

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>



SOKAĞIN BELLEĞİ

**1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne
Toplumsal Hareketler ve Kent Mekanı**

Derleyen: Derya Fırat



SOKAĞIN BELLEĞİ

**1 Mayıs 1977'den Gezi Direniş'i'ne
Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı**

***dipnot yayınları**

**Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne
Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı**

© Dipnot Yayınları, 2014

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.



Dipnot Yayınları 189

ISBN: 978-605-4878-10-9

Sertifika No: 14999

1. Baskı: 2014/Ankara



Editör: Ümit Özger

Derleyen: Derya Fırat

Kapak Tasarım: Duysal Tuncer

Kapak Resmi: Birinci resim Taksim 1 Mayıs 1977, ikinci resim Gezi Eylemleri



Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkese Matbaacılık (Sertifika No: 13268)

İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10



Dipnot Yayınları

Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Derleyen
Derya Fırat

SOKAĞIN BELLEĞİ

**1 Mayıs 1977'den Gezi Direniş'i'ne
Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı**

*dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

Sunuş: Bellek, Uzam ve Mücadele	7
Derya Fırat	
“Ekmek, Özgürlük, Sosyal Adalet”: Mısır’da Muhafızların Talepleri Açık Değil mi?	43
Fulya Atacan	
Antikite’den Modernliğe Kentler, Sokaklar ve Toplumsal Hareketler	66
Murat Arpacı	
İşçi Sınıfı Belleğinin Uzamsal Çerçevesi Olarak Taksim 1 Mayıs 1977	91
Melike Işık Durmaz	
1980 Askeri Darbesinin Bellek Mekânları.....	117
Derya Fırat ve Öndercan Muti	
1989 Bahar Eylemleri: İşçi Hareketinin Yaratıcı Deneyimi	139
Neşe Voyvoda	
“Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz!”: Türkiye’de Sokak ve Feminist Hareket	171
Berna Ekal	

Toplumsal Hafızada “Sokak” İmgesinin Dönüşümü: “Sokak Ortasında” Söylemi ve Sokağın Kriminalleştirilmesi	187
Bekir Düzcan	
Kentsel Dönüşüm Karşıtı Enformel Mahalle Hareketleri ve Mücadele Belleği	213
Gizem Aksümer	
“Kuçe”lerden Sokağa: 1990’lardan Günümüze Zorunlu Göç Sonrası Kürt Hareketinin Sokak Devinimi	233
Bahtiyar Mermertaş	
Toplumsal Hareketleri “Alan” Kavramıyla Düşünmek: İstanbul’da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı.....	261
Tuba Emiroğlu	
Mekânın Performatifliği: Sokakta Performans.....	299
Hande Topaloğlu	
Gezi Parkı Eylemleri Özelinde Toplumsal Muhalefet ve Estetik Politik Eylem.....	333
Ezgi Bakçay Çolak	
“Gezi Kuşağı” mı Dediniz? Tarihsel Olay ve Toplumsal Kuşaklar	371
Derya Fırat ve Tuba Emiroğlu	

SUNUŞ: BELLEK, UZAM VE MÜCADELE

Derya Fırat

“Sokakta var olmak”, “sokağa inmek”, “sokağı geri almak” — bu ifadeler tüm dünyada 1960’lı yılların sonunda ve 1970’li yıllar boyunca siyasi toplumsal hareketlere damgasını vurmuştu. 1970’li yıllarda toplumsal hareketler büyüklükleri, canlılıkları, kitlesellikleri ve fiziki uzamla kurdukları ilişkileriyle betimlenirlerdi. Bir yandan uzamda ayrılmış durumdaydılar (şehirler, kurtarılmış bölgeler, mahalleler, sokaklar, üniversiteler, okullar, kahvehaneler vb.) öte yandan eylem çeşitlilikleri içinde “sokakta varolmak” (sloganları, pankartları ve bildirileriyle sokak eylemlilikleri; barikatlar, yazılamalar, fabrika, okul ve üniversite işgalleri; sokak çatışmaları vb.) öne çıkmaktaydı.

Türkiye’de 12 Eylül 1980 Darbesi ve sonrasındaki süreçte oluşan “iktidar” öncelikle “sokağı” boşaltmayı, temizlemeyi, dönüştürmeyi, “sokağa” bütünüyle hâkim olmayı hedefledi. Silahlı kuvvetlerin 12 Eylül’le birlikte tanklarıyla, askerleriyle sokaklarda boy göstermesi, ardından gelen sokağa çıkma yasakları, sokak gösterilerinin yasaklanması, duvarların sloganlardan arındırılması, meydanların devasa bayraklarla donatılması, sokak isimlerinin değiştirilmesi, kentsel mekânın kitlesele gösterilere elverişsiz kılınacak biçimde yeniden düzenlenmesi ve devam

eden süreçte sıkıyönetim ve olağanüstü hal gibi uygulamalar, yurttaşların sadece siyasi düzlemde değil, gündelik yaşam pratikleri bağlamında da kentsel fiziki uzamla bağlarını kopardı. Siyasal alanın bu yeniden düzenlenişi, siyasi hareketlerin kamusal alanla ve özellikle de sokakla bağlarını koparan depolitizasyon sürecine yol açtı. 1980’li yıllar boyunca sokakların zorunlu olarak boşaltılması, terk edilmesi ve alanda yalnızlaşma yaşandı. 1980’li yılların sonuna gelindiğinde ilk kitlesel eylem, kadın hareketi tarafından gerçekleştirildi. 1990’lı yıllardan itibaren tekrar yavaş yavaş “sokak” hareketlenmeye başladı. Günümüzde “sokakta var olmak”, “sokağa inmek”, “sokağı geri almak” artık geçmişin kalıntısı olmaktan çıkmakta. Belleğin tazelenmesi, unutturulunun hatırlanması süreciyle karşı karşıyayız: 1 Mayıs’ı Taksim Meydanı’nda kutlamak için verilen mücadele; Tekel direnişi, kentsel dönüşüm ve HES karşıtı mücadeleler; Emek sineması, Taksim Gezi Parkı gibi kent mekânını korumaya yönelik direnişler; Tunus, Mısır, Libya gibi yakın coğrafyalarda yaşanan güncel tarihsel gelişmeler; Amerika ve Avrupa’daki “Occupy” hareketleri vs. sokağın siyasi açıdan taşıdığı önemin muhalif hareketler tarafından günümüzde yeniden sahiplenildiğini göstermekte.

20-21 Mayıs 2011 tarihlerinde, İstanbul’da Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi (MSGSÜ) Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi ve Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği (BEKS) tarafından “Kolektif Belleğin İzinde Sokak ve Toplumsal Hareketler” başlıklı bir kolokyum gerçekleştirilmiştir. *Sokağın Belleği* ağırlıklı olarak bu kolokyum sonucunda seçilen bildirilerden hareketle yazılan makalelerden oluşan bir derlemedir. Kolokyumun düzenlendiği tarihten bu yana geçen zaman içinde Fulya Atacan, kitaptaki yazısına ek olarak Gezi Direnişi sonrasında bir Taksim-Tahrir karşılaştırması kaleme aldı; Ezgi Bakçay Çolak yazısını Gezi Parkı eylemlerinin analizini içerecek biçimde değiştirdi; Derya Fırat ve

Tuba Emiroğlu ise kitaba, tarihsel olay, toplumsal hareketler ve kuşak ilişkisini konu alan bir makale eklediler.

Bu giriş yazısının öncelikli amacı, bellek, uzam ve mücadele ilişkisi ekseninde, sosyal bilimlerde “uzam” kavramının kullanımlarını resmetme, çizme çabasıdır. İster “uzam” veya “mekân”, ister “alan” veya “yer” adını verelim *topos*’un¹ toplumsal olgularla ilişkisi sosyal bilimlerde farklı biçimlerde ele alınmıştır: Fernand Braudel’in toplumsal coğrafya üzerine yazdıkları,² Maurice Halbwachs’ın Emile Durkheim’dan esinlenerek toplumsal morfoloji³ üzerine düşünceleri, Max Weber’in *Kent* isimli yapıtı,⁴ Pierre Lévêque ve Pierre Vidal-Naquet’nin Antik Yunan’da inanç ve sitedeki uzamın örgütlenmesini konu alan çalışmaları,⁵ Henri Lefebvre’in kent uzamının üretimi ve kent hakkı üzerine yazdıkları,⁶ Kevin Lynch’in “zihni kartlar”ı,⁷ Jean Pailhous’un “uzamsal biliş”i,⁸ Manuel Castells’in kentsel meseleleri tartışma-

¹ *Topos*; eski Yunancada τόπος kelimesinden gelir ve “yer” anlamına gelmektedir. Fransız sosyal bilimlerinde genel olarak uzam [*espace*] daha nötr ve sınırları belirsiz bir *topos*’a, mekân ise [*lieu*] sembolik olarak yüklenmiş ve belirgin sınırlara sahip bir uzama gönderme yapar. Biz de bu makale kapsamında *espace*’ı uzam, *lieu*’yü ise mekân olarak kullanmayı uygun gördük.

² Fernand Braudel, *L’identité de la France*, Paris, Arthaud, 1986.

³ Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF, 2008 (ed. Marie Jaisson ve diğerleri).

⁴ Max Weber, *La ville*, Paris, Aubier Montaigne, 1982 (1921).

⁵ Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, Clithène l’Athénien. *Essai sur la représentation de l’espace et du temps dans la pensée grecques de la fin du VIe à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

⁶ Henri Lefebvre, *Le droit à la ville* suivi de *Espace et politique*, Paris, Anthropos, 1972; Henri Lefebvre, *La production de l’espace*, Anthropos, 1974.

⁷ Kevin Lynch, *L’image de la cité*, Paris, Dunod, 1976.

⁸ Jean Pailhous, *La représentation de l’espace urbain. L’exemple du chauffeur de taxi*, Paris, PUF, 1970.

ya açan yaklaşımı,⁹ Michel Foucault'nun "heterotopya"¹⁰ kavramı, Pierre Bourdieu'nün toplumsal uzamı ele alan ve bir analiz aracı olarak sunan yaklaşımı,¹¹ başta Soja olmak üzere,¹² Amerikan sosyologlarının güncel çalışmaları...¹³ Kuşkusuz bu liste uzatılabilir.

Bu yazı kapsamında öncelikle, Maurice Halbwachs'ın "toplumsal morfoloji" kavramı ve bellek ile uzam arasında kurduğu ilişki mercek altına alınacaktır. Sonrasında Henri Lefebvre'in *Uzamanın Üretimi* adlı yapıtında ortaya koyduğu "algılanan uzam", "kavranan uzam", "deneyimlenen uzam" ayrımı ele alınacaktır. Toplumsal uzamı ve uzamsal düşünümü sosyolojiye dâhil eden bir başka sosyolog ise Pierre Bourdieu'dür. Toplumsal ilişkilerin ve dağılımlarının toplumsal olguların bir soyutlama uzamında ele alınmasına, toplum-bilimsel analizlerin uzamsal tahayyüller üzerinden yapılmasına imkân veren Bourdieu'nün sosyolojik düşüncesinin uzam kavramsallaştırması da bu yazı dâhilinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Öte yandan, Pierre Nora'nın *Bellek Mekânları*, bellek ve sembolik uzam ilişkisi çerçevesinde incelenecektir. Toplumsal uzamın çeperlerinde yer

⁹ Manuel Castells, *La question urbaine*, Paris, Maspero, 1975.

¹⁰ Michel Foucault, "Des espaces autres", *Dits et écrits II* (1976-1988) içinde, Paris Gallimard, 2001, s. 1571-1581.

¹¹ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979.

¹² Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londra, Verso, 1989 ve Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford-Malden (Mass.), Blackwell, 1996.

¹³ Allan Pred, *Making Histories and Constructing Human Geographies*, Boulder, Westview, 1990; Doreen Massey ve John Allen (dir.), *Geography Matters*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1984 ; Mark Gottdiener, *The Social Production of Space*, Austin, The University of Texas Press, 1985; John A. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, Londra, Allen & Unwin, 1987. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

alan heterotopyaları sorunsallaştıran Michel Foucault'nun "ötekilerin uzamı"na dair yazdıklarına değinilecektir. Bunlara ek olarak Lefebvre'in uzamsal düşüncesi ve Foucault'nun "ötekilerin uzamı"ndan etkilenen Edward Soja'nın *Üçüncü Uzam*'ı ele alınacaktır. Son olarak toplumsal hareketler bağlamında mücadelenin uzamla ilişkisi üzerinde durulacaktır. Böylelikle sokak, bellek ve toplumsal hareketleri birlikte ele almaya çalışan bu derlemenin varlık nedeni ortaya konmaya çalışılacaktır.

Coğrafi morfoloji, toplumsal morfoloji ve bellek

Sosyolojinin kurucularından Emile Durkheim, toplum ve uzam arasındaki ilişkilere ilk değinenlerdendir. 1898'de *Année Sociologique*'de yazdığı makalede, Durkheim bu ilişkileri şu şekilde ele alır: "Toplumsal yaşam, hem formunu hem de büyüklüğünü belirleyen bir zemin [*substrat*] üzerine kuruludur. Toplumsal yaşamı inşa eden toplumu oluşturan bireyler kitlesidir."¹⁴ Söz konusu "bireylerin yer üzerinde, doğa üzerinde konumlanışlarının ve kolektif ilişkilere etki eden şeylerin konfigürasyonu" ise Durkheim tarafından "toplumsal morfoloji" olarak adlandırılır.

Durkheim'ın çağdaşı ve kolektif bellek kuramının kurucularından Maurice Halbwachs ise 1938'de kaleme aldığı *Toplumsal Morfoloji* adlı kitapta madde ve toplum arasındaki etkileşim üzerinde durur. Grubun uzamla ilişkisi, toplumsal yapıların uzamdaki maddiliği ve gayri maddiliği gibi konuları ele alan bu yapıtında Durkheim ve Marcel Mauss'daki "toplumsal morfoloji" kavramını derinleştirir. Halbwachs iki tip morfolojiden bahseder. Bunlardan biri coğrafi diğerini toplumsal olarak adlandırır. Coğrafi morfoloji maddi ve/veya fiziki uzam ile grup ilişkisine gönderme yapar. Toplumsal morfoloji ise, toplumsal yapıların soyutlama uzamına ilişkindir. Halbwachs'a göre soyut ve top-

¹⁴ Emile Durkheim, "Note sur la morphologie sociale", *L'Année sociologique*, 2, 1899. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lumsal olarak oluşturulmuş gerçekler, somut ve fiziki gerçekler üzerine bina olur.¹⁵

Toplumsal Morfoloji'nin ilk sayfalarında, coğrafi morfoloji şu şekilde betimlenir:

Nüfusun toprak üzerinde dağılımı fiziksel uzamın ve yerel durumların sonucu olan bir olgudur. Maddi doğanın biçimini, grubun yapısı yeniden üretir. (Bir adada, bir vadide veya nehir kenarındaki yerleşimin, kentsel yerleşimin birbirinden farklı olması gibi.)¹⁶

Toplumsal morfolojiye ise aynı paragrafta şu şekilde değinilir:

Yaşayan ve maddi bir kitle olarak toplumun, nüfusun yapısı cinsiyete, yaşa vs. göre değişen bir kompozisyona sahiptir. Toplumlar sadece toprakla ilişkileri açısından değil ama kendi yapılarında da bir maddilik oluştururlar.¹⁷

İlerleyen sayfalarda toplum ve uzam arasındaki ilişki daha da netlik kazanır:

Toplum maddi dünyaya yerleşir ve grubun düşüncesi uzamsal koşullardan kendine yönelen temsiller içinde bir düzenlilik ve sabitlik ilkesi bulur — bireysel bilincin denge sağlamak için bedene ve uzama ihtiyacı olması gibi.¹⁸

Halbwachs'a göre zaman ve uzam grubun yapılandırıcı ve yapılandırılmış öğeleridir.¹⁹ *Kolektif Bellek* adlı kitapta yer alan "Bellek ve Uzam" makalesinde şöyle yazar:

Bir grup uzamın bir bölümüne yerleştğinde, onu kendi imgesine göre dönüştürür, ama aynı zamanda kendisine direnen maddi

¹⁵ Thomas Beaubreuil, "Le "spatialisme" du dernier Halbwachs", *Espaces et sociétés* no 144-145, 2011, s. 161.

¹⁶ Maurice Halbwachs, *Morphologie sociale*, Paris, Librairie Armand Colin. 1970 [1938], s. 3-4.

¹⁷ A.g.e., s. 3-4.

¹⁸ A.g.e., s. 13.

¹⁹ Thomas Beaubreuil (2011) *ibid.*, s. 162. <https://rantey.org>

şeylere, koşullara boyun eğer, uyum sağlar. [...] Böylelikle maddi doğanın etkisi altında varlığını sürdürür ve onun dengesine dâhil olur.²⁰

Söz konusu uzam, Halbwachs için toplumun sürekliliği açısından önemlidir.

Toplum kendinin bir kısmını, düşüncesinin bir kısmını özellikle de maddi dünyaya dönük olanını sabitler. Böylelikle de, mensuplarını esasen hiç değişmediğine, olduğundan başka bir şeye dönüşmediğine yani sürdürüğüne ikna edebilir.²¹

Kolektif bellek kuramcısı Halbwachs, *Belleğin Toplumsal Çerçevesi*'nden (1925) başlamak üzere, *Kutsal Topraklarda İncil'in Efsanevi Topografyası* (1941) ve *Kolektif Bellek* (1950) gibi yapıtlarında uzam ve bellek ilişkisi sorunsallaştırılır. *Belleğin Toplumsal Çerçevesi*'nde uzam, zaman ve dil ile birlikte kolektif belleğin üç ana toplumsal çerçevesinden birini oluşturur.²² Halbwach'ın kolektif bellek teorisi zaman ve uzamın bellekle ilişkisini sosyolojik bir bakışla ele alması açısından kendinden önceki yaklaşımlardan farklılaşır.

Bir uzamsal çerçeve içinde cereyan etmeyen kolektif bellek yoktur. Uzam kalıcı bir gerçekliktir: izlenimlerimiz birbirine kovalar, zihnimizde hiçbir şey kalıcı değildir. Eğer geçmişimiz bizi çevreleyen maddi ortamın içinde muhafaza edilmeseydi onu tekrar ele geçirmek mümkün olmazdı.²³

Öte yandan Halbwachs'ın düşüncesi içinde uzam kavramının sadece fiziki ve toplumsal bir uzama değil ama aynı zamanda ilişkişel ve sembolik bir uzama da tekabül ettiği görülür.²⁴

²⁰ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950], s. 195.

²¹ A.g.e., s. 235.

²² Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel 1994 [1925].

²³ Maurice Halbwachs, (1997 [1950]) a.g.e., s. 209.

²⁴ Maurice Halbwachs, (1997 [1950]) a.g.e., <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-209210>

Kutsal Topraklarda İncil'in Efsanevi Topografyası, Hristiyan belleği ve uzam ilişkisini konu alır: “Dini topluluk doğuşundan beri değişmediği kanısını yaymaya çalışır. Ve bunu, mekânlar bularak veya çevresinde ortaya çıktığı yerlerin en azından sembolik bir imgesini yeniden kurarak başarır.”²⁵ *Kutsal Topraklarda İncil*'de adı geçen yerlerin nasıl yeniden oluşturulduğunu, kolektif bir bellek alanının toplumsal olarak Hristiyanlarca İsa'nın ölümünden sonra nasıl yaratıldığı dolayısıyla belleğin günün ihtiyaçları doğrultusunda nasıl yeniden inşa edildiği bu yapıtta incelenmiştir: “[Hristiyan kolektif belleği] İsa'nın yaşamına dair ayrıntıları ve kutsal yerleri her dönemde ihtiyaçlarına ve beklentilerine göre yeniden şekillendirir.”²⁶ Thomas Beaubreuil'e göre Halbwachs yaklaşık yarım yüzyıl önce bu kitapta yazdıklarıyla Pierre Nora'nın “bellek mekânları” kavramını çoktan keşfetmiştir.²⁷

“Uzamın üretimi”

Uzamu çalışmalarının merkezine alan bir başka sosyolog ise 1968'de yayımlanan *Kent Hakkı* yapıtından başlayarak 1974'te yayımlanan *Uzamın Üretimi* adlı kitabına kadar uzamla ilgilenen Marksist düşünür Henri Lefebvre'dir. Henri Lefebvre'e göre coğrafyacılar, sosyologlar, tarihçiler uzamla ilgilenmişlerdir ama araştırmaları analitik ve teorik bir noktayı yakalamaktan çok tasvir edici uzamı parçalara ayıran bölen yaklaşımlarla sonuçlanmışlardır. Uzamda bulunanların bir envanterini çıkaran bu araştırmalar en iyi durumda uzama dair bir bilgi değil, olsa olsa uzam üzerine bir söylem üretmişlerdir. Lefebvre'in, *Uzamın Üretimi* (1974) adlı yapıtındaki ana tezi şudur: “Üretim biçimi — bir takım toplumsal ilişkilerle birlikte— uzamını ve zamanını da

²⁵ Maurice Halbwachs, (1997 [1950]) a.g.e., s. 230-232.

²⁶ Maurice Halbwachs, (2008 [1941]), s. 205.

²⁷ Thomas Beaubreuil (2011) a.g.e., s. 165. <https://rantey.org>

üretir. Böylelikle kendini gerçekleştirir.”²⁸ Lefebvre’e göre, toplumsal uzam toplumsal bir üründür ve üretilen uzam hem bir üretim aracı hem de bir kontrol, tahakküm ve güç aracıdır.²⁹ “Toplumsal uzam şeyler arasından bir şey, ürünler arasında herhangi bir ürün değildir. Üretilmiş şeyleri sarmalar. [...] Eylemleri (edimleri) mümkün kılar, teşvik eder veya yasaklar.”³⁰

Uzamanın Üretimi’nin bir diğer katkısı, uzamanın üç boyutluluğu yani “algılanan uzam” [*espace perçu*], “kavranan uzam” [*espace conçu*], “deneyimlenen uzam” [*espace vécu*] ayrımıdır. Bu ayrım-dan yola çıkarak Lefebvre, *uzamanın temsilleri*, *uzamanın pratiği*, *temsil uzamı* arasındaki diyalektik ilişkilere değinir; söz konusu ilişkiler, uzamı, hem “yukarıdan” hem de “aşağıdan” üretilen bir ürün olarak tanımlar. *Uzamanın temsilleri*, üretim ilişkilerine ve dayattığı “düzene” bağlıdır ve dolayısıyla bilgiye işaretlere ve kodlara “cepheden” ilişkilere gönderme yapar. Bu, bilginlerin, plan-cıların, kentçilerin, teknokratların “kavranan uzam”ıdır. Uzamanın temsilleri bir toplumdaki “egemen” uzamdır.³¹

Uzamanın pratiği; üretimi ve yeniden üretimi, spesifik yerleri ve her bir toplumsal oluşuma özgü uzamsal bütünleri, söz konusu toplumun göreceli bir uyum içinde devamlılığını sağlamak üzere içerir. Bir toplumun uzamsal pratiği onun uzamını biçimlendirir. Onu diyalektik bir ilişki içinde ortaya koyar ve tahayyül eder. Uzamsal pratik toplumu yavaş ama emin bir biçimde tahakküm ve temellük ederek üretir. Dolayısıyla bir toplumun uzamsal pratiği uzamını deşifre ederek kendini keşfeder. Algılanan uzam gündelik gerçeklik (zaman kullanımı) ile kentsel gerçekliği (çalışma mekânıyla özel yaşam ve eğlence mekânlarını birbirine bağlayan güzergâh ve ağlar) sıkı bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirir. Bu yüzden Lefebvre’e göre, toplumun her bir

²⁸ Henri Lefebvre (1974), a.g.e., s. IX.

²⁹ A.g.e., s. 35.

³⁰ A.g.e., s. 88-89.

³¹ A.g.e., s. 40. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bireyinin sahip olduğu uzamsal beceri ve performans ancak ampirik olarak ortaya konulabilir.

Temsil uzamı ise, toplumsal yaşamın gizli yönlerine ve aynı zamanda sanata bağlı karmaşık sembolizmi yansıtır. Söz konusu olan uzamın kodları değil ama temsil uzamının kodları olarak tanımlanabilir.³² Bu uzamı, sakinleri ve kullanıcıları imgeler ve semboller aracılığıyla deneyimlerler. Söz konusu olan, imgelemin temellük etmeye ve dönüştürmeye çalıştığı tabi olan ve boyun eğen uzamdır. Temsil uzamı, fiziki uzamı, onun nesnelerini sembolik olarak kullanarak sarmalar.³³ Bu üç boyut, uzamın üretiminde üretim tarzı ve tarihsel döneme bağlı olarak farklı kombinasyonlarda varolurlar.

Lefebvre'e göre uzamın sürekli üretimi hiçbir zaman bir *tabula rasa*'den başlamaz:

Her zaman yeni bir üretim tarzı, yeni bir toplum uzamı temellük eder yani hali hazırda var olan uzamı kendi amaçları doğrultusunda yeniden düzenler. Toplumsal sınıflar, toplum içindeki hiyerarşik konumlarına göre söz konusu işgal edilen uzamlara farklı biçimlerde yatırım yapar.³⁴

Bu bağlamda uzam ilerde göreceğimiz gibi farklı mücadelelere sahne olur.

Toplumsal uzam

Lefebvre ile hemen hemen aynı dönemde toplumsal uzamı ve uzamsal düşünümü sosyolojiye dâhil eden bir başka sosyolog ise Pierre Bourdieu'dür. Pierre Bourdieu'ye göre,

beden sahibi (ve biyolojik bireyler) olarak insanlar aynen şeyler gibi bir yerde konumlanmışlardır (...) ve bir yer işgal ederler.

³² A.g.e., s. 42-3.

³³ A.g.e., s. 48-49.

³⁴ A.g.e., s. 88-89.

Yer, fiziksel uzamda bir eyleyicinin veya bir şeyin konumlandığı, bulunduğu, mevcut olduğu bir nokta olarak tanımlanabilir.³⁵

Bourdieu'nün sosyolojik düşüncesi içinde, uzam üç farklı biçimde ele alınmıştır: "toplumsal uzam" toplumsal konumlar alanının bütünüdür; "fiziksel uzam" uzamın (coğrafi) maddesel yapılarıdır; "şeyleşmiş toplumsal uzam" ifadesi ise toplumsal konumlar alanına, sembolik uzam mekânın maddeselliğine bağlı kolektif temsiller tarafından üretilen uzama tekabül eder.³⁶

Bourdieu, "toplumsal dünyayı tözcü bir biçimde düşünme eğilimiyle bağları koparmak" ve "toplumsal dünyanın bağıntısız olarak kavranmasını" sağlamak için toplumsal uzam kavramını, yani "toplumsal konumların durumunu betimleyen topografya"yı devreye sokar.³⁷ Durkheim'ın sözünü ettiği "toplumsal gerçekliğin", birbirlerinin dışında olan, birbirleriyle ilişkilerine göre bitişiklikle, yakınlıkla, ya da mesafeyle ve hatta "görece konumla (üstte ya da altta, hatta arada, ortada olan) betimlenen konumların uzamını oluşturan ilişkiler toplamı" olduğunu vurgulayan Bourdieu daha da ileri giderek sosyolojiyi bir toplumsal topoloji olarak tarif eder:

Toplumbilim, nesnelci momentte, toplumsal bir topolojidir, Leibniz döneminde matematiğin bu yeni branşına dendiği gibi bir *analysis situs*'dur, görece konumların ve bu konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin analizidir.³⁸

Bourdieu, toplumsal uzam ile fiziki uzam arasındaki ilişkinin "bulanık" bir ilişki olduğunu vurgular;

³⁵ Pierre Bourdieu, "Effets de lieu", *La misère du monde* içinde, Le Seuil, Paris, 1993, s. 250.

³⁶ A.g.e., s. 255-256.

³⁷ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, Çev: Hülya Uğur Tannöver, Hil, 2006, s. 50.

³⁸ Pierre Bourdieu, "Toplumsal Uzam ve Sembolik iktidar" *Cogito*, sayı: 18, 1999, s. 6. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

toplumsal uzamda yer alan eyleyiciler, gruplar ya da kurumlar bu uzam içinde yakın oldukça daha fazla ortak; uzak oldukça daha az ortak özelliğe sahiptirler. Fiziki (gerçek) uzamda durum böyle değildir. Uzam içinde bir ayrım eğilimi hemen hemen her yerde gözlemlense de, toplumsal uzamda yakın olan kişiler coğrafi uzamda da —tercihen ya da zorla— yakın bulunma eğilimi gösterirlerken, toplumsal uzamda birbirlerinden çok uzak kişiler fiziksel uzamda karşılaşabilir, etkileşime [interaction] girerler, —en azından kısa bir an— ve aralıklı olarak.³⁹

“Bellek mekânları”

Halbwachs’tan yaklaşık yarım yüzyıl sonra bellek ve uzam ilişkisi “bellek mekânları” kavramıyla bir tarihçi Pierre Nora tarafından ele alınır. “Bellek Mekânları” [*Les lieux de mémoires*], 1978’de yazdığı ansiklopedik bir makaleden (“La Nouvelle Histoire”) beri kolektif bellek üzerine çalışan Fransız tarihçi Pierre Nora’nın sosyal bilimler literatürüne kazandırdığı bir kavramdır. Nora, 1984-1992 yılları arasında 3 cilt ve yaklaşık 5 bin sayfadan oluşan aynı adı taşıyan derleme bir kitap yayımlar. Nora yönetimindeki “Bellek Mekânları” Fransız tarihine atıfta bulunur, söz konusu olan bu tarihin farklı bellek mekânlarını serimlemektir. Bu kitaba yazdığı “Hafıza ile Tarih Arasında: Mekânlar Sorunsalı” adlı giriş yazısında Nora “bellek mekânı” kavramını açıklar. Sürekli olarak bellekten söz etmemizin nedeni Nora’ya göre belleğin artık var olmamasındandır: “Hafızanın belirginleşip yerleştiği mekânlara gösterilen merak tarihimizin bu özel zaman dilimiyle ilgilidir.”⁴⁰ Medyanın yardımıyla hızlanmış, seyrekleştirilmiş, güncelin geçiciliğine indirgenmiş bir zaman ve tarih algısına sahip olan günümüz toplumlarında süreklilik duygusu ancak mekânda cisimleşmektedir. Nora’ya göre, Bellek

³⁹ A.g.e., s. 6.

⁴⁰ Pierre Nora , “Hafıza ile Tarih Arasında: Mekânlar Sorunsalı”, *Hafıza Mekânları*, çev. Melih Ertan Özcan, Dosya Kitapları, 2006, s. 1.

sermayesi yüksek, tarih sermayesi az olan etnik gruplar, köy toplulukları gibi farklı grupların oluşturduğu *bellek-kolektivitelerinin*; değerlerin saklanması ve aktarımını sağlayan kilise, devlet, okul, aile gibi kurumların etkin olduğu *bellek-toplumlarının*; geçmişten geleceğe geçişi sağlayan ya da geleceği hazırlamak için geçmişten alınması gerekenleri belirleyen reaksiyon, ilerleme, devrim gibi *bellek-ideolojilerinin* sonunun gelmesi bellek mekânlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur: “Artık hafıza ortamları olmadığı için hafıza mekânlarının varlığından söz edebiliyoruz.”⁴¹

Bellek mekânlarını “kalıntılar”, “yaşayan hafızanın suları çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları” olarak tanımlayan Nora’ya göre, bu kavramı ortaya çıkaran şey dünyanın ritüellerden arındırılmasıdır:

Baştan aşağı değişim ve tazelenme içerisindeki bir kolektifliği iradi ve yapay biçimde kuran, düzenleyen, ortaya koyan, inşa ve ilan eden, besleyen bu ritüellerden arındırma işlemidir. Bunu, doğası gereği yeniyi eskinin üzerinde, gence yaşlının, geleceğe geçmişin üzerinde bir değer biçerek yapar. (...) Bunlar [Bellek mekânları] ritüelleri olmayan bir toplumun ritüelleridir; kutsallığı olmayan bir toplumdaki geçici kutsallıklardır; yerellikleri, öznelilikleri sıyrarak geçen bir toplumun öznel sadakat biçimleridir; ilkesel olarak eşitleyici bir toplumdaki fiili farklılaşmalardır; bireyleri sadece eşit ve aynı kabul etmeye eğilimli bir toplumda gruba aittik ve tanınma işaretleridir.⁴²

Nora’ya göre bir şeyin hafıza mekânı olabilmesi için öncelikle hatırlama isteği [*volonté de mémoire*] olması gerekir yoksa söz konusu olan tarih mekânıdır ama tersine eğer tarih bir takım dönüştürmeler yapmamışsa zaman, değişim işin içine girmediyse bu sefer de söz konusu olan hafıza mekânı değil basit bir hatırlatıcı bir liste [*historique*], bir anılar tarihidir:

⁴¹ A.g.e., s. 2.

⁴² A.g.e., s. 10. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Eğer sakladıklarını gerçekten yaşıyor olsaydık, bu anılar gereksiz olurdu. Ve eğer, buna karşılık, tarih onları bozmak, değiştirmek, un ufak edip taşılaştırmak amacıyla fethetmeseydi, hafıza mekânları haline gelmezlerdi. Bu mekânları meydana getiren işte bu gidiş-geliştir: Tarihin hareketinden koparılmış ama tarihe iade edilmiş tarih anları.⁴³

Maddi, somut, coğrafi olandan, soyut entelektüel açıdan oluşturulmuş olana kadar birçok şeyi (anıt, önemli bir kişi, müze, arşiv, sembol, olay, kurum, tarih vs.) kapsayan bellek mekânlarının esas varlık sebebi, Nora'ya göre,

...zamanı durdurmak, unutmaya işini engellemek, nesnelerin durumunu sabitlemek, ölümü ölümsüzleştirmek, soyut olanı göstermelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmak[ır].⁴⁴

Tam da bu yüzden, bellek mekânları sürekli dönüşüme ve manipülasyona açık olarak yaşarlar.

Pierre Nora'ya göre, özel ve kamusal mekânlardan, egemen ve egemenlerin mekânlarından, tabi ve sığınma mekânlarından bahsedilebilir. Ama her halükarda bellek mekânları, "kelimenin üç anlamıyla, yani somut, sembolik ve işlevsel anlamıyla birer mekândırlar ancak aynı anda sadece farklı düzeylerde bu anlamları içerirler."⁴⁵ Örneğin tamamen somut bir görünüme sahip olan bir arşiv deposu gibi ancak imgelem onu sembolik bir hava kazandırdığında bir bellek mekânı haline gelir. İşlevsel mekânlar olan okul kitabı, vasiyetname vs. bir ritüele konu olduklarında bellek mekânına dönüşürler.

Ötekilerin uzamı: heteretopyalar

Öte yandan Fransız post-yapısalcı düşünce içinde de çağdaş toplumlar için uzamın önemi vurgulanmıştır. Gilles Deleuze, "gele-

⁴³ A.g.e., s. 15.

⁴⁴ A.g.e., s. 24.

⁴⁵ A.g.e., s. 24. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ceğin coğrafi olacağını” birçok defa ifade etmiş. Michel Foucault ise “Ötekilerin Uzamı” adlı bir konferansı esnasında şöyle demiştir:

19. yüzyılın büyük saplantısı, bilindiği gibi, tarihti. (...) İçinde bulunduğumuz dönem, belki de, daha ziyade, uzamın dönemidir. Eşzamanlılığın dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz, yakın ve uzak döneminde, yan yanarın, uzamda dağılmışın dönemindeyiz. Bence dünyanın kendini, zaman boyunca gelişen uzun bir yaşamdan ziyade, noktalarını birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi hissettiği bir dönemdeyiz.⁴⁶

Foucault 19. yüzyılda kutsallıktan arındırılmış bulunan zamandan kuşkusuz farklı olarak günümüzde uzamın henüz tamamen kutsallıktan arındırılmadığını ve yaşamın hâlâ bazı karşıtlıkların (özel alan ile kamusal alan, aile uzamı ile toplumsal uzam, kültürel uzam ile yararlı uzam boş vakit uzamı ile çalışma uzamı arasındaki karşıtlıklar gibi) dayatması altında olduğunu vurgular. Foucault içinde yaşadığımız uzamı bir tür boşluk olarak tanımlamaz, söz konusu uzam “birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan konumları tanımlayan bir ilişkiler bütünü”dür:

Beyaz ve ölmüş bir uzamda yaşamayız. Bir kâğıdın dörtgeninde yaşamayız, ölmeyiz, sevmeyiz; karolu, ayrılmış, birbirinden farklı renklere boyanmış bir uzamda yaşarız, ölürüz, severiz; açık ve karanlık bölgeleriyle düzey farklılıklarıyla basamaklı, çukurlu, tepeli, sert ya da ufalanabilir bölgeleriyle delikli bir uzamda geçiş bölgeleri olan (sokakları, trenleri, metroları gibi), geçiciliğe izin veren açık bölgeleri (kafeler, sinemalar, oteller) kapalı bölgeleri olan (dinlenme yerleri evler) bir uzamda yaşarız.⁴⁷

Fakat tüm bu bölgeler içinde Foucault’yu en çok ilgilendiren, tüm diğer bölgelerle ilişkide olmak gibi ilginç bir özelliği olan;

⁴⁶ Michel Foucault, (2001), a.g.e., s. 1571.

⁴⁷ Foucault par lui-même, Philippe Calderon, François Ewald ortak yapımı belgesel: BFC Productions, PAFK, France (2003)://rantey.org

ama belirttikleri, yansıttıkları ya da temsil ettikleri ilişkiler bütünü erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren bölgelerdir. Foucault'a göre "tüm diğer bölgelerle bir anlamda ilişkide olan, yine de tüm diğerlerini yadsıyan bu uzamlar iki ana türe ayrılır": ütopyalar ve heterotopyalar.

Ütopyalar, gerçek yeri olmayan yerleştirmelerdir. Bunlar, toplumun gerçek uzamıyla doğrudan ya da tersine dönmüş, genel bir analoji ilişkisi sürdüren bölgelerdir. Bu, ya mükemmelleşmiş toplumdur ya da toplumun tersidir; fakat her halükarda, bu ütopyalar özünde esas olarak gerçekdışı olan uzamlardır.⁴⁸

Heterotopyalar ise Foucault tarafından şu şekilde tanımlanır:

Yine ve muhtemel bütün kültürlerde, bütün uygarlıklarda gerçek yerler, fiili yerler vardır, bizzat toplumun kurumlaşmasında yer alan ve karşı-bölge türleri olan, fiilen gerçekleşmiş ütopya türleri olan yerler vardır —gerçek yerler, kültürün içinde bulunabilecek tüm diğer gerçek yerler bunların içinde hem temsil edilir hem de tartışılır ve tersine çevrilir—, bunlar fiili olarak bir yere yerleştirilebilir olsalar da bütün yerlerin dışında olan yer çeşitleridir. Bu yerler, yansıttıkları ve sözünü ettikleri tüm mevkilerden kesinlikle farklı olduklarından, bunları, ütopyalara karşıt olarak heterotopya olarak adlandırıyorum.⁴⁹

Foucault, "farklı uzamları bu öteki mekânları yaşadığımız uzamın gerçek ve mitsel çatışmalarını inceleyecek bir bilimin hayalini" kurar. Bu bilim ütopyaları inceleyemeyecek çünkü bu ütopi sözcüğünü "hiçbir yer" olan için saklı tutmak lazım. Ama heterotopileri —yani mutlak olarak öteki mekânları— inceleyecek bir bilim. Öyleyse bu söz konusu olan bilim heterotopoloji adını taşımalı, taşıyacak, taşıyor zaten —toplumun sınırlarına onu çevreleyen boş plajlara yerleştirdiği uzamlar.⁵⁰

⁴⁸ Michel Foucault, (2001), a.g.e., s. 1571-1581.

⁴⁹ Michel Foucault, (2001), a.g.e., s. 1574.

⁵⁰ Foucault par l'écriture, (2003), s. 63, <https://rantey.org>

Foucault'ya göre heterotopyalar çok çeşitli biçimler alır ama yine de, iki başat tür halinde sınıflandırılabilirler. Bunlardan birincisi kriz heterotopyalarıdır:

İlkel denen toplumlarda kriz heterotopyaları diye adlandırdığım belli bir heterotopya biçimi vardır, yani toplum karşısında ve insanların içinde yaşadıkları insani ortamlarda kriz durumunda bulunan bireylere —yeni yetmeler, adet dönemindeki kadınlar, hamile kadınlar, yaşlılar, vs.— ayrılmış ayrıcalıklı, kutsal ya da yasak yerler vardır.⁵¹

Günümüzde bu kriz heterotopyaları yok olmaktadır ve onların yerine sapma diye adlandırılacak heterotopyalar almaktadır:

Davranışı, ortalamaya ya da istenen norma göre sapma olan insanların içine yerleştirildiği heterotopya. Bu uzamlar daha ziyade ortalamaya ya da dayatılan norma göre davranışları sapma gösteren bireylere ayrılmıştır: Genelevler, dinlenme evleri, psikiyatri klinikleri ve tabii ki hapishaneler huzurevlerini gibi...⁵²

Foucault'nun yaklaşımı Amerikan sosyal bilimleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Amerikan sosyal bilimleri için de, 70'li yılların sonundan itibaren toplumsal olguların anlaşılması ve açıklanması açısından “uzam” kavramına daha sık başvurulduğundan bahsetmek mümkündür.⁵³ 1980'li yıllardan itibaren ise Amerikan sosyal bilimleri için uzama değinmek neredeyse bir

⁵¹ Michel Foucault, (2001), a.g.e., s. 1575.

⁵² Michel Foucault, (2001), a.g.e., s. 1576.

⁵³ V. Yi-Fu Tuan, “Space and Place: Humanistic Perspective”, *Progress in Human Geography*, 6, Londra, Arnold Publishers, 1974; “Sign and Metaphor”, *Annals of the Association of American Geographers*, 68 (3), 1978; V. Joseph Frank, “Spatial Form in Modern Literature”, *The Widening Gyre*, New Brunswick, N.J., 1963, s. 3-62; *The Idea of Spatial Form*, Piscataway (N.J.), Rutgers University Press, 1991, aktaran: Bertrand WESTPHAL, *La Crise du territoire la représentation de l'espace géographique dans quatre fictions postmodernistes d'Italo Calvino, Jean Echenoz, Thomas Pynchon et Christoph Ransmayr*, 28 Ekim 2008 tarihinde İstanbul'da İsmiye Gülşah Sarıyıldız tarafından doktora tezi.

zorunluluğa dönüşmüştür.⁵⁴ Amerikalı coğrafyacı Soja, 1960'ların *linguistic turn*'e⁵⁵ [dilsel dönemeç] referans yaparak bu olguyu *spatial turn* [uzamsal dönemeç] olarak adlandırır.⁵⁶

Araştırmacılara göre, *spatial turn French theory*'nin yani Fransız post-yapısalcı düşüncesinin Atlantik'in öte yanındaki macerasının ürünüdür. Özellikle Foucault'nun yukarıda ayrıntılı olarak ele alınan ve 1984'de yayımlanan "Ötekilerin Uzamı" adlı makalesi bu dönemeçte etkili olmuştur.⁵⁷

"Üçüncü uzam"

Jean-Marc Besse'e göre, Edward Soja'nın *Postmodern Coğrafyalar: Eleştirel Toplumsal Teori İçinde Uzamın Yeniden Olumlanması* adlı yapıtında postmodernizm uzamın ve uzamsal sorunsalların geri dönüşü ve/veya olumlanmasıyla tanımlar. Uzam çağdaş toplumların temel paradigmalarından biri haline gelmiştir. Soja'ya

⁵⁴ Edward Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londra, Verso, 1989; Allan Pred, *Making Histories and Constructing Human Geographies*, Boulder, Westview, 1990; Doreen Massey et John Allen (der.), *Geography Matters*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1984; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1989; Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley, California University Press, 1984; Mark Gottdiener, *The Social Production of Space*, Austin, The University of Texas Press, 1985; John A. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, Londra, Allen & Unwin, 1987, aktaran: Auyero Javier, "L'espace des luttes", *Topographie des mobilisations collectives, Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5 no: 160.

⁵⁵ Richard Rorty [éd.], *The Linguistic Turn, Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago – Londra, The University of Chicago Press, 1967.

⁵⁶ Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford – Malden (Mass.), Blackwell, 1996, s. 169.

⁵⁷ Jean-Yves Martin, "Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre", *Articulo-Journal of Urban Research* [Online], 2, 2006 - <https://rantey.org>

göre modernite zamanın önceliğiyle tanımlanıyorsa postmodernite de uzamın önceliğiyle belirlenir.⁵⁸ Öte yandan söz konusu yapının başlığı postmodernizme ve dolayısıyla *French theory* bağlamında Foucault'ya gönderme yapıyorsa, altbaşlığının eleştirel toplumsal teoriye ve de özel olarak Lefebvre'in uzamsal düşüncesine gönderme yaptığımdan bahsedilebilir.⁵⁹

Lefebvre'in "aynı zamanda bilinçli olarak uzamsal olmayan hiçbir toplumsal devrimin başarılı olmayacağı" vurgusuna gönderme yapan Soja, "uzamın demistifikasyonunun devrimci uzamsal bir bilincin tüm potansiyelini ortaya çıkaracağını ve uzamın üretiminin kontrolünün ele alınmasına yönelik radikal bir uzamsal praksisin maddi ve teorik temellerini ortaya koyacağını" dile getirir.⁶⁰

Soja'nın uzam kavramına bir diğer katkısı, "üçüncü uzam" [*thirdspace*] kavramsallaştırmasıdır. Aynı adı taşıyan ve 1996'da yayımlanan kitabında Soja, Lefebvre'in üçlü uzam kavramsallaştırmasını biraz farklı bir biçimde güncelleştirir. Birinci uzam yani "algılanan uzam" metinlerin ve bağlamların okunması aracılığıyla çalışılmışsa, ikinci uzam yani "kavranan uzam" güncel temsillere dair söylemler aracılığıyla analiz edilmişse, Soja'ya göre tüm bunlara ek olarak üçüncü uzam yani "deneyimlenen uzam"ın katkısı da potansiyel olarak özgürleştirici bazı praksis biçimlerinin ortaya konmasıdır, böylelikle bilgi bilinçli bir çaba içinde bilinçli olarak uzamsal bir eyleme dönüştürülebilir.⁶¹ Üçüncü uzamın diğerlerine nazaran ontolojik bir üstünlüğü,

⁵⁸ Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* [1989], Londra-New York, Verso, 1995; *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford-Malden (Mass.), Blackwell, 1996.

⁵⁹ Jean-Yves Martin, (2006) a.g.e.

⁶⁰ Edward W. Soja, (1995), a.g.e., s.116

⁶¹ Edward W. Soja, (1996) *Thirdspace*, s.110 - <https://rantey.org>

önceliği olmasa da, Soja üçüncü uzamın, birinci uzama dair uzamsal bilgiyi, ikinci uzama ilişkin epistemolojik bilgiyi ve tüm bunlara eklenilen kuramsallaştırmaları sınırlamaya çalışan eğilime karşı mücadele etme aracı olduğunu ve bu yüzden de stratejik açıdan bir ayrıcalığı olduğunu vurgular.⁶²

Hem Lefebvre'den hem de Foucault'dan etkilenmiş olan Soja, her iki düşünürün de uzama ilişkin görüşlerinin aslında çok da birbirinden farklı olmadığı kanısındadır. Ona göre Lefebvre de Foucault da, "uzamsal düşünce"nin tüm konvansiyonel biçimlerine karşı uzama dair alternatif bir vizyonu olumlamışlardır. Bu sadece coğrafi imgeleme eklenen "ötekilerin uzamı" değil ama aynı zamanda uzamsallığı düşünmenin yerleşik usullerinden başka türlü, "öteki türlü"dür.

Üç farklı uzam

Güncel çalışmaların ortak kabulü toplumun uzamda kurulmuş olduğu ve toplumun bu boyutunun yani mekânsal örgütlenmesi toplumsal işleyiş üzerinde bir etkiye sahip olduğu yönündedir.⁶³ Sosyal bilimlerde, "uzam" kavramının kullanımlarını resmetme, çizme çabası kuşkusuz Pierre Bourdieu'nün de vurguladığı gibi bir "bakış açılarının uzamı"nı tasvir etmeye⁶⁴ varır. Bu bağlamda, sosyal bilimlerde kavramsal açıdan "uzam"ın kullanımlarını genel olarak üç farklı ana başlık altında toplayabiliriz: "coğrafi, fiziksel ve/veya maddi uzam"; "toplumsal uzam"; "sembolik uzam" Uzam üzerine kafa yoran sosyal bilimciler yukarıda da

⁶² A.g.e., s. 74.

⁶³ Doreen Massey, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, s. 255, aktaran: Auyero Javier, "L'espace des luttes, Topographie des mobilisations collectives", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5 no. 160

⁶⁴ Pierre Bourdieu, "L'espace des points de vue", *La misère du monde*, Seuil, 1998, s. 13-17 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

görülebileceği gibi, söz konusu uzam türlerinin yalnızca birinden bahsetmektense genellikle tümüne dair analizler yapmışlar hatta bizatihi bu sınıflandırma üzerinde durmuşlardır.

Coğrafi, fiziksel vel/veya maddi uzam: sosyal bilimciler kuramsal açıdan fiziksel uzama daha en başından itibaren kayıtsız kalamamışlardır. Toplumun onu belirleyen bir zemin [*substrat*] üzerine kurulu olduğunu teslim eder. Halbwachs ise *substrat*'yı "coğrafi morfoloji" olarak adlandırır ve maddi doğanın biçiminin toplumsalı belirlediğine, toplumsal yapıyı yeniden ürettiğine vurgu yapar. Halbwachs'a göre, toplum maddi dünyaya yerleşir ve "uzamsal koşullardan kendine yönelen temsiller" sayesinde devamlılığını sağlar. Halbwachs'a benzer bir biçimde, Lefebvre, fiziki uzama "algılanan uzam" nosyonuyla gönderme yapar ve fiziki uzamın algısından kaynaklanan uzamın pratiğinin toplumu "tahakküm ve temellük ederek" ürettiğinden bahseder. Lefebvre'in uzama dair sınıflandırmasını yeniden ele alan Soja, bu uzama "birinci uzam" adını verir. Bourdieu ise fiziksel uzamı uzamsal ayrışma, tahakküm ve mücadele açısından ele almıştır.

Toplumsal uzam: Halbwachs'ın coğrafi morfolojinin yanı sıra toplumsal uzama da "toplumsal morfololoji" adı altında değindiği görülür. Durkheim gibi toplumsal yapının maddiliğine inanan Halbwachs için "toplumsal morfololoji" toplumsal yapıların soyutlama uzamına ilişkindir. Bourdieu'de aynı çizgiyi takip ederek, sosyolojik düşüncesini "toplumsal topografya" kavramsallaştırması üzerine kurar, sosyolojiyi bir toplumsal topoloji, bir *analysis situs*, konumların ve aralarındaki nesnel ilişkilerin analizi olarak betimler. "Toplumsal uzam", Lefebvre'in uzamsal düşüncesi içinde "kavranan uzam" kavramıyla karşılık bulur ve uzamın temsillerine gönderme yapar. Soja ise, bu uzamı ikinci uzam olarak adlandırır ve güncel temsillere dair söylemler aracılığıyla analiz edildiğini ve epistemolojik bir bilgiye kaynaklık ettiğini söyler. "Toplumsal uzam"ı birbirine asla indirgenemez ve farklı olan konumları tanımlayan bir ilişkiler bütünü olarak tarif

eden Foucault'ya göre "ötekilerin uzamı", toplumsal uzamın çeperlerinde bulunan, normdan sapan bireylerin içine yerleştirildiği heterotopyalardan oluşur. Foucault, kendisinin de bizatihi başvurduğu bu mutlak olarak öteki mekânları inceleyen bilime heterotopoloji adını verir.

Sembolik uzam: Kolektif bellek kuramcısı Halbwachs'a göre uzam, kolektif belleğin toplumsal çerçevesinden birini oluşturmakla kalmaz ama aynı zamanda toplum veya topluluk güncel ihtiyaçları doğrultusunda belleğini yeniden inşa ederken söz konusu uzamı yaptığı sembolik yatırımlarıyla değiştirir, dönüştürür ve şekillendirir. Sembolik boyutta gerçekleşen bu müdahalelere uzamın sembolik örgütlenişi, uzama yerleştirilen sembolik değere sahip çeşitli işaretler ve bunların değişimi, uzamın sembolik olarak işaretlenmesi örnek olarak verilebilir. Nora, Halbwachs'tan yola çıkarak "bellek mekânları" kavramını ortaya atar. Maddi, somut, coğrafi olandan, soyut entelektüel açıdan oluşturulmuş olana kadar birçok şeyi kapsasa da bellek mekânlarının işi soyut olanı göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmaktır. Bu çerçevede, coğrafi uzamda ve/veya kentsel uzamda kurulan "bellek mekânları", öncelikle uzama yapılan sembolik yatırım, sembolik uzamda yapılan yatırımlardır. Bourdieu ise bir yandan nadir olan ve böylelikle de yüksek ayırım kârı sunan sembolik malların temellük edilmesini öte yandan ise mekânın maddeselliğine bağlı kolektif temsilleri konu alan ve sembolik uzamda geçen mücadelelerden bahseder. Lefebvre'in sınıflandırması içinde ise sembolik uzam temsil uzamına karşılık gelir. Bu kullanıcılarının imgeler ve semboller aracılığıyla deneyimledikleri uzamdır. Soja bu uzamı siyasi mücadeleler zemini oluşturan üçüncü uzam olarak adlandırır.

Uzam ve mücadele

Gerek sadece “coğrafi, fiziksel ve/veya maddi uzam”, “toplumsal uzam” ve/veya “sembolik uzam”dan bahsetsinler gerekse bu türden bir sınıflandırma çabası içinde olsunlar, uzam üzerine kafa yoran sosyal bilimciler toplum ve uzam ilişkisini ele alırken ekseriyetle mücadeleye vurgu yapmışlardır. Siyasi mücadele ve toplumsal hareketler tarih boyunca uzam ve toplum arasındaki ilişkinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

Uzaman örgütlenmesinin merkezileşmiş ve yoğunlaşmış olduğu oranda siyasi iktidara ve maddi üretime hizmet ettiği düşünülen Marksist düşünür Lefebvre’e göre, “üretimin ve yenisinden üretimin dayanağı olan soyut uzam aynı zamanda yanlış bilinç yanılması da yaratır.”⁶⁵ Öyleyse, “uzamsal ideolojileri, uzaman bölümlenmesini ve temsillerini eleştiriye tabii tutmak gerekir.”⁶⁶ Lefebvre, geçmişe oranla, çok farklı biçimlere sahip olan sınıf mücadelesinin, günümüzde her zaman olduğundan çok daha fazla uzamda okunur olduğu saptamasında bulunur.⁶⁷ Lefebvre tüm bu güçlerin uzamı bazen uzamda bir kanıt bırakarak değiştirmek için mücadele ettiği sonucuna varır:

Bir grup, bir sınıf veya bir sınıf fraksiyonu bir uzam (meydana getirerek) üreterek kendini kurar ve kendini bir “özne” olarak tanıtır. Temellük edilmiş bir morfoloji meydana getirerek uzama kaydolmayan düşünceler, temsiller, değerler, işaretler kurar; soyut anlatılarda erir; fantasmalara dönüşürler. Uzamsal yatırımlar, uzaman üretimi bir yol kazası değil bir ölüm kalım meselesidir.⁶⁸

Uzam her zaman tartışmalara, çatışmalara sebep olur. Mücadele ve eylemlerin temel bahis konusunu oluşturur:

⁶⁵ Henri Lefebvre, (1974), a.g.e.

⁶⁶ A.g.e.

⁶⁷ A.g.e., s. 67-68.

⁶⁸ A.g.e., s. 478-479. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Günümüzde toplumun dönüşümü, uzamın kolektif sahipliğini ve farklı ve hatta karşıt çıkarlara sahip “ tarafların” sürekli müdahalesi ve idaresini gerektirir. Mümkün olduğunca uzamı üretmek insani uzamı bu türe özgü bir kolektif eser gibi üretmek, dünya uzamını metamorfoza uğramış bir gündelik yaşamın toplumsal desteği olarak yaratmak (üretmek) gerekir.⁶⁹

Bu bağlamda, Lefebvre’e göre “yaşamı değiştirmek”, “toplumu değiştirmek” ancak temellük edilmiş bir uzam üretimi varsa anlamlıdır.⁷⁰

Bourdieu’ye göre ise, mücadele uzamın tüm boyutlarında yaşanır. Fiziksel uzam, toplumsal uzam ve sembolik uzam bireysel veya kolektif mücadelelere sahne olur. Bourdieu, fiziksel uzam için verilen mücadele içinde karşımıza sıklıkla sadece bireylerin ve şirketlerin değil ama bunların yanı sıra devletin de çıktığından bahseder: “Devlet konut politikası söz konusu olduğunda fiziksel uzam üzerinde toprak piyasasını belirlediğinden büyük bir iktidara sahiptir.”⁷¹ Kuşkusuz Bourdieu’nün sosyolojisinde dinamik ilişkilerle tarih edilen toplumsal uzamın yapısı ve örgütlenişi toplumsal mücadelelerden ayrı düşünülemez. Bourdieu,

global toplumsal uzamı bir alan, yani hem gerekliliğini içinde bulunan eyleycilere dayatan bir güç alanı hem de içinde bulunan eyleycilerin güç alanı dâhilindeki, konumlarına göre farklı amaç ve yöntemlerle çalıştıkları ve böylece o alanın yapısının korunmasına ya da dönüştürülmesine katkıda bulundukları bir mücadele alanı...

olarak tanımlar.⁷² Sembolik uzam, ise bir yandan nadir olan ve böylelikle de yüksek ayırım kârı sunan sembolik malların temellük edilmesine dair mücadelelere, öte yandan ise toplumsal ko-

⁶⁹ A.g.e., s. 484-485.

⁷⁰ A.g.e.

⁷¹ Pierre Bourdieu, (1993), a.g.e., s. 261-262.

⁷² Pierre Bourdieu, (2006), *Fağlar*, s. 51 - <https://rantey.org>

numlar alanına ve mekânın maddeselliğine bağlı kolektif temsilleri konu alan mücadelelere sahne olur.⁷³

Soja ise 1989'dan beri eleştirel bir coğrafyanın peşindedir ve söz konusu coğrafyanın, kapitalizme özgü coğrafya tarafından marjinalleştirilmiş ve ezilmişlerin özgürleşme mücadelesiyle uyum içinde olması gerektiği vurgulamıştır.⁷⁴ Bu eleştirel coğrafya "sömürülen emekçiler tiranların boyunduruk altına aldığı halklar ve tahakküm altındaki kadınlar için oluşturulmalı ve gerçekleştirilmelidir".⁷⁵ Soja, Lefebvre'in analizi doğrultusunda uzamsal çatışmalara değinmiştir:

Böylelikle sınıf mücadelesi uzamın üretimi, sömürü ve tahakkümün uzamsal [*territoriale*] yapısını, sistemin bir bütün olarak uzamsal yeniden üretimini hedef almalı bu noktaya yoğunlaşmalıdır. Sınıf mücadelesi geç kapitalizmin örgütlenmesinin ağırlığı altında sömürülen, tahakküm altında olan "çevreselleştirilen" herkesi; topraksız köylüler, proleterleşmiş küçük burjuvazi, kadınlar, öğrenciler, radikal azınlıklar ve aynı zamanda işçi sınıfını içermelidir.

Soja'ya göre üçüncü uzam kolektif direnişlerin, lokalize oldukları yerde çevreselleşmiş ve marjinalleşmiş "öznelerin" karşılaştığı ve bir araya geldiği bir siyasi mücadele alanıdır.⁷⁶

Bellek ve uzam ilişkisi bağlamında mücadele doğrudan bir biçimde Halbwachs'ın ve Nora'nın çalışmalarına ele alınmamış olsa da Halbwachs'ın kolektif bellek ve uzam arasında kurduğu ilişki ve Nora'nın bellek mekânları kavramsallaştırması, 1980'li yıllardan itibaren çoğalan ve mücadeleye vurgu yapan bellek çalışmalarına kavramsal bir çerçeve sunmuştur. Egemenlerin değil de ezilenlerin tarihine (kadınların tarihi, azınlıkların tarihi vs.), tarihin kirli sayfalarına (soykırımlar, toplama kampları vs.) ilgi

⁷³ Pierre Bourdieu, (1993), a.g.e., s. 256-261.

⁷⁴ Edward W. Soja, (1995), a.g.e. s. 84.

⁷⁵ A.g.e.

⁷⁶ Soja, Edward W. (2007) Fakülte 115 - <https://rantey.org>

duyulmaya başlanması etnik ve siyasi azınlıklar veya toplumsal olarak dezavantajlı grupların kendi tarihlerini oluşturma arzuları gibi olgular, çatışmaların belleğinden, bellek çatışmalarına, tarihsel mücadelelerin belleğinden günümüzün bellek mücadelelerine geçişi de beraberinde getirmiştir.⁷⁷

Sembolik uzamda gerçekleşen söz konusu mücadelelerden ayrı düşünölemeyecek bir başka boyut ise 1990'lı yıllardan sonra tüm dünyada ve özellikle Amerika ve Avrupa'da ortaya çıkan geçmişle hesaplaşma ihtiyacıdır. Başta Almanya olmak üzere, Fransa, İtalya, İspanya, Yunanistan, Arjantin, Şili gibi faşizm, sömürgecilik, iç savaş, askeri darbe deneyimini yaşamış ölkelerde toplumsal barışın yeniden tesis edilmesi amacıyla başlayan geçmişle hesaplaşma sürecine, farklı kolektif bellek grupları arasında veya bu gruplarla devlet arasında "bellek mekânları" üze-

⁷⁷ Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy*, Paris, Le Seuil, 1987; Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1992; Jean-Clément Martin, *La Vendée de la mémoire (1800-1980)*, Paris, Le Seuil, 1989; Philippe Joutard, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 1983; Françoise Zonabend, *La mémoire longue. Temps et histoire au village*, Paris, PUF, 1980; Yves Lequin et Jean Metral, "À la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors", *Annales ESC*, no. 1, 1980; Bronislaw Bacsko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984; Gérard Namer, *Batailles pour la mémoire. La commémoration en France de 1945 à nos jours*, Paris, Papyrus, 1983; *Mémoire et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987; Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984; Michaël Pollak, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié; Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Le Seuil, 1992; Annette Wieviorka, *Déportation et génocide, entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992; Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la FNSP, 1994; Stefan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998; Henry Rousso, *Les hantises du passé*, Paris, Textuel, 1998.

rinden yürütülen mücadele damgasını vurmuştur.⁷⁸ 1980'li yıllardan günümüze kolektif bellek ve geçmişle hesaplaşmayı konu alan çalışmaların doğrudan olmasa da "uzam"ı farklı biçimlerde analizlerine dâhil ettiklerinden bahsedebiliriz.⁷⁹

Öte yandan, toplumsal hareketleri konu alan çalışmaların özellikle 90'lı yıllardan sonra uzam boyutunu vurguladıklarına tanık oluruz. Fakat uzam kavramının toplumsal hareketlerle ilişkisine yeterli biçimde değinildiğini söylemek zordur. William H. Sewell toplumsal hareketleri konu alan analizlerin çoğunun uzama, eğer özgün bir muhalif olaya dair bir detay teşkil etmedikçe yer ayırmadıklarının, uzamın bu çalışmalarda sorunsallaştırılmayan içkin bir bağlam olarak ele alındığını ve toplumsal hareketlerin kurucu bir ögesi olarak görülmediğini saptar.⁸⁰ Charles Tilly'ye göre ise uzama ve mekâna yapılan göndermeler muhalif hareketlerin betimlenmesinde arka planı oluştururlar ve

⁷⁸ Arnaud Martin, *La mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009; Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma*, İletişim Yayınları, 2007; Dominique Darbon, *L'après Mandela*, Karthala, 2000; Amnistie l'Apartheid. *Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation sous la présidence de Desmond Tutu*, traduction française, Philippe-Joseph Salazar, Paris, Le Seuil, coll. "L'Ordre Philosophique", 2004. Barbara Cassin, Olivier Cayla ve Philippe-Joseph Salazar, *Vérité, réconciliation, réparation*, Paris, Le Seuil, Le Genre Humain, vol. 43, 2004.

⁷⁹ Guillermina Seri, "Terreur, réconciliation et rédemption: politiques de la mémoire en Argentine", *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 28.09.2009; Roberto Fernández, "Los lugares de la memoria; del golpe y la dictadura militar en Chile. Un análisis autoetnográfico de la marcha del 11 de septiembre", *Cuaderno de neuropsicología*, 2007, vol. 1, no. 2.

⁸⁰ William H. Sewell, "Space in Contentious Politics", Ronald Aminzade et al. (ed.), *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics* içinde, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2001, s. 51-88. Aktaran: Auyero Javier, "L'espace des luttes" *Topographie des mobilisations collectives, Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5 no. 160. <http://ranterey.org>

çok nadiren araştırmacılar tarafından ortaya konulan açıklamalar içinde önemli bir rol oynarlar.⁸¹

Toplumsal hareketler ve uzam ilişkisi çok farklı biçimler alabilir. Auyero Javier'e göre, uzam kavramı, toplumsal hareketlerle ilişkisi bağlamında da toplumsal ilişkiler zemini içine yerleşmiş, toplumsal hareketleri biçimlendiren ve/veya onlar tarafından biçimlendirilen fiziki uzam ve sembolik uzam biçiminde ele alınılabilir.⁸² Toplumsal örgütlenmenin coğrafi fiziksel uzamdan etkilenmesine paralel olarak toplumsal hareketlerin de bazı durumlarda fiziki uzam tarafından şekillendiğini, belirlendiğini söylemek mümkündür. Brezilya'daki topraksız köylüler hareketi, Pekin'de 80'li yılların sonunda ortaya çıkan öğrenci hareketi ve gelişimi bu duruma örnek teşkil eder.

Öte yandan, toplum, üzerinde kurulu olduğu coğrafi uzamı yaptığı maddi yatırımlarla fiziksel olarak değiştirip dönüştürür. Toplumsal hareketler sergiledikleri mücadele biçimleriyle kentsel uzamı uzun veya kısa süreliğine geçici de olsa dönüştürebilirler. 1970'li yılların kurtarılmış bölgeleri veya Tekel Direnişi'nin Sakarya Meydanı'nda kurduğu çadır kent bu türden dönüşümlere örnek olarak verilebilir. Toplumsal hareketler fiziki uzamın kendilerine sunduğu olanaklarla biçimlenmenin ötesinde fiziki uzamın maruz bırakıldığı, kentsel dönüşüm gibi iktidarın ve sermayenin uzama maddi müdahalelerine karşı da örgütlenebilirler. Türkiye'den örnekleyecek olursak, HES karşıtı mücadele ve kentsel dönüşüm karşıtı hareketler ilk akla gelenlerdir.

Toplumsal hareketler ve mücadele üzerinde hayatîyet kazandığı uzama aynı zamanda sembolik boyutta da müdahalede bulunur. Uzama yapılan sembolik yatırımlarla bu uzamı değiştirir, dönüştürür ve şekillendirirler. Şenlikli eylemlerin ve/veya es-

⁸¹ Charles Tilly, "Spaces of Contention", *Mobilization*, 5, 2000, s. 135-160.

Aktaran: Auyero Javier, (2005) a.g.e.

⁸² Auyero Javier, (2005) a.g.e. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tetik politik eylemleriyle toplumsal hareketlerin kent uzamında sembolik bir kısa devrenin meydana getirilmesi yoluyla uzamı kısa süreliğine ve geçici olarak temellük ettiği ve yeniden ürettiği ileri sürebilir. Son olarak, mücadelenin ve toplumsal hareketlerin kalıcı olarak, kent uzamının sembolik örgütlenişine müdahalede bulunduğundan, fiziksel uzamı sembolik olarak en azından bir sonraki müdahaleye kadar kalıcı bir biçimde işaretlediğinden bahsedilebilir. Bu durumda artık uzamdan değil ama mekândan söz açmak daha doğru olur. Toplumsal hareketlerin ve mücadelelerin bellek mekânları bu durumun en güzel örneğidir. Toplumsal hareketleri alan kavramıyla düşünmek de kuşkusuz uzam ve toplumsal hareketler ilişkisinin bir başka sacayağını oluşturur.

* * *

Bellek, uzam ve toplumsal hareketlerin kesişiminde yer alan bu kitapta, Prof. Dr. Fulya Atacan'ın "Emek, Özgürlük, Sosyal Adalet: Mısır'da Muhafızların Talepleri Açık Değil Mi?" başlıklı makalesinde, Tahrir Meydanı'nda 25 Ocak 2011'de başlayan ve otuz yıllık Mübarek yönetimine son veren isyan ele alınıyor. Atacan, farklı tarihlerde gerçekleştirdiği saha çalışmalarından hareketle, sokak gösterilerinin niteliği, protesto biçimleri, toplumsal hareketler ve isyana yol açan süreçler üzerinde duruyor.

Fulya Atacan, yukarıdaki yazısına Gezi Direnişi sonrasında bir Taksim-Tahrir karşılaştırması ekledi, bu kısa değerlendirme "Taksim Tahrir Değil Ama..." altbaşlığını taşıyor.

Murat Arpacı, "Antikite'den Modernliğe Kentler, Sokaklar ve Toplumsal Hareketler" başlıklı yazısında Avrupa'daki toplumsal hareketlerin fiziki uzamla, kent mekânıyla ve sokakla olan ilişkisini kopuştan ziyade tarihsel bir süreklilik içinde okumayı deniyor. Arpacı, moderniteye özgü olduğu düşünülse de kent uzamının Antikite'den beri Avrupa'daki toplumsal hareketler için bir siyasi paradigma olduğunun altını çiziyor. Bu çerçevede,

Antikite'deki *plepler* ve *patrisyenler* arasındaki çatışmaları, Ortaçağ'dan 18. yüzyıla uzanan süreçteki "ayaklanmaları", 19. yüzyıl işçi sınıfı hareketinin kent uzamını siyasalaştırmasını ve son olarak da günümüzde "çokluğun radikalizmi" olarak da tarif edilebilecek olan yeni toplumsal hareketlerin kent uzamını işgalini ele alıyor.

"İşçi Sınıfı Belleğinin Zamanda ve Uzamda Cisimleşmesi: Taksim 1 Mayıs 1977" başlıklı yazısında Melike Işık Durmaz, Türkiye'de işçi sınıfı belleğinin inşasını inceliyor. Resmi tarih ile yaşayan bellek, tarih ile deneyim arasındaki karşıtlıklar üzerinde duruyor. Uzam ve zamanı Halbwachs'dan yola çıkarak belleğin toplumsal çerçevesi olarak sorunsallaştıran Durmaz, 70'li yılların toplumsal olaylarının, Türkiye'de işçi sınıfı belleğinin bir karşı-bellek, direniş belleği olarak uzamda ve zamanda cisimleşmesine etkisini ele alıyor. Durmaz'a göre, "Taksim, 1 Mayıs 1977"yi, Türkiye sosyalist hareketlerinin ve işçi sınıfının paylaştığı ortak belleğin kurucu bir an(ı)/uzamı, uzam/anı olması nedeniyle, "bellek dayanışması" olarak okumak mümkün.

Pierre Nora'nın "bellek mekânları" kavramından hareketle Derya Fırat ve Öndercan Muti, "12 Eylül Darbesinin Bellek Mekânları" başlıklı yazılarında 1980 Darbesinin belleklere kazıdığı mekânları ele alıyorlar: "Sokak", "1 Mayıs 1977 Taksim Meydanı" ve Diyarbakır Cezaevi. Fırat ve Muti'ye göre, "sokak" siyasal mücadelelerin kentsel uzamı olarak tüm Türkiye toplumu kesen bir bellek mekânıdır. "1 Mayıs 1977 Taksim" sosyalist mücadelenin tahayyülünde imgesel bir mekân, tüm Türkiye sol hareketleri için ortak bir bellek mekânıdır. Bu yazıda son olarak Türkiye'de Kürt halkının bellek mekânını oluşturan Diyarbakır Cezaevi (1980-1984) ele alınıyor.

Neşe Voyvoda, 12 Eylül 1980 Askeri Darbesini takiben ortaya çıkan en büyük işçi eylemi olarak tarihe geçen, 1989 yılındaki Bahar Eylemlerini incelemeyi amaçlayan "1989 Bahar Eylemleri: İşçi Hareketinin Yaratıcı Deneyimi" başlıklı yazısında, Bahar Ey-

lemlerinin, 24 Ocak Kararlarının ve 12 Eylül Askeri Darbesinin beraberinde getirdiği ekonomik ve toplumsal dönüşümün işçilerin gündelik hayatları üzerinde yol açtığı radikal değişimden kaynaklandığının altını çiziyor. Voyvoda'ya göre, dönemin politik ortamının geleneksel direniş biçimlerine müsaade etmemesi, eylemlerin çok renkli, çeşitli ve farklı biçimlere bürünmesine yol açmıştır. İşçi hareketinin 1989 Bahar Eylemleri sürecinde sergilediği yaratıcı deneyim, 1980 Askeri Darbesiyle toplumsal hareketler ve sokak arasında kopan/koparılan ilişkiyi yeniden kurmayı hedeflemesi açısından önemlidir.

Berna Ekal, toplumsal hareketlerin sokakla ilişkisinin kendini sokakta ifade etmekle ve hareketin taleplerine görünürlük kazandırmayı amaçlamakla sınırlı olmadığını altını çiziyor. Ekal'e göre, özellikle feminist hareketler söz konusu olduğunda bu eleştiri temel bir boyut kazanır. Bu çerçevede kaleme alınan "Geceleri de, Sokakları da, Meydanları da Terk Etmiyoruz: Türkiye'de Sokak ve Feminist Hareket" başlıklı yazısının temel amacı, 17 Mayıs 1987'de Kadıköy Yoğurtçu Parkı'nda gerçekleşen "Dayağa Karşı Yürüyüş"ten beri Türkiye'deki toplumsal hareketler içinde son otuz yıla damgasını vuran başlıca akımlardan biri olan feminist hareketin kadına yönelik şiddetle mücadele çerçevesindeki eylemliliğini ve sokağın kadınlar için tehlikeli olarak kurgulanmasına karşı duruşunu, toplumsal hareketlerin sokak ile ilişkisini düşünmek açısından bir kez daha hatırlatır.

Bekir Düzcan'ın "Toplumsal Bellekte 'Sokak' İmgesinin Dönüşümü: Sokak Ortasında Söylemi ve Sokağın Kriminalleştirilmesi" adlı makalesinin amacı kolektif belleklerin ürettiği sokak imgelerini, farklı kolektif bellekler arasında sokak üzerinden gerçekleşen "hafıza savaşı"nu ve sokağın "iktidar stratejisi" ile nasıl "kriminal bir hafıza mekânı" olarak arımsanır hale geldiğini ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra, medyada yaygınlaşan "sokak ortası" kavramı ile kriminalleşen hafıza çerçevesinin, "erkekliğe" yaptığı çağrı da bu yazının konusunu oluşturuyor.

Böylelikle sokağın, çocukluğun geçtiği güvenli bir oyun alanından, tehlikelerle dolu bir dış dünyaya dönüşmesinin izi sürülüyor.

“Hak Arayışında Hatırlamanın Rolü: Kentsel Dönüşüm Karşıtı Mahalle Hareketleri ve Mücadele Belleği” başlıklı makalesinde Gizem Aksümer, kentsel dönüşüme karşı yaşanan, özellikle gecekondlu mahallelerinde daha güçlü bir şekilde ortaya çıkan hareketlerin kaynağını geçmiş dönemdeki yaşanmışlıklardan ve deneyimlerden aldığını, yerel ilişkilerden beslendiğini öne sürüyor. Gecekondlu mahallelerinde yaşanan direniş pratiklerini kentsel dönüşüme karşı duran Kâzımkarabekir Mahallesi örneği üzerinden ele alan bu yazı, mahallelilerin hareketini güçlendiren, güçsüzleştiren öğeleri; geçmişteki dayanışma pratiklerinin ve toplumsal belleğin bugünkü direnişte oynadığı rolü ortaya koymaya çalışıyor.

Bahtiyar Mermertaş’a göre 1960’larla başlayan Kürt politik dinamizmi, 1980 sonrasında PKK merkezli ve etkisiyle devam etse de zamanla, PKK etkisinden çıkıp, PKK’yi de içine alacak şekilde kitlesel bir toplumsal hareket olmuştur. “‘Kuş’lerden Sokağa: 1990’lardan Günümüze Zorunlu Göç Sonrası Kürt Hareketinin Sokak Devinimi” başlıklı yazısında Mermertaş, özellikle 90 sonrası zorunlu Kürt göçünün Kürt hareketinin sokak eylemlerini, sokak devinimini güçlendirdiği tespitinde bulunur. Zorunlu göçle birlikte, Kürt hareketi sadece Kürt coğrafyasının kentlerine değil, Türkiye’deki diğer şehirlere ve Avrupa’ya yayılarak heterojen bir mücadeleye dönüşmüştür. 1991-1995 yılları arasında Kürt hareketinin sokak eylemlerini ve politik devinimlerini önemli oranda sekteye uğratan Hizbullah ve devletin JİTEM gibi paramiliter güçlerine de değinen Mermertaş, Kürt hareketinin kitlesel bir şekilde mücadelesini sokaklara taşımasının, hareketin direniş/mücadele patriklerini de Newroz kutlamaları, kepenk ve kontak kapatmalar, mitingler, imza kampanyala-

rı, sivil itaatsizlik eylemleri, sivil Cumalar, kitlesel kampanyalar vs. ile çeşitlendirdiğinden bahsediyor.

Tuba Emiroğlu, Toplumsal Hareketleri, Bourdieücü bir yaklaşımla ele aldığı “Toplumsal Hareketleri Alan Kavramıyla Düşünmek: İstanbul’da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı” başlıklı yazısında, alan ve uzam kavramlarını sorunsallaştırarak yeni toplumsal hareketlerin, İstanbul özelinde, 2000’li yıllarda bir “alan” oluşturup oluşturmadıklarını tarihsel ve sosyolojik bir yaklaşımla ele alıyor. Yazı siyasalı yeniden düşünmeye olanak tanıyacak kavramsal araçlar öneriyor. Türkiye’de tarihsel olarak toplumsal hareket alanı ve evreleri betimleyerek başladığı yazısında Emiroğlu, 2000’li yıllarda İstanbul’da (yeni) toplumsal hareketler alanını, eksenleri oluşturarak çiziyor. Sonrasında alandaki hareketlerin konumlarını belirleyip söz konusu konumlar arasındaki ilişkileri ortaya koyuyor ve alana özgü sermayeleri inceliyor. Ağ tipi örgütlenme ve görünür olma meselesi de Emiroğlu’nun ele aldığı hususlar arasında yer alıyor. Toplumsal ilişkiler çerçevesinde Taksim’in bir rutin-uzam olarak ele alınması toplumsal uzam ile fiziksel uzam arasındaki ilişkiye bir örnek teşkil ediyor.

Ezgi Bakçay Çolak’a göre, 90’lı yılların sonundan itibaren, tüm dünyada toplumsal muhalefetin ürettiği ifade ve eylem biçimlerinde gözden kaçmayacak bir değişim yaşanmakta, toplumsal muhalefetin neredeyse tüm bileşenleri renkli, farklı, dikkat çekici, dönüştürücü eylemlerle sokağa çıkmanın yollarını aramaktalar. Bu arayışın sonucunda ortaya çıkan pratikler, sıklıkla *yaratıcı eylem*, *şenlikli muhalefet* gibi adlarla anılıyor. Çolak, “Gezi Parkı Eylemleri özelinde; Toplumsal Muhalefet ve Estetik Politik Eylem” başlıklı yazısında, “estetik politik eylemler”i, “politik sanatsal eylemlerden” ve “şenlikli muhalefetten” ayırarak tanımlamayı amaçlıyor. İnsanın insanla, insanın mekânla, insanın toplumla ilişkisini dönüştüren, yeni tür bir kamusalılığı hedefleyen, duyuşsal nitelik kazanmış özgün bir politik performatif

deneyim olarak “estetik politik eylemin” ufkunu Gezi Direnişi’ne yoğunlaşarak araştırıyor.

“Mekânın Performatifliği, Sokakta Performans”, başlıklı yazısında Hande Topaloğlu öncelikle Goffman’ın performans tanımı ve Butler’ın performativite kavramsallaştırmasını performans adı verilen sanat pratiğiyle ilişkilendirmeyi deniyor. Bir sanat dalı olarak performansı ve performans sanatının kavramsal ve politik mücadele araçlarını incelemek amacıyla olan bu yazı, performansların sergilendiği mekân olarak sokağı politik ve estetik ilişkilerin örgütlendiği bir sanat ve politika alanı olarak ele alıyor ve bu bağlamda uzam/mekân’ın performatifliğini sorguluyor. Topaloğlu, performans ve mekân düşüncesinin sunduğu kavramsal dayanak doğrultusunda toplumsal mekânın üretimi, gerçeklik kurgusu, eşzamanlılık ve dikeylik/ yataylık gibi olguları Sello Pesa’nın ve Mihran Tomasyan’ın performanslarından yola çıkarak inceliyor.

68 kuşağı, 78 kuşağı, 80’lerin apolitik kuşağı ve bugün de “Gezi kuşağı”; Gezi Parkı’ndan Türkiye’ye yayılan direniş hareketini anlamak için çeşitli benzetmelere başvuruluyor. Özellikle de bu hareketin motoru olan gençler, “Gezi Kuşağı” ya da “Y kuşağı”, “90 kuşağı” gibi farklı söylemsel ifadelerle betimlenmeye çalışılıyor. Peki, ama medyada bu kadar çok sık duymaya başladığımız “kuşak” sosyolojik bir kavram olarak ne ifade ediyor? 90 doğumlular 90 kuşağını mı oluşturuyor? “Gezi kuşağı” biçiminde ifade edilen gençlik kuşağının ortaya çıkmasında önemli olan yapısal faktörler nelerdir? Tarihsel olaylar toplumsal kuşakların oluşumunda ne kadar etkililerdir? Toplumsal kuşaklarla gençlik arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu sorulara cevap arayan Derya Fırat ve Tuba Emiroğlu “Gezi Kuşağı mı Dediniz? Tarihsel Olay ve Toplumsal Kuşaklar” başlıklı yazıları kapsamında öncelikle sosyolojik açıdan kuşak kavramı ele alıyorlar, sonrasında tarihsel kuşakların toplumsal oluşumuna “kuşakların toplumsal üretim biçimleri”, “tarihsel kurucu olay”,

“gençlik ve biyografik uygunluk” başlıkları altında değiniyorlar. Son olarak Gezi Parkı gençliğinin hali hazırda özgün siyasi bir kuşak oluşturup oluşturmadığını tartışıyorlar.

Son olarak, bu derlemede emeği geçen herkese, özellikle de “Kolektif Belleğin İzinde Sokak ve Toplumsal Hareketler” kollokyumunun düzenlenmesinde katkıda bulunan Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği (BEKS) üyelerine, hem kollokyum hem de kitap sürecinde bizi yalnız bırakmayan Prof. Dr. Fulya Atacan’a teşekkür ederiz. Ayrıca Bekir Düzcan’a teşekkürü bir borç biliriz zira kendisinin derleme sürecindeki yardımları olmasaydı bu kitap hazırlanamazdı.

Kaynakça

- Agnew J., (1987) *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*, Londra, Allen & Unwin.
- Auyero J., (2005) “L’espace des luttes”, *Topographie des mobilisations collectives, Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/5 no: 160.
- Beaubreuil T., (2011) “Le ‘spatialisme’ du dernier Halbwachs”, *Espaces et sociétés* no. 144-145, 1/2011.
- Bourdieu P., (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit.
- Bourdieu P., (1993) “Effets de lieu”, Bourdieu P., *La misère du monde* içinde, Le Seuil, Paris.
- Bourdieu P., (1993), “L’espace des points de vue” Bourdieu P., *La misère du monde* içinde, Le Seuil, 1998, s. 13-17.
- Bourdieu P., (1999), “Toplumsal Uzam ve Sembolik iktidar” Cogito, sayı: 18.
- Bourdieu P., (2006), *Pratik Nedenler*, Çev: Hülya Uğur Tannöver, Hil.
- Braudel F., (1986) *L’identité de la France*, Paris, Arthaud.
- Castells M., *La question urbaine*, Maspero, Paris.
- Durkheim E., (1899) “Note sur la morphologie sociale”, *L’Année sociologique*, no: 2.
- Foucault M., (2001) “Des espaces autres”, *Dits et écrits II (1976-1988)* içinde, Paris Gallimard.
- Foucault par lui-même, (2003 - 63’) Belgesel Philippe Calderon, François Ewald ortak yapımı: BFC Productions, ARTE France.
- Halbwachs M., (1970 [1938]) *Morphologie sociale*, Paris, Librairie Armand Colin.
- Halbwachs M., (1994 [1925]) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel
- Halbwachs M., (1997 [1950]) *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

- Halbwachs M., (2008 [1971; 1941]) *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, PUF.
- Lefebvre H., (1972) *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, Paris: Anthropos.
- Lefebvre H., (1974) *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- Lévêque P. ve Vidal-Naquet P., (1964) *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée grecques de la fin du VIe à la mort de Platon*, Paris: Les Belles Lettres.
- Lynch K., (1976) *L'image de la cité*, Paris, Dunod (coll. Aspects de l'Urbanisme).
- Martin, J. (2006) "Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre", *Articulo - Journal of Urban Research* [Online], 2.
- Nora P., (2006) "Hafıza ile Tarih Arasında: Mekânlar Sorunsalı", *Hafıza Mekânları* içinde, Çev: Mehmet Emin Özcan, Dost Kitapevi.
- Pailhous J., (1970) *La représentation de l'espace urbain. L'exemple du chauffeur de taxi*, Paris: PUF.
- Rorty R. [éd.], (1967) *The Linguistic Turn, Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago – Londra: The University of Chicago Press.
- Soja E., (1989) *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londra: Verso.
- Soja E., (1996) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford – Malden (Mass.): Blackwell, 1996.
- Weber M., (1982 [1921]) *La ville*, Paris: Aubier Mouton
- Westphal B., (2008) *La Crise du territoire : la représentation de l'espace géographique dans quatre fictions postmodernistes d'Italo Calvino, Jean Echenoz, Thomas Pynchon et Christoph Ransmayr*, 28 Ekim 2008 tarihinde Université de Limoges'da savunulan doktora tezi.

1

“EKMEK, ÖZGÜRLÜK, SOSYAL ADALET”: MISIR’DA MUHALİFLERİN TALEPLERİ AÇIK DEĞİL Mİ?

Fulya Atacan

25 Ocak 2011’de Tahrir Meydanı’nda başlayan isyan 30 yıllık Mübarek yönetimine son verdi. Aslında Tunus’da başlayan ve hızla Mısır, Yemen, Bahreyn başta olmak üzere tüm Ortadoğu toplumlarına yayılan isyan dalgası 21. yüzyılın bölgede önemli dönüşümlere gebe olduğunu gösterdi. Yaşanan sokak gösterilerinin niteliği ve protesto biçimleri toplumsal/siyasal hareketlerin kendilerini ve isyana yol açan süreci bir kez daha düşünmeyi zorunlu kıldı.

İsyanların analizinde temel sorular “ne oldu da şimdi insanlar isyan ediyor?” ve “kim bu insanlar ya da hangi toplumsal hareketler böyle bir ayaklanmayı mümkün kıldı” etrafında yoğunlaştı. Kısa sürede bu ayaklanmalar “facebook devrimleri” olarak tanımlanıp gençler tarafından yaygın olarak kullanılan sosyal medyanın bir yandan bu toplumları dünyaya açarak kendi yaşadıkları otoriter yapıyı farkına varıp değiştirmek istemelerine yol açtığı diğer yandan da, bu yeni “aracın” tartışmalar çerçevesinde devrimin örgütlenmesini ve yapılmasını mümkün kıldığı savunuldu.

Hızla kabul gören, çok da sorgulanmayan bu açıklama aslında otoriter yönetimleri, polis devletini yok sayan ama ısrarla insanların otoriter yönetimlerde “devrim yaptığını” öne sürerken kendi içinde tutarsızdır; ya bu yönetimler gerçekten otoriter değildi ya da insanlar, var olan polis devletini farkında oldukları için, facebook üzerinden örgütlenmeyecek kadar akıllıydı. Gayet iyi bilindiği gibi hiç bir polis devleti kendine karşı yapılacak isyanın açıkça örgütlenmesine izin vermez. Ancak her toplumda uygulanan politikalardan rahatsız olan kesimler farklı biçimlerde bu rahatsızlığını dile getirir ki bunlardan biri de kamusal alanların protesto mekânı olarak kullanılmasıdır. Bu bazı toplumlarda bir hak olarak tanımlanıp yasal güvence altına alınırken bazı toplumlarda da “düzene muhalefet” olarak bir suç biçiminde tanımlanır. Ortadoğu’da isyanların yaşandığı toplumlarda protesto bir hak değil suç olarak değerlendirilmekte ve mevcut güvenlik aygıtı kullanılarak en ufak bir gösteri bile engellenmeye çalışılmaktadır.

İmbaba, Kahire’nin enformel yerleşim alanlarından birdir ve 1990’larda radikal İslâmi hareketlerin çok güçlü olduğu bu yerleşim alanında toprak, Kahire’nin merkezine yakınlığı nedeniyle zaman içinde değeri artmıştır. Burada yaşayanların tapuları olmadığı için durum yasal olarak devlet arazisinin işgali olarak tanımlanmış ve buradaki bir bölgenin mülkiyeti, 2008 yılında çok ucuz bir fiyatla devlet tarafından Mübarek ailesine yakın bir işadama verilmiştir. Kahire’de olduğum o yıl bir arkadaşım bu durumu protesto etmek üzere bir sokak tiyatrosu yapacaklarını istersem katılabileceğimi söyledi ve protesto nedenlerini şöyle açıkladı: “Buradaki apartmanlar yıkılacak, orada bir ıslah projesi var ama mülkiyet bu inşaat şirketine devredildi. Burada yeni apartmanlar ve alışveriş merkezi yapılacak. Biz de bu kadar yoksul insan yerinden edileceği için bir sokak gösterisi yapacağız.”

Akşam 20.30-21.00'de İmbaba'ya gittiğimizde gösteri için ana cadde üzerinde toplanan yirmi beş, otuz kişi vardı. İlk olan şey koca bir çöp kamyonunun trafiği aksatacak biçimde ana caddeye park edilmesi idi. Kahire'de, hele enformel yerleşim alanlarında, çöp kamyonu çok sık görülen bir araç değildir. Ya-vaşlatılan trafikle birlikte minibüsler toplanan bu küçük grubun üzerine yönlendirilmeye başladı. Gösterici bu küçük grup git-tikçe sokağın içine doğru itildi ve bir süre sonra cep telefonu ile fotoğraf çekmek istediği için sivil polislerce tartaklanan bir ka-dın katılımcıdan çığlıklar yükseldi. Kadın sivil polisin elinden kurtarıldıktan sonra sivil polisler "Fotoğraf yasak, fotoğraf ya-sak!" diye bağırmaya başladılar. Sonra birden kadınlar dönüp etraflarındakiilere "muhibir sen misin?" diye sormaya başladılar. Telefon ya da yüz yüze haberleşilen bir protestodan polisin ha-berdar olamayacağı varsayıldığı için, polis gösteri yerinde ön-lem aldığına göre birileri ihbar etti diye düşünüp "muhibir kim?" diye soruyorlardı. Baktılar ki sokak tiyatrosu yapmak mümkün değil, "kahveye girelim ne yapacağımıza karar vere-lim, belki tiyatroyu kahvede oynayabiliriz" dediler. Kahveye adım attığımız andan itibaren kahvenin ışıkları söndürüldü. Kahve sahibi oturan bütün müşterileri dışarı çıkardı, bize de "başına bela açmayın, çıkın" dedi ve kahvehaneyi kilitledi. So-kak tiyatrosunun yapılamayacağı ortaya çıktığı için herkes da-ğıldı ve tüm bu olaylar toplam yirmi, yirmi beş dakika içinde oldu.

Aynı yıl Kahire'de İsrail'in Gazze'ye düzenlediği saldırılar nedeniyle pek çok gösteri düzenlenmeye çalışıldı. Büyük öfke vardı ve gösteri yapılmak isteniyordu. Bir şekilde haberdar da oluyordunuz ama protestonun yapılacağı alana ulaşmak imkânsız hale getiriliyordu. En ufak gösterinin bile şiddetle bas-tırıldığı böyle bir toplumda Tahrir Meydanı'nı dolduran yüz-binlerce gösterici sadece Mübarek yönetimini değil, herkesi şa-şırttı.

25 Ocak İsyanı'nın yapısal nedenleri

25 Ocak 2011'i farklı siyasal gruplar "Öfke Günü" ilan etti ve insanları Mübarek rejimine karşı duydukları öfkeyi haykırmaya davet etti. Her şeyden önce seçilen tarih çok anlamlıydı: 25 Ocak Mısır'da resmi tatil yapılan "Polis Günü" kutlamalarının yapılacağı gündü. İkinci olarak gösteriye verilen ad Mısır toplumunda tüm farklı toplumsal grupların ortak kesenini vurgulayan nitelikteydi: "Öfke" Mısır toplumunda herkesin dokunabileceği bir duygu halini almıştı. İnsanların öfkeli olmak için pek çok nedeni vardı ve dokunulabilir hale gelen öfkenin patlayacağından kimsenin kuşkusu yoktu. Ancak kimse bu öfkenin ne zaman ve hangi formda patlayacağını tahmin edemiyordu. 18 gün süren Tahrir direnişi her ne kadar Tahrir Meydanı'nda singleleşmişse de bu direnişe Mısır'ın tüm kentlerinde ve pek çok kasabasında tüm Mısırlılar katıldı. Resmi rakamlara göre 850 kişinin öldüğü Tahrir direnişi sonunda Hüsnü Mübarek devlet başkanlığından ayrılmak zorunda kaldı ve daha sonra da tutuklandı. Bu süreçte neredeyse Mısır'daki tüm polis karakolları yakıldı.

Mısırlıların "25 Ocak Devrimi" olarak adlandırdıkları bu olayı analiz edebilmek için sürece bakmak ve bu isyanı mümkün kılan yapısal nedenler üzerinde durmak gerekir.

Bilindiği gibi Enver Sedat döneminde Mısır'da uygulamaya koyulan, Mısır'ı dünya pazarına açmayı hedefleyen *infitah* (açık kapı) politikası, temelde spekülâtif, ticari bir politika olmuştur. Bu politikanın en önemli aktörleri ise ithalatçı firmalar ve hükümet ile yabancı şirketler arasında aracı rolü oynayan, çoğu kamu sektöründe üst düzey yönetici ve siyasal elit mensubu kişilerdir. Nüfuz, bilgi ve pazarlık temelinde ticaret yapan ve orta sınıf için tüketim malları ithal eden, devlet ihaleleri ile inşaat sektöründe büyüyen,¹ "yeni zenginler" olarak tanımlanan bu

¹ J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat*, Princeton University Press, Princeton, 1983, s. 172-175, 188. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

aktörler Sedat yönetiminin en önemli destekçisi olmuştur.² Nasır döneminde yapılan toprak reformunun getirdiği yasal çerçeveyi değiştiren yeni düzenlemelerle³ Sedat toplumsal tabanını eski ve yeni toprak sahiplerini de içerecek biçimde genişletmiştir.⁴

4 Ekim 1981’de Sedat’ın bir suikast sonucu hayatını kaybetmesinden sonra yönetime gelen Hüsnü Mübarek temelde *infitah* politikasını devam ettirmiş, ancak 1990’da finansal sektörde yaşanan krizden sonra 1991’de, IMF ve Dünya Bankası ile ekonomik reform ve yapısal uyum programı anlaşmasını imzalamıştır. Mali dengeleri esas alan, neo-liberal politikalarla devletin küçülmesini hedefleyen bu program üç ana öğeden oluşuyordu; devlet harcamalarını kısarak kronik hale gelmiş olan bütçe açığının dramatik bir biçimde azaltılması, faiz oranlarının ve döviz kurunun serbestleştirilmesi, kamu şirketlerinin özelleştirilmesi.

Devletin küçülmesinin hedeflendiği bu politikalarla aslında devlet küçülmemiş ancak, Mitchell’in belirttiği gibi, devletin desdeklediği toplumsal gruplar değişmiştir. Devlet tarım ve endüstriye kaynak ayırmak yerine kamu kaynaklarını finansal sermaye ve özel sektör lehine kullanmaya başlamıştır. Bu politikalar kamuda reel ücretlerin düşmesine, yoksulluk sınırı altında yaşayanların sayısında büyük artışa, gelir dağılımında

² E. Kienle, *A Grand Delusion, Democracy and Reform in Egypt*, I.B Tauris, Londra, 2000, s. 24.

³ R. Owen, “Socio-economic Change and Political Mobilization: the case of Egypt”, *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Ed. G. Salam, I.B. Tauris Publishers, Londra, 1994, s. 192.

⁴ R. Springborg, *Family, Power, and Politics in Egypt*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982.

ciddi bozukluklara yol açmış ancak bu politikaların kırsal alanda yaşananlar üzerindeki etkisi çok daha yıkıcı olmuştur.⁵

Nasır'ın 1952, 1961, 1969 yıllarında yaptığı toprak reformları ile büyük toprak sahipliğini tasfiye etmesi ve küçük toprak sahiplerine sağladığı haklar Nasır yönetimi için önemli bir toplumsal taban yaratmıştır. Sedat ve Mübarek döneminde yaygın olarak öne sürülen iddia ise Nasır döneminde küçük toprak sahiplerine sağlanan hakların bu grubun toprağı daha etkin kullanmasını engellediğı, verimliliğı düşürdüğü ve bu nedenle de tarımsal yapıda reformun kaçınılmaz olduğudur. Mübarek yönetimi de, bu temelde, 1992'de çıkardığı 96 nolu kanun ile toprak sahibi-kiracı ilişkilerinin beş yıl içinde yeniden düzenlenmesini sağlamıştır. Başlangıçta kiralalar üç katına çıkmış ve 1997'den itibaren eski kontratlar iptal edilerek pazar ilişkileri çerçevesinde yeni kiralaların belirlenmesi kabul edilmiştir.⁶ Toprağın ticarileşmesini hedefleyen bu kanun sonucu kiracılar kontratlarını çocuklarına devredebilme hakkını kaybetmişler ve yıllık sözleşme uygulamasına geçilmiştir. Doğal olarak bu süreç toprağın belirli ellerde toplanmasına ve büyük toprak sahipliğinin desteklenmesine yol açmıştır. Kırsal alanda topraksız köylü sayısı ve yoksulluk hızla artarken toprak sahipleri ile kiracılar ve kiracılar ile güvenlik kuvvetleri arasında şiddet artmıştır. Eylül 1997-Mayıs 1998 tarihleri arasında toprak sahipleri ile kiracılar arasındaki çatışmalarda 17 kişi ölmüş, 533 kişi yaralanmış ve 1588 kişi de tutuklanmıştır. Ülke genelinde gösteri ve çatışmalar devam etmiş 2004'de de toprak anlaşmazlıkları nedeniyle 49 ki-

⁵ T. Mitchell, "No factories, no problems: The logic of neo-liberalism in Egypt", *Review of African Political Economy*, 1999, C. 26, Sayı: 82, s. 455-468.

⁶ R. Owen, a.g.m., s. 192; K. El-Gawhary, "Nothing More to Lose: Landowners, Tenants, and Economic Liberalization in Egypt", www.merip.org/mer/mer204/kawhary.htm PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şı ölmüş, 430 kişi tutuklanmıştır.⁷ Köylü direnişleri yönetim tarafından “terörizm” olarak nitelendirilerek güvenlik güçlerince bastırılmıştır.⁸

Uygulanan ekonomik yeniden yapılandırma politikalarından en çok etkilenen toplumsal grupların karşılaştıkları ekonomik sorunları hafifletmek üzere 1991’de Dünya Bankası projesi olarak 15 ülkenin katkısı ile Birleşmiş Milletler Uluslararası Gelişme Programı, Avrupa Birliği ve Arap Fonu’nun katılımı ile bir Gelişme için Sosyal Fon oluşturulmuş ve bu yapı aracılığı ile Mısır’da girişimcilik mikro kredi yolu ile geliştirilmeye çalışılmıştır.⁹

Mübarek’in yapısal uyum programı çerçevesinde uyguladığı özelleştirme çalışmaları oldukça ağır işlemekle birlikte kamu sektöründe çalışan, Mısır Sendikalar Konfederasyonu’na bağlı işçiler bu politikaların işçi sayısını azaltarak kamu şirketlerini satılabilir hale getirme uygulamalarına karşı yaygın direniş göstermişlerdir. Bu süreçte önerilen erken emeklilik gibi uygulamalar 1990’lar boyunca grevlerin yaygınlaşmasına yol açmış ve tanınan sınırlı grev hakkı nedeniyle yasal olmayan grevler yaygınlık kazanmıştır. 2006’dan itibaren grevler sadece kamu sektöründe değil özel sektörde de yaygınlaşmış ve Konfederasyon’dan bağımsız sendika kurma fikri önem kazanmaya başlamıştır.¹⁰

⁷ R. Bush, “The land and the people”, *Egypt Moment of Change*, Ed. R. El-Mahdi, P. Marfleet, The American University in Cairo Press, Cairo, 2009, s. 61-62; R. Bush, *Poverty and Neoliberalism*, Pluto Press, Londra, 2007, s. 95-100.

⁸ R. Bush, “An agricultural strategy without farmers: Egypt’s countryside in the new millennium”, *Review of African Political Economy*, 2000, Cilt 27, Sayı: 84, s. 235-249.

⁹ F. Atacan, “Otoriter Siyasal Rejim: Mısır”, *Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler*, Ed. E. Kalyacıoğlu, D. Kağrıoğlu, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s. 288.

¹⁰ F. Atacan, “Otoriter Siyasal Rejim”, s. 288/rantey.org

2006'ya gelindiğinde kamu sektöründe çalışanların sayısı hızla azalırken iş piyasasında özel sektör ekonominin motoru olmaya başlamıştır. En dinamik sektörler olarak finans ve iletişim ön plana çıkarken işsizlik oranı da resmi rakamlara göre, %8.3'e gerilemiştir. 2006'da çalışanların %61'i enformeldir ve çalışma hayatına yeni katılanların %75'i enformel olarak işe başlamaktadır. Kamu bürokrasisinde çalışanların sayısı 1998-2006 yılları arasında hızla azalırken, ağırlıklı olarak kamu sektöründe çalışan, eğitilmiş kadınlar bu olanağın önemli ölçüde sınırlandırılması ile iş piyasasından çekilmek zorunda kalmıştır. 1990'ların sonuna kadar uygulanan politikalarla gerçek ücretlerde önemli düşüşler ve gelir eşitsizliği artarken 2000'lerin sonunda gerçek ücretler yeniden ancak 1998'lerdeki seviyesine gelmiştir.¹¹

2003'te çıkarılan yeni iş yasası ile işçilere kısıtlı grev hakkı tanınırken işverenler için de işten çıkarmayı kolaylaştıran düzenlemeler yapılmış ve sınırlı bir dönem için iş akdi yapabilme olanağı sağlanmıştır.

