanlarının zaman içerisinde "politik yapılanmaları ve ilişkileri belirleyecek" (Işık ve Pınarcıoğlu, 2011: 115) ölçüde ekonomik ve politik güç biriktiren mekânlar olmalarına rağmen çöküntü alanlarının bu imkânlardan mahrum olmalarıdır. Mekân, kurulumu ve kentsel varoluşu gereği politiktir, "toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü ifadesidir" (Işık, 1994: 28). Mekânın politik karakteri hem mekânın kentsel alan içerisinde kurulumunu içeren koşullarla hem de mekânın içerisinde gerçekleşen pratiklerle doğrusal bir ilişki içerisindedir. Dolayısıyla mekânın politik niteliği Tarlabası gibi çöküntü alanları için de geçerlidir. Ancak buradaki politik nitelik, çöküntü alanının sakinleri tarafından politik güç ilişkilerine girebilmenin, kendilerine yönelik politik pratikleri belirleyebilmenin olanaklarını üretebilecek dinamiklerden yoksundur ve ekonomik, sosyal, simgesel, kültürel ve diğer sermaye türlerinin sömürü ve tahakküm ilişkilerini ortadan kaldıracak ya da onlarla gerçekçi bir biçimde mücadele edebilecek kadar birikebilmesine olanak sunmaz.

kimlik üzerinden damgalanmaktadır. Böylece mekân üzerinden kimlik, kimlik üzerinden mekân itibarsızlaştırılmaktadır. Suçla, kanunsuzlukla, ahlâksızlıkla, hastalıkla, sosyal önyargılarla damgalanmış olan bu mekânda barınmak zorunda kalanlar da damgalanmaktadır. Bu nedenle etnik tahakküm mekanizması mekânı da içerecek şekilde genişleyerek çalışmaktadır. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, kolluk kuvvetlerinin Tarlabası'na yönelik "özel ilgisi" ise bu damgalamanın sistematik olarak sürdürülmesini sağlamaktadır. Devlet ve sermayenin, kimlik ve mekân üzerindeki baskısı çöküntü alanlarında cisimleşmektedir. Görüşme yapılan kişilerin ifade ettiği üzere bu durum, Kürtler açısından Tarlabası'nı, hem ekonomik hem politik hem de sosyal açıdan bir sürgün mekânı haline getirir.

Sürgün mekânının neden olduğu sonuçlardan biri de kimliğin enformelleşmesidir. Toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık, sosyal itibarsızlık, damgalanmış kimlik ve mekân, Tarlabası gibi sürgün semtine dönüşen çöküntü alanlarında yaşayan kişileri enformel emek ilişkilerinin kuralsızlıklarına teslim eder. Enformelleşen ve kentin safrasında barınmak zorunda olanlar git-tikçe görünmezleşir ve kentin görece cazip alanlarının dışında tutulmuş olurlar (Wacquant, 2007: 68-69). Mekânsal farklılaşmanın ürettiği sınıfsal çelişkilere ve tahakküme direnme setleri olarak ortaya çıkan suç ve suçlu alt kültürü ise hem kamusal yaptırımların meşruluğunu hem de Kürtlüğün ayrımcılık göstereni olarak pekişmesine neden olur. Sonuç olarak, prekarizasyonun gerçek göstereni haline gelen yasadışılıkla çevrelenmiş işsizlik ya da yarı-işçilik içerisinde verilen varlık mücadelesi, metropolde şekillenen Kürt kimliğinin, kentsel ve sosyopolitik karakterini belirleyen öğelerden biri haline gelir. Kürt olma halinin enformel emek göstereni haline dönüşmesinde mekânın üstlendiği işlevlere ek olarak; etnik tahakküm mekanizması sosyal dışlanmaya neden olan mekânsal niteliklerle örgütlenerek prekarizasyonu derinleştirir (Wacquant ve Wilson, 1993: 42). Gündelik hayatın her alanını kapsayan prekarizasyon, enformelleşen emek ilişkileri sayesinde kimliğin enformel bir içerik/nitellekle yüklenmesine neden olur.

Mekân metafizik, sabit, değişmez ve tarihsiz bir kurgu değildir. Bu nedenle mekân, ortaya çıktığı andan itibaren mücadelenin alanına dönüşür. Lefebvre (1991: 417) belli bir toplumsal mekânda yer alanların, ilgili mekâna iz bırakmak ve böylece mekânı kendilerine ait kılmaya çalıştıklarını ifade eder. Buradan hareketle, mekân hakkında ve mekân üzerindeki mücadele, aynı zamanda toplumsal bir bağlam üzerinde şekillenen ve sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin içerisinde verilen bir mücadele olarak değerlendirilebilir. Böyle bir mücadelenin varlığından söz edilebilse de ezilen kimlikler için bu mücadelenin kapsamının ve içeriğinin farklı olduğu öne sürülebilir. Yapılan görüşmelerde gözlemlendiği üzere, bu mücadele mekânda iz bırakmaktan daha çok mekânın ezilen kimlikler üzerinde iz bırakması gibi bir sonuç oluşturmaktadır. Burada barınma ekonomisini dayatan koşullar ön plandadır. Ancak tahakküm ilişkilerinin kişi ve grup üzerindeki baskısıyla birlikte kentsel mekân, bir bütün halinde emeğin yeniden üretilmesinin organize edildiği yerdir. Bu yeniden üretilme sürecinin yoksullukla iç içe geçen sosyo-mekânsal düzenlemeleri dayattığı, bu nedenle mekâna iz bırakmakla mekânın bıraktığı izi taşımak arasında sürekli bir gerilime neden olduğu öne sürülebilir.

Kimlik inşası, sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde gerçekleşen süreçlerden biridir. Sömürü ilişkileri hemen her zaman metafizik atıflarla kurulur. Kimliğe bir öz atfederek onu sömürü nesnesine dönüştürmek, kimlik üzerindeki eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin meşruluğunu kimlikten hareketle üretmek anlamına gelmektedir. Ücret, yevmiye eşitsizliğinden iş yükünün paylaşılmasına, istihdam edilme prosedürlerinden işten çıkarmalara kadar emek sürecinin bütün aşamalarında Kürt olmanın getirdiği yükler, Kürt emek gücünün sınıfsal ilişkiler içerisinde güç biriktirebilmesinin önündeki bariyerleri oluşturur. Bu sürece eklenen egemen birikim rejimi ve onun dolayımında gerçekleşen düzenleme tarzının enformelleşmeyi ve prekarizasyonu istihdamın doğal ya da rutin bir biçimi olarak dayatmasıyla birlikte, Kürt emek gücünün istihdam edilme biçiminde kimlik, belirleyici bir öğe haline gelir. Yapılan görüş-

melerde ifade edildiği üzere, uzun çalışma saatleri, işe ilişkin herhangi bir tanımlamanın olmaması, bütün “ağır”, “pis”, “kötü” işlerin Kürtlere verilmesi ve iş içerisindeki eşitsizliği derinleştiren etnik ayrımcılık Kürt olma hali ile ilişkilendirilir.

Sömürü ilişkilerinin sürekliliği, emek süreci içerisinde denetleme ve kontrol mekanizmalarının çalışabilmesi, emek gücünün itaati tahakkümün yoğunluğuyla doğru orantılıdır. Bu nedenle eşitsizlik ve ayrımcılık sadece sınıf ekseninde şekillenmez. Sınıfsal sömürü ilişkileri, eşitsizliğin ve eşitsiz ilişkilerin yapısal temelini oluşturmaktadır; ancak eşitsizliğin sürdürülmesinde, meşrulaşmasında, içselleştirilmesinde ve olağanlaşmasında etkili olan işleyiş tahakkümdür. Tahakküm mekanizmaları, sınıfsal sömürü ilişkileri dolayımıyla ve bu ilişkilerin egemen birikim rejiminin arzu ettiği düzenlemelerin, sadece ekonomik alanda değil toplumsal alanların her yerinde ve tüm katmanlarında, gerçekleştirilebilmesi için çalışır. Bu nedenle heteronormatif toplum yapısının neden olduğu toplumsal cinsiyet rejiminin ya da etno-dinsel sosyo-politik yapının yeniden ürettiği mezhebi ve/veya etnik hiyerarşi rejiminin neden olduğu tahakkümün kentteki tezahürleri, “emekten gelen gücü” denetleme, kontrol altına alma, bastırma, yönlendirme, parçalama gibi pratikler içerisinde cisimleşmektedir.

Sınıfsal sömürü ilişkileri emek gücünün istihdamına ilişkin yapısal sınırları belirlerken tahakküm mekanizmaları buna ilişkin rızayı, itaati, çaresizlik duygusunu ve eşitsizliği içselleştirmeyi ve böylelikle emek üzerindeki enformelleşmeyi ve prekarizasyonu olağanlaştırmayı sağlar. Görüşülen kişilerin önemli bir çoğunluğuna göre içinde bulundukları durumdan kurtuluş, yeniden geldikleri yere, memleketlerine geri dönmektir. Kentte insanca, muteber kişiler olarak yaşayabileceklerine dair hiçbir umut beslememektedirler. Oysa geldikleri yer, onların insan olarak itibar gördükleri, sosyal ilişkilerinin anomik bir içeriğe sahip olmadığı, bütün olumsuzluklara rağmen kendilerini daha güvende hissettikleri yerdir. Bu “yabancı son yerleşim” yeri ise kendilerinin dışlandığı, eşitsiz ilişkiler ağı içerisinde hiçbir güç biriktiremedikleri, geleceğe dair umut besleyemedikle-

ri yerdir. Burada yaşamak bir mecburiyettir, çünkü geldikleri yerdeki ekonomik koşullar onları yoksulluğa mahkûm etmektedir. Burada çalışarak orada kalanlara yardım edebilmektedirler. Bu ifadeler ya da bu tür düşünceler kurbanlaşmanın dilidir. Kendisi ya da ailesi için kendinden, arzularından, hayallerinden vazgeçme ve kendini adama halinin dile getirilmesidir. Kürt toplumundaki “bedel” kelimesinin taşıdığı politik ve kültürel anlamın bir başka biçimde ifade edilmesidir.

İstikrarsız istihdam koşulları altında çalışan Kürt emek gücünün herhangi bir iş güvencesine sahip olmaması ve İstanbul’daki kentsel nüfusun en yoksul kesimini oluşturması sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde en altta yer almalarının nedenlerini oluşturmaktadır. Erkek emek gücünün önemli bir kısmı, kazandıkları paranın bir kısmını memleketlerinde yaşayan ailelerine göndermektedir.⁶ Bu durum, göçmen emek gücünün kentteki sömürü ilişkilerinin içinde yer almaya devam etmesine neden olmaktadır. Ayrıca sömürü ve tahakküm ilişkilerine karşı kolektif bir direnç oluşmasının önüne geçmekte ve çaresizlik duygusunu güçlendirmektedir. Kürt siyasal hareketinin sosyo-politik söylemlerinin hegemonik bir güç kazanmasında bu çaresizliğin güçlü bir etkisi bulunduğu öne sürülebilir.