İşçi hareketleri

Nasır döneminde işçi hareketini kontrol etmek üzere yapılandırılan, farklı iş kollarında tekel konumu verilen 27 sendika ile hiyerarşik olarak örgütlenen, korporatist Mısır Sendikalar Konfederasyonu zaman içinde özerkleşmiş ve görece olarak finansal bağımsızlık kazanmıştır. Nasır döneminde sendikalar, işçi hareketini örgütlemek ve onların çıkarını savunmaktan çok, rejim lehine işçileri mobilize edecek, kontrol edecek örgütlenmeler olarak yapılandırılmıştır. 1990'larda genç, aktivist sendika üyelerinin sendika yönetimine gelmelerini engellemek üzere yapılan yasal değişikliklerle sendika başkanlarının emekli olduktan sonra

¹¹ A. Ragui (Ed.), *The Egyptian Labor Market Revisited*, The American University of Cairo Press, Cairo, 2009.
 University of Cairo Press, Cairo, 2009. Arşivi - <https://rantey.org>

da görevde kalabilmelerine olanak sağlanmıştır. Ancak Konfederasyon’un üst düzey yöneticileri açısından etkili olan bu yasal düzenlemeler yerel sendika yöneticilerinin özellikle iş güvencesi ve ücretler konusunda yapılan eylemlere katılımını engelleyememiştir.¹²

1980’lerin sonuna doğru işçi hareketinde bazı gruplar yasal ve yasal olmayan sol hareketlerle ilişkilenererek siyasal bir nitelik almaya başlamıştır. 1990’da Kemal Abbas ve Yusuf Derviş’in kurucularından olduğu Sendika Ve İşçi Hizmetleri Merkezi korparatist sendika örgütlenmesi dışında yeni bağımsız sendikacılığın kaynağı olmuştur. 2000’lerde tüm sol grupların grevlerde yer almasına rağmen işçi hareketinin önderlerinin çoğu kendilerinin bir siyasi partiye mensup olmadığını hatta siyasi partiler konusunda güvensizlikleri olduğunu açıkça belirtmişlerdir.¹³

Siyasal açıdan en önemli iki grev, Aralık 2006 ve Eylül 2007’de, Mahalla al-Kubra’da yaklaşık 25.000 işçinin çalıştığı Mısır İplik ve Dokuma Şirketi’nde yapılan grevlerdir. Bu grevlerde kazanılan başarılar hem tekstil iş kolunda Delta ve İskenderiye’de diğer fabrikalarda da aynı taleplerle grevlerin yapılmasına yol açmış hem de greve karşı çıkan yerel sendika yöneticilerinin görevden alınması taleplerinin artmasına neden olmuştur. Mahalla al-Kubra’da işçilerin grev karşıtı yerel sendika yöneticilerinin görevden alınmalarını istemeleri ve Federasyonun bu talebi reddetmesi üzerine 14 bin işçinin sendikadan istifa etmesi, özelleştirilen diğer iki fabrika işçilerinin de bu eyleme destek olmak üzere sendikadan istifa etmeleri ve sonra da greve gitmeleri bu eylem ve grevlerin özel sektörde de hızla yaygınla-

¹² F. Atacan, a.g.m., s. 287-288.

¹³ J. Beinir, “Workers’ struggle under ‘socialism’ and neoliberalism”, *Egypt Moment of Change...*, s. 83

şacağının habercisidir.¹⁴ 2007’de Emlak Vergi Dairesi’ne bağlı çalışan emlak vergi memurlarının, ülke genelinde aileleri ile birlikte katıldığı yaklaşık 55 bin çalışanın grevi en büyük eylemdir ve bir sene sonra da vergi memurları Konferasyon’dan bağımsız ilk sendikayı kurmuşlardır.

2008’de asgari ücretin arttırılması için yapılan gösterilerde Mahalla işçileri yine ön planda olmuşlar ve 6 Nisan’da mücadelelerine destek vermek için genel grev çağrısında bulunmuşlardır. Ancak rejimin yaptığı baskı ve çeşitli uygulamalarla işçi örgütlenmesinin liderleri arasında anlaşmazlık çıkmış ve grev başarılı olamamıştır.¹⁵ 2004’de başlayan ve hâlâ devam eden grevler dalgasında pek çok işçi ve ailesi farklı biçimlerde siyasallaşmış ve kolektif eylemlere katılmıştır.¹⁶

Güvenlik aygıtları

Mübarek yönetimi güvenlik aygıtında yaptığı düzenlemelerle oldukça gelişmiş ve ihtisaslaşmış bir güvenlik teşkilatı yaratmıştır. Ordu ile polis/para militer güvenlik aygıtları arasında ayrım korunurken 1977’de İçişleri Bakanlığı’na bağlı olarak kurulan, 300 bin-400 bin personeli olduğu söylenen para-militer Merkezi Güvenlik Güçleri siyasal gösterilerde, toplumsal krizlerde, İslâmi hareketlere karşı kullanılan temel araç olmuştur. İçişleri Bakanlığı’na bağlı güvenlik aygıtlarına ek olarak mevcut istih-

¹⁴ J. Beinir, “Neo-Liberal Structural Adjustment, Political Demobilization and Neo-Authoritarianism in Egypt”, *Arab State and Neo-Liberal Globalization: The Restructuring of State Power in the Middle East*, Ed. L. Guazzzone, D. Pioppi, Ithaca Press, Reading, 2009, s. 38.

¹⁵ J. Beinir, “Workers’ struggle under ‘socialism’ and neoliberalism”, *Egypt Moment of Change...*, s. 83-86.

¹⁶ 1998-2004 arasında 1.000’in üzerinde işçi eylemi yapılmış ve 1.2 milyondan fazla işçi ve ailesi kolektif eylemlere katılmıştır. J. Beinir, “Workers’ struggle under...”, s. 77.

barat örgütlerinin de (devlet başkanına bağı Genel Muhaberat Örgütü, İçişleri Bakanlığı'na bağı Devlet Güvenlik Araştırmaları, Savunma Bakanlığı'na bağı Askeri İstihbarat Dairesi)¹⁷ rejim içinde etkisi artmış ve Mübarek yönetimi muhalefetin kontrolünde ve bastırılmasında para-militer örgütlenmeleri yoğun olarak kullanmıştır.

Mısır'da en fazla nefret edilen, İçişleri Bakanlığı'na bağı polis teşkilatı ve en çok korkulan da Devlet Güvenlik Araştırmaları birimidir. Kötü muamele ve işkencenin tüm yurttaşlar için sıradan bir uygulama haline geldiği Mübarek döneminde, sadece siyasal eylemlere katılanlar değil, tüm toplumsal gruplar polisin bu uygulamalarından pay almıştır. Bu gruplar içinde de yoksullar rüşvet verecek paraları ve teşkilat içinde önemli bağlantıları olmadığı için çok sıradan olaylarda bile işkenceye maruz kalmışlardır.¹⁸ 1981'den beri sıkıyönetimin uygulamada olduğu Mısır'da* 45 günlük gözaltı süresi, poliste en hafifinden kaba dayakla başlayan çırılçıplak soyma, uyutmama, askıya alma, elektrik verme ve tecavüze kadar uzanan sistematik, yaygın işkencenin, gözaltında kaybedilmenin yasal çerçevesi olmuştur.¹⁹

Yaygın inanış polis karakollarının üst makamlara ne kadar iyi çalıştıklarını göstermek için verilen gözaltı kotasını doldur-

¹⁷ P. Droz-Vincent, "The Security Sector in Egypt: Management, Coercion and External Alliance under the Dynamics of Change", *Arab State and Neo-Liberal Globalization...*, s. 222.

¹⁸ S. Ismail, "The Egyptian Revolution against the Police", *Social Research*, Cilt 79, Sayı: 2, 2012, s. 435-462.

* Nasır 1956-63 tarihleri arasında sıkıyönetim çerçevesinde ülkeyi yönetmiştir. 1967 Arap-İsrail savaşı sırasında tekrar ilan edilen sıkıyönetim Enver Sedat döneminde de 1980'e kadar sürmüştür. 1980'de kaldırılan sıkıyönetim Sedat suikastından sonra 1981'de tekrar uygulamaya koyulmuştur

¹⁹ J. R. Bradley, *Inside Egypt*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, s. 117-147; A. Seif El-Dawla, "Torture: a state policy", *Egypt Moment of Change...*, s. 120-135.

duğu ve yaygın rüşvet uygulaması aracılığıyla da kendilerine kazanç sağladığıdır. 2010 Haziran'ında İskenderiye'de, yakalanan uyuşturucunun polis memurları arasında paylaşımını gösteren bir videoyu YouTube'a yüklediği için sivil polislerce bir internet cafede gözaltına alınan ve yapılan işkence sonucu öldürülen Halid Said ve bu olay sonrasında yapılan protestolar, açılan "Hepimiz Halid Saidiz"²⁰ facebook sayfası polis şiddetinin sadece alt gelir grupları için değil orta sınıf için de tahamül edilemez boyutlara ulaştığının bir göstergesidir.

Sistematik işkence, kötü muamele ve rüşvet, Tahrir Meydanı'nda bu durumdan doğrudan devletin ve İçişleri Bakanı Habib el-Adli'nin sorumlu tutulmasına, sorumluların yargılanması talebinin seslendirilmesine yol açmıştır. 25 Ocak İsyanı'nın ilk gününde Kahire'de yakılan polis karakollarının çoğunun Kahire'nin yoksul bölgelerinde olması da bir tesadüf değildir.

Siyasallaşma süreci ve yeni örgütlenmeler

1990'ların sonundan itibaren yaygınlık kazanan grevler ve gün geçtikçe dayanılmaz hale gelen polis devleti uygulamaları farklı toplumsal grupların farklı biçimlerde mobilize olmasına ve kendi içinde siyasallaşmasına olanak sağlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan farklı siyasal örgütlenmeler başlangıçta küçük, parçalı gruplar olsa da zaman içinde belirli bir siyasal deneyimin kazanılmasında ve protesto hareketlerinin örgütlenmesinde önemli olmuştur.

2005'te yapılacak başkanlık seçimlerinde Hüsnü Mübarek'in tekrar aday olmasına karşı çıkan, oğlu Cemal Mübarek'in başkan adayı olarak hazırlandığı fikrini eleştiren ve siyasal yapıda değişim talep eden yeni örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlisi Kifaya (Yeter) ve Değişim İçin Halk Kampan-

²⁰ Google temsilcisi Wael Ghoneim ve Abdulrahman Mansur tarafından açılan sayfa.

yası’dır (Özgürlük Şimdi). Sonuncunun içinde Demokrasi İçin Kadınlar (Sokaklar Bizim), Değişim İçin Gençlik, Değişim İçin Gazeteciler, Değişim İçin Sanatçılar, Değişim İçin İşçiler gibi gruplar vardır. Kifaya ise farklı siyasal eğilimlerin bir araya geldiği, kararların konsensüsle alındığı bir oluşumdur. Nasırcı Karama Partisi, liberal, Gelecek Partisi, Müslüman Kardeşlerden ayrılan bir grubun oluşturduğu Vasat Partisi, İslâmcı İşçi Partisi, Devrimci Sosyalist Örgüt’ün katıldığı bu oluşumda Gelecek Partisi dışındaki tüm örgütler/partiler yasal değildir.²¹

2000’li yıllarda oluşan siyasal gruplaşmaları ve eylemleri dikkate alırsak 2000-2001’de Filistin İntifada’sını desteklemek üzere İslâmcılardan Nasırcılara, Sosyalistlere, farklı siyasal örgütlerden, sendikalardan 20 STK temsilcilerine kadar çeşitli örgüt ve aktivistlerin oluşturduğu İntifada Destek Halk Komitesi’nin eylemleri ilk dalgayı oluşturur. İkinci dalga ise 2003’te Irak Savaşı’na karşı yapılan gösterilerdir. Kifaya’nın düzenlediği eylemler ise üçüncü dalgadır. Bu süreç bir yandan yeni kampanya gruplarını ortaya çıkarırken diğer yandan da siyasal bir deneyim kazanılmasına ve farklı gruplar arasında bir işbirliği sağlanmasına olanak vermiştir.²²

Doktorlar, Avukatlar Sendikası/Odası gibi meslek örgütleri sadece Filistin İntifadası’na destek vermek gibi genel siyasal konularda değil doğrudan kendilerini ilgilendiren konularda da yaygın olarak protestolar örgütlemeye ve sokağa çıkmaya başlamışlardır. Bu eylemlerin en önemlilerinden biri, 2005 devlet-başkanlığı seçimlerinde yapılan yolsuzlukları açıkça ifşa eden hâkimlerin 2006’da yargı bağımsızlığı talebiyle yarı-resmi Hâkimler Kulübü aracılığıyla yaptığı eylemlerdir.

²¹ R. el-Mahdi, “The democracy novement: cycles of protest”, *Egypt Moment of Change...*, s. 88-89.

²² R. el-Mahdi, a.g.m., s. 87-102.

2008’de Mahalla al-Kubra’da başlayan ve 6 Nisan’da yapılmak istenen ancak başarısız olan genel grev girişiminin bastırılması sürecinde ortaya çıkan 6 Nisan Hareketi temelde gençler arasında örgütlenmiştir. Ahmed Mahir, Esmâ Mahfuz, Ahmed Salah gibi gençlerin önderliğinde yapılan 6 Nisan Hareketi, Mısır’da özgürlük, demokrasi ve değişim talep etmektedir. Hareket, gençler arasında oluşturduğu ağ ile 25 Ocak İsyanı’nın örgütlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Artan küçük, parçalı ama sürekli protestolar, farklı kesimlerden insanların eylemlerde yüz yüze ilişki kurmalarına, buluşmalarına, yeni ilişki ağları geliştirmelerine, siyasi deneyim kazanmalarına, güvenlik aygıtı ile başa çıkabilme araçları geliştirmelerine kısacası sokağı nasıl kullanacaklarını öğrenmelerine yol açmıştır.

Müslüman Kardeşler

1928’de İsmailiyya’da Hasan el-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler sadece Mısır’da değil, tüm Arap dünyasında etkili olmuş ve örgütlenmiş modern bir örgüttür. Nasır yönetiminde 1954’te yasaklanan Müslüman Kardeşler, Mısır’daki en örgütlü ve yaygın İslâmi muhalefet hareketi olmuştur. Farklı tarihlerde mevcut yönetimler tarafından üyeleri tutuklanan, uzun süreler hapis yatan örgüt üyeleri, teknik olarak yasal olmamalarına rağmen, özellikle Sedat döneminden itibaren parlamentoda farklı ittifaklar içinde ya da bağımsız olarak yer almışlardır. Yargı denetiminde yapılan 2005 seçimlerinde 88 milletvekilliği kazanan örgüt, 2010 seçimlerinde sadece 1 milletvekilliği kazanmıştır.²³ Mısır’da yapılan seçimlere hile karıştırıldığına dair

²³ F. Atacan, “Otoriteryanizm Kısacasında Mısır”, *Değişen Toplum, Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu*, Ed. F. Atacan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s. 41-50.

varolan genel inanç ve gerçeklik, bu durumu kimse açısından şaşırtıcı kılmamıştır.

Mübarek sonrası Mısır tartışmalarının yoğunlaştığı 2000’li yılların başında, toplumsal düzeyde en örgütlü muhalefet hareketi olan Müslüman Kardeşler üzerinde ağır bir baskı vardır ve pek çok yöneticisi tutuklanmıştır. Kahire’de Müslüman Kardeşler üyesi bir gence, o dönemde, yaşanan ağır polis baskısı ve çeşitli sorunlar karşısında Müslüman Kardeşler hareketinde ne umut ettiğini sorduğumda verdiği cevap aslında belkide pek çok genç insanın ortak duygularının ifadesi gibidir;

Eğer umut etmezsem ölürüm. Yaşayabilmek için umut ediyorum, değişeceğini umut ediyorum. İnaniyor muyum, hayır. Ama yaşayabilmek için bunu yapmak zorundayım.²⁴

2009’da 6 Nisan’da bir kez daha tekrarlanan ve ağırlıklı olarak 6 Nisan Hareketi üyeleri ve bazı sol gruplar tarafından yapılan genel grev çağrısına Müslüman Kardeşlerin katılmamasına ilişkin yapılan eleştirilere karşı, o dönem milletvekili olan, İsam al-Erian;

Bu toplumda bir hareket başarılı olursa Müslüman Kardeşler yapıyor, başarısız olursa yine Müslüman Kardeşler yapıyor. Her şeyden biz mi sorumluyuz?

demiş ve halkta — Müslüman Kardeşler de dahil olmak üzere — siyasal partilere karşı duyulan öfkeyi hatırlattığımda ise, insanların kendi yaptıklarını gayet iyi bildiğini ama “Herkes bir araya gelmeden” böyle eylemlere katılmayacaklarını belirtmiştir.²⁵

Müslüman Kardeşler örgütü 25 Ocak İsyanı’nı örgütleyen gruplar içinde yer almadığı gibi ilk günlerde gösterilere de katılmamıştır. Ancak özellikle üniversitelerde sol hareketlerle tanışıklığı olan, 2000’li yılların sonunda yapılan siyasi kampanya-

²⁴ Müslüman Kardeşler üyesi bir genç ile yapılan görüşme, Kahire, 21 Haziran 2009.

²⁵ İsam el-Erian ile görüşme, Kahire, 5 Temmuz 2009.

lara katılan ya da işçi hareketleri ile bağlantısı olan genç üyelerin bir bölümü ilk günden itibaren bireysel olarak isyana katılmıştır. Nasır'dan itibaren farklı dönemlerde hapse girmiş, işkence görmüş kişilerden oluşan Müslüman Kardeşler'in yönetim kadrosu çok daha tedbirli davranarak, rejim tarafından ilk suçlananların kendileri olacağını bildikleri için, eylemden uzak durmuşlardır. Fakat daha sonra Müslüman Kardeşler resmen isyana katılmış ve gösteriye katılan tüm grupların üzerinde anlaştığı gibi kendi sembol ya da sloganlarını kullanmamıştır.

25 Ocak 2011: öfke günü

Resmi olarak 25 Ocak 2011'de protestonun saat 14.00-17.00 arasında İşçileri Bakanlığı'nın önünde yapılacağı ilan edildi. Güvenlik kuvvetleri doğal olarak bakanlığın çevresini ve buraya çıkan yolları kesti. Facebook sayfalarında da ilan edilen bu bilgi doğru değildi. Yüz yüze ilişkiler, telefon ve el ilanları ile 25 Ocak 2011 sabahı gösterinin öğle saatlerinde, küçük gruplar halinde farklı mekânlardan başlatılacağı bilgisi yayıldı. 25 Ocak 2011'de farklı buluşma noktalarından gruplar halinde hareket eden ve yol boyunca insanları eyleme katılmaya çağıran protestocular kendi aralarında haberleşerek kentin farklı bölgelerinde protestocu sayısının hızla arttığı ve Tahrir'e doğru yürüdükleri bilgisini paylaştılar. Farklı sokaklardan gruplar halinde Tahrir'e yürüyen protestocular, farklı aşamalarda polis tarafından şiddet kullanılarak kontrol edilmeye çalışılmasına rağmen barikatları aşarak saat 16.00 civarında Tahrir Meydanı'na girdiler ve oradan da İşçileri Bakanlığı'na doğru yürümeye çalıştılar. Aynı eylem tarzı diğer kentlerde ve bazı kasabalarda da (İskenderiye, İsmailiya, Mahalla, Mansura, vs.) aynı saatlerde uygulandı ve insanlar meydanlara akmaya başladı.

İsyana katılanların büyük çoğunluğu belirli bir örgüt çatısı altında değil bireysel olarak katıldılar. Örneğin işçi sendikaları

sendika olarak, sol gruplar örgütleri adına ya da Müslüman Kardeşler örgüt olarak katılmadılar ama işçiler ya da Müslüman Kardeşler üyeleri her yerde isyana katıldı. Süveyş’ten ilk ölüm haberinin gelmesinin arkasından kanal işçileri 26-27 Ocak’tan itibaren greve giderek ücretlerinin arttırılmasını, yaşam şartlarının iyileştirilmesini istediler ve “yeni bir Mısır” talep ettiler. 25 Ocak’tan itibaren başta İskenderiye olmak üzere Mısır’ın diğer kentlerinde de insanlar meydanları doldurup “düzenin değişmesini” istemeye başladılar. Tahrir Meydanı’ndan dünyaya yansıyan ancak Tahrir ile sınırlı kalmayan şiddet kullanarak isyanı bastırma çabaları sokağa çıkanların evlerine dönmelerini sağlayamadı. Güvenlik aygıtının uyguladığı şiddete karşı göstericiler ısrarla “Barışcıl, Barışcıl” sloganları atarak göstericilerin şiddet kullanmaması konusunda ısrarcı oldular. “Halk rejimin devrilmesini istiyor”, “Ekmek, Özgürlük, Sosyal Adalet”, “Değişim, Özgürlük, İnsan Onuru” isyancıların ortak sloganları haline geldi. Tahrir Meydanı’nda kalmaya karar verildikten sonra yakındaki Bab al-Louk’dan getirilen ses sistemi ile şiirler okunmaya, şarkılar söylenmeye, siyasal tartışmalar yapılmaya başlandı. Herhangi bir siyasal bağlantı gerekirmeden insanlar meydandakilere yiyecek, içecek, battaniye vs. ulaştırmaya ve isyana farklı biçimlerde katılmaya, destek olmaya devam ettiler. İsyana katılanlar Tahrir’deki deneyimlerini şöyle ifade ettiler:

Olağan üstü bir şey oldu. Kendimi orada bu toplumun gerçek parçası olarak hissettim. Dostluk, sevgi, umut her şey vardı. Ölssem de gam yemem.

Ben 25 Ocak’ta yürüyüşe katılmadım ama sonra çok yemek taşıdım. Ben o gün gerçekten Mısırlı oldum.

Meydanda insanlar çok iyi, saygılı, sevgi doluydular. Olağanüstü 18 gündü. Gerçek Mısır o idi. Öyle bir Mısır her gün olabilir, biliyorum şimdi.²⁶

2 Şubat'ta "Deve Çatışması" olarak isimlendirilen, rejim tarafından kullanılan "sivil unsurlar"ın Tahrir Meydanı'ndaki göstericilere deve ve atlar üzerinde kılıç ve sopalarla yaptıkları, yüzlerce kişinin yaralandığı, saldırıda Müslüman Kardeşler üyeleri Meydanı'nın savunmasında örgütlü olarak önemli rol oynadılar.²⁷ Takip eden günlerde rejim güçlerinin silahlı saldırıları, ölümler ve yaralanmalar devam etti. 9-10 Şubat'ta ülke genelinde işçilerin genel greve gitmesinin ardından 11 Şubat'ta Hüsnü Mübarek devlet başkanlığından ayrılmak zorunda kaldı.

Hüsnü Mübarek'in devrilmiş olması Mısır'da rejimin değiştiği anlamına doğal olarak gelmiyor. Yaratılan korparatist, otoriter rejim kurumlarıyla bugün hâlâ devam ediyor. "Devrim" sonrası farklı siyasal aktörler arasında, her düzeyde, çok keskin bir iktidar mücadelesi sürüyor. Ancak Mısır'da hayat "25 Ocak devriminden önce ve sonra" diye anlatılmaya başlandı. Çoğunluğun ortak duygusu "olağanüstü 18 gün sonrasında" yeni bir hayatın başlayabileceğine duyulan müthiş bir umuttu. Mısırlılar açısından polise, devlet güvenlik teşkilatına, rejime "hayır" denebileceğinin deneyimlenmesi insanlara, pek çok şeyin yeni baştan sorgulanıp rededilme olanağının var olduğu güvenini verdi. Artık yönetime kim gelirse gelsin aynı yöntemleri uygulamaya çalışırsa "hayır" demek en anlaşılır yol olarak görülme-

²⁶ İsyana katılan farklı siyasal hareketlere mensup ve bağımsız hareket eden kişilerle yapılan görüşmeler. Ekim-Aralık 2011. Bu görüşmeler TÜBİTAK tarafından Yurtdışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı çerçevesinde, Eylül 2011-Haziran 2012 tarihleri arasında Kahire'de kullanılmak üzere verilen araştırma bursunun olanaklarından yararlanılarak yapılmıştır.

²⁷ İsyana katılan farklı siyasal hareketlere mensup kişilerle yapılan görüşmeler. Ekim-Aralık 2011.

ye başladı. Bunun en yaygın ifadesi ise "biz 30 yıllık Mübarek'i bile devirdik, onu mu deviremeyeceğiz" dir. İnsan olmaktan gelen onuru korumak en temel mücadele alanı olarak tanımlandı. Yeniden kazanılan bu özgüven hiç şüphe yok ki eyleyen konumuna geçmenin ifadesidir. Hiç bir şeyin eskisi gibi olmayacağına duyulan güven yaklaşık iki yıldır süren direnişin de nirengi noktasıdır.

Mısrılıların deyişiyile "Mısır fil gibidir, çok ağır hareket eder. O ayağa kalkana kadar çok zaman geçer. Ama emin olabilirsiniz ki bir defa ayağa kalktımı epey bir şeyi ezip geçer." Devam eden "25 Ocak devrimi"nin neleri ezip geçeceğini ise tarih gösterecek.

Taksim Tahrir değil ama...

Taksim'in yayalaştırılması projesi çerçevesinde Gezi Parkı'na Topçu Kışlası'nın, AVM'yi de içerecek biçimde, yeniden yapılması girişimini protesto eden çevreci ve kent planlamacı küçük bir grupla başlayan protesto polisin aşırı güç kullanması ile birlikte bir öfke patlamasına dönüştü. Tahrir'de olduğu gibi ulusal televizyonlara yansımayan ancak sosyal medyada hızla yaygınlaşan görüntüler önce uluslararası medyada Tahrir'i çağrıştırdı ve bu yayınlarda Taksim-Tahrir karşılaştırmaları yapılmaya başladı. Açık ki böyle bir karşılaştırmaların yapılabilmesi için hem Tahrir hem de Gezi Direnişi hakkında ciddi araştırmaların yapılmasına ihtiyaç var. Ancak bu yazıda yapamaya çalışacağım ilk bakışta Tahrir ve Taksim arasındaki bazı benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmek.

İki direniş arasındaki en önemli benzerlik farklı toplumsal ve siyasal yapılarına rağmen her iki ülkede de (Mısır-Türkiye) fütursuzca uygulanan neo-liberal politikaların toplumda yarattığı tahribat. Aslında iki ülkede de isyan neo-liberal politikaların

iflasının ilan edilmesi. Bu temelde bakıldığında kentsel mekânların ticarileşmesi, kent toprağı üzerinden yaratılan rantın ulusal ve uluslararası büyük sermaye grupları tarafından bölüşümü ve bu süreçte karar alma mekanizmalarından kent sakinlerinin dışlanması, “üç-beş ağaç için” yapılan protestoyu anlamlı bir çerçeveye oturtuyor.

Erder ve İncioğlu’nun belirttiği gibi, Türkiye’de 1980’lerde başlayan AKP döneminde derinleşen küreselleşme sürecinde, stratejik sektör olarak kabul edilen “finans-sigorta-emlak” üçlünün etkisinin ve yaratılan rantın bölüşümünde özel sektörün ağırlığının artması; yapılan yasal düzenlemelerle “parçacı ve projeci planlama anlayışına dayalı”, yeniden-merkeziyetçi eğilimlerin ortaya çıkmasına olanak tanımıştır.²⁸

Bu temelde yapılan, özel sektörün yetkilendirildiği kentsel dönüşüm uygulamaları ilk andan itibaren eleştirilmiş ve süreçten tamamen dışlanan toplumsal grupların yerel direniş hareketlerine yol açmıştır.²⁹ Gezi Direnişi bu nedenle Türkiye’nin farklı kentlerinde (özellikle Ankara, İzmir, Eskişehir, Adana, Mersin, Kayseri, Antakya, vs.) hemen yankı bulmuş ve insanlar Taksim’le dayanışma içinde, benzer taleplerle sokağa çıkmıştır. Aslında Gezi Direnişi’ne süreç olarak bakarsak bu isyanın için-

²⁸ S. Erder, N. İncioğlu, “İkinci Baskıya Önsöz”, *Türkiye’de Yerel Politika-nın Yükselişi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Örneği*, İstanbul Bigi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. ix-xxv.

²⁹ İlk akla gelen Sulukule, Ayazma, Fener-Balat, Tarlabaşı-Taksim kentsel dönüşüm planlarına karşı örgütlenen yerel platformlar ve çeşitli gruplardır. Bkz. J-F. Pérouse, “Paris ve Dubai Arasında İstanbul: Uluslararası Standartlara Uydurma, Kökünden Kazıma ve Direnişler”, *İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 363-394; J-F Pérouse, “Katmerli Mağdurların Muhalif Olma Hakkı Yok”, a.g.e., s. 123-129; Süreç hakkında bkz. A. Çavdar, P. Tan (der.), *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013; H. Kurtuluş (haz.), *İstanbul’da Kentsel Ayrışma*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2005.

de Türkiye’nin her tarafında neo-liberal uygulamalara karşı yıllardır sürdürülen çoğu yerel ancak ağ örgütlenmeleri içinde birbirleri ile ilişkilenebilen çeşitli direniş pratiklerinin yarattığı siyaset yapma biçiminin önemini yadsımamak gerekir. Bu çerçevede hatırlanması gereken suyun ticarileşmesi ve HES uygulamalarına karşı yaygın protestolar ve örgütlenmeler; güvence-sizleştirmeye karşı yaratılan farklı örgütlenmeler; kentsel dönüşüm uygulamalarına karşı çıkmak üzere kurulan farklı platform, dayanışma grupları; çevre sorunları temelinde örgütlenen hareketler ve kolektifler; gay ve lezbiyen bireylerin kimlik ve vatandaşlık haklarının tanınmasını talep eden örgütlenmeler; uluslararası göç hareketleri temelinde sayıları artan göçmenlerin haklarını savunan örgütlenmeler vs. Her ne kadar Kürt siyasal hareketinin deneyimi Taksim direnişi açısından önemli olabilirdi ise de bu hareketin Taksim direnişine katılımı sınırlı olmuştur.

Türkiye’de 1950’den bu yana, sorunlu ve sınırlı olmakla birlikte, işleyen çok partili yaşam, yurttaşların siyasal alanda kendilerini ve taleplerini ifade etmede ciddi sınırlamalar içeriyor. AKP hükümetinin gittikçe otoriterleşen uygulamaları bu alanı daha da sınırladı. Bu sınırlı alanın güvenlik aygıtlarınca kontrol altında tutulmasının yasal ve pratik zeminin güçlendirilmesi³⁰, söylem düzeyinde de “işkenceye sıfır tolerans”tan “ülkemizin gelişmesini çekemeyen, istikrarsızlık yaratmak isteyen dış güçler ve onların yerli işbirlikçileri”ne geçişle, doğal olarak, ülke içinde artan baskının ifadesidir.

Bu yapısal benzerliklere rağmen Taksim direnişinin talebi “düzenin değişmesi” değildi. AKP’nin uyguladığı politikalar temelinde belirli toplumsal gruplar için rant yaratan, kamu çıkarını yok sayan kentsel projelere karşı çıkan, siyaset alanının

³⁰ İ. Saymaz, *Polisin Eline Düşünce Sıfır Tolerans*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

daralmasına itiraz eden, farklılıklarının yurttaşlık hakları temelinde tanınmasını isteyen, otoriter uygulamaları reddeden direniş “hükümetin/Tayyip Erdoğan’ın istifası”nu talep etti. Ama Tahrir’deki gibi topyekûn bir “düzen değişikliği” talebi Taksim’de yoktu.

Eylemin kendisine odaklanıldığında ise belki de ilk dikkati çeken benzerlik belirli bir örgütlenmeye üye olmadan, bireysel katılımın çok yüksek olduğu eylemler olmaları. Her ne kadar Mısır’da olduğu gibi direnişe katılan kitlenin görünen yüzü, sözcüsü eğitilmiş orta sınıf olarak görülse de yoksulların Taksim direnişinde ne kadar yer aldığını bilemiyoruz. Mısır’da Tahrir’de Hüsnü Mübarek’in istifası ile sonuçlanan ilk isyanda çok görünür olmayan en yoksul kesimler, Kasım 2012’de başlayan ikinci isyan dalgasının önemli aktörlerinde biriydi.³¹

Tahrir ve Taksim’deki direnişte güvenlik güçlerinin eylemleri bastırmak için kullandığı orantısız şiddet önemli benzerliklerden biriydi. Sadece ölen, yaralanan ve gözaltına alınan sayısı dikkate alındığında tabi ki karşılaştırma çok anlamlı değil. Ancak, protestoculara karşı polisin kullandığı bastırma teknikleri çok benzerdi. Mısır’da, yurttaş gazeteciliği medya kolektifi olarak kurulan Musirrin tarafından 12 Haziran 2013’de yayımlanan “Tahrir’den Taksim’e: Düzenin Değişmesini İstiyoruz” videosunda yanyana gösterilen Tahrir ve Taksim görüntüleri zaman zaman nerenin Taksim, nerenin Tahrir olduğunu unutturacak kadar aynı; kullanılan yoğun gaz, polisin attığı gaz kapsüllerinin yaraladığı/öldürdüğü genç insanlar; göstericilere karşı polisin sopa/jop kullanımı vs.

Bilindiği gibi Tahrir gösterilerinde polis, hedef gözeterek, gaz kapsülleri ile yüzlerce genç insanı kör etti. İlk Tahrir isyanının sembolü haline gelen genç diş doktoru Ahmet Harar’a bir

³¹ F. Atacan, “Mısır’da ikinci isyanın yeni aktörü: Çulsuzlar”, *Evrensel Kültür*, Ocak 2012, Sayı: 41, s. 40-42.

gözünü bu ilk isyanda kaybetti; ikinci gözünü de, ikinci isyan dalgasında Muhammed Mahmud çatışmalarında yine polisin hedef gözeterek kullandığı gaz kapsülü ile kaybetti. Mısır’la karşılaştırıldığında sayı az olmasına rağmen Türkiye’de de polisin kullandığı gaz kapsülleri ve plastik mermi ile 12 kişi kör edildi.

Katılım açısından bakıldığında Taksim direnişisi çok uzun zamandır Türkiye’de yaşanan en önemli kitle eylemiydi. Eyleme katılanların çeşitliliği tıpkı Tahrir’de olduğu gibi farklı toplumsal, siyasal grupların birbirini bastırmadan bir arada ortak değerler/talepler üzerinden direnebileceğini gösterdi. Ama belkide en önemlisi her iki ülkedeki göstericiler yaşadıkları deneyimi benzer sözcüklerle değerlendirdiler ve anlattılar. Her iki direnişte de bireylerin “eyleyen” olduklarını hissettikleri an ve deneyim gelecekte bu ülkelerin siyasetini belirleyecek nitelikte.

Evet, Taksim Tahrir değil ama her ikisinin de ortak talebi özgürlük.

2

ANTİKİTE'DEN MODERNLİĞE KENTLER, SOKAKLAR VE TOPLUMSAL HAREKETLER

Murat Arpacı

Bu çalışma Avrupa tarihinin sosyo-politik dönüşümünde ve yaşadığımız dünyanın şekillenmesinde önemli etkileri olan toplumsal hareketlerin tarihsel deneyimine odaklanarak bu hareketlerin kent ve sokaklarla olan ilişkisini ele alma niyetini taşımaktadır. Toplumsal hareketler moderniteye özgü olarak düşünülse de kentin siyasal bir paradigmaya dönüştüğü Antikite'den bugüne iktidarları siyasal olarak tedirgin eden toplumsal temelli çeşitli hareketlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışma dört altbaşlık altında ilerlemektedir: Antik dönemde yaşanmış kimi toplumsal çatışmalar ve siyasal sonuçları, Ortaçağ'dan 18. yüzyıla uzanan süreçte halk kültürünün siyallaşması ve toplumsal ayaklanmalara etkisi, 19. yüzyılda yaşanan toplumsal hareketler (özellikle işçi ayaklanmaları) ile kentlerin ve sokakların işgaline dönüşen bir siyasal kültürün oluşması, son olarak yeni toplumsal hareketler ve ulusaşırı protesto biçimlerinin ortaya çıkması. Tüm bu tarihsel süreç içerisinde toplumsal hareketler, içinden çıktığı koşulların izlerini taşıyarak sürekli dönüşmüş, farklı biçimler almış ve eylem reper-

tuvarı genişlemiştir. Bu dönüşüm söz konusu hareketlerin ortak göstergelerden yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Frank ve Fuanter'in belirttiği üzere, "toplumsal hareketler, çok fazla çeşitlilik ve değişkenlik gösterir; ancak bir ahlak ve adalet anlayışı doğrultusunda bireyleri seferber etmeleri" (Frank ve Fuanter, 1990: 32) bakımından ortak özellikler gösterirler. Bu bağlamda toplumsal hareketlerin tarihsel seyrinde keskin bir kopuştan ziyade toplumsal bellekte ve kolektif deneyimde iz bırakan siyasal birikimden söz etmek daha makul görünmektedir.

Deneyimlerin yeni süreçlere verilen toplumsal tepki biçimlerine eklenmesi bu hareketleri mümkün olduğunca geniş bir zaman diliminde tasavvur etmeyi gerektirmektedir. Antik dönemde gördüğümüz toplumsal çatışmalar (pleb-patrici çatışması gibi), 16. ve 18. yüzyıllar arasındaki birçok ayaklanmaya rengini vermiş olan kültürel motifli ayaklanmalar, 19. yüzyıldaki kent ayaklanmaları (1830, 1848 ayaklanmaları ve 1871 Paris Komünü gibi), 1960'lara kadar süren klasik toplumsal hareketlerin anti-kapitalist sınıf siyaseti niteliği ile 1960'lardan bugüne değin toplumsal hareketleri *yeni* hale getiren eylem çoklukları (azınlık hareketleri, eko-politik hareketler, savaş ve ırkçılık karşıtı hareketler, queer ve kadın hareketleri gibi) arasında içkin olan bağ, herkes için sonsuz bir adalet talebinin taşıdığı tarihsel ve güncel önemdir. Ekonomik taleplerden hukuksal, kültürel, toplumsal ve siyasal her türlü özgürlük taleplerine dek toplumsal hareketleri birikimli hale getiren deneyimi, eski ile yeni talepler arasındaki bir ayırımdan ziyade birinin diğerini önemsizleştirmede bir eklenme, homojenleşmeden ziyade kolektivitinin içeriğinin çeşitlenmesi, söylemsel tek boyutluluktan ziyade farklı politik dillerin kesişmesi ve sürekli yeniden üretilen protesto biçimlerinin mevcut hareketi dönüştürmesi olarak okumak mümkün görünüyor.

Toplumsal hareketlerin tarihinde görebileceğimiz başka bir bağlantı noktası ise mekânsaldır. Geçmişten bugüne kent imgesi

toplumsal hareketlerin odağı olmaktan çıkmamış, aksine, kentin merkezine odaklanan hareketler 1960'tan bu yana başta kentin damarları olan sokaklara ve kentin bütününe etki edebilecek bir ufka sahip olmuştur. Makro ve mikro iktidarların kentin, sokakların ve bizatihi yaşamın her alanına sızması ve her alanından gelmesi, her bireyi zaten potansiyel olarak siyasetin odağında tutmaktadır. Siyaset ile birey arasındaki imkânsız mesafe, toplumsal hareketler ile birey arasındaki mesafeyi de askıya almaktadır. Bu anlamda kentleri ve sokakları potansiyel bir radikal siyasetin alanı haline getiren bir sürecin yaşanması, ev ile kentin, dolayısıyla birey ile kolektivitinin birbirine bağlandığı mesafenin daha da daralması anlamına gelmektedir. Mesafenin bu aşınmasına günümüzde yeni bir aşınma eklenmiştir. Bu yeni aşınma, iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle toplumsal hareketlerin yerel sınırlılıklardan sıyrılarak ulusaşırı etkiler yayabilecek güce kavuşmasından kaynaklanmaktadır. 19. yüzyılda sokaklarda kurulan barikatlarla kentlerin toplumsal hareketler sonucunda işgal edilmelerinden, 21. yüzyılın başındaki ulusaşırı sokak işgalleri ("Wall Street'i işgal et" eylemleri ve etkileri) hareketlerine dek tüm bu eylemlilikler aynı zamanda belirli ortak paydalara (anti-kapitalizm, savaş ve ırkçılık karşıtlığı gibi) ve kolektif belleğe işaret etmektedir. Kolektif deneyimi radikal hale getiren unsurlar, toplumsal hareketlerin belleğinde nüveleşen birikimlerde bulunmaktadır ve bu açıdan toplumsal hareketlerin tarihi, kolektif deneyimin radikalleşmesinin tarihidir. Bu makale, geçmişten günümüze söz konusu bu birikimin kritik noktalarına odaklanma düşüncesi üzerinden ilerlemektedir.

Antikite'ye aşağıdan bakmak

*Devlet'*te tasarladığı toplum düşüncesini sosyal hareketliliğin asgari seviye de kalması temennisi üzerine kuran Platon, bununla ilgili olarak şu örnekleri verir:

Bizim kuracağımız devlette, kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapmaz. Çiftçi, çiftçidir, çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez. Asker askerdir, askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz. (Platon, 2006: 89)

Platon “bütün yurttaşlara mutluluk sağlayan bir devlet” (Platon, 2006: 116), doğası gereği adalet dağıtan bir mekanizma, zenginliğin ve yoksulluğun aşırılığa dönüşmediği bir kent düzeni, bir elde birkaç işi toplamının olanaksızlığını ortaya koyan bir sistem ve özgür yurttaşlar toplumu tahayyül eder. Bu sosyal ahenk bozulduğu takdirde ise,

toplumda bir sürü işsiz türemeye başlar. İçlerinde zehir taşıyan bu başıboş insanların kimi borca boğulmuştur, kimi yüzkarasına, kimi de her ikisine. Mallarını ellerinden alanlara ve bütün yurttaşlara kin besler, gizli gizli toplanıp onlara kötülük etme yollarını ararlar. Bütün düşünceleri devleti yıkmak, düzeni değiştirmektedir. (Platon, 2006: 213)

Platon’un bu öngörüsünden ilerlersek sosyal sorunlardan yeşeren siyasal hareketlerin sadece belirli bir alanı değil sistemin ve kentin düzenini bir bütün olarak tehdit ettiği sonucuna ulaşırız.

Devlet’in düzeni ise kentin üstünde her zaman kendisini hissettiren bir güç, “sıra dağıtımını” bozma gücünü barındıran *demo*’un (sıradan halkın) gücü (Ranciere, 2007: 45) ile işleyebilir. Platon’a göre herkes “doğasına” uygun görevle “ölçülü” bir biçimde ilgilense kentin düzenini tehdit edecek bir durum olmayacaktır; diğer yurttaşları ezici bir güce dönüşen ekonomik birikim ile tüm yurttaşlara karşı bir nefrete dönüşen yoksulluktan daha tehdit edici bir durum olamaz. Jacques Ranciere’e göre Platon, kentin düzenini, sabit bir insan doğası kategorisi ile “düşünme hakkını tanımlayan” bakış açısına sahiptir ve işbölümünü “bedenlere vurulan doğum damgası” (Ranciere, 2009: 55-56) üzerinden kurgular. Ranciere’in ufuk açan eleştirisine göre Platon’un toplumsal sistemi, adil olmayan, “bazı bedenler vardır ki emek için yapılmışlardır ve onun köleliğinin izlerini ve

damgalarını taşırlar” (Ranciere, 2009) anlayışı üzerine inşa edilmiş felsefi bir meşruiyettir ve günümüze kadar Batı düşüncesine damgasını vurmuştur.

Hâkim düzendeki sosyal temelli siyasal hareketliliği parçalardan oluşan bir bütün olarak kavramamıza olanak tanıyan Platon, adaleti kişisel bir erdem olarak kavrar (Solomon, 2004: 97) ve modern zamanların adalet arayışına damgasını vuran kolektiviteden doğacak siyasal enerjinin sonuçlarını şüphesiz “düzen bozulması” olarak okur. Platon’un bir parçası olduğu Antik dünyada kolektivite birey ile kent (*polis*) arasındaki bütünleşmeyi öngörür ve öylesine ki “oğlanlar bedenlerinin *polis* denen daha büyük bir kolektivitenin parçası olduğunu, şehre ait olduğunu” (Sennet, 2002: 38) öğrenerek yetiştirilir. Antik Yunan kentinde, henüz adalet dağıtan bir kralın ya da imparatorun bedeni üzerinden işleyen değil kentin bir beden olarak kavrandığı bir toplumsallaşmanın içerisindeyizdir. Kentin her parçası bu devasa bedene ait olduğunuza işaret eden göstergelerle doludur. Birçok araştırmacı tarafından günümüzün siyasal paradigması olarak kabul edilen *polis*’lerin “tapınakları, pazar yerleri, oyun alanları, toplantı yerleri, duvarları, sokaktaki heykelleri; dinde, politikada ve aile yaşamında kültürel değerleri simgeliyordu” (Sennet, 1999: 13). Ancak bu politik *corpus* düzeni güvence altına almaya yetmez ve Antik toplumların “düzenini” bozan toplumsal hareketler tam da Platon’un sabitlenmesini arzuladığı eşitsizliğin bulunduğu alandan gelir: Yoksullar ve yoksullaştığını düşünenler.

Eski Yunan ve Roma devirlerini içine alan Antikite (kabaca MÖ 7. yüzyıldan MS 476 yani Batı Roma İmparatorluğu’nun çöküş tarihine kadar ki dönemi kapsar), şüphesiz siyasal ve toplumsal çalkantıların yoğun olduğu bir sürece işarete eder. Örneğin mülk sahiplerinin ve aristokratların canlarını ve mallarını sert önlemlerle korumayı amaçlayan, her tehdidi şiddetle bastırmayı meşrulaştıran *Drakon Yasaları*’nın (MÖ 624) çıkarılma-

sında, giderek artan yoksul köylü ve işsizlerin orta sınıfla yaptığı işbirliği ve ayaklanma hareketleri etkili olmuştur. Bu ayaklanmalar sonucunda ise borç köleliği kaldırılmış, yurttaşların borçları karşılığı çocuklarını, eşlerini ve kendilerini güvence olarak göstermeleri yasaklanmış, küçük köylülerin borçları silinmiş ve sahip olunabilecek en geniş toprak parçası yasayla sınırlandırılmıştır (Şenel, 1986: 142-143). Antik dünyanın toplumsal hareketlere “devrettiği” ve modern toplumsal hareketlerin tarih yazımında da bir esin kaynağı olarak da karşımıza çıkacak olan (Thompson, 2006: 43) çatışma, Roma Antikitesi'nde gördüğümüz ve imparatorluğun en kalabalık kesimi olan topraksız köylüler, yani *pleb*'ler ile toprak sahibi soylular yani *patrici*'ler (*patri-cius*) arasındaki çatışmadır. Emperyal bir güç olan Roma İmparatorluğu ve Roma Antikitesi kent olarak bir dünya imgesi yaratmıştı. “Dünyanın fatihi ve efendisi olan kent, tek merkez, imparatorluğun merkezi, egemen olduğu ve örgütlediği bölgelerin görünür ve tanınabilir beyniydi” (Roux, 2006: 41). Roma kenti imparatorun ihtişamını ve gücünü yansıtan anıtlarla dolu bir gösterge rejimi üzerinden iktidarını koruyordu. Bu gösterge rejimi kentin bütününde kendini hissettirmekteydi. Başarılı generalleri onurlandıran Roma zafer alaylarının tören güzergâhı insanların akışıyla belirlenen bir kent rotası yaratarak (Favro, 2007: 153) imparatorluğun iktidarının kente nüfuz etmesini sağlıyordu. İktidarın tüm bu “ihtişamı” yoksul *pleb*'lerin isyan etmelerini engelleyemedi. *Pleb-patric*i çatışmaları sonucunda *pleb*'lere hukuk güvenliği, *patrici*'lerle mahkemede eşit muamele hakkı tanınmış, *patrici-pleb* arasındaki evlenme yasağı kaldırılmıştır (İplikçioğlu, 2007: 72). Şeklen de olsa Roma'da cumhuriyetin demokratik bir nitelik kazanmasında bu toplumsal çatışmaların öneminin yadsınamayacağı bilinir.

Yoksulluğu ve sayıları geç dönemde iyice artan *pleb*'lerin üzerinde hegemonya kurmanın giderek zorlaştığı bir dönem, aynı zaman da Roma İmparatorluğu'nun çöküş evresine işaret

etmektedir. Bu çöküş döneminde nüfusu (geç döneminde 80 milyona ulaştığı tahmin edilir, Roux, 2006: 63) ve hükmettiği toprakları oldukça geniş olan bu merkezi siyasal yapının iktidarını kurmasında Hristiyanlığın etkisi (geç dönem Roma'da) önemlidir. Bu etkiyi açığa çıkaran dinsel temelli siyasal hegemonya, Ortaçağ'ın şekillenmesinde temel rol oynayacaktır. Jill Harries, "Geç Roma Döneminde Gallia'da Hristiyanlık ve Kent" başlıklı makalesinde Hristiyanlık ile birlikte kentlerin geçirdiği dönüşümü anlatır (Harries, 1999: 74-96). Harries'in aktardığına göre Roma merkezi denetimi zayıfladıkça kentler pis-koposlar aracılığıyla Hristiyanlaştırılmış ve kilise topluma nüfus eden en önemli alan olmuştur. Kentin iç politikasını, kimliği ve toplumsal belleğini yeniden biçimlendiren kilise festivaller, törensel yürüyüşler (Harries, 1999: 89) gibi gündelik hayatı etkisi altına alan etkinliklerle iktidarını pekiştirmiştir. Kilise yalnızca kenti ve toplumsal yaşamı düzenleyen bir güç değil, aynı zamanda kişiye yalnız kaldığında bile varlığını hatırlatan yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin geliştiğine işaret ediyordu. Topraklar, mekân, nüfus ne kadar geniş olsa da bireyleri sürekli olarak siyasal etkinin içinde tutarak yönetmeyi amaçlayan, kökleri İbranilerdeki Tanrı ve Tanrı'nın çoban olarak atadığı Kral anlayışına uzanan bu iktidar biçimi "pastoralliktir" (Foucault, 2005b: 28-29). Çobanın sürüsünün her bireyine ayrı ayrı özen göstermesini öğütleyen bu anlayış bireyin doğumundan ölümüne kadar gözetilmesi esasına dayanmakta ve bireyleri belirli biçimde davranmaya (Foucault, 2005a: 211) ikna etme anlayışını ifade ediyordu. Hristiyanlıkla ve kilisenin siyasal, toplumsal ve ekonomik bir güce dönüşmesiyle eşzamanlı olarak gelişen pastoral teknikler modern iktidarlarda daha rasyonel bir mantıkla işleyecek olan bir kendilik siyasetini ve söylem zemini kullanır. Sürekli bir itiraf (psikanaliz tekniklerini anımsatan) ve vicdan muhasebesi gibi söylemler üzerinden ilerleyen, toplumun istisnasız tüm bireylerini kapsayan bir itaat sistemini kurma düşün-

cesine yaslanan (ulus devletin işleyiş mantığı) pastoral iktidar, baştan sona eşitsizlik üzerine kurulu bir siyasaı görünürde bozduğunu ve tüm bireyleri Tanrı karşısında “eşit” bir pozisyonda tuttuğunu ima etmekteydi. Kent ile birey arasındaki aidiyet ne Antik Yunan kentlerindeki gibi bir bütünleşme, ne de Roma'daki gibi imparatorun merkezi gücünün göstergeleri üzerinden pekişiyordu. Aidiyeti pekiştiren şey daha incelikli olarak işleyen mekanizmalara dayanıyordu.

Antikite, hem toplumsal hareketler (*pleb*'ler ve *patricius*'lar gibi) hem de bu hareketleri dizginlemeyi amaçlayan iktidarlar (bireyselleştici pastoral iktidar) açısından önemli deneyimlerin yaşandığı bir dönemi gösterir. *Drakon Yasaları* gibi sınıfsal ittifaklar üzerinden yasal güvencelerle sonuçlanan kendine özgü toplumsal hareketler, ya da *pleb-patrici* çatışması gibi siyasal yapıyı daha fazla alt sınıfların lehine dönüştüren toplumsal çatışmalar, söylemsel olarak Antikite'yi modern deneyimlerden hareketle okumayı da mümkün kılar.

Toplumsal protestodan ayaklanmaya: kültürün siyasallaşması

MS 500-1000 arasında Roma kentleri istilalarla çökerken Avrupa'nın büyük bölümü ilkel bir tarım ekonomisine dönüşür. Bu anlamda feodal toplum çalkantılı bir dönemeç olan 9. ve 10. yüzyıllarda oluşmuştur (Bloch, 1983: 13). Murray Bookchin, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte gelişen süreci şu sözlerle özetler:

Antikçağ'da yönetim merkezi olan kentler, imparatorluğun çöküşü ile birlikte, Batı Avrupa'da büyük bir hızla köylere dönüştü; bu köyler, oradaki toplumun gerçek yerleşim tabanını oluşturduğu. Vergi kaynaklarının ortadan kalkmasıyla birlikte, Roma İmparatorluğu'nu ayakta tutan kaynaklar ortadan kalktı, Batı Avrupa, merkezi bir yönetime sahip olmayan feodal bir topluma dönüştü. (Bookchin, 1999: 181)

Parçalanmış siyasi yapıyı görmek için haritalara bakmak yeterlidir. 1492'nin siyasi haritası Avrupa'nın neredeyse 200 tane devlet benzeri birime bölündüğünü gösteriyordu. Bu birimlerin birçoğunun toprakları örtüşüyor, birçoğu da yer yer yarı özerk yönetimler içeriyordu (Tilly, 1995: 48). Bu parçalanma bir yönüyle yeni bir kent türünün ortaya çıkmasını gösterirken bir yandan da kırsal alanı değiştirip yavaş yavaş kent imgesine uyduran politik bir yapının oluşması anlamına geliyordu. Yollara özen gösteren yöneticilerin çoğalması, Avrupa'nın bütün nehirleri üzerine köprüler kurulması ve gemiciliğin gelişmesi gibi (Bloch, 1983: 96) faktörler kırsal alanla yeni gelişen kentlerin bağlantı noktalarını güçlendiriyordu. Bu dönemde bir yandan krallar, yüksek baronlar ve senyörler vergi sayesinde kendilerine büyük servetler oluştururken bir yandan da kentsel kadro içerisinde güçlenmeye başlayan bir tüccar sınıfı oluştu (Bloch, 1983: 98).

Max Weber, Ortaçağ ile Antikite'yi şu sözlerle karşılaştırır: "Ortaçağ yurttaşı bir iktisadi insan haline gelme yolundaydı, oysa Antik dönem yurttaşı siyasi insandı" (Sennett, 2002: 140). Weber'in de işaret ettiği gibi iktidar ile tabii olan arasındaki bağa eklenilen ekonomik parametreler giderek çoğalmıştır. Bu anlamda özellikle geç Ortaçağ, hem ekonominin giderek karmaşılaşması hem de ekonomi temelli toplumsal hareketlerin ortaya çıkması açısından önemli bir döneme karşılık gelir. Mahkeme kayıtları dönemin toplumsal sorunlarını anlamak açısından işlevseldir. Özellikle 13. ve 15. yüzyıllar arasındaki kayıtlar, senyörlerin köylüler üzerindeki baskıları, yüksek vergiler, devletin, kilisenin ve kralların yerel yöneticilerin keyfi uygulamalarına göz yumması gibi faktörler nedeniyle sayısız köylü şikâyetlerinin olduğunu gösterir. Artan toplumsal huzursuzluk ile köylüler sadece şikâyet etmekle yetinmemiş, sık sık kilise topraklarına saldırılar gerçekleştirmişlerdir (Huberman, 1982: 55). Yeni gelişen kentli tüccar sınıfın köylülerin bu saldırılarına

destek vermesiyle aristokrasiye ve kiliseye karşı sınıfsal bir ittifak oluşmuştur. Ortaçağ'dan sonraki sürece de miras kalan bu sosyal sorunlar giderek artmıştır.

Dönemin büyük çatışmalarından birisi 1524 ilkbaharında Almanya'da köylülerin "feodal hizmet yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddetmeleriyle" (Fontana, 1995: 99) oluşmuştur. Sadece köylüleri değil, kentli orta sınıfın desteğini de içine alan ve 16. yüzyıla damgasını vuran köylü savaşlarının temelinde, serflerin özgürleşmesi, feodal beylerin ortak mülk konumundaki arazilerine el koyma, aşırı angarya hizmetleri isteme gibi haksız yönetici davranışlarını önlemeye yönelik taleplerin yanı sıra belediye yönetimleriyle ilgili idari talepleri de içeriyordu (Fontana, 1995: 99). Ezici çoğunluğu kırdan yaşayan bir toplumsal formasyonda köylü ayaklanmaları şüphesiz önemli bir yer tutuyordu.

Peter Burke, modernliğin eşliğinde gerçekleşen çok farklı bir dönüşümden söz eder. Burke, 1500-1800 yılları arasında halk kültürünün siyasallaştığını ve bunun da halkın düşüncesinde adeta "kaldıraç etkisi" (Burke, 1996: 291) yaptığını belirtir. Aslında bu durum yeni toplumsal koşulların halk kültüründeki mevcut öğelerle politik bir bağla eklemlenmesinin ortaya çıkardığı bir durumdu. Aynı zamanda küçük iktidar mücadelelerinin, iktidarın merkezileştiği bir yapıya doğru evrildiği (Elias, 2004: 142) bu dönemde (Reform ve Fransız Devrimi arasında) özellikle zanaatkarlar ve köylüler, iktidarın icraatlarıyla gittikçe artan bir biçimde ilgilenmeye ve kendilerini öncelere göre daha fazla siyaset içinde konumlandırmaya başlamışlardı. Gazetelerin çoğalması ile kentlerde siyaset sıradan insanların yaşamlarının bir parçası haline gelmiş, siyasal broşürler, metinler ve siyasal imgeler günlük yaşam içerisinde daha fazla yer edinmeye başlamıştır. Bu dönemde siyasallaşan halk kültürünün en önemli bileşeni olan festivaller ve karnavallar da kentlerde büyük ölçeklerde düzenlenmekteydi. Karnaval günleri, halkın çalışmayı bırakıp, yiyip içtiği ve sahip oldukları her şeyi harcadık-

ları özel günlerdi. Bu etkinlikler kilisenin öğütlediği perhiz odaklı ahlakın ihlaliydi. Karnavallarda halk meydana toplanıyor, yasakları askıya alıyor ve iktidar kurumlarıyla özdeşleşen her şeyi alaya alıyordu. Karnaval sadece bir tüketme alanı değil, bedensel özgürlüğün önündeki egemen kuralları ihlal eden bir özgürlük atmosferini yansıtıyordu. Bakhtin'in de belirttiği gibi karnaval,

tüm yasaklamaları ve hiyerarşik engelleriyle resmi sistemin tamınının geçici bir süre askıya alınması anlamına geliyordu. Kısa bir süre için yaşam alışıldık, meşrulaşmış ve kutsanmış akışlarından çıkıp ütöpik özgürlük alanına giriyordu. Tam da bu özgürlüğün kısılalığı, geçiciliği, imgelerin şenlikli atmosferinden doğan fantastik mahiyetini ve ütöpik radikalizmini arttırıyordu. (Bakhtin, 2005: 100-101)

Otoriteyle özdeşleşen göstergelerin tersyüz edildiği bir alan olarak karnaval meydanları, James Scott'ın ifade ettiği gibi "ta-hakküm altında olmayan söylemin hüküm sürdüğü" (Scott, 1995: 239) alanlardı ve bu alanlarda birey, kendini "kolektivitelerin ayrılmaz bir parçası" (Bakhtin, 2005: 283) olarak hissetmekteydi. Feodal krallar, kilise okullarının hocaları, kesişler, dolandırıcılar ve hâkim düzeni savunan tüm kişilere ait sembollerin alay konusu edilerek itibarsızlaştırıldığı karnaval günleri, otoriter ve baskıcı olandan geçici bir özgürleşmenin geçitiydi. Karnaval meydanının geçici özgürlük atmosferi pastoral iktidarın öğütlediği itaat kültürüne karşı hem bir disiplinsizliğe ve hem de egemen normların ihlal edildiği pratiklere olanak tanımaktaydı. Bu yıkıcı atmosfer kimi zaman karnaval meydanıyla sınırlı kalmayarak tüm kente yayılan iktidar karşıtı bir harekete kaynaklık etmiştir. Çünkü bu geçici kültürel direniş kısa sürede toplumsal protestolara dönüşebiliyordu. İsyancılar ve ayaklanmaların çoğunlukla büyük festivaller sırasında patlak vermesi (Burke, 1996: 231) kültürel direnişin siyasal bir ayaklanmaya ve toplumsal harekete dönüşme zemininin güçlü olduğunu göste-

rir. Nitekim Fransa'da 1580'deki bir karnaval "şehrin zenginlerinin, yoksullar zararına zenginleştikleri" mesajını taşımış, 1630'daki başka bir karnaval şarap üreticilerinin başını çektiği bir isyana dönüşmüş, İspanya'nın en önemli festivallerinden Corpus Christi, Büyük Katalunya isyanına dönüşmüştü (Burke, 1996: 231).

Kültürel temelli direnişin siyasallaşmış bir toplumsal harekete dönüşmesine yol açan radikalizmini daha iyi anlamak açısından Emmanuel Le Roy Ladurie'nin bir mikro-tarih klasiği olan *Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na 1579-1580* isimli çalışması çarpıcı bir örnektir. Ladurie, Fransa'nın Romans kentinde olağan bir karnavalın bütün kenti saran bir ayaklanmaya dönüştüğünü iki haftaya sıkışan olaylardan yola çıkarak anlatır. Romans karnavalında büyük köylü grupları, silah da dahil, soylulara karşı, senyörlük egemenliğinin bazı yanlarına karşı ve özellikle de vergi alanındaki soylu ayrıcalığına karşı harekete geçmişler, kentlerde ise, zanaatkârlar ile sıradan halk zengin burjuvalara karşı hareketlenmişlerdir (Ladurie, 2002: 60). Senyörlük ve zenginlik karşıtı zihin halinin yaygınlaşması, zenginlerden "iade" isteyen taleplerin ortaya çıkması, Ladurie'nin belirttiği üzere "yetişkinlerin mallarını gençlere, zenginlerin de ihtiyaç sahiplerine dağıtmalarını" içeren (Ladurie, 2002: 253) tamamen karnavala özgü bir talepti. Bu taleplerin Romans kentini saran siyasal ayaklanmayla bütünleşmesi, bu hareketin şiddetli bir biçimde (ezme, bastırma, soruşturma yapma, tutuklama, organ kopartma, işkence ve öldürme gibi yöntemlerle) bastırılmasıyla son bulur (Ladurie, 2002: 341-342). Bu trajik sonuca rağmen Romans kenti 19. yüzyılın Paris'i ya da Manchester'ında görebileceğimiz bir toplumsal hareketin sahnelendiği önemli bir örnektir.

Kültürün siyasallaşması aynı zamanda modern öncesi ile modern kente damgasını vuran toplumsal hareketler arasındaki bağı kuran noktadır. Nitekim Romans Karnavalı'nda gördü-

ğümüz kültürün siyasetle iç içe geçme eğilimi modern toplumda da etkisini devam ettirir. 18. yüzyılda çalışan insanların kültürlerine odaklanan çalışmada E.P. Thompson, “görenek” olarak tanımladığı ve günlük ilişkilerinde yöneticilerin ideolojik tahakkümüne tabi olmayan bu kültürü “isyankâr geleneksel bir kültür” olarak tarif eder (Thompson, 2006: 22). Thompson’a göre sanayi devriminin başlangıcındaki klasik mücadelelerin pek çoğu, ücretler ya da çalışma koşulları üzerine olduğu kadar görenekler üzerineydi ve çoğu kez devletin ya da ulusun sahip olduğu kabul görmüş görenek, töre ve inançlarla halkın ya da halk gruplarının kesin zıtlık halinde bulunuyordu. 18. yüzyılda görenek, hemen hemen her teamül, uygulama ya da talep edilen hakkın haklılaştırılmasının siyasal taktiği idi. Thompson’a göre “görenek bir değişim ve mücadele alanı; birbiriyle çatışan çıkarların çelişkili taleplerde bulunduğu bir arenaydı” (Thompson, 2006: 17). 19. yüzyılda göreceğimiz kapitalist kentlere özgü klasik anlamda bir işçi sınıfının yeni yeni oluştuğu 18. yüzyıl,

yarı özgür emek biçimlerinin aşınmasına, çalıştığı yerde barınmanın gerilemesine, angaryanın kesin olarak ortadan kalkmasına, özgür, hareketli ücretli emeğin gelişmesine tanık olan bir yüzyıldı. (Thompson, 2006: 54)

18. yüzyılda gördüğümüz, Thompson tarafından *pleb*’ler olarak nitelenen ve nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan bu toplumsal gruplar, kültürel temelli bir itaatsizliği yeni kent kültürü ve yeni çalışma ilişkileriyle harmanlıyordu. 19. yüzyıla özgü bir sınıf örgütü yapısından yoksun olan *pleb*’ler istikrarlı bir siyasal hedef netliğine sahip değildi. Thompson’a göre,

bu pleb kültürü devrimci bir kültür değildi ama onu riayetkâr bir kültür olarak da niteleyemeyiz. Kargaşa yaratmıştır ama isyan yaratamamıştır; doğrudan eylem yaratmıştır ama demokratik örgütlenmeler yaratamamıştır. (Thompson, 2006: 86)

Burada kritik nokta birbirine zıt çıkarların oluştuğunun yavaş yavaş fark edilmesidir. Egemen kurumlara karşı olan güvensizliğin bir çıkar çatışması zeminine çekilmesi her zaman potansiyel bir toplumsal hareket anlamına geliyordu. 18. yılda görülen ayaklanmalara baktığımız da ekmek fiyatlarının yükselişinden, vergilere, kötü muameleden, pazar fiyatlarının yükselişine vs. birçok gündelik meselenin hızlı bir biçimde başkaldırıya dönüştüğü görülür. Thompson'a göre 18. yüzyıl ve öncesine özgü bu ayaklanmalar halk eylemlerini ifade eder ve programlı ve hedefi olan bir eylemden farkı vardır (Thompson, 2006: 267). Bilinen anlamda klasik toplumsal hareketleri, 19. yüzyıldan 1960'lara kadarki dönemde yaşanan hareketlenmelere özgü tahayyül eden düşünceye kaynaklık eden nokta tam da burasıdır: Programsız eylem. Şüphesiz kültürel temelli itaatsizlik, direniş ve ayaklanmaların yarattığı deneyim, kendisinden sonraki toplumsal hareketlere ciddi bir birikim sağlamıştır. Ancak 19. ve 20. yüzyıl artık programlı ve siyasal olarak sistematik hareketlerin olgunlaştığı bir dönemin geldiğini anlatır.

Toplumsal hareketler, modern kentlerin işgali ve sokağın siyasallaşması

19. yüzyıl siyasal ve toplumsal olaylar açısından etkileri hâlâ devam eden gelişmelere tanık olmuştur. Bir yandan ulus devletler inşa edilirken, toplumu bütünüyle uluslaştırma işine giren merkezi devletler oluşmaya başlamış, aristokrasi ile burjuvazi özdeşleşmiş, mülksüz toplumsal grupların akın ettiği kentlerde nüfus patlaması yaşanmış, ağır sanayi hiç olmadığı kadar gelişmiş ve kentlerde kurulan büyük fabrikalarda uzun süre ve düşük ücretlerle çalışan kesimin sayısı nüfusun en önemli bölümü haline gelmiştir. Sınıflar arasındaki eşitsizliğin derinleşmesi ve ayrışma, ulusal kültürle bütünleşmeyi sağlayacak araçlarla yeniden şekillendiriliyordu (Fontana, 1995: 177). "Devletler içinde ulusal dil, ulusal eğitim sistemleri, ulusal askeri hizmet

ve daha birçoğunu yaşama geçirmeyi yüklediler” (Tilly, 2001: 202). Bu uluslaşma çabaları ciddi bir biçimde başarıya ulaşsa da yoksulluğun ve sömürünün şiddetinin artması modern kentleri (özellikle Paris, Manchester, Londra) birer toplumsal hareketler merkezi haline getirdi.

Charles Tilly bugün bilinen anlamıyla toplumsal hareketlerin 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında köklü politik ve ekonomik değişimlerin zemininde ortaya çıktığını belirtir. Tilly’ye göre bu değişimlerde dört temel unsur vardır: Savaş, parlamenterleşme, sermayedarlaşma ve proleterleşme (Tilly, 2008a: 49). Bu dönemde özellikle Londra ve Boston gibi endüstrileşmiş kentler, “gürültülü müzik, resim yakma ve ev yakması gibi gibi yerel” (Tilly, 2008a: 59) etkinliklerden boykot ve ithalat karşıtlığı gibi daha makro hareketlenmelere tanık olmuşlardır. Toplumsal hareketlerin bu dönemdeki sürükleyicisi kent işçileri olmuştur. Tom Bottomore, 19. yüzyıldaki toplumsal hareketlerin “büyük ölçüde işçi hareketiyle özdeş hale” (Bottomore, 1987: 23) geldiğini belirtir. Kuşkusuz bu dönemde bile yalnızca işçilere dayanan ve salt ekonomik talepleri dile getiren homojen bir hareketten bahsetmek mümkün değildir. Talepleri bulunan çeşitli sosyal grupların içinde bulunduğu bu hareketlerin, örgütleyici gücünü işçilerin oluşturduğunu söylemek daha makul bir yaklaşımdır. Bu dönemde meydana gelişen olgu daha çok, Bottomore’un da belirttiği gibi, işçilerinde parçası olduğu bir *kitle* hareketinin oluşmasıdır ve çok sayıda toplumsal hareket içerisinde, sömürgelerdeki milliyetçi hareketlerden kadın hareketlerine, anarşist hareketlere, gençlik hareketlerinden özgül amaçları savunan kısmi hareketlere kadar (Bottomore, 1987: 23-24) birçok adalet talebi ifade eden hareketlerin geliştiğine tanık olunur. *Kitle* kavramı esas olarak sistem karşıtı bir alana gönderme yapmaktadır ve Fontana’nın belirttiği üzere bu dönemde “kitleyi, ‘ötekiler’ oluşturur” (Fontana, 1995: 177). Eylemin niteliğinin de homojen olduğunu söyleyemeyiz. Tilly 19. yüzyılda olgunla-

şan klasik toplumsal hareketlerin “büyük ölçüde yerel ve bölgesel kültüre; eski pratiklerden ve varlıklardan anlamını alan şarkılara, sloganlara, sembollere, kıyafetlere ve etiketlere dayandığını” (Tilly, 2008: 88) belirtir. Burada, Benjamin’in ifadesiyle toparlarsak, “dağarcıkları toplumun bilinçaltında bulunan deneyimlerin yeni ile karışması”ndan (Benjamin, 2004: 89-90), kültürel, siyasal ve toplumsal zeminlerde eski deneyimlerden gelen göstergelerin yeni koşullarda yeniden üretildiği hareketlerden söz edebiliriz.

Toplumdaki mevcut durumu farklı bir yöne doğru çekmeye çalışan bu toplumsal hareketler 1830 ve 1848 ayaklanmaları gibi büyük çapta siyasal hareketlere ya da 1871 Paris Komünü’nde olduğu sosyalist işçilerin kısa süreli iktidarıyla sonuçlanan deneyimlere dönüşebilmiştir. Bu noktada 19. yüzyıl Paris’i ve Paris Komünü üzerinde biraz durmakta yarar var.

19. yüzyılda Paris kenti toplumsal hareketlerin en önemli merkezlerinden biridir. Marx’ın “Fransız Üçlemesi” olarak bilinen eserlerinin (*Fransa’da Sınıf Savaşmaları*, *Fransa’da İç Savaş* ve *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*) ortaya çıkmasında bu toplumsal hareketlerin önemli bir rolü vardır. Dönemin bir diğer özelliği de cadde ve sokakların toplumsal hareketlerin bir çatışma, manevra ve direniş alanı olarak öne çıkmasıdır. Walter Benjamin’e göre modern kentin yeni caddeleri “kışlalarla işçi mahalleleri arasındaki en kısa yolları oluşturacaktır. Çağdaşları, bu girişime ‘L’embellissement strategique’ (stratejik güzelleştirme) adını takarlar” (Benjamin, 2004: 102-103). Bu durum şüphesiz politik eylemin caddelerde *estetize* edilmesinin ilk deneyimleridir. Çatışmalar artık sadece kentlerin meydanlarında değil caddeler ve sokaklarında sürdürülmektedir. Sokaklara kurulan yüksek barikatlar tüm bulvarları katetmekte (Benjamin, 2004: 103) ve kapı önlerine kadar uzanmaktadır. ‘Özel yaşam’ alanı ile siyasal eylem arasındaki mesafe alabildiğine daralmıştır. Bu dönemde Paris’in sokakları toplumsal hareketlerin yegâne alanı haline gelir.

Engels, *Fransa'da Sınıf Savaşları*'na yazdığı önsözde Paris sokaklarında meydana gelen çatışmaların hareket üzerindeki olumlu etkisini şöyle yorumlar:

...sokak çatışmalarının klasik döneminde bile, barikatların, maddi olmaktan çok moral bir etkisi vardı. Barikat, askerlerin metanetini sarsmanın bir aracıydı. Eğer barikat, askerler çözülmünceye kadar tutunursa zafer elde ediliyordu; yok tutunamazsa yenilgi geliyordu. Bu, gelecekteki olası sokak çatışmalarının başarısı şansını incelendiği zaman akılda tutulması gereken başlıca noktadır (Engels, 1996: 22).

Sokakların ve barikatın politik bir sembole ve göstergeye dönüşmesi, eylemin estetize edilmesi, günümüz toplumsal hareketlerinde de önemini korumaktadır.

Programlılığı, etkililiği, kapsayıcılığı ve belirli bir politik duruşuyla klasik toplumsal hareketlerin niteliklerini ifade etmesi açısından dikkate değer bir örnek olarak okuyabileceğimiz Paris Komünü, 1871'de Paris'te, sokak çatışmalarından doğan devrimci eğilimli sivil bir ayaklanmanın sonucunda kuruldu ve o dönemden bugüne dek siyasal teorideki farklı tartışmalarda önemini yitirmedi. Kent işçilerinin ağırlıkta olduğu hareket, modernliğin ya da Benjamin'in ifadesiyle "XIX. yüzyılın başkenti" (Benjamin, 2004: 87-108) Paris'in işgaliyle sonuçlanır. Eylemciler kenti ele geçirerek, iki ay süren fakat tarihte kurulan ilk işçi sınıfı iktidarı olarak bilinen Paris Komünü'nü kurarlar Yalnızca iki ay iktidarda kalmış bu yönetim geniş bir zeminde tartışılmış ve Komün, temel olarak tüm kurumların kontrolünü seçmenlere vermiş bir devlet biçimi olarak yorumlanmıştır. Marx "1848 günlerinden bu yana ilk kez Paris caddeleri güvenliydi" (Marx'tan aktaran Brenkert, 1998: 253) diyerek bu deneyimi över. Ancak Marx bir yandan da Komün için, "işçi sınıfının hazır devlet mekanizmasını basitçe ele geçirip, onu kendi amaçları için harekete geçiremeyeceğini kanıtlamıştır" (Marx'tan aktaran Lenin, 1995: 50) diye yazar ve *Fransa'da İç Savaş* kitabının

neredeyse tamamını Paris Komünü'nü yorumlamak üzerinden kaleme alır (Marx, 1977).

Pasajlar'da Paris Komünü'ne dair önemli tespitler yapan Benjamin, Komün'ün "eksikliği" "bir devrim kuramının kılavuzluğundan yoksun oluş" (Benjamin, 2004: 103) olarak tanımlamıştır. Bolşevik hareketin lideri Lenin de, *Devlet ve Devrim* kitabının büyük bir bölümünde Marx'ın Paris Komünü üzerine yazdığı metinleri Bolşevik hareketi açısından yorumlar. Lenin'e göre Marx'ın Paris Komünü yorumlarında gördüğümüz temel şey, "hazır devlet mekanizmasının paramparça edilmesi, parçalanması her gerçek halk devriminin ön koşulunu oluşturur" (Lenin, 1995: 52) ilkesidir. Lenin, "demokratik bir devrim ile sosyalist bir devrimin unsurları arasında ayırım yapamamış olduğunu" (Löwy, 1999: 116) ifade ederek Komün'ü eleştirir ve şu soruyu sorar: "Parçalanmış Devlet Mekanizmasının Yerine Ne Konmalıdır?" (Lenin, 1995: 54). Bu soruya kuşkusuz Lenin "proletarya iktidarı" cevabını vermektedir (ve Paris Komünü'nü iktidarı gerçekleştirememiş olduğu için eleştirmektedir) ancak sorunun can alıcılığı tartışılabilir güncelliğinde yatmaktadır.

Modern kentin toplumsal bir hareket sonucunda işgali ve ele geçirilmesi anlamına gelen Paris Komünü, yeni toplumsal hareketlerden etkilenmiş ve bu hareketleri etkileyen kuramcılarının da ilgisini çekmiştir. Bu isimlerden Hardt ve Negri, Paris Komünü'nü, "kolektif pratiğin dehasından çıkacak böylesi bir ya da birçok deneyim, somut bir adım atmak ve İmparatorluk ötesinde yeni bir toplumsal bünye yaratmak için kesinlikle zorunlu olacaktır" (Hardt ve Negri, 2003: 220) sözleriyle olumlarlar. Yine, yeni toplumsal hareketlerin aşına olduğu ve postyapısalcı anarşizmin önemli kuramcılardan biri olan Saul Newman, Paris Komünü'nü, "hayalleri merhametsizce ezilen radikal demokratik muhayyilenin bir örneği" (Newman, 2006: 281) olarak okur. Kolektif deneyimi radikal siyasetle harmanlayan Hardt-Negri ve Newman'ın yorumları şu açıdan önemli: Yeni toplumsal ha-

reketleri etkilemiş olan bu kuramcıların Paris Komünü'nü kolektif deneyimin bir parçası olarak görmeleri, klasik ve yeni toplumsal hareketler arasında pozitif bir bağ kurulabileceğine ve kurulmasının önemine işaret eder. Dolayısıyla dışlayıcı ve reddedici bir siyasetten birbirine eklemlenen söylemlerin ortaya çıkardığı birikimden söz etmek, kolektif deneyimi ve toplumsal hareketleri radikal hale getiren en önemli etmendir. Marx'tan Negri'ye ve diğer kuramcılara değin Paris Komünü üzerine yapılan yorumlar, sorgulanması gereken birçok soruyu ortaya çıkarmaktadır: Toplumsal hareketlerin hedefleri ne olmalıdır? Hedef devlet iktidarını fethetmek midir? Toplumsal hareketlerde türdeş bir öncüye ihtiyaç var mıdır?

Kuşkusuz klasik toplumsal hareketlerde "iktidarı ele geçirme" paradigması önemli bir yer tutmuştur. İşte yeni toplumsal hareketlerin ufkunu, tam da bu zeminde sorulabilecek bir soruyla kavramak mümkün: Değiştirmek istediği düzene dönüşmeden ve otoriter sonuçlar üretmeden bir hareket meydana getirmek mümkün mü?

Çokluğun radikalizmi: yeni toplumsal hareketler ve sokakların işgali

1960'lar hem toplumsal hareketler açısından —oldukça—, hem de bu hareketlerin yeniden değerlendirilmesi açısından kritiktir. Özellikle 1968 olayları ve sonrasında ortaya çıkan tablo, toplumsal hareketlere "yeni" sayılabilecek unsurların eklemlendiğini gösterdi. Bu durum toplumsal hareketlerin içerik, talep ve eylem biçimi açısından zenginleşmeydi. Siyasal eylemin alanında artık kültürel talepleri, göçmen haklarını, cinsel sömürüyü, savaş ve ırkçılık karşıtlığını gündemine alan öğeler bulunmaktaydı (Ali, 1995). Toplumsal hareketlerin bu unsurlarla daha dinamik hale gelmesi bir açıdan da iktidarın ve direnişin yeni bir okumasının yapılması anlamına geliyordu. Bu bağlamda Fou-

cault'nun şu sözleri bu yeni direniş teorisini anlamak için elverişli bir çıkış noktası sağlar:

İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca varolabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için atılım rölünü oynarlar. Bu direnme odakları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir red'din tek bir *mekânı* —başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası— yoktur. Türlerinin örneğini oluşturan, olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnmeler vardır (Foucault, 2003: 74).

İktidarı anonim, her yerdeliği ve mikro etkileriyle tartışan Foucault, iktidarın bu dağınık yayılımını, direnişin anonim, dağınık ve merkezsiz dağılımıyla birlikte okur. Özetle yeni direniş teorisi tıpkı iktidar teorisinde olduğu gibi öncü ve homojen bir özneye indirgenemeyecek denli çoğul alanlara gönderme yapmaktadır.

Toplumsal hareketler artık iktidarı yalnızca kapitalist bir sınıf tahakkümü olarak okumadıkları gibi (bu durum yeni toplumsal hareketlerin anti-kapitalist vizyonunun zayıf olduğu anlamına gelmiyor) direnişi de örgütlü, öncü ve tek bir siyasi özneye indirgemiyorlardı. Söz konusu olan artık “daha çok yönlü, daha kapsamlı” (Arrighi vd. 2004: 28) hareketlerin varlığıydı. Bu çokluğa, 80'lerde yükselişe geçen ve iktidarların heteroseksizmine dikkat çeken queer hareket, endüstrileşmenin ekolojik dengeyi tahrip ettiğini gösteren eko-politik hareketler ve teknolojinin artık tüm dünyayı tehdit edebilecek noktada olduğuna işaret eden nükleer karşıtı hareketler eklendiler. 1990'ların sonu ve özellikle 1999 Seattle eylemleri toplumsal hareketlerin gündemine küreselleşme karşıtlığını dahil etti. Tüm bu çeşitliliğin yanında Willam G. Martin bu hareketlerin iki temel ortak özelliği olduğunu belirtir:

Birincisi, bu hareketler kesin bir anti-kapitalist karaktere sahip. İkincisi, yeni hareketler bilinçli ve gitgide artan bir şekilde çokuluslu ve kıtalararası birliktelikler üzerinden işliyorlar (Martin, 2008: 5).

Hardt ve Negri yeni toplumsal hareketleri kavranılmasında önemli bir yer tutan *Çokluk* isimli kitaplarında, yeni toplumsal hareketlerin artık sınıf hareketine indirgenemeyeceğine işaret ederler ve *sınıf* yerine *çokluk* kavramını devreye sokarlar. Yazarlara göre,

çokluk asla bir tekilliğe ya da tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek sayısız içsel farktan müteşekkildir. Kültür, ırk, etnik köken, toplumsal cinsiyet ve cinsellik farkları kadar farklı emek biçimlerini, farklı yaşam tarzlarını, farklı dünya görüşlerini, farklı arzuları da kapsar. Çokluk tüm bu tekil farkların çoğulluğudur (Hardt ve Negri, 2004: 12)

Bu anlamda indirgemeci değil, ucu açık ve kapsayıcı bir kavramı ifade çokluk, tüm tekil farklılıklarına rağmen ortak payda üretebilme yeteneğine sahiptir ve “imparatorluğun her noktasında çabalayarak, alternatif bir küresel toplum” (Hardt ve Negri, 2004: 15) yaratmaya çabalamaktadır. Hardt ve Negri “eski paradigmalardan kurtulmalı ve egemen olmayan bir toplumsal örgütlenme biçimi bulmalıyız” (Hardt ve Negri, 2004: 227) diyerek Bakhtin’in *karnaval* kavramına başvururlar. Yazarlara göre,

küreselleşme meselelerinden doğan çeşitli protesto hareketlerinin performatif ve karnavalesk doğasını görmek zor değil. Bu gösteriler şiddetli kavgalara dönüştüğünde bile, dev kuklalarla, kostümlerle, danslarla, esprili şarkılarla, sloganlarla vs. son derece teatral bir karaktere sahip. Başka bir deyişle protestolar aynı zamanda, protestocuların öfkesiyle karnavaldan aldıkları neşenin iç içe geçtiği bir sokak festivali. (Hardt ve Negri, 2004: 227)

Bu tespitlerde görüldüğü üzere toplumsal hareketlerin tarihsel deneyiminden koparılmış bir kavramın (karnavaleskin) yeni

toplumsal hareketler bağlamında yeniden üretimi, toplumsal hareketlere ciddi bir manevra imkânı sağlamaktadır. Yeni toplumsal hareketleri *tekinsiz* ve *radikal* hale getiren durum tam da bu (adeta sanat eseri gibi estetize edilmiş) *eylemsel hareketlilik ve çeşitliliktir*. Benzer bir perspektifle Arif Dirlik'te yeni toplumsal hareketlerin içinde yaşadığımız “siyasi esneklik çağına uygun” (Dirlik, 2008a: 69) olduğunu belirtir. Dirlik'e göre “toplumsal hareketlerin arz ettiği esneklik, onların zamanın sosyal ve siyasi ihtiyaçlarına özellikle uygun düşmesini sağlamaktadır” (Dirlik, 2008a: 69).

“Merkezileştirilmemiş, lider yoksunu, şebekelenmiş çok sayıda antikapitalist hareketin” (Gilbert, 2012: 205) bileşkesinden oluşan yeni toplumsal hareketlerin bir diğer önemli özelliği de teknolojiden yararlanmaya gösterdikleri ilgidir. Özellikle yeni iletişim teknolojileri ve yöntemleri (cep telefonları, sosyal medya vs.) bugünün toplumsal hareketlerine hızlı iletişim, örgütlenme ve manevra olanağı sağlamaktadır. Howard Rheingold'un aktardığına göre, “30 Kasım 1999'da, Dünya Ticaret Örgütü'nün toplantısını protesto eden özerk fakat birbiriyle iletişim halinde olan” gösterici toplulukları “Seattle Muharebesini” kazanmak için “toplu” taktikleri, cep telefonlarını, internet sitelerini, diz üstü bilgisayarları ve cep bilgisayarlarını kullandılar” (Rheingold'dan aktaran Tilly, 2008b: 147). Yeni toplumsal hareketler açısından teknoloji, hem yerel örgütlenmelerde hem de eylemlerin ulusaşırı nitelik kazanmasında önemli bir yer tutmaktadır.

Bu ulusaşırı etkiyi anlamak açısından “Wall Street'i işgal et” eylemleri iyi bir örnektir. 17 Eylül 2011'de küresel kapitalizmin “başkenti” New York'ta finans kapitalin kalbi olarak bilinen borsanın bulunduğu Wall Street sokağının her türlü sosyal eşitsizliği protesto amacıyla dünyanın çeşitli yerlerinden gelen protestocular tarafından işgal edilmesi, ciddi bir yankı uyandırdı. “Kanunsuz hacizlerden, vergi mükelleflerinin cebinden banka

kurtarmaya; toplumsal cinsiyet, renk, yaş ayrımcılığından, adalet sistemine; bir insan hakkı kabul edilen eğitimin piyasalaşmasından, emek kazanımlarının gaspedilmesine; mahremiyetin bile metalaştırılmasından, masum sivillerin öldürülmesine, işkenceye kadar varan emperyalist politikalara uzanan" (Kozanoğlu, 2011) listede birçok sorunu gündemine alan Wall Street eylemi bir yönüyle de artık toplumsal hareketlerin sokakları kısa süreli eylem geçidi alanı olarak görmediklerini de gösteriyordu. Hareket niyet olarak radikaldi ve nitekim eylemciler işgal ettikleri sokaktan polis zoruyla kaldırılabildiler. Anti-kapitalist hareket bağlamında eylem ilk bakışta sembolik gibi görünse de eylemin vizyonu son derece genişti. Wall Street'te açılan dövizlerin bazılarında "Wall Street her yerde, her yeri işgal et" (Albayrak, 2012) yazması küresel bir hareketin gerekliliğine gönderme yapmaktaydı. Bu perspektife göre küresel kapitalizm tüm sokakları etkiliyordu ve sadece Wall Street değil tüm sokaklar bu protestoya dahil olmalıydı. Bu çağrı çok kısa sürede yankı buldu ve 82 ülkede binlerce kişi sokaklara döküldü, "Kuzey ve Güney Amerika'dan Asya'ya, Afrika'ya, Avrupa'ya geniş kitleler sokakları mesken tuttular" (Kozanoğlu, 2011). Söz konusu yayılım, günümüzde kitlesel radikal siyasetin ve kolektif deneyimin ulusaşırı potansiyelini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Kaynakça

- Albayrak, N. (2012) "Wall Street Yine İşgal Edildi", *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/20439955.asp>
- Ali, Tarık (1995) *Sokak Savaşı Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arrighi, G., Terence H. ve Wallerstein, I. (2004) *Sistem Karşısı Hareketler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bakhtin, M. (2005) *Rabelais ve Dünyası*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Benjamin, W. (2004) *Pasajlar*, YKY, İstanbul.
- Bloch, M. (1983) *Feodal Toplum, Savaş Yayınları*, Ankara.
- Bookchin, M. (1999) *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Bottomore, T. (1987) *Siyaset Sosyolojisi*, Teori Yayınları, Ankara.
- Brenkert, G. (1998) *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Burke, P. (1996) *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Dirlik, A. (2008) "Pasifik Perspektifinde Toplumsal Hareketler: Çağdaş Radikal Siyasetin Soyağacı Üzerine Düşünceler", Çetinkaya, D. (der), *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 65-85.
- Elias, N. (2004) *Uygarlık Süreci Cilt:2*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Fontana, J. (1995) *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*, Afa Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2005a) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2005b) *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2003) *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fuentes, M. ve Frank, A. (1990) "Toplumsal Hareketler Üzerine On tez", *Birikim*, 16: 29-41.
- Gilbert, J. (2012) *Antikapitalizm ve Kültür: Radikal Teori ve Popüler Politika*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2003) *İmparatorluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Harries, J. (1999) "Geç Roma Döneminde Gallia'da Hristiyanlık ve Kent", Rich, J. (der) *Geç Antik Çağda Kent* içinde, Homer Kitabevi, İstanbul, 74-96.
- Huberman, L. (1982) *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Dost Yayınları, Ankara.
- İplikçioglu, B. (2007) *Helen ve Roma Tarihinin Anahatları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Kozanoğlu, H. (2011) "10 Soruda Wall Street Eylemleri", *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1067139&CategoryID=81>
- Ladurie, E., (2002) *Romans Karnavalı*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Lenin, V. (1995) *Devlet ve Devrim*, Agora Yayınları, İstanbul.
- Löwy (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Martin W. der. (2008) *Toplumsal Hareketler: 1750-2005*, Versus Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (1996) *Fransa'da Sınıf Savaşları*, Sol Yayınları, Ankara.
- Marx, K. (1977) *Fransa'da İç Savaş*, Sol Yayınları, Ankara.
- Newman, S. (2006) *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2006) *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Ranciere, J (2009) *Filozof ve Yoksulları*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Ranciere, J. (2007) *Siyasalin Kiyısında*, Metis Yayınları, İstanbul.

- Scott, J. C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Roux, P. (2006) *Roma İmparatorluğu*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Sennett, R. (2002) *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sennett, R. (1999) *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Solomon, R.C. (2004) *Adalet tutkusu: Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Şenel, A. (1986) *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Teori Yayınları, Ankara.
- Thompson, E.P. (2006) *Avam ve Görenek*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tilly, C. (2008a) *Toplumsal Hareketler*, Babil Yayınları, İstanbul.
- Tilly, C. (2008b) "Toplumsal Hareketler Yirmi Birinci Yüzyıla Giriyor", Çetinkaya, D. (der), *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 143-189.
- Tilly, C. (2001) *Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, İmge Kitabevi, Ankara.

3

İŞÇİ SINIFI BELLEĞİNİN UZAMSAL ÇERÇEVESİ OLARAK TAKSİM 1 MAYIS 1977

Melike Işık Durmaz

Türkiye’de işçi sınıfı hareketinin geçmişine baktığımızda, Osmanlı İmparatorluğu dönemine dek uzanan uzun bir mücadele birikimi karşımıza çıkar. Grevler, ayaklanmalar ve yürüyüşler, sendikalaşma mücadeleleri bu tarihin parçalarını oluşturur. Ancak bunlar, bütünlüklü ve örgütlü bir işçi sınıfı mücadelesinin izlerini yansıtmaktan çok “olaylar” olarak anılır ve Türkiye işçi sınıfının tarihine not düşülür. Öyle ki günümüzde daha çok emek ve ekonomi tarihçileri tarafından aktarılır ve işçi sınıfı hareketinin bugününe pek az etki ederler. Bunun nedenini araştırdığımızda karşımıza işçi sınıfının kendine özgü bir belleği olup olmadığı sorusu çıkar ve erken dönem işçi mücadelelerinin izlerinin belleklerde neden silik kaldığını sorgulamadan edemeyiz.

Öte yandan işçi sınıfının sendika ve parti çatısı altında örgütlenmeye başladığı 1960’lar Türkiye’inde yaşanan, aktörlerini işçilerin oluşturduğu birçok olay “işçi sınıfı tarihinin” dönüm noktaları olarak anılır. Özellikle de 1970’lerin başından itibaren, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu’nun (DİSK) toplum-

sal ve siyasal hayatta etki kazanmaya başlamasıyla birlikte bu özgün tarihin kendini hissettirmeye başladığı, işçi sınıfına özgü yapı ve örgütlenmelerin ortaya çıktığı görülür. Aynı dönemde birçok farklı tarz ve içerikte sosyalist hareket ve yapının kamusal alana dahil olmasıyla güçlenen işçi sınıfı hareketi de kitleselleşir ve bugün halen siyasal mücadelede yer alan kurum ve kişilerin gönderme yaptığı, üzerine konuşup tartıştığı olaylar ve kişiler gündeme gelmeye başlar. 1980 Darbesiyle kesintiye uğrayan bu süreç, anlaşılacağı üzere oldukça kısa ama yoğun ve simgesel olarak yüklü bir dönemdir.

1970'lerin toplumsal, siyasal ve simgesel olarak yoğun bir dönem olduğu, anımlarla günümüz toplumsal alanında yer bulmasından da anlaşılacaktır. Bu döneme özgü pratikler, dil ve örgütlenme modelleri hem işçi sınıfı hareketi hem de sosyalist hareket açısından zaman zaman yerilen ancak daima anılarak yeniden üretilen bir anlam dünyasının varlığına işaret eder. Dönemin öne çıkan hareket önderleri, sloganları, direniş mekânları, bugün halen hem işçilere hem sosyalistlere bir "dünyayı yorumlama çerçevesi" sunarken, bu güçlerin ürettiği söylemlerde de önemli yer tutar. 1970'lere yüklenen bu simgesel değer, işçi sınıfı hareketinin anlam dünyasını şekillendiren kilit olay ve kişilerin ortaya çıkış süreci ile Türkiye sosyalist hareketinin anlamlandırma kodlarının oluşmaya başladığı dönemin kesişmesinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bugün işçi hareketi de sosyalistler de 1970'lerin mirasından bahsediyor ve güncel mücadelelerinde bu imgeler etrafında simgesel bir bütünleşme yaşıyorlarsa, bu bizleri bellek kullanımlarının güncellenmesi ve geçmişin imgelerinin kamusal alanda yeniden canlandırılmasının anlamı üzerine sorgulamaya götürmelidir.

Resmi tarihten yaşayan belleğe

Bugün geçmişin izlerinden bahsetmemizin tek nedeni tarihe olan ilgi olmasa gerek. Tarih, Walter Benjamin'in deyişiyle ezen-

lerle ezilenlerin mücadelesi ise geçmiş bu denli sorgulamamız, üzerinde sürekli tartışmamız, yeniden ve yeniden farklı biçimlerde ele almamız, geçmiş yorumlama biçimlerimizin tümüyle siyasal ve sosyolojik bir anlamı olmasından kaynaklanır. Günümüzde siyasal alan içinde mücadele halindeki tüm güçlerin, kendi geçmişlerini yazma, mirasçısı olduklarını ileri sürdükleri bir geleneğe bağlanma, bu geleneği sonraki kuşaklara aktarma ve bu sayede siyasal-toplumsal alandaki konumlarını güçlendirip simgesel meşruiyetlerini sağlamlaştırma arayışı her zamankinden daha fazla kendini hissettiriyor.

Resmi tarihi ele aldığımızda bunu açıklıkla görmemiz mümkün olur. Resmi tarihin anıtlarıyla, törenleriyle, tarih kitaplarıyla beslenen ulus anlatısı, kurucu bir belleğe gönderme yapar. Cumhuriyet kurumlarının ve düşünce dünyasının norm ve kuralları, bu tarih aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarılır. Toplumsal-siyasal alanda yükselen her yeni güç, bu resmi tarih anlatısıyla bir anlamda mücadeleye girer; kendi tarihini ve geçmişini bu yapıya dahil etmeye ya da onu değiştirmeye çabalar. Tarih kitaplarının yeniden yazılması, eğitim müfredatlarının değiştirilmesi, meydanların yeniden şekillendirilmesi gibi birçok kamusal müdahale, yeni güç dengelerinin varlığına ve bu güçlerin kamusal düzlemde mücadele içinde olduklarına işaret eder. Ancak yazılanın yine de egemenlerin tarihi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Türkiye işçi hareketinin geçmişini hiçbir resmi tarih kitabında bulamayız. Söylem düzeyinde ise bu tarih ancak “kargaşa, kavga ve anarşi” sözcükleriyle birlikte anılır. Türkiye solu için de aynısı geçerlidir. Öyle ki Sol’un “resmi anlatısında” sol hareketler, mücadele birikimiyle değil “bölünme, fraksiyonlaşma ve çatışma” kavramlarıyla birlikte anılırlar. Bazen de hareketlerin bazı unsurları ya lanetlenmek ya da sisteme devşirilmek üzere siyasetçilerin söylemlerinde kendine yer bulur.

Ancak burada vurgulamamız gereken nokta, “geçmişimiz” olarak tanıyıp benimsediğimiz tarihin, aslında tüm geçmişimizi kapsamıyor olmasıdır. Maurice Halbwachs *La Mémoire Collective* [Kolektif Bellek] adlı çalışmasında bunu şöyle dile getirir:

Tarih, aslında tüm geçmişimiz değildir; ama aynı zamanda geçmişimizden arta kalan şeyler de değildir. Yazılı bir tarihin yanı sıra zaman içinde yenilenen ve devam eden, yaşayan bir tarihin olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu yaşayan tarihte görünüşte yok olmuş, silinmiş birçok akımı bulmak mümkündür. Eğer böyle olmasaydı kolektif bellekten nasıl bahsedebilirdik ve sadece tarihsel, bireyselliğinden arındırılmış ve yok edilmiş kavramlar varlığını sürdürüyor olsaydı, bu çerçeveler bize ne sunabilirdi ki?¹

Tarih ve deneyim

Resmi tarihin dışında yer alan, çoğu zaman kayda geçirilmemiş birçok olay, kişi, kavram, olgu vb. yaşayan bellekler vasıtasıyla ve biçim değiştirerek gelecek kuşaklara aktarılır. İçinde alternatif bir tarih anlatısını barındıran bu bellekler, toplum içindeki farklı grupların geçmişlerini yorumlama biçimlerini bugüne taşımalarını ve böylece grup kimliğini bütüncül biçimde devam ettirmelerini sağlar. Halbwachs, tarihi ve belleği birbirinden ayırırken yaşanmış deneyime dair her şeyi belleğin hanesine yazmış, tarihin ise takvimle belirlenmiş zaman ayrımlarından ibaret olduğunu belirtmiştir. Buna göre, tarih dışsal bir zamansallığa indirgenmiştir ve deneyimi kavrama gücünden yoksundur. Kolektif belleğin işleyişinde tarihinki kadar net kategoriler, zamansal ayrımlar yoktur; o daha ziyade bir süreklilik biçiminde işler. Çoğuldur ve bireylerin anılarının denetimi altındadır; öte

¹ Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective* (1950), PUF, 1967, erişim: classiques.uqac.ca, s. 35.

yandan tarih ise tektir.² Dolayısıyla tarihin ve belleğin işleyiş mantığı birbirinden son derece farklıdır:

Tarih bir değişimler tablosudur. Ve toplumların sürekli olarak değiştiğini sanması da doğaldır; çünkü o bakışını 'bütün' üzerine sabitler. (...) Kolektif bellek ise tersine, içeriden görünen gruptur ve bir insan yaşamının süresi onun için azdır. Kendisini gruba, zamanda gerçekleşen, üst üste gelen ve grubun kendisini tanıyabileceği imgelerinden oluşan bir tablo olarak sunar. Kolektif bellek bir benzerlik tablosudur ve grubun aynı kaldığını düşünmesi doğaldır; çünkü o dikkatini grup üzerinde sabitlemiştir.³

Pierre Nora'nın deyişle "belleğin yaşayan kalbi"⁴ bu nedenle resmi tarih anlatısının dışında, kolektif belleğin üç temel çerçevesini oluşturan uzam, zaman ve dil ile aktararak kendi içinde bir süreklilik kazanır.

Grubu birbirine bağlayan ortak deneyim, kolektif belleğin tutunduğu, onu simgesel anlamlarla donatarak bu deneyimin nesiller boyu "canlı" kalmasını sağlayan ana damarı oluşturur. Jan Assman'ın ifadesiyle;

Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir 'sembolik anlam dünyası' yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. (...) Bu yapı aynı zamanda önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak dünle bugünü birleştirir.⁵

Bu olgunun simgesel-siyasal önemi, günümüz güç mücadelelerinde, geçmiş sahiplenen ve yeniden biçimlendiren her gru-

² M. Halbwachs, *La Mémoire Collective*, a.g.e., s. 134.

³ M. Halbwachs, a.g.e., s. 59.

⁴ Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux" in *Les lieux de mémoire*, Gallimard, 1984, s. XL.

⁵ Jan Assman, *Kültürel Bellek*, Ayrıntı, 2001, İstanbul, s. 21.

bun, bu tarihin taşıyıcısı olan her topluluğun bugüne dair meselelerde bu imgeleri kullanıyor olması; bu sahiplenme biçimleriyle güncel siyasal-toplumsal alanı simgesellikle donatıyor olması, böylelikle geçmiş ile bugün arasında bir süreklilik hattı kuruyor olmasından kaynaklanır. Resmi tarihten dışlanan grupların ve kişilerin kendi geçmişlerini yorumlama biçimleri de böylece güç mücadelesinin ikinci ayağını oluşturur. Bu süreç, yine simgesellikle yüklü, zamanı ve uzamı yeniden ele geçirme savaşı olarak okunabilir. Dolayısıyla belleği koruma, aktarma işi aslında siyasal bir mücadeledir.

Geçmiş yorumlama ve dile getirme biçimlerimiz aynı zamanda sosyolojik bir olguya da gönderme yapar. Çünkü bu geçmiş imgelerinin ele alınış tarzları, bugün varlığını sürdüren bellek gruplarının kimliğini, karakterini, siyasal alan içindeki konumunu ve içeriğini ilgilendirir. Grubun kimliğini biçimlendirir; bugüne dair düşüncelerini ve gelecek vizyonunu belirler. Bu anlamıyla kolektif bellek, tümüyle bugüne dair bir bilgi sağlar bize. Tarihi kim ve nasıl yazacak, onu geleceğe kim ve nasıl taşıyacak; asıl soru budur.

Söz konusu olan ister işçi sınıfı, ister azınlıklar, ister sosyalistler olsun; yasaklı bir belleğin “*tek ve dilsiz*”⁶ resmi tarihe karşı nasıl güncellendiğini anlayabilmek ve belleğin korunması savaşında yaratılan anlam dünyasını yorumlayabilmek için, kolektif/toplumsal belleğin bugüne dair nasıl bir bilgi verdiğine daha yakından bakmamız gerekir.

⁶ Maude Jolly, “Guerre civile, violences et mémoires: retour des victimes et emotions collectives dans la société espagnole contemporaine”, *Nouveau Mundo Mundos Nuevos*, Colloquios, 2008, erişim: <http://nuevomundo.revues.org/index36063.html>

Kolektif belleğin inşası

Bellek konusunda çalışan pek çok felsefeci, sosyolog ve günümüzde siyaset bilimci arasında Maurice Halbwachs'ın önemi tartışılmaz. Halbwachs, kendisinden önce tümüyle bireysel bir süreç olarak, psikolojik bir yaklaşımla ele alınan bellek sorunlarını sosyolojik bir düzleme yerleştirmeye çalışmış; böylece kendisinden sonra gelen pek çok sosyal bilimciye de ışık tutmuştur. Bellek konusunu ele alış tarzıyla belki günümüzde “bellek sosyolojisi” olarak adlandırılan yeni bir çalışma alanının ilk ve temel kavramlarını da sunmuştur. Ayrıca bireyin kendi geçmişini nasıl hatırlayıp dile getirdiğine, yorumladığına getirdiği cevaplarla aslında bugünün sorunlarına yanıt bulmaya çalışıyor olması sayesinde Halbwachs'ın bir tarihçinin sağlayacağından farklı bir bilgiye ulaşmamızı sağladığı da not edilmelidir.

Özünde bellek kavramına “anıların toplumsallaşmış üretimi” anlamını Halbwachs vermiştir.⁷ Sosyolog, belleğin insan zihninde bilinçsiz bir biçimde yer etmiş, çağrılmayı bekleyen, tamamlanmış imgeler biçiminde saklanmadığını ve “şimdiki zamanda” yeniden kurulduğunu vurgular. Ayrıca, hatırlama bireysel bir biçimde gerçekleşiyor olsa bile hatırlanan şeyi ve hatta onun hatırlanış biçimini de bireyin içinde bulunduğu grubun belirlediğini söyler. Halbwachs'a göre bu yeniden kurgulamayı sağlayan şey, bireylerin içinde yaşadıkları ve ürettikleri, temelde üç ana başlık altında ele alınabilecek olan (zaman, uzam ve dil) toplumsal çerçevelerdir. Bireysel bellek ancak söz konusu toplumsal çerçevelerin ihtiyaç duyduğu olguları seçerek anımsar. Toplumsal çerçeveler bireylerin hatırlaması için

⁷ Marie-Claire Lavabre, “Usages du passé, usages de la mémoire”, *Revue française de science politique*, Haziran 1994.

zorunlu ve grup için birleştirici bir etkiye sahiptir.⁸ Halbwachs için, bir bireyin geçmiş olayları hatırlaması, ait olduğu grubun güncel toplumsal çerçevelerinden yola çıkarak geçmişi ve dolaşısıyla geleceğini yeniden yorumlaması, biçimlendirmesi ve kurması anlamına gelir.