Kürt emek gücü açısından Kürt olma halini belirleyen dinamikler, egemen birikim rejiminin üretim ve toplumsal ilişkileri düzenleme pratikleri karşısında oluşmaktadır. Türkiye’de, özellikle AKP hükümetleri dönemindeki neoliberal ekonomik-politik uygulamaların gelişmesiyle birlikte, bütün güvenceli istihdam biçimlerinin, klişe anlamıyla mavi ve hatta beyaz yaka kalılığın, çözüldüğü, gittikçe çıplak bir sömürünün her türden istihdamın rutini haline gelmeye başladığı öne sürülebilir.

6 Konda’nın (2008: 8-9) *Kürtler ve Kürt Sorunu* raporundaki bulgulara göre Türkiye genelinde Kürt toplumu içerisinde işsizlik oranı yüzde 29,6’dır. Bu oran Doğu ve Güneydoğu’ya gidildikçe artmaktadır. Özellikle kırsalda yaşayan ailelerin önemli bir kısmı, kentlerde çalışan Kürt emek gücünün kendilerine gönderdiği gelirle yaşamlarını sürdürmektedir. Konda’nın araştırmasına göre kırsalda yaşayan “Kürtlerin yüzde 38’i 300 TL altında, yüzde 18’i 300-500 TL, yüzde 14’ü 500-700 TL hane geliriyle yaşamaktadır” ve bu durum, kentlerdeki Kürt emek gücünün, bütün olumsuz çalışma koşullarına rağmen, kentlerde kalmaya devam etmelerinin nedenini oluşturmaktadır.

Bu durumun Kürt emek gücü üzerindeki etkisi ise oldukça zayıftır. Çünkü işgücünün neredeyse tamamını kapsayan enformel istihdamın ve güvencesizleşmenin şiddetini Kürt emek gücü yoğun ve doğrudan yaşamaktadır. Bu nedenle enformelleşmenin ve prekarizasyonun üzerinde tecessüm ettiği bir kimlik olarak, “esmer yakalı” statüsünde istihdam edilmektedir. Dolaşısıyla sınıfsal kompozisyona dahil olmakla sınıf dışına çıkmak arasında gel-git yaşayan kesimlerin başında Kürtler gelmektedir. Özellikle prekarizasyon süreçlerinin üzerinde cisimleştiği Kürt emek gücü açısından bu durum, lümpenleşmenin yoğunlaşmasına paralel olarak kimlik üzerindeki tahakkümün derinleşmesine neden olmaktadır.

Mâdun Kürtler açısından Beyoğlu'nda çalışmak, orta sınıf eğlence ve tüketim kültürüne tanık olmak anlamına gelir. Buradaki faaliyetleri, kendilerine yönelik eşitsizlik ve ayrımcılığı sürekli izleyebildikleri bir mekânsal düzenin içerisinde gerçekleşmektedir. Orta sınıf eğlence hayatının ve tüketim kültürünün yansıdığı bir mekân olarak izlenen Beyoğlu ile bütün toplumsal imkânlardan dışlananların iç içe yaşadığı Beyoğlu arasındaki derin farklılığın ürettiği gerilim, kimliğin yeniden inşa edilmesinin parametrelerini oluşturan bir nitelik kazanmaktadır. Kendileri üzerindeki sosyal önyargıların yeniden üretilmesine imkân sağlayan bu mekânsal ayrışmanın bütün baskısını kimliğe yükleyen süreçlerle bağlarını kopartamadıkları için izledikleri mekânı yadsımaya dönük motivasyonlara sahiptirler. Bir anlamda kendilerini içermeyen, içermemek üzere kurulmuş bir düzeneğin çalışabilmesi için ona kendi enerjisini yüklemeye devam etmenin aykırılığına ilişkin bir yadsıma, mekân üzerinden, mekânın içerisinde yer alanlara yansıtılır.

Türkiye'deki Kürtler açısından 21. yüzyıl çeşitli hukuki düzenlemeler ve kısmen de olsa devlet retorğinde iade-i itibarın, kimliğin meşruiyetinin dile getirildiği bir başlangıca sahip oldu. Ancak hem politik retorikğin değişen gündeme bağlı olan dalgalı seyri hem de hukuki düzenlemelerin yorumlanmasındaki keyfilik Kürt kimliği üzerindeki tahakkümün kolaylıkla ortadan kalkmayacağını gündelik tezahürleri olarak yorumla-

nabilir. Etnik tahakküm bütün şiddetiyle işlemeye devam ettiği için kentteki piyasa ilişkileri içerisinde Kürtlük, sömürü maliyeti en düşük emek güçlerinden birinin genel ifadesine dönüşmektedir. Sermaye ve devlet ilişkileri bağlamında ortaya çıkan bu piyasa ilişkileri içerisindeki eşitsiz durumun Kürtler tarafından değerlendirilmesi ise doğrudan kimlikle ilişkilendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, Kürt kimliğinin enformel bir nitelik kazanması, Kürtlerin sınıfsal sömürü ilişkileri içerisindeki konumlarını etnik olarak yorumlamalarına ve eşitsizliğin etnik düzlemde kurulduğuna ikna olmalarına neden olmaktadır. Sömürü derinleştikçe kimlik de derinleşmektedir. Mâduniyet koşullarının yoğunlaşması kimliğe yapılan vurgunun yoğunlaşmasına neden olmakta, böylece Kürtlük sömürü ve tahakkümü tek başına gösteren bir kimlik haline dönüşmektedir. Sonuç olarak Kürtler, Kürtleştikçe ezilmekte, ezildikçe Kürtleştirilmekte olan bir topluluk haline gelmektedirler.

Yaşadığı bütün olumsuzlukların nedenini Kürt olmakla açıklayan, Kürt olduğu için yoksul, Kürt olduğu için çaresiz, Kürt olduğu için kimsesiz, Kürt olduğu için mülksüz, Kürt olduğu için işsiz, Kürt olduğu için yoksun, Kürt olduğu için ezilen, Kürt olduğu için eğitimsiz, Kürt olduğu için işsiz, Kürt olduğu için sürgün, Kürt olduğu için yersiz-yurtsuz, Kürt olduğu için devletsiz, Kürt olduğu için her türlü haktan mahrum... olduğunu hisseden kalabalıklar, tam da bu nedenle enformel piyasa ilişkilerine ve prekarizasyonun bütün çelişkilerine mahkûm edilmektedir. Böyle düşündükleri için değil, böyle düşünmelerine neden olan ve içinde bulundukları maddi koşullar nedeniyle deneyimledikleri kimlik budur. Bu nedenle Kürtlüklerine ilişkin açıklamaları, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin ürettiği Kürtlük algısıyla örtüşmektedir. Kürtlerin Kürtlüklerine ilişkin açıklamaları, aynı zamanda egemen tahakküm ilişkileri dolayısıyla onları yeniden “Kürtleştirmektedir.” İçselleştirilmiş Kürtlük algısı, onların Kürt olarak –sadece Kürt olarak– üretim ilişkilerine dahil olmasını sağlamaktadır.

Elbette bu durum bütün Kürt etnisitesini kapsamamaktadır. Mevcut mülkiyet rejimi içerisindeki konum, kimin, ne kadar

Kürt olduğuna, bir başka ifadeyle, mādun Kürtlük üzerindeki tahakkümün kimin üzerinde ve ne yoğunlukta çalışacağına karar veren ayrıştırıcı mekanizmalar karşısındaki konumdur. Bu nedenle Thompson'ın (2004: 100) İngiliz işçi sınıfına ilişkin ifadesinden ilhamla, Kürtlerin mülkiyet rejimine karşı en büyük suçlarının, hiçbir özel mülkiyete hatta hiçbir şeye sahip olmamalarıdır, denebilir. Yukarıda ifade edildiği üzere, görüşme yapılan mādun Kürtlerin önemli bir kısmı zengin Kürtleri Kürt saymamakta, onların “sistemle işbirliği” yaptıkları için zengin olduklarını öne sürmektedir. Kürtleri ve Kürtlüğü bu ve buna benzer pejoratif ifadelerle dile getirmelerine neden olan koşulların başında piyasa ilişkileri içerisinde şekillenen kimliğin enformel niteliği gelmektedir. Kürtlere ucuz emek gücü olmaktan öte hiçbir şey vaat etmeyen, şimdiyi kuşatan ve gelecek konusunda da umutsuzluğa sürükleyen üretim ilişkileri, gündelik yaşam pratikleri içerisinde bazı Kürtlerin bu koşulların dışında yer alabilmesini, yine kimlik üzerinden ve kimliği eksene alarak yorumlamaktadırlar.

Her ne kadar ezilenlerde kolektif ya da ortak bilinç olduğu öne sürülse de bu yaklaşımın gerçekçi bir zemine dayandığını söylemek zordur. Kuşkusuz ezilenlerin, sömürüye ve tahakküm maruz kalanların isyanı her zaman dönüştürücüdür. Ancak ezilenlerin direnişi hiçbir zaman bir isyan içermez. Direnme setleri bütünlüklü ve sistematik olarak geliştirilen duygu, düşünce ve davranış setleri olarak değil, halihazırda mevcut olan koşullar içerisinde geliştirilen ve uygulanan pratikler toplamıdır. Bir şimdi müdafaasıdır. Sıkı edilmiş bir küfür, sahteliği anlaşılmayacak bir kahkahadır. Bir yandan toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerine diğer yandan tahakküm mekanizmalarına karşı direnebilmenin imkânlarını arayan şimdi ve burada kurulan taktiklerle oluşturulur. Bu taktikler, ezilen/mādun kimlikler açısından varoluş kavgasının sürdürülmesini içerir. Kürt toplumu açısından bu durumu sıra dışı hale getiren ve bu direnişe güçlü bir istikamet veren Kürt siyasal hareketinin varlığıdır. Yapılan görüşmelerde ifade edildiği üzere Kürt mādunlarının önemli bir kısmı içerisinde yer aldıkları koşullara siya-

sal katılım ve gündelik direnme taktikleri ile direnç göstermek-
te, Kürt siyasal hareketini kendilerinin “kurtuluşu” için gerek-
li görmektedir.

Siyasallaşma, mütehakkim sınıfın ideolojik manipölasyonu-
na karşı direnmeye kolektif bir nitelik atfeder. Gündelik diren-
me taktikleri ise daha çok kentte ve emek süreci içerisinde alı-
nan konumlarda açığa çıkar. Kürt siyasal hareketinin içerisin-
de örgütlenmek ya da ona doğrudan ve dolaylı destek vermek-
le kendi kimliği arasında organik bir bağ kuran Kürt mādun-
larının siyasal katılım yoluyla edindikleri direnç, Kürt toplu-
mu açısından mevcut olumsuz koşulların değişebileceğine da-
ir umutlarının güçlü olduğunu göstermektedir. Görüşmelerde
ifade edildiği üzere, kendi kişisel geleceklerine ilişkin bir pro-
jeksiyon oluşturamayanlar, Kürt siyasal hareketinin ve Kürt
toplumunun geleceğine ilişkin güçlü projeksiyonlara, inanç ve
kanaatlere sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde siyasallaş-
manın bir varoluş meselesi olarak anlaşıldığı ve yorumlandığı
öne sürülebilir. Aktüel siyaseti günlük olarak takip etmeseler
bile Kürtlerin gündeminde siyaset ve siyasal gelişmeler, Kürt-
lüğün bir cüzü olarak yer alır. Siyasetin bir varoluş meselesi
haline gelmesi, sınıfsal sömürü ve tahakküm ilişkilerinin siya-
sal alanda gerçekleşen başarılarla aşılabacağına ilişkin iyimserli-
ğin sürdürülmesini sağlar. Kendilerini sıklıkla “ölümlerden yo-
rulmuş bir halk” olarak görmeleri, bu tutumun sürdürülmesi-
ni sağlar. Ancak diğer taraftan sınıfsal sömürü ilişkilerine ve ta-
hakküm mekanizmalarına ilişkin bastırılan öfke, kendine aka-
cak bir mecra bulmakta zorlanmamaktadır.