Halbwachs'ın toplumsal çerçeve kavramı, aslında zaman, uzam, dil, sınıf, din, etni, aile gibi iç içe geçmiş ve hiyerarşik bir düzende işleyen, etkileşim içindeki çerçeveler olarak anlaşılmalıdır. İnsanlar uzlaşma içinde oluşturdukları dil aracılığıyla geçmişini düşünebilir, bir zamana ve uzama tutunabilirler. Toplumsal çerçevelerin en kapsayıcısı olan toplum, sınıf gibi büyük yapılar ise kolektif bellek açısından özel bir önem taşır. Ona göre bu yapılar bir arada ve belirli bir hiyerarşi içinde gruba etki ederek işlerler. Böylece Halbwachs "hatırlama" dediğimiz olguyu açıklarken tüm bir toplumsal değerler sistemine ve onun alt grupları arasındaki etkileşime dikkat çeker.

Belleğin çerçevesi toplumsaldır; çünkü hatırlamak için gerekli kodlar sadece dahil olunan gruptan değil, o grubun parçasını oluşturduğu toplumdaki da ödünç alınırlar. Bunlar, bizlere değer yargısı üretme imkânı veren bir kodlar bütünü olarak anlaşılabilir. Bu yüzden Halbwachs belleğin toplumsal çerçevelerini bir uzama, bir biçime, bir dile ve düşünceye tutunan bir yorumlanabilirlik (*intelligibilité*) çerçevesi olarak okur. Yani belleğin toplumsal çerçeveleri aynı zamanda bir algı, bir dünya görüşü çerçevesidir.

⁸ Toplumsal çerçeve kavramı Halbwachs'tan önce genellikle bir sanat yapıtı tarihsel referans çerçevesi içine yerleştirmek amacıyla kullanılmaktaydı. Ancak aynı zamanda yapıtın doğduğu ve alımlandığı ortamı anlamak için de kullanılıyordu. Halbwachs'tan önce bu anlamı Durkheim'ın eserlerinde bulmak mümkündür. Durkheim'ı eleştiren ve bu konuda yetersiz bulan Halbwachs 1912 yılında yayınlanan *La Classe ouvrière et les niveaux de vie* adlı çalışmasında söz konusu kavram üzerinde durmuştur.

İşçi sınıfı belleği mümkün mü?

Halbwachs, dinamik bir yapı olarak kurguladığı toplumun içinde yer alan sosyal sınıfların da hatırlama, geçmişi yorumlama biçimleri konusunu, güç ilişkileri kavramı ile inceler. Kolektif bellek nasıl ki hem toplumla hem de kişinin içinde bulunduğu gruplarla etkileşim içinde oluşuyorsa bunların geçmişi yorumlama biçimlerimize etkileri de toplumsal güç ilişkilerinin bir yansıması ve sonucu olacaktır. Halbwachs belki en az bilinen çalışmalarından biri olan *Morphologie Sociale*'de (Toplumsal Morfoloji) işçi sınıfına özel bir yer ayırır.⁹ Halbwachs bu çalışmasında sınıfların kolektif bilinçlerine eğilir. Kolektif bir bilinç oluşturabilmek için üyeler arasındaki bağların güçlü olması gerektiğini, ortak çıkarlar ve ortak hedefler etrafında birleşmeleri yani örgütlenmeleri gerektiğini söyler.¹⁰ Çünkü gruplar, ancak kendilerini var edecek ve güçlendirecek unsurları toplumsal bellekten çekip alarak yeniden kurgularlar. Ancak Halbwachs'ın vurgusu önemlidir. Ona göre üst sınıflar ancak ihtiyaç duyduğunda, işçi sınıfı ise buna gücü olduğunda örgütlenebilir.¹¹ Sınıfsal örgütlenmeyi böylece işçi sınıfı belleğinin önkoşulu olarak koyar; çünkü işçi, çalışma koşulları dolayısıyla kolektif bilinç gibi kolektif belleğini de inşa edebileceği toplumsal dizgelerden koparılmış durumdadır.

Halbwachs'ın bu çok önemli vurgusu işçi sınıfının kendiliğinden bir belleği olamayacağını söylemesiyle önemli bir tartışmaya yol açar. Temelde Halbwachs'ın işçi sınıfının — kendiliğinden — belleksiz bir sınıf oluşturmasının nedeni olarak gösterdiği olguda, Karl Marx'ın yabancılaşma kuramıyla benzerlik çarpıcıdır. Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire* (Bel-

⁹ Maurice Halbwachs, *Classes Sociales et Morphologie*, Les Editions de Minuit, 1972.

¹⁰ A.g.e, s. 45

¹¹ A.g.e, s. 50

leğin Toplumsal Çerçevesi) adlı çalışmasında işçinin çalışma koşullarının onu toplumsal dizgelerden nasıl kopardığını şöyle anlatır:

Kent toplumlarında işçi sınıfını diğerlerinden ayıran şey, sanayi işçilerinin, işleri dolayısıyla insanlarla değil nesnelerle temas halinde olmalarıdır. Diğer tüm meslekler bunun aksine insanlarla ilişki içinde icra edilir ve temelde insanlar arası ilişkilerle ilgili işlerdir. Dolayısıyla bu sınıfların mensupları, işlerine gidip gelir ve bir gruptan diğerine geçerler ve her iki ortamda da sosyal bir varlık olduklarını kavramaktan uzaktırlar.¹²

Halbwachs, üyeleri arasındaki bağı sürekli olmayan, yoğun iletişim içinde bulunmayan ve dolayısıyla kendiliğinden kurucu bir çerçeve içinde birleşemeyen bir işçi sınıfı belleğinin var olmayacağını buradan yola çıkarak söyler. Ona göre, çerçeveler var olmadığı zaman unutmaya gerçekleşir; yani sosyal unutmama/hatırlamama, Marksist yabancılaşma kavramının yeniden yorumlanmasıdır.¹³ İşçi, üretici güç olarak kendiliğinden bilince sahip değildir ve toplumun dışına itilmiştir. Yani üretici sınıf olarak —örgütsüz— işçi sınıfı belleksiz bir sınıftır.¹⁴

Soylu ya da burjuva sınıfları için durum biraz daha farklıdır. Yüksek sınıfların, sınıf belleklerini nasıl aktardığına baktığımızda bunun mallar, yazılı materyaller (resmi tarih dahil), atadan oğula aktarılan maddi ve manevi sermaye sayesinde gerçekleştiğini görürüz. Marc Verret sınıfsal belleğin aktarılmasının üç beceriye bağlı olduğundan bahseder: Belleğin aktarılabilmesi için geçmişin nesnel betimlemelerinin yeniden güncellenebile-

¹² Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la memoire* (1925), PUF, 1962, Paris, erişim: classiques.uqac.ca, s. 176.

¹³ Gérard Namer, "Le contre-temps démocratique chez Halbwachs", *Les cahiers de psychologie politique* [elektronik kaynak], no. 11, Temmuz 2007. URL:<http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=563>

¹⁴ Gérard Namer, a.g.m.

cek kullanım ve anlamlara sahip bir eserler mirası olarak muhafaza edilmesi; bu mirasın bir zaman ve uzamdan diğerine taşınabiliyor olması ve bu bilginin üst üste eklenerek bir istikrar ve devamlılık kazanması gerekir.¹⁵

Halbwachs'a göre işçi sınıfı belleğinin varolabilmesi için yukarıda bahsettiğimiz bu bellek çerçevesinin bulunması, uzamda ve zamanda tutunması ve dilsel-imgesel yoldan aktarılması zorunludur. Kısacası Halbwachs işçi sınıfının kendiliğinden bir kolektiflik bilincine sahip olamamasının nedeninin, çalışma ve yaşam koşullarından kaynaklandığını ifade eder. Öte yandan örgütlenmenin bir kolektif bilinç eseri ve yoğun bir toplumsal temsilin sonucu olduğunu ileri sürer. Bugün kadar geçmiş temsilleri de, sınıfın kendi varlığının toplumsal/siyasal alandaki konumunun farkında olmasıyla, buna bir zamansallık ve uzamsallık kazandırmasıyla, buna göre hareket etmesiyle ilgilidir.

Bunun yanı sıra Halbwachs sınıf belleğinin oluşması için sınıf üyeleri arasındaki birliğin derecesi kadar diğer sınıflarla arasındaki mesafenin ve karşıtlık düzeyinin de önemli olduğunu vurgular. Bu noktada işçi sınıfı belleğinin güç ilişkileri içinde oluştuğunu ifade ederek aslında bunun, karşıt sınıftan gelen bir baskıyla, bu karşıtlık üzerine kurulan bir bellek olduğunu söyler.¹⁶

Buna göre işçi sınıfı ancak bir diğer sınıfın baskısıyla kolektif bir temsil ve bellek kurgusunun yolunu açar; yani işçi sınıfı belleği bir güç ilişkisinin temsidir.¹⁷ Buradan bakılacak olursa, bu çatışmacı bir bellektir ve temelde mücadele, direniş gibi kavramların neden birleştirici bir gücü olduğunu da kavrarız. Sınıfsal örgütlenme de sınıf üyelerinin kolektif temsillerinin oluşu-

¹⁵ Michel Verret, "Memoire ouvriere, memoire communiste", *Revue française de science politique*, 1984, cilt 34, no. 3, s. 414.

¹⁶ Halbwachs, "Remarques sur la position du probleme sociologique des classes" *Classes sociales et morphologie* içinde, s. 41-58.

¹⁷ Halbwachs, a.g.m. s. 16.

muna katkı sağlar; hatta bunlar üzerinde belirleyici bir etkiye de sahiptir.

Üst sınıflar, mal ve miraslarını, edebiyatlarını diğer kuşaklara aktarma potansiyeline sahiptir. Kamusal meşruiyet de buna izin verir. Ancak yazılı tarihi oldukça zayıf olan ve uzamsal anlamda korunmayan işçiler için belleğin aktarılabilmesini sağlayacak tek şey Verret'ye göre ise bizzat işçinin bedenidir. İşçinin bedeni burada hem somut hem metaforik anlamıyla kullanılır: belleğin aktarımı öncelikle eylem halindeki beden yani direniş ve eylem, mücadele deneyimleri ve çalışan beden imgesiyle sağlanır. İkinci olarak ise konuşan bedendir aktarımı sağlayan; yani dil.¹⁸ Jan Assman'ın sözlerini tekrar hatırlayacak olursak, ortak deneyim ve eylem mekânlarından bir "sembolik anlam dünyası" yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle sınıfı birbirine bağlayan ortak deneyimin temel çerçevelerini burada bulabileceğimizi de görebiliriz.

Bellek, uzam ve zaman

Sosyoloji disiplinde uzam ve zaman kavramlarına pek az önem verilmektedir. Öte yandan Halbwachs'ın kavramsallaştırdığı biçimiyle toplumsal uzam ve zaman bize önemli bir alan açar. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*'da aynı bir kavram olarak geliştirilen uzam, zaman ve dil, kolektif belleğin üç temel toplumsal çerçevesini oluşturmaktadır. Anılar belirli bir uzamda cisimleştirilmek ve belirli bir zamanda güncelleştirilmek isterler; "yani, coğrafi ya da tarihsel anlamda olmasa da her zaman somut bir uzama ve zamana dayanırlar."¹⁹

Uzam anılara bir tür süreklilik ve canlılık kazandırır. Bellek, sosyolojik bir olgu olarak uzamda cisimleşir. Bunun nedeni, belleğin ancak cisimleştiği, kısaca toplumsal "şey" haline geldiği

¹⁸ Michel Verret, a.g.m., s. 416.

¹⁹ Jan Assman, a.g.e., s. 42.

(reification) durumunda elle tutulur, incelenebilir bir nesne haline gelmesidir.

Halbwachs'a göre tıpkı tüm toplumsal yapılar gibi bellek de uzamda şekillenirken, uzam da belleği şekillendirir; dolayısıyla bir uzama bağlanmak geçmişle ilişkilenmenin adeta ön koşuludur.²⁰ Bu karşılıklı ilişki sonucunda “*grup fiziksel uzamla karşılaşmasının ürünü olan temsil sisteminden yola çıkarak kendini yeniden inşa eder*”.²¹ Ona göre uzamsal-zamansal çerçeve haricinde mümkün olabilecek bir deneyim ya da bilgi mümkün değildir.

Halbwachs'ta, kolektif bellek, bir zaman ve uzamla çerçevelenen ve onu sürdürecektir bir gruba ihtiyaç duyar.²² Dolayısıyla belleğin içinde hayat bulduğu toplumsal çerçeveler, öznel olarak belleğe ve nesnel olarak uzama gönderme yapar. Nasıl ki her grubun kendine özgü bir belleği varsa, kendine özgü de bir zaman ve uzam algısı da vardır.

Bir anlamda, uzam ortak dili ve ortak zamanı cisimleştirir; diğer taraftan da grubu bir zamansallık içinde ve kendi öz bilincinde özneleştirir. Yani bellek, ancak bir uzamda “grubun belleği” haline gelir.²³

Bellek ve uzam, karşılıklı olarak birbirlerini yeniden üretir. Grup, uzamı kendi imgesine dönüştürür, onunla görünürlük kazanır ve karşılığında onu şekillendirir.

Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte'de Halbwachs, uzamı iki şekilde ele alır: uzam, güncel grubun devamlılığını sağlar ve güncel grup da bu uzamın yorumlanma biçiminin anlamını teminat altına alır. Uzam böylece, tüm diğer çerçeveleri yani dil ve zamanı kapsayan ana toplumsal çerçeve haline

²⁰ Thomas Beaubreuil, “Le ‘spatialisme’ du dernier Halbwachs”, *Espaces et sociétés*, 2011/1 no. 144-145, s. 160.

²¹ Beaubreuil, a.g.m., s. 161.

²² Maurice Halbwachs, *Mémoire collective*, a.g.e., s. 49.

²³ Marc Berdet, “Benjamin, sociographe de la mémoire collective?”, *Temporalités*, 3, 2005, erişim: <http://temporalites.revues.org/410>

gelir. Uzam, gruba belleğinin yaşadığı sanısını devam ettirme gücü verir ve öznel bir zamansallık yaratır.²⁴ Dolayısıyla toplumsal uzam-zaman tümüyle görelidir çünkü gruba göre değişkenlik gösterir.

Zaman algısıyla ilgili olarak da benzer bir süreç söz konusudur. Hatırlanan olaylar eski zamanda deneyimlenmiş olmaları sayesinde bir tür zamansallık kazanırlar. Birbiri ardına gelen olaylar/olgular grubun/kişinin geçmişle ilişkisinde kendisi için birer referans noktası işlevi görür ve gruba özgü tek bir ortak zaman imgesi uyandırır. “Anı-imgeler”, grubun düşüncesinde maddi uzama kazınmış olmaları sayesinde korunurken, bu “uzamsal imge” de her an yeniden ele alınıp canlandırılmak üzere zamansal bir süreklilik içine işlenir.²⁵

Halbwachs’a göre;

Evrensel ve tekil bir zaman yoktur; toplum sayısız gruba bölünmüş olduğu için her grubun kendi zamansallığı vardır. Bu kolektif zamanların ayırt edici özelliği, birinin diğerinden daha hızlı akması değildir. Bu zamanların aktığı bile söylenemez; çünkü her kolektif bilinç, hatırlama edimini gerçekleştirebilir ve zamanın varlığı belleğin bir koşulu olarak ortaya çıkar. Olaylar zaman içinde birbiri ardına gelir ama zaman sabit bir çerçevedir. Geçmiş olarak adlandırmaya kanaat getirdiğimiz şeyin içinde belleğin dolaşmasını sağlayan şey, zaman kavramıdır.²⁶

Belleğin kolektif çerçevelerinin üçüncüsünün ise dil olduğunu daha önce belirtmiştik. Dilin aslında bir temsil sistemi olduğunu, adlandırdığı her şeyi somutlaştırıp bir uzama kaydettiğini söyleyebiliriz. Thomas Beaubreuil’e göre dil sembolik bir uzamdır ve uzamın toplumsal örgütlenişi tıpkı dildeki gibi işler. Uzam bu sayede simgesel bir anlam kazanır: kentin, binaların,

²⁴ Marie Jaisson, “Temps et espace chez Maurice Halbwachs”, *Revue d’histoire des sciences humaines*, 1999/1, no. 1, s. 175.

²⁵ Thomas Beaubreuil, a.g.m., s. 164.

²⁶ Maurice Halbwachs, *La Memoire collective*, a.g.e., s. 80.

duvarların şekli adeta bir dile dönüşür ve sembolik olarak grubun belleği ile dolar. Buna göre kolektif bellek büyük oranda “uzamsal imgelerden” oluşur ve bunları kendine referans noktası alır. “Verili her grup kendi sosyal varoluşunu içeren ve sürdüren fikirleri ve imgeleri uzama yayma eğilimi taşır.”²⁷

Dini mekânlar üzerine yaptığı çalışmasında Halbwachs bazı mekânların aynı anda farklı bellekler üzerine inşa olan farklı geleneklerin konusu olabileceğini, uzamsal imgelemen farklılaşması sonucunda kolektif belleklerin katmanlı hale gelebileceğini söyler. Tıpkı bir karşıtlık üzerinden kendini kuran işçi sınıfı belleğinde olduğu gibi, burada da belirleyici olan toplumsal katmanlaşma/ayırışma/çatışmadır. Bir grubun bu anlamda “yuvalanması” da grubun uzamdaki “direnişini/direncini” açıklar. Bu direniş fiziksel (uzamda) somutlaşma ile sembolik somutlaşma arasındaki bağı gözler önüne serer: grubun fiziksel olarak ortadan kaybolması örneğin onun sembolik anlamda somutlaşmasına yardımcı olabilir.²⁸ Uzam ile grup arasındaki bu ilişkiye baktığımızda, uzamsal imgelerin basitçe birer düşünsel temsil olduğu sonucuna varmamalıyız. Halbwachs’ta bu karşılıklı ilişki, grubun toplumsal varoluşunun maddi koşulunu sağlar.

Bu durumda belleğin zamana ve uzama tutunması sayesinde var olabileceğini ve bu ilişkinin karşılıklı olduğunu gördük. Yani bir yandan grup için anılar zaman ve uzam içinde somutlaşıp cisimleşirken, uzam ve zaman da grubu biçimlendirip onu somutlaştırır.

Karşı-bellek olarak direniş

İşçi sınıfı belleğinden bahsederken uzam daha da önemli hale gelir. Az önce belirttiğimiz gibi, işçi sınıfının kolektif belleğinin önkoşulu bu anıların muhafaza edileceği bir kolektif bilinç, ör-

²⁷ Thomas Beaubreuil, a.g.m., s. 164-165.

²⁸ Thomas Beaubreuil, a.g.m., s. 166.

gütlenmenin yoğunluğu ve karşıtlık üzerine kurulduğu için mücadele ve direniş gibi kırımla an(ı)larının varlığı, bunların belirli bir uzama tutunması ve bu uzamla bağlantılı olarak gruba can veren bir simgesellikle donatılmış olmasıdır. Biz bu simgeselliğe anlam dünyası da diyebiliriz. Simgesel anlamlarla donatılacak bu kırımla anlarına odaklanmak bu açıdan önemlidir; çünkü sınıf belleğinin şekilleneceği toplumsal çerçeveleri daha somut olarak seçmemize olanak verir. İşçi sınıfı belleğinin bir karşıtlığın ürünü olduğunu aklımızda tutarak, bunun ancak egemen sınıflarla karşıtlık içinde kurgulanabiliyor olması, bizi bu karşıtlığın somutlaştığı uzamlara ve anlara daha yakından bakmaya götürür.

Bu durum işçi sınıfı belleğinde karşıtlık imgelerinin belleğin kurucu unsurları haline gelmesine yol açar. Türkiye işçi sınıfı mücadelesinin anlam dünyasının Türkiye’de 1970 dönemine odaklanmasının nedenlerinden biri de budur. 1920’lere, 30’lara dair anıların belleklerde daha az korunuyor olması, onu muhafaza edecek —örgüt, parti vb.— çerçevelerin yokluğuna ya da bunların değişmiş olmasına ve aynı zamanda bu deneyimi aktaracak maddi koşulların olmamasına bağlıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi işçi sınıfının belleği örgütlenmeye yani sınıf bilincine; daha açık ifade etmek gerekirse, anılarının tutunacağı toplumsal dizgenin varlığına ihtiyaç duyar.

Türkiye 1970’ler dönemecinde büyük bir ekonomik ve siyasal krizle çalkalanan, bununla birlikte yükselen öğrenci-gençlik hareketlerinin, sendikal hareketin kitleselleşmesinin damgasını vurduğu bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda işçilerin bir sınıf olarak kendilerini ifade etmeye başladığı, hem nicel hem de nitel bir sıçrama anına işaret eder. Kitleselleşme ve örgütlülük seviyesinin yükselmesi, işçi sınıfı için söz konusu dönemi önemli kılar. Bunun en açık örneğini 15-16 Haziran 1970 olaylarında görebiliriz. Sendikaların siyaset ile ilişkisinin canlı bir biçimde tartışıldığı bu dönemde ve karşıtlıkların keskinleştiği bir ortam-

da yaşanan 15-16 Haziran Direnişi ve direnişin zaferle sonuçlanması, üstelik işçinin kendini sokakta yani yeni bir eylem biçimiyle ifade etmesi, işçi sınıfının kolektif temsilinde bir dönüm noktası niteliği taşır. Bu, Türkiye işçi sınıfının sokaklara döküldüğü ilk ve en etkili siyasal/sendikal eylemdir. Bu nedenle işçi sınıfı belleğinde önemli bir yer tutması beklenir. Ancak 15-16 Haziran'ın günümüzde kamusal alanda ne ölçüde varlığını hissettirdiği tartışmalıdır. Elbette DİSK ve 15-16 Haziran mirasını sahiplenen sosyalist örgütler, anmalar düzenler ama tarihsel ve siyasal olarak ele alındığında hem Türkiye sosyalist hareketinin hem işçi sınıfının sendikal örgütlenmesinin “kırılma anı” olarak değerlendirebileceğimiz bu eylemin, örneğin 1 Mayıs 1977 kadar belleklerde canlı olmadığı söylenebilir. Örneğin anmalar 15-16 Haziran Direnişi'nin sergilendiği Taksim Meydanı'nda yapılmaz ve görünürlüğü de oldukça zayıftır.

Bunun nedeninin ne olabileceğini sorguladığımızda, 1 Mayıs 1977 ânının belleklerde korunmasını ve aktarılmasını, sınıfsal mücadelede güncellenmesini sağlayan unsurlardan birinin, Halbwachs'ın deyişiyle örgütlenme derecesinin yoğunluğu ve birçok farklı toplumsal çerçevenin üst üste binmesi ve hatta iç içe geçmesi olduğunu, 1 Mayıs 1977'de deneyimlenen ortak olayın Taksim Meydanı'nda işçi sınıfının direnç noktası ve onun somutlaştığı toplumsal çerçeve olduğunu görebiliriz. Yani uzamda yoğunlaşan ve ortak deneyimle somutlaşan bir an(ı) söz konusudur burada. Bu noktada 1 Mayıs ve Taksim direnişi, işçi sınıfı belleğini çerçeveleyen “uzamsal bir imge” halini alır.

Bunun yanı sıra, Taksim Meydanı'nın sadece işçiler için değil sosyalist hareketler için de bir uzamsal çerçeve sunduğu açıktır. Bundan birkaç yıl önce yapılan 1 Mayıs gösterilerinde Taksim'i dolduran yüz binlerce insan için Taksim'in kaldırım taşlarının, anıtlarının, ona çıkan yokuşların, meydanı çevreleyen binaların bile özel bir anlamı vardı. Dolayısıyla burada birçok grubun belleğinin somutlaşmasının, birbirini beslemesinin söz

konusu olduğunu söyleyebiliriz. Zira Türkiye’de sosyalistlerin kolektif bellekleri de tıpkı işçi sınıfında olduğu gibi derin bir karşıtlık üzerinden kurulmuştur ve oluşmaya başladığı 1970’ler Türkiye’sinde işçilerle sosyalistlerin ortak deneyimlerinin bu “bellek dayanışmasına” katkı sunduğunu söyleyebiliriz.

1 Mayıs 1977 Taksim: bellek dayanışması

Peki, ama 1 Mayıs 1977’de ne olmuştu? 1 Mayıs 1977 günü İşçi Bayramı’nı kutlamak üzere çeşitli illerden İstanbul’a gelen 500 bini aşkın kişi DİSK önderliğinde Taksim Meydanı’nı doldurmuştu. DİSK başkanı Kemal Türkler konuşmasının sonuna geldiğinde etraftan silah sesleri duyulmaya başladı. Sular İdaresi binasının üstünden ve meydandaki otelin çeşitli katlarından açılan bu ateş sonucu insanlar kaçmaya başlamış, kısa bir süre içinde Intercontinental Otel’inin de üst katlarından ateş açılmıştı. 28 kişi ezilme ya da boğulma nedeniyle, 5 kişi vurulma nedeniyle, 1 kişi de panzer altında kalarak yaşamını yitirdi; yaklaşık 130 kişi de yaralandı. Ölenlerin çoğu Kazancı Yokuşu’nun başında, park edilmiş kamyon yüzünden sıkışarak ölmüşlerdi. 470 kişi gözaltına alındı fakat hiçbirinin olayla ilgisi kurulamadı. Ateşi kimin açtığı tam olarak belirlenemedi ve olay halen aydınlatılamadı.

2009 yılında ise DİSK’in 1 Mayıs afişlerinden biri “1 Mayıs 1977 Aydınlatılsın, Taksim Emekçilere Açılsın” başlığını taşıyordu. Uzun yıllar süren ve DİSK’in “2004’ten 2010’a 1 Mayıs Alanı’nı Geri Alma Mücadelesi”²⁹ başlığıyla hakkında bir de kitap hazırladığı “Taksim 1 Mayıs Alanı” tartışması, 1977’nin anısının belleklerde ne kadar canlı olduğunu ve bugün nasıl güncellendiğinin en somut örneğini oluşturur. 1 Mayıs 1977’de düzenlenen kitlesel miting, işçi sınıfının sendikal örgütlenmesinin

²⁹ Rauf Kösemen (ed.), *Sabahın Sahibi Var: 2004’ten 2010’a 1 Mayıs Alanı’nı Geri Alma Mücadelesi*, DİSK, 2011.

en üst düzeyde olduğu, sosyalist parti ve hareketlerin kamusal siyasal alanda en etkin biçimde yer aldığı dönemde gerçekleşmişti. Birçok hareket, kendi pankartları, ortak sloganları ve güçleriyle mitinge katılmıştı.

Kurtuluş hareketinden, 1 Mayıs 1977’de Taksim Meydanı’nda olan bir tanığın anlatımıyla;

Kurtuluş grubu Saraçhane’de tarafında toplandık. Zaten önce DİSK ve İGD grubu, TİP’liler geliyor, Dev-Yol, Devrimci Gençlik, Kurtuluş diğer gruplar daha sonra geldi. Bizim grup girdikten biz tam Marmara Otel’ine Kazancı Yokuşu’na geldiğimizde silahlar atılmaya başlandı ve Pamuk Eczanesi var hala duruyor herhalde, oradaki üstten, Sular İdaresi’nin oradan, işte otelden, her taraftan ateş edildi.

Kitleselliğiyle Türkiye işçi hareketi ve sosyalist hareket açısından tarihi bir öneme sahip bu olay, simgesel olarak da belleğin kurucu unsuru olan örgütlenmenin ve sınıfsal karşıtlığın cisimleşmiş hali gibiydi. 1976 yılında kitlesel bir 1 Mayıs gösterisi yapılmış olmasına rağmen 1977 yılı farklı bir tarihsel öneme sahipti: uzun yıllar yasaklı olan 1 Mayıs mitingi için Taksim Meydanı’nda toplanan kitlenin üzerine alanın çeşitli yerlerinden faili bilinmeyen güçlerce ateş açılmış ve 36 kişi yaşamını yitirmiş, yüzlerce kişi yaralanmıştı.

Aslında Milliyetçi Cephe hükümetinin iktidarda olduğu ve siyasal ekonomik krizin kendisini güçlü biçimde hissettirdiği 1977 yılında işçi sendikalarının grevleri yoğunlaşmış ve siyasal bir nitelik kazanmıştı. Buna koşut olarak saldırılar ve faili meçhul cinayetler de sıklaşmaya başlamıştı. 1 Mayıs 1977 de bu şiddetin kitleye yönelmiş haliydi ve hem suçun işleniş tarzı, hem sonuçları, hem de ateşin Kemal Türkler’in³⁰ konuşması esnasın-

³⁰ Türkiye İşçi Partisi’nin (TİP) kuruluşunda da yer alan ve 1977 yılına kadar DİSK genel başkanlığını yürütmüş olan Kemal Türkler dönemin önemli bir figürüydü. 22 Temmuz 1980’de evinin önünde öldürüldü. Cinayet davası zaman aşımına uğradı ve failer belirlenemedi.

da açılmış olmasından dolayı kazandığı simgesel anlamıyla, alanda toplanan kitlenin “niteliğine” yönelik bir saldırı olarak yorumlanmıştır. Suçluların halen bulunamamış olması, “dış güçlerin” ya da “devlet içi yapılanmaların” korunduğu düşüncesine yol açarak hem işçi sınıfı hem de sosyalistler açısından “karşıtlığın elle tutulur hale geldiği” bir olay haline gelmiştir. Yani 1 Mayıs 1977’nin belleklerde canlı olması sadece kayıplarla ilgili değildir; bütün bir dönemin, belki tüm 70’lerin siyasal karşıtlıklarını bünyesinde cisimleştirmiş olmasından kaynaklanır.

Yazının başında belirttiğimiz gibi 1970’lerin toplumsal, siyasal ve simgesel olarak yoğun bir dönem olması, anımlarla günümüz toplumsal alanında yer bulmasından anlaşıldığı gibi bu döneme özgü (kurucu) pratiklerin, dil ve örgütlenme modellerinin hem işçi sınıfı hareketi hem de sosyalist hareket açısından yeniden üretilen bir anlam dünyasının varlığına işaret etmektedir. Dönemin öne çıkan hareket önderleri, sloganları, direniş mekânları, bugün halen hem işçilere hem sosyalistlere bir “dünyayı yorumlama çerçevesi” sunarken bu güçlerin ürettiği söylemlerde de önemli yer tutar. Uzun yıllardır verilen mücadelenin ardından geçtiğimiz yıllarda Taksim Meydanı’nda yapılan 1 Mayıs gösterilerinde kullanılan parkartlardan sloganlara kadar tüm unsurların ortak bir deneyimin güncellenmesi olarak yorumlanması mümkündür.

Öte yandan Taksim Meydanı’nın bu ortak deneyimi koruyan ve aktaran uzamsal çerçeveyi sunduğunu söyleyebiliriz. Yaşanan ortak deneyim bu noktada grubun geçmişle ilişkisinde kendisi için birer referans noktası işlevi görmüş ve gruba özgü tek bir ortak zaman imgesi uyandırmıştır. “Anı-imgelerin”, grubun düşüncesinde maddi uzama kazınmış olmaları sayesinde korunduğunu belirtmiştik: Taksim imgesi bu anlamda sürekliliği sağlayan temel çerçeveyi oluşturur. Ancak Taksim ve 1 Mayıs 1977 deneyiminin işçi sınıfı belleğinde özel ve farklı bir yeri olduğu da açıktır. Bunun nedenine baktığımızda ise farklı

toplumsal çerçevelerin üst üste bindiğini: hem işçilerin hem de sosyalistlerin kolektif belleklerinin bu olayda kesişmesinin birbirini besleyerek anıları yeniden canlandırdığını, grupların anılarının adeta bir dayanışma içerisinde birbirine dayanak olduğunu fark ederiz.

Bu ortak deneyim farklı kolektif belleklerin tutunduğu, birleştirici ve bağlayıcı bir imge halini almıştır. Aynı zamanda hem işçi sınıfının hem de sosyalist hareketlerin üzerinde belleklerini inşa edecekleri dizgeyi oluşturur. Burada Taksim 1 Mayıs imgesi, anıların muhafaza edilmesini sağlayan uzamsal imge halini alır.

Bunun başlıca nedenlerinden biri de olayın, tüm bir döneme damgasını vuran ve sınıfsal, etnik, ideolojik karşıtlığın simgesi haline gelen faili meçhullerinin en somut örneği olmasında yatar. 1 Mayıs 1977, içinde hem Maraş, hem Çorum katliamlarını hem 16 Mart'ta Beyazıt'ta öldürülen öğrencilerin anılarını barındırır. Ayrıca daha geriye gittiğimizde Taksim'in simgesel anlamını daha iyi kavrayabiliriz. Taksim, Kanlı Pazar'ın da anısını taşır³¹ ve böylece öğrenci hareketinin ve işçi hareketinin belleğinde önemli bir yere sahiptir. Kanlı Pazar ayrıca Türkiye tarihinde kitlelere yönelik "ilk faili meçhul" olarak da anılır. TİP üyesi Ali Turgut Aytaç ve işçi Duran Erdoğan'ın bıçaklanarak öldürüldüğü olayın faileri hala bulunamamıştır.

Bu anlamıyla, 1 Mayıs 1977 Taksim, devlet şiddetine karşı adalet arayışının somutlaştığı an ve bunu çerçeveleyen uzam olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla bugünün toplumsal mücadelelerinin mihenk taşlarından biri haline gelir ve uzam da yoğun

³¹ 1969 yılı Şubat ayında 76 gençlik örgütü 6. Filo'yu protesto etmek için Dolmabahçe'de bir araya gelmiş, Taksim'e yürüyüşe geçmişti. Komünizmle Mücadele Demekleri'nin çağrısıyla İstanbul'un Sultanahmet ve Eminönü ilçelerinden gelen ülkücü kitle Taksim'de gruba saldırmıştı. Kanlı Pazar olarak anılan olayda 2 sosyalist bıçaklanarak öldürülmüş, 100'den fazla kişi yaralanmıştır.

bir simgesellikle donatılarak (Taksim Meydanı) yeniden yorumlanır. Bugün söz konusu gruplar için sosyal adalet kadar devletle hesaplaşmanın da ifadesi olmuştur.

12 Eylül 1980 Askeri Darbesinin ardından uzun yıllar yasaklı kalan 1 Mayıs gösterilerinin Taksim’de yapılması talebi, güncel işçi ve sosyalist hareketleri sokağa iten önemli bir mücadele mecrası sunmuştur. “Direniş” ve “mücadele” kavramları etrafında birleşen güçlerin güncel talebi adalet arayışı olmuştur. Yani hem 1980 Darbesine ile hem de darbe öncesi ve sonrasında devlet şiddetiyle hesaplaşma. 2010 ve 2011 yıllarında 1 Mayıs’ta 1970’lerde ve dahası öncesinde yaşanan işçi ve sosyalistlere yönelik şiddet eylemleri güncel kamusal alanda dile getirilmiştir.

İşçi sınıfı açısından kolektif belleğin taşıyıcı çerçevesi olan DİSK’in 2011 yılı çağrısında:

Başta 1 Mayıs 77’de Taksim’de olmak üzere Maraş’ta, Çorum’da, Sivas’ta toplu katliamlar yaşandı. Bunun yanında aydınlarımızı, gazetecilerimizi, akademisyenlerimizi siyasal cinayetlere kurban verdik... Bu faili meçhul cinayetleri ne unutturuz, ne unuttururuz... Türkiye’nin aydınlık geleceğine inanıyorsak, bu yolun bu faili meçhul cinayetlerin aydınlatılmasından geçtiğini biliyoruz³²

ifadeleri yer alıyordu.

Konfederasyonun 1 Mayıs 2011’e, “77’de Taksim’deydim” pankartı ile katıldığını buna ekleyebiliriz. 2012 1 Mayıs bildirisinde ise şunlar yer almaktaydı:

Bugün burada 1 Mayıs 1977’de kaybettiklerimizi anmak için bir aradayız. 1 Mayıs 1977’de kaybettiklerimizi anmak aynı zamanda 12 Eylül Askeri Darbesine giden yolda en büyük dönemeç olan 1 Mayıs 1977 katliamını unutturmamak demektir. 12 Eylül Askeri Darbesiyle hesaplaşmak demektir. 1 Mayıs 77 suçlularının peşini bırakmayacağımızı ifade etmektir. 1 Mayıs emeğin

³² DİSK 1 Mayıs 2011 bildirisi. Erişim: <http://www.disk.org.tr/default.asp?Page=Content&ContentId=1138>

bayramı olarak ve tatil olarak ilan edildi. Bu kazanımın sağlanmasında tüm emeği geçen kurumları ve mücadeleyi saygıyla selamlıyorum. Şimdi sıra 1 Mayıs 1977 suçlularının açığa çıkarılıp, yargılanmalarındadır. 1 Mayıs tertip komitesini oluşturan, 1 Mayıs'ta alanlarda olacak tüm kurumlar adına söz veriyoruz ki, bunun peşini bırakmayacağız.³³

1 Mayıs 1977'de Taksim'de yaşananlarla tüm bir 12 Eylül anılarının birleştirilmesi, mitingde toplu olarak kürsüden "Faşizme karşı omuz omuza" sloganının atılması çağrısından da görüleceği gibi, aslında bu tüm 1970'lerin devlet şiddeti ile özdeşleştirilen anılarının bugüne çağırılması anlamını taşır. Bu slogan da 1977 1 Mayıs'ında atılan sloganlardan biridir. Burada yine bir güncelleme söz konusudur: 1977'de Milliyetçi Cephe'ye karşı atılan slogan, 2012'de güncel siyasal alana uyarlanmış ve iki dönem arasında bir paralellik kurularak 70'lerin direniş ve mücadele ruhunun simgesel olarak "bugüne taşınması" sağlanmaya çalışılarak işçilerin ve sosyalist hareketlerin kolektif belleği bir anlamda tazelenmiştir. Kolektif belleğin grubun bugününe dair ipuçları verdiğini burada görebiliriz.

Öte yandan geçtiğimiz yıllarda yapılan 1 Mayıs gösterilerinin bir diğer özelliği ise 1 Mayıs 1977'den öncesini ve sonrasını kapsayacak biçimde genişleyen, çok katmanlı bir bellek ortamı oluşturmıştır. Öyle ki mitingde hem Sabahattin Ali'yi, hem Hrant Dink'i bulabiliriz. Salt işçi sınıfının değil aynı zamanda sosyalist grupların kolektif belleklerinin yan yana gelişi, bir tür genişlemeyle yeni bir "takvim" oluşturmuştur. Bu "bellek dayanışması" tüm grupların kimliğini inşa edip aynı zamanda simgesel anlamda da zenginleştirir. Burada işçi sınıfının "baretleri" ile Mahir Çayan'ın posterinin yan yana gelişinin bir yan yana duruştan daha fazlasını yarattığını görmek gerekir: aynı uzam-zamanda buluşan kolektif bellekler iç içe geçerek yeni bir

anlam dünyasının kapısını aralar; hem uzamı yeniden şekillendirir hem de her bir kolektif belleği öznelleştirip zenginleştirirler.

Anıların ortak bileşeninin devlet şiddeti ve direniş olduğu görülür. Sınıfın kendi varlığını bir güç olarak toplumsal-siyasal alanda ortaya koyduğu anlar ile Türkiye özelinde 1980 Darbesinin yarattığı devlet şiddeti ortamı, ortak dilin bileşenlerinden biri olmuştur. Şiddet, adeta kurucu olay olarak dilde ve uzamda, anıların etrafında birleştiği unsur haline gelir.

1 Mayıs 1977 Taksim Meydanı'nın yoğun bir simgesellik taşıdığı 2010 ve 2011 1 Mayıs'larında bizzat meydanda da görülmüştür. "Faşizme karşı omuz omuza" sloganı dışında 1 Mayıs 1977'deki aynı yerine asılan "zincirlerini kıran işçi" pankartı, işçi önderlerinin, sosyalist liderlerin resimlerinin yer aldığı dövizler ve pankartlar, marşlar ve şarkılar tüm bir işçi mücadelesinin ve sosyalist geleneğin simgelerini bünyesinde toplayarak tam anlamıyla belleğin cisimleşmesini (*r  fication*) gözler   n  ne sermiştir.

* * *

Halbwachs, ge  mi  i yorumlama bi  imlerimizin siyasi ve sosyolojik bir anlamı oldu  ğunu belirtmi  ti. Ona g  re bir grubun kolektif belle  i, ge  mi  in bug  nden yola   ıkılarak yeniden yorumlanmasını ve g  ncel grubu bir arada tutacak bir har   yaratılmasını sa  lıyordu. G  n  m  zde i  ci sınıfının, kendi ge  mi  ini sahiplenme bi  imi siyasi-toplumsal alandaki konumunu g   lendirip simgesel me  ruiyetini sa  lamla  tırma arayı  ı olarak bug  nk   toplumsal temsil g  c  n  n bir bile  enini olu  turmaktadır.

1 Mayıs 1977 tarihinde ve Taksim Meydanı'nda cisimle  en bu bellek, hem 1970'lerde y  kselen siyasalla  masını hem de 1980 Darbesiyle   rg  tl  l    ne vurulan darbeyi simgelemektedir. I  ci sınıfının sendikal   rg  t   olarak D  SK i  ci sınıfı belle  inin kurucu   er  vesini olu  tururken 1 Mayıs 1977'nin di  er top-

lumsal grupların belleğindeki yeriyle birleşen sembolik anlamı, bugün tüm bir toplumsal siyasal alan mücadelesinin adalet ve hesaplaşma kavramları etrafında örülmesine olanak sağlar.

1 Mayıs'ın sembolik anlamının güncelliği ve yoğunluğu, onun bütün faili meçhullerle birlikte geçmişten geleceğe doğru uzanan bir hat örerek tüm bir işçi sınıfı belleğini kapsayacak biçimde genişlemesini sağlamıştır. Öyle ki 1 Mayıs'ta Taksim Meydanı'nda Sabahattin Ali'den Uğur Mumcu'ya kadar Türkiye tarihindeki birçok faili meçhul cinayetin aydınlatılması talebi ses bulmuştur. Günümüzde yeni düzenlemesiyle gündemde olan "1 Mayıs alanı" işçi sınıfının belleğinde sendikal örgütler aracılığıyla ve sosyalistlerin kolektif belleğinde örgütler aracılığıyla simgesel değerini korumaya devam etmektedir. Bir sonraki 1 Mayıs'ta işçilerin ve sosyalistlerin alana çıkıp çıkmayacağı sorusu, güncel güç mücadelesinin sorularından biri olarak tekrar gündeme gelecektir elbette.

Kaynakça

Assman Jan, *Kültürel Bellek*, Ayrıntı, 2001, İstanbul.

Beaubreuil, Thomas, "Le 'spatialisme' du dernier Halbwachs", *Espaces et sociétés*, no. 144-145, 1/2011

Berdet Marc, "Benjamin, sociographe de la mémoire collective?", *Temporalités*, 3, 2005, erişim: <http://temporalites.revues.org/410>

Halbwachs Maurice, *Classes Sociales et Morphologie*, Les Editions de Minuit, 1972.

Halbwachs, Maurice, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1912, erişim: classiques.uqac.ca

Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel 1994 [1925].

Jaisson Marie, "Temps et espace chez Maurice Halbwachs", *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1999/1, no. 1.

Jolly Maude, "Guerre civile, violences et mémoires: retour des victimes et émotions collectives dans la société espagnole contemporaine", *Nouveau Mundo Mundos Nuevos*, Colloquios, 2008, erişim: <http://nuevomundo.revues.org/index36063.html>

Kösemen, Rauf (ed.), *Sabahın Sahibi Var: 2004'ten 2010'a 1 Mayıs Alanı'nı Geri Alma Mücadelesi*, DİSK, 2011.

Lavabre Marie-Claire, "Usages du passé, usages de la mémoire ", *Revue française de science politique*, Haziran 1994.

Namer Gérard, "Le contre-temps démocratique chez Halbwachs", *Les cahiers de psychologie politique* [elektronik kaynak], no. 11, Temmuz 2007.
URL:<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=563>

Nora, Pierre, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux" in *Les lieux de mémoire*, Gallimard, 1984.

Verret Michel, "Memoire ouvriere, memoire communiste", *Revue française de science politique*, 1984, cilt 34, no. 3.

4

1980 ASKERİ DARBESİNİN BELLEK MEKÂNLARI

Derya Fırat-Öndercan Muti

Bu yazı, “Bir Kolektif Bellek Çalışması: 12 Eylül”¹ adlı araştırma kapsamında 2010-2011 yıllarında İstanbul, Ankara, İzmir, Diyarbakır, Mardin, Çorum, Fatsa, Konya, Yozgat, vb. gibi farklı şehirlerde, farklı yaşlarda, farklı sınıfsal ve etnik kökene sahip toplam 150 kadın ve erkekle gerçekleştirilen saha araştırması verilerine dayanmaktadır. Saha çalışmasında, örneklemin siyasi aidiyet açısından da temsil niteliğinin yüksek olmasına dikkat edilmiştir. Bu amaçla, 1980 öncesi dönemde kendini solcu, ülkücü, İslâmcı olarak tanımlayanların yanı sıra aynı dönemde kendini “tarafsız” olarak niteleyen kişilerle de görüşme yapılmıştır. Bu saha çalışması, 1980’de 6 ile 56 yaş aralığında olan 1938, 1948, 1958, 1968, 1978, 1988 kuşaklarının yanı sıra 1998 ve 2008 kuşaklarını da kapsamaktadır.

¹ Bu saha çalışması, Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği (BEKS) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada, MSGSÜ, Sosyoloji Bölümü doktora ve yüksek lisans öğrencilerinden Melike Işık Durmaz, Betül Tansel, Tuba Emiroğlu, Öndercan Muti, Yudum Şit, Kibar Kaya ve Sevda Darıcioğlu yer almıştır.

Söz konusu saha çalışması, izlenen yöntem açısından da özgün bir yaklaşıma sahiptir. 12 Eylül belleğini harekete geçirebilmek için derinlemesine görüşme soru cetveline karşılık gelen kurmaca bir gazete hazırlanmıştır. “Türkiye’nin Sesi” ismi verilen bu gazete, 1978-1981 yılları arasında gerek ana akım medya gerek sol ve sağ eğilimli yayınlardan derlenen haberler ve gör-selleri içermektedir. Buradaki amaç, askeri darbenin sadece siyasi yaşamda yarattığı değişim ve dönüşümü değil, aynı zamanda bu dönüşümün toplumsal, kültürel ve gündelik yaşamın tüm boyutlarına etkilerini ortaya çıkarmak olmuş ve görüşmeler sırasında da olumlu geri dönüşler alınmıştır.

Böylece bu yazıda araştırmamızdan hareketle tespit ettiğimiz darbenin öncesinde veya sonrasında ortaya çıkan ve darbenin yarattığı dönüşümlerin etkisiyle oluşmuş, belli kolektif bellek gruplarına özgü veya toplumun tümü tarafından sembolik düzlemde yatırım yapılan bazı bellek mekânları ele alınacaktır. Araştırmamız sırasında; “1 Mayıs 1977 Taksim”, “15-16 Haziran”, “16 Mart”, “4’ler”, “Beyaz Anadol”, “Deniz Gezmiş”, “Diyarbakır Cezaevi”, “Erdal Eren”, “Fatsa”, “Hasan Mutlucan”, “Hüseyin İnan”, “Kemal Türkler”, “Kızıldere”, “Konya Mitingi”, “Küllük Kahvesi”, “Mahir Çayan”, “Parka”, “Tariş”, “Terzi Fikri”, “Türkiyem, Türkiyem Cennetim”, “Ulaş Bardakçı” gibi maddi, somut ve coğrafi olandan, soyut entelektüel açıdan oluşturulmuş olana kadar çok çeşitli bellek mekânları saptanmıştır.

Bu bağlamda, öncelikle bellek ile uzam arasındaki ilişki mercek altına alınacak ve Maurice Halbwachs’ın “Belleğin Toplumsal Çerçeveleri” kavramı üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise 12 Eylül 1980 Askeri Darbesinin coğrafi uzamla ilişkili bazı maddi bellek mekânları incelenecektir. Bunlar, kentsel siyasal uzamın ortaklaşmış sembolü olarak “sokak”, Türkiye soluna has bellek mekânı olarak Taksim Meydanı, Kürt halkının ortaklaşmış bellek mekânı olarak Diyarbakır Cezaevidir.

Topografya ve bellek

Kolektif bellek kuramcısı Halbwachs'a göre uzam, zaman ve dil ile birlikte kolektif belleğin üç ana toplumsal çerçevesinden birini oluşturur (Halbwachs, 1994 [1925]). Halbwach zaman ve uzamın bellekle ilişkisini sosyolojik bir bakışla ele alır:

Bir uzamsal çerçeve içinde cereyan etmeyen kolektif bellek yoktur. Uzam kalıcı bir gerçekliktir: izlenimlerimiz birbirini kovalar, zihnimizde hiçbir şey kalıcı değildir. Eğer geçmişimiz bizi çevreleyen maddi ortamın içinde muhafaza edilmeseydi onu tekrar ele geçirmek mümkün olmazdı. (Halbwachs, 1997 [1950]: 209)

Kutsal Topraklarda İncil'in Efsanevi Topografyası, Hristiyan belleği ve uzam ilişkisini konu alır:

Dini topluluk doğuşundan beri değişmediği kanısını yaymaya çalışır ve bunu, mekânlar bularak veya çevresinde ortaya çıktığı yerlerin en azından sembolik bir imgesini yeniden kurarak başarır. (Halbwachs, 2008 [1971; 1941]: 200)

Bu bağlamda, Halbwachs'ın düşüncesi içinde uzam kavramının sadece fiziki ve toplumsal bir uzama değil ama aynı zamanda ilişkisel ve sembolik bir uzama da tekabül ettiği görülür (Halbwachs, 1997 [1950]:209-210).

“Bellek Mekânları”ise Fransız tarihçi Pierre Nora'nın sosyal bilimler literatürüne kazandırdığı bir kavramdır. Nora'ya göre sürekli olarak bellekten söz etmemizin nedeni belleğin artık var olmamasıdır: “Belleğin belirginleşip yerleştiği mekânlara gösterilen merak tarihimizin bu özel zaman dilimiyle ilgilidir” (Nora, 2006: 1). Medyanın yardımıyla hızlanmış, seyrekleştirilmiş, güncelin geçiciliğine indirgenmiş bir zaman ve tarih algısına sahip olan günümüz toplumlarında süreklilik duygusu ancak mekânda cisimleşmektedir. Nora'ya göre, bellek sermayesi yüksek, tarih sermayesi az etnik gruplar, köy toplulukları gibi farklı grupların oluşturduğu *bellek-kolektivitelerin*; değerlerin saklanması ve aktarımı sağlayan kilise, devlet, okul, aile gibi ku-

rumların etkin olduğu *bellek-toplamlarının*; geçmişten geleceğe geçişi sağlayan ya da geleceği hazırlamak için geçmişten alınması gerekenleri belirleyen reaksiyon, ilerleme, devrim gibi *bellek-ideolojilerinin* sonunun gelmesi bellek mekânlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Artık bellek ortamları olmadığı için bellek mekânlarının varlığından söz edebiliyoruz.” (Nora, 2006: 2)

Bellek mekânlarını “kalıntılar”, “yaşayan belleğin suları çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları” olarak tanımlayan Nora’ya göre, bu kavramı ortaya çıkaran şey dünyanın ritüellerden arındırılmasıdır:

Baştan aşağı değişim ve tazelenme içerisindeki bir kolektifliği iradi ve yapay biçimde kuran, düzenleyen, ortaya koyan, inşa ve ilan eden, besleyen bu ritüellerden arındırma işlemidir. Bunu, doğası gereği yeniye eskinin üzerinde, gence yaşlının, geleceğe geçmişin üzerinde bir değer biçerek yapar. (...) Bunlar [bellek mekânları] ritüelleri olmayan bir toplumun ritüelleridir; kutsal olmayan bir toplumdaki geçici kutsallıklardır; yerellikleri, öznel-likleri sıyrarak geçen bir toplumun öznel sadakat biçimleridir; ilkesel olarak eşitleyici bir toplumdaki fiili farklılaşmalardır; bireyleri sadece eşit ve aynı kabul etmeye eğilimli bir toplumda gruba aitlik ve tanınma işaretleridir. (Nora, 2006: 10)

Nora’ya göre bir şeyin bellek mekânı olabilmesi için öncelikle hatırlama isteği (*volonté de mémoire*) olması gerekir; yoksa söz konusu olan tarih mekânıdır. Fakat eğer tarih bir takım dönüştürmeler yapmamışsa, değişim işin içine girmediyse bu sefer de söz konusu olan bellek mekânı değil basit bir hatırlatıcı bir liste (*historique*), bir anılar tarihidir:

Eğer sakladıkları anıları gerçekten yaşıyor olsaydık, bu anılar da gereksiz olurdu ve eğer, buna karşılık, tarih onları bozmak, değiştirmek, un ufak edip taşlaştırmak amacıyla fethetmeseydi, bellek mekânları haline gelmezlerdi. Bu mekânları meydana getiren işte bu gidiş-geliştir: Tarihin hareketinden koparılmış ama tarihe iade edilmiş tarih anları. (Nora, 2006: 15)

Maddi, somut, coğrafi olandan, soyut entelektüel açıdan oluşturulmuş olana kadar birçok şeyi (anıt, önemli bir kişi, müze, arşiv, sembol, olay, kurum, tarih vs.) kapsayan bellek mekânlarının esas varlık sebebi, Nora'ya göre,

zamanı durdurmak, unutmaya işini engellemek, nesnelerin durumunu sabitlemek, ölümü ölümsüzleştirmek, soyut olanı göstermelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmak[tır]. (Nora, 2006: 24)

Tam da bu yüzden, bellek mekânları sürekli dönüşüme ve manipülasyona açık olarak yaşarlar. Pierre Nora'ya göre, özel ve kamusal mekânlardan, egemen ve egemenlerin mekânlarından, tabi ve sığınma mekânlarından bahsedilebilir. Ama her halükarda bellek mekânları, “kelimenin üç anlamıyla, yani somut, sembolik ve işlevsel anlamıyla birer mekândırlar ancak aynı anda sadece farklı düzeylerde bu anlamları içerirler.” (Nora, 2006: 24)

Belleğin toplumsal çerçeveleri

Bergson'u eleştiren Halbwachs geçmişin geçmiş olayların imgelerinin, açabileceğimiz ama açmadığımız bir kitabın basılı sayfaları gibi, aklımızın bilinçsiz bölümünde aklımızda tamamlanmış halde olmadıklarını vurgular. Halbwachs'a göre,

tersine varlığını sürdüren şey, zihnimizin yer altı galerilerindeki (koridorlarındaki) yapılmış (hazır, tamamlanmış) imgeler değildir. Ama geçmişimizin eksik veya birbirinden ayrılmamış bir biçimde sunduğumuz ya da tümüyle belleğimizden çıktığını sandığımız bu parçalarını yeniden oluşturmak için gerekli tüm bilgiyi (belirtiyi, *indication*) toplumda buluruz. (Halbwachs, 1997 [1950]: 50)

Halbwachs'a göre, toplumdan ayrı izole birey bir kurgudur. Ayrıca, hatırlama bireysel bir biçimde gerçekleşiyor olsa bile ha-

tırlanan şey ve hatta onun hatırlanış biçimi de bireyin içinde bulunduğu grup tarafından belirlenir:

Bireysel belleği ele alalım. Bireysel bellek tümüyle izole ve kapalı değildir. Bir insanın kendi geçmişinden bahsedebilmesi için diğerlerinin hatıralarından yardım almaya ihtiyacı vardır. Kendi dışında olan ve toplum tarafından sabitlenmiş olan röper noktalarına başvurur. (Halbwachs, 1997 [1950]: 31)

Bireysel bellek kolektif belleğe katıldığı oranda bir gerçekliğe sahiptir.

Tüm hatıralar ne kadar bireysel (özel yaşama dair) olurlarsa olsunlar, bireyin parçası olduğu toplumların maddi ve manevi yaşamıyla ilişki içersindedirler. Halbwachs'a göre bu yeniden kurgulamayı sağlayan şey, belleğin toplumsal çerçevelerdir. Bireysel bellek ancak söz konusu toplumsal çerçevelerin ihtiyaç duyduğu olguları seçerek anımsar. Toplumsal çerçeveler bireylerin hatırlaması için zorunlu ve grup için birleştirici bir etkiye sahiptir. Halbwachs için, bir bireyin geçmiş olayları hatırlaması, ait olduğu grubun güncel toplumsal çerçevelerinden yola çıkarak geçmişi ve dolayısıyla geleceğini yeniden yorumlaması, biçimlendirmesi ve kurması anlamına gelir. Belleğin çerçevesi toplumsaldır; çünkü hatırlamak için gerekli kodlar sadece dâhil olunan gruptan değil, o grubun parçasını oluşturduğu toplumdan ödünç alınırlar (Halbwachs, 1994 [1925]: 79).

Aynı (tarihsel) olay birbirinden ayrı kolektif bilinçleri etkilediğinde söz konusu olan bilinçlerin birbirine yaklaşması ve ortak bir temsil içersinde birleşmelerinden ziyade Halbwachs'a göre tüm bu farklı bilinçlerin bu olayı kendi üsluplarınca temsil etmesi ve kendi dillerine tercüme etmeleridir (Halbwachs, 1997 [1950]: 81). Bu bağlamda bellek her zaman belli bir grup tarafından taşınır, yaşatılır. Her grubun ona özgü bir kolektif belleği vardır. Bireyler ve gruplar toplumsal aidiyetlerine bağlı olarak tarihsel olayları yaşarken nasıl farklı algılıyorlarsa bu olay/olayları hatırlarken de farklı toplumsal bellek çerçeveleri kullanırlar.

Bu bağlamda Halbwachs'a göre bir toplumda ne kadar farklı grup varsa o kadar farklı kolektif bellek vardır:

Kolektif bellek süreklilik arz eden bir düşünce akımıdır. Bu süreklilik yapma (*artificial*) değildir, çünkü geçmişten sadece, onu taşıyan grubun bilincinde hala yaşamakta olan veya yaşayamaya muktedir olan şeyleri alır. (...) Tanımı gereği, bu grubun limitlerini aşmaz. Bir dönem sona erdiğinde, sözkonusu olan geçmişinin bir parçasını unutan aynı grup değildir, aslında gerçekte birbirini izleyen iki grup vardır. (Halbwachs, 1997 [1950]: 54)

Öte yandan, "Bir toplumun belleği onu oluşturan grupların belleğini kuşatır ve bu grup bellekleri ölçüsünde zamanda geriye doğru uzanır." (Halbwachs, 1997 [1950]: 56) Bu teorik çerçeveden hareketle tüm toplumun paylaştığı ortak bellek mekânların yanı sıra toplumu oluşturan farklı kolektif bellek gruplarına özgü farklı bellek mekânlarının varlığından bahsedebiliriz.

Türkiye toplumunun ortak bellek mekânı olarak sokak

"Sokakta var olmak", "sokağa inmek", "sokağı geri almak": bu ifadeler tüm dünyada 1960'lı yılların sonunda ve 1970'li yıllar boyunca siyasi toplumsal hareketlere damgasını vurmuştu. 1970'li yıllarda Türkiye'de toplumsal hareketler büyüklükleri, canlılıkları, kitlesellikleri ve fiziki uzamla kurdukları ilişkileriyle betimlenirlerdi. Bir yandan fiziksel uzamda ayrılmış durumdaydılar (şehirler, kurtarılmış bölgeler, mahalleler, sokaklar, üniversiteler, okullar, kahvehaneler vb.) öte yandan "eylem repertuarları" içinde "sokakta var olmayı" hedefleyen eylemler (sloganları, pankartları, bildirileriyle sokak eylemlilikleri, bariyerler, yazılamalar, fabrika, okul, üniversite işgalleri, sokak çatışmaları vb.) öne çıkmaktaydı.

Türkiye’de 12 Eylül 1980 Darbesi ve sonrasındaki süreçte oluşan “iktidar”ın öncelikle “sokağı” boşaltmayı, temizlemeyi, dönüştürmeyi, “sokağa” bütünüyle hâkim olmayı hedeflediğini görüyoruz. Silahlı Kuvvetlerin 12 Eylül’le birlikte tanklarıyla, askerleriyle sokaklarda boy göstermesi, ardından gelen sokağa çıkma yasakları, sokak gösterilerinin yasaklanması, duvarların sloganlardan arındırılması, meydanların devasa bayraklarla donatılması, sokak isimlerinin değiştirilmesi, kentsel mekânın kitlesel gösterilere elverişsiz kılınacak biçimde yeniden düzenlenmesi ve devam eden süreçte sıkıyönetim, olağanüstü hal gibi uygulamalar, yurttaşların sadece siyasi düzlemde değil gündelik yaşam pratikleri bağlamında da kentsel fiziki uzamla bağlarını kopardı.

Tabii 80 öncesinde ısrarla genç —o dönem ince uzun adamlar dediğim— kişilerin kızılı erkekli duvarlara hararetle yazmaları süreci, askerlerle beraber kesintiye uğradı. Sonrasında gerek askerler, polisler, bekçiler, dönemin bekçileri, gerekse duvarına yazı yazılan ev sahibi, onları silme süreci başladı. Kazıma, boyama süreci başladı. Öyle bir şey olmamış gibi. Ama yine de uzun yıllar o boyaların arasından harfleri isteyen okuyabiliyordu, sloganları okuyabiliyordu. (Mühendis, 56 yaşında, Erkek 05.07.2010, İzmir)

12 Eylül’de işte belli saatten sonra çıkış yasaktı nüfus cüzdanı yoksa insanları içeri alıyorlardı bir de geç saatlerde belli saatlerden sonra kim geçse emniyet güçleri kimlik soruyordu nere gidiyorsun kimsin gibisinden. (İşçi, 50 yaşında, Erkek, 02.04.2010, Yozgat)

Sokağa çıkma yasağı vardı, çıkma yasağı bittikten sonra ben bir Marmaris’e gittim. İşlerim vardı. Giderken yolda jandarma hepimizi indirdi. Böyle insanları iteleye kakalaya, hadi ellerini kaldır, herkesi böyle arıyor tarıyor bilmem ne yapıyor. 12 Eylül askeri ihtilal olmuş, sıkıyönetim, her tarafta her köşe başında asker var. (Emekli Öğretmen, 60 yaşında, Erkek, 07.08.2010, Datça)

Siyasal alanın bu yeniden düzenlenişi, siyasi hareketlerin kamusal alanla ve özellikle de sokakla bağlarını koparan depolitizasyon sürecine yol açtı. Siyasi hareketlerin “eylem repertuarları” barikatlar, yazılamalar, fabrika, okul, üniversite işgalleri, yürüyüşleri içermez oldu ve basın açıklamasına indirgendi. 1980’li yıllar boyunca sokakların zorunlu olarak boşaltıldı, terk edildi ve alanda yalnızlaşma başladı. “Politika yapmanın” negatif bir ima kazandığı bu yeni siyasi konjonktür içinde korku tüm toplumu etkisi altına aldı.

12 Eylül dönemi bu yalnızlık üzerinden, bu karamsarlık, bu bir sis perdesi üzerinden gider yani benim takip ettiğim kadarıyla. 12 Eylül romanı da böyledir, 12 Eylül gazete hatıraları da böyledir. Yani gri bir sis perdesi, insanların söylemi değişir bir sıkıntılı, bir yalnızlaşma; sıkıntıda yalnızlaşma ama yaratıcı olmayan bir sıkıntıda yalnızlaşma, korku büyük oranda. İşte sonra bilmiyorum ama ben hala o izleri taşıdığımızı düşünüyorum. (Belgeselci, 47 yaşında, Erkek, 18.04.2010, İstanbul)

Araştırmamız sırasında 70’li yılları yaşamış görüşmecilerimizin hemen hemen hepsi sokakta olmanın gündelik ve politik yaşam açısından öneminden bahsetti. Geçmişe dair anlatılarını sokak imgesi etrafında ördüler. Görüşmeler sırasında bu minvalde ifade edilenlerin çok dağınık ve parçalı olmasından dolayı burada alıntı yapamamak da, özellikle o dönemde siyasi bir angajmana sahip sağ veya sol militanlar için varoluşlarının doğrudan sokakla bağlantı içinde olduğu görüldü. Sokak onlar için kahramanlık anlatılarının ve kimlik kurgularının sahnesini oluşturmaktaydı. Devrimci romantizmlerinin, sokak eylemliliklerine bir çeşit epik bir macera rengi verdiğinden bahsedilebilir.

Herhangi bir siyasi angajman içinde olmayanlar için ise sokağın siyasi açıdan olmasa bile sembolik bir anlamı olduğu görülmüştür. Bu görüşmecilerimiz darbe sonrasında sokakların duvar yazılarından arındırılması, devasa bayraklar ve Atatürk

büstleriyle donatılması, sokak isimlerinin değiştirilmesi gibi panorama değişikliklerine vurgu yapmışlardır.

Heykeller çoğalmaya başladı, yani o dönem hızlanmaya başladı. Heykellere daha çok önem verilmeye başlandı. Yerleri daha temizlenmeye, büyütülmeye, etrafındaki şeylerin yıkılıp daha genişletilmesi, çünkü meydandaki, Dörtüol Meydanı'ndaki heykelde öyle olmuştu. Açığa çıkması için. Hatta o dönemi, 80 öncesini hatırlamıyorum. Oranın meşhur bir gökdeleni vardı, en yüksek binası. Çok eskiden otelmiş orası, sonra askeriye 80 öncesinde oraya el koydu, daha doğrusu aldılar, maldılar. Hemen bütün şehre bakan genişçe yüksek duvarına, işte Atatürk'ün büyük bir portresi altına da işte Trabzonlu, Makedonyalı, şuralı, buralı Diyarbakırlı kardeşler yazısı iliştili. (Öğretmen, 41 yaşında, Erkek, 29.03.2010, İstanbul)

Dış mekândan iç mekâna geçiş, gündelik yaşamın sokaktan çekilmesi dönemin militanlarının kapatılması yoluyla gerçekleşirken dönemi yaşayan sıradan vatandaşların da bir yandan televizyonun etkisiyle evlerine kapatılması biçiminde tezahür etmiştir. Tüm bu verilerin ışığında kentsel siyasal uzamın ortaklaşmış sembolü olarak "sokak"ın 12 Eylül 1980 Askeri Darbesinin yarattığı dönüşümün etkisiyle günümüzde Türkiye toplumunun ortak bellek mekânını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde "sokak" artık geçmişin kalıntısı olmaktan çıkmakta, belleğin tazelenmesi, unutturulanın hatırlanması süreciyle karşı karşıyayız. 1 Mayıs'ı Taksim Meydanı'nda kutlamak için verilen mücadele, Tekel direnişi, kentsel dönüşüm ve HES karşıtı mücadeleler, Emek Sineması, Taksim Gezi Parkı gibi kent mekânını korumaya yönelik direnişler, Tunus, Mısır, Libya gibi yakın coğrafyalarda yaşanan güncel tarihsel gelişmeler, Amerika ve Avrupa'daki "Occupy" hareketleri vs. sokağın siyasi açıdan taşıdığı önemin muhalif hareketler tarafından günümüzde yeniden sahiplenildiğini göstermektedir.

1 Mayıs 1977 Taksim Meydanı: işçi sınıfı hareketi ve sosyalist hareketlerin ortak bellek mekânı

Taksim Meydanı'nda 1 Mayıs 1977'de yaşananlar Türkiye işçi sınıfı hareketi ve sosyalist hareketleri için oldukça önemlidir. 1924 yılında yasaklanan 1 Mayıs törenleri, 52 yıl yasaklı bir dönemin ardından DİSK'in çağrısıyla 1976'de ilk defa kitlesel bir katılımla gerçekleşir.

1977'de İşçi Bayramı'na katılım daha da yüksektir. 1 Mayıs 1977'de düzenlenen bu kitlesel miting, işçi sınıfının sendikal örgütlenmesinin en üst düzeyde olduğu, sosyalist parti ve hareketlerin kamusal siyasal alanda en etkin biçimde yer aldığı dönemde gerçekleşmiştir. Birçok hareket, kendi pankartları, ortak sloganları ve güçleriyle mitinge katılır. 1 Mayıs 1977 günü İşçi Bayramı'nu kutlamak üzere çeşitli illerden İstanbul'a gelen 500 bini aşkın kişi DİSK önderliğinde Taksim Meydanı'nu doldurur. DİSK başkanı Kemal Türkler konuşmasının sonuna geldiğinde etraftan silah sesleri duyulmaya başlanır. Sular İdaresi binasının üstünden ve meydandaki otelin çeşitli katlarından açılan bu ateş sonucu insanlar kaçmaya başlar, kısa bir süre içinde Etap Marmara Otel'i'nin de üst katlarından da ateş açılır. 28 kişi ezilme ya da boğulma nedeniyle, 5 kişi vurulma nedeniyle, 1 kişi de panzer altında kalarak yaşamını yitirir, yaklaşık 130 kişi de yaralanmıştır. Ölenlerin çoğu Kazancı Yokuşu'nun başında, park edilmiş kamyon yüzünden sıkışarak ölmüştür. Olaylar sonrasında 470 kişi gözaltına alınır fakat hiçbirinin olayla ilgisi kuralamaz. Ateşi kimin açtığı da tam olarak belirlenemez. 1977 1 Mayıs'ında yaşanan bu katliam halen aydınlatılamamıştır ve failleri meçhuldür.

1979'da devlet tarafından 1 Mayıs kutlamaları yasaklanmış ve sıkıyönetim ilan edilmiştir. 1996'ya kadar Türkiye'de 1 Mayıs İşçi Bayramı kutlamaları yasaklı kalır. 1996'da 1 Mayıs'ın düğün

salonlarında kapalı toplantılarda kutlandığı uzun bir illegalite dönemi sonrasında, İstanbul'da Kadıköy meydanında İşçi Bayramı kutlanabilmiştir. Süreçte 1 Mayıs'ı Taksim Meydanı'nda kutlamaya dönük her tür talep devlet tarafından reddedilmiştir. 1980 Darbesi sonrasında devlet ve yerel yönetimler Taksim Meydanı'nı sürekli müdahalelerle kitlesel gösterilere elverişsiz kılınacak biçimde yeniden düzenlemiştir. 2009'da Türkiye Büyük Millet Meclisi 1 Mayıs İşçi Bayramı'na resmi bir statü atfetse de, Taksim 2010'a kadar 1 Mayıs kutlamalarına kapalı kalmıştır. 1 Mayıs 2010'da tahminlere göre 140 bin kişi Taksim Meydanı'nda bir araya gelmiştir.

Görüşmecilerimizin tanıklıkları Taksim Meydanı'nda 1 Mayıs 1977'de yaşananların belleklerde, bu anın ve bu uzamın, sembolik açıdan oldukça önemli bir an(ı)-uzam oluşturduğunu göstermektedir. Özellikle o dönemde sol siyasi angajmana sahip 78 kuşağına mensup görüşmecilerimizin belleklerinde "1 Mayıs 1977 Taksim"de yaşanan olaylar hâlâ canlıdır ve bir görüşme içinde birden çok defa yer almıştır.

1 Mayıs'ı Saraçhane'de Kurtuluş grubu Saraçhane'de tarafında toplandık. Şişhane'den Beyoğlu'na, Beyoğlu'na girip Taksim'e çıkacağız meydana. Zaten önce DİSK ve İGD grubu, TİP'liler mipliler geliyor, Dev-Yol, Devrimci Gençlik, Kurtuluş diğer gruplar daha sonra geldi. Bizim grup girdikten sonra biz tam Marmara Oteli'ne Kazancı Yokuşu'na geldiğimizde silahlar atılmaya başlandı ve Pamuk Eczanesi var, hala duruyor herhalde, Sular İdaresi'nin oradan, işte otelden, her taraftan ateş edildi Ölü sayısı basına göre 39'du ama bizim o zamanki hesabımıza göre 51-52'ydi. Ben gözümle gördüm ve daha sonra da basında çıktı, bir kadın öğretmeni panzer eze eze öldürdü. Kadın kaçmaya çalıştı. O Taksim'in şu anda finüküler olan yer yeşil bir alandı, ufak demirler vardı korkuluk oraya kaçmaya çalıştı, orada ezdi yani. (Mühendis, 56 yaşında, Erkek, 06.09.2010, İzmir)

Küçük bir el radyosu taşıyordum yanımda. Bu haberleri de merak ediyordum. Uzamasından ben kendim de rahatsızdım yani.

7'de bitmesi gereken ancak 7'de başladı Kemal Türkler'in konuşması ve ilk saldırı yapıldığında biz Marmara Etap Otel'in tam yanındaydık. Yukardan beyaz deri ceketli giymiş takım elbiseler giymiş bir kadın ve üç erkeğin otomatik tüfeklerle ateş açtığını ben kendi gözlerimle gördüm ve siper yaparak korudum kendimi. O günkü koşullarda sol kürsüyü koruyan insanlar bizdik. Dolapdere tarafına doğru, o aradan biz kaçarak kurtulduk. (Emekli, 57 yaşında, Erkek, 15.04.2010, İstanbul)

77 1 Mayıs'ta aslında şey belliydi, hava belliydi. Bir şeylerin olacağı... Çünkü medya bu konuda ciddi provoke ediyordu olayı. İşte bir yandan, işte yok Maocular yürüyecekler, öbür tarafta Sovyetler Birliği... goşistler yürüyecekler işte onlar bunlar yürüyecekler derken. Rakamla, 500 bin kişi bu ciddi tedirgin etmişti devleti. Onun için DİSK'in önderliğinde gelişen. İşte Dev-Genç dediğimiz olay, içinde üniversitenin de yer aldığı korkunç bir kitle ile yürüdü oraya. İşte o meşhur Sular İdaresi'nin tepesinden, Inter Continental'den ateş edilmesi sonucu 34-35 kişiye yakın adam öldü orda. (...) Şimdi söyle, şok yaşıyorsun tabi bir anda, yani böyle bir şey beklemiyorsun. Şölen havasında geçiyor, yani sen insanları görüyorsun, bir anda, işte şey diyorsun, yani sosyalizme gidiyoruz. Yani insanlar kol kola sloganlar atıyorlar, o atıyorlar bu atıyorlar. Bir anda bir cayırtı kopuyor. O panzerler orayı eziyor, burayı eziyor. Kazancı Yokuşu'nun orada zaten asıl ölenler oldu... Ben o tarafta değildim. Alanda biraz kalmak zorunda kaldık. Çünkü gidebilmenin imkânı yok, bir de şok yaşıyorsun. (Prodüktör, 50 yaşında, Erkek, 20.03.2010, İstanbul)

1 Mayıs 1977'de ölenler sonraki 1 Mayıs kutlamalarında anılmış ve bu tarihten itibaren DİSK temsilcileri ve Türkiye'deki farklı sol hareketler Kazancı Yokuşu'nun başına ölenlerin anısına kırmızı karanfiller bırakır olmuşlardır. 2009 yılında DİSK'in 1 Mayıs afişlerinden birinde "1 Mayıs 1977 Aydınlatılsın, Taksim Emekçilere Açılsın" yazıyordu. Uzun yıllar süren "Taksim 1 Mayıs Alanı" tartışması, 1977'nin anısının belleklerde ne kadar

canlı olduğunu ve bugün nasıl güncellendiğinin en somut örneğini oluşturur.

DİSK bu süreçte 2011 yılında yayımlanan, *2004'ten 2010'a 1 Mayıs Alanı'nı Geri Alma Mücadelesi* (Kösem, 2011) başlığıyla bir de kitap hazırlatmıştır. 1 Mayıs 2010'u önceleyen uzun ve yasaklı bir dönemin ardından ve "1 Mayıs meydanını geri alma mücadelesi" olarak bildiğimiz sürecin sonunda meydanı dolduran kalabalığı gözlerimizin önüne getirdiğimizde 1 Mayıs 1977'nin mücadele belleği açısından önemini kavrayabiliriz. Öte yandan Taksim Meydanı 2010 ve 2011'in ardından 2013'te bu sefer de Taksim yayalaştırma projesi inşaatı bahane gösterilerek 1 Mayıs kutlamalarına tekrar kapatılmıştır. Bugün Gezi Direnişi'nde de gördüğümüz gibi Taksim Meydanı, hem işçi sınıfının hem sosyalist hareketlerin belleğinin özetle iktidara karşı bir belleğin uzamsal, zamansal çerçevesini kurmaktadır. Taksim Meydanı toplumsal tahayyülde bir direniş mekânı, sembolik düzlemde iktidara karşı söz almanın kamusal uzamı oluşturmaktadır. Bu bağlamda 1 Mayıs 1977 Taksim'in Türkiye işçi sınıfı hareketine ve sosyalist hareketlerinin ortak bir fiziki "bellek mekânı" hatta son yaşanan olayların da göstermiş olduğu gibi "mücadelenin bellek mekânı" olduğu söylenebilir.

Diyarbakır Cezaevi: Kürt halkının ortaklaşmış bellek mekânı

1980 yılında Adalet Bakanlığı tarafından inşa edilen Diyarbakır Cezaevi 12 Eylül sonrasında Sıkıyönetim Askeri Cezaevi olarak kullanılmıştır. 1980-1984 yılları arasında kamu görevlileri tarafından tutuklular üzerinde ağır ve sistematik işkencenin yaygın ve sürekli biçimde uygulandığı Diyarbakır Askeri Cezaevi "Dünyanın en kötü şöhretli 10 cezaevi" arasında yer almaktadır. "Diyarbakır Cezaevi Gerçeğini Araştırma ve Adalet Komisyonu" raporunda söz konusu cezaevinde 1980-84 yılları arasın-

da uygulanan işkence ve insanlık dışı muamelelere yer verilmiştir.² Özellikle darbeden birkaç ay sonra Diyarbakır Cezaevi yönetimine atanan Binbaşı Esat Oktay Yıldırım'ın gelişiyile cezaevindeki insan hakları ihlalleri yoğunlaşmıştır. Resmi rakamlara göre 1981 ve 1984 yılları arasında cezaevinde 34 kişi hayatını kaybetmiş, onlarca kişi sakat kalmıştır.

Diyarbakır Cezaevi'nde uygulanan bütüncül tahakküm, tüm uygulamaların ve kurum içindikilerin tüm ihtiyaçlarının karşılanmasının tek bir otorite altında gerçekleştirilmesinin ötesinde tüm bunların işkenceye dönüşmesi biçiminde tezahür etmiştir.

Burada anlatmaya kalksam günlük uygulamaları, yapılanlar değil 1-2 saatte günlerce anlatmakla bitmez. Her gün bir şeyi hatırlarım ve günleri haftaları alır. Bir cezaevi düşünün ki bütün insanın doğal ihtiyaçları, uyuması, yürümesi, yemek yemesi, insanı olan tüm doğal ihtiyaçları işkenceye dönüşmüş. (Serbest Meslek, 52 yaşında, Erkek, 15.09.2010, Diyarbakır)

Görüştüğümüz kişiler, Esat Oktay Yıldırım'ın kendinden önce Diyarbakır Cezaevi'nde sergilenen iktidarın şiddetini ve gücünü yeterli görmediğini ve gelir gelmez cezaevini, daha sıkı kurallarla yönetildiğini düşündüğü “askeri okula” çevirme, tutukluları ise askeri okul öğrencisine dönüştürme çabasına tanıklık etmişlerdir.

Tabii artık yavaş yavaş şey başladı, hani cezaevi içinde artık darbeden sonra o eski askerleri değiştirmeye çalıştılar. (...) İşte ondan sonra iki üç ay sonra, tam şeyini hatırlamıyorum ama

² Söz konusu işkenceler (basına yansıdığı kadarıyla) şunlardır: falaka, köpek saldırma, zincir, ayaktan asma, germe, tepe, kule, ranza altı, kantar, kervan, sehpa, cop sokma, çek-çek, lağım suyuna sokma, kitap okuma, marş söyletme, öl dediğimde, sigara içirme, banyo, gece nöbeti, sayım düzeni lokomotif, pislik yedirme, işeme, tecavüz, hastane, verem salgını, ayakta bekleme, konuşma yasağı, gece baskını, vs. Bkz: <http://www.diyarbakir-zindani.com>

Esat Oktay geldi, iki üç ay sonra artık. Esat Oktay'ın gelişiyle aslında her şey başladı. Esat Oktay geldiğinde, bütün koşulları gezdi, tabi o ekibiyle gelmiş falan. Burası artık şeydir dedi: Burası bir cezaevi değil, burası bir askeri okuldur, siz de bu askeri okulun öğrencilerisiniz. Yani, adam öyle bir şey anlattı ki; dışarıyla ilgili kafanızda hiç bir şey kalmayacak, siz bu askeri okulun düşüncelerine göre, ideolojisine göre, her şey onla donatılacaksınız, onla dışarı çıkacaksınız. Ama dışarı çıkma diye bir şey yok tabi. Ama onun konuşmasını dinlediğimde, böyle dedim kesinlikle hiçbirimiz burdan sağ çıkmayız, hepimizi katleder bu adam. Ondan sonra şey başladı tabi cezaevinde; artık kurallara uyacaksınız. Tabi ilkin, normal işte yemek duası gibi, İstiklal Marşı gibi, işte görüşe giderken tek sıra halinde git, artık Kürtçe konuşma şu bu yok. (Gazeteci, 49 yaşında, Erkek, 10.04.2010, İstanbul)

Diyarbakır Cezaevi Türkleştirme yoluyla tutukluların “rehabilite edildiği” bir laboratuvar olarak işlemiştir. Bu askeri cezaevinde gerçekleşen uygulamaların iktidarın asimilasyon politikalarından biri olduğu başka çalışmalar tarafından da vurgulanmıştır. (Zeydanlıoğlu, 2009: 92)

Diyarbakır Cezaevi'nin şöyle bir özelliği vardı. Diyarbakır Cezaevi'nde ayırt edilmesi gereken en önemli şey, Diyarbakır Cezaevi bir Türklükasyon, bir Türkleştirme projesiydi. Türkleştirme politikasıydı, kişiliksizleştirme politikasıydı, aşağılama politikasıydı ve bunun içinde söylüyorum, kaçakçısına da, sıradan insana da yapılan aynı uygulamalardı. Mesela bir Alman vardı. Bu Alman, Çayan'ın belgeselinde de izlemiştinizdir, Van taraflarında tercümanlık yapıyor. Tercümanlık yaparken propaganda yaptığı iddiasıyla gözaltına alınmıştı. (...) O koridorun sonunda küçük bir odada, kadınlar koşununun da karşısında bu Alman'ı tek başına tutuyorlardı. Bu Alman propaganda yaptığı gerekçeyle gözaltına alınmış, hapse atılmıştı. Bu Alman'a da “Ne Mutlu Türküm Diyene”, “Her Türk Asker Doğar”, dedirtiyorlardı. Dili dönmüyordu. (Serbest Meslek, 52 yaşında, Erkek, 15.09.2010, Diyarbakır)

İrkçi marşlar. 50'nin üzerinde 50-60 arası ırkçı marş, okuma yazması olmayan insanlara ezberletilerek ırkçı marşlar söyletildi. İstiklal marşı, bayrak falan hep işkence aleti olarak kullanıldı. (Sebest Meslek, 52 yaşında, Erkek, 15.09.2010, Diyarbakır)

"Türkiyem, Türkiyem Cennetim" şarkısı var, işte bir de "Çırpı-nırdı Karadeniz" Bunları günde 15-20 defa dinlerdik, söyletir-lerdi. (Gazeteci, 49 yaşında, Erkek, 10.04.2010, İstanbul)

Diyarbakır Cezaevi'nde maruz kalınan asimilasyona yönelik uygulamalardan bir diğeri de görüşlerde uygulanan Kürtçe ko-nuşma yasağıdır. Diyarbakır Cezaevi'nde tutukluların aileleriyle görüşme yaptıkları kabinin üstünde yazan yazı bu yasağın en açık göstergesidir: "Türkçe Konuş Çok Konuş"

Hanımım Türkçe bilmezdi. Bir gün unutmam, geldi, dört beş as-ker de beni getirdi, cam vardı aramızda. Biz telefonla konuşı-yorduk. Benim sürekli ayağıma dürtüyor, diyor Kürtçe konuş-ma. Kadın da Türkçe bilmiyor. Biz Kürtçeye başladık içerde beni çok dövdüler, sen niye Kürtçe konuştun diye. Dedim bilmiyor, ben nasıl Kürtçeye başladım, o başladı zaten ben cevabını ver-dim. Mecbur kaldım ama geri dönüşte bizi çok dövdüler. (Ser-best Meslek, 61 yaşında, Erkek, 14.09.2010, Diyarbakır)

Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta ise Diyarbakır Cezaevi'nde yaşanmış olan direniş süreçlerinin de anılarda ilk günkü canlılığını koruduğudur. Darbe sonrasında cezaevi yö-netiminin değişmesi, koğuşların dağıtılması ve işkencenin doza-jının artmasıyla birlikte susturulması planlanan direnişler, dü-şünülenin aksine bitmemiş ve farklı biçimlerde devam etmiştir. Hatta işkencenin derecesi arttıkça direnişlerin de sertleştiği söy-lenilebilir. Birbirleriyle iletişimleri oldukça kısıtlanan, şiddet yo-luyla korku doldurulan ve örgütlenme imkânları engellenen tu-tuklular, açlık grevlerinden intihar eylemlerine, işkencelerde sessiz kalmadan slogan atmaya kadar çeşitli direniş yöntemleri geliştirmişlerdir.

Hepsini yaşadım. Ama bir şey var, oradaki insanlar destan yazdılar. Diyarbakır Cezaevi iki şey ile anılması lazım; bir vahşet yönüyle, bir de orada direnenlerin kahramanlığıyla ve işte Kürt çocukları, devrimciler orda kahramanlık destanları yazdılar ve ölümüne direndiler ve onursuzluğu kabul etmemek için her türlü işkenceyi göze aldılar, ölümü göze aldılar. Canlarını ölüme yatırdılar. Amaç yani bu vahşetin dışarıya yansması ve dışarıya yansıtıp yani orda bu vahşeti bizim kabul etmediğimizi, Türkiye geneline, dünyaya yaymak için ölümüne direndiler ve kendilerini yaktılar kendilerini astılar. (...) Şimdi bir ara karar alındı cezaevinde işkencede bağırma-yalım, daha deli olsunlar yani delirsinler. Şimdi vuruyordu vuruyordu vuruyordu, vücuttur insan bağırınca deşarj oluyor. Şimdi böyle bir karar aldılar, bağırma-yacak ya bu sefer; insandır vuruyor vuruyor ıh ıh ıh diye bir ses çıkarıyorsun bağırımıyorsun ama yani düşün, yani insanoğlu ne kadar yaratıcıdır. Valla sen benim bağırma-mdan zevk alıyorsan sen beni öldürsen de bağırma-yacam. (Sendikacı, 56 yaşında, Erkek, 15.09.2010, Diyarbakır)

Tüm direniş yöntemlerinin içinde kuşkusuz en çok ses getirenleri tutukluların kendi bedenlerini ve varlıklarını silah olarak kullandıkları açlık grevleri ve intihar eylemleridir. Zira Diyarbakır Askeri Cezaevi'nde resmi yönetimlerin emri ve izni haricinde ölmek bile yasaktır.

Başka bir arkadaşımız ölüm orucunda gitti, Esat Oktay onu aşağıya götürdü ağzını açtı çatalı batırdı, çatal buradan çıkmıştı. (...) Bazı arkadaşlarımız dörtler gecesinde kendilerini yaktı, arkadaşlarımız üzerinden biraz baskı kalsın diye, onlar da kendilerini yaktı. (Serbest Meslek, 61 yaşında, Erkek, 14.09.2010, Diyarbakır)

Koğuşlarda işkence var, açlık grevi başlıyor. Açlık grevini kırdılar, hepimizi havalandırmaya çıkardılar işte. Buna karşı, tabii Esat Oktay geldikten sonra. Sekiz günlük bir açlık grevi yaptık, tüm cezaevi girdi, tüm hareketler girdi örgütler. (Gazeteci, 49 yaşında, Erkek, 10.04.2010, İstanbul)

Cezaevinde gerçekleşen bu direniş eylemleri sadece tutukluların, işkence ve benzeri uygulamalar karşısında cezaevi şartlarına karşı çıkmanın ötesinde cezaevi dışında ailelerin ve tutuklu yakınlarının örgütlenmesini ve direnişlerin kuvvetlenmesini de sağlamıştır.

Dışarıda belki bir anda bakıyordun Diyarbakır zindanında isyan çıktı. Bütün aileler o anda cezaevinin önünde yıkılıyordu. Ne oldu acaba kim öldü, kim kalacak, kimi vuracaklar, kimi öldürecekler... o endişe vardı bizde. Gittiğin zaman, askerlerle bu sefer karşı karşıya geliyordun. Askerlerin baskısıyla karşılaşıyordun. İşte aileye hakaret etmek... 84 yılındaydı cezaevindekiler ölüm orucuna girmişler. Aile cezaevinin kapısına dayandılar bütün aileler. İşte Türkiye'nin değişik alanlarından gelen aileler çünkü herkesin evlatları Diyarbakır'daydı.(...) O an içerisinde 25 aile yani anne olarak çünkü erkekleri kabul etmediler. Kadınlar cezaevinden yedinci kolorduya yürüdüler üç yerde durduruldu, önleri kesildi. (Emekli-işçi, 47 yaşında, Erkek, 14.09.2010, Diyarbakır)

Esat Oktay Yıldırım'ın yıllar sonra öldürülmesi 1980-1984 yılları arasında Diyarbakır Cezaevi'nde bulunanlar tarafından nerdeyse neşe ile karşılanmıştı.

1985'ti galiba, lisedeydim, berberde saç traşı oluyordum. Berber tabii o döneme göre 35 yaşlarında dönemi çok iyi anımsayan bir adam. Radyodan bir haber geldi, Diyarbakır Cezaevi'nin sorumlusu, komutanı Esat Oktay Yıldırım'ın İstanbul'da vurulduğu haberi... Hemen bütün esnaflar arasında, ben oradayım, herkes havaya fırladı, alkışladı, birbirlerine sarıldılar ve sonra başladılar anlatmaya. O adamın cezaevinde neler yaptığını. Bunu anımsıyorum. İnsanlar birbirine sarıldı ki, çoğu politik değildi. Hak etti dediler. Zaten az bile yapılmış falan... O adamın çok fazla insanlık dışı şeyler yaptığından bahsettiler. Yakınlarına, tanıdıklarına, işte girenlere... Tanıdığı, tanımadığı olsun, o adamın öyle bir şey yaptığını, berber koltuğunda, traş yapmayı kesti zaten. İnsanlar birbirlerine sarıldılar böyle, sevinç gözyaşları döktüler neredey-

se. Onu anımsıyorum. (Zanaatkâr, 38 yaşında, Erkek, 25.03.-2010, İstanbul)

Geçmişle hesaplaşmaya dair taleplere göz attığımızda sadece 1980-1984 yılları arasında Diyarbakır Cezaevi'nde kalanlar dağıl ama o dönemi yaşayan veya o dönem kendisine aktarılan Kürtler için Diyarbakır Cezaevi'nin bir insan hakları ve demokrasi müzesine dönüştürülmesinin en önemli taleplerinden olduğunu görüyoruz.

Görmem inşallah. Bazı mesela, hani dolmuşla o taraflardan (Diyarbakır Cezaevi) geçtiğimizde, inan et ki yüzümü çeviririm. Yıkılsın tabi. Yıkılsın güzel bir müze yapılsın. O içerde işkencede ölenler vardı. Heykelleri dikilsin. İşkence yapanların da heykelleri konulsun. Ben öyle istiyorum. (Ev kadını, 77 yaşında, 16.09.2010, Diyarbakır)

Tüm bu verilerden hareketle 1980-1984 yılları arasında gerçekleşen insan hakları ihlallerinden dolayı, günümüzde Diyarbakır Askeri Cezaevi'nin Kürt halkı için bir "bellek mekânı" haline geldiğini geldiğini söyleyebiliriz.

* * *

Bu yazı kapsamında resmi tarih anlatısının unutturmaya yönelik niyetine rağmen, şidetli ve canlı bir hatırlama isteğinin görüldüğü, 12 Eylül 1980 Askeri Darbesinin coğrafi uzamla ilişkili bazı maddi bellek mekânları ele alınmıştır. Kentsel siyasal uzamın ortaklaşmış sembolü olarak "sokak"ın 12 Eylül 1980 Askeri Darbesinin yarattığı dönüşümün etkisiyle günümüzde Türkiye toplumunun ortak bellek mekânını oluşturduğu; 1 Mayıs 1977 Taksim'in Türkiye işçi sınıfı hareketinin ve sosyalist hareketlerinin ortak bir fiziki "bellek mekânı" hatta son iktidar karşıtı mücadelenin bellek mekânı olduğu; 1980-1984 yılları arasında gerçekleşen insan hakları ihlallerinden dolayı, Diyarbakır Askeri Cezaevi'nin Kürt halkı için bir "bellek mekânı" haline geldiği tanıklıklarla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan: Egemen iktidar ve Çıplak Hayat*, Çev: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beaubreuil, Thomas, "Le 'spatialisme' du dernier Halbwachs", *Espaces et sociétés*, no. 144-145, 1/2011
- Foucault, Michel (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge kitabevi.
- Foucault, Michel (2001) "Il potere e la norma, en Dalle torture alle celle", *Dits et Ecrits* içinde, Paris: Gallimard.
- Goffman, Erwing (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].
- Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte, étude de mémoire collective*, PUF, coll. "Quadrige", 2008 [1971; 1941].
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel 1994 [1925].
- Kösem, Rauf (ed.), *Sabahın Sahibi Var: 2004'ten 2010'a 1 Mayıs Alanı'nı Geri Alma Mücadelesi*, DİSK, 2011.
- Nora, Pierre, *Les Lieux de mémoire*, (Gallimard: Paris), 3 cilt: cilt 1 *La République* (1 cilt, 1984), cilt 2 *La Nation* (3 cilt, 1986), cilt 3 *Les France* (3 cilt, 1982).
- Nora, Pierre, "Hafıza ile Tarih Arasında: Mekânlar Sorunsalı" *Hafıza Mekânları* içinde, Çev: Mehmet Emin Özcan, Dost Kitapevi, 2006.
- Paker, Murat (2003) "Boğazımızdaki Yumru Türkiye'de İşkence", *Birikim*, Sayı: 172, Ağustos 2003.
- Zeydanlıoğlu, Welat (2009) "Torture and Turkification in the Diyarbakır Military Prison", *Rights, Citizenship & Torture: Perspectives on Evil, Law and the State* içinde, Welat Zeydanlıoğlu ve John T. Parry (ed.), Oxford: Inter-Disciplinary Press.

5

1989 BAHAR EYLEMLERİ: İŞÇİ HAREKETİNİN YARATICI DENEYİMİ¹

Neşe Voyvoda

Bu metin 1989 yılında Türkiye’de gerçekleşen, Bahar Eylemleri olarak bilinen işçi hareketini incelemeyi amaçlamaktadır. İşçilerin, hem 24 Ocak 1980 kararları neticesinde emek piyasasının dönüşümü, hem de eylemler esnasındaki deneyimleri bu yazının odak noktasıdır. 1989 Bahar Eylemlerinin birkaç göze çarpan özelliği vardır: İlk olarak bu eylemler 12 Eylül 1980 Askeri Darbesini takiben ortaya çıkan en büyük işçi eylemleridir. 1989’a gelene kadar irili ufaklı eylemler olsa da, bu denli bir sokağa çıkış, mücadelenin fabrika içerilerinden sokağa taşması ve toplumsal destek alması ancak 1989 yılında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Bahar Eylemleri, 1980 Askeri Darbesi sonucunda kopan sokak ve toplumsal hareketler ilişkisinin yeniden kurulması anlamında önemlidir. 1989 yılının Mart ayında yaklaşık altı yüz bin kamu işçisini kapsayan toplu sözleşme görüşmelerinin tıkanmasıyla birlikte ortaya çıkan Bahar Eylemleri, sadece kamu-

¹ Bu metin yüksek lisans tezim için yaptığım araştırmalara dayanmaktadır. Neşe Voyvoda (2011), *The Transformation of the Labor Market and the Reconstruction of Workers’ Mobilization: The Experience of Spring Demonstrations of 1989*.

da değil, özel sektörde de etkili olmuş ve geniş katılımlı bir eylem olmayı başarmıştır.² Eylemler yoğunlukla İstanbul'da olmakla birlikte, İstanbul ile sınırlı kalmamış, İzmir, Adana, Ankara, Giresun gibi Türkiye'nin farklı noktalarına yayılmış; otomobil sektöründen, ulaşım, petrolden karayollarına, gıda ve ilaç sektörüne kadar birçok farklı sektörü kapsamıştır. Eylemlerin ikinci ve belki de en göze çarpan özelliği, işçilerin mücadele deneyimi içerisinde buldukları yaratıcı eylem biçimleridir. Bu eylem biçimleri, 1980 öncesinin geleneksel direniş yöntemlerinden (özellikle grevlerin ve toplu gösterilerin yasaklanması sebebiyle) farklılaşır. Bu dönemde işçiler, taleplerini ve şikâyetlerini dile getirmek için yasal boşluklardan yararlanarak, bazen de yasalara karşı gelerek, farklı, renkli ve yaratıcı eylem biçimleri ortaya çıkarmışlardır. İşçiler, bu dönemde toplu vizite eylemi yapmışlar; bir başka deyişle hasta olduklarını söyleyip iş yerinin doktorundan sevk kâğıdı alarak, üretimi durdurup topluca hastaneye gitmişlerdir. Oturma eylemi, iş yavaşlatma ve işe geç gitme işçilerin yaptıkları eylemler arasında yer alır.

² 1989'da toplu sözleşme döneminde toplu sözleşme yapma hakkına sahip tek sendika olan Türk-İş, aldığı eylemleri senkronize etme ve toplu sözleşme esnasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları birleştirme kararı ile Bahar Eylemleri'nin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Buna göre farklı sektörlerden yirmi yedi sendika, toplu sözleşme sırasında ortaklaşa hareket edeceklerdi. Bu birleşme sonucunda 1989 yılının Ocak ayından itibaren toplu sözleşme sürecinde sendikalarının elini güçlendirmek ve seslerini duyurmak amaçlı işçiler eylem yapmaya başladılar. Bahar Eylemleri yoğunluklu olarak 1989 yılında ortaya çıkmıştır, ancak eylemlerin sadece 1989 yılıyla sınırlı kaldığını söylemek doğru olmaz. 1991 Zonguldak maden işçilerinin yürüyüşü ile tepe noktasına çıkan eylemler, sonrasında azalarak 1993 yılına kadar devam eder. Tabi eylemlerin birdenbire 1989 yılında patladığını söylemek mümkün değildir. 1989 öncesinde de irili ufaklı eylemler düzenlenmiş ve özellikle 1986 yapılan Netaş grevi işçilere moral vermiş, 1987'de yapılan referandumla siyasi yasaklıların siyasete geri dönmelerinin yolu açılmış, dolayısı ile politik ortam 1980'e göre daha yumuşamıştır.

Bunların yanı sıra çıplak ayak yürüyüşler düzenlemişler, iş yerlerinde sakal bırakmışlar, servise binmeme eylemi yapmışlar, yemek boykotları organize etmişler, sembolik olarak çocuklarını satılığa çıkarmışlar ve toplu boşanma davaları açmışlardır. Söz konusu eylem biçimleri, dönemin politik kutuplaşması göz önünde bulundurulduğunda, bu kutuplaşmayı aşan işçi dayanışması örnekleri olarak düşünülebilir. Farklı sektörlerde çalışan işçiler, bir başka sektördeki/iş yerindeki grevleri ve mücadeleleri desteklemek amacıyla da birçok dayanışma eylemleri düzenlemişlerdir. Bahar Eylemleri bütün bu özelliklerine rağmen akademik çalışmalarda neredeyse unutulmuş; hem Türkiye işçi sınıfı mücadelesi tarihinde hem de kolektif hafızada hak ettiği yeri edinememiştir. Bahar Eylemlerini ele alan akademik çalışmalar³ yapılırsa da bu çalışmalar genel olarak Bahar Eylemlerini neo-liberal politikalara karşı yapılan eylemler olarak ele almış; eylemler sırasındaki işçi öznelliklerine ve deneyimlerine odaklanmamıştır. Kolektif hafızada da hak ettiği yeri bulamayan Bahar Eylemleri genellikle sürecin devamı olan 1991 Büyük

³ Yıldırım Koç, *Türkiye İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), s. 284-286; *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, s.v. "Bahar Eylemleri"; Feroz Ahmad, "The Development of Working-Class Consciousness in Turkey," Zachary Lockman (ed.) *Workers and Working Classes in the Middle East* içinde, (Albany: State University of New York Press, 1994), s. 158; Günseli Berik ve Cihan Bilginsoy, "The Labor Movement in Turkey: Labor Pains, Maturity, Metamorphosis", Ellis Jay Goldberg (ed.) *The Social History of Labor in the Middle East* içinde, (Colorado: Westview Press, 1996), s. 50-64, s. 55; Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Labour: The Battered Community", Metin Heper (ed.) *Strong State and Economic Interest Groups: The post 1980 Turkish Experience* içinde, (New York: Walter de Gruyter, 1991), s. 57-70, s. 65; Mahmut Üstün, "Türkiye İşçi Sınıfına Bakarken," *Praksis*, 8, (2002), s. 227-254, s. 247; Mustafa G. Doğan, "When Neo-liberalism Confronts the Moral Economy of Workers: The Final Spring of Turkish Labor Unions", *European Journal of Turkish Studies* 11, (2010), Available [online]: <http://ejts.revues.org/index4321.html>

Madenci Grevi ve Zonguldak Yürüyüşü ile karıştırılmaktadır. Bu yazı Bahar Eylemleri esnasında yaşanan işçi deneyimlere odaklanılarak, Türkiye işçi sınıfı mücadelesi tarihi literatürüne ufak bir katkı yapmayı amaçlamıştır.

Bu metin iki temel amaç etrafında örgütlenmiştir. Metnin birinci amacı, 1980-1989 arası döneme odaklanarak eylemlerin ortaya çıkışındaki arka planı incelemektir. Bu bağlamda, 1980 Askeri Darbesinin ve 24 Ocak Kararlarının emek piyasasına etkisi tartışılacaktır. Bir başka deyişle 1989 Bahar Eylemlerinin ortaya çıkışı 1980 sonrası yaşanan ekonomik dönüşümle ilintilendirilecektir. Metnin ikinci amacı ise 1989 Bahar Eylemlerinin 1980 öncesi eylemlerden farklı olarak neden bu şekilde ortaya çıktığına açıklık getirmektir. Bu iki amaç farklı gözükmeyle birlikte, birbirleriyle yakından ilintilidir. Eylemlerin neden bu şekilde ortaya çıktığı sorusunun cevabı 1980-1989 arasındaki ekonomik ve politik ortam ile yakından ilişkilidir. 1980 Askeri Darbesi ile yasaklanan grevler, toplu sözleşme hakkının ortadan kalkması, toplu gösteri hakkının engellenmesi, sendikalaşmanın önüne geçmek üzere alınan önlemler; 1983 sonrası iktidarın sivilleşmesine rağmen devam eden yasaklar, milli güvenliği tehdit, kamu sağlığına zarar gibi yazının devamında ayrıntılı şekilde bahsedilecek sebepler dolayısıyla ertelenen grevler, eylemlerin neden bu şekilde ortaya çıktığına dair önemli ipuçları sunmaktadırlar.