Direnmenin gözle görülmeyen ve ezilenlerin bedenlerine,
dillerine, duygu ve düşüncelerine sinmiş olan diğer yönü ise
gündelik hayat içerisinde ve özellikle emek süreci içerisinde
ortaya çıkmaktadır. Kapitalist toplumsal formasyonda emek
süreci, emek gücünün kapitalistin denetimine bağımlı hale gel-
diği, artı-değer üretiminden başka hiçbir kuralla sınırlanmayan
tahakkümün tecessüm ettiği süreçtir (Marx, 2011: 181-188).
Bu emek süreci içerisinde yer alan Kürt emek gücü, mütehak-
kim sınıfın anlam ve değer biçtiği şeylerin dışında kalan her

verde devreye giren *métis* sayesinde kendilerine çıkar sağlamak ya da çıkarlarını koruyabilmek için çeşitli pratikler ve taktikler geliştirirler. Bu pratikler ve taktikler hiçbir zaman uzun erimli stratejinin bir parçasını oluşturmaz. Anı kurtarmak, günü idare etmek, egemenin görmediği alanı doldurmak, en küçük fırsatları en küçük avantajlara dönüştürmek için “şimdi ve burada bulunma hali”nin bir ifadesi olarak kendini gösterir.

Sınıfsal sömürü ilişkileri tek başına farklı bir dünya görüşü, perspektifi kazandırmaz. Dünyayı görme biçimini, olayları ve olguları anlama, yorumlama, değerlendirme, analiz etme, çözümleme, sonuç çıkarma, sonuçlara göre pratikler geliştirme gibi süreçlerin gelişigüzel ve düzensiz bir biçimde gerçekleştiği sosyal evren, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin ezilen kimlikler üzerindeki baskısıyla ortaya çıkan çok boyutlu sürecin ve ilişkinin sonucudur. Dolayısıyla ezilen kimliklerin, mādunların içerisinde yer aldıkları dünyaya ilişkin algıları ve yorumları çelişkili ve katmanlı bir biçimde gerçekleşir. Başta medya olmak üzere, çarpık biçimde temsil edilen gündelik gerçeklikler ise sesi çok zor işitilen ezilenlerin söylemini egemen kamuoyuna taşımayarak eşitsizliğin ve ayrımcılığın olağanlaşmasındaki rolünü yerine getirir. “Ezilenler kendilerine ilişkin temsillerin kontrolünü elinde tutmaya en az muktedir kesimdir” (Champagne, 2015: 107) ve bu temsil biçimini onun aleyhinde kullanabilecek sömürü ve tahakküm ilişkilerinin içerisinde yer almaktadır.

Kürt mādunları dünyayı kendi ötekisinden farklı bir biçimde görmekte, olguları ve olayları ötekisinden farklı bir konumdan izlemektedir. Çalışma boyunca gözlemlendiği üzere, bu farklılık sadece Kürtlükle çevrenmiş değildir. Māduniyete neden olan koşulların hepsinde ve çeşitli biçimlerde izi sürülebilir. Bu nedenle ezilenler kendi kederini, kendi acısını, kendi yarasını ve çoğu zaman çaresizliğini yine içinde bulundukları koşulların içerisinde izlemektedir. Sara Ahmed’in (2004: 32) ifadesiyle, onların yaraları kimliğe dönüşmüştür. Ezilenlerin yarası, yaralanmanın tarihinden başka bir şeydir, artık o yara, zamanda ve mekânda meydana gelmiş bir yara değil, onun doğal bir parçasıdır.

Kendi yarasını izleyenler için direnmek, hayatta kalmak ya da kendini korumak üzerine geliştirilen ve çoğu zaman kısa vadeli taktiklerden oluşmaktadır. Nihayetinde “zayıfın silahı her zaman zayıf bir silahtır” ve ezilenler maruz kaldıkları tahakküm mekanizmalarını parçalayacak güçten ve imkânlardan genellikle mahrumdur. Ancak buna rağmen mâdunlar, alttakiler, hor görülenler, yok sayılanlar ve bilcümle ezilenler yaşadıkları hayatın ürettiği çelişkileri görmekte, anlamaktadır. Çoğu zaman dışarıdan izleyenlerden çok daha derin ve incelikli gözleme ve deneyime sahiplerdir.

Onun çelişkisi mekâna, kente, çevresine, şimdiye, geçmişe ve geleceğe, sıradan insani ilişkilerin huzur veren güvenine, ait olmakla-olmamak, daha doğru bir ifadeyle ait olmayı isteyip olmamak ancak bir başka yere sığınamamak arasındaki gerilimde kurulur. “Mekânda iz bırakmak” ister, mekândaki izleri kendine ait kılmak ister, ancak içinde bulunduğu koşullar ve tahakkümün şiddeti nedeniyle mekân, onun üzerinde iz bırakır. Mekânı kendisine ait bir yere dönüştürmek ile ondan kurtulmak, ondan uzaklaşmak arasında sürekli bir gerilim yaşarken mekân üzerindeki kontrolünü sürekli kaybetmesi, eşitsiz ilişkiler içerisine daha fazla gömülmesine neden olmaktadır.

- Aglietta, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation*, Londra: New Left.
- Ahmed, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Akçura, Belma (2011) *Devletin Kürt Filmi: 1925-2011 Kürt Raporları*, İstanbul: Postiga.
- Akdemir, Nevra (2008) *Taşeronlu Birikim: Tuzla Tersaneler Bölgesinde Üretim İlişkilerinde Enformelleşme*, İstanbul: SAV.
- Akdeniz Göç-Der (2004) *Göç Raporu-2004*, Mersin: Akdeniz'e Göç Edenler Bilim, Kültür, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği.
- Akın, Nur (1994) "Beyoğlu", *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 2, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 212-218.
- , (2011) 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Galata ve Pera, İstanbul: Literatür.
- Aktay, Yasin (2015) *Küreselleşme, Çokkültürcülük, Sahicilik*, İstanbul: Tezkire.
- Aktay, Y.; J.T. Oplinger, R.T.Talbot (2010) "Dikenli Tel ve Vücut Avcıları: Komplexionun Üretimi ve Elit tahakkümü", *Korku ve İktidar* içinde, (der.) Yasin Aktay, İstanbul: Pınar.
- Aktay, Yasin; A. Kızılkaya (2014) *Hepimiz Ötekiyiz: Türkiye'de Kimlikler ve Algılar*, İstanbul: Tezkire.
- Alp, Seda; Nejat Taştan (2011) *Türkiye'de Irk veya Etnik Köken Temelinde Ayrımcılığın İzlenmesi Raporu*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Alpman, Polat S. (2012) "Neo-Liberal Zamanlarda Milli İradenin İslâmî Restorasyonu", *Birikim*, sayı 283, s. 99-104.
- , (2014) "Gezi Parkı: "Şehir Hakkı" Tartışmaları ve Sosyolojinin Savunulması", *Diren Sosyoloji* içinde, (ed.) Ekrem Saltık, İstanbul: Kaldırım.
- , (2016) "Necip Milletin Millet-i Hakime Hassasiyeti ve Yerli-Yurtlu Gayr-i Milliler" *Toplum ve Kuram*, sayı 11, s. 13-38.

- Altun, Ata (2012) "Korucu Algısı", *Korucu Dergisi*, sayı 2, s. 4-7.
- Alus, Sermed Muhtar (1961) "Beyoğlu", *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 5 içinde, (haz.) R. E. Koçu ve M. A. Akbay, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi.
- Apple, Michael W. (2003) *The State and the Politics of Knowledge*, Great Britain: RoutledgeFalmer.
- , (2004) *Ideology and Curriculum*, Great Britain: RoutledgeFalmer.
- Arın, Tülay (1986) "Kapitalist Düzenleme, Birikim Rejimi ve Kriz (I): Gelişmiş Kapitalizm", *11. Tez*, sayı 3, s. 86-125.
- Aronowitz, Stanley (1992) *The Politics of Identity*, New York: Routledge.
- Augé, Marc (1995) *Non-Places. Introduction to an Antropology of Supermodernity*, çev. John Howe, London: Verso.
- Aydın, Mustafa (2000) *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Bakhtin, Mikhail (2011) *Karnavaldan Romana*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrintı.
- Balibar, Etienne (1998) *Dersimiz: Yurttaşlık*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Kesit.
- Bandyopadhyay, Sekhar (2004) *Caste, Culture and Hegemony: Social Domination in Colonial Bengal*, New Delhi: Sage.
- Barth, Fredrik (1969) "Introduction", *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* içinde, (ed.) Fredrik Barth, Boston: Little, Brown and Company.
- Bartu, Ayfer (2000) "Eski Mahallelerin Sahibi Kim: Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak" *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında*, (haz.) Çağlar Keyder, İstanbul: Metis.
- Barut, Mehmet (2002) *Zorunlu Göç Araştırması (1999-2001)*, İstanbul: Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği.
- Bauman, Zygmunt (1999) *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal.
- , (2001) *The Individualized Society*, Cambridge: Polity.
- Bayat, Asef (2006) *Ortadoğu'da Mâduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset*, (haz.) Özgür Gökmen ve Seçil Deren, İstanbul: İletişim.
- Baykal, Zeynep (2011) *Construction of Armenian Identity in Istanbul: The Case of Yeşilköy*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: ODTÜ.
- Beall, Jo ve Sean Fox (2007) "Urban Poverty and Development in the 21st Century: Towards an Inclusive and Sustainable World", *Oxfam GB Research Report*, Oxford: Oxfam GB.
- Belek, İlker (1999) *Postkapitalist Paradigmalar*, İstanbul: Sorun.
- Beneria, Lourdes (2001) "Shifting the Risk: New Employment Patterns, Informalization, and Women's Work," *International Journal of Politics, Culture and Society*, cilt 15/1, s. 27-53.
- Benjamin, Walter (2012) *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.
- Berger, John (1993) *Domuz Toprak*, İstanbul: İletişim.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (1991) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Penguin.