Bu amaçlar doğrultusunda, metnin teorik arka planı, sınıf ve sınıf hareketi çalışmalarında öne çıkan iki ana literatüre dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, E.P. Thompson ile sınıf analizine girmiş olan, sınıfın iktisadi yönünü göz ardı etmeden, sınıfı kültür ile birlikte düşünen yaklaşımken (Fantasia, 1989; Koo, 2001; Thompson, 1966a); ikinci literatür, sınıf hareketini yeni toplumsal hareketlerin kavramlarıyla düşünmeye çalışan çalışmalardır. (Dixon ve Roscigno, 2003; Eder, 1993; Meyer, 2008; Cloward ve Piven, 1979) Bahar Eylemlerinde kullanılan yeni direniş biçimleri, bugün Türkiye’de özellikle 2000’lerde konuşulmaya başlanan

ve yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan toplumsal mücadele biçimlerine, farklı direniş biçimlerinin icat edilmesi sebebiyle benzerlik göstermektedir. Bu yazının temel derdi, 1989 Bahar Eylemlerinin ortaya çıkış sürecini ortaya koymak olduğundan, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini teorileştiren çalışmalar ile emek hareketlerinin ortaya çıkış nedenlerinin keşilebileceği ve birbirlerinin kavramlarıyla düşünülebileceği yaklaşımı ve buradan çıkan literatür, Bahar Eylemlerinin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlayabilmemize, analitik ve teorik olarak zengin bir malzeme sunar. Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye tarihinin, birbiriyle iç içe geçmiş iki dönüm noktası olan 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ile 24 Ocak 1980 Kararlarının etkisi ile geçen 1980-1989 döneminin ekonomik ve politik ortamını incelemek, 1989 Bahar Eylemlerinin ortaya çıkışını anlamak açısından önemlidir. E.P. Thompson'a göre (1966a) işçi hareketlerinin/sınıf mücadelesinin anlaşılması için, sadece fabrika içerisindeki ekonomik ilişkilere değil; fabrika dışına, ekonomik ilişkilerin ötesine, kültürel ilişkilere bakılmalıdır. E.P. Thompson'a (1966a) göre sınıf, bir kategori veya hut bir yapı değildir. Sınıf, belirli, donuk bir zaman diliminde değil, tarihsel bir süreç içerisinde, sınıf mücadelesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. E.P. Thompson'ın (1966a) sınıf analizindeki sınıf mücadelesi ise kültürden bağımsız değildir. Çünkü kültür, sınıfın içinde bulunduğu sömürüye karşı mücadele etme yöntemi- dir aynı zamanda; işçilerin değerler sistemine, kurumlara, geleneklere ve fikirlere gömülüdür. E.P. Thompson, (1966a) bahsettiği kültürel ilişkiler içerisinde, işçi deneyimlerini ve işçi öznelliğini katar ve bunların izinden gider.

Thompson'ın kültürel yaklaşımını izleyen Rick Fantasia'a (1989) göre de sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi birbirinden ayıramaz. Bu noktada, sınıf mücadelesi içerisinde oluşan dayanışma biçimleri, Fantasia'ya göre, (1989) "dayanışma kültürü"nü oluşturur. Dayanışma kültürü, tam da mücadele içerisinde olu-

şan, işçi mücadelesinin dominant kültüre karşı koymak amacı ile kendi yarattığı taktikleridir. Bu noktada, Bahar Eylemlerine geri dönecek olursak, bu eylemleri anlamak için fabrika içi kadar dışarısına da bakmak, politik ve ekonomik ortamı ve bu süreçte sokak ile kurulan ilişkiyi irdelemek eylemlerin neden bu kadar değişik biçimlerde çıktığını anlamak için önemlidir. Zira işçiler dertlerini anlatmak için, toplu gösterilere izin verilmemesi sebebiyle toplu vizite eylemleri yaparak sokağa çıkmışlar; eylemleri fabrika içerisinden dışarıya, sokağa, taşımışlardır. İşçiler, yeri geldiğinde, sorunlarına çözüm aramak için sokağı, şehri, trafiği etkilemişlerdir. İş yeri servislerine binmeme veyahut varılacak yerden önce servisten inip yürüme eylemleri sokağın bir mücadele alanı olarak yeniden kazanılması mücadelesidir aynı zamanda. Dolayısıyla işçilerin yarattıkları bu yeni taktikler, söz konusu eylemlerin Fantasia'nın deyimiyle, dayanışma kültürü olarak da okunabilmesine imkân tanımaktadırlar.

1980-1989 arasındaki süreçten kısaca bahsedecek olursak, bu süreçte yaşanan ekonomik ve politik dönüşüm süreci 24 Ocak Kararlarının açıklanması ve 12 Eylül'deki askeri darbeyle birlikte 1980 yılında başlamıştır. 24 Ocak Kararları son 20 yıldır izlenen ithal ikameci sanayileşmeden ihracat bazlı büyümeye geçişi simgeler. Bu ekonomik dönüşüm işçilerin yaşamını kökten değiştirmiştir. Dönüşümle beraber emek piyasasında düşük maaşlar, iş güvenliğinin azalması, esnek istihdam, sendikasızlaşma, askeri kurallar, kayıt dışı sektörlerin artışı, özelleştirme ve işsizlik hüküm sürmeye başlamıştır. Bunların yanı sıra, darbe ertesinde yaşanan tutuklamalar ve toplumsal hareketlere ve sokağa yönelik baskılar, var olan sendikaların kapatılması veyahut faaliyetlerinin askıya alınması, sendikalaşmanın önüne konulan engeller sürecin önemli parçalarını teşkil etmektedirler. Bu yazı işçileri harekete iten bu dönüşüm sürecini ve bu süreçte işçilerin kendi algılarını ve deneyimlerini incelemek için bir girişimdir.

Yazının dayandığı ikinci literatür olan, sınıf hareketlerini yeni toplumsal hareketlerin kavramlarıyla birlikte düşünmeye çalışan çalışmalar bu yazının argümanının dayanak noktasıdır. Bu noktada, bu metnin de temelini oluşturan ana argüman, Frances Fox Piven ve Richard Cloward'ın (1979) çalışmasını izlemektedir. Onlara göre, bir toplumsal hareketin ortaya çıkması için, insanların gündelik hayatlarının, yaşanan bir dönüşüm-den radikal bir şekilde etkilenmesi gerekmektedir. Bu durum, insanları radikal bir şekilde dönüşen hayatlarını tekrar dönüştürmek için harekete geçirir. Fakat aynı zamanda, eylemlerin ortaya çıktığı politik ortamın eylemin başarısına etki etmesi, politik ortamı toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı açısından son derece önemli hale gelir. (Cloward ve Piven, 1979: 12) Bu noktada, 1980 sonrası yaşanan ekonomik ve politik dönüşüm, işçi hareketinin ortaya çıkışında ve işçilerin gündelik hayatlarının fabrika içerisinde ve dışarısında radikal bir şekilde etkilenmesinde en kilit rolü oynamaktadır. Dolayısıyla bu yazı temel argümanını, Bahar Eylemlerinin ortaya çıkış sebebi olarak 1980 yılında 24 Ocak Kararlarıyla ve 12 Eylül Askeri Darbesiyle yaşanmaya başlayan ekonomik ve toplumsal dönüşümün, işçilerin gündelik hayatları üzerinde radikal, daha önce görülmemiş bir değişime yol açması ve onları örgütlenmeye ve harekete geçmeye itmesi üzerine kurmaktadır. İşçilerin gündelik hayatlarının yaşanan bu radikal dönüşümden nasıl etkilendiğini anlamak için, öncelikle yaşanan dönüşümün kendisine, yani 1980'den 1989'a kadar yaşanan emek piyasasındaki dönüşüme ve bu sürecin işçiler üzerindeki etkisini anlamak amacıyla E.P. Thompson'ın (1966) "aşağıdan tarih" anlayışına dönmek gerekmektedir. İşçilerin bu süreçteki fabrika içerisinde ve dışarısındaki deneyimlerine kulak vermek, eylemlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlamadaki en önemli araç haline gelmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, eylemlerin ortaya çıkma nedeni ile neden bu şekilde ortaya çıktığı birbirine girişiktir. Dönemin politik or-

tamının geleneksel direniş biçimlerine müsaade etmemesi, eylemlerin bu kadar renkli, çeşitli ve farklı biçimde ortaya çıkmasının ardında yatan en önemli sebep olarak ele alınacaktır. Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde aktarılacak olan süreç ve bu süreç esnasında yaşanan deneyimler ve 1980 Askeri Darbesi ile toplumsal hareketler ve sokak arasında kopan/koparılan ilişkiyi yeniden kurmayı hedeflemesi açısından önemlidir. Sokak ve sokak ile yeniden kurulmaya çalışılan ilişki bu süreçte işçilerin yeni eylem biçimleri geliştirmesine, eylemlerin görünürlük kazanmasına, fabrika dışına taşmasına ve bu eylemlerin yayılmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada 1989 Bahar Eylemlerini yaşayan işçiler ve sendika liderleri, iş yeri komitesi temsilcileri ile görüşülmüş, aynı zamanda eylemlerin dökümünü ortaya çıkarmak amaçlı, gazete (*Cumhuriyet*) taraması yapılmıştır. Zaman darlığından dolayı, sadece İstanbul'da yapılan eylemlere katılan işçiler ve sendikacılar ile görüşme yapılabildiği.

Tarihsel arka plan: 1980-1989 arası işçi sınıfının durumu

Bu bölümde Türkiye sosyal ve ekonomik tarihinin birbiriyle yakından ilişkili iki dönüm noktası olan 24 Ocak Kararları (1980) ve 12 Eylül Darbesinin (1980) işçiler üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda kısaca 24 Ocak Kararları ile değişen emek piyasasının durumuna, başka bir deyişle, bugün emek piyasasının durumunu açıklarken çokça kullandığımız "neo-liberal politikaların" neleri içerdiğine, 1980'ler boyunca nasıl uygulandığına ve yerleştiğine, bununla birlikte 1980'ler boyunca bu sürecin işçiler tarafından nasıl yaşandığına/anlaşıldığına/deneyimlendiğine odaklanılacaktır. Bu yaşanan ekonomik ve politik dönüşümün işçilerin fabrika içinde ve dışında gündelik hayatlarının değişmesine ve bunun sonucunda Bahar

Eylemlerinin ortaya çıkmasına zemin oluşturduğu tartışılacaktır.

24 Ocak Kararlarına ve 12 Eylül Darbesinin işçiler üzerindeki etkilerine geçmeden önce, bu yaşanan ekonomik ve politik dönüşümün Türkiye'ye has bir durum olmadığını söylemek gerekir. 1980'lerden itibaren emek piyasasının koşullarını doğrudan etkileyen bu dönem, dünyada da "değişim on yılı" olarak adlandırılır. (Crompton, Gallie ve Purcell, 1996: 3) 1980'de ne olduğunu anlamak için 1970'lerin sonunda Türkiye'nin ekonomik ve politik durumuna kısaca bir göz atmak gerekmektedir. 1970'lerin sonunda Türkiye ekonomik ve politik bir krizin içindeydi ve bu kriz işçi sınıfından sermayeye kadar toplumun tüm kesimlerini etkisi altına almıştı. Ücretler, o güne kadar görülmemiş bir enflasyon oranı altında erimiş; ekonomik büyüme durma noktasına gelmişti. İşçiler, enflasyona karşı reel ücretlerini korumak için mücadele ederken, sermaye de ekonomik büyümenin tekrar hız kazanması için mücadele ediyordu. Krizden çıkmanın yolu emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi sermaye lehine değiştirmekten geçiyordu. (Boratav, 2010: 146) Bu da 1960'lardan 1980'e kadar hâkim olan ithal ikameci politikaların son bulması demekti ve yaklaşık yirmi yıldır süren emek ve sermaye arasındaki uzlaşmanın bitmesi anlamına geliyordu. (Keyder, 2008: 201) 1970'lerin ortalarından itibaren artan cari açık, kamu iktisadi teşebbüslerinin önemli bir yer tuttuğu ihracata dayalı ithal ikameci politikaların devam etmesini zorlaştırmış, yine 1970'lerin sonunda dünyada yaşanan petrol krizi Türkiye ekonomisini zora sokmuştu. Gelişmekte olan ülkelerin çoğunda olduğu gibi, büyük borç krizleri, Türkiye'de de Yapısal Uyum Paketiyle birlikte neo-liberal politikaların kabul edilmesine yol açmıştı. IMF ve Dünya Bankası tarafından desteklenen bu paket, devletin ekonomiye müdahalesinin, başka bir deyişle korumacı politikaların ortadan kaldırılmasını öngörüyordu.

Krizden çıkmak amacıyla 24 Ocak 1980’de açıklanan yeni ekonomik paket ile birlikte, ithal ikameci dönem yerini ihracat bazlı büyüme modeline bıraktı. Bu yeni modelle birlikte Türkiye’nin küresel dünyanın ve küresel ekonominin bir bileşeni olması hedefleniyordu. Bu amaç doğrultusunda ürün pazarları dış pazarlara/yabancı piyasaya açıldı, ticaret kotasıyla korunan ithalat rejimi serbestleştirildi. Bu değişimi, finans piyasalarının serbestleştirilmesi ve finans piyasalarının finans merkezleriyle entegrasyonu takip etti. Sonuç olarak, 1990’ların başında, Türkiye açık bir ekonomi haline geldi. (Cizre, 1991: 25)

Ekonominin dönüşümü, sendikalara da ağır darbe vurduğundan işçi sınıfının durumunu ciddi biçimde etkiledi, kötüleştirdi. Serbest pazarı öne çıkaran bu yeni politikalar, beraberinde işsizlik, işten çıkarılmalar, sözleşmeli işçi çalıştırma, parça başı ev içi çalışma biçimlerini getirdi. Devletin sosyal alanlara yaptığı harcamalar gibi kayıtlı çalışma oranları ve reel ücretleri giderek düştü. Tazminat gibi, emeklilik gibi haklar giderek aşınmaya başladı. Yaşanan bu dönüşümün devlet, işçi sınıfı ve sermaye arasındaki uzlaşmayı kırdığından yukarıda bahsedilmişti. Uzlaşmanın kırılması ile sermaye ve devlet arasındaki ilişkinin işçi sınıfı aleyhine kurulmasına karşı ilk tepki sendikalardan ve işçilerden geldi. İşçiler yeni ekonomik paketin uygulanmasına karşı direnmeye başladılar. 1977’de 56 olan grev sayısı, 1979’da 176’ya, 1980 ise 220’ye yükseldi. 1979’da 24.900 işçi greve gitmişken, 33.800 işçi 1980’de grevdeydi. (Şenses, 1994: 424) Bu tablo, 24 Ocak Kararlarına karşı örgütlenmeye çalışılan muhalefeti göstermekte yeterli olmasa bile, grevleri ve grevlere katılan işçi sayısını göstermesi açısından önemlidir.

1970’lerin sonunda işçiler ve sendikalar tarafından yapılan muhalefetin yanı sıra, meclisteki ve sokaktaki politik tansiyon da yüksekti. Farklı politik gruplar arasındaki silahlı çatışmalar giderek keskinleşmiş ve Cumhuriyet Halk Partisi ile Adalet Partisi arasındaki uzlaşma da kırılmaya başlamıştı. Bu noktada as-

keriye var olan ekonomik ve toplumsal koşullarda/sistemde/durumlarda, ülkenin daha fazla idare edilemeyeceğine karar verdi ve 12 Eylül 1980 sabah 04.30'da, devletin organlarının görevlerini daha fazla (etkin bir şekilde) yerine getiremeyeceğini iddia ederek, Türk Silahlı Kuvvetlerinin yönetime el koyduğunu duyurdu. Bunun yanı sıra, aynı anonsda, parlamentonun askıya alındığı, bakanlar grubunun tasfiye edildiği ve milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırıldığı da duyuruldu. DİSK ve MİSK kapatıldı ve mal varlıklarına el konuldu; sadece darbeden sonra askeriye destekleyen TÜRK-İŞ'in açık kalmasına izin verildi, ancak onun da toplu sözleşme hakkı elinden alındı. Ekonomik ve politik sistem askerler tarafından yeniden yapılandırılırken, darbeden sonra geniş bir tutuklama dalgası başladı. Bu tutuklama dalgasına dahilinde sendika liderleri, işçi liderleri, politikacılar, gazeteciler, hukukçular ve akademisyenler cezalandırıldı. (Zürcher, 2008: 405) Dolayısıyla sendikaların kapanması veya etkisiz hale getirilmesi ve işçi liderlerinin ve sendika başkanlarının tutuklanması ile işçi sınıfı muhalefet etme mekanizmalarından yoksun kaldı. Askeri hükümetin Türkiye'nin ekonomik ve politik hayatına en önemli etkilerinden biri de 1982 Anayasası oldu. Bu yeni anayasadaki düzenlemeler sonucunda, örneğin "Toplu Sözleşme, Grev ve Lokavt" yasasının yeniden yapılandırılması, işçilerin en önemli kozu olan grev hakkını sınırlaması, ekonomik, sosyal ve politik haklarında giderek daralmasıyla, işçiler kendilerini sendikasızlaşma sürecinin içinde buldular. (Cizre, 1991: 60) Sendikaların kapanması ve toplu sözleşme hakkının askıya alınması sebebiyle, 1980-1985 arası toplu sözleşmeleri Yüksek Hakem Kurulu karara bağladı. Bu süreci daha yakından incelemek amaçlı, yaşanan dönüşümü ve işçilerin üzerindeki etkilerini işçilerin kendi ağızlarından anlattıkları üç alt başlık altında toparlayabiliriz: İlki, ücretlerin düşmesi, ikincisi sendikasızlaşma ve üçüncüsü değişen çalışma koşulları.

Ücretlerin düşmesi

Türkiye’de gelir dağılımı 1978-1988 arasında dramatik bir şekilde işçiler aleyhine değişti. Sosyo-politik çatışmaların önüne geçmeyi hedefleyen askeri hükümetin de desteğiyle, bu süreç kentsel emeğe ve tarıma ağır darbe vurdu. Yeni ekonomik paketten önce, ithal ikameci dönemde, işçi sınıfı bir talep mekanizması (aynı zamanda pazarın talep eden aktörlerinden biri) olarak görüldüğünden ücretler yükseldi. Bunun yanı sıra, grev ve yüksek oranda sendikalaşmayı kapsayan toplu sözleşme hakkı da ücretlerin yüksek kalmasını garantiliyordu. Fakat bu olumlu tablo 1970’lerin sonundaki krizle ve askeri müdahaleyi takiben değişmeye başladı, ücretler radikal bir şekilde düştü. Ücretlerin bu kadar radikal bir şekilde düşmesinin ardında, bir yandan uluslararası rekabetin kızıştığı dış pazarlarda rekabet etme imkânı bulma arzusu varken, diğer taraftan da ülkeye ucuz emek gücüyle dış yatırım çekmek yatıyordu. Sonuç olarak, 1979-1988 arasında, devlet memurlarının maaşı üçte iki azalırken, devlet iktisadi teşebbüslerinde çalışan işçilerin maaşları neredeyse yarı yarıya düşmüştü.

Tablo 1. Real Ücretler

1978-1988 (1978=100)	Kamu Ortalamaları
1978	100
1979	101.3
1980	77.8
1981	83.4
1982	85.1
1983	80.6
1984	71.2
1985	67.9
1986	65.8
1987	70.4
1988	66.5

Kaynak: Tuncer Bulutay, *Employment, Unemployment and Wages in Turkey* (ILO Publications, Ankara: 1995), s. 306

Neo-liberal politikalar, mülakat yaptığımız işçilerin de ifade ettiği üzere, ilk etkisini ücretlerdeki radikal düşüş olarak gösterdi. Bu noktada, 1985'e kadar toplu sözleşmelerin Yüksek Hakem Kurulu tarafından belirlendiğini, dolayısıyla hiçbir sendika faaliyetinin bu alanda yürütülemediğini tekrar söylemekte fayda var. Sonuç olarak, bu süreçte reel ücretlerin erimesi kaçınılmaz gibi görünüyor. 1989'a yaklaşırken, işçilerin en önemli sıkıntılarından bir tanesi bu düşük ücretlerdi. Mülakat yaptığımız işçiler 1989 yılına kadar olan süreci tarif ederken 1980 Askeri Darbesini ve 24 Ocak Kararlarını bir milat olarak değerlendirirken, aynı dönemdeki ücret düşüşlerine de dikkat çekmişlerdir. Söylediklerine göre, bekâr ya da evli, yaşamak git gide zorlaşmıştır. Hemen hepsi o dönemde aldıkları maaşla geçinemedikleri için borçlanmak zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Kimisi ise çözümü ikinci bir işte bulmuştur. Genellikle devlet teşebbüslerinde formel olarak çalıştıklarından ikinci işleri kayıt dışı işlerdir: pazarda çorap satmak, kahvelerde çalışmak ya da taksicilik yapmak yapılan ikinci işler arasındadır. 1989'a kadar işçilerin örgütlenmesindeki en önemli faktörlerden biri, hiç kuşkusuz yukarıda da belirttiğimiz gibi, ücretlerin radikal bir şekilde aşınmasıydı. İşçiler o dönemde sendikalarına yaptıkları şikâyetlerde en çok ücretlerin düşmesinden, bu sebeple ailelerini daha fazla geçindiremediklerinden, çocukları okula yollayamadıklarından yakındıklarını görmekteyiz.

Sendikasızlaşma

Daha önce yukarıda belirtildiği gibi, yeni ekonomik paket geniş bir grev dalgasıyla karşılandı. 1971-1980 arasında, 900'e yakın greve çıkılırken, bunların dörtte biri sadece 1980'de gerçekleşti. Grevlerin önüne geçmek için, devlet ve sermaye emeğe karşı saldırıya geçtiler. Ümit Cizre Sakallıoğlu, (1991) 1980 sonrası dönemi şöyle özetliyor: depolitizasyon, demobilizasyon, deradikalizasyon ve sendikasızlaşma.

Sendikasılaşma dönemi, darbeyle birlikte başladı. TÜRK-İŞ hariç diğer bütün sendikalar, DİSK, MİSK ve HAK-İŞ darbenin hemen ertesinde kapatıldı. Hükümet ve devletle iyi ilişkiler içinde olan TÜRK-İŞ, 24 Ocak Kararlarına karşı uzun süre sessiz kaldı. TÜRK-İŞ Genel Sekreteri Sadık Şide, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı oldu. (Koç, 1995: 26) Sadık Şide, daha sonra, Yıldırım Koç'un da (1995) iddia ettiği üzere, TÜRK-İŞ'in devlete ve askeri hükümete bağlılığının bir simgesi olarak hafızalarda yer etti. Mülakat yaptığımız işçiler bu durumu, Sadık Şide'nin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı olmasını, TÜRK-İŞ'in işçilere bir ihaneti olarak yorumladılar.

TÜRK-İŞ'in askeri darbeden hemen birkaç ay sonra açılmasına izin verilse de, toplu sözleşme ve grev hakkı, 1983'e kadar tanınmadı. HAK-İŞ 1981'de açılrsa da, yine toplu sözleşme ve grev hakkı yoktu, konfederasyon olarak işlemeye de 1983 yılında başladı. HAK-İŞ'i takiben, MİSK de (1984 yılında) açıldı. 1980 öncesi mücadeleci ve emek yanlısı karakterini göz önüne aldığımızda, askeri darbeden en çok DİSK'in zarar gördüğünü söylemek çok da yanlış olmaz. DİSK'in açılmasına 1991'e kadar izin verilmedi ve bütün mal varlığına devlet el koydu. Dahası darbeden sonra DİSK'i bir de tutuklama dalgası vurdu: 1477 sendikacı askeri mahkemelerde yargılandı, 78'i idam cezasına çarptırıldı. Davalar 5 yıl boyunca devam etti ve en sonunda 264 sendikacıya 5 ile 10 yıl arasında değişen hapis cezaları verildi.⁴ Mülakat yaptığımız işçilerin hepsi DİSK'e özel bir muamele uygulandığı konusunda mutabıktılar.

Sendikaları sessizleştirmek sadece onların faaliyetlerini engelleyerek olmadı. Bununla birlikte 1983 Sendikalar Kanunu gibi yeni düzenlemeler gündeme geldi. 1983 Sendikalar Kanunu herhangi bir politik faaliyeti yasaklar nitelikteydi: buna göre, sendikaların politik partilerle herhangi bir ilişki kurması ve on-

⁴ Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, "DİSK davası"

larla birlikte hareket etmesi, partilerden destek veya yardım alması yasaklanmıştı. (Nichols ve Sugur, 2004: 150)

Yeni sendikalar kanunu, yeni toplu sözleşme grev ve lokavt kanunu ile sendikalaşmanın önüne ket vuruldu. Yeni 2822 numaralı toplu sözleşme, grev ve lokavt kanunu 275 numaralı eski kanunun sistemin çöküşüne sebep olduğu, gereksiz greve ve lokavtlara yol açtığı, sendikaya kayıt konusunda, belge üzerinde sahteciliğe yol açtığı, üretimi durdurmanın işverene ve işyerine zarar verdiği gerekçesiyle yürürlüğe konuldu. Yeni yasa, bu bozulan sistemi düzeltmek, iş yerine uzlaşma ve barış getirmek, işveren ve işçiler arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemek ve işçilere de “güçlü sendikacılık” prensibine bağlı kalınarak haklarının verileceğini vaat ediyordu. (Özveri, 2004: 82) Buna rağmen yeni yasa yeni uygulamaları da beraberinde getirdi: buna göre, bir işçinin sendikaya üye olabilmesi için beş adet üye kayıt formu doldurması, formun usule uygun olarak doldurulması, imzalanması ve bunun yanı sıra notere tasdikletilmesi gerekiyordu.⁵ Bunun yanı sıra, bir sendikanın toplu sözleşme hakkı elde edebilmesi için baraj sistemi getirilmişti.⁶ Sendikalara kayıt olan işçilerin listelerinin Çalışma Bakanlığı tarafından kontrol edilmesi ve onaylanması gerekiyordu. Bu uzun bürokratik süreç sendikalaşma/örgütlenme sürecini yavaşlatıyor bu da işverene itiraz etme şansını veriyordu. Bu itiraz genelde sendikalaşma sürecinin mahkeme kararı gelene kadar durmasına sebep oluyordu. Sonuç olarak, işverenlerin ve bakanlığın sendikalaşmaya karşı bu tavırları işçilerin toplu sözleşme hakkını kazanmasını zorlaştırdığı gibi, kimi zaman da bu sürecin tıkanma-

⁵ Toplu Sözleşme, Grev ve Lokavt Yasası no. 2822

⁶ Toplu Sözleşme, Grev ve Lokavt Yasası no. 2822.

Bu sisteme göre, toplu sözleşme hakkı için, sendikanın kapsadığı iş kolunda çalışan işçilerin %10'unu, iş yerindeki işçilerin de %50'sini örgütlemesi gerekiyordu. Eğer işverenin birden fazla iş yeri varsa, her işyerindeki işçilerin %50'sinin örgütlenmesi gerekmekeydi.

sına ve engellenmesine neden oluyordu. Elbette bu süreçte sendikaların rolünü de unutmamak lazım. Sendikaların işverenin ve bakanlığın tutum ve kararlarına karşı direnmemesi, işçiler tarafından çoğu zaman sendikalarının kendilerini arkadan bıçaklaması yahut ihaneti olarak değerlendiriliyordu.

Ben, 89'da Şişe Cam'ın perakende bölümünde çalışıyordum. Tabi o 89 sürecinden sonra bizim örgütlenmemiz hızlandı. Türkiye genelinde 36 tane mağaza var, bunların hepsi ayrı illerde, hiç kimse birbirini tanımıyordu. Biz üç arkadaş, biz bütün Türkiye'yi geziyorduk. Her bölgeden her yere gittik. Biz, önce alışveriş yapıyormuş gibi konuşuyorduk. O zaman iş yerlerinde problemler yaşıyorduk, çalışma saatleri uzundu. Günde 12-13 saat mağazalardaydık. Özellikle bayram yok, yılbaşı, tatil yok. Bunlar insanlarda önemli ölçüde örgütlenme eğilimine yol açmıştı. Toplam 300'e yakın işçi vardı bizim perakende grubunda çalışan. Biz 200'ü aşkın işçiyi sendikalı yapmayı başarmıştık o koşullarda. Ama gel gör ki, sendika Tez Koop-İş bizi arkamızdan bıçakladı tabiri caizse. Evraklarımızı Ankara'ya zamanında yollamadılar, işveren de sendikalaşmaya çalıştığımızı öğrendi. 70 arkadaşımızı sendikadan istifaya zorladı, 3 kişiyi de işten çıkardı. Sonuçta 60 gün direndik ama ne sendikayı tanıdı işveren, ne de arkadaşlarımızı işe aldı. (İşçi, Erkek, 25.11.2010, İstanbul)

Yeni sendika, toplu sözleşme, grev ve lokavt kanunu bu yeni uygulamalarla işçilerin grev gibi geleneksel direniş yöntemlerini ortadan kaldırmış, giderek kötüleşen koşullar karşısında direniş imkânlarını ellerinden almıştır. Yine bu düzenlemelere göre politik amaçlı grevler yasaklanmış, genel grevler ve destek grevleri gibi iş yavaşlatma ve oturma eylemleri de yasadışı ilan edilmiştir. Grev hakkının ancak toplu sözleşmede bir uyuşmazlık ortaya çıktığı zaman kullanılması yasal kabul edilmiştir. Grev hakkı kısıtlı olarak da olsa verilmişti, fakat uygulamada her zaman bu hakkın kullanımının geçerliliği yoktu. Betül Urhan ve Seydi Çelik'e (2010) göre bu pratiğe yönelik kısıtlamalar "vatanın ve ulusun birliği ve bölünmezliği, ulusal egemenlik,

cumhuriyet, kamu düzeni, kamu sağlığı, kamu çıkarları ve kamu ahlakını korumak” amacını güdüyordu. Dolayısıyla ulusal güvenlik söylemi, grevleri kısıtlamak ve engellemek amaçlı sürekli gündeme geliyordu. Ulusal güvenlik anayasal düzeninin, millî varlığın ve bütünlüğün ve devletin uluslararası alanda bütün siyasal sosyal, kültürel ve ekonomik çıkarlarının iç ve dış tehditlere karşı korunması olarak tanımlanıyordu. Sonuç olarak, grev ve lokavt kararlarının, savaş, tam ve veya kısmi seferberlik hallerinde, gündelik hayatı olumsuz etkileyen büyük felaketler esnasında uygulanması yasaklanmış; sıkıyönetim kanunu tarafından da geçici olarak sınırlandırılmıştı.⁷

Yukarıda sayılan sebeplerin yanı sıra, grev hakkı başka sebepler de engelleniyordu: Bankacılık, ulaşım, kamu hizmetleri ve eğitim gibi sektörlerde grev yasağı getirilmişti. Şunu da eklemek gerekir ki, 1980 sonrası yaşanan bu sendikasılaşma sadece Türkiye’ye özgü bir durum değil daha çok yeni teknolojik, sosyoekonomik ve politik değişimlerin uygulanmasıyla alakalı, sendikalaşma düzeyini düşüren global bir durumdur. Hiç şüphesiz sendikasılaşma emek piyasasının dönüşümünden bağımsız bir durum değildir: üretimin coğrafi olarak parçalanması, tam zamanlı ve kalıcı işlerin, yarı zamanlı ve geçici işlerle yer değiştirmesi, geçici ve esnek üretim tarzının emek piyasasına hakim olması ve formal emekle enformel (kayıtdışı) emek arasındaki ayrımın muğlaklaşması, sendikasılaşmaya yol açan önemli değişikliklerdendi. (Adaman ve Buğra, 2008: 168, 169)

Esnek istihdam

Emek piyasası daha kalıcı ve güvenceli işlerden daha geçici ve yarı zamanlı işlere doğru dönüşürken, bu işler yerlerini daha

⁷ 1983’ten 2000’e kadar, 1822 no’lu yasa yürürlükteyken, bakanlar kurulu 27 grevi bu sebeplerle erteledi. Ertelenen grevlerin sayısı az gibi görünebilir fakat bu erteleme kararlarının 600 iş yerini etkilediğini düşündüğümüzde kararların önemine ilişkin daha açık bir fikrimiz olabilir.

geçici ve esnek işlere bırakmaya başladılar. Hiç şüphesiz bu demek değil ki, kalıcı ve güvenceli işler emek piyasasından tamamen silindi; daha çok esnek işler emek piyasasında egemen hale geldi/emek piyasasının karakteristiğini oluşturmaya başladı.⁸

1980'lerin sonu ile 1990'ların başındaki süreçte, emek hareketi yoğunken, işverenler sendikaların gücünü kırmak için değişik ve farklı yöntemler aramaya başladılar. Bir yandan dönemin emek hareketinin de etkisiyle işçi ücretlerinde bir artış olurken, diğer yandan işverenler artan ücretlerden ve düşen üretkenlikten şikâyetçi olmaya başladı. Bu durumu kırmanın yolu olarak da yarı zamanlı, esnek üretim ve taşeronlaşma gündeme geldi. Bunun sonucunda, geçmişin güvenceli, formel istihdamlı "mutlu işçi"si, giderek kaybolmaya başladı. Sonuçta, emek piyasası ikiye bölündü: Daha önce de belirtildiği gibi, emek piyasasındaki bu dönüşüm, piyasadaki güvenceli, formel istihdamı tamamen ortadan kaldırmadı; fakat, yarı-zamanlı, esnek istihdam modeli, piyasada daha yaygın görülen bir hal aldı.

Taşeronlaşma ve sözleşmeli iş, esnek istihdamın bugün iki yaygın modeli olsa da bu yazıda ele alınan esnekleşme bu iki modeli kapsamamaktadır. Yine de bu iki model 1980'lerden itibaren bugünkü kadar yaygın olmasa da uygulanmaya başlanmış ve 1990'lardan itibaren yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan, esnek istihdam 1980'lerde kendini başka şekilde göstermeye başladı: işverenler işçileri o dönemde kendi uzmanlık alanı olmayan işlerde çalıştırmaya ve istedikleri yerde istihdam etmeye başladılar. Bir görüşmecisi durumu şöyle anlatıyor:

⁸ Sendikasılaşma gibi, esnek üretimin de yaygınlaşması Türkiye'ye özgü bir durum değil. Surhan Çam'ın (2002) derlediği istatistiklere göre, geçici istihdam Avrupa ülkelerinde, 1985-1997 yılları arasında İngiltere'de, %5'ten %8'e, İtalya'da %4'ten %12'ye, Fransa'da %6'dan %13'e yükselmiştir.

Mesela işverenin işçiyi istediği zaman, istediği yerde çalıştırması... Aslında yapamaz, ama karşısında sendika yok, bir şey yok. Aile durumunu gözetmeden, hadi başka şehre gidiyorsun derdi. Geçici ama yapmak zorundasın. (İşçi, Erkek, 03.02.2011, İstanbul)

İşçilerin kendi uzmanlık alanı olmayan yerlerde çalışması ve işverenlerin işçi sağlığı iş güvenliği düzenlemelerine uymaması iş kazalarında artışı sebep oldu. Mülakat yaptığımız görüşmeci ise durumu şu şekilde aktarıyor:

Şimdi o zaman sendikalarda iş sağlığı ve iş güvenliğiyle ilgili hiçbir gelişme yoktu; ne sendika ilgileniyor, ne işveren. Mesela, Türkiye'nin altına imza koyduğu iş anlaşmaları vardır. Sendikanın haberi yok bu durumdan. Bir arkadaşımız, iş makinesinin tepesinde çalışıyordu, makine devrildi, arkadaşımız yaşamını yitirdi. Sonra ona bile sahip çıkmadılar. Efendim sen oraya kendi keyfinle çıktın çalıştın, iş emrinde sen orda görünmüyorsun dendi. Kaldı ki, iş emrinde gösterildiği yerde çalışmıyor ki herkes, işveren diyor şuraya git, buraya git, şunu yap. Ama sonuçta iş kazası olduğu zaman da suçu işçiye atıyorlar. (İşçi, Erkek, 19.01.2011, İstanbul)

Askeri disiplin altında işyerleri

1980'de askeriye ekonomi ve politika alanlarına müdahalede bulunduğu anda, askeri hükümet basına, sendikalara ve fabrikaların başına askeri personel atadı. Fabrikalarda, özellikle kamu iktisadi teşebbüslerinde askeri personel işçileri disipline etmek için otoritesini kullanmakta bir beis görmedi. Böylelikle askeri yönetim mantığı fabrikaların içine girmiş oldu. Mülakat yaptığımız işçilerden bir kaç fabrika içerisinde tuvalete gitmenin bile izne tabi olduğunu belirtti. 1980'lerde Türk Hava Yolları'nda uçak teknisyeni olan görüşmeci iş yerindeki askeri yönetim deneyimini şöyle anlatıyor:

Bizim iş yerinin müdürü, emekli bir albaydı. Bizi de askerleri gibi görürdü. Elinde de düdüğü vardı. Şey dedi, ben düdüğü çaldı-

ğında herkes dönüp bakacak. Nedir mesela, bizim bakım hangarları, koridor var hangara giden. Şimdi tıpkı karayolları gibi, kesintisiz ve kesik kesik çizgiler var, kesintisiz çizgilerin olduğu yerde yürüdüğünde, öbür tarafa geçmeyeceksin, geçebilmen için kesik kesik çizginin olduğu yere gelmen lazım. (Sendikacı, Erkek, 14.11.2010, İstanbul)

Yönetim mantığı askeri yönetime dayalı olunca, askeri personelin cezalandırma yöntemi de farklı oluyordu. O zamanlar bira fabrikasında işçi olan görüşmeci arkadaşının çalıştığı İETT’de olanları şöyle anlatıyor:

Orada da işe geç gelenlerin, orası cunta subaylarının yönetimindeydi. Ceza verirlerdi biliyor musun, etrafında iki tur koşacaksın diye. Subay ya adamın kafası öyle çalışıyor. Yani, senin masa-
ından, parandan keserim diye değil. (İşçi, Erkek, 10.12.2010, İstanbul)

Tersane, dikimevi gibi askeri iş yerlerinde bu askeri yönetim kendisini daha açık bir şekilde gösteriyordu: Örneğin Taşkızak tersanesinde, askeri yönetim sendika iş yeri temsilciliği seçimlerinde oyları yakmıştı. O zamanlar tersanede çalışan görüşmeci olayları şöyle anlatıyor:

89’da biz iş yeri komitesi olarak mevcut sendikal yönetime muhalifiz. Ve bütün istediğimiz, demokratik bir seçimin yapılması. Listeye bir baktım, bizim isimlerimizi koymamışlar. Ben komutana gittim, komutanım dedim, söyleyin bizim de isimlerimizi yazsınlar dedim. Komutan, “siz kimsiniz, kaç kişisiniz” dedi, kovdu bizi odasından. Biz de öyle olunca, seçimleri boykot ettik, kimsenin de oy kullanmasına izin vermedik. Böyle olunca komutan bizim de isimlerimizi ekletti. Sonra oy kullanma sırasında, askerler işçilere müdahale etti, olaylar çıktı. Ben bir gittim yemekhaneye, inanılmaz, nasıl bir coşku... İşçiler, “işçiyiz haklıyız kazanacağız”, “sendikal demokrasi isteriz” diye bağırıyorlar... Sonra istihbarat subayı geldi, komutanın seçimleri iptal ettiğini söyledi. Ortaya sac koydular ve oyları yaktılar. Sonra se-

çimler tekrar yapıldı, iş yerinin %90'ını biz aldık. (İşçi, Erkek, 19.01.2011, İstanbul)

Hiç şüphesiz ki, yaşanan dönüşüm bunlarla sınırlı değildi. Fakat yukarıda aktarılanlar, işçilerin fabrika içerisinde ve dışarısında gündelik hayatlarını önemli derece etkileyen olaylardır. Yazının başında da belirtildiği gibi, fabrika içerisinde ve dışarısında yaşanan bu dönüşüm 1989 Bahar Eylemlerinin ortaya çıkmasının en önemli etkenleri arasındadır. 12 Eylül Askeri Darbesi ve 24 Ocak Kararları ile başlayan dönem, iş yerlerinde işçilerin grev gibi geleneksel direniş mekanizmalarını ortadan kaldırmıştır diyebiliriz. Darbe sonrası politik ortamın gerginliği iş yerlerine de yansımış, işçilerin kaybedilmiş haklarını geri alma yönündeki mücadeleleri bastırılmış ve illegal ilan etmiştir. Sendika ve işçi liderlerinin hapis cezasına çarptırılmaları, mülakat yaptığımız işçilerin anlattığı üzere, iş yerlerinde korkuya sebep olmuştu. Yine aynı dönemde işten çıkarmaların hız kazanması, “sıradaki kim” korkusuna yol açmış ve ücretlerin düşüklüğü, çalışma zamanları ve dinlenme zamanları ihlallerine karşı yapılan/yapılacak protestoların önüne geçmiştir. Geleneksel direniş mekanizmalarının yasaklanması, medyanın işçilerin yaşadığı sorunlara sessiz kalması işçileri seslerini duyurabilmek amacıyla başka eylem biçimleri bulmaya itmiştir. Dolayısıyla Bahar Eylemleri her ne kadar, toplu sözleşme sürecinin tıkanması ile birlikte ortaya çıksa da, işçilerin taleplerinin ücret artışı ile sınırlı kaldığını söylemek pek mümkün görülüyor. Mülakat yaptığımız işçiler, eylemlerin çıkış sebebi olarak “haklarımızı geri istiyorduk” diyorlar. Farklı politik gruptan işçiler, 1980’den 1989’da kadar yaşanan ekonomik ve politik dönüşümün gidişatına yol vermek, kaybedilen haklar için mücadele etmek ve gündelik hayatlarını etkileyen bu radikal dönüşümü yeniden değiştirmek için kimi zaman, sendikalardan bağımsız iş yerlerinde iş yeri komiteleri kurarak, kimi zaman kendi sendikalarına karşı eylem yapıp sendikalarını daha emek yanlısı

politikalar izlemeye davet ederek, kimi zaman da sendika içinde örgütlenerek farklı direniş biçimleri bulmaya ve seslerini duyurmaya çalışmışlardır.

Bahar Eylemleri ve yeni direniş biçimleri

Bahar Eylemlerindeki yaratıcı, renkli direniş biçimlerinden yazının başında bahsetmiştik. 1980’den 1989’a kadar gelen süreçte, geleneksel direniş mekanizmalarının yasaklanması, illegal ilan edilmesi, işçileri seslerini duyurabilmek amaçlı başka eylem biçimleri arayışlarına itmiştir. İşçiler bu eylemler sırasında, toplu viziteye çıkarak hastanelere yürüdüler, yemekleri boykot etmişler, iş yerinde sakal bırakmışlar, sakallarının ve bıyıklarının yarısını kesmişler, çıplak ayak yürüyüş düzenlemişler, çocuklarını okutamadıkları gerekçesi ile satılığa çıkarmışlar, artık ailenin geçimini sağlayamadıkları sebebiyle de toplu boşanma davaları açmışlardır. Bu noktada, Charles Tilly’nin (1978) “eylem repertuarı” kavramı önem kazanıyor. Tilly’e (1978) göre, insanların kolektif amaçlarına ulaşmak için izledikleri, dönemin repertuarına ait sayısız yol ve çeşitli eylem formları mevcuttur. Bir eylem repertuarı oluşmaya başladığında bu, o grup içinde yaygın hak ve adalet ölçütlerini, grubun gündelik rutinlerini, örgütlenmelerini ve daha önceki eylemlerin deneyimlerini içinde barındırır. Bu eylem repertuarları da yeniliğe ve yayılmaya açıktır. (Tilly, 1978: 156) Dolayısıyla değişen koşullara göre ortaya çıkan ve geçmişin deneyimini de içinde barındıran bir eylem repertuarı oluşma sürecinden bahsedebiliriz. Bahar Eylemleri açısından düşünecek olursak, 1980’den 1989’a kadar yaşanan süreçte, ortak dertlerin ve deneyimlerin, işçileri politik görüşlerinin farkına bakmaksızın yaşanan problemleri çözmek amacı ile birleştirdiğini ve yasal kısıtlamalar sebebiyle sürdürülmesi zorlaşan bir direniş biçimlerini tamamen bir kenara atmaksızın, mümkün olduğu durumlarda kullanılmasına, bunun yanı sıra da üretim sürecini doğrudan etkileyen ya da etkilemeyen farklı ey-

lem biçimlerinin de icat edilmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Tilly'nin (1978) de belirttiği üzere, bu eylem repertuarları gündelik rutinlerin, hayatın içinde icat edilmiştir. Bu yeni eylem biçimleri direkt olarak üretime yönelik olduğu gibi —grevler, iş yavaşlatmalar, toplu vizite eylemleri— üretimle direkt ilişkili olmayan, sakal bırakmak, toplu boşanma davası açmak, yemek boykotu yapmak gibi sembolik eylemler de olabilirler. Ancak bu ikisi arasında keskin sınırlar olduğunu söylemek de doğru olmaz. Yazının bu bölümünde eylemlerin nasıl ortaya çıktığına odaklanılacaktır. İlk olarak odak, üretim sürecini hedef alan eylemler olacaktır. Devamında sembolik eylemlerin nasıl ortaya çıktığı tartışılacaktır.

Üretimi aksatmaya dönük eylemlerden en yaygın olanı, toplu viziteye çıkma eylemidir. Bu eylem, hem yasal hem de meşru olması bakımından önem taşımaktadır. Toplu vizite eylemleri genellikle tek bir iş yeri tarafından yapılmamış, iş kolu içindeki diğer iş yerlerini de kapsadığı gibi, başka iş kollarından destek amaçlı bu eylemlere katıldığı da olmuştur. Bu eylemler dikkat çektiği ve üretimi durdurduğu gibi, işçilerin toplanmalarına ve yürüyüş yapmalarına olanak sağlamıştır. İşçiler kilometrelerce uzaklıktaki hastanelere yürümüşler ve dönemin sloganlarını ("iş, ekmek, özgürlük", "işçiyiz, haklıyız, kazanacağız") atmışlardır. Eylemlerin her zaman barış içinde geçtiğini söylemek mümkün değildir. Toplu vizite eyleminin etkilerini o dönemde Taşkızak tersanesinde çalışan görüşmeci şöyle anlatıyor:

Bu da bizim en etkili eylemlerimizden biri oldu. Vizite eylemi yaptık bölgedeki diğer işyerleriyle beraber. Tam bizim tersane-
nin çıkışının bir tarafında Camialtı tersanesi var, diğer tarafında da bakım onarım var. Dar bir yoldan geçiyoruz, iki tarafında da duvar örülü. Bir baktık, polis bizim önümüzü kesti. Düşün 2 bin kişi koridora dizilmiş. Tam o arada, dikimevi arkadan geldi. Polis sıkıştı iki grubun arasında kalınca. Bir kargaşa oldu, yan tarafta demir mazgallar vardı, onlar devrildi, 18 arkadaşımız yaralandı işçi. Biz orada işçiyi sakinleştirmesek nahoş şeyler olacak.

Komite sözcüsüydüm ben, kenarda kamyon vardı, onun üstüne çıktım. İşyerinden çıkalı da iki saat olmuştu, arkadaşlara eylem amacına ulaşmıştır herkes iş başı yapsın dedim. O arada da yabancı bir heyet gelmiş oraya, yabancı TV'ler de oradaydı. Akşam Almanya'dan bir akrabam aradı, beni TV'de görmüş. (İşçi, Erkek, 19.01.2011, İstanbul)

Başka bir eylemci anlatıyor:

89 ilkbahar eylemliliklerinde televizyonda işçiler yalınayak yürüdü tartışması vardı, ben de o yürüyüşteydim, tersane işçileri yürümüştü Harb-İş'e bağlı. O yürüyüş beni inanılmaz etkilemişti, inanılmazdı. Üç barikat üst üste açıldı, üstelik Dikimevi işçileri barikatları kırarak ilerliyordu. O barikatların işçiler tarafından nasıl aşıldığına ben de ilk defa tanıklık ediyordum, hem de ben de aşıyordum. İşçilerin ayaklarında ayakkabı yoktu, herkes pantolonunu sıvamıştı. (Sendikacı, Erkek, 08.01.2011, İstanbul)

Üretim süreci ile ilişkili diğer yaygın direniş biçimi işe geç başlamak. İşçiler iş yerlerine işin başlamasından yarım saat sonra gidiyorlar ve kimi zaman da iş bırakma ve oturma eylemleri yapıyorlardı. İş yavaşlatma eylemleri de bu dönemde yaygın olarak görünen eylemlerdendi. Bu direniş biçimleri, grevler kadar etkili olmasalar da işvereni rahatsız ediyor, işçilerin gözünde işvereni itibarsızlaştırıyordu. Daha önce de belirtildiği üzere, bu eylem biçimleri işçilerin çalışma koşulları ile yakından alakalıdır. Örneğin, belediyede çalışan otobüs şoförleri iş yavaşlatma eyleminde saatte 30 km hız yaparak yolcu taşıırken,⁹ TEK işçileri kendi çalışma koşulları ile ilgili yeni eylem biçimleri geliştirmişlerdir: İkili vardiyalar halinde çalışan işçiler, fazla mesai yapmayarak üretimde 8 saatlik boşluklar oluşturmuşlar ve tamir edilmedikleri takdirde iş makinalarını çalıştırmayacaklarını beyan etmişlerdir.¹⁰

⁹ *Cumhuriyet*, 23 Şubat 1989

¹⁰ *Cumhuriyet*, 7 Mart 1989.

Toplu vizite eylemleri ve iş yavaşlatma eylemleri dışında işçiler bir arada olabilmek için servise binmeme eylemleri de yapmışlardır. İşçiler kendilerini evden işe taşıyan araçlara binmeyerek, kimi zaman iş yerlerine topluca yürümüşlerdir. Kimi zaman servislere binseler de, iş yerlerinin önünde inerek çalıştıkları birime kadar yürümüşler, bu şekilde, bir araya toplanabilmiş ve işverenin dikkatini çekebilmişlerdir. İşçilerin işverenlerinin, halkın ve basının dikkatlerini çekmeyi amaçlayan söz konusu eylem biçimleri, bu anlamda başarılı olmuştur.

Bunların yanı sıra, işçiler trafiği kapatma eylemleri de yapmışlar ve belirttikleri üzere bu eylemler bir hayli etkili olmuştur. İşverene direkt olarak bir zarar vermese de bu eylemler, şehir yönetimini alarma geçirmiş ve yetkilileri problemleri çözme yolunda zorlamış, kamuoyunun dikkatini üzerlerine çekmeyi başarmıştır. Görüşmeci yolu trafiğe kapattıkları günü ve o günün etkisini anlattı:

92'ydi yanlış hatırlamıyorsam, işçiler [olarak] üç aydır maaşlarımızı alamıyorduk. 60-70 gündür iş durdurma eylemi yapıyorduk biz bu konuyla ilgili ve kamuoyuna hiç yansımamıştı. Biz de öyle bir eylem yapmalıyız ki diye düşündük. O zaman bir arkadaşımız dedi ki, "E5'i kapatalım"; yarım saat kapatsak yer yerinden oynar. Nasıl yapalım diye düşündük. Sonra çöp arabalarıyla yapmaya karar verdik. Sonra, 22 tane çöp arabasındaki şoförü bizim ikna etmemiz lazım. Evlerine gittik, konuştuk. Plan, arabalar duracak, birisi anahtarları alacak, bütün işçilerin çalıştığı yerde yapacağız eylemi, böylece işçiler de eylemi destekleyecekler. Kamyoncu arkadaşları da koruyacağız. 19 kamyon şoförünü ikna etmiştik. 40 dakika yol kapalı kaldı. Sonra biz eylemi yaptık, hareket amiri geldi, bize yalvarıyordu, ben ilk defa bir amiri öyle gördüm. Akşam olduğunda bütün TV'ler bizden bahsetmişlerdi. Bizi ve temsilcilerimizi Ankara'ya çağırıyordu. (Sendikacı, Erkek, 08.01.2011, İstanbul)

Sembolik eylemler ile devam edecek olursak, eylemlerde iş yerlerindeki problemler ile eylem biçimleri birbiriyle yakından

ilişkili olduğunu daha önce de belirtmiştik. İş yerleri komitelerinde toplanan işçiler, iş yerlerindeki problemleri küçük küçük gündeme getirmeye başlamışlardır. Yemek boykotu bu şekilde ortaya çıkan eylem biçimlerinden bir tanesidir. Yemekhanedeki yemekler kötü veyahut bozuk çıkmaya başlayınca ve işveren ekmekleri masalara saydırıp tane tane koydurunca —kişi başına iki ya da üç dilim gelecek şekilde— işçiler duruma müdahale etme gereği duyduklarını belirttiler. Hatta birkaç yemekten zehirlenme vakası da söz konusu olup, şikâyetler ve homurdanmalar başlayınca iş yeri komiteleri sorunları çözmek ve işverene seslerini duyurmak amaçlı yemek boykotu kararı almıştır. Yemek boykotları basında geniş yer bulunca, yayılmış ve diğer iş yerleri tarafından da bir mücadele aracı olarak kullanılmaya başlamıştır. Mülakat yaptığımız işçiler, yemek boykotunun işverenin dikkatini iş yerlerindeki problemlerin üzerine çekmeye yönelik olduğunu belirttiler. Yemek boykotu işçilerin şikâyetlerini topluca dile getirebilecekleri görece kolay bir yöntem olarak görülüyor. İşverenin karına direkt olarak etki etmeyen bu eylemler gücünü sembolik anlamlarından alıyor, işverene bir mesaj niteliği taşıyor ve işverenin otoritesini ve meşruluğunu sorguluyordu. İşçilere göre, bu eylemler bir çeşit işvereni dikkate almamak, bir çeşit sivil itaatsizlik, “senin kurallarına uymuyoruz, senin yemeğini yemiyoruz” demek.

Yemek boykotları işyeri komitelerinin aracılığıyla düzenlenmeye başladıktan sonra, kısa zamanda yayılmış, organize bir mücadele biçimini almış ve sendikalar tarafından da düzenlenmeye başlanmıştır. Örneğin Petrol-İş sendikası toplu sözleşme görüşmelerinin tıkanmasının ardından, petrokimya işçilerine yemek boykotu çağrısı yapmıştır. İşçiler, önce servislere binmeyi reddetmişler, ardından yemek boykotuna katılmışlardır.¹¹ Sendikalar toplu sözleşme döneminde ellerini güçlendir-

¹¹ *Cumhuriyet*, 24 Mart 1989.

mek amacıyla eylemler için takvim hazırladılar ve adım adım bu eylemleri gerçekleştirdiler. Örneğin Türk Metal-İş sendikası Makine ve Kimya Endüstrisi Kurumu iş yerlerinde yemek boykotu düzenlemiş, işçiler aynı eylemde sakal bırakmaya başlarken, aynı zamanda toplu vizite eylemi yapmışlardır.¹²

İş yerlerinde sakal bırakmak, yemek boykotları gibi sembolik bir anlama sahiptir. İş yerlerindeki kılık kıyafet yönetmeliklerine göre, kamu işletmelerinde sakal bırakmak serbest değildir. Gazetelerden takip edebildiğimiz kadarıyla, sakal bırakma eylemi en başta askeri iş yerlerinde, tersanelerde başlamıştır. Komutanların ve askerlerin işveren olduğu bu askeri iş yerlerinde, şüphesiz ki, sakal bırakmak askeri kurallara açısından rahatsızlık vericidir. Yemek boykotları gibi, sakal bırakma eylemleri de kamuoyunun ve işverenin dikkatini çekmeyi amaçlamış ve yine yemek boykotları gibi, çabuk yayılan sembolik eylemlerden bir tanesine dönüşmüştür. İlaç fabrikası White'ta çalışan Petrol-İş sendikası iş yeri temsilcisi olan görüşmeci anlatıyor:

Tepkimizi bir şekilde işverene duyurmak için böyle eylemler yapıyorduk, sakal bırakıyorduk, sakal işverenin bizim orda çok kızdığı bir şeydir. Çünkü ilaç üretiyorlar, çok dikkat ettikleri bir şeydir ve sakal yüzünden işçileri işten atmak bile istemişlerdir. Ciddi rahatsızlıkları vardı, sakal bırakma konusunda. Ama biz 15-20 gün sakal bırakıyorduk, mesela, onları oradan sıkıştırmaya çalışıyorduk. Tepki duyuyorduk, bunları anlamalarını istiyorduk. Yemek boykotunu çok yaptık. (İşçi, Erkek, 25.11.2011, İstanbul)

Bu yazıda her ne kadar eylemleri sembolik eylemler ve üretime yönelik eylemler olarak ayırsak da işçiler ayırmamışlar ve farklı farklı eylemleri kombine ederek, aynı zamanda farklı eylemler yapmışlardır. Örneğin, petrol sektörü işçileri en etkili ve en uzun pasif direnişlerden birini gerçekleştirmiştir: 11 bin işçi sakal bırakmış, toplu vizite eylemi yapmış, mesaiye kalmamış

¹² *Cumhuriyet*, 23 Mart 1989.

ve iş tanımlarının dışında kalan işlerde çalışmayı reddetmişlerdir.¹³

Bahar Eylemlerinde ortaya çıkan en ilgi çekici ve önemli eylemlerden bir tanesi de, işçilerin çocuklarını artık bakamayacakları gerekçesi ile sembolik olarak satılığa çıkarmaları ve aile geçimini sağlayamadıkları sebebiyle toplu boşanma davası açmalarıdır. Toplu sözleşme görüşmelerinin tıkanması sebebiyle, 120 karayolu işçisi çocuklarını satılığa çıkarmıştır. O gün gazetelerde işçilerin demeçleri şöyle yer almıştır:

Ücretlerimizi yükseltmek amacıyla, insanca yaşayabilmek için yapabildiğimiz her şeyi yaptık, toplu vizite eylemi yaptık, sakal bıraktık, iş yavaşlattık. Şimdi de çocuklarımızı satılığa çıkarıyoruz. Eğer zengin aileler çocuklarımızı almak istiyorlarsa buyursunlar, çünkü biz artık onlara bakamıyoruz, maaşlarımız yeterli değil, çocuklarımızın geleceğini güven altına almak istiyoruz.¹⁴

Dikkat çeken bir diğer eylem de toplu boşanma davası açmaktır. Diyarbakır'da Yol-İş sendikası işçileri yoksulluklarını ve çaresizliklerini göstermek amaçlı toplu boşanma davası açmışlardır. Gazetelerde yer alan haberlere göre, işçiler Sulh Ceza Mahkemesine giderek boşanma dilekçelerini sessizce bırakıp çıkmışlar; bu eylemler, kamuoyunun ilgisini çekmiş ve sempatisini kazanmıştır.¹⁵ Bu eylemlerin arkasındaki en önemli motivasyon, işçilerin evin geçimini sağlayan kimseler olarak bu görevlerini yerine getiremediklerini kamuoyuna göstermektir. Bu eylemler patriyarkaya karşı yapılmış eylemler değildirler, tam aksine, işçiler var olan değerlere tutunarak, kamuoyuna aile içindeki durumlarının düşük ücretler sebebiyle değiştiğini gösteren ve bu durumdan çıkmak istediklerini, yeniden aile reisi olmak istediklerini göstermeyi amaçlayan eylemlerdir. Bu ey-

¹³ *Cumhuriyet*, 7 Nisan 1989.

¹⁴ *Cumhuriyet*, 18 Mayıs 1989.

¹⁵ *Cumhuriyet*, 17 Mayıs 1989.

lemlerin yanı sıra başka değişik eylemler de yaptılar işçiler: kanlı gömleklerine ekmek sararak Bakanlar Kurulu'na gönderdiler. İş yerlerinde konuşmama eylemi de gerçekleştirdiler.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere, Bahar Eylemlerinin en göze çarpan özelliği, eylemlerin ve işçilerin eylemler süresinde devam eden yaratıcılıklarıdır. İşçileri pasif direnişe iten sebeplerden en önemlisi, geleneksel direniş mekanizmalarının ya yasaklanması veya zorlaştırılması ve çeşitli sebepler dolayısı ile ertelenmeleridir. Yine de bu tip yaratıcı eylemlerin ortaya çıkışını sadece yasal düzenlemeler ile sınırlayamayız. Bu sembolik eylemleri, daha çok Fantasia'nın (1989) "dayanışma kültürleri" kavramı ile düşünebiliriz. Fantasia'ya (1989) göre, güçlü bir bürokratik sistem, Türkiye örneğinde olduğu gibi, işçilerin dayanışmasını sınırlandırdığında, işçilerin rutin koşullarına meydan okunduğunda, işçiler karşılıklı dayanışma aramaya başlarlar veya buna zorlanırlar, bu tip durumlarda da ortaya "dayanışma kültürleri" çıkar. Bu dayanışma kültürleri Marksist anlamda devrimci olmasa da, devrim yapabilecek bir bilince ve iradenin varlığına işaret ederler ve aynı zamanda sınıf ilişkilerini önemli derecede değiştirebilecek dönüştürücü gücü temsil ederler. (Fantasia, 1989: 12)

E.P. Thompson da (1978b) eylemlerin muhakkak devrimci olması gerekmediğini söyler, aksine, eylemler varolan gelenekleri sürdürmeye/devam ettirmeye yönelik olabilirler. Ancak bu eylemlerin sembollerinin altında daha akut bir problem yatar. Thompson (1978b) 16. ve 17. yüzyıllarda işçilerin eşlerini satılığa çıkarma eylemlerine vurgu yapar. Ona göre, asıl problem kapitalist mantık ile ekonomik olmayan geleneksel davranışlar arasındaki çatışmadır. Direnişler bu kapitalist mantığın adetlere ve bazen de aile içi üretim ilişkilerine ve rollerine tehdidi sonucu ortaya çıkmıştır. Thompson'a (1978b) dayanarak söyleyebiliriz ki, Bahar Eylemlerindeki sembolik eylemler, bu eylemlerin arka planındaki daha önemli problemlere işaret ederler. İşçiler, gün-

delik hayatlarını derinden değiştiren neoliberal mantığa karşı, var olan geleneklerini, çalışma koşullarını, aile içindeki yerlerini korumak istemişlerdir.

* * *

Bu yazıda Bahar Eylemlerinin ortaya çıkış sebepleri ve işçilerin neden bu denli yaratıcı, renkli, çeşitli eylemler icat ettikleri tartışıldı. Bahar Eylemlerinin her ne kadar toplu sözleşme görüşmelerinin tıkanması sonucunda ortaya çıksa da eylemlerin ortaya çıkışındaki en önemli etken olarak 1980'den 1989'a kadar emek piyasasındaki dönüşüm ve bu dönüşümün işçilerin fabrika içerisindeki ve dışarısındaki gündelik hayatlarına etkisi olarak ele alındı. Eylemlerin sonunda toplu sözleşme görüşmeleri ücretlere %142 oranında zam yapılması hususunda anlaşılarak sonuçlandı. İşçilerin bu süreçte hem sendika içinde hem de sendikalardan bağımsız olarak iş yeri komitelerinde örgütlendiğinden kısaca bahsedilmişti. Yine Bahar Eylemleri esnasında işçilerin sendikalarına karşı da mücadele ettiklerini, sendikalarına daha emek yanlısı politikalar izlemek üzere baskı yaptıklarından da kısaca bahsedildi. Bu süreç sonunda sendikalarda da büyük değişimler oldu ve sendika başkanlarının yarıya yakını değişti. 1989 Bahar Eylemleri ile başlayan işçi hareketi dalgasının, kamu personelinin sendikalaşmasının önünü açtığını da söyleyebiliriz. Bu bağlamda Bahar Eylemlerinin başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu hareket, 1980'de başlayan ekonomik dönüşümü geri çevirmek ve kaybedilen hakları yeniden kazanmak konusunda çok etkili olamamıştır. Yine de, 1980 Askeri Darbesi sonrası kitlesel olarak yapılan bu ilk, geniş katılımlı mücadele, bu dönemde sokakla kopan ilişkiyi yeniden kurmayı amaçlaması açısından önemlidir. Bütün yasaklara rağmen eylemlerin fabrika dışına, sokağa taşması bu yeni direniş biçimlerinin yaratılması ile yakından ilişkilidir. Söz konusu eylem biçimleri kamuoyunun ve basının ilgisini işçilerin sorunları üzerine çekmeyi başarmış, işçiler arasındaki dayanışmayı güçlendirmiştir.

Kaynakça

- Adaman, F., Buğra, A., İnsel, A. (2008) "Societal Context of Labor Union Strategy: The Case of Turkey", *Labor Studies Journal Online*: 168-188.
- Betül, U. ve Seydi Ç. (2010) "Perceptions of 'National Security' in Turkey and Their Impacts on the Labor Movement and Trade Union Activities" *European Journal of Turkish Studies* 11, [online]: <http://ejts.revues.org/index4333.html>
- Boratav, K. (2010) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2007*, İmge, Ankara.
- Cizre, S. Ü. (1991) "Labour: The Battered Community," *Strong State and Economic Interest Groups: The post-1980 Turkish Experience* içinde, Heper M. (der.) Walter de Gruyter, New York.
- Cumhuriyet Ansiklopedisi 1981-2000, 4. baskı, s.v. "1980'li Yıllar ve Sonrası."
- Dixon M. ve Roscigno V. J (2003) "Status, Networks, and Social Movement Participation: The Case of Striking Workers", *The American Journal of Sociology*, 108 (6): 1292-1327.
- Eder K. (1993) *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, Sage Publications, Londra.
- Fantasia R. (1989) *Cultures of Solidarity: Consciousness, Action and Contemporary American Workers*, University of California Press, Berkeley.
- Keyder Ç. (2008) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Koo, H. (2001) *Korean Workers, The Culture and Politics of Class Formation*, Cornell University Press, Ithaca.
- Meyer R.(1993) *Perpetual Struggle: Sources of Working Class Identity and Activism in Collective Action*, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Michigan.
- Piven F.F. ve Cloward R.A (1979) *Poor People's Movement: Why They Succeed How They Fail*, Vintage Books Edition, New York.
- Rosemary C. ve Gallie D. ve Purcell K. der. (1996) *Changing Forms of Employment: Organizations, Skills and Gender*, Routledge, Londra, New York.
- Surhan Ç. (2002) "Neo-liberalism and Labour within the Context of an 'Emerging Market' Economy Turkey" *Capital & Class*, 77: 89-114.
- Şenses F. (1994) "Labour Market Response to Structural Adjustment and Institutional Pressures: The Turkish Case", *METU Studies in Development* 21 (3): 405-448, s. 424.
- Theo N. ve Nadir S. (2004) *Global Management, Local Labor*, Palgrave, New York.
- Thompson, E.P. (1966a) *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, New York.

- Thompson, E.P. (1978) "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?" *Social History* 3 (2): 133-165.
- Tuncer Bulutay, *Employment, Unemployment and Wages in Turkey* (ILO Publications, Ankara: 1995).
- Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, 1. baskı, s.v. "DİSK davası"
- Zürcher E. J. (2008) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim, İstanbul.

6

“GECELERİ DE, SOKAKLARI DA, MEYDANLARI DA TERK ETMİYORUZ!”: TÜRKİYE’DE SOKAK VE FEMİNİST HAREKET

Berna Ekal

Siyaset bilimci Olivier Fillieule (1997a), “Gösteri: Bir Siyasi Araç” (*Un usage politique: la manifestation*) isimli makalesinde Fransa’da bir siyasi ifade biçimi olarak “sokağa çıkmanın” ne zamandan beri meşru sayılmaya başlandığını ve “gösterinin” (*manifestation*),¹ oy verme gibi başka pratikler ile birlikte nasıl siyasi hayatın bir parçası haline geldiğini anlatır. Ancak yazıda da belirtildiği gibi bu, yalnızca gösterinin meşruiyet kazanması anlamında değil, sokağın da çoğu açıdan değişime uğradığı bir sürece tekabül eder:

Sokak, şehir kadar eski olsa da, günümüzdeki biçimi geçtiğimiz yüzyılda, işlevsel ve biçimsel bir dönüşüm aracılığıyla ortaya çıkar. 19. yüzyılın başında sokak, hâlâ bir yerleşim mekânı, bir tür

¹ “[Burada gösteriyi şöyle tanımlıyoruz:] Bir grup kişi tarafından, kamusal ya da özel bir açık alanın geçici olarak işgal edilerek, siyasi fikirlerin doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edilmesi.” (Fillieule, 1997b, s. 44; alıntıl原因 Favre, 2009; çeviri bana ait.)

özel alan, burjuvazi konutlarının kendi içine kapalılığına karşı konumlanan ve işçi sınıfına ait bir dünyadır. [...] Bununla birlikte, sokak alanı yavaş yavaş kamusallaşır ve bölmelere ayrılır: taşıt trafiğinin gelişimi, yayaları dar kaldırımlara sıkıştırır. (Fillieule, 1997a, s. 78; çeviri bana ait)

Bu dönemde sokak, aynı zamanda, siyasete katılımın sıradan kanallarına erişimi olmayanlar için, gösteri aracılığı ile seslerini duyurabilecekleri bir mekân haline de gelir (Fillieule, 1997a). Oysa yine aynı yazıdan öğrendiğimize göre 1935'e kadar Fransa'da gösteri, bir hak olarak tanınmaz; sokaklarda yalnızca belli kortejlere (örneğin, dini) müsaade edilir. Bu tarihten sonra ise sokak, siyasi fikirlerin dile getirilme hakkı çerçevesinde kullanılan bir mekân olarak tanınmaya başlar. Ancak burada elbette kamu düzeni ile ifade hakkı kavramları arasında hassas bir denge olduğunun; rejimin niteliğine ve ifade edilen fikre, zamana ve mekâna bağlı olarak bu kavramların sınırlarının iktidar ile muhalifleri arasında bir tartışma alanı haline geldiğinin de altını çizmek gerekir (bkz. Favre, 2009).

Ancak toplumsal hareketlerin sokakla ilişkisinin kendini sokakta ifade etmekle ve hareketin taleplerine görünürlük kazandırmayı amaçlamakla sınırlı olduğunu söylemek, özellikle feminist hareketler incelendiğinde, pek de mümkün değildir. Dünyadaki diğer feminist hareketlere paralel olarak, Türkiye'deki feminist hareketin sokağa dair eleştirisi daha temeldendir: ilk olarak, kamusal alan/özel alan ayrımının özel alanı politikadan arındırılmış gibi göstermesini eleştirirler. İkinci olarak ise, bu ayrımın sokakları kadınlar için tehlikeli olarak kurguladığını, ancak güvenli olarak addedilen evlerin de esasında kadınların en çok şiddet gördüğü yer olduğunu gösterirler.

Bu yazının temel amacı da, Türkiye'deki toplumsal hareketler içinde son otuz yıla damgasını vuran başlıca akımlardan biri olan feminist hareketin kadına yönelik şiddetle mücadele çerçes-

vesindeki eylemliliğini ve sokağın kadınlar için tehlikeli olarak kurgulanmasına karşı duruşunu, toplumsal hareketlerin sokak ile ilişkisini düşünmek açısından bir kez daha hatırlamaktır.

Kadınlar, sokak ve tehlike

İkinci Dalga Feminizmin 17. yüzyıldan itibaren Batı siyasi düşüncesinin temelini oluşturan kamusal alan özel alan ikiliğine getirdiği eleştirinin merkezinde, "Özel olan politiktir" sözü bulunur (Okin, 2000, s. 359). Bu ikilik, kamusal alanı erkeklikle, özel alanı ise kadınlıkla özdeşleştirmektedir. Feministlerin altını çizdiği ilk nokta, kamusal alan/özel alan ayrımının, kadınların klasik anlamda tanımlanan siyaset içinde yer almalarının önünde bir engel teşkil etmesidir.² İkinci Dalga Feminizmin dikkat çektiği ikinci nokta ise, bu özdeşleştirmenin kadınlar açısından yarattığı bir diğer eşitsizliktir: evin, kadının alanı ve bu çerçevede yer alan kadınlık/erkeklik biçimlerinin siyasetten uzak, *doğal* yapılar olarak tanımlanması. Feministlere göre, eşitsizliğin bu şekilde doğallaştırılması, tam da iktidarın işlediği noktadır; dolayısıyla, "özel olan politiktir" sözü ile anlatılmaya çalışılan şey, kadınlığın, erkekliğin ve cinsler arası ilişkilerin sorunsallaştırılmasının siyasetin kendisi olduğudur.

İkinci Dalga Feminizmin bu bakış açısından gündeme getirdiği sorunlardan biri, kadına yönelik erkek şiddetidir. Şiddetle ilgili tartışmalar, ilk olarak bize kamusal alan/özel alan ikiliğinin, cinsel şiddet tehdidi üzerinden kurulduğuna dair de ipucu vermektedir. Cinsel şiddet, genel anlamda kadınları "yerlerinde

² Esasında İkinci Dalga Feminizmden daha evvel, 19. yüzyıl başında ortaya çıkan ve 20. yüzyılın başında etkisini gösteren Birinci Dalga Feminizmin mücadele konusu da, her ne kadar o dönemde açıkça bu ikiliğin eleştirisini yapmasa da, tam da bu engelin aşılması, kadınların oy hakkı elde etmeleri ve siyasette kendilerine yer açabilmeleri üzerinedir.

tutmak" için her daim kendini hissettiren bir tehdittir (Brison, 1998, s. 23). Bu tehdidin nasıl gündeme getirildiğine ve bunun kamusal alan/özel alan ikiliğini nasıl beslediğine dair yapılmış tarihsel araştırmalar da bulunmaktadır. Örneğin, Anna Clark, 18. ve 19. yüzyılları karşılaştırarak, 18. yüzyıl sonlarında da aslında cinsel şiddetin kadınlar için diğer dönemlerdeki kadar tehlike arz ettiğini; ancak mahkeme kayıtlarında veya haberlerde cinsel şiddet vakalarının kadınlar için bir uyarı anlamında kullanıldığına rastlamadığını belirtir ve ekler:

Ancak 19. yüzyıl ile birlikte, kadınların kamusal alandaki varlığına yönelik artan orandaki ilginin odağına cinsel şiddet oturur. Tecavüz vakalarıyla ilgilenen hâkim ve gazeteciler, tecavüzün geceleri sokaklardaki kadınların güvenliğini tehlikeye soktuğunu söylerler; erkekler diledikleri gibi bir yerden bir yere gidebilirler ancak "saygın" kadınlar güven içinde evlerinde oturmalıdırlar. [...] Bu kavramlar yeni filizlenmeye başlayan burjuva ideolojisinin de güçlenmesini sağlar: kadınlar eve aittir, bakım verir ama korunurlar; erkekler ise cesurca sokakların karmaşasıyla boğuşurlar. [...] Orta-sınıf reformcular, kadınları evde, yoksulları da işte görmek isterler; bunlardan herhangi birinin sokakların özgürlüğünden faydalanması fikri onlarda nefret uyandırır. (Clark, 1987, s. 3; çeviri bana ait)

1970'lerde feministlerin varlığına dikkat çektikleri kadına yönelik erkek şiddetinin ikinci veçhesi ise, ev içi şiddettir. Kadınların "güvenli" addedilen bir mekânda, kendi evlerinde, kendilerini dışarıdaki tehlikelerden koruduğu iddiasında olan erkekler tarafından şiddete uğradıklarının, üstelik de bunun toplum tarafından normal sayıldığına gösterilmesi ve buna itiraz edilmesi, var olan kadınlık/erkeklik normlarının sorgulanmasında önemli bir adımdır. Bunun ötesinde, *kadınlar için tehlikeli* kamusal alan ve *kadınlar için güvenli* özel alan ayrımının yapay olduğunun altı bir kez de böyle çizilmiş olur.

Tehlike/güvenlik söylemlerinin yanı sıra bir diğer husus da, Clark'ın da öne sürdüğü gibi, kadınlar söz konusu olduğunda kamusal alanda (sokakta) bulunmanın aynı zamanda saygınlıklarının da tehlikeye düşmesi anlamına gelmesidir. Burada bahsedilen saygınlığın elbette cinsel çağrışımları olduğu açıktır: Türkçede de sokağa düşmek, sokakta kalmak gibi sözlerin yalnızca evsiz kalmak anlamında değil, sokağın kadınlar için namuslarını koruyamayacakları, cinsel şiddete maruz kalacakları ya da para karşılığında cinsel ilişkiye girmek zorunda kalacakları anlamlarında da kullanıldığı açıktır (Ekal, 2011, §17). Ancak biliyoruz ki sokakta bulunmanın kendisi bile, kadınların başına bir şey gelmesede dahi, erkek egemen sistem açısından *problem kaynağıdır* —pek çok kadın gece hava kararmadan evine dönmese hakkında dedikodu çıkabilir ya da şiddet görebilir. Dolayısıyla, Türkiye'de feminist hareketin sokakla ilişkisini inceleyenler, eylemlerini tehlike kavramının kendisinin sorgulanması ve kadınların sokakta bulunma hakkı üzerine ördüklerini gözden kaçırmamak gerekir.

Türkiye'deki feminist harekete kısa bir bakış

Geçtiğimiz yıllarda konu üzerine yapılan çalışmaların da işaret ettiği üzere, bu topraklardaki kadın hakları mücadelesinin tarihini 19. yüzyılın sonlarından başlatmak gereklidir (Çakır, 1994; Demirdirek, 2011; Ekmekçioğlu ve Bilal, 2006; Tekeli, 1995; Tekeli, 1998). Hem 19. yüzyıl sonundaki hem de Cumhuriyet dönemindeki mücadeleleri inceleyen çalışmaların temel vurgusu, kadınların vatandaşlık haklarının Cumhuriyet ile birlikte *verildiği* fikrine getirilen eleştiridir (Diner ve Toktaş, 2010; Libal, 2008; Zihnioğlu, 2003). Cumhuriyet'in kadınlara her türlü hakkı verdiği fikri, temelde iki nokta açısından sınırlıdır: birincisi, bu dönemde aynı zamanda (Kadınlar Halk Fırkası girişimiyle baş-

layıp, kuruluşuna izin çıkmayınca Türk Kadınlar Birliği adı altında devam eden ve sonrasında 1935'te kendini lağvetmek zorunda kalan)³ önemli bir kadın hareketi bulunduğu uzun süre gözlerden kaçmıştır (Tekeli, 1998, s. 345); ikincisi ise, Cumhuriyet'le birlikte getirilen hakların sınırları ve nitelikleri eleştirilememiştir. Gerçekten de, 1926'da kabul edilen Türk Medeni Kanunu, boşanma ve miras gibi konularda kadınlara erkeklerle eşit haklar tanınmasıyla Cumhuriyet döneminin kadın hakları açısından ayırt edici özelliğini oluşturur. Bununla birlikte, Şirin Tekeli'nin de belirttiği gibi, İsviçre Medeni Kanunu'na büyük ölçüde bağlı kalınarak yazılan 1926 Medeni Kanunu, kişi hukuğu bölümünde kadın ve erkekleri eşit kabul etse de, aile hukuku söz konusu olduğunda durum pek de böyle değildir; erkeğin yasada "aile reisi" olarak tanımlanması, beraberinde kadının

³ Cumhuriyet dönemi kadın hareketinin en temel taşlarından biri, Nezihe Muhiddin ve onun etrafında şekillenen bir kadın partisi kurma (Kadınlar Halk Fırkası) fikridir. Parti programı, kadınların sosyal ve siyasal hakları etrafında şekillenmiştir, ancak dönemin iktidarı partinin kuruluşuna izin vermez. Burada aslında Kemalist rejimin kadın hakları söz konusu olduğunda ikili bir tavrı olduğu ortaya çıkar. Zihnioğlu'na göre parti kuruluşuna izin verilmemesi şu şekilde açıklanabilir: "Kadın hakları konusu modernleşme/çağdaşlaşma programının simgesiydi. Hükümet Cumhuriyet'in çağdaşlığının göstergesi olarak araçsal yönüne ağırlık veriyordu. Öte yandan kadın hakları boyutunu kendisinin çizdiği sınırlar içinde gerçekleştirmek istiyordu." (Zihnioğlu, 2003, s. 149). Kadınlar Halk Fırkası'nın kuruluşuna izin çıkmadığı için, kadınlar dernekleşme yoluna gider ve 1924'te Türk Kadınlar Birliği kurulur. Ancak kadınlara 1930'da yerel, 1934'te de ulusal ölçekte seçme ve seçilme hakkı tanındıktan sonra, kadınların artık erkeklerle eşit olduklarını kabul etmeleri ve birliğin amacına ulaştığını söyleyerek birliği lağvetmeleri gerekir. Diner ve Toktaş'a (2010) göre bu, oy hakkının alınmasının karşılığında verilmesi gerekmış bir karardır.

ikincil bir pozisyonda ele alınmasını getirmektedir.⁴ Hem Cumhuriyet dönemi kadın hareketi üzerine araştırmaların gerçekleştirilmesi hem de kadın haklarının sınırlılıklarının ortaya konması ise, 1980'den sonra feminist hareketin güçlenmesiyle mümkün olacaktır (Arat, 2010; Tekeli, 1998; Uçan ve Çubukçu, 2004). Yine 2000'lerde feminist hareketin düzenlediği kampanyalar neticesinde de yeni Medeni Kanun kabul edilecek⁵ ve Ceza Kanunu'nda önemli değişiklikler yapılacaktır.⁶

Zülal Kılıç'ın (1998) da belirttiği gibi, 1935'ten 1970'lerin ortalarına kadar, (kadın haklarının tam olarak sağlandığı inancından ötürü) hak mücadelesinden ziyade daha çok kadınların eğitim gibi bir takım "eksikliklerini" gidermeye yönelik çalışmalar kadınların gündeminde olur. Ancak 1960'lardan itibaren top-

"[...] evli kadının statüsü ise yeniden 'gayrı mümeyyiz' haline dönüşür, zira Kanun'un 152. maddesi erkeği 'aile reisi' olarak imtiyazlı, kadını ise onun astı olarak konumlandığı hiyerarşik bir aile düzeni tarif eder. 153-159. maddeler bu statünün farklı özelliklerinden bahseder: kadın, erkeğin soyadını almalıdır (kimlik kaybı), erkeğin seçtiği konutta yaşamalıdır (seyahat özgürlüğünün ihlali), kadına erkeğin yardımcısı rolü atfedilir, eşlerin birbirine karşı sorumlulukları cinsiyete dayalı işbölümüne göre belirlenir; buna göre erkeğin rolü ailenin ihtiyaçlarını karşılamak iken, kadının sorumluluğu ev işleriyle ilgilenmektir. Son olarak, kadının ev dışında çalışabilmesi için erkeğin iznini alması gerekmektedir." (Tekeli, 1996, s. 8-9; çeviri bana ait)

⁵ Medeni Kanun'daki değişikliklerle ilgili olarak bkz. Arat (2010). Arat makalesinde, feministlerin yürüttükleri kampanyaların yanı sıra uluslararası bağlamın, yani Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği sürecinin de değişikliklerin hayata geçmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.

⁶ Bu kampanyalarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısından Türk Medeni ve Ceza Kanunu Reformları: İki Ulusal Kampanya'nın Başarısı, Kadının İnsan Hakları – Yeni Çözümler Derneği, İstanbul: 2005, URL: <http://www.kadinininsanhaklari.org/kategori/kitapciklar/302-80/toplumsal-cinsiyet-bakis-acisindan-turk-medeni-ve-ceza-kanunu-reformlari-iki-ulusal-kampanyanin-basarisi-2005-ingilizce>

lumdaki artan siyasallaşmayla kadınların mücadele içine daha çok girdiğini, 1975'te İKD'nin ve sol hareket içindeki diğer kadın oluşumlarının kurulduğunu, bu oluşumların kadın hakları için mücadele ettiklerini görürüz.⁷

Kendini açıkça feminist olarak adlandıran hareketin yeniden yükselişi ise, 1980 sonrasındadır. Nükhet Sirman'a göre, hem parlamento dışında siyasi faaliyet mümkün olmadığı için, hem de aslında feminizm fikrinsel olarak otonom ve resmi-olmayan dar örgütlenme biçimlerini benimsediği için bu ilk dönemde feminist örgütlerin küçük ve otonom yapılara sahip oldukları görülür (Sirman, 1989, s. 19-20). 1982 yılında ilk feminist bilinç yükseltme grupları kurulur; bunu Kadın Çevresi, Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği gibi oluşumlar takip eder (Tekeli, 1995). Bunları izleyen yıllardaysa pek çok dernek, vakıf, grup kurulur; bu gelişmelerle ilgili olarak zaman zaman "kurumsallaşma" ve "proje feminizmi" gibi genellikle hareketin idealizmini ve eleştirel gücünü kaybettiğine ima eden tartışmalar bulunduğunu da belirtmek gerekir. Ancak bunun feminizmin içinde zaten her zaman var olagelen liberal ve radikal akımların bir yansıması olarak düşünülmesi de çok mümkündür.

Özetle, Türkiye'deki feminist hareketin günümüzde kampanyalar ve ortak eylemler etrafında bir araya gelen farklı görüş ve arka plana sahip pek çok feminist gruptan müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Bu kampanya ve eylemler ise, temel olarak, kadına yönelik erkek şiddetiyle mücadele, yasalar önünde ve uygulamada fiili olarak kadın-erkek eşitliğinin sağlanması ve kadınları ilgilendiren diğer pek çok meseleyle ilgilidir.

⁷ İKD ile ilgili olarak bkz. Arkan ve diğerleri (der.) ... ve hep birlikte koştuk ..., İstanbul: Açı Yayınları, 1996; Akal, E. *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İstanbul: TÜSTAV, 2003 (2008).

Feministler ve sokak eylemleri

Türkiye’de feminist hareketin yükselmesinin dinamikleri arasında belki de en önemlisi, kadına yönelik şiddeti (ve özellikle de ev içi şiddeti) gündeme taşımasıdır (Sirman, 2007). 17 Mayıs 1987’de Kadıköy Yoğurtçu Parkı’nda gerçekleşen “Dayağa Karşı Yürüyüş”, Türkiye’de feminist hareketin 80’lerdeki yükselişinin temel taşlarından biridir.⁸ Bu yürüyüş ile hem feminist hareket hem de kadına yönelik şiddet görünür hale gelir. Ancak bu özelliğinin yanı sıra, Yoğurtçu Parkı yürüyüşü, “1980 Askeri Darbesinden sonra düzenlenen ilk yasal sokak gösterisi” (Teke- li, 1995) olmasıyla da ülke tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Yine aynı tarihlerde Ankara’da bir grup feminist tam da Anneler Günü’nde, “Annenizi seviyor karınızı dövüyor musunuz?” sloganıyla, anne olarak yüceltilen kadınların eş olduklarında dayak yediğine, kısaca toplumda ancak belirli kadın kimliklerinin onay gördüğüne dikkat çeken bir eylem düzenlerler (Sirman, 1989). Dolayısıyla, feministlerin bu ilk eylemleri, özel alanın kadınlar için güvenli olduğu savını çürütmekle işe başlar: evin resmedilmeye çalışıldığı gibi güvenli bir yer olmadığını gösterir ve evin tehlikeli oluşuna karşı da kadın dayanışması gerektiğini savunur.

Feminist hareketin sokağı yalnızca taleplerini ifade edeceği bir yer olarak görmediğini ve sokağın erkeklerin mekânı (ya da kadınlar için güvenli olmayan kamusal alan) olarak tanımlanmasına getirdiği eleştiriyi ise yine ilk olarak 80’lerin sonundaki feminist eylemlerde görmek mümkündür. Ev içi şiddetle ilgili

⁸ Nükhet Sirman’ın dikkat çektiği gibi elbette bu yürüyüş, kadınların ilk defa sokaklara çıkışı değildir; bu yürüyüşün işaret ettiği şey, kadınlar için feminizmle ilişkili olarak yeni bir tür görünürlüğün ortaya çıkışıdır: “Yürüyüşün sonundaki mitingde konuşanlardan birinin de ifade ettiği gibi, kadınlar ulusları, sınıfları, kocaları, erkek kardeşleri ya da oğulları için değil, kendileri için yürümüşlerdir” (Sirman, 1989, s. 1; çeviri bana ait).

kampanya(lar), var olan bir kanıyı (evin güvenli olduğunu) tersine çevirmek üzere inşa edilmişken, 1989'da ilki gerçekleştirilen cinsel tacize karşı Mor İğne Kampanyası, sokakların tehlikeli olduğu fikrini onaylar; ancak aynı zamanda kadınların sokakta tehlikeden uzak var olma hakkını savunur. Tacize karşı mor kurdeleler bağlanan iğnelerin dağıtıldığı eylemlerde, sokağın tehlikesiz olduğu iddia edilmez. Bunun yerine feministler, kadınların sokakta güvenle bulunma haklarını savunur ve kadınları bu konuda harekete geçmeye teşvik ederler:

Kadınlar! Şimdi size harika bir ürün tanıtmak istiyorum. Şu elimde görmüş olduğunuz mor iğne nikel-krom alaşım, paslanmaz çelikten olup, 7 cm uzunluğundadır. Üzerinde bulunan mor kurdeleyle tüm giysilerinizle kullanabileceğiniz bir aksesuar görünümündedir. Bu şık aksesuarın aynı zamanda size sarkıntılık edenlere karşı savunmanızda bir araç olduğunu şimdi size göstereceğiz. Hareket şu... Hiç acımadan batırın, korkmanıza gerek yok, tetanos yapmaz! Bu iğne Mor İğne Kampanyası'nın bir ürünüdür. Kampanya grubumuz kadınlardan meydana gelmiş olup, elle, sözle, gözle yapılan sarkıntılığa karşı etkin ve kalıcı önlemler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Sarkıntılığa karşı çıkmak isteyen bütün kadınları Mor İğne Kampanyası'na katılmaya çağırıyoruz. (2 Kasım 1989 günü Kadıköy-Karaköy vapurunda mor iğne satan kadınların Mor İğne Kampanyası tanıtım sözlerinden.) (Turan ve diğerleri, 2000, s. 136)

Görüldüğü üzere 1980'lerin sonunda feminist eylemlerin ilklerinden olan bu eylemler, diğer ülkelerdeki feminist hareketlerle paralel bir biçimde, tehlike ve korku üzerinden kurulan kamusal/özel alan ayrımını sorgulamaktadırlar. Aynı zamanda, hem kadına yönelik şiddet konusunda farkındalık yaratmak anlamında etkili olurlar hem de feministlerin şiddetin önlenmesi konusunda yasa değişiklikleri yapılması (uzaklaştırma kararının önce 4320 daha sonra 6284 sayılı kanunlar ile yasalaşması vb.) ve şiddet gören kadınlarla dayanışma içinde olmak için sürdürdükleri diğer faaliyetleri (danışma/dayanışma merkezle-

rinin ve sığınakların kurulması vb.) açısından bir başlangıç noktası teşkil ederler.

Biraz daha yakın tarihlere gelecek olursak, feminist hareketin gündeminde sokağın kamusal/özel alan ayrımından kaynaklı anlamını dönüştürme mücadelesinin ne kadar üst sıralarda olduğunu, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü ya da 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Günü gibi hareketin temel taşlarından olan tarihlerde *gece yürüyüşü* düzenlenmesinde de görebildiğimizi söyleyebiliriz. Aslında 8 Mart'ın gündüz düzenlenen mitinglerden farklı olarak ilk kez gece eylemi olarak düzenlenmesi 2003 yılındadır ve gündem Irak Savaşı'dır. Taksim tramvay durağında buluşan kadınlar, "Hepsi erkek, bu bir rastlantı değil!" sloganının altında Miloseviç, Bush, Şaron ve bıyıklı Thatcher resimleri taşırlar.⁹ Daha sonra gelenekselleşen gece yürüyüşü, 25 Kasımlarda da benimsenen bir eylem biçimi haline gelir.

2010 yılındaki 8 Mart'ın 100. yılında "Sokaklar Bizimdir Hesap Sorulmaz, 12'den Sonra Büyü Bozulmaz" sloganıyla düzenlenen sokak eğlencesiyle ilgili bir metin ise, eylemin gerekçesini açıklarken aslında bizlere net bir biçimde gece yürüyüşlerinin arkasındaki motivasyonun kamusal/özel ikiliğinden kaynaklı olarak sokağın tehlikeli bir mekân olarak kurgulanmasına karşı duruş olduğunu gösterir:

Daha önceki senelerde, Taksim Meydanı'ndan Galatasaray Lisesi'nin önüne kadar yapılan 8 Mart gece yürüyüşünde atılan sloganlardan biri şuydu: "Sokakları da, geceleri de, meydanları da terk etmiyoruz!" Bu yıl daha da ileri gidiyoruz. Tünel meydanına kadar devam edip, orada sokağın bizim alanımız olduğunu ve başımızı eğerek, hızlı adımlarla tedirgin olarak yürüdüğümüz yerler olmaması gerektiğini yinelemek için bir sokak eğlen-

⁹ Kaynak: *Mor Bülten*, Sayı 2, 12 Mart 2003. Online olarak hazırlanan ve e-mail yoluyla okuyucularına ulaştırılan bülten, 5 sayı çıkmıştır. Bültenin 3., 4., ve 5. sayılarına <http://morbulten.blogcu.com/> adresinden ulaşılabilir.

cesi yapıyoruz. Çünkü biliyoruz, yaşama hakkı dâhil, pek çok şeyden mahrum bırakılan kadınlar için, sokaklar da tekinsiz bir mahrumiyet alanı. [...] Yürürken çok sayıda erkek grubunun olduğu sokaklardan geçmemek, yüzünde hep bir sinir haliyle yoluna devam etmek, kambur olmak, erkek gibi yürümeye çalışmak, bir şey olursa diye bir elinin hep cebindeki telefona sarılı olması, geceleri hep aydınlık ve kalabalıktan yürümeye çalışmak, “eve gidince çaldır” cümlesinin hayatın en mühim cümlesi olması, kadın kadına gidilen bir yerde masadan kahkahalar yükselirse, etraftakilerin delip geçici, kınayıcı, yaftalayıcı bakışları, gece hava almak için bir yürüyüşe çıkamamak, erkek öbeklerinin olduğu parklarda güvenle oturamamak, sokağın sana da ait olması gerekirken eve sıkıştırılmak... Ve daha sayfalar sürebilecek binlerce örnek.¹⁰

Esasında bu son metinde de görüldüğü üzere, sokağın tehlikesi yalnızca fiziksel/cinsel şiddet tehdidinden kaynaklanmaz. Kendine ayrılan alanla yetinmeyen, erkeklerin alanında, üstelik vakitli vakitsiz bulunan kadın, bir *normu* çiğnemektedir; hatta bir adım ileriye gidersek, *namusun sınırlarında* dolaşmaktadır. Hal böyleyken, gece eylemlerinin hem sokağın (ya da daha genel anlamda kamusal alanın) erk ve erkeklikle bağını hem de namus normunun kendisini sorgulamakta olduğunu söylemek aşırı bir yorum olmayacaktır.

Bu son noktayı açmak için, Judith Butler'ın (2012) “Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti” makalesindeki argümanlarından birine değinebiliriz. Butler bu makalede, son dönemlerdeki kitlesel gösterilere dair bir değerlendirme yaparak, “mekânın kamusal karakterinin bir ihtilafa, hatta mücadele meselesine döndüğünü görmeyi başaramazsak, sokak gösterilerinin ana fikrini bir yönüyle kaçırmış oluruz” demektedir (Butler, 2012, s. 28). Bunun anlamı, gösterilerin meydana geldiği alanların daha ön-

¹⁰ Kaynak: <http://uyananguzel.blogspot.com/2010/03/sokaklar-bizimdir-hesap-sorulmaz-12den.html>

cesindeki varlıklarını yadsımak değil, bu alanların var olan anlamlarının sorgulanmasıdır. Ya da Butler'ın da dediği gibi, kitlesel gösteriler "mevcut güçlerin nüfuz ettiği zaten var olan bir alanı ele geçirerek kamusal alanla, kamusal meydanla mevcut rejim arasındaki ilişkiyi koparmaya çalışır" (a.g.e., s. 37). Dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen feminist eylemlerin de benzer bir şekilde, erkeklik ile sokak arasındaki ilişkiyi koparmayı hedeflediğini söylemek mümkündür.

* * *

Bu yazıda, feministlerin eylemlerinde sıkça duyulan "gecele-ri de, sokakları da, meydanları da istiyoruz!" —hatta son dönemlerde tercih edildiği şekliyle "gecele-ri de, sokakları da, meydanları da terk etmiyoruz!" sloganını başlık olarak seçerek, sokağın kadınlar için tehlikesi meselesini, feminist hareketin nasıl dillendirdiğini ve bu dillendirmenin hareket açısından anlamını ortaya koymak istedim.

Gerçekten de yukarıda bahsettiğim ve sokağın tehlikeli bir mekân olarak kurulmasına farklı yöntemlerle de olsa karşı du-ran bu eylemlerde feministler, sokakta seslerini duyurarak, so-kağı politik ifade mekânı olarak kullanırlar. Ancak, göstermeye çalıştığım gibi, feministlerin sokak eylemlerini yalnızca politik anlamda sesini duyurmanın en olağan biçimlerinden birini seçmek olarak yorumlamak yetersiz olacaktır. Dolayısıyla dün-yadaki diğer feminist hareketlerin eylemlerine paralel olarak Türkiye'deki feministlerin de sokağın sokak olarak anlamını ve varlığını sorguladığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akal, E. *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İstanbul: TÜSTAV, 2003 (2008).
- Arat, Y., "Women's Rights and Islam in Turkish Politics: The Civil Code Amendment", *Middle East Journal*, 64 (2), 2010, s. 235-251.

- Ankan, S. ve diğerleri (der.) *Ve Hep Birlikte Koştuk*, İstanbul: Açık Yayınları, 1996.
- Brisson, S. J. "Surviving Sexual Violence: A Philosophical Perspective", Stanley G. French, Wanda Teays, ve Laura M. Purdy (der.), *Violence against Women: Philosophical Perspectives* içinde, Ithaca and Londra: Cornell University Press, 1998, s. 11-26.
- Butler, J. "Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti", *Cogito* 68-69, 2012, s. 28-51.
- Clark, A., *Women's silence, men's violence: sexual assault in England, 1770-1845*, Londra: Pandora, 1987.
- Çakır, S. *Osmanlı'da Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis, 1994.
- Demirdirek, A. *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, Ankara: Ayizi Kitap, 2011.
- Diner, Ç. ve Ş. Toktaş, "Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist, and Kurdish women's movements in an era of globalization", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12 (1), 2010, s. 41-57.
- Ekal, B. "Women's Shelters and Municipalities in Turkey: Between Solidarity and Benevolence", *EchoGéo* [Online], 16 | 2011, URL: <http://echogeo.revues.org/12509>
- Ekmekçiöğlu, L., M. Bilal, (der.), *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar (1862-1933)*, İstanbul: Aras, 2006.
- Favre, P., "Manifestation", Olivier Fillieule, Lilian Mathieu ve Cécile Péchu (der.) *Dictionnaire des mouvements sociaux* içinde, Paris: Presses de Sciences Po, 2009, s. 341-348.
- Fillieule, O., "Un usage politique: la manifestation", *Informations sociales*, no. 60, 1997a, s. 78-83.
- Fillieule, O., *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997b.
- Kandiyoti, D. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Kılıç, Z. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", Ayşe Berktaş Hacımirzaoglu (der.), *75 Yılda Kadımlar Ve Erkekler* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 347-360.
- Libal, K. "Staging Turkish Women's Emancipation: Istanbul, 1935", *Journal of Middle East Women's Studies*, 4 (1), 2008, s. 31-52.
- Okin, Susan Moller, "Le genre, le public et le privé", Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Véronique Mottier ve Lea Sgier (der.) *Genre et politique: Débats et perspectives* içinde, Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard, 2000, s. 345-396.
- Sirman, N., "Feminism in Turkey: A Short History", *Feminist Perspectives on Turkey*, 3(1), 1989, s. 1-34.

- Sirman, N., "Türkiye'de Feministlerin Şiddetle İlişkisi", *Amargi* 4, 2007, s. 15-17.
- Tekeli, Ş., "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", Şirin Tekeli (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, 1995, s. 15-50.
- Tekeli, Ş. "Les femmes républicaines et la place de la femme turque dans la société d'aujourd'hui: statut juridique et politique", *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* [Online], 21 | 1996, URL: <http://cemoti.revues.org/557>
- Tekeli, Ş., "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırılmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 337-346.
- Turan, M. ve diğerleri (der.), *Türkiye'de Kadın Hareketinin Yüzyılı Ajandası*, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Belge Merkezi Vakfı Yayınları, 2000.
- Uçan Çubukçu, S., "Post-1980s Women's Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy", Fatmagül Berktaş ve diğerleri (der.), *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects* içinde, İstanbul: KA-DER Yayınları, 2004, s. 55-74.
- Yüksel, Ş. "Eş Dayaağı ve Dayaağa Karşı Dayanışma Kampanyası", Şirin Tekeli (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, 1995, s. 341-349.
- Zihnioğlu, Y. *Kadınsız İnkılap*, İstanbul: Metis, 2003.

7

TOPLUMSAL HAFIZADA “SOKAK” İMGESİNİN DÖNÜŞÜMÜ: “SOKAK ORTASINDA” SÖYLEMİ VE SOKAĞIN KRİMİNALLEŞTİRİLMESİ

Bekir Düzcan

Kentlerle kurulan ilişkinin, sosyolojik araçlarından birisi de “hatırlama”dır. Kentlere dair çok farklı sebeplerle oluşmuş çağrışımlar, o kente hiç gitmemiş insanların zihninde dahi belirli hatırlama çerçeveleri yaratır. Bu çerçevelerin temel besininin sokaklar olduğu ise aşikârdır. Bizzat o kentte yaşayan insanların, o kentin sokaklarına ilişkin algılarında dahi deneyimlerin değil çağrışımların zaferi söz konusudur. Bu nedenle sokağa dair çağrışımlar, “bugün”ü etkileyerek deneyimleri yönetme potansiyeline sahiptir.

Kent sakinlerine yöneltilebilecek “sokak neyi çağrıştırıyor?” sorusuna yüzlerce farklı cevap alınabilir. Çocukluktan mahalle hayatına, sokak isimlerinden politik mücadelelere kadar pek çok çağrışım, sokağın tüketilme potansiyelini gösteren simgesel örneklerdir. Gerek modern devletlere bakıldığında, gerekse öncesindeki kent pratiklerinde yaşanan her türlü dönüşüm düşünüldüğünde sokağın geniş bir anlam dünyasını çağrıştırdığı görülmektedir. Bu nedenledir ki sokak, halen günümüzde pek çok

siyasi/ahlaki pozisyonu, iktidar aracını ve gündelik yaşamı çağrıştıran bir imge olarak anımsanmaktadır. Haliyle toplumsal hafıza grupları da bu imgeler doğrultusunda sokağı hatırlar.

Bu yazının konusu, toplumsal hafızaların ürettiği sokak imgelerini, farklı toplumsal hafızalar arasında sokak üzerinden gerçekleşen “hafıza savaşı”nı ve sokağın “iktidar stratejisi” ile nasıl “kriminal bir hafıza mekânı” olarak anımsanır hale geldiğini ortaya koymaktır. Yanı sıra medyada yaygınlaşan “sokak ortası” kavramı ile kriminalleşen hafıza çerçevesinin, “erkekliğe” yaptığı çağrı da bu yazının konusudur. Böylelikle sokağın, çocukluğun geçtiği güvenli bir oyun alanından, tehlikelerle dolu bir dış dünyaya dönüşmesinin izi sürülecektir. Yöntem olarak ise sokağın –kriminal– bir hafıza mekânı olarak tüketilmesini tesis eden medya söylemlerine, sinema çalışmalarına ve sosyolojik araştırmalara kısaca değinilecektir.

Kentin kanunlarının, yazılı olmayan yasalarının tatbik edildiği, kentin bir organı olan sokakların, bireyler tarafından alınlanma biçimlerini analiz etmek için Michel de Certeau’nun “strateji” ve “taktik” kavramları bizlere teorik bir çerçeve sunar.¹ Çünkü, kentin tüm kurallarına, kanunlarına ve geleneklere rağmen, sokaklar bütünüyle yönetilebilen alanlar olmamıştır. Kentin tüm gölgesine rağmen, sokağın çağrıştırdığı imgeler

¹ “Benim stratejiden kastım, güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (ya da manipülasyondur.) Strateji, bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekânın varlığını önkabul olarak benimser. (...) Bir mülkiyetin varolmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum. Taktik mekân olarak sadece ötekinin mekanını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu oynamak zorundadır. (...) Çatlaklar, taktik’in kaçak avlandığı yerlerdir. Burada yaratırlar sürprizlerini. Kısacası kurnazlıktır. Sonuç olarak taktik, zayıfın sanatıdır.” (De Certeau, 2008; 112-114)

aradan sıyrılabilir ve sokak, bir köşe kapmaca arenasına dönüşür. Bu tüketim, kenti uyulması gereken bir strateji haline getirir. Sokaklar ise, gündelik taktiklerin tüketimini yansıtan bir mekândır. Nitekim kent, bir “strateji” olarak planlanır ancak o kenti yayalar kullanır. (Kentel vd. 2007: 20) Yayalar, şehrin tüm işleyişine karşı sokağın “taktik”lerini devreye sokarlar. Bir strateji olarak kent, uyulması gereken kuralları ve kültürüyle, sokakların biçimiyle, yeşil alanlar ve parklarıyla sokakların çağrışımını da yönetmek ister. Çünkü sokağı anımsamak, sokağa çıkmanın kültürel bir çerçevesi haline gelme potansiyeline sahiptir. Taktiklerini devreye sokan “yayalar” ise kent sokaklarını bizzat kullanırlar, kestirmeye saparlar, koşarlar, duvarlara yazılar yazarlar ve her türden tüketim ile sokakları değiştirirler. Anılarını anlatırlar. İzledikleri bir filmde, okudukları bir gazete haberinden etkilenip sokağı yeniden zihinlerinde kurarlar. Böylece sokakları, bambaşka bir şekilde hatırlama olanakları olur.

Bu demektir ki kent ve sokak arasındaki etkileşim, sadece sokaktayken değil sokağı hatırlarken de yaşanır. Çünkü sokak’ın hatırlanma biçimleri, sokağa hâkim olan bir strateji haline gelir. Toplumsal hafızada karşılık bulan sokak imgesi, sokağa çıkan herkesin kendisine bu imgeye göre çeki düzen vermesini sağlar. Bu nedenledir ki, sokak, “*bellek şantiyesi*”² olarak sürekli, anı ve çağrışım bombardımanı altındadır. Aynı zamanda da bir üretim mekânıdır. Sokağın tam olarak belirlenemezliğinde sadece bazı çağrışımlar, gündelik anıları etkisizleştirip sokağı mekânlaştırarak, zamanı “hayali” bir sokakta durdurabilir. Sokağı anımsamak, bir “çerçeve” haline getirilebildiği zaman, o

² Traverso’ya göre, öznel olan ve toplumsal grupları zinde tutan bellek, genellemeleri de pek dert etmez. Bellek sahibinin kanıtı ihtiyacı yoktur. Öznel karakteri nedeniyle de bellek asla donmuş değildir. Daha ziyade, sürekli dönüşüm halindeki açık bir şantiyeye benzer. (Traverso, 2009; 4-10)

“mekân”, diğerlerine bir çağrıda bulunmaya hazırdır. Çünkü, artık tek bir sokağa atıf yapılması söz konusudur.

Sokakla ilgili çağrışımların “hayali” bir sokakta cisimleşmesi ve mekânlaşması sokağa ilişkin anıların grupsal bir taktik ile “hafıza mekânı” olarak tüketildiğini de göstermektedir. Zira Norr’a (2006) göre hafıza mekânının varlık sebebi, zamanı durdurmak ve unutmaya işini engellemektir. Hatırlamaya bağlı grup kimliğini güçlendirecek süreklilik duygusu işte bu mekânda cisimleşir. Buna ek olarak, “mekânlardan bahsetmek, artık hafızaya göre yaşamadığımız anlamına gelir. Çünkü artık söz sahibi olan hafızanın kendisi değil bir aracıdır”

Lefebvre’ye göre de şehircilik, stratejileri gizler. (Lefebvre, 2013: 133) O halde sokağı yönetmeyi, kendi hatırlama çerçevesini yaratan bir strateji olarak da gördüğümüze göre, sürekli üretilen gündelik anılara rağmen, sokağın toplumsal hafızaların bellek şantiyelerinde nasıl işlenebildiği önem kazanmaktadır. Sokaklar bu nedenle hafızayla beslenen gizlenmiş stratejilerin ve bu stratejilere karşı “kaçak avlanan” hatıraların mekânıdır.

Kent stratejisine karşı “zayıfın sanatı” olarak sokaklar

Toplumsal hafıza gruplarındaki sokak imgesinin gücünü anlayabilmek için, önce onun bir “zayıflığın” ürünü olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü ancak zayıflık strateji karşısında ihlali estetize edebilir. Sokağı, bir “hatırlama çerçevesi” haline getiren itici güç ise mevcut stratejinin hatırlama çağrılarıdır. Sokaklarla ilgili çağrışımlar bizzat stratejinin denetimine maruz kalır. Ancak kentsel strateji, bir dilin grameri ve kuralları ise, taktik de o dili kullanarak oluşturulan yarım cümleler, argo, şiirler, düzensiz sözlü kullanım vb. estetikleşmeye müsait düzensizliklerdir. Bu nedenle, sokak, “strateji” ve “taktik”in iç içe geçmiş kesişim alanı olarak kamusal bir mekânda sürekli tüketilir. Sokaklar,

mahalleler, meydanlar, alışveriş yerleri vb. ortak kullanılan kamusal mekânların her biri kentin fiziksel çerçevesidir. Ancak kamusal mekânın yalnızca fiziksel değil, sosyal, kültürel ve gündelik içeriği de vardır. Bir yandan "Bizim sokağımız" dır, öte yandan da aynı zamanda "başkalarının" ve "yabancıların" dünyasıdır. (Demir 2002: 94) Demir'e göre, sokakların çağrıştırdığı imgesel alan, toplum tarafından sürekli dizayn edilmeye açık bir bellek tarafından inşa edilir: Tüm kent sakinlerinin belleklerinde, zihinlerinde şu ya da bu şekilde, benzer ya da farklı, olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklenerek yer eden kentsel mekânları tasvir eden imgeler, simgeler, temsiller ve söylemler genel olarak "kentsel imge alanı" olarak adlandırılabilir. İmge alanı bir tür imge repertuarıdır ve yalnızca sakinlerin gündelik iletişimde değil daha geniş düzeyde sanatçıların, şairlerin, yazarların ve kitle iletişim araçlarının anlatılarında da temsil edilir ki, bu yönüyle Lefebvre'in "temsili mekân" kavramına denk düşer. (Lefebvre 1991: 38-39) Bu yüzdendir ki, kent araştırmacıları, kentin fiziksel ve sosyal yapısının nasıl oluştuğunu, yapılandığını, dönüştüğünü, kısaca kentsel süreçleri kavramada, nesnel süreçler kadar imgesel alana bakma gereğini de duymuşlardır. (Demir 2002: 110)

İmgesel alanda sürekli temsil edilen kent sokaklarını anımsama biçimleri, sokağın, gündelik yaşamdaki gramerinin yazılı olmayan kurallara ve normlara dönüşmesine olanak sağlar. Bu nedenle temsil yeteneği zirvede olan bir mekân olan sokakla ilgili hatırlamalarda gündelik anılar işlevsizleşir. Bu durum kimi zaman ahlaki bir dayatmaya kimi zaman hukuki bir engelle kimi zaman da kültürel bir belleğe kapı aralar. Nitekim zaten, bütün hatırlama mücadelesi de bu normlarda mevzilenmek içindir. "Güvenli sokak", "geceleri kadınların rahatça gezebildikleri sokak" "şehidini hatırlayan sokak", "tarihi bir sokak" vb. pek çok isimlendirme, fiziki yahut imgesel olarak bir çerçeveyi hatırlatan tipik örneklerdir. Bu nedenle diyebiliriz ki, kent ve dolay-

sıyla sokaklar, sınırları içindeki ahlakın, gündelik yaşamın ve toplumsal ilişkilerin şekli ve toplumsal bağlantısıdır. Sözleşme değildir ama bir rotadır. (Şen 2012: 105-124)

Bütün bunlara karşın, sokakta hiçbir zaman sonlanmış bir durumdan söz edilemez. Çünkü sokak, sürekli temsil edildiği gibi, sürekli hatırlanan ve değişen bir direniş mekânıdır. Gündelik hayattaki direniş pratiklerini analiz eden Scott'a göre karnaval, "halkın gayri resmi mahkeme salonudur." (Scott 1995: 237) Bu yüzdendir ki, "sokağı ele geçirmek", "karnavallaştırmak" yahut politik/ahlaki/grupsal aidiyeti sokakta haykırmak istemek, bir hesaplaşma ve cezalandırmanın aracı olarak da tüketilir. Sokağın bir "mekân" olarak bellek çerçevesi haline gelmesi, grup kimliğini güçlendirir. Başka mekânlarda, tehlikeli, ayıp ve hatta yasak olarak görülebilen şeyler göstere göstere "bizim mekân" haline getirilen sokakta kamusal alana taşınır. Amaç hafızalara sızmadır.

Özetle kentlerin fiziksel çerçevesi sokaklar, "strateji" ile insanları başka bir hafızaya çağırırken, insanların sokakta tükettikleri ve sokakla ilgili yarattığı imgeler taktığı ve yırtılmayı işaret etmektedir. Bu yırtılma, hâkim olan çağrışıma karşı koyabilmek ve "göze girmek" için sıkıcı olmayan, kurallardan ayırılmış bir şekilde estetik, göze hoş gelen bir çağrı yaratmak durumunda kalır.

Öte yandan bu hafıza savaşının sürekli etkileşim halinde olduğu ve birbirinin yerine geçebildiği de bir gerçektir. Buna bağlı olarak yeri geldiğinde sokaklarla ilgili deneyimler bile, imgesel siyasetin altında ezilir: "Mekân belleği cisimleştirir, mekâna anlamı biz yükleriz. Mekân, gündelik hayatın sıradan hatıralarıyla doludur; belleğimiz ise mekânda ve mekân aracılığıyla yaşadığımız hatıralarla." (Strutz, 2012; 124) Bu nedenle bireyler kendi mütevazı hatıralarına değil mekânla cisimleşen bu imgelere güvenmeye başlarlar. Mekâna tarihi bir anlam yüklenir yüklenmez, bellek doğrudan doğruya ve anında tecrübe edilenin yeri-

ne ezberlenmiş bir tahayyüle, bir hatırlama emrine dönüşür. Gündelik hayat, bu tahayyül etrafında değerlendirilir. Nora'nın ifadesiyle hafıza ortamı, hafıza mekânına dönüşür. Bu dönüşüm sonrasında zaman durdurulur ve bir mekâna hapsedilir. (Strutz 2012: 128)

Sokak'ın tarihsel varoluş sürecini de düşündüğümüzde, toplumsal hareketleri ve hatta devrimleri besleyen bir “potansiyel” olarak anımsandığı, sabitlenmiş zamanları ve yerleri akla getirdiği görülmektedir. Nitekim, sokağı mekânsallaştıran toplumsal hareketler ve hemen her türden politik gruplar sokakları tıpkı kent planında olduğu gibi “meydan”larla birleştiren bir kitleselliği işaret eder. Sokakta, meydanda gerçekleşen eylemlerle amaçlanan, kalabalığın potansiyelini kamusal alanda görünür kılmaktır. Çünkü herkes bilir ki, sokakta söz sahibi olmak, toplumsal hayatın bütünüyle temas kurma imkânı sağlar. Peki, örneğin politik gruplar için sokakta propaganda yapmak neden önemlidir? Sokağın çağrıştırdığı devrimci imaj, toplumsal hafızalara sokağın potansiyelini hatırlatır. Kısacası, sokağın toplumsal hareketler için bir “hafıza mekânı” olarak tüketildiği görülmektedir. Yanı sıra “sokakta olma” halinin, “medya kadrājına girme” boyutu da önemlidir. Zira sokakta söz sahibi olunduğunda, sokakta bir şeyler hatırlatıldığında bunu herkes kitlesel iletişim araçları sayesinde tüketme imkânı bulur. Sokaktaki kitlesel “hatırlama çağrısı”, sokaktan geçen diğer insanları değil, ekran ya da gazete karşısındaki diğerlerine bir çağrıda bulunur. Bir diğer deyişle, medyadaki görünürlük “strateji”nin yahut “taktiğin” işlemeye başladığı bir başka sıfır noktası olarak yorumlanabilir. Medyanın sokak eylemlerini “polis şiddeti”, “ara sokaklara kaçışan göstericiler”, “taş atan çocuklar” vb. metaforlarla değerlendirme/anımsama biçimleri ise bu farklı sokak imgelerini besleyen anlatı örnekleridir.

Medya meselesini şimdilik bir kenara bırakırsak, sokağın farklı toplumsal hafızalar tarafından bir “şantiye” olarak nasıl tüketildiği noktasına biraz daha eğilebiliriz. Yıldönümleri, anma etkinlikleri, “Unutmadık Unutturmayacağız” vb. eylemler göstermektedir ki, hem ulus hafızası, hem de toplumsal hafızalar bizzat sokak üzerinde bir “hafıza savaşı” yürütmektedir. Sokakların, mahalle veya şehrin tarihselliği doğrultusunda kendiliğinden bir şekilde oluşan isimlerine karşın, devletlerin sokak isimlerine, bulvarlara, meydanlara koymak istediği isimler bu “hafıza savaşı”nın tipik örnekleridir. Daha keskin bir “hafıza savaşı”na örnek ise, Van’ın Özalp ilçesinde geçtiğimiz yıllarda yaşanan ve zıt toplumsal hafızalara gönderme yapan Mustafa Muğlalı Kışlası³ ve bu kışlanın karşısına dikilmesi planlanan 33 Kurşun Anıtı’dır.⁴ Aslında bu, “strateji” ve “taktikler” üzerinden süren bir savaştır. Mahalle aralarındaki ufak sokak isimlerine yönelik tartışmaların dahi çok fazla gürültü koparması, bu mücadelenin işlevselliğini göstermektedir.

Bu gerilim, sokağın sadece kendisi ya da o an sokakta yaşayanlar üzerinden değil sokağın çağrışımları üzerinden de bir hafıza savaşı yaratır. Çünkü sokakla ilgili her türden çağrışımı etkilemek başkalarının dünyasına sızabilmek demektir. Bu durumda sokağın içerisinden bize seslenen “ses”in dışında yani sokağı bir bellek şantiyesi olarak kullanmanın dışında, “sokak’ı” başkalarında çağrıştıırken de gizli bir gerilim yaşanması

³ 1943 yılında Van’ın Özalp ilçesinde kısa bir süre görevlendirilen Orjeneral Mustafa Muğlalı, 33 masum vatandaşın öldürülmesine sebep olur. Bu suçtan dolayı idamla yargılanır ve ceza alır. 2004 yılında bu olayın yaşandığı bölgedeki bir kışlaya Muğlalı’nın adı verilir. Yoğun tepkiler neticesinde 2011 yılında kışlanın adı “Şehit Astsubay Erkan Durukan Kışlası” olarak değiştirilmiştir.

⁴ Dönemin DTP’li belediyesi tarafından kışlaya bakan caddeye dikilmesi planlanan anıt, Mustafa Muğlalı’nın “emriyle” katledilen 33 vatandaşı anma anlamı taşıyordu.

muhtemel hale gelir. Artık savaş, “sokak deyince aklınıza ne geliyor?” sorusuna verilen cevabı yönetmekle ilgili bir konu haline gelir. Sokakta gerçekten yaşanan şeyin sıradan/gündelik olması yahut yeterince politik olmaması önemli değildir çünkü imgeler bu çağrışımları kolaylıkla siler. Artık sokağın itibarı söz konusudur. Böylece insanlar, günlük hayatlarında sokağın çağrışımları doğrultusunda sokağa çıkar, ona göre giyinir, ona göre yürür kısacası ona göre yaşar. Bu demektir ki, artık sokağı yönetmek yetmez, sokak belleğini de yönetmek gerekir. Yanısıra bu yönetim, sokağın çağrışımlarını etkilemekle de kalmaz, insanların günlük yaşantılarına ve tercihlerine sızan öznel bir iktidarı da pekiştirmeye başlar. Sonraki bölümlerde değinilecek olan güvenlik ihtiyacı tam da bu stratejinin kolaylıkla işletilebildiği bir çağrışım alanından beslenir.

Lefebvre’e göre (2013) “kentsel mekânda pek çok işaretler sistemi vardır. Tek bir işaret sistemi olsaydı, bu sistem hâkim olurdu ve içinden çıkılamazdı”. Sokak da hiç bir zaman tam anlamıyla hakim olunamayan bir “işaret sistemi”dir. Güçlü de zayıf da eninde sonunda “çıkamaz sokak” gerçeğiyle karşılaşır. Her ikisi için de tek başına, yoluna devam etmek olanaksızdır. Ancak, “zayıfın sanatı”, stratejiyi görmezden gelen bir hafıza oluşumuna da imkân verir. Bunu sağlayan araçlardan biri de, stratejinin daha az müdahale edebildiği sinema, televizyon gibi görsel araçlardır.

Neşeli Günler’den Arka Sokaklar’a: Sinemada sokak imgesinin dönüşümü

Sinema ve televizyon, dönemin ruhunu ve kırılma noktalarını yansıtan, bu sayede kuşaklararası hafızayı besleyen geleneksel araçlardır. Sokağın temsiline bu denli güçlü olması, onun her türden iletişim aracında ve özellikle sinema, dizi gibi görsel mecra da tüketiliyor olmasından kaynaklıdır. Bu nedenle “imgesel alan”ın müdahimlerinden biri de popüler kültür aracı

olan sinema ve televizyondur. Örneğin kuşaklararası hafızayı, toplumsal grup hafızalarını etkileyen bir mecra olan sinemada sokakların tüketilme biçimi, sokağın nasıl anımsandığına ve aktarıldığına dair bizlere bir işaret sunar. Sinema ve diziler, “strateji”nin görüş alanında da olsa, bir taktik olarak çok fazla yırtılmalar barındıran ve kurnazca işletilen, yapısı gereği çağrışımlar oluşturmaya çalışan araçlardır.

Klasik Yeşilçam melodramında İstanbul, fazlasıyla aşınmış, neredeyse bir tür iç mekâna dönüşmüş bir arka plan işlevi üstlenir. Sokaklar, yoksulluğa ve kalabalığa karşın, mutlu sonların ve neşeli günlerin habercisidir. Mahalle hayatının, dayanışmanın, huzurun ve çocukluğun adresidir. Bu dönemin sineması, “bir zamanlar sokaklar” nostaljisini üreten bir imge olarak, çoğu zaman bireylerin hatıralarında çerçeve olarak aktarılır.

Gerek zengin köşkleri olsun gerekse kenar mahalleler olsun, belki bir çay bahçesiyle, Arnavut kaldırımıyla direkt İstanbul sokaklarıyla ve dolayısıyla Boğaz’la bütünleşir. Yeşilçam, İstanbul sokaklarını bu sayede hafızalara kazır ve bu hikâyelerin teması üzerinden onu bir referans haline getirir. Soner’e göre, 1960’ların ortalarından 1980’lerin sonlarına kadar olan dönemde filmlerin ekseri İstanbul’un içinden dış çeperlerine kaymış, kente içeriden bakışın yerini, dışarıdan kente göç edenlerin bakışı almıştır. Kentle kurulan yakınlık ve içli dışlılık ilişkisi yerini giderek mücadele merkezli hasmane bir ilişkiye bırakmıştır. (Soner 2002: 86-88)

Huzur verici sonlarla biten melodramlardan, kazanma hırsları, varolma ve kendini kabul ettirme duygusunu sergileyen filmlere geçişte, sokaklar, bir tür öç almanın, intikamın ve dolayısıyla suçun merkezi olarak çağrışıma çoktan başlamıştır. Çünkü artık, İstanbul sokakları hiç tekin yerler değildir. Bu dönüşüm sürecinde kullanılan temel bir metafor, şehrin bir kadınla özdeşleştirilmesi ritüelidir. İstanbul’u yenmek, aynı zamanda o “kadın”ı sahip olmak anlamı taşır.

Nurdañ Gürbilek, kent sokakları ile kurulan hasmane ilişkinin 1970'ler ve 1980'ler dönemlerinde gösterdiği farklılığı, bu iki dönemi sırasıyla temsil eden Orhan Gencebay ve İbrahim Tatlıses sinemaları üzerinden değerlendirir. Her iki durumda da İstanbul, sürekli ihtirasıyla, arzusuyla şehrin yeni göçmenlerini kışkırtır. 70'lerin Gencebay sineması, şehre ve kadına karşı mağrur, ağırbaşlı, feragat eden ve efendice geri çekilen ağabey figürünü temsil ederken Tatlıses sineması bu bekleyişe isyan edip "Ben de isterem" diyen erkek kardeş figürünü temsil eder. (Soner 2002; Gürbilek, 2012: 16-17) Mağrur dili tersyüz eden bu yeni erkek tipi, kendisini şehre kabul ettiren, bunun için her türlü tehlikeyi ve suçu göze alan ve bu cesaret sayesinde de şehrin yeni hâkimi olan bir anlayışa işaret eder. Yavuz Turgul sinemasındaki kırılma noktalarına yansıyan şekliyle Züğürt Ağa ve Muhsin Bey'in onurlu geri çekilişi, şehrin "yeni sahipleri"ni selamlayan bir diğer örneklerdir.

İstanbul'un ve dolayısıyla sokaklardaki yeni güvensizliği işaret eden sinema diline bir başka örnek ise çocuk imgesidir. Yeşilçam'ın zorluklara karşı bulduğu akılcı çözümlerle kahramanlaşan "acıların çocuğu" figürleri (Ayşecik, Sezercik vb.), zamanla yerini arka sokaklarda yaşayan "sokak çocukları"na bırakmıştır. Böylece "büyüklere dahi adalet dağıtan, erdemli çocuk imgesi, modern şehir hayatının ve sokaklarının önünde tehdit olan ve her an suç işlemeye hazır bir imgeye dönüşmüştür." (Gürbilek 2012: 45)

1990'larda ise sinemadan İstanbul ve sokakları silinmiştir. "Dış çekimleri genellikle kent kalabalığının doldurduğu kimlik-siz caddeler oluşturmaktadır." (Soner 2002: 89) Kent, artık ne bir yakınlık ilişkisinin, ne de hasmane bir mücadelenin adresidir. Daha çok iç buhranı ve kişinin toplumla hesaplaşmasını konu alan örnekler söz konusudur. Bu eğilimin bir istisnası olarak göze çarpan, İstanbul boğazını ve arka sokaklarını kullanan Ta-butta Rövaşata filmi ise, "kriminal bir arka sokak masalı"dır.

Kısacası, Türk sinemasının yarattığı sokak imgesi, “huzurlu”, “romantik” İstanbul sokaklarından kriminal bir hafıza mekânına ve yeni göçmenlerin ve yeni erkek tipinin ürünü olan öç almanın, hasmane tutumun ve namus cinayetlerinin yaşandığı bir mekâna yerleşmiştir. Günümüzde yayımlanan *Arka Sokaklar* dizisi de sokağın tekinsizliğine yönelik güçlü çağrışımlara ve bu çağrışımlardan hareketle bu güvensizliğin popüler kültür nesnesi haline gelmesine temel bir örnektir. Uzun yıllardır yayına devam eden dizi, birdenbire bir “pislik” olduğu ortaya çıkan karakterlerin, “arka sokakların” ve dolayısıyla toplumun huzurunun nasıl bozduğunu anlatır.

Arka sokaktakiler: varoşlar, sokak çocukları

Sinema ve televizyonda da hıncıyla, hırsıyla var olmaya başlayan arka sokaklar, “kriminal” hafıza mekânını tarif eden temel bir çerçeveye dönüşmüştür. Buna ek olarak, sokağın hafızalarda kriminal bir mekân olarak cisimleşmesi, o “hayali” sokağın öz-nelerinin tasvir edilmesini de zorunlu kılmıştır. Üçüncü sayfa haberlerinde sokakların güvensizliğini hatırlatan ve sokak stratejisini bu rotada yürüten imgelerden biri olarak ise öncelikle “sokak çocukları” akla gelmektedir.

Sokak çocukları, hem hayali sokağın öz-neleri hem de kriminal bellek çerçevesini işaret eden bir metafordur. Türkiye’de “sokak çocukları” kavramının yaygınlaşması, Kemalettin Tuğcu’nun bu kavramı eserlerinde kullanmasıyla yaygınlaşmaya başladığı söylenir. Pek çok araştırmacı “köprü altı çocukları” kavramıyla da özdeşleşen bu kavramı, kırdan kente göçün doğal sonuçlarından biri olarak yorumlamıştır. (Atauz 1997: 45) Haliyle, “sokak çocukları”na ilişkin hafızayı şekillendiren şey, örneğin “zorunlu göç”ü anımsama değil, “taşı toprağı altın diye geliyorlar” şeklindeki sınıfsal bir korkudur.

Bu nedenledir ki “sokak çocukları”na ilişkin farkındalık ancak bu çocuklar “suç”a bulaştıklarında oluşabilmiştir. “Sokak

çocukları” ancak kriminalleştikleri oranda “görünür” olmuştur. Sokağa dair toplumsal hafıza da haliyle bu çerçeve içerisinde yeşermiştir. Bu çerçevenin yarattığı strateji, “suç”u ortadan kaldırmak için, sokak çocuklarını göz önünden kaldırmanın yeterli olduğunu düşündürmüştür.

Atauz’a göre, Türkiye’de sokak çocuklarına ilişkin ilk araştırmalar, sokakta başıboş yaşadıkları veya suç işledikleri için polise intikal eden çocuklar üzerinedir. Sokak çocukları ile ilgili ilk alan araştırması yine bu çerçevede 1989-1990 yıllarında İstanbul, Ankara ve Şanlıurfa’da yapılmıştır. (Atauz 1997: 45)

Benzer araştırmalar göstermektedir ki, 90’lardan sonra oluşan göçler neticesinde, “kentte olmaya hazır olmadığı için bocalan” bir göçmen algılaması mevcuttur. Gecekondulaşmayı yaratan bu sosyal durum, apartmanlaşmaya dönüşerek sokak hâkimiyetine vurgu yapan yeni bir kavramı daha doğurmuştur: varoşlar. “Varoş” sözcüğü “sokak ortası”nı tekinsizleştiren veya temel barınma hakkını kullanırken dahi “suç” işleyen, “arka sokaklar”da yaşayan ve bu suç çemberinden asla çıkamayan bir kitleyi işaret ediyordu. Varoş kelimesinin pek çok çağrışımı olmakla birlikte, sokağa taşan kültürel uyumsuzluk anlamında bir küçümseme ifadesi olduğu kesindir. Bozkulak’a göre, “varoş sözcüğü, 1990 ortalarında daha çok şiddeti, kanunsuzluğu, yasadışı olmayı, sistem karşıtlığını tanımlamış ve yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır” (Bozkulak 2005: 243) Böylece medyada örnekleri görüldüğü şekliyle varoşlar, yanı başımızdaki tehlikeyi tasvir etmeye başlamıştır:

Taş, Talan, Zevk: İstanbul’un banliyölerinden gelen gençler, işçiler, memurlar hiçbir zaman alamayacakları eşyalarla dolu vitrinleri büyük bir kinle yerle bir ederken bir taraftan da polisleri taş yağmuruna tuttular (“Varoşlar Şehre İndi”, *Yeni Yüzyıl*, 2 Mayıs 1996).

Varoş, şiddeti ve suçun kaynağını açıklayan, “sokak ortası”ndaki özneleri işaret eden ve kültürel uyumsuzluğu tanımla-

yan bir sözcük olarak uzun yıllar boyunca kullanılır olmuştur.⁵ Bu nedenlerle, “kadına şiddeti” sokak ortasında “yakalayan” bakış açısı, kadına şiddeti sadece bu “alt kültür”e hapseden bir anlayışı da temsil eder. Nitekim, kadına şiddet uygulayan, sokak ortasında onun boğazını kesenlerin ancak bu kültüre mensup kişiler olduğunu ima eden bu strateji, şiddeti “arka sokaklara” hapsederek diğerlerine “güvenlik” satmaya çalışır.

Zira bu medya söylemi, çoğu zaman sınıfsal bir tasnif işlemine girerek “suç” işlerken yakalanan “varoşların” sosyo-kültürel özelliklerine dikkat kesilir. Böylece İstanbul’un güzelliklerini hiç yaşamayan ancak onu bir “suç mekânı” olarak kullanan bir potansiyele vurgu yapılır:

1 Mayıs günü Kadıköy’ün altını üstüne getiren, yakıp yıkan grupların İstanbul’un varoşlarında beslendiği görüşü hâkim oldu. Yaşamında hiç banka otomatlarından para çekmemiş, Beymen mağazasının kapısından içeri adım atmamış insanların buralara nasıl hınçla saldırdıklarını gördük. (“Taksim’i Görmeden İstanbul’u Yaşamak”, *Yeni Yüzyıl*, 8 Mayıs 1996)

Kriminal bir hafıza mekânı: sokak ortası

Üçüncü sayfa haberlerinin öznelere artık daha belirgin bir çerçeveyi işaret etmektedir. Toplumsal hafızadaki sokak imgelerinin bir ürünü olarak medyadaki sokak haberlerinde yaygın bir biçimde kullanılan çerçeve ise “sokak ortası”dır. Bu haberler bir “çerçeve”yi andırırlar çünkü sıklıkla “hayali” bir sabit sokağa atıf yapılır. Bu çerçevenin neyi işaret ettiğine bakıldığında ise “güvenlik” endişesinin hep gündemde olduğu görülür. Zira so-

⁵ Macarcada “şehir” anlamına gelen *varos*, Osmanlı döneminde şehir merkezinin dışında özellikle gayri Müslimlerin oturduğu bölgeye verilen bir isimdi. Nişanyan, kelimenin aktüel anlamda ilk kullanımını “dar gelirli halkın yaşadığı dış mahalle” anlamıyla 1994 yılı Milliyet gazetesi olarak tespit ediyor. Kaynak: www.nisanyansozluk.com

kağı tasvir eden bir mecra olarak medyada, tektipleşmiş şekilde yer alan “Sokak Ortası...” haber spotu özellikle dikkat çekicidir. Çünkü, bir ritüel biçimindeki “sokak ortası” tarifi, bambaşka bir “hafıza mekânı”nı işaret etmektedir. Artık burada söz konusu olan sokağın çağrıştırdığı “devrimci” bir imaj değil “korunmacı” bir çağrıdır. Sokak ortası denilen yer, artık “hayali” bir yeni sokaktır. Bu nedenle tek tipleşmiş ve hatta anonimleşmiş haberler, zamanı belli mekânda hapseden bir çerçeve sunar.⁶

33 yaşındaki kadın sokak ortasında 8 kurşunla öldürüldü.

Sokak ortasında silahlı saldırıya uğrayan üniversiteli kız hayatını kaybetti.

Sokak ortasında boğazını kesti.

(...)sokak ortasında kimliği belirlenemeyen bir saldırgan tarafından kurşun yağmuruna tutuldu.

25 yaşındaki kadın sokak ortasında öldürüldü!

Bir kadın daha sokak ortasında öldürüldü.

Özetle “sokak size neyi çağrıştırıyor?” sorusunun yerini “sokak ortası size neyi çağrıştırıyor?” hatırlatması almaya başlamıştır. Çünkü sokakla ilgili anımsamalar arasına bu sayede gasp, cinayet, kavga vb. kriminal olaylar topluca katılmıştır. Bu da sokağa çıkanlara yönelik bir çağrı işlevselliğindedir. Bu türden süregelen bir strateji, sokağın bir “suç mekânı” olarak tüketilmesini olağan hale getirir. Bu tüketim, toplumsal hayatta “korunma” duygusunu tetiklerken, kent planlaması açısından ise “güvenlik” stratejisini doğrudan besler. Bu durumda sokağı yönetmek, sokakları itibarsızlaştırmakla, tekinsizleştirmekle ve kriminalleştirmekle daha kolay hale gelmektedir. Sokağın kriminal bir imge olarak hafızalara nakşedilmesinin en önemli sonucu ise iktidarların, sokağa müdahale meşruiyetinin güçlen-

⁶ Medya haberleri oldukça tek tip bir görünüm arzettiğinden, haber tarihlerine ve gazete isimlerine yer verilme gereği duyulmamıştır.

mesidir. Sokaklar, güvensiz ve tekin olmayan suç mekânları olarak algılanınca, bu alan bütünüyle müdahaleye açık hale gelmiş olmaktadır. Çünkü artık suçun nereden geleceği belirsizdir. Böylece sokaklardaki Mobese vb. her tür gözetim aracını sorgulamak, sokağın ve insanların güvenliğini sorgulamak anlamına gelir.

Sokağın suç mekânı olarak anımsatılması, “taktiği” etkisizleştirerek “sokağı kurtarma” stratejisini güçlendirir. Böylelikle “sokağa hâkim olma” stratejisi güvenliği bir “hizmet” olarak değil bir “başarı” olarak değerlendirir. Çünkü, sokak artık o kadar güvensizdir ki, olağanüstü koruma tedbirleri gündeme getirilebilir. Sokağın suçtan kurtarılması haberleri bu nedenle sürekli bir ihtiyaca vurgu yapan bir hafıza çerçevesini işaret eder:

“Simitçi polisler” sokakta suç oranını gerilettiler. Bir yıldır sokaklarda “gazoz ve simit satan” güven timleri, suç oranını hatırı sayılır oranda düşürdü. Üç aşamalı eğitimden sonra sokaklarda görev yapan 470 polisin başarısı üzerine sayıları bin 235’e çıkarıldı. (*Sabah*, 15 Ağustos 2010)

Sokak sokak suç haritası çıkarılıyor. Geçtiğimiz yıl uygulanmaya başlanan Suç İstatistiği Projesi kapsamında polis, hangi suç hangi sokakta yoğunsa ona göre önlem almaya başladı. (*Habertürk*, 5 Kasım 2008)

Polisin Asayiş Suçları ile Mücadele Stratejisinin Geliştirilmesi ve Güçlendirilmesi Projesi kapsamında kurulan “Güven Timleri ve Yıldırım Ekipleri” ile polisin sokak hâkimiyeti artırıldı. Uygulama ile asayiş olaylarında yüzde 80’e varan azalmalar yaşandı. (*Hürriyet*, 10 Mayıs 2011)

Güvenli yaşam için sokaklardan kaçış

Kriminalleşmeyle birlikte sokak, sosyal hayatın bir parçası olarak değil bir “yük” olarak anılmaya başlamıştır. Lefebvre’in (2013) sokaksız şehri yatakhanelere benzetmesiyle paralel biçimde sokaklardan arındırıldığı ölçüde “huzurla uyunabilecek”

konutlar gündeme gelmiştir. Zira, sınıfsal korku, yeni sokak imgesini beslerken alternatif bir yaşama isteğini de beraberinde getiriyordu. Nitekim varoş ve arka sokaklar imgesinin yarattığı durum, kentsel ayrışmayı imgesel alanda bırakmıyor somut mekân ayrışmasını da gerektiriyordu.

Bu ortamda gecekonduların apartmanlaşma süreci, sokaktaki çocuklar ve arka sokaklar gerçeği, sosyal nedenler ve çözümler üzerinden değil de sadece “suç”la ilişkisi özelinden görünürleşince, konut piyasası da bu imgeyi değerlendirmeye hazırды. Bu nedenle “tehlikeli arka sokaklardan” arındırılmış güvenli siteler yaygınlaşmaya başladı. Çünkü güvenli siteler, insanlara güvenli sokaklar ve dolayısıyla güvenli bir yaşam vaadediyordu. Bu da en temelinde sokağa dair endişeleri gideren bir huzur demektir.

Bu nedenlerle, Neo-Liberal kentselleşmenin ürünü olan güvenli siteler, kısa zamanda kentli elitlerin büyük talep gösterdiği küresel bir meta ve kültürel bir ikon haline geldi. (Geniş 2009: 121) Tehlikeden uzakta olmak, bu sayede sınıf dayanışmasını işyerlerinden evlere taşımaya başlıyordu. Sokağın, mümkün olduğunca sosyal hayatın dışında bırakılması gerekiyordu.

Öte yandan lüks güvenli siteler beklenmedik yerlerde inşa edilebilmekte ve çevrelerini saran alt gelir mahallelerinden duvarlar, tel örgüler ve güvenlik görevlileri ile ayrılmaktaydı. Böylece “tehlike” karşısında sürekli tetikte olan ve sürekli buna karşı kurulan site sakinleri, sokağa ilişkin hafızalarını da güçlü tutar. Bir alan araştırmasına göre, güvenli bir siteye yerleşen kişilerden pek çoğu, güvenlik önlemlerini en başta aşırı ve abartılı bulmaktalar ama bir süre sonra güvenlik hizmetinin hiç de abartılı olmadığını, hakikaten gerekli olduğunu düşünmeye başlamaktadırlar. (Geniş, 2009; 150) Anılan alan araştırması kapsamında site sakinleri ile yapılan görüşmeler artık “geride kalan” sokağın farklı farklı izlerini taşır:

Daha önce Sarıyerdeydim ama gecekondu mahallesi vardı, sürekli sokaktalar. Çok gürültücüler ve kirliler.

Çocukları arada babaannelerinin yanına gönderiyoruz. Otobüse falan binsinler de gerçek hayatı görsünler sonra şaşırmasınlar diye.

“Sokaklar bizimdir” diyen kadınlar

Gerek kent stratejileriyle, konut piyasasıyla olsun gerekse ahlaki, kültürel çerçevelerle ilgili olsun, güvenli yaşama rehberi en çok kadınlara çağrıda bulunur. Elbette, sokağın kriminalleşmesi meselesini, sosyal hayatlarımızı ve boş zamanlarımızı da kuşatan dağılmış bir iktidar mekanizmasından bağımsız düşünemeyiz. Sokağın “güvensiz” imajı ailenin ve sosyal hayatın dizaynını da kapsayan “iktidar stratejisi”nin bir başka boyutudur. Tıpkı bir vatandaş olarak “eksik”, “borçlu” olduğumuzun kurgulanması gibi sokağın güvensizliği, korunma ihtiyacını —özellikle yalnız kadınlara— sürekli hatırlatır. Sokakların tekinsizliği ve “sokak ortası” imgesi bu nedenle en başta kadınları tedirgin eder. Zira, gece yarısı sokağa kadınların çıkmaması neredeyse bir “norm” haline gelmiştir. Berna’nın çalışmasında bahsettiği “tecavüz korkusu”nun kadınları eve hapseden bir işlevsellikte olduğuna ilişkin araştırmacıların görüşleri bu tedirginliğin sosyal etkilerini çarpıcı bir biçimde göstermektedir.

Bu çerçevede, sokak ortasında bir ritüel olarak işlenen cınayetlerin özellikle kadınları hedef almakta olduğunu hatırlamak gerekir. Haliyle sokak ortası haberleri de korunma ve güvenlik politikalarına bir çağrıda bulunmaktadır. Zira sokağın güvensizliğinin normlaşması, kadınları gece sokağa çıktığı için “suçlu” hale getirmiş olmaktadır. Bu norm sayesinde, kadının polise, hâkime ya da sokaktaki bir başka kişiye sığınması zorlaşmaktadır. Çünkü, sokakta olanları herkes hatırlamaktadır o halde herkes bu duruma göre hareket etmelidir!

Öte yandan, özellikle “sokak ortası”nda cinayeti işleyen kişinin bu eylemi adeta bir “kurban” metaforuyla özdeşleştirilmesi ve bunu mesaj/ibret olarak kurgulayarak teşhir etmek istemesinin toplumsal ispat ve erkeklik teorileriyle de yakından ilgisi bulunmaktadır. Zira sokak, özellikle hâkim erkek tipinin kamusal alanda görünmesine ve ispat edilmesine elverişli bir alan olarak hatırlanmaktadır.

Sancar’ın çalışmasında (2011) bahsedildiği üzere, eril tahakkümün “namus” hassasiyetinin vurgulandığı görüşmelerin pek çoğunda “mesela yolda yürüyorsun...” denilerek “sokak” a vurgu yapılması ve “namusun korunmasının” sokak mekânı üzerinden anımsanması bu imgeyi destekler niteliktedir:

Mesela yolda yürüyorum. İki tanesi benim karıma laf attı. Ağbi sorğu sual yok. Ben döverim, dövülürüm hiç önemli değil. Direk giririm.

Yolda yürüyorsun, birisi aileme kötü gözle baktı. Vallahi o tip olaylara tepki gösteririm. Kim olsa gösterir.

Çarşıya çıktığın zaman görüyorsun kadın açıyor göbeğini, sırtını. İnsanı ister istemez etkiliyor. Oysa onu giydiği zaman zaten erkeği galeyana getiriyor. (...) İnsanı ister istemez etkiliyor. (...) Bakmayın diyorum, sizin de aileniz çoluğunuz var diyorum ama bakıyorlar.

Kadınlar resmen çırlıçıplak geziyorlar. Çok itici giyiniyorlar. Saldırı olmuş, tecavüz olmuş falan diyorlar. Hep saldırılara bakıyorlar. Bir de saldırılan neden böyle giyindi de, bu niye böyle yaptı diye hiç araştırma yapılmıyor. O kadar ilgi çekici giyiniyor ki her tarafı belli. Mini etek de giyiyor bilmem ne de. Yürürken öyle cezp ediyor ki. Ondan sonra erkek ne zamandan beri kadın yüzü görmedi, saldırı da olabilir, taciz de. Bütün kadınlara saldırmadıklarına dua etsinler bu şehirde.

“rkek gider şurda sokak ortasında bir tane bayanı öper, “Aferin lan” derler, “erkekliğini konuşturdun”. Ha bir bayana ısıklık çalarlar, laf atarlar. “ne kadar güzelmış” derler. (Sancar 2011: 199-200)

Sokağa dair oluşan bu hafıza çerçevesinin, hem toplumsal hayatta hem de hukuki açıdan kadını yalnızlaştırması ve “sokak ortası”nın erkeklik ispatı mekânı olarak hatırlanması, kadın örgütlerini “sokaklar bizimdir” başlığıyla eylemler yapmaya yöneltmektedir. Örneğin 8 Mart’ta kadınların “sokaklar bizimdir hesap sorulmaz, 12’den sonra büyü bozulmaz!” sloganı ile yaptıkları etkinlik, dayatılan ve üretilen sokak imgesine karşı bir hafızayı işaret etmektedir. Nitekim, imgeler sokağa ilişkin bütün hatıraları kapsar hale geldikçe, *taktik*’in “köstebek performansları” artmaktadır. Zira “hayali” sokak” için “kadınların o saatte sokakta ne işi varmış?” sorusunu, sadece muhafazakâr bir baba, sokaktan geçen bir birey değil, bir köşe yazarı hatta ve hatta “tahrik” indirimi şeklinde ortaya çıkan bir kuşatmayı tatbik eden bir hâkim de savunabilmektedir.

* * *

Sonuç olarak, medyada yaygınlaşan “sokak ortası” imgesi, bütün bu anılarla çerçevesinde nasıl bir etki yaratmaktadır? Toplumsal hafızada sokak imgesi, bütün teknolojik denetimlere rağmen “korunaklı” bir mekân çerçevesine mi sahiptir? Yoksa, sokak hâlâ suçun ve cinayetin mekânı olarak mı anımsanmaktadır? Kentte suçluyu yaratma sürecini yorumlayan Gölbaşı’na göre suçluyu yaratma süreci bir etiketleme, tanımlama, teşhis etme, ayırma, tarif etme, vurgulama, bildirme ve haddini bildirme sürecidir; bu süreç şikâyet edilen özellikler tahrik ve teşvik etmenin, altını çizmenin ve hatırlatmanın bir yolu haline dönüşür. Kişi tarif edildiği şey haline dönüşür. Değerlendirmenin onu cezalandıracak ya da ıslah edecek kişiler tarafından yapılıyor olmasının önemi yoktur. Hangi iyi niyetle yapılıyor olursa olsun sürekli hatırlatma, bastırmak istediği kötü davranışın ortaya çıkmasına yol açacak biçimde işlev görür. Yol, kötüyü reddediştten onu dramatize etmeye uzanır. (Gölbaşı 2008: 88)

Sokak ortası "sürekli hatırlatma" ve altını çizme sayesinde hem kentsel güvenlik stratejisine, hem gözetime hem de erkeklik ispatına yönelik duygulara güçlü bir çağrıda bulunmaktadır. Bu çağrı, sokağın bir erkeklik mekânı olarak tüketilmesini tesis eder. Sokak Ortası'nı "hayali" bir sokakta cisimleştirerek, kriminal çerçeveyi keskinleştiren bir strateji yürütür. Çünkü sokağın hatırlanması, sokağa çıkış formunu etkilediğine göre, sokağın bugünü, onun nasıl anımsandığıyla yakından ilgilidir.

Benzer şekilde hatırlanacağı üzere, çok simgesel bir örnek olarak, 1 Mayıs kutlamalarına yönelik yasak, 1 Mayıs kutlamalarının "kriminalleşme potansiyeli" üzerinden kendisine meşruiyet üretiyordu. Yanı sıra Hande'nin çalışmasında vurguladığı gibi 70'lerde Amerika'da sokak sanatçıları "dilencilikle suçlayıp" kriminalleştirerek susturma politikası da buna benzer bir örnektir. Güvenlik ihtiyacı, her zaman taktığı bloke eder ve Lefebvre'in dediği gibi adı "şehircilik" de olsa "gizli bir strateji" yürütür.

İnsanların gündelik hayatına, duygularına, bedenlerine ve hafızalarına sızan siyasetin özellikle modern dönemlere özgü bir siyaset olduğu malumdur. Nitekim "demokratik kent deneyimlerinden önce gündelik hayatta insanların rutinine böylesine kapsamlı bir şekilde ulaşabilen sosyal örgütlenmeler yoktu." (Lyon 1997: 45) Bu nedenle sokağın kriminal olduğunu söyleyen kentsel stratejinin insanların alternatif yaşam ihtiyacına cevap vermesi de kaçınılmazdır. Kurulan bu ihtiyaç, kentsel dönüşüme de meşruiyet üretir. Eski, düzensiz, suçun kol gezdiği mahalleler "modern" yapılarla değiştirilir. Böylelikle "gizli" stratejinin ipuçlarını, modern kent deneyiminin tasnif etmeye çalıştığı sınıfsal korkunun muhafaza edilmesinde aramak daha doğrudur. Arka sokaklar'ın tekinsizliğine karşın, güvenli evlerin ortaya konulması, hem "üçüncü sayfa haberleri"nin öznesini işaret etmekte, hem de güvenli yaşamın alıcılarına seslenmektedir.

Ancak, bu analize ya da genel olarak sokak analizlerine bir “şerh” düşmek de gerekir. Zira sokak’a bakan “göz”, sokağın yerleştiği uzamı kendi konforuna göre şantiyesinde inşa eder. Sokak, her türden stratejiyi, inşa edilen bu imge etrafında güçlü bir şekilde destekleme potansiyeline sahip bir araçtır. Sokak analizleri, sokak haberleri, sokağı içeren filmler, diziler büyük ölçüde bu konfora dayalı bir bakışı yansıtmaktadır. “Sokaklar bizimdir” derken, zaten sokakta olan mendil satıcısı çocukları, çiçekçi kadınları, ya da bu “kriminal” sektörün fertleri sokakta değilmiş gibi davranılır. Bu da sokağa yönelik çağrışımların, sokağın kendisinin önüne geçtiği bir başka durum olarak okunabilir. Zira pek çok meslek ve toplumsal grup için sokağın zaten ev olarak kullanılması gibi bir gerçeklik söz konusudur. Örneğin Tarla başı, Taksim’in “arka” sokağı olarak tanımlanırken, orada yaşayan ve “çalışan”lar onu bir ev olarak kullanılmaktadır. Örneğin Çingeneler için sokak adeta temel bir yaşam alanıdır. Zira o “göz”den bakıldığında Tarla başı değil bizzat Taksim “arka sokak” olarak kalmaktadır. Bu sebeplerle, sokağa dair taktiklerin, “strateji”nin yerine geçmesi ve sokağın bütününe kapsayabilmesi olası değildir. Sokağa bakmak demek, eninde sonunda onu dışarıdan tüketmek demektir. Kısacası, sokağın çağrışımlarını yönetmek, sokağın kendisini eninde sonunda ıskalamaktır.

Bu ayrım üzerinden düşündüğümüzde sokak imgesi zaten çocukluktan itibaren, ancak akşam karanlığına kadar izin verilen toplumsal bir oyun mekânıdır. Dolayısıyla “sokağın kriminalleşmesi” dediğimiz şeyin böyle bir “göz” üzerine inşa edilip, çocukluktan itibaren bir bu imge laboratuvarında hazırlanan bir araç olduğunu gözden çıkarmamak gerekir. Zira bu bakış açısı -sokağı ısrarla kriminal bir hafıza mekânı olarak işleten stratejinin, kriminalliği “sosyal” boyutuyla değil bir “norm” olarak işletmesine benzer şekilde- sokakların “bizim” olmasını talep ederken, sokakta olan bitenleri yok sayma tehlikesi taşıdığı açık-

tır. Kentsel dönüşüm pratiklerinde “soylulaştırma” olarak anılan değişim sürecinin meşruiyeti bu nedenle oldukça güçlüdür. Çünkü, sokakların “herkesin” olabilmesi ancak güvenli olması-na bağlıdır. Bu nedenle sokağı, “güvensiz” bir mekân olarak hatırlamaya çalışan bütün “strateji”ler, taktiğin kurnazlığına karşı aşılıdır. Sokağın güvensizliğini işleyen bir strateji, taktiğe çok fazla bir manevra alanı bırakmaz.

Dolayısıyla toplumsal hafızalardaki “sokak” imgesi, yukarıdan aşağıya tatbik edilen bir hatırlatma stratejisi değil, çeşitli iktidar kodlarına yapışmış bir şekilde sürekli yeniden üretilen bir tekinsizliğin yeniden hatırlatılmasıdır. Bu stratejinin ürünlerini, hâkimin kararında, “MHP baraj altında kalırsa sokağa iner daha tehlikeli olur” söyleminde, “sokağa düşmek” deyiminde, “sokak çocuğu” tamlamasında vb. pek çok yerde yaygın bir şekilde görmek mümkündür. Hal böyle olunca, medyada “sokak ortasında...” söylemi de dahil olmak üzere pek çok örneği, sosyolojik nedensellikleri ile değerlendirmek ve bir “sebeup” değil, “sonuç” olarak yorumlamak gerekir.

Ancak, “sokak ortası” söyleminin neredeyse “ritüel” biçiminde tekrarlanması bir tesadüf olarak da yorumlanamaz. Google’da örneğin “sokak ortası” diye bir arama yapıldığında büyük oranda kriminal haber sonuçları çıkmaktadır. Bu ister istemez neredeyse “somut” bir mekândan bahsedildiği hissini uyandırmaktadır. Başka sıfatlar da tercih edilebilecekken neredeyse her haberde “sokak ortası” kalıbının kullanılması “hayali” ama “somut” bir sokağa atıf yapıldığını ve bunun toplumsal ve ortaklaşmış bir hafızaya gönderme yaptığını göstermektedir.

Dolayısıyla, aslında içeriğine ilişkin ne hatırlanursa hatırlansın “çerçeve”yi inşa eden, bir ritüel yaratan “kriminal bir hafıza mekânı”nın doğmuş olduğu görülmektedir. “Sokak” üzerine değil de “sokak ortası” üzerine oluşan kriminal hatırlama çerçevesi, tarihsel bir hafıza mekânı olan sokağın çağrılarından uzaklaşmak demektir. Fulya Hocanın çalışmasında bahsedildiği

üzere Mısır'da meydanlarda polisin geri çekilmesiyle eylemci sayısı artmıştır. Kısacası meydana "polis olmadığı" düşünüldüğünde bu potansiyelin açığa çıkması mümkün olmuştur. Bu demektir ki ancak güvenlik stratejisi geriye düştüğünde, "sokak ortası" değil sokağın tüketimi başlayabilmektedir.

Son olarak, De Ceurtau, belki de "sanat"ın disipline edilememesine dayanarak, "strateji tüm zamanlara hâkim gibi görünse de, belirli bir zamana hakimdirler. Ancak taktikler, zayıfın sanatı olarak tüm zamanları ele geçirirler" diyerek sokağa ilişkin hatırladıklarımızın ne denli önemli ve bugünümüzü etkileyen bir işlevsellikte olduğunu bir başka şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim, Ankara Bayındır Sokak'taki Tekel Direnişinin yarattığı toplumsal etki, 1 Mayıs'lardaki binlerce kişinin katıldığı mitinglerden daha fazla zamanlara etki edebilmektedir. Bu da "zayıfın sanatı"nın daha çok hatırlanmaya müsait olduğunu gösteren (s)imgesel bir örnektir.

Kaynakça

- Atauz, Sevil (1989) *Diyarbakır Sokak Çocukları Araştırması*, Uluslararası Lions MD, Ankara.
- Demir, Erol (2002), "Kamusal Mekân ve İmge: Gençlik Parkı'nın Değişen Anlamı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 109.
- De Certeau, Michel (2009) *Gündelik Hayatın Keşfi 1: Eylem Uygulama Üretim Sanatları* (çev. Lale Arslan Özcan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Gölbaşı, Serkan (2008), *Kentleşme ve Suç: İstanbul'un Kentleşme Süreci ve Suçluluk Arasındaki İlişkinin Kurumsal Değerlendirmesi*, Oniki Levha Yayıncılık, İstanbul.
- Gürbilek, Nurdan (2012) *Kötü Çocuk Türk*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kentel, Ferhat; Ahıska, Meltem; Genç, Fırat (2009), *Millletin Bölünmez Bütünlüğü Parçalayan Milliyetçilik(ler)*, Tesev Yayınları, İstanbul.
- Lefebvre, Henri (2013) *Kentsel Devrim* (çev. Selim Sezer), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Lyon, David (1997) *Elektronik Göz: Gözetim Toplumunun Yükselişi* (çev. Dilek Hattatoglu), Sarmal Yay., İstanbul.
- Lyon, David (2006) *Gözetlenen Toplum: Günlük Hayatı Kontrol Etmek* (çev. Gözde Soykan), Kalkedon Yayıncılık, İstanbul.

- Nora, Pierre, (2006) *Hafıza Mekânları* (çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kİtabevi, Ankara.
- Polat, Oğuz (der.) (2007) *İstanbul Sokak Çocukları Rehabilitasyon Sempozyumu* (Teorik bilgilerle zenginleştirilmiş sempozyum kitabı), İstanbul Darülaceze Müdürlüğü, İstanbul.
- Sancar, Serpil (2011) *Erkeklik: İmkânsız İktidar*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Strutz, Julia (2012) “Yeni İstanbul İçin Eski İstanbul Tahayyülleri: Süleymaniye Kentsel Dönüşüm Projesi”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 124.
- Scott, James C., (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, (çev. Alev Türker), Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Suner, Asuman (2002) “Tabutta Rövaşata’da Agorafobik Kent, Açık Alana Kapatılmışlık ve Dehşet”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 94.
- Suner, Asuman (2006) *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet Kimlik ve Bellek*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Şen, Serdar (2005) *Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, Nokta Kitap, İstanbul
- Traverso, Enzo, (2009), *Geçmiş Kullanma Kılavuzu* (çev. Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul

8

KENTSEL DÖNÜŞÜM KARŞITI ENFORMEL MAHALLE HAREKETLERİ VE MÜCADELE BELLEĞİ

Gizem Aksümer

“Bırakın binlerce hayat, sanat, dayanışma ve eylem makinesi eski örgütlerin ahmak ve katı kibrini önüne katıp süpürsün!” (Guattari & Negri, 1990: 132)

Bellek, kültür, mekân, direniş kavramları arasında güçlü bir ilişki bulunur. Belleği bilinçdışının sınırlarının belirteci olarak alırsak (Goodchild, 2005), yaşanmış geçmiş deneyimlerin bugünkü alışkanlıklara, hareketlere, tepkilere ve deneyimlere etkisinin bellek sayesinde olduğunu da kabul etmiş oluruz. Bu bağlamda da kent, toplumsal bellekle doğrudan bir ilişki içerisindedir.

Ancak en önemli soru şudur: Bellek nasıl çalışır, nasıl kurulur, nasıl değişir, nasıl tazelenir? Bellek bireysel olduğu kadar, toplumsal ve mekânsaldır da. Goodchild bellekle ilgili tanımını kente dair bir örnekle somutlaştırır:

Örneğin, bir kenti, orada gördüğümüz ve deneyimlediğimiz şeylerle tanırız; ancak bellek, kent deneyimine, kentin atmosferinin bir bütün olarak kavrandığı kalıcı bir nitelik kazandırır... Değişimlerin geçmiş deneyimlerine bağlı olarak, bireyler tarafından biraz farklı şekillerde yorumlanabilmesine karşın, ortak

bir mekân ya da toplumda yaşayanların bellekleri oldukça benzerdir: Ortak bir kültürü paylaşırlar. (Goodchild, 2005: 52).

Kentteki hak mücadeleleri ve bu hakların elde edilış süreçleri de bellekteki izlerden hareketle değışip dönüşmektedir.

Türkiye gerçeğinde kentsel hareketler tüm toplumsal hareketler manzumesinde önemli bir yer tutmakta, ancak bu hareketlilik hali, özellikle yoksul kesimin hayatında, batıda —2013 boyunca Gezi Parkında— gördüğümüz gibi meydanları işgal ederek, kamp kurarak, hakkını elde edene kadar tüm yaşamı durdurmayı göze alarak işlemek yerine; İran’dakilere benzer bir şekilde, Bayat’ın (2008) belirttiğı gibi sıradanlık ve sessizlik içinde işlemektedir. Bu noktada enformel mahallelerin kentsel dönüşüme karşı gelişlerinin 2000’li yılların başından itibaren sürdüğünü ve hiçbir zaman 2013 yılındaki Gezi Parkı direnişı kadar görünür hale gel(e)mediğini ya da gelmeyi tercih etmediğini hatırlatmakta yarar vardır.

Bu yazı, enformel mahallelerin kentsel dönüşümle olan mücadelesini konu edecek ve 2010 yılında yapılan yüksek lisans¹ saha araştırmamı, güncellenmiş bir kavramsal çerçeveye ele alarak yeniden sunacaktır.

Bugün kentsel dönüşüme karşı enformel mahallelerden yükselen sesler, bu küçük direniş hikâyeleri nasıl işler, nasıl dönüşür? Mahallelerdeki bu küçük direniş parçalarının, daha büyük direniş makinelerinin fitilini yakabilmesi mümkün müdür? Bunu tartışabilmek için mahallelerdeki “müşterekler”²e gözleri çevirmek gerekmektedir.

¹ G. Aksümer, *Luttes Contre La Transformation Urbaine Des Quartiers De Gecekondu D’İstanbul: Etude De Cas Du Quartier Kazım Karabekir*. (Yüksek Lisans Tezi), Galatasaray Üniversitesi, Siyaset Bilimi ABD, İstanbul, 2010.

² Müşterek kelimesi Hardt ve Negri’nin 2009 tarihli *Commonwealth (Ortak Zenginlik*, çev. Barış Efla Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011) isimli kitabındaki “common” teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Müşterek kelimesinin “ortak” kelimesinden farkı ortak bir yarar sağlamak, hissedar

Araştırma, Sarıyer - Kâzımkarabekir mahallesinde gerçekleştirilmiş, —mahallenin coğrafi yaygınlığı, toplumsal ve etnik farklılıkları— göz önünde bulundurularak dağılımı yapılan 100 adet yapılandırılmış görüşmeye, mahallenin ileri gelen kişileriy-le gerçekleştirilen yapılandırılmamış derinlemesine görüşmele-re, yıllara yayılmış katılımcı gözlem pratiğine dayanmaktadır. Görüşmeciler, mahalledeki planlama ve kentsel dönüşüm süreçlerinden haberdar olan kişiler arasından seçilmiştir.

İkinci olarak, araştırma, mahalledeki direniş süreçlerini dayanışma örüntüleri ve “müşterekler” üzerinden okumaktadır. Dayanışma örüntüleri ve mahallenin kendisi bir müşterektir ve bu müşterek, kentsel dönüşüme karşı oluştta önemli bir olgu olarak karşımıza çıkar.



Resim 1. Kâzımkarabekir Mahallesi (Kaynak: “Searching for common grounds - Participatory planning practices workshop” Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) - Nisan 2011

olmak dışında “elbirliğiyle yapılanı ve birliği” de kastetmesidir. Dolayısıyla müşterek, Avrupa metinlerindeki ortak mirasın dışında, dil, bilgi, bilgi birikimi, kodlar, duygulanımlar gibi toplumsal üretimden gelen olguları da kapsar (Hardt, 2009, s. viii).

Sarıyer ve Kâzımkarabekir Mahallesi'nin toplumsal hareket tarihi

Kâzımkarabekir Mahallesi yalnızca ikamet edilen bir yer değil, yaşayanlarıyla, sokaklarıyla, bir biraraya geliş ve/veya bir bileşkedir. De Landa'nın (2006: 6) kent tanımından hareket ettiğimizde, bu mahallenin de insanlar, ağlar, binalar ve enerji akışlarının bir bileşkesi olduğu yorumunu yapabiliriz. Hatta mahalle, yalnızca kendi oluşuyla değil, çevreden aldığı etkilerle de yıllar içinde değişip dönüşmüştür. Bu bağlamda, Kâzımkarabekir'in de içerisinde bulunduğu Sarıyer'in toplumsal hareket tarihçesine bakmak hikâyemizin başlangıcı için önemlidir.

Sarıyer, İstanbul'un en kuzeyinde bulunan ve Avrupa yakasının boğaz kıyısını tümüyle kaplayan bir ilçedir. Sarıyer, İstanbul'un en büyük finans merkezlerinden Levent-Maslak aksını, en geniş gecekondu mahallelerini, İstanbul'un önemli köylerini ve villalarını içerisine alan, büyük doğa içi siteleri barındıran bir çelişkiler semtidir. 1930-1940 yılları arasında Sarıyer'de endüstrileşme başlamış, ilçede açılan küçüklü büyüklü fabrikalar, işgücü talebini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçle bağlantılı olarak, 1950-1960 yılları arasında iç göç bu ilçeyi çokça etkilemiş, fabrikalara çalışmak için gelenlerin barınma amaçlı ürettikleri gecekondular da bu yıllarda yoğunlaşmıştır.

Gecekondular, ilk önceleri kentlerin iş merkezlerine yakın ve çoğunlukla dere yatağı, dik yamaç gibi coğrafi olarak dezavantajlı arazilerde, derme çatma olarak yapılmışlar ve zamanla kentlerin çeperlerini saran, sürekli genişleyen halkalar halindeki düşük yoğunluklu ve altyapı ile servisler açısından yetersiz mahallelere dönüşmüşlerdir (Erman, 2004).

1960'lı yıllardan itibaren ise Sarıyer, çeşitli kentsel-toplumsal hareketlerin merkezi olmuştur. Gecekondu bölgelerinin nüfuslarının oldukça artması, barındıkları mekâna dair ihtiyaçlarının da bununla orantılı olarak değişmesi ile birlikte talep odaklı ki-

mi hareketler baş göstermiştir. Şebeke suyu, elektrik, kalaizas-yon gibi ihtiyaçların kamu otoritesi tarafından yeterli oranda karşılanmaması, mahallelilerin bir araya gelmesini ve taleplerini elbirliğiyle gerçekleştirecek örgütlülükler oluşturmalarını sağlamıştır. Bu sürecin çok benzerini yaşayan İran ile ilgili Asef Bayat'ın tespiti şu şekildedir:

Gecekonducular bir araya gelerek elektrik, şebeke suyu talep ettiler; reddedildiklerinde ya da ertelemelerle karşılaştıklarında bunları yasadışı yollardan sağlayan kendi başının çaresine kendin bak mekanizmalarına başvurdular. (Bayat, 2008: 28)

Bunların Türkiye'deki örnekleri o yılların gazetelerinde çokça yer bulmuştur; okul talepleri, su talepleri, altyapı talepleri gibi konularda dilekçe vermek, belediyeye yürümek gibi çeşitli halk eylemlerinin sahne bulduğu yer Sarıyer olmuştur.

1970-1980 yılları, gecekondu mahallelerinin yoğunlaşmasıyla birlikte Sarıyer için oldukça politik bir dönemi de beraberinde getirmiştir. Ülkenin politik iklimine paralel olarak, Sarıyer'in gecekondu kesimlerinde de yoğun bir biçimde sol grupların etkin olduğu, mahallede örgütlü bir hareketin başladığı belirlenmiştir.

Gençliğimize gelince, biz yoksuluz tabi. O zaman solcular ağırlık kazanıyor ama daha bizim mahallede bir şey yok. İşte Mahir'i, Deniz'i seviyoruz. Biraz öğrenince Büyükdere'ye gidip gelmeye başladık. Bir şey bildiğimizden değil, delikanlılığımızdan. Bu işlere girince öğrendim ben her şeyi. Mecbur kalıyorsun, okuyorsun. (Çalışıyor, 52 yaşında, Erkek – Mayıs 2010)

1980 Darbesinin ardından büyük bir değişime uğrayan sosyo-siyasal yapı, 1990-2000 yıllarındaki değişimleri de içine alacak bir dönüşümün odağı haline gelmiştir. 1980'lerin ortalarında başlayan Maslak ve civarındaki finans merkezi oluşumu, çeşitli lüks konut işlevlerini de beraberinde getirerek Sarıyer'in

çehresini değiştirmiştir. 1990 sonrası köylerdeki ‘villalaşma’ Sarıyer’in dönüşümüne yeni bir boyut katmıştır.

Özellikle 2000’li yıllarda ortaya çıkan kentsel dönüşüm söylemi ve bölgenin varsıllar tarafından sahiplenilmesine yönelik projeler, gecekonduya yaşayan grupları daha organize olmaya yöneltmiş, hemşehri organizasyonlarının ve mahalle derneklerinin mahalleyi daha çok sahiplendiği yeni bir kurumsallaşmaya doğru gidilmiştir. Kâzımkarabekir Mahallesi de bu sürece paralel olarak değişime uğramıştır.

1950’li yıllarda, Sarıyer’in batıdaki tepe bölgelerinde kurulmuş olan Kâzımkarabekir mahallesinin kuruluşunu etkileyen en önemli faktör, bölgenin o dönemde endüstrileşmiş olması, ikinci faktör ise İstanbul Üniversitesi’nin Bahçeköy’deki Orman Fakültesi şantiyesinin işgücü ihtiyacıdır. Yapılan derinlemesine görüşmelerde, pek çok ailedeki büyükbabaların 1950’lerde memleketinden gelip, bugünkü mahalle civarında bir baraka kurduğu ve üniversite şantiyesinde çalıştığı belirtilir. Ancak sektördeki değişimler, fabrikaların kapanması, mahalledeki ikinci ve üçüncü kuşakların işçi olarak değil de hizmetler sektörünün birer elemanı olarak kendilerini yetiştirme yoluna girmesi mahallenin de sosyo-ekonomik yapısını değiştirmiştir.

Babam 1967 yılında İstanbul’a çalışmak için gelmiş. Hemşehrileri ona bu bölgede iş olduğunu söylemişler. O zaman burada İstanbul Üniversitesi’nin Bahçeköy Kampüsünün inşaatı varmış. Babam ilk olarak şantiyede bir iş bulup, arkadaşının evinde kalmış. Daha sonra kendine küçük bir baraka inşa etmiş. Yaklaşık 3-4 sene sonra biz de babamın yanına, İstanbul’a göz ettik. (Emekli, 47 yaşında, Erkek – Mayıs 2010)



Resim 2. Tarabya Civarında İkinci Dönem Gecekondu Yapımı (Kaynak: www.tarabyatarihi.com: 10.03.2011).

Ülkenin toplumsal ve ekonomik değişimlerinden kopuk olmayan Kâzımkarabekir Mahallesi, sürekli olarak mekânsal bir değişime maruz kalmıştır. Çoğu gecekondu mahallesinde olduğu gibi 1980 sonrasındaki neoliberal politikaların kentsel mekânı hedef almasıyla burada da kat artımına gidilmiş, kiracılık ortaya çıkmış, mahallenin sosyo-ekonomik profilinde hızlanan bir dönüşüm yaşanmıştır.

Buna koşut olarak 1990'lı yıllardan itibaren kentsel dönüşümün tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kendini hızlı biçimde göstermesi Kâzımkarabekir mahallesinin de kendiliğinden değişimini, toplumsal hayatla paralel dönüşümünü sekteye uğratmış, mahallede yaşayanları büyük bir toplumsal ve ekonomik baskı altında bırakmıştır. Kentin içinde kalmış prestijli bölgelerde yaşayan düşük gelirli grupların kentin çeperlerine gönderilmesi, merkeze "küresel elit" grupların getirilmesi, tüm

işlevlerin de bu gruplara göre düşünülmesi şeklinde ilerlemeye devam eden kentsel dönüşüm süreci, gecekondü mahallelerinin büyük projeler ortasında cendereye alınmasına neden olmuştur.

Küresel hiyerarşi içerisinde dâhil olmak için her şeyi göze alan kentler, merkezlerini “soylulaştırmakta”, böylece yaratıcı sınıfları, yatırımcıları ve turistleri kendilerine çekmektedirler. (Bourdieu, 2008)

Kâzımkarabekir de, üçüncü köprü tartışmalarının, Sarıyer köylerindeki villalaşma süreçlerinin, maslak levent aksındaki üst düzey hizmet sektörünün gelişim coğrafyasının çok yakınında bulunan bir mahalle olarak, kentsel hareketlerin de odağında kalmıştır. Mahalle çevresindeki son 20 yıllık süreçteki değişime baktığımızda, kentsel toplumsal hareketlerin neden ortaya çıktığını anlamamız da kolaylaşacaktır.

Tablo 1. Kâzımkarabekir Mahallesi Çevresindeki Büyük Mekânsal Değişimler 2010 (Gizem Aksümer Tarafından Yüksek Lisans Araştırması Sırasında Hazırlanmıştır)

1988	Alsit Villalarının yapımı
1990	Sedat Kent'in yapımı
1990 - 2000	Köylerin villalaşma süreci (Zekeriyaköy, Demirciköy vs.)
1994	Tekel Kibrit Fabrikası'nın kapanması
2006	Yolların genişletilmesi sürecinin başlangıcı
2007	Kâzımkarabekir Lazların Çayırında 9 villanın yapımı
2009	Çayırbaşı-Sarıyer Tünel inşaatı başlangıcı
2010	3. Köprü söylentilerinin başlangıcı

Lefebvre'in (Lefebvre, 1970) 1970'lerde Avrupa coğrafyası için söylemiş olduğu gibi artık Türkiye'de de mekânda şeylerin üretimi değil, mekânın yeniden üretimi süreci başlamıştır. Fab-

rikaların kapanmasına karşılık, yol-ev-köprü yapımı sürecinin başlaması tam da bunu doğrular niteliktedir.

İstanbul geneli açısından bakıldığında, kentsel dönüşümün yatırımlarla geldiği,

yatırımların yer seçim kararlarının kümelenmeler oluşturmak suretiyle kent merkezi de dahil olmak üzere kentin büyüme yönlerini belirlediği ve bu dönüşümün İstanbul’u sürdürülemez ekolojik, ekonomik ve sosyal yapılara kavuşturacağı öngörülmektedir (Yalçınan, Çılın, & Çalışkan, 2012).

Kâzımkarabekir mahallesi; Boğaziçi Kanununun³ belirttiğı özellikler neticesinde “gerigörünüm” bölgesinde bulunması, ormana komşuluğı ve eski İstanbul köylerine yakınlığıyla kentsel dönüşüm sonrasında ortaya çıkabilecek ekolojik-toplumsal-ekonomik sorunlardan en çok etkilenecek mahallelerden biri olarak görülebilir.

Mahalledeki dayanışma örüntüleri ve aidiyet

Mahalledeki kentsel dönüşüme karşı hareketin gücünde, geçmişten gelen dayanışma pratiklerinin izlerini takip etmek mümkündür. Diğer yandan ise mahallenin kentsel dönüşüme karşı savunuluyor olmasında, ölçülebilir olmayan değerlerin, müştereklerin rolü en büyüktür. Bazı güncel çalışmaları; mahallenin “biz” duygusunu oluşturan önemli bir unsur olduğuna, içsellik ve dışsallık arasındaki kimliksel dengeyi sağladığına, bireyin kişilik oluşumuna katkıda bulunduğuna, dayanışma ve toplumsallığı geliştirdiğine işaret etmektedir (Konuk, 2011). Şöyle ki mahallede birlikte yemek pişirirken yapılan sohbetler ya da çocukların küçük yaşlardan itibaren mahallede tek başına bırakılabilmeleri, ortaklaşa hazırlanan çaylar, paylaşılan bahçe-

³ Gerigörünüm için bkz. 2960 sayılı Boğaziçi Kanunu, İkinci Bölüm: Planlar ve İmar Uygulamaları.

ler, birbirlerinden alınıp yetiştirilen bitkiler ve dahası, mahalle için bugünün müşterekleri, “ölçülemez” değerleridir.

Mahallede, geçmişte de dayanışma pratiklerinin gündelik hayatın bir parçası olduğu görülür. Ağızdan ağıza aktarılan dayanışma deneyimlerinin bugünkü pratikleri güçlendirdiği ve mahalledeki toplumsal ilişki yoğunluğunu arttırdığı söylenebilir. Mahalleliyle yapılan sohbetlerde, hemen hemen herkesin bir dayanışma hikâyesi aktardığına rastlanır. Özellikle de 1960-1970 yılları arasındaki imece usulü ev yapımı en çok bahsedilen ve mahallenin belleğinde en çok yer etmiş konular arasındadır. Yalnızca evlerin yapım aşamasında değil, aynı zamanda yeterli parası olmayanlar için malzemelerin ortaklaşa satın alınması, evin içinin birbirine verilen eşyalarla döşenmesi gibi pratikler de bu dayanışmanın diğer boyutlarıdır. Görüşmeci kadınlardan bir tanesi, şu an oturduğu evin 70’lerde 5 kere üst üste yıkıldığını, her gece yeniden imece usulüyle yapıldığını, sonunda ekip-lerin gelmeyi kestiğini belirtmiştir. Bu direncin en önemli özelliği ise, yalnızca siyasal bir aidiyeti olan gruplarla sınırlı olmamasıdır.

Benim akrabam geldi, senin akrabam geldi, ötekinin akrabası geldi, öyle kuruldu bu mahalle. Toplanıyorduk aramızda para topluyorduk, karar veriyorduk kimin evi o gece yapılacak diye, sonra yapıyorduk (Emekli, 84 yaşında, Erkek – Mayıs 2010).

Mahallede bütün altyapı hizmetleri mahallelinin çabasıyla getirtilmiştir. Elektrik, su gibi ihtiyaçları elde edebilmek için mahalleliler bir dernek kurmuş, bu dernek aracılığıyla belediyeye ve ilgili idarelere dilekçe göndermişlerdir. Anlaşma sürecinin ardından ise kendi aralarında topladıkları paralarla elektrik direkleri, kanalizasyon boruları almışlar ve altyapıyı böyle oluşturmuşlardır.

Bu pratikler incelendiğinde, kentsel dönüşüme karşı hareketlerin de aynı araçları kullandığı görülmektedir. Dernekleşme, gönüllülük temelinde sorumluluk üstlenen bir grubun öne

geçerek süreci takip etmesi, dilekçeler verilmesi, yürüyüşler düzenlenmesi, bilgilendirme toplantıları ve idareyle birebir görüşmeler sonucu sorunların çözülmesi dayanışma ve direniş pratiklerindeki önemli araçlardır.

Bunun yanı sıra, mahallelilerin mahallelerine ve komşularına bağlılığının yüksek oranlarda olduğu, yapılan araştırma sonucu ortaya çıkmıştır. Ankete katılanların 4/5'ten fazlasının, 20 yıldan daha uzun bir süredir mahallede yaşıyor olması önemli bir bulgudur. Mahallenin ilk kuruluşunun da tüm gecekondu mahalleleriyle paralel olarak, hemşehrlik, komşuluk ve akrabalık ağları aracılığıyla gerçekleşmiş olması mahallenin sahiplenilmesini artırır.

Yapılan araştırmada görüşmecilerden bir kişi hariç hepsinin komşuluktan memnun olduğunu söylemiş olması oldukça açık bir biçimde mahalledeki bağlılığı göstermektedir. Komşuluktan memnun olmadığını belirten kişi ise, 80 yaşından sonra çocuklarının yanına taşınmak zorunda kaldığını ve eskisi gibi burada arkadaşlar edinemediğini belirtmiştir. Yapılan derinlemesine görüşmeler, gençlerin de bu yakın komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinden memnun olduğunu kanıtlamaktadır.

Mahalledeki herkes akrabamız gibi, arkadaşlarım da öyle. Doğduğumdan beri tanıyorum hepsini, birlikte büyüdük, aynı okula gittik. Yalnız lisede ayrıldık çoğuyla, bazıları meslek lisesine gitti, bazıları düz liseye, öyle ayrıldık. Hepsıyla çok iyi anlaşıyorum (Hizmet Sektörü Çalışanı, 21 yaşında, Erkek – Mayıs 2010).

Komşuluktan memnuniyetle paralel olarak, anket yapılanların tamamına yakını, mahalleden taşınmak istemediğini belirtmiştir.

Biz buradan nasıl taşınalım? Nereye gidelim? Herkes artık akrabamız gibi olmuş, bundan sonra nerede bulacağım ben eş dost? Gençliğim burada geçmiş, başka yerde ben artık yaşayamam (Çalışmıyor, 80 yaşında, Kadın – Mayıs 2010).

Okula gidip gelmem çok zor. Kışın yollar hep kapanıyor, araba girmiyor bizim eve kadar. Arkadaşlarımızla oturacağımız, konuşacağımız bir pastane bile yok. Ama yine de arkadaşlarım, komşular burada akraba gibiyiz. Burayı bırakıp gitmek istemem (Öğrenci, 17 yaşında, Kadın – Mayıs 2010).

Mahallelilere neden mahalleyi sevdiklerini, neden buradan ayrılmayı düşünmediklerini sorduğumuzdaysa, büyük oranda gelen cevapların buradaki sosyal ilişkilere olan bağlılık ortaya koyduğu görülmüştür. Mahalleli, birlikte hareket ederek ya da birbiriyle enformel biçimde dayanışarak yaşamı daha kolay hale getirmektedir. Diğer bir bağlamda, bu mahallelerde yaşayanlar arasında bir tür “ebeveynlik” ilişkisinden bahsetmek mümkündür (Duben, 1991), ki bu ilişki hemşehrisini ya da akrabasını koruma, komşusunu kollama gibi çeşitli sonuçlarla ortaya çıkar. Gecekonduların geçmiş yılları için tanımlanan bu mahallelilik portresinin bugün için de geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz.

Ankete katılanlardan hepsi mahallesinde fiziksel bazı sorunlar, eksiklikler bulunduğundan bahsetmiş, bu kişilerin ¾’ünden fazlası, tüm bu sorunların mahalleli dayanışmasıyla çözülebileceğine inandığını belirtmiştir. Dolayısıyla geçmişten beri enformel şekilde, mahalle içerisinde sorunlara çözüm bulma alışkanlığının bugün de aynı şekilde devam ettiği açıkça ortaya konmaktadır.

Bunlara ek olarak, mahallenin sahiplenilmesine dair diğer bir faktör, mekândaki tanışıklığın yüksek olmasıdır.

Biz burada birbirimizin ciğerini biliriz (Çalışmıyor, 41 yaşında Kadın – Mayıs 2010).

Biz mahalledeyken, dışarı çıktığımızda kapıları kilitlemiytiz. Herkes birbirini tanır, bu yüzden de hırsızlık filan olmaz buralarda (Emekli, 45 yaşında, Kadın – Mayıs 2010).

Mahalledeki dayanışma örüntülerinin bütünüyle bir olgu olduğu ve bugün halen bir işlevinin bulunduğu açıktır. Geçmiş-

ten bugüne değişip, günün ihtiyaçlarına uyum sağlayarak dönüşen bu dayanışma örüntülerinin yalnızca toplumsal değil, ekonomik de bir bağlamı olduğunu belirtmek gerekir.

Kâzımkarabekir Mahalle’sinde kentsel toplumsal hareketler bağlamında dönüşüm karşıtlığı

Toplumsal muhalefetin bugün “savunmacı” ve “talep odaklı”, yalnızca işçi – işveren karşıtlığından değil, tüm eşitsizliklerden dolayı büyüyen bir yapıya büründüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yapıya kente dair haklar, toplumsal cinsiyet talepleri ya da gündelik yaşama dair özgürleşmeyi savunan tüm hareketler dâhil edilmelidir. Bensaid, toplumsal hareketlerin güçlenmesiyle ilgili saptamasında şöyle belirtir: “toplumsal bölünmeye ve parçalanmaya yönelik bu güçlü eğilimler karşısında toplumsal hareketler, direnişleriyle kolektifliği ve dayanışmayı yeniden üretmeye gayret etmektedir” (Bensaid, 2006: 123).

Tilly, toplumsal hareket teriminin 19.yüzyıl’da kristalize olduğunu belirtir ve ekler:

Toplumsal hareket militanlar ile iktidar sahipleri arasında bir etkileşim sağlar. Militanlar ise kamusal alanda kendilerini göstermek suretiyle, genelde sesini duyuramayanların adına kendilerini gösterirler ve çeşitli eylem programları ortaya koyarlar (Tilly, 2003: 47).

Tilly aynı zamanda, grevlere, oy vermekle ilgili eylemlere kıyasla bu hareketlerin daha sembolik, daha kümülatif ve daha dolaylı olduğunu belirtmekte, hatta bazen bu eylemlerin bir çözüm üretme amacının dışında olduğunu, yalnızca bir eşitsizliği, bir adaletsizliği herkese gösterme arzusundan öteye gitmediğini eklemektedir (Tilly, 2003: 50). Bu hareketlerin, artık siyasal sistemin normalleşmiş bir parçası olduğunu söyleyen Tilly’nin ar-

gümanını daha da güçlendiren Tarrow, artık toplumsal hareketler toplumu içerisinde yaşadığımızı savunur (Tarrow, 1994).

Bu bağlamda bakıldığında gecekondular mahallelerinde kentsel dönüşüm aleyhinde yapılan basın açıklamaları, yürüyüşler, toplu dilekçeler veya diğer muhalif gruplarla (akademisyenler, gazeteciler, aktivistler) ortaklaşarak yürütülen hareketlerin yukarıdaki tanımlamalar bağlamında toplumsal bir harekete işaret ettiğini görmek önemlidir.

Mahallede, kentsel dönüşüm konusuna karşı uyanışın 2002 yılında, villalaşmayı öngören, dolayısıyla mevcut gecekonduların yıkımını gündeme getiren planla birlikte ortaya çıktığını söyleyebilirim (H, 47, Erkek, emekli).

1992 yılında kurulan mahalle derneği, 2005 ve 2006 yıllarında yapılan dernek yemeklerinde yapılması düşünülen planların neler getirebileceğini mahallelilere anlatmış, çeşitli gönüllü gruplar ve akademisyenlerle ilişkiye geçerek öngörülen durumu değiştirmek için bir mücadeleye girilmiştir.

Yine aynı dönemde sayılabilecek bir olay, mahalleye baz istasyonu kurulmasına karşı birlikte verilen mücadeledir. 2004 yılında mahalleye baz istasyonu kurma girişimleri artmış, mahalleli duruma karşı gelerek yürüyüş yapmış, 300 kişiye yakın bir kalabalık baz istasyonu kaldırılana kadar direğin başında beklemiştir. Kent meselelerine dair yaşanan tüm bu toplumsal hareketlerin, yıllar içerisinde değiştiği, giderek kurumsal bir yapı halini aldığı görülmektedir. Dernekler ve kooperatifler, tüm bu hareketlerin örgütlendiği kurumları oluşturmuştur.

Bu mahallelerde 1980 öncesi toplumsal hareketlere bakıldığında, çeşitli yöntemlerle direnişin örgütlendiği görülür: Dernek kurmak, dilekçe vermek, dava açmak, yürüyüş yapmak, basın açıklaması hazırlamak, uzmanlarla dayanışmak, yakınlık ilişkileriyle çözüm aramak. Bugün kentsel dönüşümüne karşı gösterilen mücadelede de aynı yöntemler aracılığıyla direniş örgütlenir. Buna ek olarak, kentsel dönüşüm süreci, derneklerin de-

mokratikleşerek etki alanını arttırmasını ve kooperatifler oluşturmak suretiyle mülkiyet meselesinin de ötesine geçen yeni bir örgütlülük kurulmasını beraberinde getirmiştir. Bugün gecekondulu mahallelerinden yükselen karşı çıkış, taleplerini sıralayabilmenin ötesinde çözüm önerisini de sunabilecek bir öz örgütlenmeye dönüşme eğilimindedir.

“Sıradanın Sessiz Tecavüzü”nden kentsel dönüşüm karşıtı harekete

Kentsel siyaset ve kentsel toplumsal hareket konusuna Bayat'ın perspektifinden yaklaşıyoruz. Bayat'a göre, sokağın devletin denetiminden yoksun olarak aktif ve katılımcı kullanımının kendisi bir kentsel hareket biçimidir (Bayat, 2008: 45). Dolayısıyla, devletin ve piyasanın denetiminden yoksun olarak kendine ait olmayan arazinin üzerine ev yapan gecekonducunun hareketi, Bayat açısından bir kentsel hareket biçimi olarak kabul edilir. Gecekondunun kuruluşu itibariyle bir akışlar bütünü olarak ortaya çıktığı ve bu akışların yoğunlaştığı bir odak halini aldığı görülür. Bu akışların yalnızca insanlardan, kırsal göçmen akışlarından ya da işçi akışlarından ibaret olmadığını söyleyebiliriz. İnşaat faaliyetleri, üretilen konutlar, yollar, altyapı ve diğer insana dair olmayan “şeyler” de bu akışlar arasındadır. Bu anlamda kamu otoritesiyle mahalle arasında da karşılıklı başka akışlar görülür. Mahalleden kamu otoritesine doğru akan talepler, karşılığında gelen imar afları, mahalleden kaynağını alan muhalif eylem pratikleri... Bayat'ın sokak siyaseti kavramı bu karşılıklı akışları tartışırken doğru yöne bakmamızı sağlayacaktır. Bayat, sokak siyasetinin diğer bir unsuru olarak pasif ağırları göstermektedir:

Herhangi bir kolektif siyasal eylem, hareketlilik, aktörler arasında belirli bir derecede örgütlenmeyi, iletişimi ve bağı da gerektirir... Dolayısıyla gecekonducular, işsizler ya da kente ayrı yerden göç etmiş insanlar sürekli iletişim halinde olan ve düzenli

olarak toplanan resmi dernekler kurabilirler. Yahut bunun yerine kendi aralarında gayri resmi bağlantılar geliştirebilirler (Bayat, 2008: 46).

Aynı bağlamda, Türkiye'deki gecekondu meselesi üzerine yazan araştırmacıların da büyük çoğunluğu, ilk kuruldukları yıllarda gecekondu mahallelerinde hemşeri ve akraba dayanışma ağlarının bulunduğunu, bu ağların ilerleyen süreçlerde de çeşitli biçimlere dönüştüğünü ancak varlığını kaybetmediğini belirtmiştir (Aksümer & Yücel, 2011; Ayata, 1990; Erder, 1997, 1999; Erman, 2004; Işık & Pınarcıoğlu, 2011; Karpaz, 1976).

Bu ağların varlığı, yoksul gecekondu kesimlerinin kente tutunmasını sağlamış, mümkün olabilecek en uygun yaşam şartlarının oluşmasına imkân vermiştir. Mahallelerdeki bu dayanışma biçimlerinin ve hatta gecekonduyun kendisinin geçici olduğu ya da kente tutunma konusundaki tampon mekanizma olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi bugün için değişmeye yüz tutmuştur. Zeliha Etöz, varoş kelimesini tanımlarken şu şekilde belirtmektedir:

Dışlanmışlar “tüketmeyenler” ve tüketim estetiğinden pay almayanlar şeklinde ifade edilebilir. Tüketememe durumu salt mallara ve hizmetlere ilişkin değildir üstelik. Bir dili, bir etnik kökeni, bir kültürü, bir değerler bütünü, diğer bir ifade aurasıyla birlikte bir yaşam tarzını tüketememektir (Etöz, 2000: 50).

Tüketememe tanımı, halen kışlık erzağını köyünden sağlayan veya mahalledeki komşularıyla birlikte hazırlayan, ekmeği mahalledeki taş fırında pişiren, yoğurt kaplarında çiçek yetiştiren, evindeki eksiklikleri tek tek kendisi onararak düzelten mahalleliler için halen geçerli görünmektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar göstermektedir ki, gecekonduya yaratılmış olan dayanışma ağları ve kentin formel şekilde yapılaşmış kesimlerinden görece farklılaşan gündelik yaşam biçimleri, geçici olmayan bir yaşam kültürünün oluşturucusu haline gelmiştir (Aksümer & Yücel, 2012a, 2012b). Derbent mahallesi üzerine

yapılan bir TÜBİTAK araştırmasında (Yalçınan, Yücel vd. 2014), bu dayanışma ağlarının halen mahallede hüküm sürdüğü, bu ağlar sayesinde mahalle sakinlerinin kışlık erzaklarını birlikte hazırlayıp, çocukların bakımları konusunda yardımlaş-tıklarını, böylelikle dışa bağımlı olmayan bir mahalle yaşamı oluşturduklarını ortaya çıkarmıştır (Aksümer & Yücel, 2012b).

Mahallelerdeki bu dayanışma ağlarının yarattığı alışkanlık-lar ve toplumsal belleğin yanında, 1970’li yıllardaki örgütlü sol gelenek de bugünkü kentsel dönüşüm karşıtı harekete etki et-miştir. Örgütlülüğün ve siyasi aidiyetin varlığı, bugünkü hare-ke-ti bir yandan güçlendirip diğer yandan zayıflatabilmektedir. Öncelikle örgütlenme geleneğinin olması, mahalledeki bazı ke-simlerin siyasetin içerisindeki etkin varlığı onlara “önderlik et-me” imkânı tanımaktadır. Ancak bu önderlik etme durumu, mahallede yaşayıp sol siyasi gelenekten gelmeyen kesimlerce eleştirel karşılanabilmekte, bu anlamda belirli ortak bir amaç uğruna örgütlenme durumu sekteye uğrayabilmektedir. Diğer yandan önderlik etmeye ve eylem pratiklerine hâkim sol siyasal gelenekten gelen kesimler, sorun alanında hızlıca var olma, bü-yük bir kalabalığı örgütleyebilme ve o sorunu pratik biçimde çözebilme yolunda ciddi bir başarı göstermektedir. Hızlı başla-yan hareket kimi fikir çatışmaları yüzünden uzun vadeli ola-mayabilmektedir.

Diğer yandan mahallelerde dernekleşme ve bunun üst ka-demesindeki bir örgütlenme biçimi olarak kabul edilebilecek kooperatifleşmeler oluşmaya başlamıştır. Bu yeni örgütlenme-ler, mahallelilerin tapu meselesinden çok hukuki güvence adı altında yeni bir sürece girmelerini sağlamıştır. Yerel belediyenin de desteğiyle yürüyen çalışmaların, yerel siyasete dair yeni bir söz, yeni bir bakış getirdiği bir gerçektir⁴.

Mahalleye dair dayanışmanın ve birlikte varolabilme halinin vurgulandığı bu yazıdan, gecekondulu mahallesinin romantikçe “kutsandığı” sonucu çıkarılmamalı, bu mahallelerde geleneksel toplum kodlarının halen hüküm sürdüğü, örgütlenmelerde cinsiyetçi veya kuşaklara dair hiyerarşilerin henüz tam anlamıyla aşılamadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu anlamda gecekondulu, kapitalizmin dayattığı yaşam biçimine veya kapitalist modernleşme biçimine görece alternatif bir yaşamı temsil etmektedir.

Yeni bir “gecekondulu” tanımı yapılırken...

Gecekondulu mahallelerinde, geçmişten bugüne gelen alışkanlıkların, dayanışma örüntülerinin ve toplumsal ilişkilerin toplumsal ve ekonomik değişim dönüşümlerden de az ya da çok etkilenecek biçim değiştirdiği, ancak temelinden kopmadığı, sürekliliğini kaybetmediği bu araştırmanın en çarpıcı sonucu olmuştur. Özellikle son dönemde ortaya konan araştırmalar, kuşaklar arasında çeşitli talep farklılıkları veya çatışmalar bulunsa bile, dayanışma örüntülerine ve yaşam biçimlerine dair ciddi bir sürekliliğin varlığını vurgular.

Dolayısıyla hareketin demokratik bir hak talebine dönüşebilmesi, mahalledeki tüm kesimlerin komşulukla, dostlukla ve ortak hareket etmesiyle mümkün olabilir. Yaygınlaşamayan, tek bir etnik grup ya da tek bir siyasal grubun önderliğinde ilerleyen hareket ise, marjinalleşerek tüm toplumun istek ve taleplerini yerine getirebilecek bir kapasiteye erişemeyecektir.

Tüm bunların yanında bugün, gecekondulu tanımının yeniden yapılmakta olduğu gerçektir. “Mağdur Köylüden”, “Suçlu Varoşa” dönen tanımlama 2000’li yılların ilk çeyreğinden itibaren “Kentsel Dönüşüm Karşıtı Militan” dönüşmüştür. Dernekleşmeler, enformel, tanıdık ilişkileriyle yürüyen taleplerin yerini alan hukukî mücadeleler, kooperatifleşmeyle birlikte daha tanımlı hale gelen ortak talepler, akademik yazının gecekondulu meselesine yeniden kafa yormasını gerektirmektedir.

Bunun yanı sıra, ev yapımında ortak çalışmadan, ev işlerini ortak yapmaya varan bu alışkanlıklar, dış dünyaya bağımlılığı azaltarak, ödeme yapmak suretiyle hayatı kolaylaştırma ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Komşular arası para toplayarak sorunları çözebilmek, mahallenin eksiklerini gidermek için ortaklaşa kol gücüyle çalışabilmek bu ekonomik dayanışmanın da örneklerini sunmaktadır. Bu örnekler, yeni toplumsal pratiklerde yol gösterici olabilir, devletsiz ve kapitalizm dışı bir hayat kurmakta örnek teşkil edebilir.

Bugün yaşanan Gezi Parkı'nda kurulan "mahalle" de gecekondu nûveler taşımış, devletsiz ve kapitalizm dışı bir mekân inşasında belleklerde olan, geçmişten gelen pratikleri uygulamıştır. Bu anlamda dünün gecekondu, bugünün enformel mahallesi bizlere Gezi Direnişi'nde bizlere yol gösterici olmuştur. Yine Guattari ve Hardt'ın dediği gibi bugün, binlerce hayat, sanat, dayanışma ve eylem makinesi eski örgütlerin ahmak ve katı kibrini önüne katıp süpürmektedir.

Kaynakça

- Aksümer, G., & Yücel, H. (2011). "Kentsel Dönüşüme Karşı Kent Hakkı: Kâzımkarabekir Mahallesi'nde Mekânsal Kimlik ve Dayanışma Örüntüleri". *Education Science Society Journal*, 9 (6), 117-139.
- Aksümer, G., ve Yücel, H. (2012a). "Kentsel Dönüşüm Kısacasında Gecekondu Gençler: Kentsel Dönüşümün Gecekondu Gençleri Üzerindeki Etkisi, Derbent Örneği" 3. *Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Sempozyumu (Kent, Bölgeler, Metropoliten Alanlar, Büyükşehirler: Değişen Dinamikler ve Sorunlar)* (s. 403-419). Ankara: Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Ağı.
- Aksümer, G., & Yücel, H. (2012b). *Konut için "Yuvaran" Olmak: Yıkım Tehdidi altındaki Gecekondu Mahallelerinde Mahalle ve Mahallelilik Algısı, Sarıyer Derbent Örneği*. Paper presented at the Dünya Şehircilik Günü 36. Kolokyum (Mekânsal Değişim ve Dönüşüm) Ankara.
- Ayata, A. (1990). "Gecekondularda kimlik sorunu, dayanışma örüntüleri ve hemşehrlik" *Toplum ve Bilim*, 51/52, 89-101.
- Bayat, A. (2008). *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri* (Çev. S. Torlak). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Bensaid, D. (2006). *Köstebek ve Lokomotif: Tarih, Devrim ve Strateji Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yazın Yayıncılık.

- Bourdin, A. (2008). Gentrification: un "concept" à déconstruire. *Espace et Société*, 132, 23-37.
- Castells, M. (1975). *Luttes Urbaines et Pouvoir Politique*. Paris: Petite Collection Maspero.
- Delanda, M. (2006). *New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londra: Continuum.
- Duben, A. (1991). "The rationality of an Informal Economy the provision of Housing in Southern Turkey" M. Kıray (Ed.), *Structural Change in Turkish Society* içinde. Bloomington: Indiana University.
- Erder, S. (1997). "Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları" *Toplum ve Bilim*, 66, 106-119.
- Erder, S. (1999). "Göç, Yerleşme ve Çok Kültürel Tanışma". *Birikim*, 123, 68-75.
- Erman, T. (2004). "Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları" *European Journal of Turkish Studies*, Online (1). <http://ejts-revues.org/85#sthash.CbEWd6ZP.dpuf>.
- Etöz, Z. (2000). "Varoş Bir İstila Bir Tehdit". *Birikim*, 132, 49-54.
- Goodchild: (2005). *Deleuze ve Guattari Arzu Politikasına Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Massachusetts: Belknap Press of Harvard University.
- Işık, O., ve Pınarcıoğlu, M. (2011). *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, K. (1976). "The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization" Cambridge: Cambridge University Press.
- Konuk, M. (2011). "Mahalle: Bir Kimlikler Kavşağı" *Toplumbilim*, 26 (Nisan 2011), 75-82.
- Lefebvre, H. (1970). *La Révolution Urbaine*. Paris: Gallimard.
- Lefebvre, H. (1974). *Le droit à la ville ; suivi de, Espace et Politique*. Paris: Anthropos.
- Tarrow, S. (1994). *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (2003). *L'Analyse Historique des Processus Politiques*. Paris: Presses Universitaires.
- Yalçın, M.C., Çılgın, K., ve Çalışkan, Ç. (2012). "İstanbul Dönüşüm Coğrafyası". 3. *Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Sempozyumu (Kent, Bölgeler, Metropolen Alanlar, Büyükşehirler: Değişen Dinamikler ve Sorunlar)* (s. 294-312). Ankara: Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Ağı.
- Yalçın, M.C. vd. (2014). "Sarıyer Gecekondu Mahalleleri Örneğinde Kentsel Dönüşüm Süreçleri ve Bu Süreçlerin Sosyo-Ekonomik ve Fiziki Etkileri" *110K404 Nolu TÜBİTAK Projesi*, İstanbul: TÜBİTAK.

9

“KUÇE”LERDEN* SOKAĞA: 1990’LARDAN GÜNÜMÜZE ZORUNLU GÖÇ SONRASI KÜRT HAREKETİNİN SOKAK DEVİNİMİ

Bahtiyar Mermertaş

“Bazen şiddet, ılımlılığın sesini
duyurabilmek için tek yoldur!”¹

Kürt hareketinin güçlenmesi ve kitleselleşmesi 1990’larla birlikte olmuştur. Devlet, 1980’lerin ortalarından sonra hızla yükselen Kürt hareketine ve bu hareketten etkilenip, harekete eklemlenen Kürt nüfusa karşı bir dizi “tedbir” uygulamıştır. Bunlardan biri, PKK militanlarına hem lojistik hem de pratik mücadelede yardım ettiğini düşündüğü kırsal kesimde yaşayan Kürtlerin buradan göç ettirilmesi olmuştur². Devletin bu —karşı ve ceza-

* Kürtçe’de *kuçe* (Türkçe okunuşu “Küçe”), sokak anlamına gelmektedir.

¹ Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 93.

² Ek olarak bu uygulama devletin (Osmanlı ve Cumhuriyet) uzun yıllardır Kürtler (diğer etnik, dini azınlıklar da dahildir bu duruma) söz konusu olunca “alışkın” olduğu tedip uygulamasının devamı olarak da okunabilir. Yani Kürtlerin göç ettirilmesi sadece 1980’lerden sonra devletin uyguladığı bir politika değildir. Özellikle 20. yüzyılın başlarından beri süregelen

landırma— hamlesi, genel olarak kırsal kesimde yoğunlaşan Kürt hareketini/mücadelesini, sokaklara da taşımıştır. Daha doğru bir ifadeyle Kürt hareketinin kentlerin sokaklarına taşınma sürecini oldukça hızlandırmıştır. Zira bu göçe maruz kalan Kürt nüfusu, genel olarak politikleşmiş Kürtlerden oluşmaktaydı³. Beri yandan zorunlu göçe maruz kalan bu Kürtler içinde, devletin uyguladığı şiddetten ve/veya kentte yaşadıkları sınıfsal, kültürel mağduriyetten dolayı —sonradan— politikleşmiş kesim de bulunmaktadır.

1990'ların hemen başlarından itibaren Kürt hareketinin sokak devinimi PKK militanlarının sokak eylemleri kadar etkili olmaya başlamıştır. Ama esas olarak 90'ların sonunda ve 2000'lerle birlikte (özellikle 2002 yılından sonra) Kürt hareketinin sivil kanadının baskınlığı PKK'nın silahlı mücadelesini geçmiştir; sivil siyasetin gücü PKK militanlarının eylemlerinden daha etkili olup, silahlı "mücadeleyi" anlamsız kılmıştır⁴.

1990 sonrası başlayan ve 2000'lerle birlikte hızlanan süreç, Kürt hareketinin kitlesel bir şekilde mücadelesini sokaklara taşımamasını, siyasallaşma sürecini de hızlandırıp, direniş/mücadele alanlarını çeşitlendirmiştir. Kentlerin sokaklarında eylemler, Newroz kutlamaları, kepenk ve kontak kapatmalar, mitingler, imza kampanyaları, sivil itaatsiz eylemler, kitlesel kampanyalar

bir uygulamadır. Kürt bölgelerinin, Kürtlerden arındırılması projelerinin içinde 1950'li yıllardan sonra dahi "geniş ölçekli altyapı çalışmaları" adı altında nüfusun yoğun olarak yaşadığı verimli alanlardan göç ettirilmesi herhangi bir Kürt isyanının olmadığı dönemlerde de olmuştur (Erbil, 2007: 290).

³ Göç ettirilen Kürtler, devletin korucu olmalarına yönelik baskılarına/dayatmalarına karşı çıkar/kabul etmeyen ve de genel olarak Kürt hareketine sempatiyle bakan kesimi oluşturmaktaydı.

⁴ Zira bunu Kürt hareketinin aktörleri de çeşitli zamanlarda çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir.

hem başlamış hem de daha kitlesel bir katılımıla gerçekleşmiştir. Böylelikle sokak(lar), Kürt hareketinin varoluşunu koruduğu, gücünü gösterdiği, devletle dolaylı müzakere kurduğu ve de özellikle Türkiye metropollerindeki ve de Avrupa'daki eylemleriyle mücadelesini genel kamuoyunun gündemine soktuğu mecra olmuştur.

Devletin mücadelesi bu tarihten sonra daha çok sokağı direniş mekânı olarak kullanan sivil Kürtlere karşı olmuştur. Zira çıkarılan "Terörle Mücadele Kanunu"nın (Nisan 1991 ve Haziran 2006'daki geniş düzenlemeler) zamanlaması, içeriği ve çıkarıldığı tarihler Kürt hareketinin sokağı kitlesel eylem alanı olarak kullanmaya başlamasından sonrasına denk gelmektedir. Bu yasal düzenlemelerin içeriği PKK militanlarını değil, sokak gösterilerine katılan sivil Kürtleri hedeflemektedir. Beri yandan devlet ricalinin 1990'lardan sonra "Kürt meselesinin çözümü için milat" olarak kabul edilen söylemleri ("Kürt realitesini tanıyorum", "Bask modeli tartışılabilir", "AB yolu Diyarbakır'dan geçer", "Kürt sorununu tanıyorum ve benim sorunumdur" vb.) de bu minvalde Kürtlerin kitlesel sokak eylemlerinin hemen sonrasına tekabül etmektedir. Devlet ricalinin Kürt meselesi bağlamında böylesi "söylemsel kopuşlar"ı da kitlesel sokak eylemlerinin bitişinden sonra, diğer bir kitlesel sokak eylemine kadar "unutulmuş" ve/veya tekrarlanmamıştır.

Bu yazı, Kürt hareketinin ve Kürtlerin, mücadelesini kentin sokaklarına taşıdığı ve sokaklardaki politik devinimin şiddetlendiği 1990 sonrasından günümüze odaklanmaya çalışacaktır. Kürt hareketinin sokaklardaki siyasal deviniminin izi sürülecek, bu devinimin mahiyeti, değişimleri ve süreklilikleri tartışılacaktır.