- Blackburn, Robert M., (1999) "The Vicious Circle of Competitive Unemployment", *International Journal of Sociology and Social Policy*, cilt 19/2, s. 1-26.
- Boissevain, Jeremy (1974) *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford: Basil Blackwell.
- Bora, Aksu (2005) *Kadınların Sınıfı*, İstanbul: İletişim.
- Bora, Tanıl (1997) "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Milli Kimlik", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik içinde*, (der.) Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam.
- , (2010) "Tekel Direnişinde Ara Son - Sınıf Mücadelesi: 'Hep' Olan ve 'Yeni Olan'", *Birikim*, sayı 251-252, s. 9-12.
- Bora, Tanıl; Necmi Erdoğan (2011) "Cüppenin, Kılıcın ve Kalemin Mahcup Yoksulları", *Boşuna mı Okuduk: Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği içinde*, (ed.) T. Bora, A. Bora, N. Erdoğan, I. Üstün, İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, Pierre (1996) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, Cambridge: Harvard University.
- , (2006) *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil.
- , (2013) *Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik.
- , (2014) *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam.
- Bourdicu, Pierre, vd. (2015), *Dünyanın Sefaleti*, çev. Levent Ünsaldı, Ash Sümer, vd., Ankara: Heretik.
- , (2015) *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, çev. A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya, Ankara: Heretik.
- Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron (2014) *Varisler: Öğrenciler ve Kültür*, çev. Ash Sümer, Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik.
- Bourdieu, Pierre; Löic Wacquant (2010) *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, Pierre; Terry Eagleton (1994) "Doxa and Common Life: An Interview" *Mapping Ideology* içinde, (ed.) Slavoj Žizek, London: Verso.
- Bozkurt, Necati (2000) *Denizi Kurutmak: Düünden Bugüne Zorunlu Göç ve Iskan Politikası*, İstanbul: Belge.
- Bruinessen, Martin (1992) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed.
- Butler, Judith (2010) *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.
- Bürke, Y.; Metin Özugurlu (2011) "21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği", *Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri*, cilt I, (der.) Y. Bürke, M. Özugurlu, Y. Özdek, E. V. Elgür, Ankara: Nota Bene.
- Calhoun, Craig (2007) "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", *Ocak ve Zanaat içinde*, (der.) G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim.
- Castel, Robert (2003) *From Manuel Workers to Wage Labourers: Transformation of Social Questions*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Castells, Manuel (1975) "Advanced Capitalism, Collective Consumption and Urban Contradictions", *Stress and Contradictions in Modern Capitalism* içinde, (ed.) Leon N. Lindberg, R. Alford, C. Crouch, C. Offe, Massachusetts: Lexington Books.

- , (1977) *The Urban Question: A Marxist Approach*, çev. Alan Sheridan, London: Edward Arnold.
- , (1997) *Kent, Sınıf, İktidar*, çev. Asuman Erendil, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Castells, Manuel ve Alejandro Portes (1992) “Başka Bir Dünya: Enformel Ekonominin Kökenleri ve Sonuçları”, çev. Çağrı Erenuluğ, *Planlama Dergisi*, sayı 9, s. 29-39.
- Certeau, Michel (2008) *Gündelik Hayatın Keşfi*, cilt 1, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost.
- Champagne, Patrick (2015) “Medyanın Bakışı”, *Dünyanın Sefaleti* içinde, der. Pierre Bourdieu vd., çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, vd., Ankara: Heretik.
- Creswell, John W. (1998) *Qualitative Inquiry and Research Design*, London: Sage.
- Çağlayan, Handan (2013) *Kürt Kadınların Penceresinden: Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İstanbul: İletişim.
- Çarkoğlu, Ali ve Ersin Kalaycıoğlu (2009) *Türkiye’de Toplumsal Eşitsizlik* (2009 Raporu), İstanbul: Sabancı Üni.
- Çoban, Funda (2013) “Riot Is Not Diet”: Berlin Örnek Alanında Kadın Grafiticiler”, *Fe Dergi*, sayı: 5, c. 1, s. 76-87.
- Darıcı, Haydar (2009) “Şiddet ve Özgürlük: Kürt Çocuklarının Siyaseti”, *Toplum ve Kuram*, sayı 2, s. 17-41.
- Davis, Kingsley; Wilbert Moore (1966) “Some Principles of Stratification”, *Class, Status and Power* içinde, (ed.) R. Bendix ve S. Lipset, London: Routledge.
- Demir, Hülya ve Rıdvan Akar (1999) *İstanbul’un Son Sürgünleri*, İstanbul: Belge.
- Dinçer, İclal (2009) “Kentsel Koruma ve Yenileme Sorunlarını Örnekler Üzerinden Tartışmak: Süleymaniye ve Tarlabası”, kısa link: goo.gl/pzHt0i, [28.06.2014].
- Dinçer, İclal ve Zeynep M. Enlil (2002) “Eski Kent Merkezinde Yeni Yoksullar: Tarlabası, İstanbul”, *Yoksulluk, Kent Yoksulluğu ve Planlama Bildiri Kitabı* içinde, *Yoksulluk, Kent Yoksulluğu ve Planlama* konulu Dünya Şehircilik Günü 26. Kokyumu, 6-8 Kasım, Ankara: TMMOB, Şehir Plancıları Odası, Gazi Üniversitesi.
- Durak, Yasin (2011) *Emeğin Tevekkülü*, İstanbul: İletişim.
- Eaton, Jack (2000) *Comparative Industrial Relations*, Malden: Blackwell.
- Eco, Umberto (2011) *Inventing the Enemy*, çev. Richard Dixon, New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Edles, Laura D. (2002) *Cultural Sociology in Practice*. Oxford: Blackwell.
- Eidheim, Harald (1969) “When Ethnic Identity is a Social Stigma”, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* içinde, (ed.) Fredrik Barth, Boston: Little, Brown and Company.
- Ekinci, Nihat (2011) *Pimi Çekilmiş Bomba Köy Koruculuğu Sistemi*, İstanbul: Do.
- Enlil, Zeynep M. (2003) “1980 Sonrası İstanbul’da Toplumsal Ayrışmanın Mekan-sal İzdüşümleri”, *Mimar.İst Dergisi*, sayı 8, s. 84-89.
- Erbaş, Hayriye; Mustafa K. Coşkun (2007) “Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi”, *Fark/Kimlik-Sınıf* içinde, (der.) Hayriye Erbaş, Ankara: EOS.
- Erdogan, Necmi (2000) “Devleti İdare Etmek: Mâduniyet ve Düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, sayı 83, Kış, s. 8-31.

- , (2007a) “Garibanların Dünyası: Türkiye’de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar”, *Yoksulluk Halleri* içinde, (ed.) Necmi Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- , (2007b) “Yok-sanma: Yoksulluk-Mâduniyet ve Fark-Yaraları”, *Yoksulluk Halleri* içinde, (ed.) Necmi Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010) *Ethnicity and Nationalism*, New York: Pluto.
- Fanon, Frantz (2007) *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus.
- Fay, Brian (2005) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Field, John (2008) *Sosyal Sermaye*, çev. Bahar Bilgen, Bayram Şen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Foucault, Michel (1997) “Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias”, *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* içinde, (ed.) Neil Leach, New York: Routledge.
- Gazete Beyoğlu (2014) “Beyoğlu’nda Mülkler 40 Kat Değer Kazandı”, İstanbul: Beyoğlu Belediyesi.
- Giddens, Anthony (2000) *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press.
- , (2004) *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.
- , (2008) *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel vd., İstanbul: Kırmızı.
- Glaser, Barney G. ve Anselm L. Strauss (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.
- Goffman, Erving (2009) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Ankara: Metis.
- , (2014) *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı, Ankara: Heretik.
- Göker, Emrah (2007a) “Bourdieu’den Sonra Ekonomik Sosyoloji”, *Pierre Bourdieu Konferansı’nda yapılan sunum*, İTÜ Maçka Kampüsü - 5 Mayıs 2007, kısa link: goo.gl/SuQB57 [19.02.2012].
- , (2007b) “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, *Ocak ve Zanaat* içinde, (der.) G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim.
- Gramsci, Antonio (2010) “Mâdun Sınıfların Tarihi: Metodolojik Ölçüt”, çev. Ebru Yetişkin, *Toplumbilim*, sayı 25, s. 21-22.
- , (2012) *Hapishane Defterleri*, cilt 2, çev. Barış Baysal, İstanbul: Kalkedon.
- Green, Marcus E. (2011) “Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci’s Concept of the Subaltern”, *Rethinking Gramsci* içinde, ed. Marcus E. Green, New York: Routledge.
- Gülalp, Haldun (1993) *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, çev. O. Akınay, A. Yılmaz, İstanbul: Belge.
- Gülersoy, Çelik (1994) “Taksim Meydanı”, *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 7, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 198-199.
- Gürsel, Yücel (1986) “Tarlabaşı Yıkılıminin Arka Planı”, *Mimarlık Dergisi*, sayı 221, s. 21-22.
- Güvenç, Murat ve O. Işık (1996) “İstanbul’u Okumak: Statü - Konut Mülkiyeti Farklılaşmasına İlişkin Bir Çözümleme Denemesi”, *Toplum ve Bilim*, sayı 71, s. 6-60, İstanbul: Birikim.

- Habermas, Jürgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kalcı.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (HÜNEE), (2006) *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması Raporu (TGYONA)*, Ankara: HÜNEE.
- , (2008) *Türkiye'nin Demografik Dönüşümü*, Ankara: HÜNEE.
- Hacker, Jacob S.; Paul Pierson (2002) "Business Power and Social Policy: Employers and the Formation of the American Welfare State", *Politics ve Society*, Vol. 30, s. 277-325.
- Hardt, Michael; Antonio Negri (2003) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Harvey, David (1982) *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.
- , (1985) *The Urbanization of Capital*, Oxford: Blackwell.
- , (1993) *Social Justice and The City*, Oxford: Blackwell.
- , (1999) *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis.
- Harvey, David (2002) "Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı", 20. Yüzyıl Kenti içinde, der. Bülent Duru ve Ayten Alkan, 1. Baskı, Ankara: İmge, s. 147-172.
- , (2008) "The Right to the City", *New Left Review*, sayı 53, s. 23-40. Online erişim: newleftreview.org, kısa link: goo.gl/uNQMHc
- , (2009) "Kapitalist Kent", *New Left Review* (2008 Türkiye Seçkisi), s. 181-193, Agora, İstanbul.
- , (2010) *Sermayenin Muamması*, çev. Sungur Savran, Sel, İstanbul.
- Hechter, Michael (1976) "Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change", *American Journal of Sociology*, cilt 81, No. 5, s. 1162-1168.
- , (1977) *Internal Colonialism*, Los Angeles: University of California Press.
- , (1978) "Group Formation and the Cultural Division of Labor", *American Journal of Sociology*, cilt 84, No. 2, s. 293-318.
- Herzfeld, Michael (2012) *Antropoloji: Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama*, çev. Bülent Toksöz, Ankara: Say.
- Hobsbawm, Eric (1992) "Introduction: Inventing Traditions", *The Invention of Tradition* içinde, (ed.) Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University.
- Holtzman, Steven B. ve Taies Nezam (2004) *Living in Limbo: Conflict-Induced Displacement in Europe and Central Asia*, Washington: The World Bank.
- HRW-Human Rights Watch (1996) *Turkey's Failed Policy to Aid the Forcibly Displaced in the Southeast*, cilt 8, sayı 9, Kısa link: goo.gl/pKZQIN [14.03.2011].
- ILO (2002) "Decent Work and the Informal Economy", *Report VI*, (Uluslararası Emek Konfransının 90. Yılında Sunulan Rapor), Geneva: International Labor Office.
- İnsan Hakları Derneği (2010) *İzlem 10: İnsan Hakları İçin Yasama, Yürütme ve Yargıyı İzleme Bülteni* (23 Eylül 2010), İstanbul: İHD.
- İşeri, Gülten (2010) *Metropol Sürgünleri*, İstanbul: Su.
- İşık, Oğuz (1994) "Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması", *Toplum ve Bilim*, sayı 64-65, s. 7-38.

- Işık, Oguz; M. Melih Pınarcıoğlu (2011) *Nöbetleşe Yoksulluk*, İstanbul: İletişim.
- İzoli, D. (1992) *Ferheng*, İstanbul: Deng.
- Jessop, Bob; Sum, Ngai-Ling (2006) *Beyond the Regulation Approach: Putting Capitalist Economies in their Place*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Kaplan, İsmail (2002) *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi*, İstanbul: İletişim.
- Kasapoğlu, Aytül (2008) “Giriş”, *Sosyal Hayat ve Çatışma: Farklı Alan Panoramaları* içinde, Ankara: Phoenix.
- Keleş, Ruşen (1994) *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, İstanbul: Cem.
- Keyder, Çağlar (2000) “Arka Plan”, *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında* içinde, (haz) Çağlar Keyder, İstanbul: Metis.
- , (2005) “Globalization and Social Exclusion in Istanbul”, *International Journal of Urban and Regional Research*, cilt 29/1, s. 124-134.
- Keyman, Fuat E. (1995) “Küçülen ve Parçalanın Dünyada Siyaseti Anlamak”, *Toplum ve Bilim*, sayı 68, s. 41-65.
- Kiser, Edgar ve Shawn Bauldry (2005) “Rational Choice Theories in Political Sociology”, *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies and Globalization* içinde, (ed.) T. Janoski, R. R. Alford, A. M. Hicks, M. A. Schwartz, Cambridge: Cambridge University Press.
- KONDA (2008) “Kürtler ve Kürt Sorunu”, (haz.) Bekir Ağırdir, Online Erişim: www.konda.com.tr [14.08.2014].
- Kuban, Doğan (1970) “İstanbul’un Tarihi Yapısı”, *Mimarlık Dergisi*, sayı 79, s. 26-48.
- Kurban, Dilek ve Deniz Yüksek vd. (2008) “Zorunlu Göç” ile Yüzleşmek: Türkiye’de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası, İstanbul: TESEV.
- Kurban, Dilek; Mesut Yeğen (2012) *Adaletin Kıyısında: ‘Zorunlu’ Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler*, İstanbul: TESEV.
- Kutlay, Naci (2013) *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*, Ankara: Dipnot.
- Küçük, Ahmet A. (2010) *Küreselleşme ve Tarihi Alanlarda Dönüşüm: İstanbul - Tarlabası Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Kümbetoğlu, Belkıs (2005) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam.
- Laçiner, Ömer (1999) “PKK’nın Sosyo-Politik Niteliği ve Öcalan’ın Savunması”, *Birikim*, sayı 123, s. 3-11.
- Lears, T. J. Jackson (1985) “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities”, *The American Historical Review*, cilt 90, No. 3, s. 567-593.
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, çev. Donald N. Smith, Oxford: Blackwell.
- , (2000) “Right to the City”, *Writings on Cities* içinde, ed. Eleonore Kofman ve Elizabeth Lebas, Oxford: Blackwell.
- , (2003) *The Urban Revolution*, çev. Robert Bononno, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Lemert, Charles (2006) *Durkheim’s Ghosts: Cultural Logics and Social Things*, Cambridge: Cambridge University.

- Lipietz, Alain (1988) "Accumulation, Crises and the Ways Out: Some Methodological Reflections on the Concept of Regulation", *International Journal of Political Economy*, sayı 18/2, 10-43.
- , (1993) "Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler: Birikim Rejimleri ve Düzenleme Tarzları", *Toplum ve Bilim*, sayı 56-61, Bahar, s. 58-82.
- Louai, El Habib (2012) "Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak: Historical Developments and New Applications", *African Journal of History and Culture*, cilt 4/1, s. 4-8.
- Malešević, Siniša (2004) *The Sociology of Ethnicity*, London: SAGE.
- Marshall, Gordon (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Derya Kömürçü, Osman Akinhay, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Marx, Karl (2003) *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: İletişim.
- , (2011) *Kapital*, cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam.
- Marx, Karl; F. Engels (2013) *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan vd., İstanbul: Yordam.
- Melucci, Alberto (1995) "The Process of Collective Identity", *Social Movements and Culture* içinde, (ed.) Hank Johnston ve Bert Klandermans, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Merton, Robert K. (1938), "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, Vol. 3/5, s. 672-682; link: goo.gl/nm63aY
- Miraftab, Faranak (2005) "Informalizing and privatizing social reproduction: The case of waste collection services in Cape Town, South Africa", *Rethinking Informalization: Poverty, Precarious Jobs and Social Protection* içinde, edi. Neema Kudva, Lourdes Beneria, New York: Cornell University.
- Mohun, Simon (2001) "Sermayenin Organik Bileşimi", *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde, (haz.) Tom Bottomore, İstanbul: İletişim.
- Mutluer, Nil (2007) "Her Daim Zorunlu Göçün Semti, Yaralı Yamalı Bohça Tarla-başı", *İstanbul Dergisi*, sayı 61, s. 64-67.
- Natali, Denise (2005) *The Kurds and the State: Evolving National Identity in Iraq, Turkey, and Iran*, New York: Syracuse University Press.
- Neilson, Brett ve Ned Rossiter (2008) "Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception", *Theory, Culture ve Society*, cilt 25, No. 7-8, s. 51-72.
- Neuman, W. Lawrence (2007) *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, cilt 1 ve 2, İstanbul: Yayın Odası.
- Nguyen, Viet Thanh (2008) "At Home with Race", *PMLA*, cilt 123/5, s. 1557-1564.
- Nicolas Bourriaud (2009) "Precarious Constructions: Answer to Jacques Rancière on Art and Politics", *Open*, sayı 17, Kısa link: goo.gl/KD7GrK, [18.08.2014].
- Nielsen, K. (1991) "Towards a Flexible Future: Theories and Politics", *The Politics of Flexibility: Restructuring, State and Industry in Britain, Germany and Scandinavia* içinde, (ed.) B. Jessop, H. Kastendiek, K. Nielsen ve O. Pedersen, London: Edward Elgar.
- Nikitin, P. (1995) *Ekonomi Politik*, çev. Hamdi Konur, Ankara: Sol.
- Nilsson, Angela; John Wrench (2009) "Ethnic Inequality and Discrimination in the Labour Market", *Equal Opportunities and Ethnic Inequality in European Labour Markets* içinde, ed. K. Kraal, J. Roosblad, J. Wrench, Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Norwegian Refugee Council (NORC), (2002) *Internally Displaced People: A Global Survey*, London: Earthscan.
- Ocak, Ersan (2007) "Yoksulun Evi", *Yoksulluk Halleri içinde*, (ed.) Necmi Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- Oğuz, Şebnem (2011) "Tekel Direnişinin Işığında Güvencesiz Çalışma/Yaşama: Proletaryadan "Prekarya"ya mı?", *Mülkiye*, cilt XXXV, sayı 271, s. 7-24.
- Ollman, Bertell (1987) "How to Study Class Consciousness... and Why We Should", link: goo.gl/XLmbwy [05.02.2014].
- , (2006) *Diyalektğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam.
- Omi, Michael ve Howard Winant (1994) *Racial Formation in the United States*, New York: Routledge.
- Öğüt, Vefa Saygın (2010) "Pozitivist-Marksist Sınıf Kavrayışı ve Sınıf Deneyimlerindeki Açmazları", *Praksis*, sayı 24, s.77-92.
- Öngen, Tülin (1994) *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi: Günümüzde İşçi Sınıfı*, İstanbul: Alan.
- Özbudun, Sibel (2010) *Antropoloji Gözüyle Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*, Ankara: Ütopya.
- Özcan, Halil İ. (2010) *Renklere Son Veda: Tarlabası*, İstanbul: Heyamola.
- Öztan, Güven Gürkan (2013) *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Pierson, Christopher (2004) "Continuity and discontinuity in the emergence of the 'post-Fordist' welfare state", *Towards a Post-Fordist Welfare State içinde*, (ed.) Roger Burrows; Brian Loader, New York: Taylor ve Francis.
- Piketty, Thomas (2014) *Yirmi Birinci Yüzyılda Kapital*, çev. Hande Koçak, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Postone, Moishe (2003) *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranciere, Jacques (1999) *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota.
- Ritzer, George (2011) *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say.
- Ryan, Michael (1984) *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: The John Hopkins University.
- Saad-Filho, Alfredo; Ben Fine (2006) *Marx'ın Kapital'i*, çev. Nail Sathgan, İstanbul: Yordam.
- Santas, Ari (2002) "Some Consequences of Mead's Institutional Theory of the Self", *Conversations with Pragmatism: A Multidisciplinary Study içinde*, (ed.) Paul Custodio Bube, Jeffrey L. Geller, New York: Rodopi.
- Saraçoğlu, Cenk (2011) *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler*, İstanbul: İletişim.
- Saunders, Peter (1990) *Social Class and Stratification*, London: Routledge.
- Savran, Sungur (2007) "Yalın Üretim ve Esneklik", *Devrimci Marksizm*, sayı 3, s. 131-173.

- , (2013) *Üçüncü Büyük Depresyon: Kapitalizmin Alacakaranlığı*, İstanbul: Yordam.
- Scott, James C. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.
- , (1989) "Everyday Forms Of Resistance", *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, Vol.4, s.33-62.
- , (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale.
- Sennett, Richard; Jonathan Cobb (1993) *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, Georg (2009) *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Smith, Neil (1996) *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, London ve New York: Routledge.
- Somay, Bülent (2008) *Çokbilmiş Özne*, İstanbul: Metis.
- Sözen, Ziya (2015) "Bizi İsyan Ettirmeye Mecbur Bırakmayın", link: goo.gl/zMWwVP [20.01.2015].
- Spivak, Gayatri C. (1988) "Can the Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, (ed.) Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Chicago: University of Illinois.
- , (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, edi. Sarah Harasym, New York: Routledge.
- , (2003) *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Standing, Guy (1999) *Global Labour Flexibility: Seeking, Distributive, Justice*, London: MacMillan.
- , (2011) *The Precariat: The New Dangerous Class*, New York: Bloomsbury.
- Sugur, Nadir (1995) *Small Firms in a Developing Economy: A Social and Economic Case Study of the OSTIM Industrial Estate at Ankara, Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Bristol.
- Swank, Duane; Cathie Jo Martin (2001) "Employers and the Welfare State", *Comparative Political Studies*, cilt 34, s. 889-923.
- Swartz, David (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Şahin, Bahar (2010) "Tarlabası: Medeniyetin 150 Metre Aşağısı", der. Pınar Uyan Semerci, *Hayalden Gerçeğe: Tarlabası Toplum Merkezi Deneyimi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Şen, Mustafa (2007) "Kökene Dayalı Yardımlaşma: Zor İş", *Yoksulluk Halleri* içinde, (ed.) Necmi Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- Tanyılmaz, Kurtar (2000) "Kriz ve Post-Fordizm Teorileri: İstikrarlı Kapitalizm Mümkün (mü)dür?", *İktisat Dergisi*, sayı 403, s. 74-96.
- Tapan, Berivan (2007) *Terörün Bekçileri*, İstanbul: Güncel.
- Taylor, Charles (2011) *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrintı.
- Thompson, E.P. (2004) *İngiliz İsci Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim.