1990'lar: sokağın "Kürdi"leşmesi⁵

Kürt hareketinin "eylem repertuarı"nın⁶ genişlemesi, kitlesel bir hareket hüviyeti kazanması 1990'ların başına denk gelmektedir. Bu dönemin önemli eylemlerinin alanı Newrozlar olmuştur. Kepenk ve kontak kapatma yaygın politik tepki gösterme aracıdır. Bununla birlikte Kürt hareketinin 1990'lar boyunca sokaklara dökülme nedenleri: Çatışmalarda öldürülen PKK mili-

⁵ Zorunlu göç sonrası sokağın "Kürdi"leşmesi, sadece Kürt hareketinin politik manevra alanını genişletmesi sonucu oluşmamıştır. Kürt meselesi Türkiye'deki kentlere, Kürtler de kentlerin sokaklarına taşındıkça Türkiye kamuoyunun Kürtler ve Kürt meselesiyle ilgili algısı da değişmişmeye başlamıştır. Hatta 90'ların başında yaşanan İstanbul'a yoğun Kürt göçü sebebiyle hızla artan nüfusa karşı dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan kente girişte vize uygulamasını gündeme getirmiştir. Nurdan Gürbilek'e göre çocukluk 90'lı yıllara kadar Türk toplumunda masumiyet, kırılganlık ve mağduriyetle özdeşleştirilmişti. Yeşilçam filmlerindeki Sezercik, Ömercik ve Ayşecik gibi çocuk kahramanlar toplumdaki bu çocukluk imgesini işaret etmekteydi. Ancak Gürbilek'e göre, 90'lı yıllarda ekonomik ve politik nedenlerle çocuklar metropollerde doldurduğunda bu imge de dönüşmeye başladı. Kapkaççı çocuklar, tinerci çocuklar, mendil satan çocuklar, tacizci çocuklar, şiddete eğilimli çocuklar yıllarca gazetelerin üçüncü sayfalarında (Gürbilek, 2012: 41). Bu tarihten sonra doğ(urul)an "kötü çocuk" Kürttü. Kürt çocuklarının toplumsal algı ve söylemde korku nesneleri olarak kurulmaları da zaten onların zorunlu göçle birlikte metropollerde görünürlük kazanmalarıyla başladı. Ancak 2000'li yıllarla birlikte Kürt çocukları, sadece adli bir vaka olarak değil aynı zamanda devlete ve düzene yönelen politik bir tehdit olarak da Türk toplumunun gündemine girdi. "Taş atan çocuk" da bu düşüncüyü Türk toplumunun zihnine kazıyan bir imge haline gelmiş oldu (Darıcı, 2009: 18).

⁶ Bu kavramı toplumsal hareketleri analiz etmek için ilk kullanan Charles Tilly'dir. Kavram, özel amaçlı dernekler ve birlikler kurmak, halk mitingleri düzenlemek, resmi kortejler, nöbetler, birlikler, gösteriler, dilekçe göndermek, medyaya demeç vermek ve afişleme vb. gibi ortak amaçlar için hareket etme yöntemlerine/yollarına denir (2008: 17).

tanlarının ⁷, "faili meçhul" cinayetlerle kurban giden (Kürt aydınları, işadamları, siyasetçiler veya Kürt hareketine sempatisi olan Kürtler ⁸) ve de sokak eylemlerine katıldıkları için öldürülen sivil Kürtlerin cenazelerinin gömülmesi sırasında olmuştur.

Kürt hareketi için 1990'lardaki eylem repertuarı, "defansif" olarak nitelendirilebilir. Yani süre giden bir siyasi duruma tepki, siyasi bir tepki belirleme veya yeni bir siyasi gündem yaratma değil de, iradesi dışında olana tepkisel bir karşı çıkış şeklinde-dir. Dönemin eylemleri aktif siyasi bir devinim olmayıp Kürtler (Newroz) ve az da olsa PKK için (27 AĞustos 1984 yılında PKK'nın güvenlik güçlerine karşı gerçekleştirdiği ilk silahlı çatışma) nemli takvimsel günlerde olmaktadır. Bu tarihsel günlerde (ncesi veya sonrasında), güvenlik güçlerince öldürülen sivil eylemcilerin cenaze törenlerine katılma ve bunlara müdahaleler dönem itibariyle Kürt politik devininin belirleyeni olmuştur.

1990'lara hâkim olan eylemlerin birleşik kaplar prensibine göre işlediği söylenebilir. Güvenlik güçlerinin demokratik eylemlere sert müdahalesi daha çok eylemi, daha çok eylem de güvenlik güçleri tarafından daha çok sertliği getirmekteydi. r-neğin 13 Mart 1990'da Mardin'in Savur içesinde 13 PKK militanı öldürüldü. 15 Mart'ta Savur'da öldürülen 13 PKK militanından biri olan Nusaybin'li Kamuran Dündar'ın cenazesinde büyük olaylar çıkmıştır. Cenazeye katılmak isteyen 5 bin kişi yürüyüş yapmak istemiştir. Kolluk kuvvetleri yryşilerin

⁷ 2000'lere kadar öldürülen militanların çok az bir kısmının cenazeleri ailelerine teslim edildiğinden, günümüzde kitlesel katılımlarla görülen ve etkili bir eylem şekli olan "şehit" cenazesi pratiği 1990'larda daha az grlmştir.

⁸ Bunlardan hafızalara kazınarı ve bazı iddialara göre ilk olanı (Cemal, 2003: 170-171) Temmuz 1991 tarihinde öldürülen HEP Diyarbakır İl Başkanı Vedat Aydın'ın cenazesidir.

üstüne ateş açınca yaralanmalar olmuştur. Şemsettin Çiftçi adlı genç öldürülmüştür. 20 Mart'ta, Cizre'de, kepenk kapatma eyleminin ikinci gününde, Nusaybin olaylarını protesto etmek amacıyla yürüyüş yapan küçük bir grup, güvenlik güçleriyle çatıştı. Çatışmada 4 kişi öldürülmüş, 9 kişi yaralanmış ve 149 kişi gözaltına alınmıştır. 2 saat süren olaylardan sonra, ilçede "sokağa çıkma yasağı" ilan edilmiştir. Aynı günlerde bu olayları protesto etmek için kepenk kapatma eylemi Silopi'ye de sıçramıştır (Düzgören, 1994: 21-22).

Kürt hareketinin özellikle 1990-1994 arasında sokağı domine etmesi, sadece Kürt hareketinin kendisinin aktör olduğu bir süreç sonucunda gerçekleşen bir durum değildir. Devletin kırsal kesimde ve bazı ilçelerde Kürt hareketinin gelişmesine karşı uyguladığı zorunlu göç "tedbiri",⁹ Kürt hareketine büyük oranda kitle desteği sağlamıştır. Yazının devamında bu iddia için göç olgusu tartışılacaktır.

Zorunlu göç ve sokağın direniş mekânı haline gelişi

PKK'nin silahlı mücadeleye başlamasından sonra Kürt coğrafyasının kırsal kesiminde yaşayan Kürtlere karşı sistemli bir saldırıya başlayan devlet, kırsal kesimi insansızlaştırma ya da koruculaştırma yoluna gitmiştir. Kürt coğrafyasındaki köy boşaltmaları 1985'te başlamakla birlikte, 1987 yılına kadar yoğunlukla uygulanır bir politika değildir. Başlangıçta PKK milislerinin sınırı geçmelerini engellemek maksadıyla Irak ve Suriye sınırında bulunan köyler boşaltılmıştır. Ancak, PKK kırsal alan-

⁹ Buna tedbir yerine cezalandırma (tedip), bölgeyi "Kürtsüz"leştirme ya da devletin azınlıkta olan nüfusa karşı tarih boyunca sürekli bir şekilde uyguladığı tehcir metodu da denilebilir.

larda yayılmaya başlayınca, devlet bölgede "temizlik" yapmaya başlamıştır (KHRP, 2002: 22).

1985 yılından bu yana Türk güvenlik güçlerince gerçekleştirilen operasyonlar öncelikle Güneydoğu Anadolu'daki Kürt kırsal nüfusu hedeflemiştir. Güneydoğu'daki kırsal alanda köyleri ve mezarları planlı bir şekilde boşaltma ve yakma politikası 1990'da ciddi boyutlara ulaşmış, 1993-1995 döneminde ise zirveye çıkmıştır (age., s. 5).

Boşaltılan yerleşim yeri ve g ettirilen Kürtlerin sayısıyla ilgili çeşitli iddialar vardır. Bağımsız ve güvenilir istatistikler olmadığı için verilen rakamlar çoğunlukla tahmine dayanmaktadır. OHAL Bölge Valiliği'nin Kasım 1997 tarihinde açıkladığı rakamlara göre 820 köy, 2.345 mezrada toplamda 57.314 hane boşaltılmış, 378.335 kişi g ettirilmiştir (TBMM, 1998; 12). İçişleri Bakanlığı tarafından KDRP (Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi) kapsamında açıklanan verilere göre ise, Ocak 2006 tarihi itibariyle 945 köy ve 2.021 mezra boşaltılmış ve toplamda 358.335 kişi g ettirilmiştir (Kurban vd. 2008; 74). Resmi rakamlar gerçeğin bir hayli altında olmaktadır. Sivil toplum örgütleri farklı rakamlar ne sürmektedir. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nn¹⁰ yaptığı çalışma, 1986-2005 döneminde

¹⁰ Burada bir noktanın altını çizmek elzemdir. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün 2006 yılında yaptığı "Türkiye G ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması", hâlâ g olgusunu resmi söylemin zorunlu göçü aklamak için sıklıkla kullandığı, steril ve hakikate bir gösteren olmayan "güvenlik" söylemiyle geirtmektedir. Zorunlu göç olgusunu "terör eylemleri" sonucu oluşan güvenlik sorunları üzerinden açıklayarak gerçeği manipüle etmektedir. Raporun g nedenlerinin açıklandığı ilgili yerinde, "Güvenlik nedenleri kategorisinde, can ve mal güvenliğine ilişkin kayđı, yerleşim yerinin boşaltılması talebi, terör örgütüne katılma baskısı, korucu olunması yönündeki talep... gibi nedenler bulunmaktadır" denilmiştir (HÜNEE, 2006: 23; italikler bana aittir). Söylemsel tarafgirlik burada bir

Kürt coğrafyasında zorunlu göçe maruz kalan nüfusun tahmini büyüklüğünün 953.680 ile 1.201.200 arasında olduğunu söylemektedir. Bu araştırmanın sonuçları, zorunlu göç nedeniyle meydana gelen göçlerin yaklaşık yüzde 80'inin kırsal çıkışlı; yüzde 20'sinin ise kentsel çıkışlı olduğunu göstermektedir (HÜNEE, 2006; 61). Buna karşı Kürt İnsan Hakları Projesi "1985'ten bu yana 3,000 köy ve mezranın boşaltıldığını ve bunun sonucu olarak da 2,5 - 3 milyon insanın yerlerinden edildiği"ni iddia etmektedir (KHRP, 2002; 19). US Committee for Refugees (USCRI, 1998) yerinden edilmiş kişi sayısının 380 bin ile 1 milyon arasında olduğunu tahmin etmektedir. İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch-HRW) 2 milyon rakamını telaffuz etmiştir (HRW, 2002). Türkiye İnsan Hakları Vakfı, İnsan Hakları Derneği ve Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği (Göç-Der) ortak basın bildirilerinde, 3 ile 4 milyon tahminlerinde bulunmuşlardır (Aktaran Kurban vd. 2008; 74 1. dipnot). Rakamlar değişkenlik gösterse de zorunlu göçün %61,3'ü gibi büyük bir oranının, devletin sivil Kürtlere asimetrik bir savaş ilan ettiği ve bunun en yoğun yaşandığı dönem o-

açıklamaya mahal vermeyecek şekilde görülmektedir. Güvenlik kuvvetlerinin sivil Kürtlere karşı yaptığı uygulamalar, göçün en önemli nedeni olan köy yakmalar, zorla köylerin boşaltılması gibi olgular hiç olmamış gibi, göç ettirilen sivil Kürtlerin göç nedeni "yerleşim yerinin boşaltılması talebi", "korucu olunması yönündeki talep" gibi ifadelerle, yani kelimenin en hafif tabiriyle "kibar" bir kavram olan "talep" sözcüğü seçilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Karşısında "terör" örgütüne katılma "baskı" kavramıyla aktarılmıştır. Bu araştırma TBMM Araştırma Komisyonu'nun 1998 yılında yaptığı göç araştırmasındaki söylemsel "tarafsız"lığın ve tutarlılığının bile gerisinde kalmıştır. Sonuç olarak Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün araştırması bilimsel metodoloji anlamında ne kadar titiz ise, akademik etik ve politik/insani hakikat noktasında da o kadar yüzeysel ve yanlıdır.

lan 1991-1995 yılları arasında gerçekleştiği söylenebilir (HÜN-EE, 2006; 62).

Göç, büyük oranda Kürt coğrafyasındaki kentlere olmuştur. 1990-2000 dönemlerinde Kürt coğrafyasının şehirlerindeki şehirleşme oranı %50 civarındadır (TESEV, 2006; 33). Örneğin, Diyarbakır il merkezi için yapılan nüfus artışı tahminine göre, 1990'da kent nüfusu 381 bin iken, 1996 itibarıyla bu sayı 800 bine kadar çıkmıştır (Kurban vd. 2008: 130).

TBMM Araştırma Komisyonu'nun 1998 yılında yaptığı göç araştırmasında göçün nedeni olarak; PKK'nin lojistik desteğini kesme maksadıyla konulan mera yasağı nedeniyle bölgenin başlıca gelir kaynağı olan hayvancılığın bitirilmesi, örgüt ve güvenlik güçlerinin çatışması nedeniyle iki ateş arasında kalan halkın tarım faaliyetlerinin önemli oranda azalması gibi ekonomik etmenler ile korucu köylere PKK'nin, korucu olmayan köylere ise güvenlik güçlerinin yaptığı baskıları işaret etmektedir (1998: 31). Öte yandan Kürt İnsan Hakları Projesi yayınladığı raporunda genel hatlarıyla göçün nedeni olarak, asimilasyon politikasının devamı, PKK'yi yenilgiye uğratma stratejisi, PKK'yi destekleyenleri ve Köy korucusu olmayanları cezalandırma, sınır bölgesini temizleme, devletin bölge üstünde kontrolünü artırma, Kürtlerin sistematik ve yaygın şiddetten kaçması, köy korucularının baskıları, güvenlik güçlerinin ambargosu, ekonomik durum ve PKK'nin baskıları sıralanmıştır (KHRP, 2002: 7-12).

PKK, milliyetçiliğin özcü reflekslerinden dolayı, toplumsal taban arayışında ilk dönem taraftarı görmediği Kürtlere karşı agresif bir tutum takınmış, kendisinden olmayanlara (en azından karşıtı bir konumda değerlendirdiği kesimlere) karşı sert

bir politika izlemiştir.¹¹ Özellikle 1987 yılının başında koruculuk ve feodal sistemi ileri sürerek, sert bir saldırı başlatmıştır. İzleyen iki yıl boyunca köy korucusu ve ağa ailelerini planlı bir biçimde hedef almıştır (McDowall, 2004; 561).

PKK içerisinde köylü kökenli kadroların askeri etkinliklerinin artırılmasına paralel olarak, 1987 yılı içerisinde koruculara ve ailelerine yönelik gerçekleştirilen eylemlerde birçok sivil yaşamını yitir[miştir] (*Toplum ve Kuram*, 2010: s. 24).

1985 yılından 1990 yılına kadar, bazı köy boşaltmalarından, bunu, Devlet'in Köy Koruculuğu sistemi ile mücadelenin bir aracı olarak kullanan PKK sorumludur, —ki, PKK köy korucularını işbirlikçi olarak değerlendirmiş; ama baskı altında Devlet için savaşmak zorunda kalanlara saldırmayacağını ilan etmiştir. Ancak, bu dönemdeki köy boşaltmalarında, PKK'nın sorumlu olduğu köy boşaltmalarının genel içindeki oranı %10'u geçmez (KHRP, 2002: 12).

¹¹ Kürt hareketinin 1980'ler boyunca mücadelesi daha çok örgütsel gelişim ve toplumsal örgütlenme amacıyla olmuştur. Ama bunu yaparken pozitivist bir toplum okumasıyla Kürtlerin "ulusal" bilincinin gelişmesi önündeki en büyük engellerin emperyalist "dış" güçler ile sömürgeci devletin yanında, Kürt toplumunu atomize ettiğini düşündükleri "aşiretçi-feodal gelenekler" ve "ailecilik" gibi yapılar olduğunu öne sürdüler. PKK kuruluş manifestosunda bu durum; "Kürdistan'da, ulusal öğelerin gelişmesini önleyen dış güç, sömürgecilik; iç güç de, sömürgecilikle işbirliği halinde ve ancak onun gücüyle ayakta duran aşiretçi-feodal yapıdır. İç dinamiklerle bağımsız bir siyasi gelişme göstermesi engellenen, işgal nedeniyle kendi bağımsız siyasi rejimlerini kuramayan toplumlarda, aşiretçi-feodal gelenekler bilinçli olarak yaşatılır. Ulusal bilincin ve halk arasındaki birliğin gelişmesi önünde sürekli bir engel teşkil eden bu feodal parçalanmışlık, ailecilik, kabilecilik ve aşiretçilik bilincini aşırı geliştirerek, adeta atomlarına kadar parçalanmış bir cisim gibi, toplumun dağılmasına yol açar. Kabile ve aşiret dayanışması, daha ileri bir sosyal gelişme önünde engel olduğu gibi, uluslaşma önünde de bir engeldir. Sosyal ve ulusal mücadele geliştikçe, toplumda aşırıya kaçan ailecilik, kabilecilik ve aşiretçilik bilinci, yerini toplumsal ve ulusal bilince bırakır." şeklinde açıklanmıştır (Öcalan, 1993: 42-43).

G sonrası Kürt coğrafyasına ve de Türkiye'deki bazı metropollere bir hayli Kürt nüfusu yığıldı. Bu insanlar, kentte yaşıadıkları her türlü sosyo-kültürel ve sınıfsal mağduriyeti "Krdilik" zerinden okudu. 1990'lar sonrasında zorunlu gle kente gelen Kürtler, 90'lar öncesinde kentlere gelen göçmenlere nazaran kente eklemleme konusunda en zayıf durumda olanları oluşturmuştur (Kaygalak, 2001: 165). Kürt göçmenler, dünyada ve Türkiye'de işsizliğin hızla artığı, sosyal adaletin bittiği, çalışanların ücretlerinin düşürüldüğü, esnek üretim yükseldiği, enformel ve kayıt dışı çalışmanın arttığı neo-liberal yeniden yapılanma döneminin, Türkiye'deki en büyük mağduru olmuştur. Bundan dolayı özellikle ekonomik nedenlerle ortaya çıkan mekânsal ve toplumsal kopmalar yanında,

kan bağı, etnisite ve mezhebe dayalı cemaatleşme olgusu da yönlendirici olmuş ve kentte yaşam tarzları, tüketim normları ve davranış kalıpları açısından türdeş mekânlar ortaya çıkmıştır. Bu türdeş meknlardaki gerek ekonomik gerekse de toplumsal ve kültürel düzeyde etkili cemaatleşme olgusu göçmenlerin de içinde yer aldığı kent yoksulları açısından önemli bir tutum/geçinme stratejisi olmuştur (age, s. 141).

Kürt göçmenler, çoğunlukla belli başlı şehirlere ve bu şehirler içindeki yerlere yerleşmiştir. Bunda en önemli neden olarak taşındıkları yerlerin çalışma olanakları sayılabilir. Beri yandan çoğunlukla taşınılan yerde etnik bir ayrımcılık, dışlanmaya maruz kalmayacakları yerler tercih edilmiştir. Köy boşaltmalar sırasında köydeki tüm sakinler aynı anda gle zorlandığı için toplu olarak hareket/g etmişlerdir. Ailelerinden birilerinin daha önce bulunduğu şehirlere göç etmek de taşınılacak yeri belirleyen nedenlerdendir. Ayrıca çoğunlukla gn yönü kentin varoşlarına olmuştur. Buralarda yaşam olanakları daha ucuzdur. Göçmenler — şehir şartlarına göre— vasıfsız oldukları için iş bulma ihtimallerinin yüksek olduğu bu yerlere yerleşmişlerdir. Böylelikle g ettirilen Kürtlerin Kürt hareketine angaje ol-

ması için bir engel kalmamış, Kürt hareketinin sokak mücadelesi bu şartlar üzerine bina olmuştur.

PKK, kendinden önce kurulan diğer Kürt örgütlerine nazaran daha geç bir tarih sayılabilecek olan 1978 yılında resmi olarak kuruldu. 1980 öncesinde diğer örgütlere göre toplumsal taban olarak daha küçük bir gruba hitap etti. Özellikle de kent merkezlerinde 1980 öncesinde uzun yıllar örgütlenemedi. Etkilediği kesim daha çok kırsal kesim ve bazı ilçe merkezlerinde yaşayan kesimden oluşmuştur. Kırsal kesim ve bazı ilçelerde de, diğer Kürt örgütleri çalışma yapmadığı/örgütlen(e)mediği için ya da buralarda diğer Kürt örgütlerine karşı zamanla oluşan tepkilerden doğan bir taraftar kitlesi edindi.

PKK dar bir kadro hareketine dayalı iken büyük bir toplumsal harekete evrilmesi, önemli bir Kürt kitlesi tarafından ve kentlerde de benimsenmesi bir dizi süreç sonucunda oluşmuştur.¹² PKK kitlesel destek bulmak için 21 Mart 1985 tarihinde “Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi” (ERNK-Enîya Rizgarîya Netewa Kurdîstan) adında alt bir oluşum kurdu. PKK’nin cephe örgütlenmesi olan ERNK, halk içerisinde yürüttüğü kitle örgütlenmesi, siyasal çalışmaları ile Kürt hareketinin kitleselleşmesi bakımından önemli etkiler bıraktı. PKK militanlarının de-

¹² Bu konuda ilginç bir analiz Azad Rênas Çelik’in “Kürdistan’da Hoşnutsuzluğun Toplumsal Örgütlenmesi Olarak PKK ve Dönüşen Algılar” adlı çalışmasıdır. Çelik’e göre, Kürtler ilk başta PKK militanlarını kendileri dışında, yabancı, desteksiz “dışarıdakiler” (Yên derve) olarak tanımlarken, daha sonra onlara, devlet şiddetine karşı uzun süre direnemeyecekleri ve sonunda giriştikleri işin çocukça olduğunu algıladıkları/anlayacakları manasında “çocuk” (Zarok) demeye başlamış ve en sonunda ise kendileri için mücadele yürüten özgürlük savaşçıları yani “gerilla” demeye başlamıştır (2011; 61-62). Çelik’in bu çalışmasına şöyle bir eleştiri yapılabilir: Kürtler’in bu isimlendirmeleri (yên derve, zarok, gerilla) tarihsel olarak sıralı bir şekilde yaptıklarını söylemek zordur. Bu adlandırmalar Kürtler tarafından eş zamanlı ve sürekli bir şekilde birlikte kullanılmıştır.

netimi dışında kalan yerlerde, daha çok şehir ve metropollerde bulunan Kürt kitlelerinin örgütlenme çalışmasını ERNK yürütmüştür (*Toplum ve Kuram*, 2010; 22). ERNK Kürt coğrafyasında hızla büyümüştür. McDowall’a göre, esasen PKK’yi devlet için bir tehlike haline getiren işte filizlenen bu kitle desteği idi (McDowall, 2004; 562).

Özellikle kentlere yoğun Kürt göçü sonrasında Kürt hareketi direniş anlamında çoklu merkezlerde tezahür etti. Bu tarihten sonra devlet ile Kürt hareketinin mücadelesi sokaklara taşınmıştır.

Miladi bir zamanlama olarak Kürt ulusal bayramı kabul edilen Newroz’un zorunlu politik göç sonrası kamusal alana ilk çıktığı yıllara baktığımızda (özellikle 1990’lar) alegorik olarak Demirci Kawa (“direnen Kürt halkını ve gerillayı”) ve Dehaq (“inkârcıları ve sömürgecileri”) iki güçlü karşıt imge ve simge olarak düalist bir okumada bedenleşmekteydi (Sustam, 2010: 54).

1990’ların başlarından itibaren kitlesel bir şekilde 21 Martlar’da kutlanan Newroz —yeniden— kazandırılan içeriğiyle, hem Kürt milliyetçiliğinin inşa edildiği önemli icatlarından hem de Kürt hareketinin kentlerdeki en önemli ve etkili devinimlerinden olmuştur.¹³ Öyle ki “Kürt kimliği de diğer kimlikler gibi

¹³ Nitekim Doğan Çetinkaya’ya göre geçen yüzyıldan beri en önemli toplumsal hareketlerden biri milliyetçiliktir. Yazara göre günümüzde de milliyetçi ideoloji angajmanındaki kitle hareketleri kadar yaygınlaşmış, milli kimliği inşa etmeye dayanan, sınıfsal aidiyetleri kesen, sembollere dayanan, farklı araçlar kullanan ve gündelik hayatı siyasallaştıran bir başka hareket göstermek güçtür (2008: 37). Milliyetçilik kadar millet de ideolojik/söylemsel bir süreç sonucunda özel bir kültürel yapım türüdür. Milliyetçilik bir kez yaratıldıktan sonra “modüler” hale gelir ve dolayısıyla çok farklı toplumsal coğrafyalara, farklı bilinçlilik dereceleriyle aşılabilir; farklı siyasal ve ideolojik kümelenmeleri içerebilir ya da onlar tarafından içerilebilir (Anderson, 2007: 18-19).

dinamik olup, grup varlığı reddedilen bir etnik gruptan, hak talep eden bir etno-sınıfa dönüşmüştür” (Arakon, 2010: 186).

Bu dönemlerde bölgede gazetecilik yapan Koray Düzgören “01.03.1990 Poliste ilk kez Nevruz alarmı: Bazı Ortadoğu ülkeleri ve bazı örgütler 21 Mart’ı ‘Nevruz, Özgürlük Bayramı ve Uluslararası Irkçılıkla Mücadele Günü’ ilan ettiler” diye aktarmıştır (1994, s. 20). Newroz’dan günler öncesinde başlayan gerilim ve sokak çatışmaları 21 Mart günü zirveye ulaşmıştır.

Newrozlar Kürt hareketinin, toplumsal gücünü, kitle desteğini gösterdiği ve Kürt milliyetçiliğini kurduğu önemli kitlesel eylemlerden olmaya başlamıştır.

20 Mart 1990, Nusaybin Serhildan’ı (Başkaldırı) gerçekleşti. 13 Mart’ta Savur bölgesinde öldürülen 13 gerilladan biri olan Mesut Dündar’ın Nusaybin’deki cenazesinde halk ayaklandı. Kolluk kuvvetlerinin kitle üzerine ateş açması sonucu 2 kişi yaşamını yitirdi. Kitlesel eylemlilik manasında kıvılcımın çakıldığı ortaya çıkacaktı, akabinde Cizre’de de Serhildan gerçekleştirildi, böylece 1994 yılına kadar süren serhildanlar dönemi başladı. Kürt İntifadası olarak bilinen Serhildan gerilla mücadelesinin Türkiye’de ve dünya kamuoyu nezdinde meşruluğu ve hareketin kitleselliği açısından çok önemli bir rol oynadı. Kürt hareketi şehirlerde ve kasabalarda açık kitlesel gösteri 1980’ler boyunca düzenle(ye)mezken bu tarih sonrasında Kürt bölgesi 20 yıldır aralıksız sürmekte olan bir toplumsal hareketlilik sürecine şahit olacaktı (*Toplum ve Kuram*, 2010: 25-26).

PKK gücünü artırdıkça, kontrol altında tuttuğu bölgeleri genişletmeyi amaçlayıp, halka ayaklanması çağrısında bulunmuş ve Türk mevzilerine geniş çaplı saldırılar düzenlemiştir. PKK 1993’te, Botan’da geçici meclisin kurulduğunu ilan edip halk ayaklanması çağrısı yapmıştır (Jongerden, 2009: 76). Olağanüstü Hal Valisi Ünal Erkan gazetecilere yaptığı açıklamada şöyle konuşmuştur:

Bazı yerleşim birimlerinde komiteler kurmuştu PKK. Devlet otoritesinin yerini almaya gidiyordu. Esnafa kepenk kapattırma, li-

selerde bile boykot, kontak kapatma, PKK şehitlikleri falan derken, işi devletin gözleri önünde büyüttüler. Örgüt bir bakıma otorite oldu. Hem dağ kadrolarını oluşturdular, hem de yerleşim merkezlerinde örgütlendiler (Cemal, 2003: 166).

Popüler söylemde de bu duruma karşılık olarak şöyle denilecektir:

PKK, Mart 1990'da gerçekleştirdiği Cizre, Silopi ve Nusaybin olaylarıyla beklediğinin üzerinde bir kitle katılımı olduğunu gözlemiştir. Bunun üzerine bir yandan terör eylemlerini tırmandırarak kitle desteğini artırmaya ve canlı tutmaya çalışırken, diğer yandan da çeşitli dernek ve partiler üzerinden siyasallaşma çabalarını artırmıştır (Bilâ, 2004: 48).

Aynı şekilde Hasan Cemal bu durumu "Terör bu tarihten [1992'den] sonra tepeden aşağı doğru inmeye başladı" diye aktaracaktır (2003, s. 164). Ümit Özdağ "PKK'nın sivil kargaşa taktiğini uyguladığı ilk kasabalar, 20 ve 21 Mart 1992 tarihlerinde Cizre, Silopi, Şırnak ve Nusaybin oldu. Gösteriler hızla büyüyecek büyük ölçekli ayaklanmalara dönüştü" diyecektir (Özdağ, 2005: 66).

Genelkurmay Başkanı Orgeneral İlker Başbuğ ile 17 Ekim 2008 tarihinde yaptığı bir görüşmede Cengiz Çandar, PKK'nın esas olarak 'bir köylü hareketi' olduğunu, başlarda gücünü kırsal alandan ve oradaki eylemlerinden aldığını söylüyor; örgütün kırsal alandan şehirlere kaymasını ve şehir eylemlerini "Türkiye'yi bitirebilecek" bir tehlike olarak ifade ediyordu. Başbuğ, bir araştırma yaptırdığını, örgütün dağ kadrolarına katılımın yüzde 20'sinin İstanbul'dan, yüzde 37'sinin ise Diyarbakır şehir merkezinden olduğunu aktarıyor. Araştırmanın bulgularına göre, İstanbul'dan katılımlar İstanbul doğumlu değiller. Bunlar bölgeden İstanbul'a göç eden ailelerin göç sırasında 3-4 yaşında olan çocukları (Çandar, 2012: 38-43).

Görüldüğü gibi Kürt hareketinin 1990'da geçirdiği niteliksel ve niceliksel değişim, onu artık görmezden gelinemeyecek hale

getirmiştir. Bu yılın mart ayında PKK saldırıları güvenlik güçlerine karşı filizlenen sivil direnişin gölgesinde kalmıştır. Türk çevrelerinde ilk kez Kürtlerin ayaklanmasıyla ilgili bir kamuoyu oluşmuş ve devlet ricali meseleyi tartışmaya başlamıştır (McDowall, 2004: 566).

Bu tarihten sonra devlet mesaisinin büyük bir kısmını PKK militanlarına karşı değil, sivil Kürtlere harcamıştır. Nisan 1991 tarihinde çıkarılan Terörle Mücadele Kanunu (TMK) ile sadece örgüt üyeleri değil, onları destekleyen herkes “terörist” ilan ediliyordu. Yasa ile birlikte açlık grevi yapan, yürüyüşe katılan, kepenk kapatan, çatışmalarda hayatını kaybedenlerin mezarını ziyaret eden, Kürt bölgesindeki olayları dile getiren herkes suçlu kabul ediliyordu (*Toplum ve Kuram*, 2010: 27). Bu yasaklamalar, dönem boyunca Kürtlerin sokak devriminin özeti gibi aslında. TMK sivil Kürtlerin sokak devrimlerinin ciddi boyutlara ulaştığı 1991 yılında çıkarıldı. Bu tarih PKK’nin silahlı çatışmaya başlamasından çok sonrasına tekabül etmektedir. Bu yasal düzenleme sivil Kürtlerin sokağı politize etmesinden sonra çıkarılmıştır.

Kürtlerin sokağı politize etmesine karşı devletin mukavemeti sadece “yasal alanla” sınırlı kalmamıştır. Bu dönemde “yeni” bir vatandaşlık modeli olarak Neo-Osmanlılık fikri dolaşıma girmiştir. 1980’li yılların sonu ve 1990’ların başı ile birlikte Türkiye’de, yekpare Türk kimliği anlayışını reddeden Kürtler gibi “yeni kimlikler” veya “karşıt-ortak hafızalar” oluşturmaya yönelik yeni geçmişler ortaya çıkmaya başlamıştır. Siyasetle ilgili olarak, yükselen farklı kültürel kimliklerin taleplerini karşıla-

mak için Osmanlı mirasından faydalanılması gerektiği fikri ön plana çıkmıştır (olak, 2006; 125-128).¹⁴

Bununla yetinilmeyip, "PKK'ya karşı Allah yolunda savaşmak müslümanın görevidir" yazılı bildiriler devlet eliyle dağıtlmıştır (iek, 2000; 21). Bu dönemlerde Kürt hareketini (zellikle de kentsel anlamda) bitirmek için devlet görüşüyle kısmen uyumlu olan Hizbullah rgtne de göz yumulmuştur.¹⁵ Nitekim devlet söyleminde Hizbullah için "PKK'nin bölgede hâkim olduğu dönemlerde yaygın olan şiddet ve terör olaylarına bir tepki olarak ortaya çıkan fiildir" denilmektedir (Faraç, 2001: 54).

¹⁴ Nitekim 8 Kasım 1994 tarihinde Diyarbakır Refah Partisi İl Başkanı Hacı Abdurrahman zbek: "İslam'ın ipine sarılmaktır doğru olan. Osmanlı'nın siyasetini iyi okumak gerekiyor" diyecektir (Cemal, 2003: 248). Bu dönemde Neo-Osmanlılık fikrinin çoklu kimlikler yönü değil, daha çok İslami içeriği ön plana çıkarılmıştır. Bu da özellikle resmi düşünce için ciddi bir sorun olan Kürtlerin Türklük kimliğine karşı farklı kimlik taleplerini İslami ortak paydada yumuşatma, dönüştürme ve nihayetinde bitirme amacılaydı. Nitekim Süleyman Demirel, başbakanlık yaptığı dönemlerde "Tespih çeken el ile silah çeken el bir olur mu hiç?" diyecektir (Bulut ve Faraç, 1999: 6).

¹⁵ Hizbullah'ın devletin kurduğu ve kontrolünde tuttuğu bir örgüt olduğu iddiası yaygındır. Devlet Hizbullah'a göz yumup, kısmen yardım ettiyse bile bu iddia tüm gerçeği karşılamamanın uzağındadır. Gazeteci İsmet G. İmset'in aktardığına göre: "Bir yerel kaymakamanın kendi deyişi ile Hizbullah'a yerel güvenlik kuvvetlerinin açıktan destek verdiğine inanılmazsa bile, bu örgütle ilgili soruştırmaların yavaşlatıldığına, yani PKK'ya karşı bu örgütün yine terör ile faaliyet göstermesine seyirci kalındığına, hemen hemen hiç şüphe bulunmamaktadır" (1993: 318). Nitekim PKK kaynakları da 90'lar boyunca aynı görüştedir. PKK lideri Abdullah calan ile Nisan 1993 tarihinde görüşen Hasan Cemal; "Hizbullah'tan söz açılıyor. Özellikle Batman'daki faili meçhul cinayetler ve PKK'ya karşı Güneydoğu'daki kanlı mücadelesiyle n salan, Tahran desteğindeki ve 'şeriatçı Kürt devleti' kurmanın peşindeki yeraltı örgütüyle ilgili olarak şöyle diyor Apo: 'Hizbullah polisin tam kontrolünde değil. Ama polisten yardım görüyor'" demiştir (Cemal, 2003: 41).

Hizbullah'ın Kürtler içinde azımsanmayacak bir toplumsal tabanı vardır. Bu taban büyük oranda 1960 sonrası Kürt politizasyonunun (büyük oranda sol örgütler tarafından oluşturulan) ürünüdür. Buna Kürt milliyetçiliğinin “eksen kayması” da denilebilir. Ruşen Çakır'ın da altını çizdiği gibi Kürt coğrafyasında ve Kürtler içinde öteden beri İslâmcı düşünceye geniş ilgi ve destek gösterilmektedir. 1984'ten itibaren PKK eylemleriyle bölgede yükselen tansiyon genel olarak yerel İslâmcıların daha da radikalleşmesine neden olmuştur (Çakır, 1990: 147). Başlayan çatışma Kürt hareketinin sokak devrimine ciddi zararlar vermiştir. Bölgenin önde gelen birçok il ve ilçe merkezinde sokak hâkimiyeti Hizbullah'ın eline geçmiştir (Çakır, 2001: 58; İmset, 1993: 330). 1991-1995 arasında PKK ve Hizbullah arasında gerçekleşen aktif çatışma döneminde, PKK'yi kentlerden önemli oranda silen (kadro, siyasi mücadele ve sokak eylemleri anlamında) JİTEM gibi devlet yapılanmalarıyla birlikte, PKK'nın Hizbullah ile girdiği çatışmadır. Bunu fark eden PKK 1994-95 yıllarında Hizbullah'la ateşkes imzalamak için uğraşmıştır.¹⁶ Kürt hareketinin politikada söylemsel olarak dini kullanması da bu döneme denk gelmektedir.¹⁷

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bagasi, Tarihsiz: 100-101; Çakır, 2001: 58-59; Çakır, 1994: 14.

¹⁷ Aynı dönemlerde PKK, Kürtler içinde Hizbullah'ın çıkışının zemini de olan genel olarak ve Kürtler içinde İslami hareketin yükselmesine ve Hizbullah'ın PKK'ye karşı propagandası olan “dinsiz” (mülhid) söylemlerine cevap vermek için dini argümanlar da kullanmaya; İslami kesimle yakınlaşmaya çalışmıştır. “PKK, Hizbullah ile çatışmasında dini kesimleri yanına çekebilmek amacıyla 1990'dan itibaren Dindarlar Birliği-Yurtsever İmamlar Birliği adıyla iki yapı oluşturdu” (Bulut, 1994: 675).

2000'ler: kitlesel kampanyalar ve sivil itaatsizlik eylemleri

Kürt hareketinin 2000'lerin başlarındaki politik deviniminin seyri, Öcalan'ın 9 Ekim 1998 tarihinde uzun süredir kaldığı Suriye'den çıkmak zorunda kalması ve akabinde Türkiye'ye getirilmesiyle başlayan/belirlenen süreçle ilintilidir. Özellikle Türkiye'ye getirilmesinden sonra Kürt hareketinin sokak devinimi Öcalan eksenli bir motivasyonla gerçekleşmiştir. 2002'ye kadar Kürt hareketinin eylemlerinin esas amacı Öcalan'ın asılmaması etrafında işleyen eylemlerdir. 2000'lerle birlikte bir diğer ağırlıklı eylem seyri Öcalan'ı "sahiplenme" ve arkasındaki toplumsal desteği Türkiye ve dünya kamuoyu ve devlet ricaline gösterme şeklindedir.

2000'leri de iki döneme ayırmak gerekmektedir. İlk dönem Öcalan'ın Suriye'den çıkışı ile başlar ve 2002'ye kadar Öcalan'ın idamını engelleme talebiyle sürer. Bu ilk dönem 2002'den sonra ise Öcalan'ın arkasındaki toplumsal desteğin görünür kılınma çabasıyla devam eder. Kuşkusuz bu süreç Öcalan'ın idamını engelleme dışında günümüzde de sürmektedir. Yani Öcalan'ın arkasındaki toplumsal desteğin görünür kılınması hala Kürt hareketinin temel düsturlardandır. İlk dönemde Kürtlerin sokak devinimi de önemli oranda mitingler ve Newroz kutlamaları dışında sönük geçmiştir. PKK kendi içinde yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Zira artık "Kürt meselesinin politik şiddet eylemleri ile gündemleştirilmesinin zemini daral[mıştır]" (*Toplum ve Kuram*, 2011: 23-24). Beraberinde PKK, artan sivil/siyasi süreç ve 1990'lardan beri bir hayli büyüyen, etkili olan sivil Kürt hareketi ekseninde kendini dönüştürme, bu hareketi kendisine ekleme sürecine girmiştir. 1999 yerel seçimlerinde Kürt coğrafyasında bazı belediyelerin kazanılması yeni dönemin, Öcalan'ın yakalanması ve artan sivil Kürt direnişiyle birlikte yeni işareti olmuştur. Bu tarih "siyasi konjonktür itibarıyla silahlı

mücadeleyi daha taktiksel biçimde kullanmaya başlayacak olan Kürt hareketi için legal alanda siyasetin kök salabilmesinin önü[nün]" açılmasının dönemeci olmuştur (agm., s. 22).

2005'den sonra başlayan ve 2000'lerin ikinci dönemi olan süreçte ise, Kürt hareketi eylem repertuarını genişletip devleti sivil/siyasi anlamda zor durumda bırakacak; hak taleplerini "meşru" zeminde sert bir şekilde dile getirecektir. Kürtler üzerlerinde ciddi bir baskı kuran hukuk kurallarını "sivil itaatsiz" eylemlerle dönüştürecekler. Kitlel kampanyalar, dilekçeler yeni dönemin eylem repertuarına katılacaktır.

Kürt hareketi, 1990'lardaki "defansif" politik devinim(ler)ine nazaran 2000'lerde çok daha "aktif" ve siyaseten tepkisel bir seyir izlemiştir. Ülkenin politik gündemini belirleme, süregiden bir siyasi duruma tepki koyma yanında yeni siyasi gündemler yaratma, bir amaç için kampanyalar düzenleme bu dönemlerde daha sık olmuştur. Sokak eylemlerine de 90'lara nazaran daha kitlel bir katılım gerçekleşmiştir.

Öcalan'ın Suriye'den çıkması ve Türkiye'ye getirilmesiyle birlikte Kürt hareketi dünya çapında mitingler, gösteriler düzenlemiş; Türkiye'ye getirilmesinde parmağı olduğu düşünülen ülkelerin elçiliklerinin basılması şeklinde olaya öfkeyle tepki gösterilmiştir. Öcalan'ın peşine düşülmesi ve de yakalanmasını protesto etmek için, Ekim 1998 ile Şubat 1999 arasında yetmiş beş kişi kendini yakmıştır. Bu hadiseler Kürt hareketinin hem ne ölçüde ulusüstü bir fenomen haline geldiğini hem de dünyanın dört bir yanında nasıl güçlenmiş olduğunu göstermiştir (Akkaya ve Jongerden, 2010: 81). Özellikle 90'larla birlikte Avrupa'da Kürt hareketinin gerçekleştirdiği eylemler Kürt hareketi için politik ve diplomatik destek anlamında önemli zeminlerden olmuştur. "Avrupa'da yapılan gösteri ve kampanyalarla Avrupa kamuoyunda Kürt davasına destek sağlanmış, Batı kamuoyunda PKK'lı militanların özgürlük savaşçıları olduğu kanısı yaygınlaşmıştır" (Arakon, 2010: 183).

Öcalan’ın, Kürt hareketi içindeki konumunun mistifikasyonu 2000’lerle birlikte kristalize olmuştur. Sokak deviniminin başat motivasyonu Öcalan olmuş; önceki eylem şekilleri de Öcalan eksenli yeni bir içeriğe bürünmüştür. Öcalan’ın Türkiye’ye getirildiği gün olan 15 Şubat günü, doğum tarihi olan 4 Nisan, 2000’lerle birlikte Kürt hareketi için “yeni” sokağa dökülme günleri olacaktır. Bu tarihten sonra kutlanan Newrozlar da yeni bir içeriğe bürünecek, Öcalan’a bağlılığın bildirildiği gün olarak kutlanacaktır. Örneğin 21 Mart 2002 tarihinde Diyarbakır’da 700 bin kişinin katılımıyla kutlanan Newroz’da, sıklıkla atılan slogan “idama hayır!” olmuştur (*Toplum ve Kuram*, 2011: 28).

Kürt hareketi 2000’lerden bugüne kadar 9 kez büyük kampanya düzenlerken, Öcalan’la ilgili toplam 5 kampanya gerçekleştirdi. Bunlardan en ses getiren ilk kampanyanın startı cezaevlerindeki tutsaklar tarafından verildi. 10 Aralık 2001 yılında “Önderliği Sahiplenme ve Savunma Kampanyası” adıyla başlatılan kampanya kapsamında tutsaklar açlık grevleri, açık görüşe ve revire çıkmama gibi protestolar yaptı. Kampanya, cezaevlerinden taşarak tüm illerde basın açıklamaları, yürüyüş ve korsa gösterilerle yayıldı. Beraberinde Avrupa’ya da yayılan kampanya 15 Şubat 2003 tarihinde sona erdi (Sertaç, 2012). 2002 yılında Türkiye’deki üniversite öğrencileri bulundukları üniversitelerin rektörlüklerine “anadilde eğitim” dilekçeleri verdi. Kampanya kısa sürede Türkiye’deki üniversitelere yayıldı. Birçok üniversite öğrencisi üniversiteden atıldı, bazıları hapis cezalarına çarptırıldı.

“Öcalan’a özgürlük” kampanyalarının ikincisine de öğrenci hareketi olan Bağımsız Gençlik Hareketi (BAGEH) öncülük etti. 2004 yılında başlatılan ve Kürt coğrafyası başta olmak üzere tüm Türkiye’ye yayılan “Özgür Yurttaş Hareketi” ile toplanan yüz binlerce imza TBMM’ye teslim edildi. Kürtler ilk kez böyle bir sivil eylem gerçekleştirerek, resmi makamlara “Sayın Öcalan siyasal irademdir” dediler ve açık bir şekilde Öcalan’ı sahiplen-

diler. Dilekçelerde, Öcalan'ın "Kürt Halk Önderi" olarak kabul edilmesi, Kürt kimliğinin Anayasal güvenceye kavuşturulması, Kürtlere tüm vatandaşlık haklarının tanınması, dil yasağı başta olmak üzere kısıtlamalardan dolayı Kürt halkından özür dilenmesi vb. istekler sıralanmıştır.

2004 yılında PKK militanları ve güvenlik güçleri arasında gerçekleşen çatışmaları durdurmak için çatışma bölgelerine "Canlı Kalkan" eylemleri başlamıştır. Başta küçük bir grupla gerçekleştirilen canlı kalkan eylemleri sonrasında sivil halkın yerleşim yerlerine yakın sıcak çatışma alanlarına gitmesi ve çatışmaları durdurmaya çalışmasına; öldürülen PKK militanlarının cesetlerini çatışma bölgelerinden almasına varacak kadar gelişecektir.

"Önderliğe Özgürlük Kampanyası" 1 Şubat-1 Mayıs 2004 tarihleri arasında hayata geçirildi. "Abdullah Öcalan Kürt halkının önderidir" dilekçelerin ana temasını oluşturdu. Buna benzer bir diğer kampanya da, "Öcalan Siyasal İrademdir Kampanyası" olup; Temmuz 2005-Mayıs 2006 tarihleri arasında Özgür Yurttaş Hareketi tarafından "Ben bir Kürdistanlı olarak Abdullah Öcalan'ı Kürdistan'da siyasi bir irade olarak görüyorum ve kabul ediyorum" başlığıyla düzenlendi. Kampanya kapsamında 2 milyon 40 bini Türkiye'den olmak üzere toplam 3 milyon 243 bin kişi bu dilekçeleri imzalamıştır (Sertaç, 2012).

Dikkat çeken ve bir hayli etkili olan bir diğer kampanya da, Öcalan'a "sayın" diye hitap ettiği için açılan davalar ve verilen cezalara karşı olmuştur. Eski Adalet Bakanı Mehmet Ali Şahin, 2008 yılında bir soru önergesine verdiği yanıtta 7 bin 887 kişinin "sayın" dediği için yargılandığını açıklamıştı. 2006-2007 yılları arasında ise bu "suç"tan 949 kişinin ceza aldığı açıklanmıştı (Radikal, 2012). Bunun için 23 Mayıs 2009 tarihinde Kürt kurum ve kuruluşlarının temsilcilerinin öncülüğünde "Sayın Öcalan demek suçsa ben de bu suçu işliyorum ve kendimi ihbar ediyorum" kampanyası başlatılmıştır. Cumhuriyet tarihinin en bü-

yük "ihbar" eylemi olarak tarihe geçen kampanyada Kürt coğrafyasının yanı sıra İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa, Manisa, Aydın, Antalya, Mersin gibi illerde de, yüz binlerce kişi kendini ihbar etmiştir. 48 günde 36 bin kişi kendini ihbar ederken, kendini ihbar edenlerden 495'i gözaltına alınmış, bin 350'si hakkında soruştırma başlatılmıştır. Kitleselleşen eylemin önüne geçmek için dilekçeler savcılar tarafından kabul edilmezken, yurttaşlar posta yolu ile savcılıklara dilekçelerini göndererek, kendini ihbar etmeye devam etmiştir. Eylem nedeniyle binlerce kişi gözaltına alınmış, yüzlerce kişi tutuklanmış, binlercesi hakkında da dava açılarak hapis ve para cezaları verilmiştir (Sertaç, 2012). Bu kampanya sonucunda 2012 yılında Yargıtay 9. Dairesi, sayın ve gerilla ifadelerini suç kapsamından çıkarıp, ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini hükme bağlayacaktır (Radikal, 2012).

Son birkaç yıldır etkili olan diğer bir toplumsal kampanya da, birçok yerde "alternatif cuma namazları" veya yaygın kullanılan ismiyle "sivil cuma namazları"dır. Bu kampanya Ortadoğu'daki otoriter rejimleri "dönüştüren" ¹⁸ "Arap Baharı"nın etkisiyle olmuştur. Sivil cumalar bu dönüşüm rzgrını Türkiye ve Kürt coğrafyasına taşıma gayesiyle yapılmıştır. Sivil cuma namazlarının yapısal ve yerel dinamikleri ise, iktidardaki muhafazakâr/İşlmi partinin Kürt illerinde oy almasının önemli aracı olan İşlmi söylemine cepheden cevap vermek, Kürt coğrafyasında merkezi idarenin geçersizliğini/işlevsizliğini göstermek, "devlet dini"ni "Kürdi"leştirmek ve diyanetin Türkçü İşlmi yorumunu Kürt coğrafyasında işlevsiz kılmaktır. Zira cumalarda okunan hutbeler Diyanet İşleri Başkanlığı'nca merkezi bir şekilde Türkçe okutulup; Diyanet'in genel dini politika-

¹⁸ Arap baharının etkisiyle birlikte, seküler bir yapıda olan otoriter rejimlerin başındaki diktatörlerin devrilmesi ve yerlerine İşlami otoriter rejimlerin gelmesi sebebiyle dönüşüm sözcüğü kullanılmıştır.

sı ve öğretileri, Kürtlerin genelinin mensubu olduğu Şafii'lige göre değil, Hanefilik mezhebine göre hazırlanır. "Sivil Cumalar" parklarda, sokaklarda, meydanlarda gerçekleşmiş; hutbeler Şafii'lige göre ve Kürtçe okunmuştur. Polis, sivil cumalara müdahale etmiş; sık sık çatışmalar yaşanmıştır.

Özetlemek gerekirse Kürt hareketinin 2000'lerden sonraki politik dinamizmi silahlı mücadelenin etkisinden bir hayli güçlü olmuştur. 1990'lardan sonra askeri mücadelenin gölgesinde kalan siyasi ve toplumsal mücadele bu dönemde silahlı mücadeleyi etkisiz/işlevsiz bırakmıştır. PKK'nın sık sık silah bırakmak istemesi, Kürt siyasetçilerinin "silahlı mücadelenin gereksizliği"nden bahsetmesi bu yapısal durumun sonucudur. Artık kentlerde, sokaklarda, siyasal arenada ciddi bir Kürt dinamizmi oluşmuştur.

Öcalan'ın sözlerini başka bir şekilde ifade edecek olursak, "Ankara'dan çıkarak partileşen, Ortadoğu'ya açılarak ordulaşan" hareketin Öcalan'ın Türkiye'ye "dönüşü" ile güçlü bir sivil toplum hareketini oluşturduğunu söyleyebiliriz (Akkaya ve Jongerden, 2010: 95).

Devletin 2000 sonrası artan Kürt dinamizmiyle ilgili rahatsızlığının söylemsel olarak belirgin göstergesi 2005 yılının Mart ayında olmuştur. İstanbul, İzmir, Diyarbakır, Ankara, Mersin dahil bir çok kentte yüzbinlerce yurttaşın katıldığı Newroz kutlamaları gerçekleşmiştir. Mersin'de gerçekleştirilen gösteride iki çocuğun Türk bayrağını çiğnediğinin¹⁹ basında işlenmesi üzerine, Genel Kurmay Başkanlığı'nın "Büyük Türk Milletine" başlığıyla yayınladığı bildiride bu gösterilere katılan Kürtler "sözde vatandaşlar" olmakla itham ediliyordu. Bildirinin yayımlanmasından sonra, siyasi partiler, üniversite senatoları, basının büyük bir kısmı, sivil toplum örgütleri bildiri içerisindeki temel

¹⁹ Bu hadisenin provokasyon olduğuna; iddia edilen olayın çocuklar tarafından gerçekleştirilmediğine dair bilgiler daha sonra basına yansıdı.

imgeyi (sözde-vatandaş) kullanan haberler, açıklamalar ve basın duyuruları kaleme aldı.²⁰ Böylece ilk defa açık bir şekilde "sözde vatandaşlar" ovada zuhur etmiştir.

Ertesi yıl 2006 yılının Haziran'ında Terörle Mücadele Kanunu'na (TMK) ek maddelerle —tıpkı 1991 yılında ıkarılan TMK'da olduğu gibi— büyük oranda Kürt hareketinin sokak dinamizmi hedeflenmiştir. Bu kanunla 2000'lerle birlikte büyük bir moment yakalayan sivil Kürt direnişi engellenmeye çalışılmıştır. 2006 yılında TMK'ya yapılan ek maddelerde "terör" tanımının bir hayli esnetilerek; "Terör rgtne mensup olmasa dahi örgüt adına suç işleyenler de terör sulusı sayılır" denilerek, neredeyse her türlü politik eylem "terör" kapsamına alınmıştır. Basın açıklaması yapmak, puşi takmak, eylemde slogan atmak vb. fiilleri ağır cezalara çarptırılmak için yeterli olmuştur. Nitekim son bir kaç yıldır 10 bin sivil Kürt KCK kapsamında tutuklanmış, bir kısmı ağır cezalara çarptırılmıştır.

Bu yasal düzenlemeyle devlet adeta Kürt hareketi içindeki tüm sivil Kürtlere karşı savaş ilan etmiştir. Aynı kanunda "teslim ol" ağrısına itaat edilmediği durumlarda kolluk görevlileri "doğrudan ve duraksamadan hedefe karşı silah kullanmaya yetkilidirler" denilmektedir (TMKDYDK, Madde 16, Ek Madde 2).

2000'lerle birlikte Türkiye metropollerine zorunlu göçle gelen ailelerin çocuklarının sokak gösterilerinde polisle atışması ve bunun basında Kürt hareketine karşı "karşı-propaganda" olarak kullanılmasından sonra yasada buna yönelik düzenlemeler de yapılmıştır. Yasa kapsamında "terörist" kaftanı ocuk yaştaki Kürtlere dahi giydirilmeye çalışılmıştır. Örneğin "terör" suçlarından yargılanan "onbeş yaşın üzerindeki çocuklar hak-

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=553006>, (22.03.2005); <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2005/03-23/617801.asp>, (23.03.2005).

kında açılan davalar da bu mahkemelerde [Ağır Ceza Mahkemeleri'nde] görülür" denilmektedir (TMKDYDK, Madde 9). Kamuoyunda "taş atan çocuklar" olarak bilinen ve sokakta polise taş attıkları iddiasıyla yıllara varan cezalara çarptırılan Kürt çocuklar, bu yasayla cezalandırılmıştır.

* * *

1960'larla başlayan Kürt politik dinamizmi, 1980 sonrasında PKK merkezli ve etkisiyle devam etse de zamanla bu dinamizm PKK etkisinden çıkıp, PKK'yi de içine alacak şekilde kitlesel bir toplumsal harekete dönmüştür. Özellikle Kürtlerin kentlerde ve sokaklarda başlayan ve hızla yayılan eylemleri, PKK silahlı mücadele yöntemi dışında yeni direniş ve mücadele odaklarını/alanlarını doğurmuştur. Özellikle 90 sonrası zorunlu Kürt göçü, Kürt hareketinin sokak eylemlerini çok daha erken bir tarihe çekip, bu süreci hızlandırmıştır. Zorunlu göçle birlikte, Kürt hareketi sadece Kürt coğrafyasının kentlerine değil, Türkiye ve Avrupa'daki kentlere de yayılarak mücadele merkezleri/iktidarları anlamında heterojen bir Kürt mücadelesinin zeminini olacaktı.

Bu duruma karşı devlet mücadelesini büyük oranda Kürt hareketi içindeki sivil Kürtlere karşı vermiştir. Çıkarılan yasalar büyük oranda sivil Kürt hareketi içindeki sivil Kürt direnişine karşı olmuştur. Kürt hareketinin sokak eylemlerini ve politik devinimlerini 1991-95 arasında önemli oranda sekteye uğratan Hizbullah ve devletin JİTEM gibi paramiliter güçleri olmuştur.

Buna karşın Kürt hareketi günden güne eylem repertuarını genişletip, devletin her türlü müdahale ve mücadelesine karşı yeni eylem ve direniş modelleri geliştirmiştir. Özellikle 2000'lerle birlikte çok güçlü bir toplumsal moment yakalamış, sadece devleti değil, PKK'yi de değişime zorlamıştır.

Kaynakça

- Akkaya, A. H., Jongerden J. (2010) "2000'lerde PKK: Kınılmalara Rağmen Süreklilik", *Toplum ve Kuram*, 4 (Mayıs): 79-101.
- Anderson, B. (2007), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis, İstanbul.
- Arakon, M. (2010) "Aynılıkçı Kürt Hareketinin Tarihsel Dinamiklerine Kısa Bir Bakış", *Alternatif Politika*, 2 (Ekim): 175-194.
- Bagasi, İ. (Tarihsiz) "Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden Önemli Kesitler", <http://www.huseynisevda.net>.
- Bilâ, F. (2004) *Satranç Tahtasındaki Yeni Hamleler: Hangi PKK*, Ümit, Ankara.
- Bulut, F. (1994) *İslâmcı Örgütler, Tümzamanlar*, İstanbul.
- Bulut, F., Faraç, M. (1999) *Kod Adı: Hizbullah (Türkiye Hizbullahı'nın Anatomisi)*, Ozan, İstanbul.
- Cemal, H. (2003) *Kürtler*, Doğan, İstanbul.
- Çakır, R. (1990) *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmi Oluşumlar*, Metis, İstanbul.
- Çakır, R. (1994) "Apo'dan 'Karanlık' İttifak", *Milliyet*, 19.07.1994.
- Çakır, R. (2001) *Derin Hizbullah: İslâmcı Şiddetin Geleceği*, Metis, İstanbul.
- Çandar, C. (2012) *Mezopotamya Ekspresi: Bir Tarih Yolculuğu*, İletişim, İstanbul.
- Çelik, A. R. (2011) "Kürdistan'da Hoşnutsuzluğun Toplumsal Örgütlenmesi Olarak PKK ve Dönüşen Algılar", *Toplum ve Kuram*, 5 (Bahar-Yaz): (s. 53-62).
- Çetinkaya, D. (2008) "Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler" Çetinkaya, D. (der.) *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim içinde*, İletişim, İstanbul, 15-61.
- Çiçek, H. (2000) *Hangi Hizbullah*, Kaynak, İstanbul.
- Çolak, Y. (2006) "1990'lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni-Osmanlılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları", *Doğu Batı*, 38 (Ağustos-Eylül-Ekim): 125-144.
- Darıcı, H. (2009) "Şiddet ve Özgürlük: Kürt Çocuklarının Siyaseti", *Toplum ve Kuram*, 2 (Güz): (s. 17-41).
- Düzgören, K. (1994) *Kürt Çıkmazı*, Verso, Ankara.
- Erbil, P. (2007) "Nüfus ve İskân Politikaları", *Resmi Tarih Tartışmaları 3: İttihatçılıktan Kemalizm'e içinde*, Başkaya, F., ve Çetinoğlu, S. (ed.), Özgür Üniversite, Ankara.
- Faraç, M. (2001) *Batman'dan Beykoz'a Hizbullah'ın Kanlı Yolculuğu*, Günizi, İstanbul.
- Gürbilek, N. (2012) *Kötü Çocuk Türk*, Metis, İstanbul.
- HÜNEE (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü) (2006) *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*, Haziran, Ankara.
- İmset, G. İ. (1993) *PKK: Ayrılıkçı Şiddetin 20 Yılı (1973-1992)*, Turkish Daily News, Ankara.
- Jongerden, J. (2009) "Türkiye Kürdistanı'nda Kontrgerilla Stratejisi Olarak Çevre Tahribatı", *Toplum ve Kuram*, 1 (Mayıs): 71-95.

- Kayar, S. (2012) "Kürtler Öcalan İçin Israrlı", *Özgür Gündem*, 27.06.2012.
- Kaygalak, S. (2001) "Yeni Kentsel Yoksulluk, Göç ve Yoksulluğun Mekânsal Yoğunlaşması: Mersin/Demirtaş Mahallesi Örneği", *Praksis*, 2 (2001): 124-172.
- KHRP (Kurdish Human Rights Project) (2002) *Ülke İçinde Göç Ettirilen İnsanlar: Türkiye'deki Kürtler*, çev. Emin Soğancı, Haziran.
- Kurban, D. vd. (2008) "Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası, TESEV Yayınları, İstanbul.
- McDowall, D. (2004) *Modern Kürt Tarihi*, çev. Neşenur Domaniç, Doruk, İstanbul.
- Öcalan, A. (1993) *Kürdistan'da Devrimin Yolu (Manifesto)*, Serxwebûn, Köln.
- Radikal (2012) "'Sayın Öcalan' ve 'Gerilla' Demek Artık Suç Değil", *Radikal*, 21.05.2012.
- Sustam, E. (2010) "Sosyal Bilimlerin Dayanılmaz Hafifliği: Pozitivizm ve Mağduriyet Söylemi", *Dipnot*, 3 (Ekim-Kasım-Aralık): 41-61.
- TBMM (Türkiye Büyük Millet Meclisi) (1998) *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*, Dönem 20, Sayı 532.
- TESEV (Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdeler Vakfı) (2006) *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Öncelikler*, Tesev, İstanbul.
- Tilly, C. (2008) *Toplumsal Hareketler 1768-2004*, çev. Orhan Düz, Babil, İstanbul.
- Toplum ve Kuram (2010) "Kürt Hareketinin Kronolojisi (1960'lardan 1999'a)", *Toplum ve Kuram*, 4 (Güz): 17-38.
- Toplum ve Kuram (2011) "Kürt Hareketinin Kronolojisi (1999-2010)", *Toplum ve Kuram*, 5 (Bahar-Yaz): 21-51.
- TMKDYDK (Terörle Mücadele Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun), (2006), Kanun No: 5532, Kabul Tarihi: 29.06.2006.

10

TOPLUMSAL HAREKETLERİ “ALAN” KAVRAMIYLA DÜŞÜNMEK: İSTANBUL’DA YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER ALANI¹

Tuba Emiroğlu

Toplumsal hareketler üzerine düşünürken “alan” kavramsal aracına başvurmak, alanın iç dinamiği ve diğer alanlarla ilişkisinin ortaya konması, bir politik faaliyetin ne zaman toplumsal hareket olarak tanımlanabileceğinin dolayısıyla incelenen dönemde ve coğrafyada toplumsal hareketlerin kuruluşu meselesinin özgün tartışmasına olanak sağlaması açısından önemlidir.

Ayrıca bu çaba söz konusu evreninin içerdiği hareketlerin (aktör ya da kurum gibi) karşılıklı olarak birbirini yeniden tanımlama işlevi gördüğünü bize söyler. Bu tür bir analiz bize gösterir ki hareketler birbirlerini eylemlilik derecesi ve mobilizasyon girişimlerinin başarı ya da başarısızlığı, taktik buluşları, hak taleplerinin orijinal biçimleri gibi açılardan sürekli bir algı-

¹Bu metin Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’de tamamlamış olduğum yüksek lisans tezim için yaptığım araştırmalara dayanmaktadır. Tuba Emiroğlu (2012), *İstanbul’da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı ve Militan Güzergâhlar*.

lanma içindedirler. Böylece hareketler birbirlerine bakarak içinde bulundukları bağlamı, özellikle taleplerini kabul ettirme başarısı açısından, değerlendirebilirler. Söylemek gerekir ki muhalif dalgaların gelişmesinde belirli grupların başarısının diğer grupları cesaretlendirmesinin payı vardır. Bu nokta da Doug McAdam kolektif eylem repertuvarının birbirini algılayış ve işleyiş açısından öneminden bahseder ve başarılı olan eylemlerin birçok grup tarafından sahiplenildiğini ve böylece ilk kez ortaya çıktıkları grupların sınırlarını aştıklarını belirtir (McAdam, 1983; 48). Ayrıca Lilian Mathieu'ya göre hareketlerin sadece başarılı yanları değil başarısızlıkları ve iktidar karşısındaki konumları da aynı evrendeki diğer hareketlerce algılanır ve içinde bulunulan bağlam hakkında fikir verir. Özellikle hareketlerin otorite karşısındaki konumları ve baskılanma durumları diğerlerine örnek olur (Mathieu, 2007; 135).

“Alan” kavramı ve toplumsal hareketler

Kültürel üretim alanı, medya alanı, akademik alan ve din alanı üzerine çalışmalar yapmış olan Bourdieu'nün, bu alanları ele aldığı bağlamda, toplumsal hareketler bir alan olarak düşünülebilir mi? “Toplumsal gerçekliğin”, konumların uzamını oluşturan “ilişkiler toplamı” olduğunu vurgulayan Bourdieu özgül bir toplumsal hareketler alanı tanımı yapmazken Onu takip eden düşünürler² toplumsal hareketleri, alan kavramına çok yakın bir ifade ve analizle, “başka dünyalardan ayrı bir dünya, bir evren” olarak ele alırlar. Bu tarz çalışmalarda toplumsal hareketler, alan kavramını operasyonel bir analiz aracı olarak kullanan Bourdieücü teoriyle benzer bir biçimde, verili bir anda kendiliğinden ortaya çıkan bir olgu olarak değil tarihsel olarak

² Lilian Mathieu, Nick Crossley, Philippe Corcuff, Cecile Péchu, Gérard Mauger bunların başında gelir.

ele alınmakta ve simgesel sermayeye odaklanarak meşruiyet tekelini elde etme rekabeti olarak incelenmektedirler. Söz konusu çalışmalarda toplumsal hareketler evreni, diğer alan çalışmalarında olduğu gibi, öncelikle bir pratik ve duygu dünyası olarak ele alınmaktadır.

Toplumsal dünyanın alan olarak kavranışı özne-merkezlilikten “öznelerarasılık” denilebilecek bir düşünme biçimine geçişin önünü açmakta ve nesnel konumların, konumlanmaların birbiri ile olan mesafelerini açıklamak; bu mesafeler ile öznel tutum, inanç, beğeni ve önyargılar arasındaki uzaklıkları mukayese etmek gibi olanaklar sağlamaktadır. Özetle bu çaba toplumsal dünyanın tözcü bir biçimde kavranma eğiliminden kurtulunabileceğini düşündürmektedir.

Bu bağlamda “alan”, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, var oluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleycilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla, ayrıca diğer konumlara olan nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme) nesnel olarak tanımlanırlar (Bourdieu ve Waquanct, 2003: 81). Başka bir ifadeyle bir alan, bazı iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki tarihsel, nesnel bağıntılar bütününden ibarettir.

Bir alan tıpkı manyetik bir alan gibi, nesnel kuvvetlerin yapılanmış bir sistemidir; buraya dâhil olan bütün eyleyici ve nesnelere dayatabildiği özgül bir ağırlık merkeziyle donanmış, bağıntısal bir konfigürasyondur. Bir alan aynı zamanda bir çatışma ve rekabet mekânıdır, bu bir savaş alanı analojisidir. ... Alanda konum alan farklı aktörler söz konusu alanda geçerli olan belirleyici bir özgül sermaye türü üzerindeki tekele elde etme amacıyla birbirleriyle rekabet halinde bulunmaktadırlar (Bourdieu ve Waquanct, 2003: 26).

Toplumsal hareketleri bu bağlamda ele aldığımızda da öncelikle bir pratik ve duygu dünyası karşımıza çıkar. Görece özerk bu hareketler, alanda karşılıklı bağımlılık ilişkisi üzerinden birleşirler. Başka bir ifadeyle:

Toplumsal hareketler alanı minimal olarak toplumsal dünyada göreceli özerk bir pratik ve anlam dünyasıdır. Bourdieu teorisine yakın sosyologlara göre çağdaş hareketler görece özerk bir evrende yer alırlar ve bu evren içinde özgün bir mantığa sahiptirler. Öyle ki bu uzam içerisinde farklı hareketler, hareketlenmeler karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle birleşmiş durumdadır. (Mathieu, 2007: 134)

Öte yandan toplumsal hareketler analistlerinin paylaştığı üzere çağdaş hareketler hem uzmanlaşmış konular üzerine eğilirler hem de birbirleriyle ittifaktan rekabete varan gizli ya da açık ilişkilere sahiptirler. Bu birbirlerine yönelik karşılıklı bağımlılık ilişkisi toplumsal hareketlerin içinde yer aldığı ayrı bir dünya yaratır.

Ayrıca görece hareketler alanda özerk bir mantıkla karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar. Aralarındaki ilişki akıcıdır ve bağlamın değişimine duyarlıdır. Bu ilişkiler dayanışma, ittifak, rekabet, hatta düşmanlık gibi biçimler alabilir. Bu görece özerkleşmiş uzam, farklı uzamlardan kolektif veya bireysel aktörlerine özgün mücadele amaçları sunmasıyla ayrılır. Ekleme gerekir ki bu alana katılım bir takım farklı bilgi ve becerilere sahip olmayı gerektirir (Mathieu, 2007: 135). Toplumsal hareketleri siyasal alanın çeperine yerleştiren Mathieu'ye göre toplumsal hareketlerin konumu *cadının konumu* gibidir.

Toplumsal hareketler kutsalı fanileştiren manipülatörlerdir. Taleplere derhal ve teker teker cevap verirler. Pratikleri ve söylemleri eski inançların parçalı ve niteliğini yitirmiş biçimleri üzerine yükselse de sistematik bir doktrine sahip değillerdir (Mathieu, 2007: 145).

Toplumsal hareketler özel meseleler, tematik konular üzerinde dururlar (çevre, göç, militarizm vb.), somut meseleler üzerinden mobilize olurlar. Taleplerine derhal cevap isterler. Sık sık entelektüel alandan kimi kavramlar ödünç alsalar da (Antoni Negri’den örneğin) toplumun yönetimine dair bütüncül bir programa öngörmezler.

Politik iktidarın ele geçirilmesine/alaşağı edilmesine dönük ilgileri varsa, bu onları ya devrimci yapar ya da siyasi profesyonel. Hareketler ister istemez birbirinden ayrılmışlardır, sınırlı amaçları vardır ve uzamda farklı konumlar işgal etmeye, siyasi alanın dış çeperini tutmaya mahkûmdurlar (Mathieu, 2007: 145).

Öte yandan toplumsal hareketlerin bir alan olarak ele alınması öncelikle toplumsal hareketlerin özgün amaçlar güden bir çeşitliliği olduğunun kabulünü beraberinde getirir. Hareketler hem bütün içindeki yeri bakımından karşılıklı bağımlılık ve rekabet ilişkileri içinde hem de kendi özgünlükleri bakımından analiz edilmelidir (Mathieu, 2007: 132). Bununla birlikte Bourdieu bir alanın dinamiğinin ancak yapısının çözümlenmesi suretiyle kavranabileceğini ve aynı zamanda bu yapının, kuruluşunun ve onu oluşturan konumlar arasındaki ve /veya bütünüyle bu alan ile diğer alanlar —özellikle iktisadi alan— arasındaki gerilimlerin oluşumsal bir çözümlemesi olmadan anlaşılamayacağını söyler (Bourdieu ve Waquancet, 2003: 74). Bu tür bir analiz bizi alanın önce dışsal sınırlarının tespitine yani toplumsal hareketler evreninin diğer evrenlerle ilişkisini, iktidar alanı ve iktisadi alanla aynı zamanda mesela siyasal alanla ve sendikal alanla ilişkisini anlamaya ardından, alanın içindeki konumları ve farklı hareketleri birleştiren ilişkilerin iç dinamiğini çözümlemeye yöneltir.

Bir alanın sınırları Bourdieu’ye göre kesinlik içeren yasal sınırlar gibi anlaşılmamalıdır. Aksine alanın sınırları her an değişe-

bilir olan etki gücüne göre belirlenir. Bourdieu'den aktaracak olursak,

Alanın yapısını belirleyen şey oyuncular arasındaki kuvvet ilişkilerinin her anki durumudur. Alanlar her zaman söylenmemiş ya da kurumlaşmamış giriş engelleri içerseler de, bunlar çok nadiren hukuksal sınırlar biçimini alır. Totolojik bir ifadeyle bir alan, alanın etkisinin görüldüğü mekân olarak düşünülebilir.

Alanın sınırları alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur.

Nelerin bir alanın parçası olduğu nelerin olmadığı ve bunların gerçekten bir alan oluşturup oluşturmadıkları ancak her biri incelenerek anlaşılabilir. Bir alan, alanın etkisinin yaşandığı mekân olarak düşünülebilir. Alana girenlerin yaşadıkları, kendi içkin özelliklerine göre değil, alanın yapısal özelliklerine göre izah edilebilir. Alanın sınırları, etkilerinin bittiği yerden çizilir. Bu çizgiler *a priori* olarak bilinemez, ancak ampirik araştırmalar yoluyla bilinebilir. (Bourdieu ve Waquanct, 2003: 83-85)

Bu noktada incelenen alanın öncelikle tanımlanması alanın etkisi, sınırları ve özerkliği tartışmalarını da etkileyecek bir çabaya dönüşmektedir. Bu bağlamda alan tartışması ister istemez bir tanım yapma çabasını da içerecektir. Bu amaçla toplumsal hareketler analistlerinin yaptığı kimi tanımlara bakmakta fayda var: Giddens, toplumsal hareketleri en temel anlamda, “yerleşik alanın dışındaki toplu eylemler yoluyla, ortak bir çıkarı korumak ya da ortak bir hedefe erişmeyi sağlayabilmek için girişilen toplu bir çaba” (Giddens, 2000: 540) olarak, Charles Tilly ise toplumsal hareketi, bir yanlışın düzeltilmesini amaçlayan ve destekçilerine değerli, bir araya getirilmiş ve kalabalık oldukları ve kendilerini harekete adadıkları hissini veren kampanya (Tilly, 2008: 17) olarak ifade etmektedir. Yeni toplumsal hareketler teorisyenlerinden biri olan Alain Touraine ise, toplumsal hareketi şöyle tanımlamaktadır:

Bir sosyal hareket, tarihselliğin biçimi, kültürel yatırım, bilgi ve ahlak modelleri üzerindeki hâkimiyeti ya da bağımlılığı ile ta-

numlanan bir sosyal sınıfın, bu kültürel modellere yönelmiş çatışmacı hareketidir (Touraine, 1999: 51).

Son olarak bir alandan ne anladığımız açısından özerklik önemli bir kavramdır. Alan kavramıyla ilişkisi bakımından özerklik derecesini anlamak söz konusu alanı diğer alanlardan ayıran sınırlar üzerinde durmayı ve özellikle siyasal ve ekonomik alanlarla ilişkisi (ayıran sınırlar ya da içerilme) anlamayı gerektirir. Toplumsal hareketlerin bir alan oluşturup oluşturmadığı yönünde uzun bir tartışma yürüten Lilian Mathieu de bir alanın oluşması için özerklik meselesinin önemine dikkat çekmiştir. Mathieu toplumsal hareketler alanın özerkliğini etrafındaki farklı toplumsal evrenlere göre konumunu tartışarak ortaya koyar: ona göre kimi hareketler kurumsallaşmış ilişkilere angajedir. Bazıları finans kaynaklarına yönelmek durumundadır. Kimisinin hukuki alanla daha sıkı ilişkileri varken kimisinin entelektüel alanla, kimisinin tıbbi alanla kimisinin ise dini alanla daha sıkı ilişkileri vardır. Tümü ise medya alanıyla ilişkilidir: Eylemlerini kamusal kılmak için gazetecilerle bir işbirlikleri olmalıdır (Mathieu, 2007: 139).

Toplumsal uzam ve alan kavramlarının yukarıdaki tanımlarından yola çıkarak toplumun birbirinden ayrıştırılabilecek çeşitli bölgelerini, bağıntılar ve zihinsel yapılarla toplumsal yapılar arasındaki mütekabiliyet üzerinden açıklanabileceği ve bu farklı bölgelerin (bunlar her zaman “alan”laşmak zorunda olmasalar da) haritalarının çıkarılabileceğini iddia edebiliriz. Alanların, bazı iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki tarihsel nesnel bağıntılar bütününden ibaret olduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda toplumsal hareketler üzerine yürütülecek sosyolojik bir analiz için, alan kavramı kritik bir öneme sahiptir. Bu makale ise toplumsal hareketlerin, toplumsal uzamdaki konumlarını, bu konumların birbiriyle olan ilişkisini (aralarındaki mesafeyi) ve toplumsal hareketlerin, İstanbul özelinde, bir alan oluşturup oluşturmadıklarını tarihsel

ve sosyolojik bir yaklaşımla yeniden ele almayı ve siyasalı yeniden düşünmeye olanak tanıyacak kavramsal araçlar önermeyi amaçlamaktadır. Başka bir ifade ile bu çalışmada alan kavramının çağdaş toplumsal hareketleri analiz etmenin işlevsel bir aracı olabileceğini göstermeyi amaçlıyoruz.

Bu amaçla öncelikle yukarıda alan kavramsal aracını açıklamaya ve toplumsal hareketler bağlamında nasıl ele alınabileceğini göstermeye çalıştık. Aşağıda ise Türkiye’de toplumsal hareketler alanının kurulmasını, kısa bir tarihsel girişin ardından, İstanbul’da genel olarak 2000’li yıllarda faaliyet gösteren alternatif küreselleşme ve kimlik hareketleri bağlamında yürüttüğümüz saha çalışmasının verilerine başvurarak ortaya koyacağız ve bu amaçla alanımızın eksenlerini ve hareketlerin alanındaki konumlarını inceleyeceğiz. Sonrasında alandaki konumlarını tespit ettiğimiz hareketlerin, birbirleriyle ilişkilerine bu bağlamda “ağ kavramının” günümüz toplumsal hareketleri için önemine değineceğiz. Son olarak ise tüm toplumsal hareketlerin belirli düzeyde ilişkilendiği bir alan olarak medya alanı ve toplumsal hareketler alanı ilişkisini ve alana özgül sermayeleri ortaya koymaya çalışacağız.

Türkiye’de tarihsel olarak toplumsal hareket alanı ve evreleri

Bir alanın diğer alanlardan farklılaşarak ortaya çıkmasını yani doğuşunu, bağımsızlaşma ve özerk hale gelme evresi izler. Bourdieu buna alanın özerkleşmesi adını verir. Söz konusu özerkleşmenin incelenmesi alanın tarihsel olarak geçirdiği önceki evrelerin ortaya konmasını gerekli kılar.

Öte yandan alan analizi, içerdiği tarihsellik sebebiyle incelediği uzamın önceki durumlarından bağımsız olarak ele alınamayacağını öngörür. Bu bağlamda toplumsal hareketleri alan olarak incelediğimizde öncelikle bu alanın tarih içindeki farklı

durumlarına ve konfigürasyonlarına da bakmamız gerekir. Makalemizin sınırlılıklarını da gözeterek, söz konusu tarihsel arka planı çalışmamız açısından kritik yanlarıyla sunmaya çalışacağız.

Türkiye’de Toplumsal hareketler alanının özerkleşme serüveni dünyadaki örneklerle büyük oranda paralellik gösterir. Dünya’da ve Türkiye’de toplumsal hareketler, talepleri, iktidar karşısındaki konumları ve militan profillerinin benzerliği itibarıyla kimi siyasi partiler, sendika ve meslek örgütleri ile zaman zaman aynı toplumsal uzamda yer alırlar. Bu durum, toplumsal hareketler alanının kurulması üzerine bir tartışma yürütürken, söz konusu alanın siyasi parti ve sendikaların alanıyla tarihsel yakınlığını, kimi zaman birbirlerinin yerini alabilme potansiyellerini gözetmemizi önemli hale getirir.

Siyasi partilerin kitle örgütleri ve toplumsal hareketlerle ilişkisini, yani partilerin toplumsal ağlarının niteliğini belirlemesi açısından literatürdeki parti tipolojilerinden ikisi özel önem taşır. Bunlardan ilkinin Maurice Duverger’in dolaysız ve dolaylı parti tipolojisi oluştururken diğerini Kitschelt’in toplumsal hareket partileri oluşturmaktadır. Toplumsal hareket partileriyle kastedilen “bazı siyasi partiler bir siyasi hareketin kurumsallaşması sonucu kurulurken (örn. İslâmi hareket, milliyetçi hareket, devrimci/sol hareket, yeşiller) bazı partilerin kökeni bir harekete dayanmadığıdır.” (Akt. Uysal ve Topak, 2010: 17)

Bir siyasi partinin toplumsal hareket partisi olması durumunda, kuruluş aşamasında kimi durumlarda devamında da, partinin yöneticilerinden ya da üyelerinden çoğu bir hareketin militanıdır. Toplumsal hareket partileri tipolojisi daha çok parti yönetici ve üyelerinin partiyi önceleyen siyasi kariyerlerini esas alır (Uysal ve Topak, 2010: 19).

Öte yandan toplumsal uzamdaki yakınlığına karşın siyasi parti ve toplumsal hareketlerin militan angajmanları açısından ayrıştıkları pek çok nokta vardır. Örneğin siyasi partiler, angaj-

mandan sonraki aşama olarak, militanlarına çeşitli kaynaklar sunabilir: İş bulma, siyasi kariyeri garantileme gibi. Kurumun profesyonellik derecesi, sağlayabileceği avantaj için önemlidir (Cohen ve diğerleri, 2009: 457). Ayrıca toplumsal hareketlerin militanlarında saptanan çeşitlilik karşısında parti sisteminde siyasi yatırım ve angajmanlar daha sabittir. Bununla birlikte toplumsal hareketler hareketli bir angajmana sahiptir, amatör bir militantizmi vardır ve bu militantizm farklı sosyal aktivitelerle rekabet içindedirler. Başka bir ifade ile profesyonel yaşam, mesleki etkinlikler veya aile hayatındaki herhangi bir kırılma militan yaşamın yoğunluğunun azalması ya da artmasına neden olabilir.

Siyasi partiler, toplumsal hareketler ve sendikaların toplumsal uzamda birbirlerine yakın konumlar almaları Türkiye’de toplumsal hareketler alanı için yürütülecek bir tartışma için bu üç alanın tarihsel yakınlığının ortaya konmasını gerekli kılar. Türkiye’de tarihsel olarak siyasal partiler alanına baktığımızda öncelikle altmışlarda TİP’in kuruluşuyla önemli bir kırılma yaşandığını görürüz. 1961 yılında, 12 sendikacı tarafından Türkiye İşçi Partisi’nin (TİP) kurulması, partiye sosyalist aydınların katılması ve Mehmet Ali Aybar’ın genel başkanlığa seçilmesi toplumsal muhalefet açısından da önemli bir dönüm noktasıdır (Ünsal, 2002: 80). Ünsal’a göre (2002) bu sayede aydınların içinde yer aldığı ve gençlik içinde olduğu kadar kitle içinde de örgütlenebilecek bir yapıya kavuşan parti 1960’ların mihenk taşına dönüşmüştür. Siyasal yaşamı kısa olmasına rağmen TİP, özellikle de 1965 seçimlerinin ardından sosyalist hareket açısından başat aktör haline gelmiştir.

Ayrıca 1960’lar işçileşme oranlarının artmasıyla birlikte sendikalaşma açısından da son derece etkin bir dönem olmuştur. 1963 yılında değiştirilen Sendikalar Kanunu ile siyasal anlamda daha özgür bir sendikacılık anlayışı mümkün hale gelmiştir

(Makal, 2004: 10). Sendikaların toplumsal ve siyasal alanda gücünün ve etkinliğinin artmasıyla birlikte, siyasal partilerin sendikalara duyduğu ilgi de artar ve sendikaların siyasal alandaki politikasının ne olması gerektiği tartışması önem kazanır. TÜRK-İŞ bu süreçte siyasal partilerden ideolojik ve örgütsel olarak bağımsızlaşmayı temel ilke olarak kabul etmiş ve bu anlayışın ifadesi olarak da “partiler-üstü politika” kavramını benimsemiştir. Buna karşın işçi sınıfı hareketinin, 1962-1963 yıllarından sonra sosyalist bir çizgiye oturmuş olan Türkiye İşçi Partisi ile yakın bir ideolojik, siyasal ve toplumsal ilişki içinde olmasını savunanlar ise 1967 yılında Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu’nu (DİSK) kurdular (Koç, 2003; 11). TİP ve DİSK’in varlığı ve yarattığı gelenek Türkiye’de toplumsal hareketler alanında, toplumsal hareket parti ve sendikacılığı kavramlarıyla adlandıırabileceğimiz yapılanmaların varlığını ve Türkiye’de toplumsal hareketler alanının bugün hala siyasal alan ve sendikal alanla yakın ilişkisini anlamamıza olanak sağlar.

1980’li yıllar ise 12 Eylül Askeri Darbesi, muhalif karşıtlığın bastırılması ve siyasi güçlerini krize girmesi, eylemlilik düzeyinin azalması ve bireyselci bir ideolojinin yükselmesi ile karakterize edilebilir. 1980’li yıllarda toplumsal hareketler alanının bu değişimin de etkisiyle daraldığı söylenebilir.³ 12 Eylül’ün ardından siyasi partilerin yanı sıra 24 bin sivil toplum örgütünün kapatılmasından söz edilmektedir. Ayrıca seksenler tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de neo-liberal ekonomi politikalarının ve buna uygun bir ideolojinin etkisini göstermeye başladığı yıllardır. Çok kısaca belirtmek gerekirse II. Dünya Savaşı sonrası, ulus devletlerin öneminin artması ve ardından gelen sosyal

³ 12 Eylül’de politik etkinliğin ne denli sınırladığıyla ilgili olarak sayısal veriler için bkz. http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/ yil01/ ss376_-Cilt1.pdf

refah devleti politikalarıyla kişilerin sırf yurttaş olmaktan gelen çeşitli haklara sahip olmaları bu söylemi daha da güçlendirmiştir. Kapitalizmin “vahşi” biçimde gelişiminin önünde bir engel oluşturan bu politikalara karşı gelişen neo-liberalizm yurttaşlık yerine “birey” olmayı, eşitlik yerine de rekabeti koyarak; bunu tamamlayıcı bir biçimde paylaşım/dayanışma yerine büyümeyi, toplumsal adalet yerine zenginleşmeyi bir değer haline getirerek toplumun kendisini bir pazara dönüştürmüştür (Özkazanç, 2009: 262).

Ancak seksenli yıllar kendi özgün muhalefetini de yaratmıştır. Elise Massicard’a göre (2007) Türkiye seksenlerden bu yana farklılıkların tarınması — daha başka birçok ülkede görüldüğü üzere ama göreceli olarak onlardan daha şiddetli bir tarzda — talep eden kimlik hareketlerinin atılımıyla karşı karşıyadır. Bu alandaki belli başlı hareketler de Kürt hareketi, İslâmi hareket, Feminist hareket ve Alevi hareketidir. Bu yeni hareketler hem sosyal bilimlerin gündemine girmeye başlamış hem de yeni tartışma alanları yaratmıştır. Kenan Çayır’ın ifadesiyle Türkiye’de gerek kimlik hareketleri gerekse küreselleşme karşıtı hareketler sosyal bilimlerin gündemini giderek daha da meşgul etmektedir. Özellikle 1980 sonrası kamusal alanda görünür olmaya başlayan feminist, İslâmcı, Kürt ve Alevi grupların bunda payı oldukça büyüktür. Yeni kimlik ve hareketlerin kamusal alana taşınması Türkiye’de laiklik, modernleşme sivil toplum ve kamusal/özel alan ayrımı gibi bir dizi kavram üzerinde tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır (Çayır, 1999: 7).

1980’li ve 90’lı yıllarda ise neo-liberal ekonomi politikalarının etkisiyle ulusal ölçekteki ekonomi politikalarının, küresel ölçekli bir ekonomik mekâna kaymasına ve buna paralel olarak çatışmaların ve hareketlerin küreselleşmesine şahit olundu. Manuel Castells’in (2008) de belirttiği gibi “yeni dünya düzeni” yeni muhalefetini de yaratıyordu. Bu dönem post materyalizm ve orta sınıf tabanlı olmak dışında, ekonomik taleplerin tekrar

gündeme gelmesi açısından da önemlidir. Alternatif küreselleşme hareketlerinin damgasını vurduğu bu süreçte söz konusu hareketler muhaliflerin çoğunu içermiştir (Mathieu, 2007: 143). Türkiye’de de 1990’larla birlikte karşıtlığın küreselleşmesi olgusunun toplumsal hareketlerin gündemine geldiği söylenebilir. Neo-liberal politikaların sonucu olarak 1990’larla birlikte artan oranda tartışılan konular başta küreselleşme yoksulluk ve işsizlik olmak üzere, dışlananlar, göçmenler, esnek üretim, 3. Dünya’da yaşanan ekolojik yıkım olmuştur. Bu durum Türkiye’deki hareketler için de geçerli bir olgudur. 1989’da yaşanan işçi grevleri toplumsal hareketler uzamının tekrardan canlanışını haber veren bir patlamadır adeta. Bu grev gelecek olan dönemin tekrar ekonominin kavramlarının toplumsal hareketlerin gündemine gireceğinin habercisidir. Bu grevleri üniversitelerin özelleştirilmesi ve piyasalaştırılmasına yönelik eylemler ve kamu çalışanlarının grev ve eylemleri takip edecek ayrıca dünyadaki alternatif küreselleşme hareketlerinin de etkisiyle yeni aktörler ve eylem formları alandaki yerini alacaktır. Bu yıllar öncelikle seksenli yıllarda varlık gösteren kimlik hareketlerinin daha kurumsallaşan bir düzeyde muhalif etkinliklerini sürdürmelerine, Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP) ve Devrimci Sosyalist İşçi Partisi (DSİP) gibi hareket odaklı partilerinin kuruluşuna ve öğrenci hareketinin özellikle öğrenci koordinasyonu öncülüğünde tekrar canlanışına tanıklık edilen yıllar olmuştur.

2000’li yıllarda (yeni) toplumsal hareketler alanı

2000’li yıllar Türkiye’de toplumsal hareketlerin kendi ajanları ve özgün sermayesi olan bir alan oluşturmaya başladığı yıllardır. Bu yıllarda Türkiye’de Küreselleşme ve savaş karşıtı hareketler, kimlik hareketleri alandaki yerlerini alırlar.

Çalışmamızın devamında İstanbul’da yeni toplumsal hareketler alanının kurulmasını, kimlik hareketleri ve alternatif kü-

reselleşme hareketlerinden İstanbul'da yer alan ve örgütlenme çeşitliliği açısından temsili olduğu düşünülen hareketlerin aktivistleriyle yaptığımız derinlemesine görüşmelere dayanan saha çalışmamızın verileriyle aktarmaya çalışacağız. Söz konusu görüşmeler 2000'li yıllarda; İstanbul'da feminizm, ekoloji, kentsel toplumsal haklar, alternatif küreselleşme, LGBTT ve göçmen hakları konularında çalışan, çeşitli parti ve hareketlerle gerçekleştirilmiştir. Diğer verilerin yanı sıra, görüşmecilerimizin politik güzergâhlarını ortaya koyma amacı taşıyan saha çalışmamız görüşmecilerimizin halihazırdaki angajmanlarının yanı sıra tarihsel olarak önceki politik angajmanlarını da (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu-TİKKO, Anarşist Gençlik Federasyonu-AGF, Türk Solu, Efendisizler, Öğrenci Koordinasyonu vs.) çıkartabilmemize olanak sağlamıştır. Öte yandan alanımız görüşmecilerimizin hali hazırda angaje olduğu hareketlerle kısıtlı tutulmuştur ve bu hareketlerin kuruluş yılları 1993-2010 yılları arasını kapsamaktadır. Alanda konumlandıracağımız gruplar kuruluş sırasına göre LAMBDA İstanbul (1993), Yeniyol (1994), ÖDP (1996), DSİP (1997), Amargi (2005), İmece (2006), Yeşiller (2008), Direnistanbul (2009), GDA (Göçmen Dayanışma Ağı), EDP (Eşitlik ve Demokrasi Partisi) ve KİP'dir (Karadeniz İsyanı Platformu) (2010). Belirtmek gerekir ki ideolojik referansları ve örgütlenme biçimleri açısından alanın bu türden bir konfigürasyonu, söz konusu örgüt ve hareketlerin konumları, toplumsal hareketler alanındaki hali hazırda verili veya potansiyel olarak var olan konumların tümünü işaretlemekten çok görüşmecilerimizin angaje oldukları örgütlenmelerin alandaki temsiliğini oluşturmaktadır.

Alanın eksenleri ve hareketlerin konumları

Toplumsal hareketler alanını üç eksenli olan bir analitik düzlem olarak düşünebiliriz. Eksenlerden ilki kronolojik bir eksen ve alandaki grupların kuruluş yıllarını göstermektedir. Bir diğer eksen alanda yer alan grupların ideolojik referanslarına göre oluşturulmuştur ve en geniş biçimiyle bu eksenin iki kutbundan ilkinde hâkim düşünsel referans, "ötekileştirilen kimliklerin hak, eşitlik ve tanınma talepleri" iken; diğerinde genel ifadesini neo-liberalizm karşıtlığı, anti kapitalizm söylemi ve emek mücadelesinde bulan bir "sosyalizm" anlayışı hâkimdir. Kabaca söz konusu eksenin karşıt kutuplarını kimlik mücadelesi ve sınıf mücadelesi olarak tespit etmek mümkündür. Üçüncü eksen ise söz konusu hareketlerin örgütlenme biçimlerine göre oluşturulmuştur. Toplumsal hareketleri alanda konumlandırırken ikinci olarak grupların otoriterlik ve anti-otoriterlik meselesine nasıl yaklaştıkları önemli olmaktadır. En geniş biçimiyle bu eksenin iki kutbunu otoriter ve anti-otoriter eğilim oluşturmaktadır. Ancak otoriterlik ve anti-otoriterlik eğiliminin tartışmalı oluşu ve yaptığımız görüşmelerde net bir hat olarak ortaya çıkmaması sebebiyle, bu eğilimin belirlenmesi açısından militanın hareket ya da partiye dâhil oluş biçimlerine dair verilerden (adaylık-üyelik /spontanlık) faydalanılmıştır. Bu bağlamda militanın parti ya da harekete angaje olması için bir adaylık-üyelik sisteminin olması yani "partizanlık" buna karşın hareket ya da partiye spontan ve daha esnek bir angajmanla bağlanmak yani "mesafeli angajman" eksenin iki ucunu oluşturmuştur.

Kronolojik eksenli bir yana bırakırsak analitik olarak alanımız dört bölgeden oluşmaktadır. Adaylık-üyelik sistemine sahip olan, emek mücadelesini de referans olarak sahiplenilen kıscası sınıf mücadelesi eksenli ilk bölgede ÖDP, EDP, DSİP, Yeşiller yer almaktadır. Sınıf mücadelesi ve anti-kapitalist mücadeleyi sahiplenilen ve adaylık veya üyelik sistemine sahip olmayan hareketlerin yer aldığı ikinci bölgede ise Yeniyol, KİP, İmece yer

almaktadır. Buna karşın kimlik mücadelesinin de temel alındığı, mesafeli ve esnek bir angajman sistemine sahip üçüncü bölgede LAMBDA İstanbul, Amargi, Direnistanbul ve GDA yer almaktadır. Dördüncü bölge ise kimlik mücadelesi referanslı, angajmanın katı ve belirleyici olduğu gruplara ayrılmıştır ama söz konusu zaman dilimi içinde bu örgütlenmelere üye olan görüşmecilerimiz olmadığından kendilerine yer verilmemiştir.

Özet olarak alanımızın eksenlerden birinin iki ucu kimlik ve sınıf olmuş diğer eksenin uç noktalarını ise partizanlık ve mesafeli angajman oluşturmuştur. İdeolojik referansları bakımında eksenlerin ortasında ise ekoloji hareketleri yer almaktadır.

Hareketlerin alandaki konumları

Alanın eksenlerini ortaya koyduktan sonra alandaki hareketlerin konumlarını yaptığımız derinlemesine görüşmelerin verilerinden yola çıkarak ele alalım. Bu çaba bize grupların birbirleriyle ilişkilerini anlama imkânı tanınması açısından da önemlidir. Öncelikle hareket ve partileri alanın yukarıda aktardığımız sınırları içinde, düşünsel referansları bağlamında, yani ilk eksen- de, nasıl konumlandıracağımıza bakalım. İlk bölgede yer alan ÖDP ile başlayalım:

Şöyle diyeyim; ÖDP'nin⁴ içerisine yeni toplumsal hareketleri kat, sonra var olan emek ve meslek mücadelelerini kat. İşte bunun içerisine yeni toplumsal hareketler falan da giriyor, işte savaş karşıtlığı da var. Bütün o yerelle ilgili şeyleri de biz örgütliyoruz. SEKA direnişi oluyor; biz örgütliyoruz, destek veriy-

⁴ Bir parti olarak ÖDP'nin de dahil olduğu eylem ve kampanyalar bağlamında ve destekçilerinin profiline baktığımızda alanımızda bir parti olmasına rağmen yer aldığı görülmektedir. Bu noktada ÖDP'nin toplumsal hareket parti tipolojisine yakın olması çalışmamız açısından önemlidir çünkü böylece ÖDP siyasi parti ve toplumsal hareket ayrımının muğlaklaştığı bir noktada konumlanmış ve çalışmamızda yer almıştır.

ruz. Ya da bir grev oluyor; dayanışma amacıyla toplanıyoruz. 3. Köprüye Hayır eylemi, Tekel eylemi oluyor; parti orada. (29, Erkek, İstanbul-2012).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ikinci bölgede ise İmece yer almaktadır.

Kentsel dönüşüm. Bir sınıfın ötelenmesi, ötekinin gelmesi, mahalleleri yok etmesi vs. ama bir yandan bakıyorsun çok şey işler yapıyor, sınıf konuşulmadan yapıyor, bu da birazcık yeni toplumsal hareketlere referans verilen bir şey. Sınıf kelimesini kullanmak çok tü kaka oluyor falan filan. Biz bunun tartışmasını yaptık, aslında uzlaşmasını yaptık diyim, çünkü hani hepimizin gördüğü bir şey vardı. Bu bir sınıf mücadelesi, çok yapısalcı bir yandan da, sendikalarla birlikte olması lazım falan hani. Biz en başından itibaren buranın bir sınıf mücadelesi alanı olduğuna karar verdik ve bu örgüt sınıf mücadelesine destek vermelidir dedik. Yani o yüzden sendikalarla, diğer örgütlerle hep bir bağlantı içerisinde olsun istedik (31, Kadın, İstanbul-2012).

Üçüncü bölgede yer alan gruplar ise Direnistanbul, LAMBDA İstanbul ve GDA olarak karşımıza çıkmaktadır.

Direnistanbul, Antikapitalist mücadele etrafında bir araya gelmiş gruplardan oluşan bir toplamdı. Ve orada doğrudan kapitalizm eleştirisine yönelik çeşitli mücadele hatlarına işaret eden çalışma grupları oluşturuldu. O çalışma gruplarından bir tanesi de göçmenler üzerine idi. hali hazırda düşündüğüm kimlik olmayan bir kimlik olarak edindikleri göçmenlik ile birlikte içinde bulundukları sıkıntılar ve göçmenlik meselesinin de kapitalizme ilişkin çok çok geniş veriler ve eleştiriler ulus devlete ve ulus devlet ötesi şu günkü duruma ilişkin söz söyleme potansiyelinin olduğuna ilişkin ve sadece pragmatist bir yerden değil ama bu insanların hayatlarını deforme eden durumla ilgili eleştiri getirebilme ve bunun karşısında eyleyebilme dürtüsü, isteği, arzusu GDA (26, Erkek, İstanbul-2012).

Direnistanbul Anarşizimden öte radikal sol olarak tanımlayabildiğim, tanımlamayı tercih edeceğim, birbirine eleştiriler de getiren çeşitli grupların bir toplamı. Burada özgürlükçü bir durum

hasıl olur diye düşündüğümünden Direnistanbul bunun ilk örneğini verdi. İçinde Marksistler de vardı, ya da Ekolojistler de vardı. Yeşil Anarşistler, Sosyal Ekolojistler ne bileyim göçmenlik meselesiyle bizi ilgilendiren, akademik ya da başka, insanlar vardı. (26, Erkek, İstanbul-2012)

LAMBDA şu an çok net olarak vicdani red hareketini savunuyor. Ondan sonra daha anti-kapitalist bir duruşu var, fon almak istemiyor. Hiçbir şekilde proje, fon... hayır! Anti-kapitalist bir alan olması aslında LAMBDA'yı politik bir tutuma, LGBT dışındayken ayrı bir politik tutuma da sokuyor. Bu hep beraber karar verilmiş bir şey (26, Kadın, İstanbul-2012).

Bu anlatılardan hareketle toplumsal hareketler alanında en genel anlamda anti-kapitalist bir vurgunun olduğu ve grupların neo-liberalizm ve küreselleşen ekonomi politikalarına ilişkin meseleler üzerinden ve ötekileştirilen kimlikler bağlamında kendilerini tanımladıkları söylenebilir. Çeşitli siyasi partilerin de platformlar aracılığıyla bu alanda yer aldığı ve çeşitli sendika ve meslek örgütlerinin de bu süreçte aktif olduğu görülmüştür. Sendika ve meslek örgütlerinin pratik işlerin yapılması noktasında önemli bir işlevi olduğu söylenmelidir. Alandaki hareketlerin gerek ekonomik gerekse militan kaynağı bağlamında sendika ve siyasal partiler alanıyla olan ilişkisi keskin bir toplumsal hareketler, siyasal partiler, sendikalar ve toplumsal hareketler alanı ayrımı yapmayı engeller. Bu bağlamda görülüyor ki İmce, Yeniyol, DSİP, ÖDP ve EDP toplumsal hareketler alnımızın sağında kalan bölgelerde (2. ve 4.) konumlanırken Amargi, Direnistanbul, LAMBDA İstanbul alanın solunda kalan bölgelerde (1. ve 3.) konumlanmaktadır.

Alanın ikinci eksenini yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle toplantı yapma ve karar alma hususlarında uygulanan anti-otoriterlik ilkesidir. İşleyişinde ortaya çıkan pek çok sorunla birlikte hareketlerin parti ve sendikalardan ayrıldıkları en önemli niteliktir. Ancak pek çok görüşmecimizin de belirttiği gibi bu ilkenin uygulanması oldukça sorunludur. Söz konusu hareketler

kimi zaman partilerin işleyişinden daha otoriter bir hal almıştır. Bu sebeple hareketler ikinci ekseninde militanlarının angajman biçimi temel alınarak yerleştirilmiştir.

Saha çalışmamızda gözlemlediğimiz üzere Yeşiller, EDP, ÖDP ve DSİP kısmi de olsa bir adaylık ve üyelik sistemine sahip olması bakımından alanımızda angajman ve örgütlenme biçimine göre konumlandığımızda analitik düzlemin üstteki bölgelerinde (1. ve 2.) konumlanmaktadır. Öte yandan Direnis-tanbul, GDA, Amargi, Lamda İstanbul, Yeniyol ve KİP aktivistlerinin çoklu konumları, mesafeli ve esnek angajmanları sebebiyle alanımızın altta yer alan (3. ve 4.) bölgelerinde yer almaktadırlar.

Bir masanın etrafında 20 kişi oturmuş tartışıyorsa en anti-demokratik şeydir bu. Oysa bir işleyiş olarak organlar aracılığıyla giden bir şey daha demokratik işler. Bizim için, sayı organ oluşturmaya yetmediği için ya da kursan da mikroskobik olacağı için kurmadık, O tarz bir şey kuramadığın zaman da anti-demokratik bir yapı oluyor. E, tabi bir de bir iş yapacağın zaman yanına bir kişi alacaksan tabi ki o sırada tanıdığın birisiyle bakınyorsun ya da bir işi yapsana demek için de tanıdığın birilerine bakınyorsun. İkincisi ise o toplantı formunun kendisi anti-demokratik oluyor. Çünkü çok konuşan ve hani şey olan, daha çok sesi çıkan ele alıyor ve götürüyor mevzuyu. Uzun süreden beri takip eden doğal olarak daha çok konuşuyor ve daha çok iş yapıyor çünkü zaten o yapmaya başlamış oluyor. Bunlar aşılabilmiş sorunlar değil. Ama en azından üzeride düşündüğümüz varlığını bildiğimiz sorunlar. Ayrıca toplantıya yeni gelmiş birisi için özellikle özgüveni yoksa toplantıda konuşmak zor bir şey hiç bilmediği bir ortamda, herkes birbirine şaka yapıyor espri yapıyorken zor lafa girmek elbette ama biz de şu an en azından herkes söz alıyor (26, Erkek, İstanbul-2012).