- , (2006) *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim.
- TIHV (2002) *Türkiye İnsan Hakları Raporu 2001*, Ankara: TIHV.
- , (2014) *Türkiye İnsan Hakları Raporu 2013*, Ankara: TIHV.
- Topal, A. Kadir (2004) “Kavramsal Olarak Kent Nedir ve Türkiye’de Kent Neresidir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt 6/1.
- Touraine, Alain (2010) *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY.
- Tumin, Melvin M. (1964) “Ethnic Group”, *A Dictionary of the Social Sciences* içinde, (ed.) J. Gould ve W. L. Kolb, New York: The Free Press.
- Turner, Bryan (1997) *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost.
- Turner, Bryan S. (1999) *Classical Sociology*, London: Sage.
- Tuzcuoğlu, Müge (2000) *Ben Bir Taşım*, İstanbul: Evrensel.
- Tuzla Araştırma Grubu (2009) “Türkiye’de Neoliberalizm, Kürt Meselesi ve Tuzla Tersaneler Bölgesi”, *Toplum ve Kuram*, sayı 1, s. 119-188.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK-2013a), *2007-2013 İlçe Nüfus Verileri*.
- , (2013b), *İllerin Aldığı Göç, Verdiği Göç, Net Göç ve Net Göç Hızı, 2008-2013*.
- Türkün, Asuman ve Aslı Sarıoğlu (2014) “Tarlabası: Tarihi Kent Merkezinde Yoksulluk ve Dışlanan Kesimler Üzerinden Yeni Bir Tarih Yazılıyor”, *Mülk, Mahal, İnsan: İstanbul’da Kentsel Dönüşüm* içinde, (der.) Asuman Türkün, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Uludağ, Ali (2015) “Devletin Ölüm Listesi Yıllar Sonra Açıklandı”, *Cumhuriyet gazetesi*, 10 Nisan 2015, link: goo.gl/VoBoLq1
- UN-Habitat (2003) *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*, United Nations Human Settlements Programme, London: Earthscan.
- Urry, John (1999) *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı.
- Üsdiken, Behlül (1994a) “İstiklal Caddesi”, *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 4, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 265-271.
- , (1994b) “Tarlabası”, *İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 7, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 218-219.
- Üstel, Füsün (2004) *Zorunlu İç Göç Sonrası Köye Dönüş (Ön Rapor)*, İstanbul: TESEV.
- Wacquant, Loïc (2007) “Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality”, *Thesis Eleven*, cilt 91, s. 66-77.
- , (2011) *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- , (2012) *Ruh ve Beden*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- , (2010) “Giriş”, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* içinde, (haz.) Pierre Bourdieu; Loïc Wacquant, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim.
- Wacquant, Loïc; W. J. Wilson (1993) “The Cost of Racial and Class Exclusion in the Inner City”, *The Ghetto Underclass: Social Science Perspectives* içinde, (der.) William Julius Wilson, California: Sage.
- Wallerstein, Immanuel (2006) *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis.
- Watts, Nicole E. (2014) *Sandıklı Meydan Okumak: Türkiye’de Kürtlerin Siyasi Yolu*, çev. Bilgesu Sümer, İstanbul: İletişim.

- Weber, Max (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (ed.) Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley: University of California.
- Williams, Raymond (2004) "The Metropolis and the Emergence of Modernism", *The City Cultures Reader* içinde, (ed.) Malcolm Miles, Tim Hall, Iain Borden, London: Routledge.
- Yayla, Atilla (1998) *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Yegen, Mesut (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim.
- , (2006) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim.
- , (2012) *Son Kürt İsyanı*, İstanbul: İletişim.
- Yel, Ali Murat (2007) "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", *Ocak ve Zanaat* içinde, (der.) G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim.
- Yener, Ali Haydar (2009) "Demokratik Açılıma Karşı Çıkanlar, Rantlarının Kısıtlanmasından Korkuyor", kısa link: goo.gl/0KNldC [23.10.2014].
- Yıldız, Ahmet (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim.
- Yıldız, Kerim ve Koray Düzen (2003) *Ülke İçinde Göç Ettirilen İnsanlar: Kürt Göçü*, İstanbul: Senfoni.
- Yılmaz, Bediz (2003a) "Coping with the Metropolis. Kurdish Migrants Living in an Inner-city Slum of Istanbul" (Draft Versiyon), *Researching Internal Displacement: State of the Art Konferansı*, Norveç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Trondheim, Norveç, 7-8 Şubat 2003; link: goo.gl/XmtMfh [13.05.2013].
- , (2003b) "Göç ve Kentsel Yoksulluğun İstanbul Tarlabası Mahallesi Örneğinde İncelenmesinde İlk adımlar, İlk Sorular", *Toplumbilim*, sayı 17, s. 95-105.
- , (2006) "Yakındaki Uzak: İstanbul'un Bir Kentiçi Mahallesinde Sosyal Dışlanma ve Mekânsal Sürgün", *Türkiye'de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma Raporu* içinde, (ed.) Fikret Adaman ve Çağlar Keyder, Avrupa Komisyonu, Sosyal Dışlanma ile Mücadelede Mahalli Topluluk Eylem Programı 2002-2006; link: goo.gl/kHF0Bd [25.07.2012].
- Yılmaz, Gaye (2008) "Kapitalizmde Zaman-Mekân Sıkışması", *Çalışma ve Toplum*, sayı 17, s. 155-172.
- Yolaçan, Serkan ve Ebru İlhan (2010) *Türkiye'de Zorunlu Göç: Hükümet Politikaları* (Uluslararası Konferans Tebliğleri), İstanbul: TESEV.
- Yusuf Ziyaeddin Paşa (1978) *Kürtçe-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Çıra.
- Yücesahin, M. Murat ve E.Murat Özgür (2006) "Türkiye'nin Güneydoğusunda Nüfusun Zorunlu Yerinden Oluşu: Süreçler ve Mekânsal Örüntü" *Cografî Bilimler Dergisi*, cilt 4, sayı 2, s. 15-35, Ankara: TÜCAUM.
- Yükseker, Dilek (2012) "Kürtlerin Yerinden Edilmesi ve Sosyal Dışlanma: 1990'larıdaki Zorla Göçün Sonuçları", *Küreselleşme Çağında Göç* içinde, (der.) S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner, İstanbul: İletişim.
- Yüksel, Müfit (2015) "Kürt Kimliği ve Komünizm", *Yeni Şafak*, link: goo.gl/hnlS7r [14.02.2015].

- AKP 12, 20, 21, 163, 164, 225, 254, 260, 267-269, 297, 298-300, 333, 351
- Anomi 22, 41, 42, 104, 136, 157, 181, 190, 220, 245, 253, 287, 350
- Ayrımcılık 16, 17, 31, 37-39, 41, 42, 50-54, 74, 108, 113-115, 133, 143, 144, 155, 157, 162, 164, 165, 193, 202, 212, 215, 217, 219, 227, 243, 244, 252, 258, 261, 265, 266, 268, 273, 279, 296, 304, 309, 310, 313-315, 317, 327, 333, 336, 337, 340, 342, 343, 345, 348-350, 354
- Barınma ekonomisi 93, 159, 169, 170, 173, 176, 203, 204, 250, 251, 312, 316, 346, 347, 349
- Barth 48
- Bauman 62, 66
- BDP 135, 190, 252, 255-257, 260, 267, 272, 276, 277, 298-300
- Beden 16, 27, 30, 39, 42, 45, 77, 113, 125, 132, 141, 147, 200, 212, 215, 219, 238, 240, 249, 282, 284, 291, 294, 311, 324, 325, 338, 341, 343, 355
- Beyoğlu 14, 31, 33, 80-95, 106, 115, 145, 162, 175, 190, 191, 204, 206, 209, 226, 227, 248, 251, 252, 275, 276, 279, 280, 283, 287, 295, 325, 346, 352
- Bilinç 32, 72, 80, 112, 113, 119, 121, 126, 129, 135, 139, 149, 172, 190, 203, 219, 234, 236, 240, 245, 252, 265, 266, 273, 277, 281, 284, 292, 294, 302, 305, 306, 315, 316, 321, 325, 332, 354
- Birikim 27, 30, 32, 37, 38, 40, 53, 55, 56, 59, 60, 63, 66, 76, 79, 80, 89, 95, 108, 118, 134, 138, 139, 166, 167, 192, 203, 215, 223-225, 231, 233, 234, 250, 251, 272, 295, 338, 343, 347
- Birikim rejimi 21, 37, 58, 59, 60, 61, 65, 67, 69, 79, 80, 93, 109, 152, 159, 166, 185, 191, 211, 227, 243, 346, 349-351
- Bourdieu 41, 69, 70-73, 125, 169, 170, 290, 322
- Bölücü 23, 231, 239, 300, 342
- Burjuvazi 24, 28, 186, 236, 237, 253, 279, 280, 292
- Castells 78, 203, 248, 345
- Certeau 75, 76, 251, 289, 293
- Cinsel 16, 42, 56, 58, 74, 77, 107, 108,

126, 155, 166, 186, 207, 211, 215,
219, 227, 284, 343
Cumhuriyet 18, 20, 22-24, 81, 84, 84,
92, 111, 121, 122, 124, 143, 196,
248, 249, 258, 269, 344

Çözüm süreci 12, 13, 20, 163, 230,
271, 272, 301

Dayanışma 32, 42, 110, 156-158, 227,
255, 266, 271, 274, 277, 282, 295,
325

Devlet 17-20, 22-28, 30, 32, 37, 40,
52, 53, 59-61, 66-70, 73, 77, 78,
84, 90, 108, 111, 115-118, 120-
124, 128, 132, 134, 135, 138, 144,
146-148, 152, 153, 155, 163-165,
167, 172, 177, 178, 186, 189, 190,
192, 208, 217, 224, 228, 230-238,
241, 246, 247, 249, 254, 257, 258,
261-267, 270-273, 286, 291, 297,
299, 302, 303, 306, 307, 309-311,
315, 317-319, 329, 331-333, 338,
340, 342, 345, 348, 352, 353