Anti kapitalizm, anti-hiyerarşik örgütlenme, kolektif işler üretme net bir ilkeydi bizim için. Daha yeni tanışıyorduk. Süreci beraber örgütlüyorduk, yoldaşlık vardı ama dostluk ilişkisinin karar alma aşamasında etkili olduğunu görüyorduk. Birbirine ya-

kın insanlar birlikte hareket ediyordu. O süreçte 20 kişi civarı iş yapma anlamında, üretme anlamında daha çok hareket eden insanlardı. Mesela evet benim çok fazla iş yapma koşturma meselesi üzerinden aktifleştığım oldu. Böyle olunca sende de bir sahiplenme oluyor. Yaşadım bunu, gördüm, hissettim. İnsanların da orayla ilişkilenebilmesinde engel oluşturabiliyor bu durum. Senin söylediğin bir şey veya yaptığın öneri biraz daha fazla ciddiye alınabiliyor. Oysaki yapılacak onca şey var oluşan otorite hissinin daha çok yaratıldığını düşünüyorum. İnisiyatif alınması gerektiğini düşünüyorum. Herkes her alanda faaliyet yürütemez, kendi yapabildiklerim ve yapamadıklarımı biliyorum. Eğer o inisiyatif alınırsa, o otoritenin oluşmayacağını düşünüyorum. Yanlış bir mekanizmanın hayata geçmeyeceğini düşünüyorum. Ona saldırının anti-otoritenin yükseltilmesinden ziyade o zeminin boşaltılması olduğunu düşünüyorum (26, Erkek, İstanbul-2012).

Her ne kadar kararlar hep beraber alınsa da mesela bu evde oturup konuşan belli bir grup da vardı. Yani içeride bir çekirdek grup oluştu, aslında belki ilk başlatanlar olarak. Orada alınan kararlara yine bağlı kalınıyordu ama işin belki son iş bitiricisi olan bir çekirdek grup vardı. Bu biraz küçük grupçuluğa yol açtı tabi ve bu hiç hoş bir şey değil. Belki de o çekirdek grubu muhafaza etmek ve o hiyerarşiden hoşlanmış olmak durumu ve işte o çekirdek grubu muhafaza etmek adına, kolay içeri girip böyle hemen kaynaşabilecek ve aktif olacak insanları engelleme durumu olmuş. Ben bunu sonradan birileri söylediği için fark ediyorum; çünkü benim algım tam tersiydi (26, Kadın, İstanbul-2012).

Ancak her ne kadar genel eğilimlerini tespit ettiğimiz hareketleri söz konusu alanda yukarıdaki gibi konumlandırmış olsak da belirtmek gerekir ki bu konumlar kesin bir eğilime işaret etmemekte aksine değişken olabilmektedir. Çalışmamızda da ortaya çıktığı üzere kimi durumlarda kendini anti-otoriter olarak tanımlayan bir hareket otoriter bir eğilim gösterebilirken

tam tersine otoriter olarak tanımlanan bir grup daha yatay ve demokratik mekanizmalara sahip olabilmektedir.

Çalışmamız esnasında, görüşmecilerimizin sıklıkla sözünü ettiği anti-otoriterlik vurgusu kendi eleştirisini de beraberinde taşıyan bir pratik olarak ortaya çıkmıştır. Pek çok harekette ilke olarak benimsenen anti-hiyerarşik ve anti-otoriter olma eğiliminin, pratikte farklı iktidar ağlarının ortaya çıkmasına sebep olduğu gözlenmiştir. *Yapısızlığın Tiranlığı* adlı yazısında Jo Freeman’ın da bahsettiği üzere (1989),

“Yapısız” bir grup oluşturmak için çabalamak ancak “objektif” bir haber, “yansız” bir sosyal bilim ya da “özgür” bir ekonomiyi hedeflemek kadar anlamlı ve bir o kadar da aldatıcıdır. “Laissez-faire” bir grup ancak “laissez-faire” bir toplum kadar gerçekçidir ve bu fikir, güçlü ya da şanslı olanların diğerleri üzerinde bir sis perdesinin arkasından sorgulanmayan bir egemenlik kurmasını sağlar. Tıpkı “laissez-faire” felsefenin hükümetlerin egemenliğini engelleyememesi gibi.

Anlatılardan da görüldüğü gibi “yapısızlık” farklı iktidar biçimleri yaratmanın aracı haline gelebilir. Hareketler içinde genellikle (güçlerinin bilincinde olsunlar ya da olmasınlar) kararların nasıl alındığına ilişkin kurallar sadece bir azınlık tarafından bilinir.

Hareketlerin birbirleriyle ilişkileri ve ağ tipi örgütlenme

Manuel Castells’in de (2008) tespit ettiği gibi, yeni düzen, her alanda kullanılan dikey hiyerarşik örgütlemeyi tarihe gömerken, ağ şeklinde bir organizasyon türünü ortaya çıkardı. Bunu adı, “Ağ Toplumu” idi. Çağdaş toplumsal hareketler için önemli bir kavram olan “ağ” hem örgütlenme biçimini tanımlaması hem yurt dışında ve yurt içinde birlikte hareket edebilmenin

önemli bir koşulu olması açısından hem de hareketler (konumlar) arası ilişkileri göstermesi bakımından önemlidir.

Bir önceki bölümde hareketlerin alandaki konumlarını vermeye çalıştık. Bu konumlar hareket ve partilerin birbirleriyle ilişkilerine ışık tutması açısından da önemlidir. Çünkü tespit ettiğimiz bu konumlar aynı zamanda hareketlerin birbirlerine olan yakınlık ve uzaklıklarını ortaya koymaktadır. Bu ilişkilere dair fikir vermesi açısından görüşmecilerimizin anlatılarından örnekler vereceğiz. Daha sonra ise hareketlerin yurt dışı ağlarla olan ilişkilerine yine anlatılarımızdan yararlanarak değineceğiz.

Ben yalnızca Küresel BAK sürecine yetiştim. Koordinasyon sürecinde de vardım ama o zaman Bakırköy de işte eskiden 1 Mayıs'ta 1 milyon kişi oluyormuş diye heyecanlanan bir gençtim. Küresel Bak da öyle pek karar mekanizmaları yoktu, herkesin katılımına açık toplantılarda uzlaşa ile karar alıyorduk, o açıdan iyi bir çalışmaydı. Ama ÖDP gibi büyük bir parti olduğu için birleşenlerinden biri; ÖDP içindeki tartışmalar ister istemez oraya da yansıyor. Aslında 2006-2007'ye kadar Küresel BAK'ta iyi gidiyordu, sen de bilirsin. Ciddi kampanyalar yürütüldü, savaş karşıtı, sadece Irak ile sınırlı değil. Bir de geniş kitlelere de açılıyordu BAK. İşte dışarıdan hiç tanımadığımız insanlar toplantılara, eylemlere katılıyordu. Ama ÖDP'nin bölünmesiyle Küresel BAK'ta yıprandı. Hala var ama bir şey yapıyor mu dersin, yapmıyor. Savaş karşıtlığı hiçbir zaman politik anlamını kaybetmez bu dünyada ama Küresel BAK ile yani o isimle tutunacak pek imkân yok (28, Erkek, İstanbul-2012).

Sosyal Forum organizasyonunda herkes vardı. İlk gittiğim şeyi hatırlayayım, ÖDP vardı Halk Evi vardı DSİP vardı EMEP vardı onun dışında işte, TMOBB, KESK, DİSK vardı, Tabip Odası vardı. İnternette böyle bir şey olduğunu öğrendim, çok açık bir toplantı değildi ben de hasbelkader oradaydım. İşlerin falan konuşulduğu bir ortamdı. O zaman sadece izledim. İşte sen kimisin, hoş geldin falan. Tabi, Türkiye'deki forumun kendi doğasıyla da alakalı olarak, pratik işler üzerinden gidiyordu toplantılar. İşte şunu götürmek lazım, şunu yapmak gibi... Bürokratik de-

ğildi, açtkı toplantılar ve pratik işler üzerinden gidiyordu. Tabi pratik işler de yapanın elinde kaldığı için bürokratik yapı orada oluşuyordu, yapan yaptığı kadar yapıyordu. (30, Erkek, İstanbul-2012)

Yukarıdaki anlatılardan da anlaşılacağı gibi toplumsal hareketler alanındaki pek çok eylem ve kampanya, hareketlerin birlikte örgütlediği etkinliklerdir ve pek çok grup yan yana gelerek platformlar oluşturmaktadırlar. Bu durum işlerin paylaşımı anlamında önemli kolaylıklar sağlasa da, daha büyük grupların kendi tartışmalarının ortak platformlara yansması gibi olumsuzluklar da yaratmaktadır.

Türkiye’deki hareketlerin “ağ” kavramını hem eylem örgütlerken hem yanyana gelirken hem de yurt dışında aynı mesele etrafında birleşmiş hareketlerle temas kurma açısından önemsedikleri görülmektedir.

GDA’nın hem burada Türkiye’de bu konuda çalışma ihtimali olan veya çalışması gerektiğini, aktif olması gerektiğini düşündüğümüz kurumları, kesimleri, insanların bir araya getirmek istediğimiz için ağ boyutu taşıyor. Bunun içinde bahsettiğim meslek örgütleri de var, siyasi partiler de var, başka şeyler de var belki bir takım yardım kuruluşları da var. Bir taraftan da uluslararası ilişkiler boyutu var bunun. O yönde ilk büyük adımı İstanbul’da düzenlenen Avrupa Sosyal Forumu sırasında ve öncesinde atmıştık. Orada düzenlenen bütün göç konulu şeylere müdahil olduk. Arkadaşlarımız sunumlar yaptılar, ortak eylem düzenledik Toplantılarımız oldu, bir sonuç bildirgesine imza attık ve Avrupa’da bu işi hali hazırda yürüten, Almanya ve Fransa ağırlıklı ama Yunanistan’da da çok aktif olan grupların işte Hollanda, Belçika, Norveç, İsveç gibi yerlerden, daha sınırlı katılım la da olsa böyle bir ağa dâhil olduk (35, Erkek, İstanbul-2012).

Görüldüğü gibi ağ tipi örgütlenme hem yurt içi bağlantıları ve hareketlerin birbirleriyle ilişkilerini hem de yurt dışı bağlantıları ifade etmektedir. Ağlar alandaki hareket ve partilerin hep-

si için önemli olup, bu gruplar pek çok ağın içinde yer almaktadır.

Medya alanıyla ilişkiler ve görünür olma meselesi

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren iletişim araçlarında yaşanan gelişmeler ve bu araçların yaygınlaşmasıyla birlikte medya toplumsal hareketlere inanılmaz fırsatlar ve erişim imkânları sağlamıştır. Radyo, TV, e-posta, anketler ve kampanyaların dünyaya tanıtılmasını ve yayılmasını sağlayan yazılı basının dünya çapında yayılması, toplumsal hareket etkinlikleri ve gösterilerinde bazı değişimlere yol açmıştır (Tilly, 2008: 137). Yeni toplumsal hareketler, iletişim teknolojilerindeki gelişmelerden sonuna kadar faydalanmaktadır. Bu hareketlerin yayılması ve kapsamının genişlemesi bu gelişmelere paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda toplumsal hareketlerin medya alanıyla ilişkisinin önemi de fark edilir olmaktadır. *Televizyon Üzerine* adlı çalışmasıyla medya alanını inceleyen Bourdieu'ye göre toplumsal hareketlerin mücadelelerinde televizyon bugün belirleyici rol oynamaktadır.

Televizyonla ilgilenmeksizin gösteri yapmanın yeterli olduğuna hala inanmakta olanlar amaçlarına ulaşmama tehlikesiyle karşı karşıyadır: giderek televizyon için gösteriler; yani algılama kategorileri belli olduğuna göre, televizyon çalışanlarını ilgilendiren türden ve onlar tarafından devralınıp yoğunlaştırılacak, olanca etkinliklerini kazanacak olan gösteriler üretmek gerekmektedir (Bourdieu, 1997: 27).

Bu bağlamda toplumsal hareketler alanının medya alanıyla oldukça güçlü girift biçimde ilişkilendiği görülmektedir. Biz de anlatılarımız aracılığıyla bu ilişkinin belirgin ve belirleyici yönünü tespit ettik.

Ancak belirtmek gerekir ki medya alanıyla kurulan bu ilişki her zaman olumlu değildir. Bourdieu'ye göre televizyon ala-

nunda yürütülen tartışmalarda tartışan taraflar her ne kadar eşit bir platformda tartışıyor gibi gözüксе de, televizyon setlerinde gerçek bir eşitlik söz konusu değil. Sözün profesyonelleri (gazeteciler gibi) ve sözün profesyoneli olmayan insanlar (grevci işçiler ya da eylemci öğrenciler gibi) arasındaki eşit olmayan ilişki, militanın ya da bizim çalışmamız için aktivistin, sözünün manipüle edilebilmesine yol açabilir. Ayrıca televizyon ve medyanın gücü günümüzde o kadar artmıştır ki örneğin televizyon, kitleleri harekete geçirici bir bilgilendirme aracı gibi işleyebilirken aynı zamanda kolektif heyecanların baskısıyla kötü bir doğrudan demokrasi uygulanmasına da yol açar.

Direnİstanbul garip bir şekilde o kadar popüler oldu ki... Cumhuriyet'te, Radikal'de röportajlar çıkıyor. Biz bu röportaj durumlarını da konuştuk. İlk başta şey diyorduk: "İyi duyulsun, o yüzden iyidir" Bir de şey gibi oldu, birkaç kişi sürekli röportaj verir oldu, temsil ediyor gibi sanki böyle... Aramızda dalga geçiyorduk zaten "Direnİstanbul Başkanı" diye. Ama bunlar rahatsız edici olmaya başladı. En son Mehmet Ali Birand, elinde "Aktivistin Elkitabını" gösterdi. Bir de Antalya'da bir tane tekstilcinin, Direnİstanbul t-shirt'ü basmış falan... Biz böyle değildik. Tamam, bir yandan devam etsek bu popülerliğin kaymağını da yiyebiliriz, bunu güzel bir şekilde de dönüştürebiliriz ama kendimize aykırı devam etmesi; o yüzden devam etmedi (26, kadın, İstanbul-2012).

Dört kişiyiz, birbirimize dahi hiçbir şey söylemiyoruz, bakıyoruz sadece. Şey dedik, basınla kesinlikle hiçbir şey konuşmuyoruz. Bu konuda netiz, çünkü bizi manipüle edecekler, bizi sıkıştıracaklar. Yapmak istediğimiz manipüle olacak (26, Kadın, İstanbul-2012).

Yapılan bir sürü eylemin Direnİstanbul'a yazılması medyada çok yer almasından kaynaklı. Mesela, çok iyi hatırlıyorum birkaç ana haber bülteninde DİSK'in örgütlediği eylem doğrudan Direnİstanbul'un diye geçmişti. Bunlar komik şeyler ama ne kadar etkin olduğunu da gösteriyor bir şekilde. Benim bitmesini istememin sebebi, bir reklam kampanyası gibi çok fazla işleyen bir

tarafı olmasıydı. İsmi koyarken ama bu kadar patlayacağını da öngörememiştik hiçbirimiz. Sonrasında mesela Direnistanbul, Resistanbul tişörtlerinin yapıldığını duyduk bu görseli kullanarak, bir mağazaydı galiba. Ne kadar gerçek ne kadar yalan bilmiyoruz ama bu noktalara kayacak çok fazla görsel, materyal ve pratik ürettik. Bir yandan çok görsel ve çok iyi işler çıkarttık. Ama bir marka yaratma durumu vardı. Bir reklam kampanyası tadında olması beni biraz rahatsız ediyordu açıkçası (28, Erkek, İstanbul-2012).

Bu durumlarda söz konusu olan, Bourdieu'nün göstererek gizlemek olarak tanımladığı (1997); gösterilmesi gerekenden daha başka şeyler göstermek, gösterilmesi gerekeni gösterirken bunu anlamsızlaştıracak bir tarzda yapmak ya da onu gerçeikle hiçbir şekilde uyuşmayacak bir anlam kazanacak tarzda gizlemektir.

Bu noktada medyanın eylemlere yönelik ilgisinin eylemden eyleme farklılaştığı tahmin edilebilir. Ancak kimi eylemlerin basının yeterince ilgisini çekmemesi ve bu sebeple de hayati önemdeki ulusal ve uluslararası meselelerin dahi gündem yaratmadığı ve bu yüzden pek çok kişinin bu konudan haberdar olmadığı görülmektedir.

Ben basında fiilen yer alan biri olsaydım çok ilgimi çekerdi Afrikalı göçmenlerin burada protesto gerçekleştiriyor olması. Bu Toronto'da New York'da Amsterdam'da yapılan bir hikâye İstanbul'da da yapılıyorsa bu Starbucks şubesinin açılmasından daha önemli bir olaydır. Ama bunu dikkate almadılar yani pek çok şey vardı kamera falan ama sorduk ve haber yapılmayacağını öğrendik çünkü gündemde Başbakanın Suriye'ye ilişkin başka bir hikâyesi vardı falan filan (35, Erkek, İstanbul-2012).

Anlatılarında gösterdiği üzere medya alanı bugün toplumsal hareketlerin seslerini duyurabilmeleri, görünürlük ve meşruluk kazanabilmeleri için önemli bir alandır ve bu alanla kurulan ilişki bugün oldukça önemli bir hal almıştır. Ancak medya bu

olumlu etkisinin yanı sıra, grupların söyleminin ve taleplerinin manipüle de edebilen bir güce sahiptir.

Alana özgü sermayeler

Bourdieu’ye göre yeni bir alanın incelendiği her seferinde, bir alana ait, özgül özellikler keşfedilir. Bir alana özgü sermayelerin ortaya konabilmesi o alanın özgünlüğünü ortaya koyması açısından önemli bir aşamadır (Bourdieu, 1996: 103). Bir alan, başka şeylerin yanı sıra özgül hedefleri ve çıkarları tanımlayarak ortaya konabilir; bunlar başka alanlardaki hedeflere ve çıkarlara indirgenemez ve bu alana girmek için gerekli eğitimi olmayan biri tarafından algılanmazlar. Bu bağlamda bir alanın yapısı,

mücadeleye veya —şöyle de denebilir— önceki mücadeleler sırasında birikerek sonraki stratejileri yönlendiren özgül sermayenin dağıtımına katılmış amiller veya kurumlar arasındaki güç ilişkisinin bir durumudur (Bourdieu, 1996: 104).

Yürüttüğümüz saha çalışması yeni toplumsal hareketler alanında “bilginin” önemli bir sermayeye dönüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda bilgi farklı biçimlerde alanda yer alan, militan ve gruplarca sahip olunması gereken bir sermaye olarak alanda kurucu bir öğeye dönüşmüş ve çeşitli mücadele pratikleri yaratmıştır.

Bilgi farklı bağlamlarda toplumsal hareketler alanında yer almaktadır. Bu bağlamlardan ilkinde bilgi, toplumsal hareketler paradigmasında gerçekleşen değişimlerin takip edilmesi ile oluşan ve akademik alanla da ilişkili olan “bilgi”dir. Bu noktada örneğin Antony Negri ve Michel Hardt’ın “imparatorluk, çokluk” gibi kavramları ya da Michael Foucault’un iktidar analizlerinin bilgisine sahip olmak militanın toplumsal hareketler alanındaki konumunu ve mücadelesini etkileyebilmektedir.

Ayrıca söz konusu hareketler için “ağ” kavramının önemli olduğunu belirtmiştik, bu bağlamda hareketler için kendi-

leriyle ortak meseleleri olan ve kendileriyle benzer konumda olan hareketlerin oluşturduğu ağların bilgisine sahip olmak önemlidir.

Web sitesi bir kere çok iyiydi: her şey İngilizce Türkçe olarak var oluyordu. Yani biraz google'da arayan, zirve protestolarını takip edip gitmek isteyen, "bu sefer İstanbul'da zirve olacak bakalım bir şey oluyor mu?" diye google'da arayan zaten direk web sitesini görüyordu. Genelde zaten oradan çok fazla insan ulaştı bize. Onun dışında zaten herkesin kendi ağlarından dolayı uluslararası temasları olan, buldu. Diğerleri web sitesinden, oradan çok insan ulaştı gerçekten (26, kadın, İstanbul-2012).

Bunun yanı sıra toplumsal hareketlerin bugün artık daha spesifik konulara odaklanmakta oluşu bu konularda sahip olunan bilginin toplumsal hareketler için önemli bir meşruiyet sağlama aracına dönüşmesine yol açmıştır. Bunun sonucu olarak avukatlık, mühendislik, şehir plancılığı ve akademisyenlik gibi mesleklerin sağladığı bilgi alandaki meşruluk kazanma mücadelesi açısından önemli hale gelmektedir. Bu durum bu tarz işler yapan insanların aktivistler olarak toplumsal hareketler alanında yer almasını sağlamakta ve hatta sahip oldukları bu entelektüel sermayeleri onlara alanda ayrıcalıklı bir konum sunabilmektedir.

Teknik bilgi istedikleri zaman teknik arkadaşlar, mesela plan okumak. Böyle bir şeye ihtiyaç varsa plancı arkadaşlar daha fazla eğildi üstüne. Ama bir profesyonelleşme olmadı yani; ama söylediğimiz sözlerin ortaklaşması gibi şeyleri toplantılarda konuşuyorduk. O yüzden her hafta düzenli toplantımız oluyordu. Ama bu toplantılar kimseye kapalı değildi. Herkes gelip toplantıya istediği gibi emek koyabilirdi ya da alıp gidebilirdi, İster istemez bir kadrosu oluyor. Emek koyan insanlar ön plana çıkıyor. Onlardan beklentilerin artıyor. Diğer insanlar: "sen yaparsın" falan demeye başlıyor, birçok insan bir süre sonra ucundan tutmamaya başlıyor ve bunlar hakikaten istenerek yapılan şeyler

değil. Biz hiçbir zaman hiyerarşik kadrolu bir örgüt olalım demedik; ama olmuyor yani. İstanbul’da yaşamının da getirdiği bir süreç, ne yazık ki böyle oluyor. Bazı insanların isimleri daha çok ön plana çıkıyor (31, Kadın, İstanbul-2012).

Son olarak toplumsal hareketlerin en önemli araçlarından olan eylem repertuarının bilgisi de yine alandaki özgül sermayelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Eylem repertuarı, toplumsal hareketler literatürüne Charles Tilly’nin kazandırdığı bir kavram olup “ortak çıkarlar temelinde toplu hareket etme araçları” (Tilly, 1978: 120-121) anlamında kullanılmaktadır. Bu araçların neler olacağı, eylemi gerçekleştiren grubun yapısına, amaçlarının radikalliğine, vs. bağlı olarak değişir (Uysal, 2001: 64). Michel Offerle’nin aktarımıyla ise eylem repertuarı kavramı Tilly’nin 1970’lerin sonunda 17. ve 18. yüzyıllardan, 19 ve 20. yüzyıllara kadar olan dönemdeki karşı çıkma şekillerini belirgin bir biçimde ortaya koyabilecek farklılıkları, makro sosyolojik açıdan ve ideal tipik bir üslupla biçimlendirme ve de karşı çıkanların hem kendilerini hem de taleplerini, korkularını, nefretlerini ifade etmek için kullandığı çok sayıdaki eylem yolunu belli başlık altında toplama tarzına açık ya da örtük olarak gönderme yapar (Offerle, 2007: 177).

1980’li yıllardan itibaren eylem repertuarı, eylemlerin küresel ölçeği ve sosyal medyanın da etkisiyle değişmeye dönüşmeye başlamıştır.⁵ Bu değişme dönüşme eylemlerin formlarında

⁵ Eylem repertuarının değişimi ve dönüşümü, 3. Kuşak bir eylem repertuarının mümkünlüğü üzerine fikir vermesi açısından Offerle, Michel (2007) “Kolektif Eylem Repertuarlarına Eleştirel Dönüş (18.-20. Yüzyıl)”, Ferdan Ergut-Ayşen Uysal (der.), çev. İnci Malak Uysal, *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler Sorunsallar Paradigmalar*, Dipnot Yayınları, Ankara ve TİLLY, Charles (2003) “Toplumsal Hareketler Yirmi Birinci Yüzyıla Giriyor”, çev. Emre Ergüven, *Toplumsal Hareketler Tarih Teori Deneyim*, Doğan Çetinkaya (der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

da kendini göstermiş ve eylem formları gençler tarafından “yeni” ve “şenlikli” olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Çalışmamızda da vurguladığımız gibi “şenlik”, “mizah” ve “festival” gibi kavramların eylem formlarında uygulanması bugün toplumsal hareketler alanındaki gruplarca öncelikli olarak tercih edilmektedir. Özellikle medyanın ilgisini çekmek, ya da yeni militanlar kazanmak noktasında bu eylem biçimlerinin bilgisinin, özellikle yurt dışında edinilmiş deneyimlerle ortaya konması ve kavramsal olarak bu eylemlerin ifade ediliş tarzı yine hareketin ya da eyleyicinin alandaki konumu açısından önemli bir sermayeye dönüşmektedir. Yaptığımız görüşmelerde gençlerin “yeni eylem biçimlerine” yaptıkları vurgu düşünsel referansını Mihail Bahtin ve İvan İllich’in kavramlarında bulmaktadır.

Şey çok iyiydi benim için: İlk defa palyaço deneyimim oldu. Arkadaşımın yurt dışında deneyimlediği ve bize aktardığı çok da eğitim eğitim yapmadan, yani genel olarak korteji koruyan veya kortejin daha ilerlemesini sağlayacak, polisle grup arasındaki “palyaço ordusuna” katıldım. Dört kişiydik ilk yaptığımızda ve inanılmaz bir güç verdi palyaço olmak. Sürekli gülüyor olmak, sert bir eylemci olmaktansa... Silahlarına çiçek falan koyuyorsun yani hayatta o kadar yakınlaşmam polise, imkânsız yani (26, Kadın, İstanbul-2012).

“Şenlikli” benim ilk defa Ivan Illich’te karşılaştığım bir kavram oldu. Ben bunu şöyle tanımlıyorum: bence mesela insanlar fikirler etrafında değil, muhabbet etrafında kendilerini tanımlıyorlar. Yani bir insan solcu, sağcı, o’cu, bu’cu neyse olmasını sağlayan şey, fikri olarak ona ikna olması, rasyonel olarak ona evet demesinden çok ona evet diyenlerin veya onu savunan insanlarla kurduğu muhabbet ilişkisi. Muhabbetten kasıt da hani eğlenmek, çok iyi vakit geçirmek değil sadece, kendini eşit bir özen olarak hissedip dinlendiğini, tanındığını bir birey olarak önem verildiğini falan hissettiği zaman yaşadığı bir şey. Benim ilk olarak kararım, içindeki, yani mesajı ne olursa olsun “la lalalalala”

dizgili şeyler atmak istemiyorum. Atmıyorum da. Çok böyle zorda kalmazsam atmıyorum. Bir yürüyüşe katılıyorum, orada o slogan atıldığı zaman atmıyorum; çünkü biliyorum ki o dizge, o ritim neyse, içindeki söylem ne olursa olsun duyan kişi o söylemi duymuyor. Duyduğu şey kafasındaki algılar üzerinden tanımladığı dışsallaştırıcı bir bütün oluyor. Dolayısıyla ben eylemsellikte de şenlikliliğin çok önemli olduğuna inanıyorum (29, Erkek, İstanbul-2012).

Görüldüğü gibi 2000’li yıllarda bir eylem biçiminin tercih edilmesi için “yeni” ve “şenlikli” olması önemli hale gelmiştir. Bu noktada yaygın söylem, eylemin şenliklendirilmesi ve “sıkıcı” formlardan arındırılmasına dönüşmüştür. Ancak yine de belirtmekte fayda var ki yürüyüş düzenlemek, basın açıklaması yapmak gibi formlar hala en yaygın kullanılan eylem biçimleri olma özelliğini korumaktadır.

Alanın fiziksel boyutu: Taksim; bir rutin-uzam

Uzam —fiziksel ve toplumsal— alan kavramını önceleyen ve çevreleyen bir boyuta sahiptir. Toplumsal uzam ile fiziki uzam arasındaki ilişkinin “bulanık” bir ilişki olduğunu vurgulayan Bourdieu’ye göre,

Toplumsal uzamda yer alan eyleyiciler, gruplar ya da kurumlar bu uzam içinde yakın oldukça daha fazla ortak; uzak oldukça daha az ortak özelliğe sahiptirler. Öte yandan fiziki (gerçek) uzamda durum böyle değildir. Uzam içinde bir ayrım eğilimi hemen hemen her yerde gözlemlense de, toplumsal uzamda yakın olan kişiler coğrafi uzamda da —tercihen ya da zorla— yakın bulunma eğilimi gösterirler (1999)

Toplumsal hareketler üzerine, İstanbul’da yürüttüğümüz saha çalışması sırasında fiziksel bir uzamın —Taksim— toplumsal hareketler alanıyla örtüşen sınırlara sahip olduğunu gördük. Taksim’in fiziksel sınırlarının alanımızda konumlanan

hareketlerin tamamı için hem eylem mekânı hem de toplantı ve buluşma amacıyla bir araya gelinen bir ortam olma işlevi olduğu yaptığımız hemen hemen bütün görüşmelerde ortaya çıkmıştır.

Taksim'in belli bir aksı, ritmi var. Bir şey göstermek istediğiniz zaman buraya çıkıyorsunuz, ama bir şeyi değiştirmek istediğiniz zaman bir şeyi eylemen gerekir, o eyleyeceğin yer burası değildir, çok nadiren eylem alanıdır burası. Somut bir şey için mesela Hrant yürüşüyü için, belediyeye yürüyeceksen, 1 Mayıs'ın eylem alanıdır ama bu birkaç tema için burası eylem alanıdır. Bunların dışında başka bir yerde sorun yaşanır ama eylemi burada yapılır. Yani özgür gündem burasıdır ama eylemi burada yapılır. Roboski'de insanlar öldürülür ama eylemi burada yapılır. Bir yandan da buna mahkûmuz, çünkü insanların toplandığı, kalabalık oluşturduğu, kamuoyuna dönüştüğü bir yerdir burası yani veto eylemleri sırasında mesela işte o 10 bin kişi İstiklal'e çıkmıyordu, yolları kapatırcasına sokaklara dökülmemiş olsaydı, o veto gelip yüzlerine çarpmayacaktı AKP'nin. Taksim deneyimi açısından muazzam örnektir veto eylemleri. Ben de oradaydım. Ama böyle bu şeyler dışında belli bir kanıksanmışlığı, herhangi bir şey ifade etmemişliği, alışkanlığı vardır. O alışkanlığa başkalık sunmak istemiyorsun, kusuyorsun, öyle bir hal ki, 2 sene önceki 3. Köprü eyleminde tünelden başlayıp yürüdük. Tünele yürüyene kadar iki ayrı eylemle karşılaştık. Pankartın arkasında figürler olarak duruyor. Birbirine çarpıyorsun. Veya geçen Taksim eylemi sırasında 12 den 3-4 e kadar 5-6 eylem vardı. Sivas zaman aşımı için Aleviler muazzam bir kalabalıkla yürüyordu. Alevileri, Cumartesi Anneleri eylemine çarptı bir şekilde, yani denk geldiler. Biz de bir yarım saat sonra kendi eylemimizi yaptık. Bizim eylem daha bitmeden KESK 4+4+4 eylemi yapıyordu. Böyle muazzam bir eylem trafiği, bölünmeler, parçalanmalar. Bu kanıksanmışlık orada etkileyeceğini düşündüğün kamuoyunun kanıksadığı bir şey olduğu için bir anlam ifade etmiyordu. Çünkü görüyordur, bunlar yine ne için yürüyor diyor. Hangisine kulak vereceğini bilemeyebilir artık insan. Bir de artık Taksim,

İstiklal giderek büyük bir AVM haline giriyor. Caddeye AVM'ye girer gibi giriyorsun, sağında solunda mağazalar ya da bir şeyler tıkmaya gelen insan modeli. Zaten artık "kamu-uyu" O yüzden hepimizin içinde vardır başka bir yere taşınma, mümkünse doğrudan alana değilse başka bir yerde bir şey yapma. O yüzden mahallelerde yaptığım eylemler bana her zaman kendimi daha iyi hissettirmiştir.

Alanımızı oluşturan toplumsal hareketlerin bir arada olduğu bir mekân olarak Taksim, İstanbul'un en kalabalık ve en merkezi mekânı olduğu için pek çok hareket tarafından tercih edilmiştir. Eylem repertuarının etkisinin ulaştığı insan sayısına da bağlı olması Tilly tarafından doğrulanan bir veridir (Tilly, 1995: 25). Bu bağlamda Taksim kalabalık bir merkez olması dolayısıyla daha çok insana ulaşabilme olanağı sağlar. Buradan hareketle Taksim'in bir "rutin-uzam" oluşturduğunu söyleyebiliriz. William H. Sewell'e göre,

gündelik yaşamın uzamsal rutinleri çok farklı biçimlerde siyasi mücadele ve hareketlerin mekânlarını ve stratejilerini koşullandırır. Mücadele çok sayıda kişiyi aynı mekânda bir araya getiren uzamsal rutinlerin türevidir (Sewell, 2001; 62).

Başka terimlerle ifade edecek olursak, uzamsal rutinler toplumsal hareketlerin eylemlerinin aldığı biçimlere doğrudan etki ederler. Öte yandan, yine Sewell'in (2001) belirttiği gibi "toplumsal hareketler de tarihe göre kendilerine özgü güzergâhlar yaratarak özel uzamsal rutinleri yerleştirirler."

Ancak söz konusu mekânda çok fazla eylem gerçekleşiyor olması zaman zaman eylemlerin etkisini azaltan bir duruma dönüşebilmektedir. Ayrıca, özellikle kentsel toplumsal hareketler açısından, kent merkezinin dışında kalan yerleşim yerlerinden Taksim'e ulaşmak kimi zaman sıkıntılara sebep olmaktadır.

Şöyle bir sorun var sonuçta Taksim merkezli bir şey, çok Taksim merkezli. O yüzden hem mesela kentsel dönüşüm diyoruz, Ba-

şibüyük'ten arada sırada toplantılara katılıyorlar ama yani hem kentsel dönüşümü dert ediyoruz hem beraber, aslında beraber yapıldı o kentsel dönüşüm eylemi, ama yani toplantıya sürekli dahil olma, tartışmaya sürekli dahil olma Başbüyük'ten, Maltepe'den, Gülsu ve Gülsu'yu falan çok zordu yani. Bu mekân olarak bir dışlanma veya çeperde olmak zorundalığı. Hep birileri aracılığıyla onlar katıldılar (26, Kadın, İstanbul-2012).

Bu bağlamda çalışmamız sırasında gördük ki Taksim'in eylem merkezine dönüşmesini pek çok parti ve hareket sıkıntılı bir durum olarak tarif etmekte ve bu sebeple Taksim dışında eylem yapmak yönünde çaba sarf etmektedirler.

Birçok alanda eylem yaptık o süreçte. Özellikle İstiklal ve Taksim haricinde her zaman eylem yapma güdümüz var. Fakat yine de orada eylem yapma durumunda kaldık. Fazla sayıda İstiklal'de, Kadıköy'de, Beşiktaş'ta, Nişantaşı'nda eylem yaptık. İlk defa bu süreçte eylem alanının, gösteri alanı dışında eylem yaptığımızı söyleyebilirim. Belli konsolosluk önüne gidilmiyor ve stratejik alan yoksa ilk defa farklı alanlarda eylem yapma deneyimimiz oldu.

Öte yandan Taksim'in İstanbul'daki hatta Türkiye'deki toplumsal hareketler açısından önemi alanımızdaki grupların karşılaşma ve fiziksel olarak da yaklaşımlarına olanak tanıyan fiziksel bir uzam olmasının yanı sıra bellek ve uzam ilişkisinin kendini gösterdiği, kolektif hafızanın belirginleşip yerleştiği bir "bellek mekânı"⁶ olma özelliğinde de yatmaktadır. Bu bağlamda Taksim Meydanı 1 Mayıs 1977'den beri Türkiye'deki pek çok muhalif grubun ortak hafıza mekânı olmuştur. 2007 yılından bu

⁶ Pierre Nora'ya ait olan kavramla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Nora, Pierre, (2006) *Hafıza Mekânları*, Çev: Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara. Ayrıca bkz. bu kitapta yer alan "Bellek, uzam ve Mücadele" başlıklı giriş yazısı ve "1980 Askeri Darbesi'nin Bellek Mekânları" adlı yazı.

yana sürdürülen 1 Mayıs’ın Taksim’de kutlanmasına yönelik mücadele ve müzakere, son olarak da Gezi Parkı’nı korumaya yönelik mücadelenin Taksim Meydanı’nı yeniden geniş katımlı bir fiili eylem mekânına dönüştürmesi bu olguyu kanıtlar nitelikteki gelişmelerdir.⁷

* * *

Kuşkusuz Türkiye’de 2000’li yıllarda toplumsal hareketleri ele alan bir çalışmanın toplumsal hareketleri yalnızca hali hazırdaki toplumsal hareketler literatürü üzerinden incelemesi veya kronolojik bir dizgeyle yetinmesi beklenemezdi. Toplumsal hareketleri tarihsel bir süreklilik içinde ele alan analiz çerçevesi toplumsal hareketlerin zengin deneyim mirasını ortaya koyabilmek gibi avantaja sahip olmakla birlikte, toplumsal hareketler üzerine tarihsel sosyolojik bir analiz yürütebilme imkânını ise sınırlamaktadır. Bu kaygı bizi toplumsal hareketleri Pierre Bour-

⁷ Bu yazı yazıldığı sırada meydana gelen olaylar tam da Taksim’in bir rutin-uzam olduğu tezini destekler niteliktedir: 31 Mayıs 2013 tarihinde Taksim Gezi Parkı’ndaki ağaçların kesilip yerine eski bir yapının benzerinin inşa edilerek alışveriş merkezi yapılması kararını protesto etmek isteyen küçük bir gruba polisin büyük bir şiddetle müdahale etmesi sonucu büyüyen kalabalık, Taksim’i kapatarak günler süren eylemlerini sürdürmüştür. Bu eylemler giderek ülkenin pek çok şehrine yayılarak “Her yer Taksim Her Yer Direniş!” biçimiyle uzun süredir birikmiş olan öfkenin açığa çıkışını getirmiştir. Eylemler, ilk anda lokal bir park eylemi olarak ortaya çıkmış gibi görünse de aslında son dönemdeki Reyhanlı, Roboski —hatta Mardin—, saldırıları, kadın ölümleri, polis şiddeti gibi olaylarla sarsılan adalet inancı; kürtaj yasağı, “beyaz ekmek yemeyin”, “üç çocuk yapın” gibi açıklamalar, alkol alımındaki kısıtlama ve “düzenlemeler”, Emek Sinemasının yıkılması gibi toplumsal hayata müdahale niteliğindeki çıkışlar büyük tepki aldı ve tepki Taksim’deki direnişle açığa çıktı. Çok farklı toplumsal hareket ajanları bu direnişle bir araya geldi. Eylemler sonunda Gezi Parkı’nın yıkımı kararının yürütmesi durduruldu.

dieu'nün geliştirdiği "alan" kavramsal aracıyla analiz etmeye yöneltmiştir.

Alan analizi içerdiği tarihsellik sebebiyle incelediği uzamın önceki durumlarından bağımsız olarak ele alınamaz. Bu bağlamda toplumsal hareketleri alan olarak incelediğimizde ve onun çeşitli konfigürasyonlarını ele aldığımızda öncelikle söz konusu alanın önceki durumlarına kısmi de olsa bakmamız gerekmiştir. Böylelikle alanın özgün tarihselliğini elimizden geldiğince ortaya koymamız mümkün olmuştur. Öte yandan bir alan analizi alandaki eyleyici ya da konumların ve bu konumların birbirleriyle ilişkilerinin de tarihini içermesi bakımından ikinci bir analiz imkânını mümkün kılar. Bu iki bağlam bir eşsüremlilik (*synchronism*) yaratır ve böylece toplumsal hareketler alanının diğer alanlarla ilişkisinin ve hareketlerin karşılıklı ilişkilerinin bütünsel olarak ortaya konmasını sağlar. Bu tür bir analiz sadece hareketlerin kronolojik olarak arda arda sıralanmasından öte bir analiz olması sebebiyle de önemlidir.

Öte yandan bu tarz bir çalışmayla toplumsal hareketlerin bir sonraki durumu hakkında yorum yapabilme bilgisini de edinmiş oluruz. Bunu hem alanın farklı tarihsel bağlamlardaki konumları hakkında bilgimiz olduğu için hem de alandaki ajanların alandaki konumlarını bir güzergâh boyunca tespit edebildiğimiz için yapabiliriz.

Çünkü güzergâh analizi yapmak bize ardışık durumlar arasında neden ve etkili sonuç arasındaki türünden anlaşılabilir bağınlar kurmak suretiyle hem geriye dönük hem de ileriye yönelik bir mantık, tutarlılık ve süreğenlik çıkarmanın imkânını sağlar (Bourdieu, 1995: 82).

Bu düşünceden hareketle yaptığımız görüşmeler aracılığıyla elde ettiğimiz politik güzergâhların kesişimine işaret eden gruplar, eylemler ya da düşünce izlekleri alanın daha da anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Ayrıca bu tarz bir analiz alandaki, düşünsel ve biçimsel açılardan, genel eğilimleri çizebildiği için

de anlamlıdır. Bu çizgi alana dair ileriye dönük çıkarımlar yapabilmemizin de önünü açacaktır.

Son olarak Toplumsal uzamı, coğrafi bir uzamla da karşılaştırabiliriz. Araştırmamız sürecinde gerçekleştirdiğimiz katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerde ortaya çıkan, Beyoğlu/Taksim güzergâhının, yeni toplumsal hareketler gruplarının sıklıkla tercih ettiği bir rutin-uzam olarak ortaya çıkması toplumsal uzamın fiziksel uzamla kesişmesine örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Bourdieu, Pierre - Wacquant, Loic. (2003), *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (1996), *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre, (1999), "Toplumsal Uzam ve Sembolik iktidar" *Cogito*, sayı: 18, s. 6.
- Castells, Manuel (2008). *Ağ Toplumunun Yükselişi*. çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Çayır, Kenan (1999). "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", *Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar*, (Yay. Haz. Kenan Çayır), Kaknüs Yay., İstanbul.
- Freeman, Jo (1989), "The Tyranny of Structurelessness", *Workers' Solidarity Movement*, POB 1528, Dublin 8, Ireland.
- Giddens, Antony (2000), *Sosyoloji*, Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, İstanbul.
- Koç, Yıldırım, (2003), *Türkiye İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Lelandais Erdi, Gülçin (2008), "Du printemps ouvrier à l'altermondialisme? Le champ militant et le champ politique en Turquie", *Cultures & Conflits*, 2008/2 no: 70, s. 57-83.
- Makal, Ahmet, (2004), *Cumhuriyetin 80. Yılında Türkiye'de Çalışma İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Tartışma Metinleri.

- Massicard, Elise (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mathieu Lilian, (2007), *L'espace des Mouvements Sociaux*, De Boeck Université-Politix 2007/1 – no. 77 pages 131 à 151.
- McAdam, Doug (1983), "Tactical Innovation and the Pace of Insurgency", *American Sociological Review*, Vol. 48, No. 6 (Dec., 1983), s. 735-754.
- McAdam, Doug (1988). *Freedom Summer*, Oxford University Press, New York. s. 44.
- Özkazanç, Alev (2009), Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-liberalizm Sorunu, *SBF Dergisi*, 64\1.
- Sewell, William H., (2001) "Space in Contentious Politics", Ronald Aminzade, *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2001.
- Tilly, Charles (1978), *From Mobilization To Revolution*, McGraw-Hill College, USA.
- Tilly, Charles (2008), *Toplumsal Hareketler*, çev. Orhan Düz, Babil Yayınları, İstanbul.
- Tilly, Charles, (1995) "Contentious Repertoires in Great Britain", Mark Raugott (éd.), *Repertoires and Cycles of Collective Action* içinde, Durham, Duke University Press.
- Tourainne, Alain (1999). "Toplumdan Toplumsal Harekete", *Yeni Sosyal Hareketler*, (Yay. Haz. Kenan Çayır), Kaknüs Yay., İstanbul.
- Uysal, Ayşen, Topak, Oğuz (2010), *Particiler: Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası*, İletişim yay. İstanbul.
- Ünsal, Artun, (2002), *Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

11

MEKÂNIN PERFORMATİFLİĞİ: SOKAKTA PERFORMANS

Hande Topaloğlu

Performans, ifade ettiği gerçeklikler, imlediği anlamlar çoğaldıkça bir yandan sınırlarını genişleten ve dönüştüren, bir yandan da bu muğlaklıkla önceye oranla güvenilirliğini ve gücünü kaybetmeye meyilli bir sözcük haline gelmiştir. Bugün “performans” kelimesinin gündelik hayat performanslarından, şov dünyasının performanslarına, performatif kimliklerden, performans sanatına, iş dünyasının başarılı olmanın önemli bir kriteri olan nicel verilerle değerlendirilebilen performans ölçüm testlerine kadar birçok kelime öbeğinde yer etmiş olduğunu görüyoruz. Tüm bu anlam kargaşasını bir yandan da performansın öznel ve nesnel kavramlarıyla diyalektik düşüncenin uçlarında saldırdığı kökler, her iki karşıt kutupta edindiği anlam ve sabit yer ile açıklamak da mümkün.

Performans sözcüğü, taklit yapmak, istenilen role girmek gibi anlamlar kazanabilirken öbür tarafta tam tersi şekilde temsilden ve taklitten kaçmak, saf deneyimin alanına girmek olarak da okunabilir. Gündelik hayat performansları denen, yapılaşmış davranış kalıplarının tekrarlanmasıyla icra edilen eylemler,

performans konusundaki ilk tartışmayı açmak için yeterlidir. Erving Goffman (2009) için, gündelik hayat performansları, her şeyden önce belli bir toplumsal zaman ve mekânda, birileri karşısında, yapılaşmış davranış kalıplarının kişi tarafından eylemesi durumudur. Kişi, zaten her zaman oynamaktadır. Yapması gereken davranışlar önceden belirlenmiştir. Goffman, *person* kelimesinin ilk anlamının maske olduğunu hatırlatarak kişiliğin aslında beden-imgesinden bağımsız düşünemeyeceğini de söyler ve buna *front* adını verir (2009: 31-35). Performans, bir beden-imege halidir. Edimlerin kaynağında özsel bir itkiden öte yapılaşmış davranış kalıpları görmesiyle fazlasıyla toplumsal belirlenimci olarak görülse de, aslında Goffman performansçı kişiyi bir fail olarak konumlandırmayı da ihmal etmez. Performans, “ben”in sunumudur (*presentation*). Bir sunum durumudur çünkü kişinin kendini sunmasıdır; ancak bir yandan da temsil olarak algılanır (*re-presentation*) çünkü belirlenmiş bir davranışın icrası olduğu için yeniden-üretilen bir taklit gibidir de. Bu modern çelişkinin temelinde Goffman’ın kişiye faillik attığı nokta yani performansın kendilik-deneyimindeki yeri bulunur. Performansın üzerine bina edildiği kavram çifti, kendilik-deneyimi denilen kelime öbeğinin salınıp durduğu iki uca işaret eder: otantiklik ve performatiflik. Modern öznenin kadim ikiliği performans kavramıyla farklı bir bağlamda tekrar tartışmaya açılmış olur. Performans bir ötekilik deneyimidir; ötekinin deneyimlenmesidir.

Judith Butler’ın performatiflik kuramı Goffman’ın “yapılaşmış davranışlar” anlamındaki performans kavramından yapının sürekliliği noktasında ayrışsa da, hakikat ilüzyonlarını altüst etme noktasında ortaklaşır: Butler (2008), metni özelinde cinsiyet rollerinin ama genel olarak tüm kimlik tanımlarını oluşturan rollerin aslında toplumsal düzenleyici mekanizmaların oluşturduğu farazi kategoriler olduklarını söyler. Bu anlamda cinsiyet rolleri de performatiftir, ama rol yapma-özdeşleşme diyalektiği

içinde değil, özdeşleşmenin en baştan bir yanılısına olduğu, kendiliğin ise bu anlamda ancak performans olabileceği bir düzlemde.¹ Butler'ın bedeninin otantikliği karşısında ileri sürdüğü performatiflik kuramı inşa edilmiş (fail) bedeninin edimleri ve bu edimlerin taşıdığı sınır ve potansiyeli anlamak açısından önemlidir. Beden, öznenin toplumsal ve kültürel mekânıdır. Bedensel edimler, her ne kadar arzuların dışavurumu ve öznel bir töz ilüzyonu üretse de, bu üretim kurgusaldır. Performatiflik ise, Butler'ın sözleriyle söylersek, bedeninin, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsünün olmaması demektir (2008: 224). Öznenin bedensel edimleriyle kendini dışavurması bir töz iddiası taşır ancak beden bir töze sahip olmadığından, bu iddia ancak beden üzerindeki düzenleyici kimlik politikalarını gözden uzak tutmaya ve üretilen bu kimlik ilüzyonunun düzenleyici rejimler içindeki işlevsel rolünü sağlamlaştırmaya yarar. Özne olmanın yolu performatif edimlerden geçer. Bu noktada performatif edimler düzenleyici yapılar içinde işlevselleşebilecekleri gibi yıkıcı da olabilirler.² Yıkıcılığın sınırları bağlama göre, mekân ve zamana göre, hegemonik olana ve toplumun sınırlarına göre değişiklik gösterir. Zira performatif bedenler, zaman-mekân bağlamında biçimlendirilmiş deneyimin bütünüyle çevrilmiş ve birbirine bağlanmış halidir (Van Loon ve Rockwell, 2001: 46). Butler'ın performatiflik kuramı sürekli bir değişimi ve geçiciliği imler. Bu sürekliliğin ve değişim

¹ J.L. Austin'ın dilbilimsel performatiflik kavramından hareketle performatif cinsiyet tezini ileri süren Butler, feminizmin biyolojik cinsiyet (*sex*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*) ayrımının ikili kurulumuna ve aralarındaki nedensel ilişkiye karşı çıkarak cinsiyetlerin performatif olduğunu söyleyecektir.

² Butler, hem arzuların hem de cinsiyet rollerinin düzenleyici normlar tarafından belirlendiğini söyleyerek cinsel kimliklerin performatif inşasından bahseder ancak bu inşa kendi yıkım mekanizmalarını da beraberinde taşır.

olanağının temelinde yapı ve faillik arasına diyalektik karşıtlığı değil koşul olma ilişkisi koyması yatar. Bu anlamıyla otantiklik ve performatiflik, sanattan politikaya temsilin ve temsil söyleminin varolduğu tüm alanlarda kimlik politikalarının birer aracı olarak da görülebilirler.

Peki, Goffman'ın gündelik hayat edimlerini tanımlamak için kullandığı performans tanımı ve Butler'ın performativite kuramı performans sanatları adıyla kendine yer edinen pratikle nasıl ilişkilendirilebilir? Performans teorisyeni Richard Schechner (2006) performansları inanç yaratan performanslar (*make-belief*) ve inandıran performanslar (*make-believe*) olarak ikiye ayırır. İnanç yaratan yani hakikat yanılgısı yaratan performanslar Goffman'ın performans tanımıyla açıkladığı “yapılaşmış davranışlar”dan oluşan gündelik hayat performanslarına karşılık gelir. Bu performanslar toplumsal ilişkilerce düzenlenmiş, kodlanmış, öğrenilmiş ve kimlik yaratan performanslar olarak karşımıza çıkar. Yapılaşmış davranışlar, “bilinçli ve bilinçsiz olarak icra edilen, ilk defa gerçekleşmeyen, hazırlanmış ve kurulmuş fiziksel, sözel veya sanal edimler” bütünüdür (Schechner, 2006: 42). Bu performanslar inanç yaratır çünkü burada gerçek ve kurgusal olan arasındaki sınır belirsizdir; belli bir hakikat iddiası haizdir. İnanç yaratan ve belirli bir hakikat rejimini üreten bu performanslarda kendilik deneyimi imgeyle özdeşleşme iddiasındadır. Bir nevi kimliklenmedir — mesela kadın kimliği, anne kimliği, vatandaş kimliği, sanatçı kimliği vs. Bu durumda ulaşılması gereken, ifa edilmesi gereken belli bir temsili imge vardır ve performans, bu temsili imgeye olan uyumuyla değerlendirilir. Benzer şekilde şirketlerdeki performans analizleri, çalışanların beklenen üretim seviyesine, zaman yönetimine, randımana ulaşp ulaşmadıklarının analizidir ve bu çerçevede kişinin belirlenmiş temsillerle uyum oranına bakılır. Belli ideallerin söz konusu olduğu bu noktada, iyi ya da kötü performans nitelermeleri geçerlilik kazanır —iyi çalışan-kötü çalışan ikilisindeki

gibi iyi anne-kötü annenin dayanağı da tanımlı kimlik çerçeveleridir. İnandırıcı performanslar (make-believe) ise performans sanatları denilen alana işaret ederler. Bu performanslarda reel dünya ile performansın dünyası arasındaki fark belirgindir. İnanç yaratan performanslarda bu sınır artık muğlaklaşmıştır.

Sanat alanında performans düşüncesinin yaygınlık kazanmasıyla hem günümüzde performans sanatı olarak bilinen sanat dalının temeli oluşturulmuş, hem de beden sanatı gibi farklı performatif sanatlar ortaya çıkmıştır. Böylece dans, müzikte, resimde ve edebiyatta performansın yeri önemli bir tartışma konusu oluşturmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden bu tartışmaların dans alanındaki etkilerine örnek olarak Pina Bausch'un bedeninin anlamlılığının tekrar yoluyla inşasını şiirsel bir dille anlattığı 1978 tarihli *Cafe Müller* gösterilebilir. Benzer şekilde 1990'lı yıllarda İngiltere'de Lloyd Newson'ın girişimiyle biraraya gelen DV8 Physical Theatre grubunun *Enter Achilles* isimli çalışması heteroseksüel-beyaz-erkek kimliğinin inşasını gündelik hayat pratikleriyle parodik bir şekilde ve büyük bir bedensel ustalıkla gözler önüne sermiştir. Belçikalı koreograf Anne Teresa de Keersmaeker'in 1982 tarihli *Fase* isimli eserinde ise minimalist müzisyen Steve Reich'in müziği eşliğinde, sürekli tekrarlardan ve küçük çeşitlenmelerden oluşan oldukça basit ancak hiç durmayan bir gündelik hayat hareketleri dizisi sunulur. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Dahil olduğu tüm sanat formlarının tanımını temelden sarsan performans zaman içinde dansın ne'liğinin değişmesine de yol açacak ve melez bir form çağdaş dans adında beden bulacaktır. Bedenin tartışılmaz buralığını tüm temsili sanat formlarının karşısına koyan beden sanatındaysa performans, gündelik hayat performanslarının sunumundan öte performansçı bedenin salt buradalığını merkeze alır. Beden sanatı dendiği zaman akla ilk gelen isimlerden biri olan Marina Abramoviç ise, bedenini dondurmaktan alev alev yakmaya kadar çok çeşitli tehlikeyi sahnede deneyimlemiş ve

izleyenin dikkatini tehlikede yani şuanda toparlamanın öneminden bahsetmiştir. Çoğu zaman radikal eylemle beraber ilerleyen beden sanatının unutulmaz bir örneği de Chris Burden'ın bir galeride, birinin yardımıyla beş metre uzaklıktan kendini silahla vurdurmasıdır. Koluna isabet eden merminin, o anın ve acının gerçekliği performans sanatlarına biçilen gerçeklik ilüzyonu rolünü altüst ettiği gibi, bedenin o andaki (performatif) halini merkeze alarak bedenini kimliksizleştirmiş, varlığını temsillerden arındırmıştır.

Performans düşüncesi sadece çeşitli sanat dallarında değil hakikat tartışmasının yer ettiği her alanda düşünsel olarak kendini göstermiştir. Denilebilir ki performans en büyük mücadelesini otantizmin ve özcülüğün hakikat iddialarına karşı vermiştir. Gerçekliğin verili-tarihsel tanımının güven kaybı ve gerçeklik tanımlarının öznellikler kadar çok sayıda çoğalması performans düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin tarih, tarih-yazıcıların varlığı kabul edildiği oranda, performatif bir gerçeklik olacaktır. Performatiflik bu anlamıyla alternatif tarih yazımlarının ve egemen kültüre karşı mücadelenin bir aracıdır. Tarih yazımından, harita çizimine ve kimlik kategorilerine kadar her şey birer performans olarak görülebilir. Performans, gerçekliğin kurgusallığını ortaya çıkardığı oranda direnişçi bir rol kazanmış, bir mücadele aracı niteliği kazanmıştır. Nitekim performans sanatının doğuşu ve gelişimi de benzer bir söylemi yanına alır.

Bu makale bir sanat dalı olarak performansı ve performans sanatının kavramsal ve politik mücadele araçlarını incelemek amacıyla olduğundan, performans sanatının tarihsel dayanaklarına kısaca göz atmak faydalı olabilir. 20. yüzyıl temsili sanat rejiminin karşısına çeşitli muhalefet ve direniş biçimlerinin getirildiği, sanatın ve sanat eserinin tanımının aynı nedenle çoğullaştığı bir dönemi imler. Sanat ve siyaset, sanat ve hayat arasındaki ilişkisizliği temel alan çeşitli akımlar, sanata toplumsal ve

siyasal değerler atfederek politize etmiştir. Amerika'lı düşünür Brian Holmes, 20. yüzyıldaki sanat hareketlerini üç farklı tarihsellikte ele alabileceğimizi söyler; 1920'lerdeki avangard akım, 1960'larda neoavangard akım ve 1980 sonrasındaki post-vangard (öncüsüz) dönem (Laermans, 2006). Avrupa ve Amerika'daki sanat akımlarını merkezine alan ve farklı coğrafyalarda değişiklik gösterebilecek olan bu üç dönem sanatların, içinde bulundukları politik konjonktür içinde farklı direniş biçimlerini benimsediği ve bu biçimlerden ötürü farklı politik ajandalar tarafından araçsallaştırıldıkları zamansal aralıkları işaret eder. Hal Foster, Holmes'ın bu dönemsel ayrıştırmasına karşılık gelecek ekonomik bir dönemleşirmeyi sunar; meta mübadelesinin eşdeğerliği aracılığıyla geleneksel formları aşındırarak ilk dönem (yadsımacı) modernizmin önünü açan piyasa ekonomisi, monolitik yapılarıyla yüksek modernizmin özel ve ironik dillerini kışkırtan tekel kapitalizmi, aynı anda hem homojen hem de süreksiz olan dolayımlanmış mekânında postmodernizmin "şi-zo" üretimlerinin ortaya çıktığı çokuluslu kapitalizm (2009: 146). Denilebilir ki, bu üç ekonomik döneme karşılık gelen politik sanat akımları, bu ekonomik-politik rejimlere direniş odakları sunmaya çalışmışlardır.

Sanatı politik bağlamından ayırıştıran sanat formlarına muhalefet eden avangard akımlar performans sanatının öncülleri olarak görülür. 1920'lerin avangard akımı dendiği zaman akla ilk gelen akım ise dada'dır. 20. yüzyılın başı tüm sanatlarda "eski"nin ve "yeni"nin tartışıldığı bir dönemdi. Geleneksel burjuva kültürünü temsil eden "yüksek sanat"ın, "sanat için sanat" algısının ve bu sanatın temsil değerlerinin sorgulandığı bir dönemdi. Walter Benjamin Dada'nın devrimci gücünü, "sanatı otantikliği açısından sınamasında" görüyordu; izmaritlerin, makaraların ve başka gündelik hayat nesnelerinin sanat eserlerinde yer alması da bunun kanıtıydı (2009: 80). 1916 ve 1922 yılları arasında zirve dönemini yaşayan Dada akımı, sadece yük-

sek sanata karşı bir hamle değil, milliyetçilik ideolojisinin kızıştığı savaş ortamına ve kolonyal arzulara karşı bir protestoydu aynı zamanda. Bu dönem eski formların reddedildiği, müthiş yaratıcılıklarla sürekli yeni formların ortaya çıkarıldığı ve sanatçıların kendilerine toplumsal dönüşümlerde, halkın dünya görüşünü değiştirmede aktif bir rol atfettiği bir dönemdi. Dada etkili olduğu farklı ülkelerde, savaşta olma/olmama gibi ayrımlardan hareketle farklı karşı duruşlar sergiledi, bazen sanatkarşıtı oldu, bazen savaş-karşıtı, bazense burjuva-karşıtı yönü öne çıktı denilebilir. Bu nedenle de bazı kaynaklarca performans sanatlarının ilham noktası olarak beliren bu dönem sanata kamusal ve toplumsal bir rol atfederek politize ettikleri için ayrı bir önem taşıyor. Aslında dada sanatı hayatla kesiştirmek suretiyle dolaysızca politize ediyordu. Dadaist manifestolar Lev Kreft'in sözleriyle "yalnızca birer sanatsal önerme değil, aynı zamanda düpedüz politik partizanlıktı" ve sanatın geleneksel özerkliğine ve saf estetik normlara bir karşı çıkıştı (2009a: 196). Yer yer "anti-sanat" olarak kendini tanımlayan bu politik akım —dada—, sonrasında gelecek birçok karşı-sanat akımının öncülü oldu. Sally Banes ve Noel Carroll (2006) 20. yüzyılın başlarında etkili olan iki akımın, yani dada ve konstrüktivizmin, sanat ve hayat arasında oluşturulan duvara iki zıt taraftan saldırdıklarını söylerler: dadaistler hayatı ve gündelik hayat nesnelerini sanat dünyasına taşıırken, konstrüktivistler sanatı hayatın her alanına taşıyarak gündelik hayat nesnelerini estetik bir boyut içerecek şekilde üretilmesini amaçlamışlardır. Sanat ve hayat ilişkisizliğini aşındırarak sanatı (ve hayatı) tekrar politize etme düşüncesi 1920'lerde çoğullaşan birçok sanat akımının ortak noktasıdır ve politik sanatın farklı formlarına öncüllük eder. Sanatın kurgusallığı hayatın kurgusallığını göstermesiyle politik zeminini oluşturur.

Aktivizm ve propagandayla olan bağıını ön plana çıkaran politik sanat akımları da kamusal alanı dönüştürebilme gücünü

sanata atfederek performans düşüncesini etkilemişlerdir. 1920'lerde devrim sonrası Rusya'da ve devrim öncesi Çin'de etkileri görülen bir başka terim ise ajitasyon-propagandadır. Performans teorisyeni Jan Cohen Cruz'ın tanımıyla agit-prop "seyircilerini acil toplumsal durumlar karşısında konum almaları için duygusal ve ideolojik olarak harekete geçirmeyi amaçlayan militan bir sanat formu"dur (2002: 2). Agit-prop sanatı doğrudan politik müdahale ve mücadelenin alanına dahil ederek özerklik ilkesini baştan reddeder ve modern estetik yargının tersine yaratılan formdan ziyade, sanatın toplumsal işlevini ve seyircilerinin aklında ve duygularında uyandırdığı etkiyi önceler. Hal Foster agit-prop içerisinde sanatçının "üretim aygıtını proleterya devriminin amaçlarına uyarlamayı görev edinmiş bir mühendise dönüştüğü"nü söyler (2009: 134). O dönemlerde propagandanın başgösterdiği bir başka mekân ise Amerika Birleşik Devletleri'nde 1919-1929 yılları arasında etkili olan Harlem Rönesansı'dır. Bu yıllarda ilk defa Harlem sokaklarında ve sahnelerde siyahların adalet mücadelesi başlamıştır. Bu hareket 1960'larda şiddetlenecek Siyah Aktivist Sanatı'na da öncü olacaktır. Ancak bu ajitasyon ve propagandayı benimseyen politik sanat formu, siyasi gücü ve kitleleri harekete geçirme konusundaki başarısıyla daha sonra farklı modern ideolojiler tarafından da kullanılacaktır. Buna en iyi örnek ise Hitler Almanya'sında "Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı" yapmış olan Joseph Goebbels'in bu alandaki başarısı ve mahirliğidir. Lev Kreft totaliter rejimlerin ve siyasi hareketlerin sanatı önemli bir siyasi araç olarak gördüklerini ve bu rejimlerin kendilerine özgü siyasi sanat modellerini tüm topluma dayatarak diğer akımları tasfiye ettiğini söyler (2009b: 30).

Neo-avangard tabir edilen dönem ise 1960'lar Amerika'sını akıllara getirir. İkinci Dünya Savaşı sonrası yeni ekonomilerin oluşması, milliyetçilik ideolojisinin Avrupa siyasetinde sorgulanmaya başlaması, Afrika kıtasında onlarca ülkenin bağımsız-

lıklarını kazanması ve dekolonizasyon süreci, sömürü karşıtı hareketler ve öğrenci hareketlerinin artmasıyla yüzyıl başından oldukça farklı bir konjonktür hakimdir bu dönemde. Zira bu yıllarda hakim olan karşı-sanat akımlarının (karşı; çünkü kurumsallaşmış modern sanat dışındaki çoğu sanat yaklaşımı bir karşı-kültür ve karşı-duruş sergiliyordu) avangard akımlardan aldıkları çok şey olsa da politik yaklaşımları oldukça farklıdır. Bu dönemde beden ve bedenin temsil değeri performans pratikleri için ayrı bir önem kazanmıştı. 1970'lerde kadın hareketlerinin yanı sıra birçok farklı hareketi de şekillendiren "özel olan/kişisel olan politiktir" söyleminin cisimleştiği mekân olarak "beden" ve bu bedenin toplumsal olanla ilişkisini kuvvetlendiren mekân olarak "sokak" farklı bir boyut kazandı. "Kişisel olanın politikliğini" ortaya koyan performanslar, mekânın, kimliğin ve anlatının ölçüsü olan bedene odaklandıkça, zamanla kurumsallaşan modern dans ve tiyatro da hareket odaklı bir dönüşüme doğru yol aldı, bildik formlar sorunsallaşmaya başladı. Bedenin mekânı dönüştürme rolü düşünüldükçe dans da yine kurumların dışına taşdı. Bu yıllarda hem sanat eserlerinde hem kültürel pratiklerde hem de toplumsal hareketlerde sınıf kavramı ve mücadelesi değişen konjonktür içinde yetersiz kalmaya başlamış, farklı kimlik temsilleri de (cinsel, etnik, mesleki vs.) mücadele alanına dahil edilmişti. Özellikle Sivil Haklar Hareketi (*Civil Rights Movement*) ve Siyah Panterler (*Black Panthers*) gibi hareketler 1960'lardaki kimlik mücadelesinin önemli örnekleridir. Benzer şekilde feminist hareketin hız kazandığı bu dönemde kadın hakları ve toplumsal cinsiyet rolleri konusu politik mücadele alanının genişlemesini sağlamıştır. Ortodoks Marksist kuramın direniş unsurlarını belirlemede eksik kalmasını Hal Foster şöyle açıklıyor:

...üretim araçlarına odaklanan bir kuram, ne tüketimin anlamını (ya da anlamın tüketimini) kültürel açıdan açıklamaya, ne de

(...) toplumsal ve cinsel farklılığın anlamını tarihsel açıdan açıklamaya elverişlidir (2009: 135).

Bugün performans sanatı olarak bilinen pratiğin temellerinin de bu yıllarda atıldığını söylemek yanlış olmaz. Estetik pratiklerin kültürel edimlerle içiçe geçmesi, dans dahil sanatın ve yine dans dahil beden hareketlerinin kültürel inşalar sonucu olduğu düşüncesi, yeni karşı ve alternatif kültürler/kimlikler arayan dansçıları deneyim odaklı pratiklere yöneltmiştir. Bu pratiklere bugünden baktığımızda bedenin oluş halini veya çağdaş anlamıyla performativiteyi cisimleştirdiklerini söyleyebiliriz. Neo-avangardist sanatçılar sahne pratikleri ile gündelik hayat edimleri arasındaki duvarı yıkmaya çalışmış ve sanatın, dansın, tiyatro ve gösterinin geleneksel tanımlarını sorunsallaştırıp, dönüştürmüşlerdir.

Ortaya çıkış tarihi tam olarak bilinmese de, Allan Kaprow'un 1959 tarihli "6 bölümde 18 olay" isimli performansı, Happenings olarak bilinen yeni radikal sanat formunun ilk örneklerinden sayılır. Dada'dan büyük ölçüde etkilenen happening'ler yine bir kolaj gerçekleştiriyorlardı, fakat bu kolaj kullanılan objelerin yanı sıra, bir beden ve eylem kolajı idi. Bu performanslar mesaj veya propaganda iletiminden öte paylaşım ve deneyim odaklıydı. Seyircinin bir "dikizci" gibi edimsizce sahneyi izlediği geleneksel sahne ve izleyici formatı dönüştürülmüş, seyirciler performansı deneyimleyen ve anlamı inşa eden aktif katılımcılar haline gelmişlerdi. Happening'lerle aynı dönemlerde ortaya çıkan Fluxus da benzer şekilde dadayı öncü kabul ediyor ve rassal (*random*) düzenek ve unsurların deneyimlenmesi odaklı performanslardan oluşuyordu. Bu performansları öncülleriyle ilişkilendiren bir başka nokta ise video, ses, dans, tiyatro, metin, şiir gibi çeşitli görsel-işitsel-yazınsal sanatların bir birleşimini sunmaları, sanatlar arasındaki sınırların aşındırılmış olmasıydı. Happening sanatçısı Allan Kaprow performanslarını sanatların birbirinden bağımsızlığı ve özerkliğine

inanan “artlikeart” (sanatgibisanat) olarak adlandırdığı gelenekten farklılaştırarak “lifelikeart” (hayatgibisanat) yaptığını söyler; “lifelikeart” da ise sanatçının öncelikli derdi sanat değil, sanat dışındaki her şeydir (Schechner, 2006). Kaprow “sanatgibisanat” olarak tanımladığı Sanat pratiklerinin gerekliliklerini yerine getirmek yerine “hayatgibisanat” tabir ettiği gündelik hayat edimlerinin içinde kendine yer bulduğu başka bir sanat tanımı yapar. Gündelik hayat edimlerinin yapılaşmış davranışlar olduğunu farkında olan Kaprow için bu edimler üzerinde bir farkındalık —hatta bir zen farkındalığı— yaratma durumu artık hangi edimin sanatsal olduğuna dair muğlak bir alan açılmasını sağlar.

1960 ve 70’lerde yaşanan bu dönüşümler hem sanatın ve estetiğin, hem de politik eylemliliğin form ve içeriğinin değişimini anlamak açısından önemlidir. Herbert Marcuse, destekçisi olduğu 68 hareketinden ve dönemin sanatından hareketle “sanatın özerkliği, özgürlüksüz toplumda, bireylerin özgürlük yoksunluklarını yansıtır” der (1997: 62). Oysa sanatın bundan başka bir yüzü ve potansiyeli daha vardır; “sanat taşlaşmış dünyayı konuşdurarak, ona şarkı söyleterek, belki de ona dans ettirerek şeyleşme ile savaşı” (Marcuse, 1997: 62). Sanat sürekli bir direniş formu olarak tanımlanır. Marcuse’un bu tanımı Adorno ve Horkheimer’in “tüm şeyleşme bir unutmadır” sözünden hareketle yaptığı düşünülürse, sanat artık belleğin ve hatırlamanın mekânı, unutuşlara, tanımlamalara ve sınırlara karşı bir direniş olarak belirir. Sanat ve hayat arasındaki sınırlar muğlaklaştıkça, sanatın özerkliği söyleminin koşullarından biri olan kültür (popüler) ve sanat arasındaki duvarlar da erimeye başlar. Zira 60’lar ve 70’lerin rock kültürü dahil olmak üzere birçok farklı karşı-kültür ile içiçe ilerlemiştir sanat. Nitekim direnişin ve iktidar ilişkilerinin ekseninin kimlik politikalarına doğru kayması, sanatın kültürel alana girmesini kaçınılmaz kılmıştır. Artık “kültürel olan bir mücadele sahasıdır”; çünkü “hegemonya eko-

nomik sömürü kadar kültürel tabiyet aracılığıyla da işler” (Foster, 2009: 140). 1960’ların Judson Dansçıları, Happening veya Fluxus sanatçıları, dönemin vazgeçilmezlerinden hippiler, sivil haklar hareketi, rocker’lar gibi gruplar düşünüldüğünde, bir kolektivite içinde buluşan gençlerin ekonomik ilişkileri ve politik bağları açısından geleneksel kültürü reddettikleri ve yeni, alternatif ve karşı kültürler inşa ettikleri görülür. Performans, gösterim sanatlarında temsilin yarattığı hakikat rejimini ve sunduğu özdeşleşme-yabancılaşma diyalektiğini alaşağı etme ve başka bir gerçeklik iddiasına beden verme edimidir. Bir yandan sanatçıların başka beden hallerini, kimlikleri ve “ötekiyi” deneyimleme olanağı buldukları bir saha da açar. Performans, kimliğin, kendiliğin ve bedenin bir farkındalıkla dönüşebileceğini savunur. Performans kimlik çizer, hikâye anlatır, bedeni süsler, yeniden şekillendirir ve zamanı büker. Performans, Schechner’in de dediği gibi ‘yaptığını göstermek’tir ve bir bakışa zaten muhtaçtır; beden ve imgenin çakışması durumudur. Performans bir şeyi değil, bir ilişkiyi tanımlar.

Total devrim fikrinden gündelik hayat devrimlerine uzanan yolda sanatın ve performansın da yüzünü gündelik hayata ve günlük bedensel hareketlere dönmesinin tabu yıkıcı bazı sonuçları vardı. Özel alana ait olduğu düşünülen çıplaklığın, bir tabloda değil de canlı performanslarda kamusal alanda kullanılması büyük tepkiler çekiyordu. Zira artık performanslar geleneksel mekânların dışına taşmış —zaten galeri ve performans mekânı sahipleri de pek sıcak bakmıyorlardı bu yeni kuşağa— gösteriler sokaklarda, bodrumlarda veya eski kiliselerde yapılmaya başlanmıştı. Bu alternatif mekânlardan özellikle Judson Dans Tiyatrosu çağdaş dans için önemli adımların atıldığı bir yer haline dönuştü. Judson Kilisesinde buluşan bir grup dansçı —kilise sadece bir mekândı— modern dansın hareket kalıplarını reddedererek yeni teknikler geliştirirken, sıradan gündelik hayat hareketlerinden yararlandılar, objelerle farklı iletişim yön-

temleri denediler, dansın bütüncül akışından öte bedeninin en ince detayına kadar hareketine odaklandılar ve birçok farklı yöntemin dışında “kontakt doğaçlama” olarak bilinen ağırlık paylaşımı ve denge temelli tekniği de yarattılar. Banes ve Carroll’ın (2006) belirttiği gibi profesyonellik ve risk alma arasında bir ters orantı vardır ve Judson dansçıları için kaybedecek bir şey yoktu. Yvonne Rainer’ın yazmış olduğu kısa manifestosu da karşı çıkışın biçim ve içeriğini yeterince güzel özetlemektedir:

Gösteriye hayır, virtüöziteye hayır, dönüşümlere hayır, büyüye ve -miş gibi yapmaya hayır, star imgesinin sahte parıltısına ve üstünlüğüne hayır, kahramana ve anti-kahramana hayır, abuk subuk imgelere hayır, performansçının veya izleyicinin katılımına hayır, stile ve bayağılığa hayır, izleyicinin performansçının hileleriyle ayarılmasına hayır, eksantrikliğe hayır, hareket etmeye ya da hareket ettirilmeye hayır (Rainer, 2007: 137).

Bu sanatçıların yaptıkları eylemlerin sokaklarda olmasının mekânın politik kurulumuyla yakından ilişkili bir anlamı vardı. Kurumsallaşmanın eleştirildiği ve toplumsal hareketlerle birlikte sokağın politik bir mekân olarak anlamının dönüştüğü 60’lı yıllarda kamusal alanda performans yapmak demek, bedenlerin belli mekânlara özgü kurulmuş ve bu yönde meşrulaştırılmış edimlerini sokakta, kamusal alanda gerçekleştirerek, kişilerin bedenleri ve edimleri üzerindeki kendi iradelerini politik bir güç olarak kullandıkları bir deneyim alanını kurmak demekti. Hem beden hem de sokak araştırmanın ve özgürleşmenin mekânıydı. Deneyim, uçsuz bucaksız bir araştırma ve özgürlük sahasıydı.

Brian Holmes’ın ‘post-vanguard’ adını verdiği dönem artık bir öncünün, yol göstericinin ve benzersizin olmadığı ve olamayacağı 1980 sonrasında günümüze kadar geçen süreyi imler. Tekel kapitalizminden çokuluslu kapitalizme geçilmesinin altında yatan sebeplerden biri de toplumun sınırlarının denendiği 1960 ve 1970’leri de içererek işletebilecek ve denetleyebilecek bir

yapıyı mümkün kılmanın zorunluluğuydu. Sınıf temelli tahakküm politikalarından kimlik politikalarına doğru dönüşen siyasi konjonktürle iktidar ilişkileri ve biçimleri de yeni bir boyut kazandı. Bu durum “iktidarın olduğu her yerde direniş de vardır” sözünü haklı çıkaracak şekilde mücadelenin de biçim ve içeriğinin değişimini zorunlu kıldı; “yeni silahlar bulmaya girişmek” gerekti (Deleuze, 2006a: 198). 1980 sonrasında Türkiye dahil bir çok üçüncü dünya ülkesinde askeri darbelerle “demokrasi”nin gelmesiyle büyüyen dünya ekonomisini işaret eden dönemde, karşı-temsiller ve karşı-kültürler de neo-kapitalist politikalar tarafından içerilmiş ve kültür endüstrisine eklemlenmiştir. Gilles Deleuze denetim toplumlarında artık önemli olanın bireyi temsil eden bir imza veya kitleyi temsil eden bir sayı değil, hem uyum sağlamanın hem de direnişin düzenlendiği “kod”lar ve “şifre”ler olduğunu söyler (2006a). Bu kodlara karşılık gelen her toplum tipi, kendi kendini üretip kullanması açısından bir makineye benzetilmiştir. Önceden radikal ve sınır aşındırıcı olarak görülen kimlik temsilleri ise artık çok kültürlü neo-kapitalist düzeninin kültürel zenginliğini onaylayan masum göstergeler olarak araçsallaşmaya başlamıştır. Foster’ın sözleriyle “artık mücadele sahası üretim araçları kadar kültürel temsil kodları, homo economicus kadar homo significans olmuştur” (2009: 135). Elbette bu durumun zaman-mekân boyutu düşünüldüğünde farklı coğrafyalarda değişiklik gösterebileceğini gözden kaçırmamak gerekir. “Sermayenin şok ve ihlal noktasında her türlü avangardı gölgede bıraktığı” (Foster, 2009: 142) bu dönemde, yıkıcılık konusunda sanatın bu stratejileri geçersiz kılınmıştır. Dans tarihçisi Ramsay Burt dans alanında bireysel özgürlükçü idealizm örneğinden daha toplumsal yönelimli bir özgürlük anlayışına geçişin nedenlerini, 1990 sonrasında artık dansçıların icra ettikleri yapıtların yeni ve benzersiz olmadığını farkında olmalarına ve bu sebeple dans tarihi araştırmalarına yönelmelerinde buluyor (2009). Gündelik haya-

tın ve gündelik nesnelerin sanata dahiliyeti, izleyici katılımı gibi unsurlar 60'lardan itibaren kurumsallaşmıştır denebilir. Ancak yine 60'lardan miras kalan “kurumsallaşan her şeyin sorunlaşacağı” düşüncesiyle, hem performanslara dahil edilen gündelik hayat pratiklerinin, hem de seyircinin katılım biçiminin sorgulanmasına vesile olmuştur. Kamusal alan performansında mekânın ve gerçekliğin nasıl kurulduğu, kurgunun hâkim gösterge ve kodları nasıl dönüştürdüğü ve etkisi — tüm bunlar ko-reografinin sorularıdır — performansçı ve imgesinin politik potansiyelinin önemli kriterleri haline gelmiştir.

Yukarıda aktarılan tarihsel ve fikirsel gelişimi doğrultusunda performans düşüncesi, özcülüğün karşısında aldığı konumdan hareketle zaman ve mekânın kurgusalılığı — gerçekliğin kurgusalılığı ve dönüştürülebilirliği — fikrini sanata tekrar dahil ederek politik bağlamını oluşturmuştur denilebilir. Böylece sanat ve politikanın kesişim noktası sadece temsil tartışması üzerinden yürütülemeyecek bir genişlik kazanır. Çağdaş estetik kuramcısı Jacques Ranciere sanat ve politikayı “belirli bir zaman-mekân sensoryumunu (yani bir bütün olarak duyu ve algı mekanizmasını) biçimlendirmek” noktasında ortaklaştırır (2009: 208). Sanatın özerkliği ve “sanat için sanat” retoriğiyle birbirinden stratejik bir hamleyle ayrıştırılan sanat ve siyaset aslında politika yapmanın iki farklı formudur. Zaman-mekân bağlamında anlaşılan gerçeklik ve gerçekliği oluşturan öznel arası ilişkiler sadece etik-politik değil aynı zamanda estetik-politik bir ilişkiyi de imler. Buradan hareketle sanat ve politika “uyuşmazlık biçimleri olarak, yani duyumsanabilir olanın ortak deneyimini yeniden yapılandırma işlemleri olarak birbirine bağlıdır” (Ranciere, 2010: 61) ve sanat “görünürlük formlarını” ve “ilişkiler ağını yeniden biçimlendirdiği” ölçüde siyasi olur (Ranciere, 2009: 208). Ranciere’in bahsettiği bu “yeniden biçimlendirme” ölçütü sanata ve siyasete, yeniden-üretim mekaniz-

malarnun araçsallaştırıcı tutumlarını ve edimlerin kurulmuşlarını koşul olarak kabul ederek faillik atfeder.

Bu metinde incelenecek örnekler bağlamında performansın mekânı olarak sokak, politik ve estetik ilişkilerin örgütlendiği (ve sürekli olarak yeniden-örgütlendiği) bir sanat ve politika alanıdır. Mekânın performantifliği ve koreografinin gerçekliğinin birbiri içine geçtiği bu sokak performansları sokağın belirlenmiş zaman-mekân kodlarında kırılmalar ve çatlaklar yaratarak faillliğini gösterir. Deleuze'ün sanat eserine yöneltilmesi gereken sorunun artık eserin ne anlama geldiği değil nasıl çalıştığı sorusu olması gerektiğini belirtmesi bu noktada anlamlıdır (Smith, 2011: 62). Performans sanatını “belli bir mekân-zaman sensoryumunu yeniden biçimlendirmek” gibi bilgi-iktidar ilişkileri içinde kritik bir konuma yerleştirmek, mekâna —ve özelde sokağa— dair bir potansiyeli ve olanaklar uzamını mümkün kılmaktır.

Mekân, günümüzde disiplinler arası ayrışmaları boşa çıkaracak kadar farklı disiplinlerin kesişiminde anlamını bulur. Coğrafya ve tarih disiplinlerini özellikle ilgilendiren bu mefhumun sosyal bilimlerdeki yeri de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli değişimler geçirmiştir. Tarih ve coğrafya arasındaki —zaman ve mekân arasındaki— ayrışma geleneksel tarihselci bakışın hegemonyasındaki sosyal bilimler alanında da zaman ve mekânın birbirinden ayrı ve hiyerarşik bir ilişki içinde ele alınmasıyla sonuçlanmıştır (Işık, 1994). Tarihin —yani zamanın— belirleyici olarak konumlandırıldığı bilimsel bakışta coğrafya —yani mekân— ancak bir eşlikçi olarak yer bulabilmiştir kendine. Benzer nedenlerde ötürü David Harvey “mekânın zaman tarafından yok edilmesi”nden bahis açar (Işık, 1994: 11). Tarih belirleyici ve üretici olarak düşünülürken ilerleme, gelişme ve neden/sonuç gibi zamansal terimler öne çıkarılmış, mekân ise zamanın bu akışında savrulan, ölü ve üretken olmayan bir noktada konumlandırılmıştır. Tarihyazımı, zaman-

sal yapı ve aktör üzerine tartışmaların yoğunlaşması tarihin tekrar yazılabileceği ve farklı bakışlardan, farklı öznelerin tarihinin de yazılabileceği düşüncelerine kapı aralamıştır. Benzer dönemlerde mutlak olarak tanımlanagelen mekânın kurulmuşluğu, yapısı ve yeniden üretimi tartışmaları kendilerine verimli bir alan buldular. Henri Lefebvre'in tanımıyla mutlak mekân — resmi/hâkim tarihyazımını andırır şekilde— dini ve siyasidir; kutsal veya lanetlenmiş alanlardan oluşturulurlar: tapınaklar, anıtlar, saraylar, ayrıcalıklı ve ayrıştırılmış mekânlar (1992: 242). Mutlak mekânların önemi mekânın ayrıcalıklarla, ayrıştırmalarla sınıflandırıcı ve farklılaştırıcı mantığının dizgesi dahilinde inşa edilmişliğini en açık şekilde ortaya koymalarından ileri gelir. Tarihin egemenliğinde mekâna dair *a priori* varlık algısı, mekânın inşa edilmişliği tartışmalarıyla sarsıntıya uğramış, yapı ve aktör ilişkisinin sorgulanmasıyla birlikte ise mekânın politik varlığının yanı sıra toplumsal kurulumu olgusu hem politikanın, hem sanatın hem de sosyal bilimlerin araştırmalarına konu olmaya başlamıştır.

Lefebvre (1992), mekânın üretimini yeniden kavramsallaştırdığı çalışmasında, Batılı düşünürlerin mekân üzerine ürettikleri teorileri, Aristo'dan Descartes'a çizdikleri düşünce sistemiyle zaman ve mekânı, sınıflandırma, adlandırma ve kategorileştirme gibi işlevsel amaçları için faydalı birer araç olarak görmeleri hususunda sertçe eleştirir. Mekânın bilgisini, mekânın epistemolojik kavranışını fetişleştirerek mekânı salt yapıyla kurduğu ilişkiyle ve yapının kodlarıyla tanımlamaya indirgeyen, "mekânı okumaya" yönelen bakış Lefebvre'in eleştiri oklarına hedef olur. Bu nedenle mekânı yapısal kodlarla incelenebilecek temsili bir okuma nesnesi olmaktan kurtaracak ve tarihle arasına hiyerarşik bir bağ kurmayacak bir bakış için öncelikle mekân bilgisinden ve toplumsal mekândan bahsedilmesi gerektiğini önerir. Toplumsal mekândan hareketle sorgulanan mekân bilgisi salt mekânın fiziksel ve temsili kurulumundan değil anlamın

eşzamanlı kurulumundan da kaynağını alır. Toplumsal mekân ne şeylerin ötesinde bir şey ne de diğer ürünlerin ötesinde bir üründür: üretilmiş olanları içerir ve aralarındaki ilişkilennmeleri birlikte-varoluşları ve eşzamanlılıklarıyla birlikte kuşatır (Lefebvre, 1992). Tarihselci bakışın gözden kaçırdığı önemli bir nokta olan eşzamanlılık, toplumsal mekânın bilgisi için vazgeçilmez olmanın ötesinde, olguları salt neden-sonuç ilişkisi içinde incelemeye meyilli araçsal bakışın da önüne geçmeye yarar. Lefebvre için mekânın üretimi hem politik hem ekonomik bağlara sahiptir. Toplumsal mekân, üretim güçleriyle birlikte/işikili olarak üretilir ve yeniden üretilir. Toplumsal mekân, kendileri de birer politik ürün ve stratejik mekân olan ekonomik ve teknik alanları kapsayan ve hatta bu alanların ötesine geçen bir aktivitenin ürünüdür. Toplumsal mekânın inşasına yöneltilen bu bakış Lefebvre'in sözleriyle toplumların kendi toplumsal zaman ve mekânlarını, temsili mekânlarını ve mekân temsillerini nasıl ürettiklerini kavramamıza yarar. Bu durum ise bize bir gelecek tahmini yetisi vermenin çok uzağında başka bir zaman ve mekândaki herhangi bir mümkün toplum için faydalı parametreler ve sorular sağlar (Lefebvre, 1992). Lefebvre'in toplumsal mekânın üretimine attığı bu değer bir potansiyele ve dönüşüm dinamiğine de kapı araladığını gösterir. Toplumsal mekân tüm öğelerinin ilişkiselliği içinde dönüşebilecek, yeniden kurulabilecek bir forma sahiptir.

Mekânın fiziksel ve temsili inşasını Ranciere'in "ortak nesnelerin tanımlanmasına imkân tanıyan duyumsanabilir çevreleri yeniden yapılandırma etkinliği" olarak açıkladığı politika tanımıyla birlikte düşündüğümüzde Sello Pesa'nın ve Mihran Tomasyan'ın kamusal performansının koreo-politik bir icrayla toplumsal mekânı geçici bir süreliğine yeniden kurguladığı ve bu kurgusuyla birçok soruyu deneyimlettiği söylenilebilir. Eğer koreografi, özneyi ve bedeni zaman ve mekân terimlerinde düşünmek ve kurmak edimi ise, bu performansların toplumsal

mekânın gerçekliğini yeniden kurmak yönünde güçlü bir politik adım olduğu da söylenilebilir. Performans ve mekân düşüncesinin bize sağladığı kavramsal dayanak doğrultusunda toplumsal mekânın üretimi, gerçeklik kurgusu, eşzamanlılık ve dikeylik/yataylık Sello Pesa'nın ve Mihran Tomasyan'ın performanslarını incelemenin anahtar kelimeleri olarak belirir.

Sello Pesa, Inhabitant (Sakin)

Sello Pesa'nın Inhabitant isimli performansı Idans Uluslararası Çağdaş Dans ve Performans Festivali kapsamında 2011 yılının Ekim ayında İstanbul'da gerçekleşti. Koreograf ve dansçı Sello Pesa, dansçı Humprey Maleka ve Brian Mtembu ile birlikte yerel oyuncularla işbirliği içinde Dolapdere Caddesindeki bir üst geçidin yanında bir saate yakın bir performans gerçekleştirdiler. Birbirinden demir bir refüjle ayrılmış iki şeritli yolun iki ucunu birbirine bağlayan üst geçidin bir yanında seyirciler için beyaz plastik sandalyeler dizilmiş, yolun öbür tarafında ise bir kürsü ve yine birkaç sandalye yerleştirilmişti. Idans Uluslararası Çağdaş Dans ve Performans Festivali kapsamında gerçekleşen etkinliğin seyircileri beyaz sandalyelerde yerlerini alırken, sokaktan geçen insanlar, arabalar ve esnaf bu duruma tanık oldu. Seyirciler bir süre boyunca — konumlarından hareketle— etraflarındaki her olayı performansın bir parçası olarak algılamaya başladılar, yoldan geçen arabaların şöforlerinin şaşkın bakışlarıyla ise kendilerinin de performansın bir parçasını olduklarını idrak ettiler. Trafiğin en yoğun olduğu akşam saatiydi. Bir süre sonra Güney Afrikalı üç dansçı arabaların arasında koşturarak tehlikeli bir oyuna başladılar. Bu sırada siyah bir makam arabasından performansın bir parçası olan, yerel yönetici olduğunu öğrendiğimiz siyahlar içinde bir adam indi ve yolun karşı-sındaki kürsünün başında konuşmasını yapmaya başladı. Dolapdere halkını selamlayarak konuşmasına başlayan yerel yönetici, kent hakkından, mahalleye yapmayı planladıkları parktan, insana verdikleri değerden bahsetmeye koyuldu. Bir grup izleyici yolun karşı tarafına geçerek yerel yöneticiyi dinlemeye gitti. Yolun diğer tarafında ise eşzamanlı olarak performansçıların eylemleri şiddetlenmeye başladı. Son sürat akan trafiğin ortasında üç tane siyah beden yerde yuvarlanarak karşıdan karşıya geçmekteydi. Tüm fiziki varlığıyla yolun ortasında yatmakta olan bedenler, hızla gelen arabaların arasında tehlikeli bir oyuna giriştiler. Bir süre sonra yolun bu tarafındakiler için yerel yöneticinin sesi ve sözleri duyulmaz/inanılmaz olmuştü; karşılarında ölümle dans

eden bedenler karşısında bu gösterinin bir "gösteri" olması soru işaretleriyle kuşatılmıştı. Eyleme geçmek ve geçmemek noktasında nefessiz kalan seyirci yerdeki bedenleri göz hapsine aldı, bazıları dayanamayarak gözlerini kapattı veya gitti. Performansın temsil olduğu yönündeki yaygın inanca gerçeklik terörüyle saldırılmış, sınırlar unufak edilmişti. Bu esnada yolun kenarından önce performans için anlaşılmış olan kâğıt toplayıcılar geçti; sonrasında ise gündelik edimlerini ifa eden ve performanstan habersiz kâğıt toplayıcıları. Yerel yönetici konuşmasını bitirip, arabasıyla uzaklaştığında yerlerde yuvarlanan ve yarı beline kadar çöp kovasının içinde yatan bedenler yavaş yavaş ayağa kalkmaya başladılar.

Mihran Tomasyan, Sen Balık Değilsin ki

Mihran Tomasyan'ın 2011 yılının Nisan ayında Taksim sokaklarında icra ettiği Sen Balık Değilsin ki (SBDK) ismini Oktay Rifat'ın Ahmet şiirinden alıyor. Sakin'den farklı olarak SBDK mekâna özel bir kamusal alan performansı olarak düşünülmemiştir. Aksine mekândan bağımsız olarak tasarlanan bu tek bavu- luluk ve tek kişilik performans sadece sokakta değil gösteri mekânlarında ve evlerde de icra edildi. Mihran Tomasyon Nisan 2011'de performansını rüzgaa- lı bir günde ilk defa sokakta gerçekleştirdi. Performansın orada gerçekleş- ğini bilen bir avuç insan dışında herkes kendi yolunda gündelik hayatını de- vam ettiriyor. Tomasyan'ın elinde sadece bir bavu- l var ve bavu- lunu yere ko- yuyor. Bu hareketiyle insanlar burada bir "şey" olduğunu anlamaya başlıyoa- lar. Mihran yavaş yavaş bavu- lunun içineki ıvır zıvırları çıkartıp dizerken kala- balık çoğalıyor, kimisi ise kalabalığı görüp geliyor ve izlemeye başlıyor. Bir şeyler olduğunu anlıyorlar çünkü Mihran etrafında ona bakan herkesin göz- lerinin içine teker teker bakıyor, orada olduğumuzdan ve bir şeyler olduğun- dan, bavu- luyla gelen bu adamın bir derdi olduğunu bu bakışlardan anlıyo- ru- z. Kısa süre sonra Mihran'ın etrafını kalabalık bir insan topluluğu çevirmiş durumda, en öndeyse tünel meydanını mesken edinmiş sokak çocukları var. Bir kısım insan, kulağına dayadığı müziğiyle pek de alışılmadık bir beden di- liyle dans eden performansçıya laf atıyor, yaptığı her harekete bir söz buluyor ama Mihran sözle cevap vermek yerine sadece bakıyor, bazen gülümsüyor, bazen başını sallıyor ama devam ediyor. Dinlediğimiz kaset bir bellek kaydı gibi eski ve cızırtılı. Bir süre sonra kaset bandının bozulduğuna delalet eden seslerle beraber dansçının, biraz da ızdırap içinde, ağzından kaset bandını çı- kardığına tanık oluyoruz. Kasedin bozuk sesiyle birlikte dansçı boğazında düğüm- lenmiş ve nefes almasını engelleyen bir bellek kaydını çıkarmaya çalışıyor. Kaset sustuktan sonra Tomasyan eline mikrofonu alıp bu sefer sesini kaydetmeye başlıyor. Nefes nefese kalmış olduğundan önce derin nefes ses-

leriyle etraf sakinleşiyor. Sonrasında Oktay Rifat'ın performans ismini veren kısa şiirini okuyor:

Ağlama Ahmet ağlama
Davranma kuşağına ikide bir
Anam avradım olsun
Bu kara günlerin sonu gelir

Büyük balık küçük balığı yutar demişler
Bok yemişler
Onu sardalyeler düşünsün
Sen balık değilsin ki ahmet...
Mek parmak mek parmak daha
Sonu selamet

Tomasyan şiiri "sen balık değilsin ki Ahmet" diye bitirmiyor ve devam ediyor. "Sen balık değilsin ki Duygu, Hrant, Umut, Aslı vs." isimleri ardarda sıralıyor. İzleyenlerden bazıları kendi isimlerini de söyleyerek dahil oluyorlar, Mihran tekrar ediyor. Şiir bittikten sonra Mihran önüne yerleştirdiği ayakkabıların önüne bir de pantolon seriyor ve böylece yerde yarım bir beden uzanmış oluyor. Bir yandan izleyicilerin ayaklarının ucuna daha sonra içinde konfeti olduğunu öğreneceğimiz çeşitli şeyler yerleştirirken bir yandan da yerdeki yarım bedeni üzerinden çıkardığı ceketle tamamlıyor ve ceketin kolundan kırmızı bir kurdele yere akıyor. Yerdeki faili meçhul ceset böylece oluşmuş oluyor. Beden yerde yatadursun Mihran bavulundan çıkardığı ıvır zıvırlar ve oyuncaklarını sırayla mikrofona yaklaştırarak bir ses düzenlenmesi icra etmeye koyuluyor. Bavulundan çıkan küçük bir pervane, bir alarm, çeşitli oyuncaklar birbiri ardına öyle bir diziliyorlar ki mikrofona karşına, havada helikopterler uçmaya, bombalar yağmaya ve silahlar patlamaya başlıyor. Yerdeki faili meçhul ve kayda alınmış seslerin savaş anlatısı süregiderken Mihran izleyicilerin ayaklarının ucuna koyduğu konfetileri patlatmaya başlıyor ve konfetiler her yere saçılıyor. Mihran her silah sesiyle vurulup yere düşerken konfetiler havada uçuşuyor. Bu tek kişilik savaş karşısında izleyenler şaşkın, bazıları yüzünü buruşturmuş. Bazı gençlerin sanki bir aksiyon filmi izlercesine veya playstation oynarcasına ilgiyle bu durumu izlediğini ve heyecanlandıklarını görmek mümkün. Bir an için soluklanan Mihran, elindeki kumandayı seyirciye uzatmaya başlıyor. Seyirciler arasında zap yapıyor gibidir. Elindeki oyuncağın tuşlarına bastığında farklı tanıdık sesler gelir, sit-comlardaki hazır kahkaha sesleri ya da bir silah sesi. Sanki bir televizyon gibi içinde eğlence programlarından, çocuk oyunlarına, ölüm haberlerinden, savaşa her şey vardır. Ama bir zaman sonra artık zap yapamaz hale gelir. Her tuşa bastığında silah sesleri çoğalır ve Mihran'ın düşen bedeniyle birlikte yerde yatan bedenler bir iken iki

olur. Onlar yerde yatarken etraf gerçek bir savaş alanı gibidir veya ironik bir şekilde yerdeki konfetilerle beraber bitmiş bir partiyi andırır. Ancak yerdeki iki beden, bunun bir parti ve eğlence olmadığını ısrarla vurgular. Mihran ayağa kalkar ve eline aldığı teyp bandını rüzgârında yardımıyla açar. Bandı çevresini saran insanların tutmalarını sağlar, bir zaman sonra teyp bandı tüm alanı kaplar. Mihran bu band yüzeyinin altından yavaşça yürüyerek teypin diskini yerdeki maktûlün başı olarak yerleştirir. İzleyicilerin ellerinde tuttuğu ve onları birbirlerine bağlayan bu band yerdeki maktûlün başı olarak belirir. Mihran yerdeki bedenin düşünceleriyle, durumuyla, bu durumun nedeniyle ve sonucuyla hepimizi orada bağlar. İzleyiciler bu bağları denizin yüzeyi gibi örmüşken, Mihran eğilerek elindeki levhanın yardımıyla suyun altındaki küçük balığı seslendirir. Herkes yavaş yavaş sessizleşirken izleyiciler, performansçı, nesneler ve yerdeki temsili beden arasında sıkı bir bağ kurulur ve bu yoğunlukta performans sona erer.

Hem Sakin'deki hem de SBDK'deki olay kurgusunun çok katmanlılığı olguların eşzamanlılığıyla yakından ilintilidir. Sakin'de bir yandan arabaların önünde korkusuzca yuvarlanan siyah bedenler, bir yandan sokaktan geçen kâğıt toplayıcıları, diğer yandaysa sözünü mikrofonla herkese dinletme gücüne sahip yerel yöneticinin konuşması ve mekân içinde konumlarını seçme özgürlüğüne sahip izleyiciler aynı performansın eşzamanlı işleyen parçalarını meydana getirirler. Benzer şekilde SBDK'nin çokkatmanlı kurgusunda Mihran Tomasyan'ın ağzından dinlediğimiz Oktay Rifat şiirinin ses kaydının yerde yavaş yavaş belirginleşmeye başlayan cesetle eşzamanlı olarak tekrar tekrar dinlenmesi ve televizyon efektleriyle karışık duyulan silah seslerinin sokakta cereyan eden kurmaca savaş ve konfeti gösterisiyle birleşmesi, fiziksel mekândaki eylemi çok boyutlu bir anlamlandırma ilişkisine dahil eder ve sesin eylemle eşzamanlı buradalığı, birbirlerinin alt metni haline gelmelerini sağlar. Teatral dans geleneğinin hikâye anlatmak uğruna ardışık olay düzenini anlaşılabilir olmak adına tercih edip eşzamanlılığı ihmal etmesinin tersine, bu performanslarda olgular ardışık değil yanyana cereyan ederler.

Olayları neden-sonuç ilişkisi içinde, art arda sıralayarak anlatı oluşturan ve böylece olayları nedenselliğin rasyonelliğine mahkûm eden görüşün yerine olayların aynı anda birlikte vukubulması, sadece seyircinin algı ve etki düzlemini anlam kurgusu bağlamında açmakla kalmaz toplumsal mekânı oluşturan ayrı ayrı olaylar ve olgular arasındaki ilişkilerin ağısı ve çoğul bağına gözler önüne serer. SBDK'deki silah sesleri, televizyon efektleri, konfeti şöleni ve yerde oluşturdukları ceset birbirleriyle rasyonel bir neden-sonuç ilişkisi içinde değildir; eşzamanlı var olurlar ve aralarındaki ilişki indirgemeci bir nedenselliği aşar. Sello Pesa'nın performansında kurulan mekân, "bir yandan toplumsal bir ürün (sonuç) bir yandan da toplumsal yaşamın bir belirleyicisi (neden)" olarak belirir (Işık, 1994: 14). Eşzamanlılık ve yanyanalık her şeyden önce mekânın anlamına ve bilgisine dair hâkim algı mekanizmalarını dönüştürerek, toplumsal mekân bağlamında farklı potansiyellerin kapısını aralar.

SBDK'de Rıfat'ın şiiri büyük balık efsanesini yıkarak bize öğretildiği gibi küçük balıklar olmadığımızı ve failliğimizi ezen-ezilen bağlamının ötesinde aramamız gerekliliğini hatırlatırken, yerdeki ceset hepimizin failliğinin hem nedeni hem de sonucu olarak belirir. Mihran Tomasyan'ın elindeki bant şeridini izleyicilerin arasında örmesiyle oluşturduğu alan, mekânın bilgisinin kolektif inşasının açık bir metaforu olarak da okunabilir. Mekânın bilgisinin ve anlamının, mekânı eşzamanlı olarak kuran ilişkilerin dinamikliğiyle üretilmesi ve dönüşmesiyle oluştuğu düşüncesindedir Sakin ve SBDK. Ne yerlerde yuvarlanan siyah bedenler yerel yöneticinin edimlerinin sonucu olarak düşmüş bedenlerdir, ne de Dolapdere caddesini ve mahallesini dönüştürme yetkisi yerel yöneticinin sözlerinde belirttiği gibi yönetime has bir özelliktir. Yönetici "insanı yaşat ki kent yaşasın, kenti yaşat ki insan yaşasın" sözlerini sarf ederken, üç siyah bedenin trafikte oynadıkları tehlikeli oyun eşzamanlılıkları ve yanyanalıkları temelinde anlamlarını bulurlar. Toplumsal

mekânda eşzamanlılık, mekânı üreten olguların, konumların ve olayların kurdukları dinamik ilişkileri imler. Lefebvre'in dediği gibi toplumsal mekânda çok sayıda nesne, maddelerin ve bilginin el değiştirmesini kolaylaştıran ağlar ve yollar bulunmaktadır, bu nesneler sadece birer şey değil aynı zamanda ilişkilerdir (1992: 77).