Dini/dinsel 16, 21, 56, 74, 82, 83,
107, 108, 124-126, 134, 155, 186,
211, 215, 218, 219, 227, 248, 267,
268, 272, 328, 329, 331-333, 340,
343, 350

Direnç 18, 67, 81, 111-113, 124, 126,
132, 137, 157, 206, 209, 244, 267,
274, 288, 292, 305, 337, 340, 351,
355

Direnme 25, 27, 31-33, 54, 68, 72-76,
111, 112, 131, 178, 226, 243, 244,
248, 249, 267, 277, 285, 291, 292,
294, 302, 306, 310, 318, 338, 340,
348, 354, 355, 357

Egemen 16-18, 20, 22-24, 27-29, 32,
37, 42, 45, 51-53, 58-61, 67-69, 75,
77, 79, 93, 108, 109, 116, 117, 121,
122, 125, 128, 132, 137, 146, 147,
150, 152, 154, 157, 159, 166, 170,
172, 179, 185, 186, 191, 203, 211,
212, 214, 216, 220, 224-227, 231,
241, 243, 251, 252, 259, 261, 262,

272, 274, 282, 284, 285, 288, 290-
293, 295, 304, 306, 329, 332, 333,
336, 338, 340-343, 345, 349-351,
353, 356

Eğitim 17, 25, 42, 44, 63, 68, 70, 116-
125, 127, 128, 131, 132, 138, 149,
166, 209, 215, 217, 218, 224, 249,
288, 294, 353

Ekonomi 11, 16, 20, 21, 25, 27, 31,
38, 40, 41, 42, 44, 45, 50-53, 58,
60, 61, 66, 68-71, 73, 74, 78, 79,
81, 83-85, 89-98, 101, 107, 116,
131, 136, 143, 144, 146, 155, 159,
162-165, 167, 169-171, 173, 176,
183-185, 192, 193, 197, 198, 203,
204, 206, 209-211, 225, 230, 236,
237, 249-251, 253, 257, 259, 266,
267, 275, 279, 295, 304, 312, 316,
330, 331, 339, 342, 344, 346-351

Emek 28-32, 40, 41, 55-59, 61-63, 65-
67, 79, 108, 110, 111, 113, 114,
142, 158, 160, 164, 170, 173, 187,
191, 193, 199, 202, 210-212, 214,
217, 225-228, 233, 235, 236, 238,
248-250, 259, 263, 270, 279, 282,
283, 294, 310, 348-350, 355

Emek göçü 29, 57, 93, 98, 100, 112,
148, 163, 173, 191, 196, 198, 201,
224, 255, 261, 341, 342

Emek gücü/işgücü 27-32, 45, 51-58,
60, 61, 63, 65-69, 75, 78, 93, 100,
107, 109, 126, 142, 152, 160, 163-
166, 169, 170, 173, 178, 186, 195,
197-203, 210-212, 217, 219, 222,
224-226, 234, 236, 247, 250, 251,
259, 279, 281-285, 293-295, 304,
305, 316, 320, 322, 324-326, 337,
338, 343-347, 349, 351-355

Enformel/ Enformelleşme 27, 30-32,
37, 50, 52-54, 57-61, 63, 67, 69,
108, 112, 114, 119, 142, 155, 159,
162, 164, 165, 173, 187, 191, 192,
197-200, 202, 209, 210, 212, 216,
217, 222, 224-226, 235, 238, 243,
249-251, 279, 284, 285, 293, 295,
320, 338, 342, 348-350, 352-354

Erdoğan, Recep Tayyip 269, 300, 320, 331, 339

Eşitlik 39, 42, 124, 128, 132, 220, 230, 337

Etnik kimlik 17, 48, 49, 51, 52, 109, 110, 116, 117, 132, 133, 136, 150, 154, 156, 157, 201, 202, 222, 241, 256, 266, 277, 280, 282, 315, 320, 328, 332

Etnisite 15, 16, 19-22, 30, 31, 39, 41, 45, 48-50, 53, 54, 96, 110, 111, 120, 121, 150, 164, 173, 185-187, 192, 209, 211, 222, 224, 239, 274, 315, 342, 353

Ezilen kimlik 16, 33, 105, 110, 126, 127, 131, 132, 134, 150, 152, 160, 165, 177, 179, 187, 192, 203, 206, 207, 212, 214, 222, 226, 227, 231, 233, 234, 240, 274, 285, 288, 291, 294, 295, 306, 309-311, 319, 326, 333, 336, 337, 349, 359

Ezilenler 16, 17, 24, 33, 45-47, 53, 73, 76, 108, 113, 126, 128, 141, 154, 155, 158, 159, 187, 192, 210, 238, 240, 241, 243-248, 259, 288-294, 302, 304-306, 310, 311, 314, 318, 322, 326, 336, 337, 343, 344, 346, 354-357

Fail 22, 25-27, 29, 43, 44, 46-49, 51, 53, 70-72, 119, 136, 169, 177-179, 230, 233, 245, 246, 257, 261, 266, 273, 291, 301, 344

Genç 12, 14, 17, 23, 105, 107, 127, 166, 178, 182, 187, 190, 194, 196, 199, 203, 209, 210, 212, 229, 239, 245, 264, 272, 286, 300, 302, 303, 316-319, 323

Giddens 39, 94, 324

Göç 20, 25, 27, 29, 30, 31, 33, 50, 51, 53, 57, 86-88, 93, 95-101, 106, 111-114, 116, 132, 135, 142-144, 146, 148, 150, 152-156, 158-160, 162, 163, 165, 167, 169, 171-173, 178, 184-186, 190-193, 195, 196, 201, 203, 210, 212, 216, 222-224, 227,

230, 248, 252-259, 261, 266, 267, 270, 279, 284, 294, 307, 311, 316, 320, 325, 337, 341, 342, 346, 351

Hane 12, 34, 84, 85, 90-92, 117, 120, 129, 130, 134, 136, 139, 140, 147, 151, 153, 154, 156-158, 159, 163, 165, 166, 168-170, 174, 176, 179, 180, 184, 189, 195-197, 200, 209, 213, 223, 225, 228, 239, 245, 253, 260, 263, 265, 267, 275-280, 284, 285, 316, 334, 335, 342, 345, 351

Harvey 59, 60, 79, 80, 167, 203, 211, 345, 346

HDP 12, 18, 252, 254, 267, 269, 271, 276

Hukuk 11-13, 16, 20, 26-28, 50, 52, 60, 74, 79, 107, 112, 113, 131, 134, 136-138, 155, 186, 203, 209, 218, 244, 267, 269, 278, 286, 305, 330, 334, 338, 352

IHD 25

İstanbul 14, 31, 33, 51, 53, 54, 80-86, 88-90, 94-101, 111, 113, 120, 123, 135, 142, 143, 145, 150, 151, 158, 163-167, 169, 170, 174, 175, 180, 182, 186, 189, 192-205, 207-209, 212, 215, 222-224, 225, 229, 232, 238, 247, 248, 251-256, 260, 261, 267, 269, 275-277, 279, 288, 295, 298, 307, 311, 312, 315, 319-321, 325, 327, 329, 333, 336, 342, 351

İşçi sınıfı/proletarya 28, 55, 56, 61, 62, 64-66, 92, 186, 219, 220, 246, 294, 354

Kadın 11, 14, 15, 17, 34, 65, 88, 105, 108, 130, 131, 140, 147, 164, 194-196, 213, 238, 240, 265, 275, 276, 278, 283, 284, 286, 317, 318

Kent 27, 29-32, 45, 50, 53, 54, 57, 71, 74, 75, 77-86, 89, 90, 93-97, 100, 101, 105-116, 132, 133, 137, 141-143, 145, 152-168, 171-173, 179, 181-188, 190, 191, 193-196, 201-203, 206-212, 216, 222, 224-227,

234, 243, 245, 248-256, 258-262,
265, 267, 268, 270, 273, 277, 280,
282, 285, 286, 288, 294, 296, 302,
304-306, 311, 317-320, 323, 324,
336, 337, 341-351, 353, 355, 357

Keyder 223

Kimlik değişimi 30, 103, 104, 110,
111, 114, 115, 288, 319

Kimlik inşası 105, 113, 133, 141, 262,
337, 341, 343, 349

Kültür 13, 16, 19, 21, 27, 31, 39, 40-
42, 45-50, 52, 53, 56, 58, 68, 70,
73, 74, 82-85, 91, 94, 103, 105,
107, 108, 110, 111, 116-119, 121,
123-126, 128, 136, 137, 139, 141,
144-146, 148-150, 153, 154, 157,
161, 162, 171, 172, 184-187, 190,
193, 201, 203, 206, 208-210, 213,
215, 216, 220, 225-227, 230, 240,
241, 245-247, 251, 252, 255-259,
263, 266-269, 274, 275, 279, 280,
282, 284, 286, 292, 295, 296, 304,
306, 316, 326, 327, 330, 333, 341-
343, 347, 348, 351, 352

Kürt hareketi 17, 19, 20, 23, 25, 27,
32, 41, 112, 126, 129, 137, 142,
164, 231, 237, 247, 248, 270, 275,
287, 288, 296-298, 300-302, 304

Kürt siyasal hareketi 18, 23-25, 122,
133, 138, 145, 163, 236, 252-257,
260, 261, 266-276, 278, 280, 282,
283, 285, 286-288, 329, 332, 333,
342, 351, 354, 355

Kürt sorunu/meselesi 18, 21, 231, 235,
260, 269, 277, 299, 320, 351

Lefebvre 77, 78, 109, 175, 176, 191,
349

Madun 16, 24, 25, 31, 120, 121, 124,
126, 141, 159, 161, 165, 177, 187,
208, 214, 225, 226, 233, 241, 243-
248, 252, 258, 259-261, 266, 267,
288, 290, 291, 295, 296, 303, 304,
306, 310, 314, 315, 326, 328, 332,
336-338, 341, 344, 345, 352, 354,
356, 357

Maduniyet 16, 30, 32, 47, 132, 244,
246, 259, 260, 266, 315, 353, 356

Marx 45, 55, 57, 61, 74, 108, 292

Mekan 16, 27, 29-32, 45, 50, 51, 54,
57, 69, 73, 75-83, 85, 86, 89, 91,
93, 95, 97, 105-112, 114-116, 119,
122, 128, 129, 132, 133, 137, 141,
142, 145, 147, 149-159, 162, 164,
165, 167-172, 175-177, 180, 183-
188, 191-194, 196, 201-203, 206-
209, 211, 212, 216, 224, 226, 243,
249-251, 253, 255, 266, 275, 277,
282, 285-288, 296, 302, 304, 305,
307, 312, 316, 317, 319, 320, 324,
328, 336, 337, 341-349, 352, 356,
357

Mekanizma 16, 19, 27, 29, 30-32, 45,
46, 48, 51, 54, 55, 57, 60, 69, 72-
76, 95, 101, 104, 106-115, 117,
119, 121, 122, 125-128, 132, 133,
141, 143, 145, 146, 148, 150, 152,
154-157, 165, 172, 175, 177, 191,
192, 194, 199, 201-203, 206, 207,
210-212, 214-217, 222, 224, 226,
227, 236, 240, 243, 244, 249, 250,
251, 253, 255, 259, 261, 266, 272,
274, 279, 280, 282, 284, 286, 288,
291-295, 303, 304, 306, 312, 322,
327, 328, 332, 333, 334, 336, 338,
341, 342, 344, 345, 348, 350, 354,
355, 357

Metropol 27, 29, 33, 54, 57, 103, 104-
106, 110, 111, 113-115, 133, 141,
142, 145, 148, 149, 151, 154, 155,
157, 163, 164, 166, 171-173, 177,
180, 187, 190-192, 201, 207, 208,
216, 222, 229, 254, 256, 257, 259,
261, 263, 266-268, 272-274, 277,
283, 286, 288, 306, 307, 309, 311,
326, 336, 341, 343, 348

Mevki 81, 83, 136, 176, 201, 220, 232

Mezhep/mezhebi 15, 16, 21, 39, 41,
52, 108, 155, 186, 227, 238, 267,
328, 343, 350

Mütehakkim 16, 19, 23, 47, 68, 72,
75, 76, 115, 117, 120, 121, 126,
142, 241, 244, 245, 247-249, 259,

- 262, 265, 266, 290, 291, 293, 310, 336, 340, 355
- Neoliberal 27, 28, 30, 40, 50, 51, 53, 60, 63, 89, 93, 109, 110, 111, 114, 211, 215, 225, 226, 250, 251, 259, 342, 351
- Nevruz 12, 129, 247, 334
- Okul 58, 59, 75, 116-120, 122, 124, 125, 128-132, 136, 149-151, 166, 209, 261, 262, 265, 266, 271, 276, 281, 311, 327, 328, 334, 338, 340
- Osmanlı 22, 24, 82, 83, 91, 111
- Öcalan, Abdullah 12, 24, 247, 257, 269, 275, 302, 320
- Örgüt/Örgütlenme 17, 18, 23, 26, 46, 52, 59, 77, 108, 118, 126, 133, 164, 185, 230, 238, 248, 253, 254, 256, 257, 261, 263, 266, 267, 271, 273-276, 278, 279, 282-288, 294, 301, 342, 348, 355
- Öteki 16, 30, 49, 75, 76, 113, 115, 117, 123, 132, 136, 141, 147, 148, 178, 181, 182, 187, 201, 220, 246, 252, 259, 261, 262, 274, 296, 300, 302, 307, 309, 310, 319, 320, 328, 342, 356
- Piyasa 27-32, 51-53, 56, 58, 60, 61, 65, 70, 84, 108, 114, 159, 160, 162, 210, 212-214, 219, 220, 232, 233, 279, 280, 293, 315, 338, 344, 353, 354
- Piyasa ilişkileri 27, 28, 30, 31, 51, 52, 58, 60, 108, 162, 212, 280, 293, 353, 354
- PKK 17, 19, 24, 25, 98, 100, 134, 135, 138, 144, 192, 254, 257, 267, 270, 271, 278, 287, 302, 303
- Politika 12, 21, 22, 26, 27, 29, 30, 39, 50, 53, 60, 66, 68, 84, 89, 93, 97, 98, 110, 111, 116, 121, 122, 137, 143, 146, 148, 159, 164, 172, 173, 186, 187, 192, 211, 225, 230, 236, 251, 271, 307, 329, 340, 344
- Pratik 16, 21-23, 27, 29, 31, 38, 40, 41, 46, 47, 50-54, 67, 70-73, 75, 76, 78, 82, 89, 107, 112, 114, 124, 126, 133, 137, 141, 145, 146, 153, 155, 157, 162, 164, 166, 168, 179, 203, 215, 217, 226, 227, 243, 244, 245, 248-250, 252, 272-275, 284, 285, 288-293, 296, 305, 309, 314, 315, 317, 318, 324, 325, 327, 329, 330, 332, 336-338, 340, 342-347, 349-351, 354, 356
- Prekarizasyon 13, 27, 28, 30, 31, 37, 50, 57, 58, 61-63, 65-69, 108, 109, 111, 114, 142, 159, 170, 172, 191, 192, 198, 202, 209, 217, 224, 226, 243, 250, 279, 284, 285, 287, 293, 305, 320, 342, 344, 348-350, 352, 353
- Prekarya 61-65
- Prekerleşme 62
- Scott 75, 291-293, 302, 305
- Sendika 65, 137, 244, 246
- Sennett 293, 294
- Siyaset 11, 12, 18-20, 22-24, 42, 63, 68, 131, 138, 139, 190, 209, 230, 235, 248, 253, 269, 271, 275, 280, 285, 291, 294, 344, 355
- Sosyo-kültürel 52, 110, 116, 121, 148, 150, 193, 201, 211, 216, 256, 266, 269, 274, 295, 343
- Sosyo-politik 18, 24, 25, 31, 32, 51, 82, 93, 94, 111-113, 116, 122, 126, 133, 136-138, 141-144, 148-150, 152, 155, 156, 165, 179, 186, 190, 227, 245, 247, 252, 253, 256-258, 262, 266, 269, 270, 272-274, 277, 287, 319, 320, 324, 336, 339, 340, 342, 343, 350, 351
- Sosyoloji 15, 18, 19, 29, 38, 39, 40-44, 47, 50, 51, 69, 70-74, 130, 181, 183, 197, 253, 339
- Sömürü 16, 17, 28, 30-32, 37, 38, 45-47, 51, 54, 56, 68, 69, 74, 104, 106-112, 114, 126, 133, 141, 145, 150, 152, 154, 155, 157, 165, 175, 177, 192, 200-202, 207, 209, 211, 212,

- 214, 215, 224, 226, 228, 234, 240, 248, 251, 253, 255, 259, 261, 266, 267, 274, 279, 281-284, 288, 290, 293, 294, 304, 305, 306, 309, 310, 314, 319, 320, 323, 325, 326, 330, 332, 336-338, 341-345, 347, 349-351, 353-356
- Söylem 11, 17, 18, 19, 21-23, 26, 42, 44, 105, 112, 114, 121, 122, 132, 137, 142, 146, 147, 150, 152, 153, 171, 172, 179, 181, 219, 220, 233, 236, 241, 247, 249, 258, 266, 271-275, 277, 288, 290, 327, 328, 329, 332, 333, 337, 341, 343, 351, 356
- Spivak 244, 259
- Standing 61, 63, 64
- Sürgün 25, 27, 85, 98, 101, 142, 144, 152, 155, 162, 165, 170, 180, 186, 187, 191, 216, 226, 250, 256, 257, 347, 348, 353
- Şehir 29, 57, 69, 85, 90, 91, 136, 139, 183, 195, 200, 202, 256, 269, 303
- Tahakküm 14, 16-19, 27, 28, 30-32, 45-48, 51, 54, 55, 57, 64, 69, 70, 72-76, 96, 103, 104, 106-116, 119, 121, 122, 125-128, 131-133, 141, 142, 145-148, 150, 152, 154-157, 164, 165, 172, 175, 177, 191, 192, 201-203, 206, 207, 210-212, 214-217, 222, 224, 226, 227, 231, 234, 236, 240, 243, 244, 246, 250, 251, 253-255, 259, 261, 266, 267, 269, 272-274, 278-280, 282, 284, 288, 290-295, 302-307, 309, 310, 312, 314-317, 319, 320, 322, 323, 326-329, 332-334, 336, 338, 341-344, 346-357
- Taktik 32, 41, 46, 54, 72, 73, 75, 76, 185, 226, 227, 241, 244, 248, 249, 251, 267, 271, 282, 284, 285, 288, 289, 293, 294, 304, 309, 310, 318, 320, 322, 326, 327, 337, 338, 344, 354-357
- Tarlabası 31, 33, 82, 86, 89-101, 105, 106, 148, 162, 163, 167, 168, 170-173, 175-177, 179-183, 187-191, 197, 203-206, 227, 238, 239, 286, 287, 298, 302, 313, 316, 317, 327, 346-348
- Taylor 59
- Terör 12, 17, 18, 21, 26, 193, 231, 236, 239, 271, 327, 331, 342
- Thompson 46, 47, 53, 354
- Toplumsal formasyon 38, 45, 48-51, 58, 67, 77, 131, 166, 178, 210, 219, 275, 294, 306, 310, 343-345, 355
- Turner 39, 43
- Türk 85, 121, 123, 124, 127, 129, 141, 143, 145, 178, 184, 189, 190, 192, 193, 202-208, 212, 213, 215-217, 228, 230-232, 234, 237, 238, 241, 248, 249, 258, 260-266, 279, 280-282, 294, 296, 300, 303, 306-321, 323, 325, 326, 340
- Ücret 28, 32, 55, 59, 60, 62-66, 68, 108, 130, 160, 186, 209, 210, 219, 225, 228, 251, 294, 295, 349
- Wacquant 69, 72, 203
- Weber 66, 104, 210, 211, 333
- Yabancı 84, 85, 91, 104, 121, 146, 153, 154, 156, 157, 201, 289, 306, 319, 323, 324, 350
- Zorunlu göç 25, 27, 29, 57, 97-99, 101, 111, 113, 142-144, 152, 155, 162-164, 172, 173, 186, 192, 193, 197, 216, 224, 230, 254, 255, 257-259, 267, 270, 320, 341

“Yaşadığı bütün olumsuzlukların nedenini Kürt olmakla açıklayan, Kürt olduğu için yoksul, Kürt olduğu için çaresiz, Kürt olduğu için kimsesiz, Kürt olduğu için mülksüz, Kürt olduğu için işsiz, Kürt olduğu için yoksun, Kürt olduğu için ezilen, Kürt olduğu için eğitimsiz, Kürt olduğu için işsiz, Kürt olduğu için sürgün, Kürt olduğu için yersiz-yurtsuz, Kürt olduğu için devletsiz, Kürt olduğu için her türlü haktan mahrum... olduğunu hisseden kalabalıklar, tam da bu nedenle enformel piyasa ilişkilerine ve prekarizasyonun bütün çelişkilerine mahkûm edilmektedir. Böyle düşündükleri için değil, böyle düşünmelerine neden olan ve içinde bulundukları maddi koşullar nedeniyle deneyimledikleri kimlik budur.”



olat S. Alpman, “en alttakiler” olarak Kürt emekçilerin dünyasını anlatıyor bu kitapta. Onların yoğunlaştıkları İstanbul-Tarlabaşı’ndaki emek ve hayat pratiklerine bakıyor. Kürt mādunların deneyiminde sınıf ve etnik kimlikle ilgili algıların nasıl bir ilişki içinde kurulduğunu inceliyor.

Emek süreçlerindeki tahakküm mekanizmalarının, prekarizasyonun en haşın örneklerini gözler önüne seren bir çalışma bu aynı zamanda. Tahakkümle birlikte, direniş mekanizmalarını da... Alpman, “Direnmenin gözle görülmeyen ve ezilenlerin bedenlerine, dillerine, duygu ve düşüncelerine sinmiş olan” yanlarına dikkat çekiyor.

Mādun çalışmalarına özgün ve capcanlı bir katkı.