Sakin ve SBDK'de toplumsal zaman ve mekânın yeniden inşa edilmesi durumu, gerçeklik kurgusu bağlamında ele alınması gereken bir başka mefhumu belirtir. Toplumsal mekânlar birbirinin içine geçerler ve birbirlerini aşarlar; bunlar eylemsizliğin ve durağanlığın sınırlarını yıkan yaşayan sınırları bedene getirirler. Mekânı bir performans alanı olarak görmek ve mekânı bu performansın faillerinden biri olarak düşünmek; tanımlı gerçekliğin ekseninin belli bir zaman için değiştirilebileceği fiktif bir mekânı (yani performatif mekânı) mümkün kılmak demektir. Sakin'de Dolapdere caddesinin iki şeridini ayıran refüj veya yolun iki kenarını birbirine bağlayan köprü mekânın fiziksel inşasını oluşturarak ayrımları ve kesintileri öne çıkarsa da aslında mekândaki tüm olaylar süreklilik içinde yaşanır. Mekânı kuran parçaların bazıları birbirleriyle örtüşürken, bazıları birbiriyle çarpışır, sürekli bir mücadele söz konusudur. Toplumsal mekân içerdiği ve onu oluşturan öznelliklerin iç içe geçmiş konumlanışları ve ilişkileriyle karmaşık bir gerçeklik kurgusunun ürünü ve üreticisidir. Bu koreo-performansın Dolapdere Caddesinin ve onu çevreleyen toplumsal mekânın gerçekliğini dönüştürmekteki potansiyeli hem kurgularında hem de bu performansın parçası olmuş (seyirciler ve yoldan geçen şoförler de dâhil) herkesi fail olarak konumlandırmalarında kendini gösterir. Bireysel deneyimlerden, temsili kurgulara ve devlet gücünün mekânsal tahakkümüne kadar mekân deneyiminin tüm parçaları ve anları gerçekliğin yeniden kurgulanmasının yolunu açar. Hareketin, bedenlerin ve zaman-mekânın kurgusu, politikanın olduğu kadar, koreografinin de işidir. Gündelik trafik seyahatlerinde Do-

lapdere Caddesi'nden geçenlerden, mahalle esnafına, kendilerini cadde kenarında beyaz plastik sandalyelerde otururken bulan seyircilerden, yoldan geçen insanlara kadar bu performansın her parçası, gündelik hayatın mekânının kurulmuş yapısında bir eksen kayması yaşama ihtimaliyle karşılaşmıştır. Gündelik hayatın akışını, ritmini ve gündelik beden imgelerini böylesi bir kurguyla dönüştürmek beden imgesine ve koreografiye politik bir güç atfetmek anlamına gelir. Mekân bedenleri yönetir, hareketleri belirler ya da anlamlandırır (Lefebvre, 1992: 75). Ancak bu durum bedenler adına kör bir itaat anlamına gelmenin aksine mekân ve beden kurgusunun politikliğine işaret eder. Bu anlamda bedenlerin gerçekliğini salt mekânın ürettiği nesnelere indirgemek, bedenlerin dönüştürme gücünü yok saymak anlamına gelir. Sello Pesa'nın koreografisi bedenleri böylesi bir koma sıkıştırmayı engelleyecek bir kurgudur. Mekânın mikro ve makro algılanışı arasındaki ayrım —bu ayrım yeri geldiğinde farklı teoriler içinde hiyerarşik olarak algılanabilir— Sello Pesa'nın performansında içiçe geçen gerçeklikler olarak belirir ve anlamın üretiminde birbirinde ayrılmaz şekilde yeniden kururlar.

Benzer şekilde Mihran Tomasyan'ın özellikle sokak için üretmediği ancak sokakta olduğu zaman apayrı bir etkiye sahip performansı SBDK'de sokak, mekân ve beden ilişkisi bağlamında bellekleri canlandıracak bir niteliğe de sahiptir. Tomasyan'ın performansı da gündelik hayatın monoton ritmine bir kesinti olarak dahil olur ve beklenmedik bir karşılaşmayla yolunu değiştiren izleyiciler arasında yeni bir ilişki örgütler. Ancak bunu yaparken tokat gibi bir gösterge kullanır. İstiklal Caddesi'nin bir ucunda yerde yatmakta olan kıyafetler bütünü her izleyici aklında bir cesede tamamlar. Yerde yatmakta olan cesedin sokaktaki imgesi herkesin gazete ve televizyonda, bazılarının yanubaşında çok kereler gördüğü çarpıcı bir gerçekliği yeniden üretir. Gazi olaylarında linç edilen kadının yerde yatan perişan

bedeninden Şişli’de üzerine gazeteler örtülen Hrant Dink’in bedenine kadar dünyanın birçok yerinin sokaklarında öldürülen ama görünmeyen tüm bedenleri temsil eden bu maktulü görür kılma, izleyenleri bir çok cinayetin tanığı ve müdahili yapar. Televizyonda veya gazetelerde izleyicilerin önüne gerçekliğinden şüphe edilemeyecek bir haber olarak sunulan herhangi bir maktul imgesinden farklı olarak, Tomasyan’ın sokakta oluşturduğu bu performatif gerçeklikte izleyiciler, cesedi görebilmek için kendilerinden ve belleklerinden bir şeyler katmak durumundadır: ceset aslında sadece yerdeki bir pantolon, ceket ve ayakkabı, kırmızı kurdele ise sokağa akan kandır. Tomasyan bir nevi büyük balığın küçük balığı yuttuğuna inanan ve hem görünmez hem dokunulmaz olan “küçük balık”ı unutan, balık hafızalarımızı sarsmaktadır bu kurguyla. Belli bir zaman için kurulan gerçeklik ve anlam, hem sokağın hem performansçının ve nesnelerinin hem de izleyicilerin aktif buradalılığıyla mümkün olabilecek performatif bir kurgunun ve kolektif bir üretimin ürünüdür.

Mekânı kurucu bir politikayla yeniden üreten SBDK gibi Sakin’in de performans ve gerçeklik arasında süre giden tartışmaya yeni bir soluk getirdiği iddia edilebilir. Ranciere’in politikayı “ortak nesnelerin tanımlanmasına imkân tanıyan duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırma etkinliği” (2010: 75) olarak tanımlamasından hareketle Sello Pesa’nın duyumsamanın çerçevelerini, mekânı ve mekânın gerçekliğini dönüştürerek yeniden yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Inhabitant’taki bedenler, beden imgesi üzerine kurulmuş hâkim söylemlerin ve algı çerçevelerin ötesine geçmeyi zorunlu kılar. Burada sözkonusu olan, Bourdieu’nün verili kabuledileni kurabilme ve belirleyebilme gücü olarak tanımladığı simgesel iktidardan ve onu biriktiren hâkim ideolojiden (kapitalizm ve resmi ideoloji) bir sapmayla ayrılmaktır ve bu ayrım performansın gücü olarak belirir. Benzer şekilde, arabaların önünde yuvarlanan bedenlerin fi-

ziki varlıklarının dayanılmaz gerçekliği, performansın gerçeklik ilüzyonu yarattığı yönündeki kadim inancı yerle bir eder niteliktedir. Performansta gerçeklik arayışı yerel yöneticinin konuşmasıyla yerdeki siyah bedenlerin ölümle dansı arasındaki çatışmada anlam bulur. Sanat gerçektir ve biçim değil güç düzleminde gerçek etkiler yaratır. Yerdeki siyah bedenlerin, siyah beden imgesini kuşatan anlam, kod ve temsillerden çok daha fazla yer kapladığı da kendini unutturmayan bir gerçektir.

Sakin'deki bedenlerin arabaların arasında gerçekten yuvarlanıyor olmalarından kaynaklanan, gerçeklik politikası olarak şiar edindikleri "saf buradalık"tan farklı olarak SBDK'de — yerdeki ceset örneğinde olduğu gibi— fiktif gerçeklik vardır. SBDK'nin zekice düzenlenmiş ses enstelasyonu bize bir savaşı dinletir, gözle görülmeyen işitilen vasıtasıyla cisimleşir. Oysaki bu savaş sesleri ıvır zıvır çeşitli nesnelerin ve oyuncakların seslerinin bir birleşimidir. Savaş sesleri devam ederken Tomasyan sokakta tek başına bir savaşa girer, ancak patlattıkları silah değil de konfeti olduğundan işitilen savaş sesleri ve görülen parti konfetileri gerçeklik algısını bozguna uğratar. Tomasyan'ın performansı ne bedeninin saf buradalığıyla temsil ve ilüzyon fikrini reddetmek yoluna gider ne de sadece -muş gibi yaparak zihinlerde tamamlanan bir gerçeklik ilüzyonu üretir. SBDK'da yaşanan daha çok gerçeklik ve ilüzyon fikirlerinin birbiriyle çarpışması, hatta çakışmasıdır. İşitilenin gerçekliğinde görülen bir ilüzyona; görüntünün gerçekliğinde ise işitilen bir ilüzyona dönüşecektir. İki duyunun ve algının da ilüzyon olduğunu veya gerçek olduğunu kabul etmek ise artık gerçek-simulakr arasındaki duvarın yıkıldığına delalet eder. Gerçek ve ilüzyon çifti oyun içindedirler ve SBDK'nın anlam üretimi tamamen oyuna bağlı bir kurgudur.

Toplumsal mekâna ait bir başka kavram çifti, bu performanslardaki bedenlerin hareketlerini incelemeye yardımcı olacaktır: Dikeylik ve yataylık. Dikeylik ve yataylık alışılmadık bir

dans/performans incelemesi kavramı olmasına rağmen SBDK ve Inhabitant'ın hareket politikası ve mekânla kurduğu ilişki bu kavram çiftini gerekli kılar. Deleuze, görsel dünyamızın kısmen dikey boy ile koşullandırılmış olduğundan bahseder (2006b: 65). Deleuze'ün dikeylik ve yataylıktan bahsettiği örneği klasik balenin dikeyliği ve erekteliği karşısında yataylığa zenginlik katan modern baledir. Dikeylik sadece görsel dünyamızı değil gündelik hayatımızı da koşullandırmıştır. Toplumsal mekânın dikeyliği (en basit örneğiyle anıtları, gökdelenleri, TOKİ'leri vs.) gündelik hayatını dikey olarak idame ettirecek olan insanları koşullandırır. Dikeyliğin akla getirdiği tüm kodlar —hiyerarşi, iktidar, fallus vs.— toplumsal mekânda kendini hissettirirken, yatay olan ve yerde olan üzerine sayısız kodu ve anlamı da beraberinde üretir.

Sakin'in üç performansçısının ana caddede yuvarlanan bedenleri ve SBDK'nın yerde boylu boyunca yatan cesedi koreografik kurgunun yanısıra hareket olarak da incelenmeye değer bir eylemi ifa ederler. Nitekim Sello Pesa'nın ve Mihran Tomasyan'ın ardışık eylem kümelerinden oluşmuş dans cümleleriyle bir hikâye anlatmak amacıyla olmadıklarını biliyor olmak, anlamı kuran hareket parçalarına bakmak gerekliliğini yeniden hatırlatır. Afro-Amerikalı performans sanatçısı William Pope L.'in yerde sürünerek gerçekleştirdiği performanslar dizisini "hareketin siyaseti" başlığıyla birlikte inceleyen Andre Lepecki (2010), Pope L.'in dikeylikten vazgeçişinin koreo-politik bir ifade tarzı olduğunu söyler. Sakin'de yerel yöneticinin kürsüde ve ayakta yaptığı konuşmanın hem fiziksel hem temsili fallikliğinin ve dikeyliğinin karşısında siyah bedenlerin yerde yatay konumlanışları çatışmanın öne çıkan araçlarından biri olur. Siyah bedenlerin yataylığı, dikeyin gücü ve iktidarı karşısındaki ezilmişliğe değil dikeylik karşısında alınmış bir tavra işaret eder. Siyah bedenlerin yuvarlanan beden imgeleriyle, geçip gitmediğini ve halen var olduğunu hatırlatan kolonyal ve ırkçı siyasetin

çarpıcı etkisi Fanon'un kendi beden imgesi üzerine kurulan dikey göstergenin ("Anne bak bir zenci! Korkuyorum!") ona çarpmasıyla sendelemesini ve yere düşmesini hatırlatır. William Pope L. fazlaca şişirilmiş olan bu dikeyliğe (dikey yapılara, düşüncelere vs) karşı açıkça savaş açtığını belirtir ve kaldırımında yatan bir kişinin illa ki insaniyetinden vazgeçmiş olduğu anlamına gelmediğini vurgular (Lepecki, 2010).

Sello Pesa ve dansçıların caddedeki arabalarla gerçeklikleri ölüm dansı, yerdeki bedenın düşmüş veya zavallı olduğu algısından öte cesur ve güçlü olduğunu hatırlatır seyircilere. Dansçıların yataylığı, seyircilerin dikeyliğini daha da ortaya çıkarmış olsa da artık yatay olan ve dikey olan arasındaki hiyerarşik ilişki kodları geçerli değildir. Dikey seyirci, yerdeki bedenlere bakarken en fazla kendi konumuna ve çaresizliğine acıyabilir. Karşındaki yatay beden ise olabildiğine güçlü, korkusuz ve kendinden emindir. Lepecki, Pope L.'in seyircilerine ancak bu pozisyonda sürünmenin can acıtıcı olmayacağına "askeri sürünmeyi" öğrettiğinden bahseder (2010: 119). Buradan çıkarılacak sonuç Pope L.'in yerlerde sürünmesinin kendine acı çekirmekle, kurban sunusuyla veya düşkünlükle bir ilgisi olmadığıdır. Bu eylem dikeyliğin ve dikeyliğin verdiği ayrıcalığın her türlüşüne karşı açılmış bir hareket mücadelesi ve iradi karardır. Sakin'dekiler de benzer şekilde teslim olmuş, itaatkâr bedenler değil, mücadele içindeki direnen bedenlerdir.

SBDK'de de benzer bir dikeylik-yataylık politikası bulunduğundan bahsedilebilir. Performans boyunca yavaş yavaş belirginleşen ceset yerde yatmaktadır. Sakin'dekinden farklı olarak yerdeki bu beden hareketsizdir ve yataylığın başka bir boyutunu cisimleştirir. Sokakta izleyicilerin oturacağı sandalyeler bulunmadığından çoğunluk bu bedeni ayakta izlemektedir. Yerdeki bedenın yataylığı ve izleyicilerin dikeyliği arasında kurulan gerilim, hareketin düzlemsel politikasını imler. Nitekim performansın ilerleyen dakikalarında ceset belirginleşmeye başla-

dığında yerde oturan izleyici sayısının artması oluşturulan bu gerilimle de açıklanabilir. Tomasyan, performansın sonunda yerdeki maktulün kafası yerine geçecek bandı izleyicilerin elleri arasında örerken çoğunluk yere çömelmiştir. Böylece yerdeki beden ile ayaktaki izleyiciler arasında kurulan bağ, büyük balık ve küçük balık arasındaki fallik hiyerarşik bağdan, yatay sorumluluk ve dayanışma bağına dönüşür. Dikeyin hükmedici ve yargılayıcı gücü karşısında yataylık eylemlerin ve fikirlerin ortak inşasına işaret eden bir paylaşım alanını işaret eder. Yerdeki hakkında sayısız kodu ve anlamı üreten dikeyliğin koşullandırdığı enformasyon çöplüğü karşısında verilen mücadele, yatayda müşterektir.

Anlamın ve imgenin kuşatılmışlığı bağlamındaki özgürleştirici potansiyel, seyirciyle kurulan ilişkiyle birlikte düşünüldüğünde, Sakin'in ve SBDK'nin yanyanalık ve eşzamanlılık esasında politik bir mücadele alanı örgütlemesinin ve bunu yaparken dikeylik/yataylık diyalektiğini sekteye uğratmasının önemi daha bütünlüklü olarak anlaşılabacaktır. Sakin'de seyirci cadde kenarındaki sandalyelerde her an performansın başlamasını beklerken mekândaki her şey performansın bir parçası gibi algılanır. Ancak bu durum gündelik hayatın akışını değiştiren önemli bir parçanın normalde olanın aksine cadde kenarında oturup arabaları izleyen seyirci kalabalığı —yani kendisi— olduğunu anlayınca değişecek ve seyirci her şeyden önce kendisinin de bu performansın bir parçası olduğunu anlayacaktır. SBDK'de izleyiciler ve sokak performansın olmazsa olmaz parçalarıdır. Performansçılar ne seyirciye bir şey öğretmek ne de seyirciyi harekete geçirmek amacındadır; seyirci performansın bir parçası olarak iradi kararlarını alacak özgürlükle başlar seyrine.

Bu bağlamda Ranciere bakış ve eylem arasındaki karşıtlığı sorgulamamız gerektiğini öğütler. Ranciere'e göre bakmak da "konumların dağılımını ya teyit eden ya da dönüştüren bir ey-

lemdir” (2010: 18) ve özgürleşmenin önkoşulu bu denkliği kurabilmektir. Sakin’in seyircileri sadece bakışlarını ve konumlarını teyit etmekte özgür değillerdi; aynı zamanda bakışın ve konumlanışın anlamı kurmaktaki kaçınılmaz etkisinin de kanıtıydılar. Yerel yönetici konuşmaya başladığında yolun karşısına geçip kürsüdeki konuşmacıyı dinleyen seyirciler, yerlerde yuvarlanan bedenlerin karşısında kulaklarını yerel yöneticinin boş konuşmasına kapatan seyirciyle tamamen farklı performanslar izlemiş oldular. Bazı seyirciler ise üst geçide yerleşip olan biteni yukarıdan izlemeyi tercih etti. Seyirciye tanınan bu serbesti performansçılarının cömertliğinden öte çok katmanlı bir gerçeklik kurgusunu cisimleştiren koreografinin taşıdığı potansiyelden kaynaklanıyordu. SBDK’nin sokaktaki icrasında yollarını değiştirip performansı izleyenler kendi iradeleriyle bu gerçekliğin parçası oldular ve sadece bakışlarıyla değil sözleri, eylemleri ve hayalgüçleriyle performansın olası anlamını şekillendirdiler. Buradaki icra, kimsenin anlamı üzerinde tekel kuramayacağı, neden-sonuç özdeşliğinin ve gösterilen-imlenen arasında varsayılan doğrusal anlam çizgisinin alt üst edildiği bir icradır. Geleneksel temsilin ve buradan hareketle geleneksel anlamıyla teatral dansın daha en baştan varsaydığı performansçı-seyirci, görüntü-gerçeklik, özdeşleşme-yabancılaşma arasındaki karşıtlıklar veya bakmak-edilgenlik, dışsallık-ayrılık gibi eşdeğerlikler bu performanslarda kendilerine yer bulamazlar. Hem Sakin hem de SBDK klasik temsilin ve teatrallığın şartlarını bozguna uğratar; performans ve gerçeklik arasındaki sınırları muğlaklaştırarak seyirciyle arasındaki ilişkiyi de derinleştirir. Amaç bir hikâyeyi veya kendini ifade etmek, anlatmak değil birlikte bir anlam inşa etme sürecini deneyimlemektir.

Böylesi bir deneyim salt performansçılar veya izleyiciler için değil, bu iki grup arasındaki ilişki için bir özgürleşme olanağı sunar. Ranciere için özgürleşme kelimesi şunu ifade eder: “eylemde bulunan ile izleyenler arasındaki, birey ile kolektif bir

yapının mensupları arasındaki sınırın belirsizleşmesi" (2010: 23). Bu performansların muğlaklaştırdığı sınırlar, taşıdığı özgürleşme potansiyelinin vazgeçilmez parçalarıdır. Ancak bu muğlaklık, imgenin çok anlamlılığına yapılmış bir güzelleme ya da göreliliğe sırtını dayamış bir gösteri dünyasının çok uzağındadır. Deleuze ve Guattari "kaygan bir zeminin bizi kurtarmaya kafi geleceğine asla inanmadık" diyorlardı. Sello Pesa'nın ve Mihran Tomasyan'ın performansındaki bedenler fiziksel varlıklarındaki ısrarlarıyla zemini sıkı sıkıya örmüş ve örgünün uçlarını mekânın ve performansı izleyen herkesin dört bir yanına bağlamışlardır.

Kaynakça

- Banes, S. ve Carroll, N. (2006) "Cunningham, Balanchine, and Postmodern Dance", *Dance Chronicle*, 29, 1: 49-68.
- Benjamin, W. (2009) "Üretici Olarak Yazar" Ali Artun (der.) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 69-91.
- Burt, R. (2009) "Veronique Doisneau: Yeniden "Gösteriye Hayır" Gurur Ertem (der.) *Çağdaş Dansta Solo* içinde, Bimeras Yayıncılık, İstanbul, 8-18.
- Butler, J. (2008) *Cinsiyet Belası*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Cohen-Cruz, J. (2002) "An Introduction to Community Based Art and Activism", http://www.communityarts.net/readingroom/archivefiles/2002/02/an_introduction.php
- Deleuze, G. (2006a) "Denetim Toplamları Üzerine Ek" *Müzakereler* içinde, Norgunk Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2006b) "Hareket-İmaj Üzerine" *Müzakereler* içinde, Norgunk Yayınları, İstanbul.
- Foster, H. (2009) "Çağdaş Sanatta Siyaset Kavramı" Ali Artun (der.) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 131-155.
- Goffman, E. (2009) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Işık, O. (1994) "Mekânın Politikleşmesi, Politika'nın Mekânsallaşması" *Toplum ve Bilim*, 64-65, Kış: 7-39.
- Kreft, L. (2009a) "20. Yüzyılda Sanat ve Siyaset" Ali Artun (der.) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 185-207.

- Kreft, L. (2009b) "Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı" Ali Artun (der.) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 9-51.
- Laermans, R. (2006) "A Conversation with Brian Holmes" *A Prior Magazine*, 13: 135-152.
- Lefebvre, H. (1992) *The Production Of Space*, Blackwell, Oxford.
- Lepecki, A. (2010) *Dansı Tüketmek: Performans ve Hareketin Siyaseti*, Bimeras Yayınları, İstanbul.
- Marcuse, H. (1997) *Estetik Boyut*, İdea Yayınları, İstanbul.
- Rainer, Y. (2007) "Gösteriye Hayır" Şebnem Selışık Aksan ve Gurur Ertem (der.) *Yirminci Yüzyılda Dans Sanatı: Kuram ve Pratik* içinde, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 137.
- Ranciere, J. (2009) "Estetiğin Siyaseti" Ali Artun (der.) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 207-231.
- Ranciere, J. (2010) *Özgürleşen Seyirci*, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Schechner, R. (2006) *Performance Studies: An Introduction*, Routledge, Londra.
- Smith, W.D. (2011) "Deleuze'ün Bacon'a Bakışı: Duyumsamanın Mantığındaki Üç Kavramsal Yörüğe" *Doxa*, 10: 58-78.
- Van Loon, J. ve Rockwell, H. (2001) "Dissonant Choreographies: Performativity and Method in Socio-Cultural Research" Cunningham-Burley, S. ve Backett-Milburn, K. (der.) *Exploring The Body* içinde, Palgrave Macmillan, Londra, 37-54.

12

GEZİ PARKI EYLEMLERİ ÖZELİNDE TOPLUMSAL MUHALEFET VE ESTETİK POLİTİK EYLEM

Ezgi Bakçay Çolak

1990'lı yılların sonundan itibaren, tüm dünyada toplumsal muhalefetin ürettiği ifade ve eylem biçimlerinde gözden kaçmayacak bir değişim yaşanıyor. Toplumsal muhalefetin neredeyse tüm bileşenleri renkli, farklı, dikkat çekici, dönüştürücü eylemlerle sokağa çıkmanın yollarını tartışıyor. Bu arayışın sonucunda ortaya çıkan pratikler, sıklıkla *yaratıcı eylem*, *şenlikli muhalefet* gibi adlarla anılıyor. Diğer yandan çağdaş sanat alanı da, aynı anda, kolektif politik bir sanat pratiği olarak “kamusal sanatın” “ilişkisel estetiğin” olanaklarını tartışıyor. Büyük bütçeli kurumsal etkinliklerde sanat en politik haliyle ve kamusalılık şiarıyla icra ediliyor. Siyaset alanında ise şenlikli muhalefet, medyanın talepleri göz önünde bulundurularak, artık neredeyse bir zorunluluk ve alışkanlık olarak, bazı ülkelerde profesyoneller tarafından üretiliyor. Fakat yine aynı dönemde, bu iki kanalın da dışında, yaşamın içinde, kurumsallaşmamış bedensel, mekânsal kolektif bir takım tecrübeler, sınır aşıcı, özgürleştirici potansiyelleri harekete geçiriyor. Önerdiğimiz çalışma söz ko-

nusu özgün tecrübelerle odaklanıyor; Onları “politik sanatsal eylemlerden” ve “şenlikli muhalefetten” ayırarak “estetik politik eylemler” olarak tanımlamayı amaçlıyor. İnsanın insanla, insanın mekânla, insanın toplumla ilişkisini dönüştüren, yeni bir tür kamusalılığı hedefleyen, mekân yaratan, duyuşal nitelik kazanmış özgün bir tür politik performatif deneyim olarak “estetik politik eylemin” ufkunu araştırmayı hedefliyor. Yeni bir yaşam biçimi yaratma arzusunun yani “yaratıcılığın” kentin sokaklarına nasıl, hangi araçlarla ve hangi koşullarda yayıldığına soruyor.

Türkiye’den örnekler

Öncelikle yakın dönemden başlayarak bazı örnek eylemleri sıralayalım: Haziran 2004’te İstanbul’da yapılan NATO Zirvesi sırasında bir grup antimilitarist, kırmızı bölge sınırında toplantıdan ayrılmak üzere olan katılımcıların üzerine arayıp, nükleer bomba taşıyıp taşımadıklarını sordu. “Zalimlere Karşı Hayal Gücü Eyleme” sloganıyla 2006 yılında kurulan %52 grubu Cevahir Alışveriş Merkezi’nde hırsızlıkla suçlanan bir çocuğun güvenlik görevlilerinin aşırı şiddet kullanmaları nedeniyle ölmesinin ardından, aynı alışveriş merkezinde sahte dolar dağıtıp, avludaki havuza kırmızı boya dökerek protesto gösterisi gerçekleştirdi. Ayrıca grup, üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasağını, çeşitli fakültelerde türbanlı erkek öğrencilerin okula girmesiyle protesto etti. 2008 yılında bir siyasal partiye doğrudan bağlı olması nedeniyle benzerlerinden ayrılan “Yaratıcı Direniş” atölyesi kuruldu. Yaratıcı Direniş Atölyesi’nin en ilginç eylemi 1 Mayıs 2009 öncesinde gerçekleştirilen işçi bayramı kutlama provalarıydı. 18 Nisan’da işçi bayramı kutlamalarına kapalı olan Taksim’de toplanan grup fısıltı halinde sloganlar atmış, kısık sesle marş söylemiş, üzerinde prova yazan dövizler

taşımış, “eylem halaysız olmaz” diyerek 3-4 kişilik küçük halay ekipleri oluşturmuşlardı. Bayram provasına katılanların anlattığına göre polis ne olduğunu anlayamamış, amirlerine de ne olup bittiğini anlatamamıştı. “Ne yapıyorsunuz?” sorusuna “eylem değil prova” cevabını alınca polis olayı sessizce izlemekle yetinmişti. 21 Nisan’da ise “Gazcı Kardeşler” adlı ikinci provayı gaz efektleri ve oyuncak panzerlerle gerçekleştirmişlerdi. Polis bu defa şaşırمامış, telsizinden amirlere bildirmişti: “Bir şey yok amirim eylem değil prova yapıyorlar.” Yaratıcı direniş atölyesi üyeleri sokakları, meydana dönük okların üzerinde “1 Mayıs Alanına Gider” yazılı şablonlarla işaretleyip dağılmışlardı. 1 Mayıs geldiğinde, ellerinde çelenkler, üzerlerinde resmi kıyafetlerle, meydana girmeyi başaran tek grup onlar oldu. Sahte anma töreni performansı, polisi atlatmaya yetmişti. Basın açıklamalarını, Vali Muhammed Güler’e seslenerek bitirdiler: “Son gülen iyi Güler” “Turizm ülkesi Türkiye”nin 2004’ten bu yana Militarizm festivalleri var. İstanbul, İzmir ve Ankara’da antimitaristler tarafından düzenlenen ve militarizmin mekânda cisimleşmiş hallerini işaretlemeyi amaçlayan militarizm festivalleri, geziler ve ziyaret edilen mekânlarda yapılan performans ve etkinliklerden oluşuyor. Her üç festival de şehrin ana tren garında başlıyor, şehir merkezlerindeki askeri mekânlara uğruyor. Militarizm Festivalleri sokakta, kentsel toplumsal ilişki ağlarında, gündelik yaşamda, kolektif bellekte militarizmi, kadın, eşcinsel, sakat, hasta ya da “terhis olmuş” bireyleri ve vicdani reddi görünür kılmayı amaçlıyor. (Altınay, 2006)

Yukarıda saydığımız örneklerde sokak geçici olarak işgal edilmekte, kısa süre için farklı nitelikteki karşıt ve muhalif politik kamusalılıkları harekete geçirmektedir. İronik, performatif, plastik bir takım araç ve yöntemlerle sokakla kurulan ilişki biçimi belli bir soruna işaret etmek üzere bir süreliğine değiştirilmektedir. Bunların yanı sıra, daha uzun soluklu eylemler ve

karşı duruşu sergilemekten öteye giderek kent mekânını kamu-sallaştıran deneyimlerden söz etmek de mümkündür. 2007 yılından itibaren ulusal ölçekte tanınırlık kazanan Ankara Dikmen Vadisi'nde yıkıma karşı gelişen direniş, diğer politik araçların yanında "Zar Tutan Gökçek Olsun" başlıklı geleneksel tavlama turnuvası, *Felstivadi* etkinlikleri, Barınma Hakkı Bürosu Çocuk Korosu ve mahallede yakılan geleneksel direniş ateşleriyle sürmektedir. Göçmen Dayanışma Ağı'nın Tarlabası'nda açtığı Göçmen Mutfağı, Maltepe Gülsuyu-Gülensu mahallelerinde kentsel dönüşüme karşı "yaşasın fasülye filizi" sloganıyla kurulan "kent bahçeleri", Tekel işçilerinin çadır direnişleri, Boğaziçi Üniversitesi'nde Starbucks'ın işgal edilip, kantin ve derslik olarak kullanılması gibi mekânın temellük edildiği örnekler her geçen gün çoğalıyor. İstanbul'da Emek Sineması eylemleri yine benzer stratejilerle, tarihi sinemanın alışveriş merkezi yapılmak üzere kapatılmasını protesto etmenin ötesine geçiyor. Emek sineması önündeki sokağı karşıt kamusal alan haline getiriyor. 2009'dan itibaren Beyoğlu Belediyesi'nin ve Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın onayıyla Multi Türkmall ve Kamer İnşaat eliyle gerçekleştirilmek istenen yıkım projesine karşı çıkan eylemciler *Emek Sinemasını Geri Alma Şenlikleri*'nde, film gösterimleri, toplantılar, söyleşiler ve "çakma ödül törenleriyle" sinemanın önündeki Yeşilçam Sokağı'nı işgal ediyor. Değişim değerinin egemen olduğu bir toplumda, kent mekânının kullanım değerine sahip çıktığı, mekânın belleğini harekete geçirdiği, duygulanımsal ve ilişkisel gündelik yaşam anları ve bir karşılaşma mekânı yarattığı için Emek Sineması eylemleri bu yazının odaklanacağı eylem biçimine özel bir örnek oluşturuyor.

Feminist örgütlerin "geceler de bizim sokaklar da" diyerek kadına yasaklı zaman ve mekânı, kamusal alanı ve geceyi işgal etme girişiminde bulunmaları yine bu bağlamda önem kazanıyor. 1990 yılında, "kutsal aile bağını" sorgulayan kadınların, ör-

gütlü biçimde kocalarını boşadıkları “bizimle boşanır mısınız?” eylemi kamusal ve özel alan ayrımını yıkan çarpıcı bir eylem olarak diğerlerinden ayrılıyor.¹ Son yıllarda bilginin kamusalallaştırılması ve internetin kamusal alan haline gelmesi için girişilen iletişim gerillalığı eylemleri çarpıcı bir kolaj estetiği ile mevcut düzenin kendisi hakkında verdiği kesintisiz söylevi, övgü dolu monoloğu sekteye uğrattıyor ve muhalefete yeni bir mücadele alanı açıyor. Nisan 2013’te Emek Sineması için yapılan eylemde, polis müdahalesiyle karşılaşan eylemcilere su satmayan bir firmanın internet sitesini çökerten Redhack’in belirttiği gibi nihai hedefi “sokakları hacklemek” olan bu eylemlerde dikkati çeken ironik dil, muktedirlerin komik duruma düşürülmesiyle toplumsal muhalefete umut aşıyor.

Söz konusu eylemleri ortaklaştıran, onları bir arada ele almamıza neden olan, öncelikle bir politik talebin ifade edilmesinin ötesine geçmeleri, hedeflenen, arzulanan yaşamı ve tecrübe biçimini, şimdi-burada hayata geçirilmesi amacını gözetiyor olmalarıdır. Bu örnekler, kolektif politik eylem sırasında plastik, performatif (*scénographiques*) yöntemlerle gündelik yaşamın uyuşturduğu bedensel duygulanımlar üzerinde, dönüştürücü, çatışmacı, ihlal edici, sınır aşıcı etkiler yapma imkânı barındırırlar. Farklı nitelikteki karşıt ve muhalif kamuların ilişkisini ve işbirliğini kurabilmek için yeni ifade biçimleri ve bellek mekânları üretmeyi amaçlarlar. Tüm bu hedefler için sokağın, ya da “dijital sokak olarak” internetin, potansiyellerini işaret etmeleri de söz konusu eylemlerin ortak özellikleri arasında sayılabilir. Her ne kadar saydığımız örnekler birbirlerinden farklı nitelikler, anlam katmanları ve etki alanlarına sahip olsalar da, bir genelleme

¹ Pazartesi, s. 64, Temmuz 2000, s. 20-21

yapma riskini göze alarak bu eylemleri “estetik politik eylemler” olarak tanımlayacağız.²

“Estetik politik eylemler”

“Estetik politik eylem” ifadesinde kullandığımız “estetik” kavramı, eski Yunancada ki anlamıyla anlaşılmalıdır: Eski Yunancada *Aisthetikos*, “hisle algılanabilen” şey, *Aisthesis* duyuumsal algı deneyimi anlamına gelir. Dolayısıyla estetiğin başlangıçtaki aları sanat değil gerçeklik, cismani, maddi doğadır, “estetik bir beden söylemi olarak doğmuştur” (Eagleton, 2003: 13). Estetik, tatma, dokunma, işitme, görme ve koklama, bütün bedensel duyu mekanizmaları yoluyla ulaşılan bir bilme ya da idrak biçimidir (Buck-Morss, 2004:115). Terry Eagleton estetiğin Baumgarten’le başlayan ve duyu ile tını uzlaştırmayı amaçlayan serüveninin, duyusallık karşıtı bir idealizm (Schopenhauer) ve iflah olmaz bir maddecilik (Kierkegaard) arasında kesin bir kutuplaşmayla sonuçlandığını söyler. Bu karşıtlığı aşmak için her şeyi sil baştan ama bu kez beden açısından ele almayı önerir: “En başa dönüp her şeyi —ahlakı, tarihi, politikayı, akılsallığı — bedensel bir temel üzerinde yeniden kurmak mümkün olabilir mi” diye sorar (2003: 248). Ona göre modern çağın üç büyük es-

² “Estetik politik eylemin” sanat ve siyaset alanlarında üretilmiş birçok kavramla akrabalığı olduğu gerçektir: Aktivist-sanat (*Activist-art* —Raunig, 2007), sanat aktivizmi (*art-activism* —Felshin, 1994), kültürel aktivizm (*cultural activism*-Trapese Collective, Fırat ve Kuryel, 2011), kültür-bozumu/ karıştırması (*culture-jamming*-Dery, 2007; Lasn, 2000), eros efekti (*the eros-effect* —Katsiaficas, 1989), etik gösteri (*ethical spectacle* —Duncombe, 2007), müdahalecilik (*interventionism* —Sholette ve Thompson, 2004), iletişim gerillası (*kommunikationsguerilla*) veya oyuncu gerilla (*Spaßguerilla*-Autonome A.F.R.I.K.A. Gruppe, 1997), yaratıcı/oyuncu direniş, taktiksel eğlence (*tactical frivolity*-Evans, 2003), taktiksel medya (*tactical media* —Garcia ve Lovink, 1997) Fakat biz burada iki alanın da sırlarını açacak bir kavramsallaştırma çabasına girişeceğiz.

tetikçisinin —Marx, Nietzsche ve Freud— ortaya koydukları tam da böyle bir tasarıdır. Marx çalışan bedenle, Nietzsche güç olarak bedenle, Freud da arzulayan bedenle bunu başarmayı dener.

“Estetik politik eylemlerin” içine yerleşeceği siyaset alanı, basitçe toplumsal ve doğal yaşamın, iletişimin ve kültürün üzerinde yükselen bir üstyapı değildir. Etienne Balibar’ın da ifade ettiği gibi hakiki siyaset kavramı zaten insanlar arasında bir “müştereklik” (community) olasılığını ilgilendirir; çeşitli kurucu parçalar ve gruplar arasındaki antagonizmaların ifade edilmesi ve diyalektik olarak çözülmesi için bir karşılaşma mekânının kurulması demektir. Balibar’ın tasvir ettiği biçimiyle bu karşılaşma mekânı, politikanın kabı olan kamusal alandır. Estetik politik eylemin gerçekleştiği yer de “(...) toplumsal çatışmaların ifade edildiği ama insanlar arasında bir ortaklık kurulma olasılığını da içeren ‘karşılaşma mekânı’ olarak kamusal alandır.” (2004: 181)

Kamusal alanın, politikanın ve estetik-politik eylemin teorik çerçevesi çizilirken, “ilişkisellik” kavramı ortak kesen olarak ortaya çıkar. Oscar Negt ve Alexander Kluge’nin kuramında ki anlamıyla:

İlişkisellik ilkesi, sınıf mücadelesi perspektifi içinde bütünlüklü bir yaşam ve tecrübe tarzı arayışı, ifade ve bellek üretimi açısından olduğu kadar farklı nitelikteki karşıt ve muhalif politik kamuların işbirliği arayışına yön verecek, politik olduğu kadar etik ve estetik bir ilkedir. (2004: 204)

Oscar Negt ve Alexander Kluge’nin ilişkisellekle bağlantılı biçimde geliştirdikleri “karşıt kamusal alan” ya da “proleter kamusal alan” kavramları, özgün bir çeşit politik eylem olarak tanımlamaya çalıştığımız “estetik politik eylem” ile kamusal alan arasındaki bağı kurmamıza yardımcı olacaktır.

Negt ve Kluge, Habermas’ın olgusal ve normatif kutuplar arasında gidip gelen *kamusal alan* kavramını eleştirerek yol çı-

karlar. Söylemsel etkileşim forumu olarak herkese açık, herkesçe erişilebilen, özel yurttaşların kamu yararına meseleleri özgürce, rasyonel ve eşit biçimde tartışabilecekleri “burjuva liberal kamusal alanı” anlayışına iktidar ilişkilerini gizlediği, toplumsal ve ekonomik statüyü paranteze aldığı için itiraz ederler. Onların itirazına göre burjuva kamusal alanının çelişkileri Habermas’ın iddia ettiği gibi 18.yüzyılın sonunda bu alanın parçalanması ve çöküşüyle birlikte ortaya çıkmaz, tam tersine bu çelişkiler bizzatıhi kamusal alanın oluşumunun içinde mevcuttur. Burjuva kamusal alanı bütün tekilliklere (*particularity*) karşı sürdürülen kavgada kullanılan soyut genellik (*generality*) ilkesi üzerine kurulmuştur. Burjuva kamusunun genel iradeyi temsil ettiği iddiası, ta başından beri güçlü bir dışlama mekanizması olarak çalışmıştır (2004: 161). Bu dışlama mekanizması burjuva kamusuyla ayrı zamanda ortaya çıkan ve onunla yarışan farklı kamusal oluşumlarının doğumuna da demin hazırlamıştır. Nancy Frazer’ın anlatısıyla “burjuva kamusal alanıyla fiilen aynı anda ortaya çıkan, ulusçu kamular, popüler köylü kamuları, elit kadın kamuları ve işçi sınıfı kamuları gibi rakip bir karşıt kamu takımı bulunuyordu” (2004: 162). Negt ve Kluge burjuva kamusal alanına karşıt kavram olarak “proleter kamusal alan” kavramını geliştirirler. Burada “proleter” kavramı Marksist felsefede kullanıldığı biçimiyle yabancılaşmış emeğe ve tarihsel özne olarak işçi sınıfına gönderme yaptığı gibi, olgusal olmayan bir eleştirel bir kategori olarak da kullanılmıştır. Küresel kapitalist dünyada insan emeği ve varlığının parçalanmasına neden olan sosyal ve ekonomik koşulların reddine işaret eder. Negt ve Kluge sekterleşmiş ve bürokratikleşmiş kamusalıklar karşısında konumlanan proleter kamusalığa, İngiliz Çartist Hareketi, Ekim Devrimi’nin bazı anları, İtalyan Marksist hareketi gibi örnekler verirler. Negt ve Kluge proteler kamusal alanın duysal boyutuna vurgu yaparlar: “Proleter kamusal alan kendine he-

def olarak karşılıklı ilişkileri içinde insan *duyularını* alan, toplumsal kolektif üretim sürecinin adıdır” (2004: 169).

İnsan duyularının, bedeninin özgürleştiği, ilişkisellik ilkesiyle örgütlenmiş proleter kamusal alanı kurgulamak, dayanışmacı üretim ve tüketim süreçleri yaratacak uzun soluklu bir politik mücadelenin rotasını belirler. Bu süreçten ayrı düşünülmemeyecek estetik politik eylemler ise, performatif ve plastik araçlarla “yaşam, ifade, bellek, direniş ve işbirliği deneyimleri” üretecek, kent mekânını anlık ya da sürekli kullanıma açacak pratiklerdir. Bu hedefleri gerçekleştirmek için “yaratıcı” stratejiler geliştirmeye ihtiyacı vardır.

Yaratıcılıktan kastımız, Sitüasyonist Enternasyonal esinli ütöpik kent tasarısı New Babylon’un kurucusu Benjamin Constant’ın işaret ettiği gibi “kendine ait bir davranış modeli ve sonuçta yeni bir yaşam biçimi yaratma arzusudur.” (Constant, 1974) Oysa bu arzu, kentin kamu otoriteleri tarafından gözetlendiği, denetlendiği ve her türlü şiddet aracıyla kontrol edildiği, tüketim amaçlı mekânlarla parçalandığı kapitalist kentlerde baskı altına alınmıştır. Üretim sürecinden kaynaklı yabancılaşma, kentsel mekânın tüketim deneyimi ile ikiye katlanmıştır. Henri Lefebvre’e göre egemen sınıflar kent mekânını politik araç olarak kullanır. Bu aracın pek çok amacı vardır: İşçi sınıfını dağıtmak, merkezden ayırmak, mekânı egemenlik altına almak, kontrol etmek, kapitalist üretim ilişkilerini koruyarak tüm topluma teknokratça davranmak (2000: 143). Lefebvre estetik politik eylem kavramının beslendiği literatürde özel bir yeri olan Paris Komünü’nü, Haussmann’ın kent mekânını kontrol etme politikasına karşı işçi sınıfının cevabı olarak değerlendirir (2000: 168). Tartışmamızın temel sorularından biri, yeni bir yaşam biçimi yaratma arzusunun yani “yaratıcılığın” kentin sokaklarına nasıl yayılabileceği, hangi koşullarda yayıldığı sorusudur. Bu

soru Lefebvre'in değişiyile "mekân yaratan" (*production de l'espace*) politik eylemlerin incelenmesi ile cevap bulabilir.

Tartışmamızın bu aşamasında "politik eylem" kavramının derileştirmemiz gerekir. Hannah Arendt'in kamusal alanla iç içe düşündüğü "performatif politik eylem" kavramsallaştırması bu noktada yol gösterici olabilir. Arendt'e göre "politikanın kaynağı birbirleriyle etkileşim ve iletişim içinde eyleyen benzersiz bireylerin oluşturduğu çoğulluk ve özgürlük uzamı olan kamusal alandır" (Berktaş, 2012: 31). Arendt'in düşüncesinde politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı ise eylemdir. Politik eylem, eyleyicileri var eden, kolektif ve performatif bir çeşit eylemdir. Eyleyenin "virtüozitesi", yani eylemi nasıl yaptığı ve bu konudaki becerisi öne çıkar (2012: 178).

Arendt'in "politik eylem" tanımlamasına "cinsiyetli bedeni" kazandıran Judith Butler'la birlikte kamusal alanın, bedensel duyu mekanizmaları yoluyla idrak edilen bilgi anlamında estetik boyutu iyice belirginleşir. Tahrir Meydanı'nda gerçekleşen politik eylemler üzerine çalışan Butler'a göre kamusal alan, fizik mekân içinde bedenler arasında uzanır, tam da bu nedenle estetiklidir. "Beden" siyasal ve kültürel, estetik ve politika arasındaki en derin bağlantının kurulduğu yerdir. Eylemler, isyanlar, işgaller sırasında yaşanan anları "duygulanımsal" (*affective*) kılan "bedenin derinliklerine işlenen politik duyguların neoliberal orkestrasyonu"na dayanan kamusal alana karşıt bir kamu ve kamusalılık deneyimi ortaya koymasındır.

Tanıklar ve eylemcilerle yapılacak derinlemesine görüşmelerle incelenmeye muhtaç olan bu tartışmaya kısaca değindikten sonra estetik politik eylemi bir kez daha tanımlamaya çalışalım: *Estetik politik eylem*, insanın insanla, insanın mekânla, insanın toplumla ilişkisini dönüştüren yani yeni bir tür kamusalılığı hedef alan, duyuşsal nitelik kazanmış özgün bir tür politik performatif eylemdir. Toplumsal uzlaşımların etkisi altında insan

müdahalesine duyarsız gibi görünen toplumsal dünyayı yeniden devinime geçiren kolektif deneyimdir. *Estetik politik eylem* yeni politik olasılıkların, yeni bir geleceğin duyusal olanaklarının izini taşıyan tasarlayan, gündelik yaşam deneyimi içine sı-zan, ortak bir yaşamın olası biçimleri örgütleyen bir tür performatif eylem repertuarıdır. Bu repertuar, protesto, isyan, işgal anları üretebileceği gibi yaşam ve karşılaşma mekânları, örgütlenme ve direniş biçimleri olarak da somutlaşabilir. Estetik-politik eylem, bedenleri duygulanım yoluyla açarak yeni kamusal alanlar üreten duygulanımları açığa çıkarır. Söz konusu olan, ancak “karşıt-proleter kamusal alanın” dinamik yapısı içinde ve onun sayesinde mümkün olan ve eş zamanlı biçimde onu var eden, katılımcı, duygulanımsal, hayal gücüne dayalı duygulanımsal deneyimlerdir. *Estetik politik eylem*, tarihsel köklerini büyük siyasal ayaklanmalarda, 19. Yüzyıl proleter kamusal alanında, 1871 Paris Komünü’nde, 1968 işçi-öğrenci eylemlerinde bulur. Bu tarihsel örneklerde söz konusu olan sadece başkaldırı değil, yaşamın bütüncül örgütlenmesi tecrübesinin üretilmiş olmasıdır. Her birinin ortak özelliği kentsel kamusal alanının, *estetik politik eylemin* alanı haline gelmiş olmasıdır:

Kimse çalışmadı. Uçak yok, tren yok, posta yok. Gaz yok. Çöpler toplanmıyor. Yirmi yıldır birbirlerinden on adım ötede yaşamış komşular tanıştı. Boş sokaklarda gezinerek konuştular. Devrim buysa dediler; hiç de kötü değilmiş (2008: 57).

Yıkımlar karşısında bir arada yaşama, karar alma, direnme pratiklerini, kamusal alanı üreten Dikmen Vadisi’nde şu söz kulağından kulağına dolaşır: “Allah Melih Gökçek’den razı olsun; bizi tanış, kardeş eyledi.”³ Ve son olarak İstanbul Gezi Parkı eylem-

³ <http://oradahayatvar.net/dikmen-vadisi-halkinin-barinma-hakki-mucadelesinin-kisa-bir-ozeti/>

leri hiç beklenmedik bir anda, bu özgün örnekler arasında yerini aldı. “Tayyip connecting people.”⁴

Yirmi gün boyunca merkezinde Gezi Parkı’nın olduğu kamu otoritelerinin denetiminden uzak, dayanışma duygusunun egemen olduğu bir yaşam pratiği yaratıldı.

Estetik politik eylem ve şenlikli muhalefet

“Estetik politik eylemleri”, protesto gösterilerinde kullanılan neşeli, şaşırtıcı, renkli aksesuarlar olmanın ötesine geçemeyen, burjuva kamusal alanı sınırlarında icra edilen, toplumsal çatışmaları oraya çıkartmayan ve sınır aşıcı olmayan, “şenlikli muhalefet” ve “yaratıcı eylem biçimleri” kavramları altında değerlendirilen eylemlerden ayırmış olmayı umuyoruz. Sıklıkla alternatif küreselleşme hareketlerinin yükselişiyle ilişkilendirilen “şenlikli muhalefet” çoğu zaman kamusal alanın egemen ilişki biçimlerini değiştiremez, farklı kamular ve kamusallık biçimlerini ortaya çıkaramaz, medyanın gerçeklik üzerinde, temel ilişkilerinden arındırarak kurduğu hegemonyayı besler. Şenlik, neşe ve ironi her zaman sınır aşıcı değildir. Medya rengârenk, güzel ve genç bedenlerin kolektif coşkusunu sergilemeye hazırdır. Üstelik en cin fikirli eylemcilerin bile, medyanın ilgisini çekmekte, reklam şirketlerinin egemen görsel dile hâkim profesyonel “gerilla-pazarlama” stratejistleriyle yarışması güçtür.

“Şenlikli muhalefete” değinen literatüre Türkiye’den baktığımızda kolektif eylem repertuarına “yaratıcılığın” girişinin genellikle 90’lı yıllara tarihlendiğini görürüz. Tanıl Bora’ya göre; “Eski, yerleşik protesto biçimlerinin sol/sosyalist hedeflerle ve içeriklerle uyumuna ilişkin bir kuramsal ve etik” sorgulama, eylem biçimlerine değişime neden olmuştur. Bu değişim,

⁴ Gezi eylemlerinden duvar yazısı ve grafik tasarım.

1980'lerin sonundan itibaren solda düşünsel ve pratik bir yenilenme gereği görenlerin gündemine “şenlikli muhalefet” adı altında girmiştir (Bora, 2010: 116).

Türkiye’de toplumsal muhalefet içinde, toplumsal hareketlerin⁵ etkin rol almaya başladığı bir dönemde, eylem repertuarında değişimler olduğu göz ardı edilemez. “Şenlikli muhalefet” “yaratıcı eylem biçimleri” ile dikkati çeken dönüşüm özgün bir tarihsel durumdur. Bu durumu tetikleyen önemli bir etken, Türkiye’deki toplumsal hareketlerin 2003 Irak İşgali öncesindeki savaş karşıtı ulusaşırı protestolar sırasında küresel muhalefete eklenme fırsatı bulmasıdır. Bu süreçte toplumsal hareketler eylem stratejilerinde yeni yöntemler aramaya başlar ve küresel ölçekteki direniş estetiğinden ilham alırlar. Kostümler, maskeler, konser ve performanslarla eylemlere renk gelir. Medyada bu tür eylemler, şiddet içeren protesto gösterileri ile karşılaştırılarak övülür ve özendirilir.

Bu noktada durup sormak gerekir; 90’lı yıllardan beri gözlemlenen dönüşümde yeni olan nedir? Politik eylemin mekânsal, performatif, bedensel, ironik, duygulanımsal, kültürel boyutu gerçekten de 90’lardan itibaren mi Türkiye’de sokağa yansımıştır? Yoksa bazı kolektif politik tecrübeler geride gri bir tek düzelik bırakarak 12 Eylül bataklığında yitip gitmiş midir? Eğer “şenlikli muhalefet” ve “estetik politik eylemler” olarak tanımladığımız pratikleri ayırırsak kültürel bellek aktarımındaki bir kopuşu gözlemek mümkün olur.

“Şenlikli muhalefet” görsel-işitsel medya ve internet gibi iletişim teknolojilerinin gelişimi ile son derece özgün bir biçim al-

⁵ Doğan Çetinkaya (haz.) *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, 2008. Kenan Çayır (haz.), *Yeni Sosyal Hareketler*, Kaktüs Yayınları, 1999. Barış Çoban (haz.), *Küreselleşme, Direniş, Ütopya - Yeni Toplumsal Hareketler (Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet)*, Kalkedon, 2009. “Karşı Küreselleşme Hareketleri” özel sayısı, *Birikim* Sayı 197, Eylül 2005.

muş olan küresel neo-liberal dünyanın bir ifade biçimi olarak, belli bir döneme özgü toplumsal pratik olabilir. “Şenlikli muhalefetin” önem kazanmasının ve politik eylemin kültürel-estetik boyutunun vurgulanmasının günümüze özgü koşullarını ve nedenlerini aşağıda detaylı olarak ele alacağız. Fakat bu noktada öncelikle “estetik politik eylemlerin” tarihsel süreklilik gösterdiklerini vurgulamak istiyoruz. 60’lar ve 70’lerde de Türkiye’de kamusal alanın savunulması, geri alınması ya da kurulması için üretilen pratiklerde “estetik politik eylemler” önemli yer tutmuştur. Hatta geçmişte yaşamış deneyimlerden bazıları bugünkülere gölgede bırakacak güçtedir: 1969 yılı yazında birinci Boğaziçi Köprüsü yapımı ülkenin gündemine oturmuşken “Boğaz’a Değil Zap Suyu’na Köprü” diyen devrimci gençler ülkenin en uzak köşesine, Hakkârî’ye doğru yola koyulmuş, bölgesel eşitsizliği vurgulamak amacı taşıyan Devrimci Gençlik Köprüsü’nü inşa etmişlerdi. Hakkârî’ye gidiş, orada kurulan kolektif yaşam; köylülerle birlikte deneyimlenen inşa süreci; batıdan uzanıp ülkenin doğusunu kucaklamanın metaforu olarak köprü, Zap Suyu’nu alt eden mimari yapının belleklerde Deniz Gezmiş köprüsü olarak kalması, bir anlamda sol geleneğin aktarımında köprünün metafor olarak yeniden üretilmesi eylemin çok boyutluluğunu ortaya koyar.

Yine birinci Boğaziçi Köprüsü yapım sürecinde, köprünün geçişiyle yıkılacak gecekondu mahallelerinde çalışan, tiyatroyu sokağa taşıyan “Devrim için Hareket Tiyatrosu” pratiği ortaya çıkar. Ayrıca 70’li yılların sonunda Yılmaz Güney’in korsan sokak gösterimleri için düşündüğü “yeraltı sineması” tasarısı gibi maddi imkânsızlıklardan dolayı gerçekleştirilememiş örnekler de kayda alınmalıdır. ODTÜ Devrimci Afiş Atölyesi, kooperatifler, klinikler, Fatsa ve 1 Mayıs Mahallesi deneyimleri kolektif yaşam pratiğinin, mekânsal, performatif, bedensel, duygulanımsal, kültürel boyutunu güçlü bir şekilde gösterir. 1970’lerde

aktif olan bir sol örgüt militanı ile yapılan görüşme savımızı destekleyecek niteliktedir:

70'lerde banka soyamak estetik bir işti... Özellikle MLSPB Cerrah Paşa soygununda, en ince ayrıntısında kadar tasarlanmış, elliye yakın militanın katıldığı müthiş bir estetik gösteri vardır. *Suni Denge*'yi yıkma politikası sanatsal bir ifade biçimine yol açmıştır. İktidarı küçük düşürmüş, kahramanlar yaratmıştır... Banka soymaya giderken yanımızda kolonya ve şeker götürürdük. Kolonya bayılanlar için, şeker çocuklar için... Soyguna katılan bir devrimci, bankada çalışan kasiyer kızla, orada tanışmış, âşık olmuşlar, sonrada evlenmişlerdi.⁶

Grevdeki fabrikaların duvarlarını işgal eden, patronların karşısına dikilen anıtsal boyutta işçi portreleri, Migros kamyonlarının kaçırılıp malların gecekondu mahallelerinde halka dağıtılması, "kamusallaştırma" adı altında propaganda amaçlı banka soygunları, hapishaneleri birer okula dönüştüren kolektif yaratıcı yaşam mücadelesi... Bunlar, Türkiye'de 60'lı ve 70'li yılların canlı politik ortamının eylem repertuarının gözden kaçırılan ya da görmezden gelinen yaratıcılık, duyusallık boyutuna kanıt oluşturabilecek örneklerden sadece bir kaç. Türkiye'de acılar, fedakârlıklar ve yenilgilerle yüklenen kolektif siyasi belleğe iade edilmesi gereken umut ve heyecan verici deneyimlerdir. Estetik politik eylemlerin tarihsel sürekliliğini ortaya koymak siyasal değişimin "kültürel" boyutunun olması gerektiği yolundaki anlayışı, 90'lar sonrasına tarihlemenin yanlışlığını ortaya koyar. Bu durumda "estetik politik eylem" sınıf temelli devrimci mücadeleye duygu, algı, dil, beden gibi kavramları iade etmek için kullanılabilir.

12 Eylül 1980 Darbesi öncesi dönemde Türkiye'de öz savunma, gündelik hayatı sürdürme, yaşam alanlarını koruma ve düşünceleri yayma adına kullanılan eylem biçimlerinin araştı-

⁶ Görüşme tarihi: 10.07.2011-İstanbul.

rılması, solun kolektif belleğini oluşturmak için önemli görev olarak karşımızda duruyor. Karşı hegemonik politikanın ön koşulu olan kolektif bellek imkânı üzerine çalışmak, 1980 öncesi politik ortamının militan, tavizsiz ve kararlı politik tavrını ideolojik bağınazlıkla, devrimci dayanışmayı ise ruhsuz bir aynılıkla açıklayan düşünceye karşı bir duruş oluşturacaktır. Ayrıca Terry Eagleton'ın belirttiği gibi "kolektif ve etkin siyasal eylem anılarını" gün yüzüne çıkarmak bugün hala politik bir anlam taşımaktadır: "En azından anti-kapitalist hareketin ortaya çıkışından önce, eksikliğin ne derece tahrip edici olduğunu ispat etmiş bir şey varsa o da kolektif ve etkin siyasal eylem anıdır" (Eagleton, 2006: 8).

Yaratıcılığın kurumsallaşması

"Estetik politik eylem" geçmişten bu yana toplumsal muhalefetin ürettiği bir stratejiyse, 90'lı yıllardan beri kolektif eylem repertuarında gözlemlenen dönüşümde yeni olan nedir?

A noktasından B noktasına elde pankartlarla yapılan yürüyüşler, boğuk seslerle tekrarlanan sloganlar, soğukta saatlerce bekleyen protestocular, sakallı bir adamın söylevini dinleyen kalabalıklar, binalardan sarkan sıkıcı afişler, kıyamet istatistikleriyle dolu el ilanları... Bunlar arzu ettiğimiz geleceğe benziyor mu? Talep ve isteklerimiz başka nasıl ifade edilebilir? Eylemlerimiz başka nasıl görünebilir nasıl hissettirebilir?⁷

⁷ İMKÂNSIZI İSTEMEK İÇİN REHBER KİTAP, Minor Compositions, www.minorcompositions.info. Bu yayın, 2010 yılının Aralık ayında, Birleşik Krallık öğrencilerinin hükümet kesintilerine karşı yaptığı eylemlerde, üç gün süren olaylar sırasında, olası yeni yaratıcı eylem biçimlerini yansıtabilme için yazılmıştır. Londra'da sanatçıların ve aktivistlerin bir araya gelerek, takip eden günlerde yapılacak eylemleri planlandığı bir etkinlik olan "Uzun Haftasonu"nda ilk kez dağıtılmıştır.

Özellikle yeni toplumsal hareketler literatüründe 90'lı yıllara tarihlenen bu soru yeni değildir ve tarih boyunca toplumsal muhalefeti meşgul etmiştir. Bize göre yeni olan bu soruya yanıt üretme mekanizmalarının kurumsallaşması ve kültür kurumlarını tarafından içirilmesidir.

1996 yılında Jean Baudrillard'ın "Sanat Komplosu" başlıklı makalesinde çağdaş sanata yönelttiği "günümüzde reklamlara damgasını vuran mizah, ironi ve göz boyayan eleştiriler sanat dünyasının istila etmiştir" (2006: 28) eleştirisi toplumsal muhalefetin ürettiği "yaratıcı eylemlere" de yönlendirilebilir. Hızlıca kotarılmış "yaratıcı eylemlerin" etkisinin çoğunlukla egemen kamusal alanın hâkim ilkesi olan "gösteriyi" sürdürmekten öteye gitmediği söylenebilir. Guy Debord'un "gösteri" kavramı bugün hala işlevseldir:

Enformasyon, propaganda, reklam, eğlence tüketimi gibi bütün özel biçimleriyle gösteri, toplumsal olarak hâkim olan yaşamın mevcut modelini oluşturur ve yeniden üretir. Gösteri modern hayatın üretim dışında kalan bölümüdür...

Gösteri imgeler topluluğu değil, imgelerle yönlendirilen insan ilişkileridir...

Gösteri Toplumu yaşamın yadsınmasıdır. Seyirci ne kadar çok izlerse o kadar az yaşar (Debord: 1998).

Gösterinin, estetik politik eylemlerden farklı olarak, çatışmacı, dönüştürücü ve ilişkisel olmayan "şenlikli muhalefete" duyduğu bir çeşit ihtiyaçtan söz edilebilir. Politikaın estetize edilmesi, muhalefetin temsili düzemde sahnelenmesi ve sahte bir katarsis yaratılma çabasının bir göstergesi olan "kurumsallaşmış yaratıcı eylem biçimlerine" duyulan ihtiyaç, günümüzde son derece ilginç çözümlerle yeniden üretilmekte ve karşılanmaktadır. Politik eylem karşıt kamusal alan olasıklarında koparılarak, sınırlı kurumsal ilişkilere teslim edilmektedir. Bu süreçte sanat kurumları ayrıcalıklı rol oynamaktadır.

Politik eylemin estetik boyutunun vurgulanarak kurumsallaştırılmasının yakın zamanda gerçekleşen çarpıcı örneklerinden biri, 2010 yılında filozof ve sosyolog Bruno Latour'un bilimsel danışmanı olduğu Paris Sciences Politique içerisinde açılan, siyaset bilimi öğrencilerini genç sanatçılarla bir araya getiren bir okul olan Ecole des Arts Politiques'tir (SPEAP). L'Ecole des Arts Politiques'in amacı kamuyu ilgilendiren meselelerin doğru, duyarlı, anlamlı, paylaşımına açık biçimde temsil edilmesi konusunda siyaseti sanatın bilgisiyle güçlendirmektir. Ortak bir dünya kurmayı başarmak ve canlı, katılımcı bir kamusal alan yaratmak için sanat, siyaset ve bilim birbirinden öğrenecek ve birlikte gelişecektir.⁸ Siyaset bilimi öğrencileri somut fikirler üretmek üzere sanatçılarla birlikte atölyeye girecektir.

İkinci örnek aktivist ve akademisyenlerden oluşan bir grubun 2010 yılında kurduğu ve Açık Toplum Enstitüsü tarafından finanse edilen *Center for Creative Activism* adlı Yaratıcı Aktivizm Okulu'dur. Özellikle eylemlerinin rutin, renksiz ve etkisiz hale geldiğini düşünen taban örgütlerine yaratıcılığı öğretmeyi vaat eden okul, toplumsal hareketlerle sanatsal pratikler arasındaki bağı güçlendirmeyi hedefler. Okulun ilk eğitimi Haziran ayında Teksas Austin'de gerçekleşmiş, eğitimi başarıyla tamamlayan aktivistler sertifikalarını almışlardır.⁹

Yaratıcı politik eylemin kurumsallaştırılması sürecinde, büyük bütçeli küresel sanat etkinliklerinin rolü günümüze özgü bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Politika içinde sanatın yeri ve sanatın/sanatçının sorumluluğunun tartışıldığı Ar-tur Zmijewski, Joanna Warsza ve aktivist grup Voina'nın hazırladığı 7. Berlin Bienali verilebilecek örneklerden sadece biridir. 7. Berlin Bienali'nin başlığı "Korkuyu Unut: Sanat için Eyle"

⁸ <http://blogs.sciences-po.fr/speap/presentation/pourquoi-speap/>

⁹ <http://artisticactivism.org/about/>

olarak belirlenmişti. Berlin Bienali ana mekânı olan Kunst-Werke’de Öfkeli (Indignados) ve İşgal (Occupy) hareketlerinin katılımcılarına kendilerini ifade edip eylemler düzenleyebilecekleri bir işgal çadırı “tahsis edilmişti.” Aktivistlerin “yaratıcı eylem biçimlerinin” bir çeşit “insanat bahçesi” içerisinde sergilendiğini fark etmeleri biraz zaman aldı. Fakat sonuçta bienalin işgal hareketinin karşı durduğu çağdaş neoliberal mekânlardan biri olduğunu dile getirerek, önce yakınlarda bulunan Deutsche Bank binasını işgal ettiler, ardından da diğer hareketleri benzer kurumlarda yaratıcı eylemler yapmaya çağırdılar. (Bakçay-Fırat, 2012: 42)

Bu örnekler kültür kurumlarının günümüze özgü eğilimini gözler önüne serer. Kültür kurumları siyaset ve sanat alanlarının birbirinden beslenmesi gerekliliğini vurgularken, onları birbirlerinden kurumsal yapılarla ayırır. Politik Sanatlar Okulu ve Aktivizm Okulu sanatçılara atfedilen yaratıcı gücün politik eylemi etkin kılacağını iddia eder, Berlin Bienal’i ise radikal siyasetin sanatı politik kılacağını müjdelir. Fakat sonuç olarak sanat ve politika alanları arasındaki ilişki küresel sanat kurumlarının, akademinin ve kurumsallaşan toplumsal hareketler alanının, resmi sanat tarihi ve siyaset kuramının içerisinde gerçekleşir. “Şenlikli muhalefet” ve “politik sanat” ile “estetik politik eylemleri” birbirinden ayıran önemli farklardan biri daha böylece belirginleşir: Kurumsal meşruiyet. Yukarıdaki örneklerde gördüğümüzün aksine, estetik politik eylemler kültür kurumlarını var eden ekonomik ve sosyal dinamiklerin karşında yeni kamusal-lık olasılıklarını savunur. Sanat ve siyaset, sanatçı ve aktivist kimlikleri, yaşam, siyaset ve yaratıcılık arasında ayrım koymayan bir pratik ve tahayyülden beslenir. Bolivyalı anarkafeminist kolektif *Mujeres Creando* bunu çok net bir şekilde ifade eder:

Yaratıcılık insanidir —bütün kadın ve erkeklere aittir. Fakat bizleri bize ait olan bu yaratıcılıktan mahrum etmek istiyorlar. Yaratıcılığımızı elitist bir şeye çevirmek istiyorlar; sadece sanatçıların yaratıcı, esinlenmiş ve birbirlerine ilham verenler olduklarını söylüyorlar. Biz kendimizin bu mücadele aracından mahrum bırakılmasına izin vermiyoruz ve yaptığımız her şeye, yayınladığımız kitaplara, sokak eylemliliklerine, duvar yazılarına yaratıcılık denen ve bizim için çok temel ve önemli olan bu unsuru ekliyoruz. Bazıları bize “siz sanatçısınız” diyor. Fakat biz sanatçı değiliz, biz sokak eylemcileriyiz. Yaptığımız sadece tümüyle insani olan bir gücü kullanmak: yaratıcılık (2005: 258).

Bu özgün durumu daha iyi anlayabilmek için tartışma konumuzu, bu kez de sanat alanından yaklaşıarak ele almaya çalışalım.

Sanat kurumu ve estetik politik eylemler

İçinde bulunduğunuz ve politik eylemlerin yaratıcı boyutunu tartıştığımız bu dönem aynı zamanda sanatın aşırı önem kazandığı ve politik kaygısı olan sanatsal üretimin sanatın kurumsal işleyişi içerisinde ciddi yer tuttuğu bir dönemdir. Belirgin biçimde bugün çağdaş sanat, daha önce hiç olmadığı kadar toplumsal meselele ilgili olma iddiasındadır ve en çok kent ve kamusal alan kavramlarıyla ilgilenmektedir. Kentsel dönüşüme odaklanacak olan 13. İstanbul Bienal’inin “kamusal bir buluşma ve tartışma zeminini harekete geçirmeyi amaçlandığını” ifade eden ve tıpkı 7. Berlin Bienali gibi kentsel toplumsal hareketleri sürece davet eden kavramsal çerçeve metrine bakmak sanırız ikna edici olacaktır.

Muhalef sanatçılar tarafından, sanat kurumuna karşı duruş olarak üretilen pratikler ve tanımlar geçtiğimiz yirmi yıl içinde ve özellikle bienaller gibi büyük bütçeli sanat etkinlikleri tarafından çağdaş sanat alanında sahiplenilmiştir. İşin en ilginç yanı “estetik politik eylemi” tanımlarken saydığımız niteliklerin pek

çoğu, *Komünite temelli sanat, proje temelli sanat, aktivist sanat ya da yeni tip kamusal sanat* adıyla anılan pratiklerin nitelikleriyle örtüşmektedir. Sanat kurumu içerisinde, sürece ve işbirliğine dayalı, mekâna, bağlama göre şekillenen, kamusal alanda ve kamusal olan ile birlikte üretimi hedefleyen yeni bir sanatın tanımları yapılmaktadır (Hanru, 2007:140). Fransız küratör Nicolas Bourriaud'nun 1998'de önerdiği, temel niteliği insanlar arası değiş tokuşu bir estetik nesnesi olarak ele almak olan "ilişkisel" ilkesi, *yeni tip kamusal sanatın* merkezi dinamiklerinden biridir. Bourriaud toplumsallık ve sanat arasındaki ilişkisinin pekiştiği, öznelar arası karşılaşmalar ve interaktif işlerden oluşan 1990'lı yılların güncel sanat haritasını çıkarır. Kolektif duyarlılık, katılım, etkileşim, diyalog anahtar kelimelerdir. Fakat 1990 sonrası sanatını derinden etkileyen Nicolas Bourriaud'nun "ilişkisel estetiği" kısa zamanda ciddi eleştirilere hedef olacaktır. Claire Bishop'un vurgusu, kamusal sanat tartışmaları için büyük önem taşır:

"İlişkisel" pratiklerle yakınlığı bir sanat yapıtının kamuyu etkin bir araca dönüştürdüğü anlamına gelmez. Sadece işbirliği yapmak, katılımcı, interaktif olmak bir yapıtı kamusal ve meşru kılmaz. Çünkü bugün *katılım*, kitle iletişimi, kültür turizmi ve siyaset tarafından halkın denetim altına alınması için kullanılmaktadır (Bahtsetzis, 2007: 66).

Claire Bishop'a göre sanat kurumunun farklılaşmamış kimliklerden oluşan, açık uçlu bağlamı içerisinde ilişkisellik ilkesi, çatışmayı, mücadeleyi, çelişkiyi yani aslında kamusalılığı dışarıda bırakarak işler. Böylece içsel uyumsuzlıklardan arınmış "microtopyalar" kamusalılık simülasyonları yaratır.

Alain Badiou sanatın giderek daha önemli görülmesinin nedenini, küreselleşmenin dayattığı evrensellik yaratma baskısı karşısında, yeni bir duyarlılık ve dünyayla yeni bir duyuşal ilişki yaratma isteği ile açıklar. (Badiou, 2010: 357) Burada şu soru-

yu sormak yerinde olacaktır. Kurumsal meşruiyet ilişkileri içinde, uluslararası büyük sanat etkinliklerinde, sanatın temsili düzleminde “yeni bir duyarlılık ve dünyayla yeni bir duyuşsal ilişki” kurmak mümkün müdür? Ya da şöyle soralım: 13. İstanbul Bienali kavramsal çerçeve metninde iddia ettiği gibi yeni düşünce ve hayalgücü kanalları açmayı, kamusal bir buluşma ve tartışma zeminini harekete geçirmeyi başarabilir mi? Kent mekânını kamusallaştırabilir mi?

Öncelikle bienal benzeri etkinliklerin ürettiği kamusalılık ekonomik sömürü için son derecede kurnaz bir model oluşturmakta, yaratıcılık, sanatsallık ve dayanışma gibi değerleri kullanarak belirsiz, örgütsüz ve güvencesiz çalışma koşullarını meşrulaştırmaktadır. İkincisi yakın tarihten pek çok örnek bize, şirketsel kurumsallaşmanın gövde gösterisi olan bienal benzeri etkinliklerde gerçek bir sistem sorgulamasına izin verilmeyeceğini göstermiştir: Guggenheim müzesi müdürü Thomas Messer, sanatçı Hans Haacke’nin mayıs 1971 yılında açılması beklenen sergisini iptal ettiklerini açıklarken şöyle diyordu:

Bu vesileyle sanatın sosyal ve siyasi sonuçlar doğurabileceğini pekâlâ anlıyoruz. Ama kanaatimizce bu sonuçlar, sizin önerdiğiniz gibi siyasi hedefler için siyasi araçlar kullanarak değil, ima yoluyla, sanatın genellemeye dayalı gücünden faydalanarak elde edilebilir.

Gerçekten de Haacke’nin işi ima etmekten çok öteye gidiyor ve titiz bir araştırma sürecinde elde edilmiş belgelerle “genellemeleri” aşarak, emlak mafyası lideri Harry Shapolsky ve Guggenheim Müzesi müteveli heyeti üyeleri arasındaki spekülasyon ve rant ilişkisi ortaya döküyordu. Örnekler çoğaltılabilir fakat önemli olan, politik ve ekonomik bir çatışmayı tetiklediği anda sanatın, kurumun kapısı dışına atılacağı gerçeğini görmektir. İster galeri ve müzeler isterse fizik mekân olarak sokakta gerçekleşsin, kamusalılık ve politiklik vurgusu yapsın sanat kurumu-

nun, egemen ekonomik, kültürel ve toplumsal ilişki biçimlerine ve kamusallığın çatışmacı doğasına dokunması zordur.

Varlık koşullarını tam da egemen toplumsal ilişkilerin aşılmasında bulan “estetik politik eylemler” sanat kurumunun vaat ettiği kurtarılmış bölgede yeşeremez. Çünkü her şeyden önce “estetik politik eylem” başka bir kamusalığın, proleter kamusal alanın kurulması için çalışır. Barcelona’lı “ctrl+i” bunun en iyi kanıtıdır. Güvencesiz ve esnek çalışma koşulları ile Barcelona Modern Sanatlar Müzesi’nde (MACBA) çalışan feminist grup “ctrl+i”, bizzat MACBA’nın düzenlediği “Güvencesizler: Toplumsal bir İsyan” sergi ve seminerlerine katılır. Özetle “MACBA’da güvencesizliği tartışmak, MCDonalds’ta sağlıklı beslenmeyi tartışmaya benzer” diyen mektupları müzede okunduğunda işlerini kaybederler. ‘ctrl+i’ bugün mahalle örgütleri, sendikalar, hacker’lar ile beraber kültürel bilginin onu üretenlerce kontrol edilmesini sağlamak ve güncel sanat müzelerinin güvencesiz emekçilerini örgütlemek için çalışmaya devam ediyor.

Görüldüğü gibi sanat alanında üretilen politik eylemler, siyaset alanında protesto amaçlı üretilen şenlikli muhalefet ve bu makale çerçevesinde tanımlamaya çalışacağımız “estetik politik eylemler” birbirlerinden farklı toplumsal bağlamların ürünüdür. Her şeyden önce estetik politik eylemler sanatın ve siyasetin kurumsallaşmış sınırlarını aşar. Estetik politik eylemi, bir sanat pratiği olmaktan çıkaran, yaratıcılığı kurumsallaştırmaktan kaçınmasıdır. 1990 sonrası şenlikli muhalefet biçimlerinden ayıran fark ise “talep ve isteklerimiz başka nasıl ifade edilebilir?” sorusunu aşan bütüncül bir yaşam tecrübesi olmasıdır. “Estetik politik eylem” yaşamın, duyuşsal, bedensel, kolektif örgütlenmesinin yarattığı özgürleştirici bir tecrübedir. Kesin olan bu tür eylemleri üreten kültürün kökenlerinin protesto gösterileri, baş-

kaldırı anları öncesinde, gündelik yaşamda, kolektif yaşam deneyimlerinde aranması gerektiğidir.

“Estetik politik eylemler” bugün tüm dünyada özellikle dayanışmacı ekonomi ve eğitim deneyimleri, iletişim gerillalığı pratikleri, bannma ve üretim amaçlı işgaller sırasında icra edilmektedir. Fakat bu eylemleri birer kültürel “mikro-ütopya” olarak değerlendirmekten ve üretmekten kaçınmak, politik etkilerini sınırlamamak adına büyük önem taşır. “Estetik politik eylemler” ne kadar heyecan verici olurlarsa olsunlar, politik ifadelerini eklemlendikleri kamusalılıkta bulurlar. Karşıt, proleter kamusalılıkları kurmak ise anlık kazanımlar ve kısa süreli zaferlerle değil tutarlı ve uzun soluklu mücadelelerle mümkün olabilir. “Estetik politik eylemler” ancak olası başka kamusalılıkların işaret fişeğidir. Biz bu işaret fişeğinin İstanbul’da bir parktan ateşlendiğini gördük.

Gezi parkı direnişi ve estetik politik eylemler

“Tayyip pabucu yarım, çık dışarıya oynayalım” sloganı, Emek Sineması eylemlerinde dillere dolanmıştı. Penguen ve Uykusuz gibi mizah dergileri cesur kapaklarıyla toplumsal muhalefete rahat bir nefes aldırıyordu. Otoriter politik figürler sosyal medya aracılığı ile itibarsızlaştırılırken, Beşiktaş’ın taraftar grubu 1 Mayıs 2013’te saygınlığını iyice arttırmıştı. 13. İstanbul Bienali “Kamusal Simya” başlığıyla kentsel-kamusal alanı konu almış, ülkede bir çağdaş sanat etkinliği ilk kez bu kadar tartışılmış ve tepki almıştı. Sulukule’li gencecik Tahribat-ı İsyân grubu, rap müzikle kentsel politikaya sövüyordu. “Sokakları hack’lemek” ne demek, henüz anlaşılamamıştı ama Redhack güçlüden alıp güçsüze veren bir halk kahramanı olmuştu. Tüm bunlar, bir çeşit “estetik politik eylem” laboratuvarı oluşturacak Gezi Parkı di-

renişinin' ve son derece özgün bir dil ve ifade biçimi repertuarı yaratacak bir ayaklanmanın habercisiymiş.

Gezi Parkı'ndan yükselen ve önce İstanbul'a daha sonra da tüm ülkeye yayılan kalkışmanın detaylı sosyolojik ve politik tahlillerini yapmak için bu metnin çerçevesi yeterli değil, üstelik henüz erken.¹⁰ Fakat ortak görüş, Türkiye'de Haziran 2013'ün, darbe sonrası kuşağın tarih sahnesine adımını attığı, kendiliğinden, örgütsüz, leadersiz ve özellikle "yaratıcı" bir özgürlük hareketine sahne olduğudur. Bu hareket, halkın ve özellikle 90 doğumlu gençlerin kendi kaderini ellerine alma girişimidir.

Her şeyden önce, Taksim Meydanı'nda ve Gezi Parkı'nda 19 gün boyunca devlet otoritesinin neredeyse tamamen silindiği; güvenlik, sağlık, barınma, beslenme gibi temel ihtiyaçların ortaklaşa ve dayanışma yoluyla giderildiği bir "karşıt kamusal alan" deneyimi yaşandı. Gezi Parkı'ndan kente ve ülkeye yayılan kamusalılık, son derece özgün estetik ve politik pratikler ya-

¹⁰ Korkut Boratav 6 Haziran'da yaptığı değerlendirmede şöyle demişti: "Bir kere, direnme eylemlerine katılan insanların önemlice bir bölümü üniversite ve lise öğrencilerinden oluşuyor. Bunlar için 'orta sınıf' nitelemesi anlamsızdır. Sınıfsal kökenlerine (ebeveynin toplumsal profiline) ilişkin bir şey bilemiyorsak susalım. Ancak, öğrencilerin nesnel konumlarının en geniş anlamıyla *potansiyel* işçi sınıfına aidiyet olduğu söylenmelidir. Okulları, onları yakın bir gelecekte *nitelikli* (yani eğitilmiş ve beyaz yakalı) *işgücü arzının öğeleri* olmak üzere eğitmektedir. Dahası, kapitalizm onlara işsizlik vaat etmektedir. Bu nedenle ilk aşamada yedek emek ordusunun saflarına girecekler ve nesnel konumlarıyla en genel anlamda işçi sınıfının öğeleri olacaklardır. Üniversite öğrencilerinin (diyelim) on yıl ileriye taşınmış türevleri de direnecilerin kalabalık safları içinde yer alıyor: Üniversite lisans (ve sonrası) diplomalarıyla *tanımlanan nitelikli emek sahipleri* ve bu nitelikleriyle daha çok 'hizmetler' diye tanımlanan karmaşık sektörde çalışan ücretliler... Bu insanların işsizleri 'ücretli emekçi' konumunu yitirmezler." <http://www.sendika.org/2013/06/her-yer-taksim-her-yer-direnis-bu-isci-sinifinin-tarihsel-ozlemi-olan-sinirsiz-dolaysiz-demokrasi-cagrisidir-korkut-boratav>

rattı. 28 Mayıs'ta başlayan ve 15 Haziran akşamı, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın emriyle önce parkın, iki günlük sokak muharebeleri boyunca da şehrin hatırı sayılır bir bölümünün denetim altına alınmasına kadar eylemler süresince üretilen *dil, oyun, mekân, ses, ritüel, imge ve performanslar* "estetik politik eylem" tanımının kuramsal çerçevesinde tartışmaya açılabilir.

28 Mayıs'tan önce kısıtlı örneği olan estetik politik eylemler, Gezi ayaklanmasının karakteristik eylem setini oluşturdu, yeni bir direniş estetiği doğurdu. Bedenin güçlerini harekete geçiren, "anestetik" toplumsal uzlaşmaları askıya alan, dünyayı duyumsama biçimimizi değiştiren, spontane gelişen, karışık kamu-sallıklar yaratan, "sanat" olarak adlandıramayacağımız, alışılmış siyasî eylemlere de benzemeyen durumlar yarattı. *Mizah, performans, kolaaj, tersine çevirme*,¹¹ *doğaçlama, yerleştirme, şenlik* gibi stratejileri kullanan eylem biçimleri üretti. Bu eylemler özellikle 90 kuşağı kentli gençlerin kolektif belleğinden ve popüler kültürün repertuarından besleniyordu. Geleneksel ile popüler, yerel ile evrenseli melezleyen bir imge dünyası yaratıyordu. Önce şaşırtıyor, sonra gülümsetiyor ve öznelere yepyeni duyu-sal, zihinsel, politik olasılıklara açıyordu. Polise gaz, eylemcilere ise sprey boya yetiştiriyor, her köşede bir performans, her duvarda bir şiir, her sokakta yerleştirmeler, kolaajlar yer alıyordu. Şimdi direnişin imge montajlarına, ses miksajlarına, kelime oyunlarına kısaca bir göz atalım.

Dil

Gezi Parkı'nın tetiklediği direnişi özgün kılan, kendiliğinden, örgütsüz, lidersiz ve geveze oluşuydu. Sokaklara, önüne geçilmez bir söz söyleme, yazma, kendini ifade etme isteği yansıyor. Taksim daha çatışmalar sırasında sözcükler ve imgelerle donanmıştı. Her köşe başı bir serbest kürsü, yanmış polis araba-

¹¹ Sitüasyonist Enternasyonal'in kavramlarından: *détournement*.

sının üstü bir sahne, polis barikatları dilek ağacı haline gelmişti. (Polisin parkı boşaltırken özellikle dilek ağacını ateşe vermesi bu ifade isteğinin baskılanması arzusunu işaret ediyor olabilir.) Kâğıt, karton, bez, boya alanın temel ihtiyaç listelerinde yer alıyordu. Sonuç olarak ortaya yerleşik toplumsal ilişki kodlarını sarsan çoğul, karmaşık, çok katmanlı, ideolojik karşıtlıklarla dolu bir dil çıktı. Bu dilin en önemli özelliği belli bir mizah geleneğinden besleniyor olmasıydı.

Yılların *Penguen* ve *Uykusuz* okuru direnişçilerin baştan sona yazıladığı İstiklal Caddesi dev bir mizah dergisi gibi okundu. (Ayaklama bastırıldığında tüm yazılar belediye görevlileri tarafından silindi.) “Sinirlenince çok güzel oluyorsun Türkiye” sözüyle durumu özetleyen Metin Üstündağ, “*Penguen*’i hazırlarken aklımıza bir espri geliyor, ‘çocuklar yapmıştır’ deyip kontrol ediyoruz” dedi. Eylemciler boş sayfalara değil, doğrudan sokağa yazıp çiziyorlardı. Yazılamalar mekânların niteliğine ve belleğine göre değişiyordu. Fransız Konsoloslugu’nun giriş kapısında, Fransızca “Şiir Sokakta” yazıyordu. Bu cümle İstanbul’da ki eylemleri 68 Mayıs’ı ile ilişkilendiriyor, Sitüasyonist Enternational’in belleğine gönderme yapıyordu. Bu bağlamda “şiir” kelimeleri ve hayatı olası başka anlamlara açmak anlamı kazanıyordu: Garanti Bankası’nın cephesinde “Hiçbir Şey Garanti Değil” yazıyordu. Beşiktaş Starbucks’a ise “Yaşasın Tam Bağımsız Kuru Kahveci Mehmet Efendi” notu düşülmüştü.

Çekilen tüm acılara rağmen ironi bu ayaklanmayı terketmedi. Mizah öncelikle eril, narsisist, kibirli iktidarı ve silahlarını güçten düşürmek için kullanıldı. “ReCOP TAZYİK GAZdoğan” “Bu gaz bir harika dostum!” “TOMates, biber, patlıCOP!” “Abi tam olarak kaçta başlayacaksınız gaz sıkmaya arkadaş karşıdan geliyo da yetişemem diye endişeli.” “Toma arkası yazıları” başlığı altına toplanan sloganlar, kamyon arkası yazıları geleneğine eklemlendi: “Polisler duruşuma, çapulcular gidişime hasta”

“Ne sıkayım abime?” “Tomaladıkça kaçan ateş böceğim mi-sin?”

Ayrıca mizah, direnişin savunma araçlarını güçlendiriyordu: “Kız olursa Rennie, erkek olursa Talcid.” Adile Naşit ve Münir Özkul defansa geçiyor; “Neşeli Günler” filminden bir sahneden esinlenen: “Limonn... Sirkeeee...” Psikolojik şiddetle mücadele etmek için duvar yazılarının etkisi önemliydi.

Tribünden beslenen dilin cinsiyetçi ve eril olduğu bir gerçek. Ama gelen uyarılar tutum değişiminin işaretini veriyordu. Feminist örgütler küfürli sloganlara tepki gösterdi ve anlayışla karşılandılar: “Pardon abla, alışkanlık işte, bunu da değiştireceğiz.” İstiklal Caddesi’nde cinsiyetçi sloganlar, feministler tarafından beyaz, mor boyalarla düzeltildi. Alanlarda iktidar karşıtı söylem, LGBT bireylerin, kadınların, Kürtlerin ve pek çok farklı kesimin hassasiyetlerine göre kendini yeniden üretiyordu.

Gezi eylemleri sırasında kendi özgün dil ve imge dünyasını yaratan bir direnişe şahit olduk. “Memur bey, bir şey düşürdünüz” diyerek atılan gazı sahibine iade eden “eldivenciler” gibi, başbakanın eylemciler için kullandığı “çapulcu” kelimesi de anında iktidara geri fırlatıldı. Bu yaratıcı şiirsel hamle bir halk hareketinin adını koydu. Şimdi kelimesi “çapulcu” eylemin öznesi olan heterojen kalabalığı birleştiriyor. Çapulculuğun bir tanım değil, bir eylem olduğu anlaşıldı ve sözcük derhal bir fiile dönüştü. Gösteri yapmak, hakkını aramak, baskıya direnmek anlamındaki “Çapulling” uluslararası literatüre girdi: “Everyday I’m çapulung.” Bir kitap kapağı tasarımı: “The Art of Chapulling – Introduction of Turkish Sociology” Tabii ki Penguin Yayınları’ndan! Çapulung fiili hareketin sermaye karşıtı küresel mücadelenin bir parçası olduğunu vurguladığı için ayrıca önem taşıyor. Küresel direnişin güçlü mizah duygusu, Tayyip Erdoğan’ın Kuzey Afrika gezisinde olduğu sırada “Diren Afrika” sloganıyla da ifade bulmuştu.

Gezi eylemleri sol örgütlerin yıllanmış militan dilini popüler kültürün ve sokağın repertuarı ile melezleyerek dönüştürdü. Muhalif söylemi homojenlikten ve bütüncüllükten çıkardı. Ortak talepleri farklı kentlerin, kültürlerin, cinsel tercihlerin jargonlarıyla çeşitlendirdi: “Diren la Ankara!”, “Diren Angara!”, Balıkesir’den “Diren Be Ya!”, “İzmir’de tomaya tomat diyolar!”, “Ay resmen devrim!”, “Her yerdeyiz ayol!”

Televizyonla büyümüş bir neslin kolektif hafızası açığa çıktı: *Yalan Dünya* dizisinden “Ne çektin be Tayyip”. İçki yasağından sonra sahiplenilen *Bizimkiler* dizisinden Sarhoş Cemil’in sözü “Sevil koş, katil geldi” Uzun süredir medya sansürü ile karşı karşıya olan anti-kahraman “Behzat Ç.” için “Ç.’nin açılımı açıklandı: Çapulcu” *Game of Thrones* dizisinden: “Tayyip winter is coming” Siyasî tarihten değil, Amerikan filmlerinden referanslarla açıklanan ayaklanma direnişçi kitlesinin profiline dair fikir veriyordu: “Lanet olası Federaller.” “Polistikons vs. Dirensformers.” “Ulan hayatımız fight club gibi oldu, gündüz mesai, akşam park.” “Gündüz Clark Kent, akşam Superman.” Özellikle bu iki duvar yazısı kentsel gündelik yaşamın ve zamanın parçalanmışlığını da işaret ediyordu. Yaratıcılığın ortaya çıkış koşullarına dair bir tahlil yapılmak istenen bu çalışmada Henri Lefebvre’in (2000) gündelik hayatın eleştirisi ve yabancılaşma üzerine yazdıkları yol gösterici olabilir. Burada Lefebvre’in özgürlüğü zamanın ve mekânın geri alınması tecrübesi (*appropriation*) olarak tanımladığı hatırlatılmalıdır.

Sosyalist kültürün imgelem dünyasına yabancı olan neslin zihninde, ülkede yaşananlar aksiyon filmlerine, fantastik romanlara, bilgisayar oyunlarına benziyordu. “Taksim Komünü” sözü direnişin 11. gününde dile getirilir oldu. Oysa “Yıldız Savaşları” ve “Yüzüklerin Efendisi” ilk günden beri üretilen söylem ve imgelere yansıyor: “5. günün şafağında doğuya bakın.” “7 gün oldu hâlâ yoksun Gandalf.” Eylemcilerin “orantısız hayal gücü” “orantısız zekâ” kullandığı herkesimden insan ta-

rafından dile getirildiğine şahit olduk. Darth Vader Taksim sokaklarında direnişçileri selamladı. Üstelik elinde Türk bayrağı vardı. “Güç sizinle olsun.” Kent yaşamında gündelik hayatın neoliberal uzlaşımlar perdesi polis şiddetiyle yırtıldığında fan-tezi dünyası gün yüzüne çıktı. Gerçeklik, olanaklı olan ve imkânsız olan arasındaki bağların yeniden örülmesi “özgürlük” olarak deneyimlenmiş olabilir. Sonuç olarak gençler izlemeyi bırakıp oynamaya başladılar.

Oyun

“Oynamazsan kazanamazsın dostum.” Yeni nesil bilgisayarda polis arabası ve otobüs yakmaya alışmış, tankları bekliyor. “6 yıldız oldu tanklar gelecek GTA.” “GTA’da polis döven nesle sataştın.” Yirmi gün içinde Gezi eylemleriyle ilgili iki ayrı bilgisayar oyunu üretildi: Gezi Parkı eylemleriyle özdeşleşen görüntüler, tomalar, biber gazları, duvar yazıları, çevik kuvvet polisleri, medya grupları, Atatürk, Anonymus, Çarşı oyunlarda yerini aldı. “Chapul Games” adlı firma “The Capulcu” adlı oyunu polisin halka gösterdiği şiddeti protesto amaçlı yaptıklarını açıkladı: “Çünkü onların baş etmeyi bilmedikleri şey şiddet değil mizah ve alaydır.”¹² Tasarlanan oyunda kahramanın başarılı olması için simit ve limon toplaması gerekiyordu.

Bilgisayar oyunları ile büyüyen ‘90’lılar ve sokakta oynama şansı bulmuş ‘80’liler direniş sırasında yan yana gelmiş olmalı. “Biz sinek ilacı aracının peşinden koşmuş nesilleriz.” Sokak arası futbol jargonu yine ‘80’lilerden geldi: “Allahını seven defansa gelsin.”

“Beşiktaş’ın şövalye ruhlu semt çocukları” ele geçirdikleri inşaat makinesinin adını “Poma” koydular: “Polis Olaylarına

¹² http://www.radikal.com.tr/turkiye/gezi_parki_direnisi_oyun_oldu_the_capulcu-1137592 ve <http://www.izlesene.com/video/gezi-parki-bilgisayar-oyunu-capulcular-polise-karsi/6980398>

Müdahale Aracı." 3 Haziran'da Beşiktaş'ta Toma'yı kovalayan "Poma" yaramaz çocukların elinde dev bir oyuncak gibiydi. Oysa biz onu daha önce Sulukule'yi, Ayazma'yı parçalarken, Gezi Parkı'nda ağaçları sökerken görmüştük. Direnişçiler onu evcilleştirmişti. İktidarın en önemli finansal ve politik dayanaklarından inşaat sektörünün simgesi dozer, yenik bir düşman gibi Taksim'de uzun süre esir alındı. Gecekondu mahallelerine korku salan, yuva yıkan canavarın yüzü pembeye boyanmıştı. Üzerinde "Yanıyor bu gönlüm" yazıyordu.

Taksim'de çatışmalar durulduğunda belediye otobüsü enkazları oyun alanı oldu. Direksiyonda biletsiz otobüse binmek için defalarca yalvarmış yoksul çocuklar vardı: "Akbi basmadan geçme Tayyip." Eylemciler polis helikopterlerini ıslıklarla protesto ettiler. Taksim Meydanı'na daire içinde koca bir H harfi, helikopter iniş pisti boyanmıştı. Çarşı grubu Twitter'dan sordu: "Helikopter kullanmayı bilen var mı?" Sokağa dökülen insanlar hiç oyuncağı olmamış çocukları gibi otobüslerle, dozerlerle, helikopterlerle, polis arabalarıyla oynamaya doyamıyorlardı. "Bizim gibi üç çocuk ister misin Tayyip?"

Zeki, oyuncu, geveze, asi, duygusal bilgisayar çocukları, deneyimli abla ve abilerin yanında, barikatlarda staj yaptılar. 3 Haziran tarihli bir tweet'e göre barikalarda "taktiksiz, kinsiz, inandığı şey için direnen şaşkın savaşıçılardı" Bu savaşıçılar önceki nesilden farklı olarak iyi aile çocuğu olduklarını gizlemiyorlardı. Onlar, kendisiyle dalga geçmeyi bilen yeni bir direnişçi kimliği yarattılar. Otoriter babayla çatışırken annelerini üzmemek istemiyorlardı: "Kahvaltımı yaptım, öyle geldim." "Ailenize gerekirse 'Mervelerdeyim' deyin, ama evde durmayın!" "Bir de gazete okumuyorsunuz derler." "Babanelerimizi evde zor tutuyoruz." "Gaz sıkmana gerek yok, zaten duygusal çocuklarız." Ve sonra annelerin gelişyle resim tamamlandı. "Vali de Geziye gelecek —ama o da ayrı yazılır!" "Anneler varsa ben çekiliyorum arkadaşlar, bu yaştan sonra 'bak Nurten'in oğlu nasıl tek-

meliyor biber gazını, biraz örnek al' filan çekemem." "Anneler sorarsa duvarlardaki küfürlü şakaları biz yazmadık beyler, sabahçılar yazmış diyelim. Kimse satış yapmasın."

18 Haziran'da bir üniversite öğrencisiyle yapılan bir görüşmeden:

İlk kez bir eyleme katıldım, barikatlarda çatıştım, şimdi böyle duramıyorum, galiba alışkanlık yaptı. Orada abim yaralandı, bacağı kopma noktasına geldi, o ameliyattayken biz dışarıda slogan attık.

Gürültü ve ses

Önce sessizlik, sonra polis telsizi, Toma'nın sesi, atılan ilk gaz fişeginin sesi, sonra tekrarı. Çığlıklar ve küfürler. Buna karşın direnişin ses miksajı gelişti: Kesintisiz slogan, inatçı şarkılar, tencere tava havası ve alkış. Eylemciler çarşı grubundan "en zor anlarda bile asla şarkı söylemeyi bırakmamayı" öğrendiler. Gaz bulutu altında gözden kaybolan Beşiktaş'ı "Biber gazı oley!" diye inleyen bu görünmez güç karşısında polisin dehşete düştüğüne şahit oldular. Saat 21.00'da başlayan "tencere tava havası" evlerinden direnişe destek olmak isteyenlerin başvurduğu ses çıkarma, duyulur olma yöntemi. Bu çoğul ses, melodisini bulmamış bu gürültü, Chaplin'in sessiz filminde konuşmaya başlayan büyük diktatörün tekil sesinin tam karşıtıdır. Eylemciler iktidarın sesinin akışını kesmek ise yaratıcı taktikler geliştirdiler. Polis telsizinden Çarşı anonsu: "Merkez beyaz desene..."

Toma Telsizinden:

Amir: Barikatı aç çok içeriye girmel!

Toma 7: Anlaşıldı

Amir: Gel şimdi geriye su sıkarak.

Toma 7: Anlaşıldı

Amir: Toma 9 sen de aynı anda su sık.

Toma 9: Zzzz

Amir: Toma 9!

Toma 9: Ben Vedat dinliyorum!

Amir: Vedat kim ya?

Toma 9: Açık tiribünden ya davulcu!

Amir: Toma 7 geri çekil!

Toma 7: SİYAH!

Melez imgeler

Direnış yepyeni bir imge dünyası yarattı: İktidarın uyguladığı orantısız şiddetin sembolü kırmızı elbiseli kız, yerleşik protesto-cu imgesini dönüştürdü. Kadim ağaç imgesi tek başına sermayenin açgözlülüğünü temsil ediyor. V maskeli başörtülü teyze “V for Vildan Teyze” küresel ölçekte bir halk ayaklanmasını müjdeliyor. Gaz maskeli semazen “kim olursan ol gel” diyen hoşgörü kültürünün nefes alamaz hale geldiğini anlatıyor. Yere-lin küreselle harmanlandığı, karşıtlıklardan beslenen imge montajları Türkiye’de yaşanan ayaklanmanın özgünlüğünü gözler önüne seriyor.

Direnış sırasında üretilen bir başka örnek, ana akım medyanın güvenilmezliğini anlatan penguen imgesiydi. CNN Türk’ün ülke sallanırken eylemler yerine penguen belgeseli yayınlaması büyük tepki yaratmıştı. Fakat bu kez, çaresiz ve hedefsiz izleyici öfkesi yerini bir muhalefet aracına dönüşmüş ironik imge üretme pratiğine bıraktı. Penguenler direnişe katıldı ve defalarca farklı biçimlerde kullanıldı: “Antarktika direniyor.” Penguenler “mesele eriyen buzlar değil” diye açıklama yaptı. NTV’nin AKP’nin sembolü olan ampulle birleşen logosu medyanın toplumsal işlevini ifşa etti: “Devrim televizyondan yayımlanmayacak.”

Destek için son derece yaratıcı ana akım medyaya sızma eylemleri gerçekleştirildi. En başarılısı, aynı sözcüklerin iktidar ve muhalefet dilinde farklı anlamlar taşıdığını ortaya çıkaran 3 Haziran tarihli *Kelime Oyunu* adlı programdı. Gezi eylemleri sırasında yaratıcı yöntemlerle iletişimi yeniden tasarlamak ihtiyaç haline geldi. Temiz haber için yüzlerce blog ve internet sitesi kuruldu. Gezi Postası, Gezi Radyo ve Çapulcu TV yaratıcı fikirlerin akacağı mecralar olarak yayına başladı. Video eylem çalışmalarını bellek ve bilgi üretmek için etkin biçimde kullanıldı.

Beden-performans

“Ah be Tayyip, o son birayı yasaklamayacaktın.” Bu başkaldırı her şeyden önce iktidarın kişisel özgürlükler ve bedenler üzerinde kurmaya çalıştığı tahakküme karşıydı ve ifadesini yine bedenlerde buldu. Maskeler, deniz gözlükleri, kasklarla bedenler adeta mutasyona uğruyordu. Aç, susuz, uykusuz, nefessiz kalan direnişçiler sosyo-ekonomik sistemin örtük şiddetini ilk kez tenlerinde hissettiler. Orta sınıf yaşamının konformizminin uyuşturduğu bedenler uyanmaya başladı. Sağlık ve güzellik kaygısıyla esir alınmış bedenler isyan etti. Özgürlüğü yoga salonlarında ararken kimyasal gaz bulutu içinde bulmuş gibiydiler. Gündelik kaygılar, alaya alınır oldu: “Haydi bayanlar, hepimiz sahaya iniyoruz... Tazyikli suyu öncelikle bacaklara ve popoya yönlendirmeye çalışın... Zira basınçlı su selülitlere çok iyi gelir... Tayyipcim carımsın ya, sayende hepimiz yaz sonunda taş gibi olucaz inşallah, kucak dolusu sevgilerimizle.” “Bibergazı cildi güzelleştirir.” Eylemlerde bedenin ifade aracına dönüştüğü pek çok performans izledik. En örgütlüsü, grevdeki THY işçilerinin meslek alanlarından getirdikleri koreografiydi. Bazı ofis çalışanları işe deniz gözlükleriyle gidip polis şiddetini görmezden gelen arkadaşlarına sokağın imgelemine taşıdılar.

Kırmızı sutyeninden gaz maskesi yapan genç kadın, kadın bedeniyle mücadeleyi özdeşleştirdi.

17 Haziran gecesi polis şiddeti jandarma desteği ile önüne geçilmez hale geldiğinde, direnişçiler çaresizliği ilk kez hissettiklerinde, Erdem Gündüz¹³ adlı performans sanatçısı Taksim Meydanı'nda elleri cebinde kımıldamadan "durdu." "Kimse kımıldamasın bu bir eylemdir." Eylem birkaç saat içinde Twitter'da dünyada en çok konuşulan konu oldu. Sonra "ötede duranlar" ortaya çıktı. Gezi Parkı eylemcisi Etem Sarısülük'ün Ankara'da vurulduğu yerde "duran kadın" ortaya çıktı. Hrant Dink'in öldürüldüğü yerde, Madımak Oteli önünde "duranlar" ortaya çıktı. Pek çok ilde insanlar pijamalarıyla dışarı çıktılar. Birkaç saat içinde eylem farklı yorumlarla (okuyanlar, oturanlar, amuda kalkın adam) tüm ülkeye ve hatta dünyaya yayıldı. Eylemciler "siz istediniz biz duruyoruz" dediler. Duranların ayağına su dökenler, çiçek, ayakkabı bırakanlar görüldü. Bazıları sarılarak, bazıları su içirerek eylemcilere destek oldu. Herkes bir şekilde performansın parçası olmak için çaba harcıyordu. Sonra "polis durduk yerde gözaltı yaptı."

Gezi Parkı direnişinin başlattığı süreç, bedenleri toplumsallaştırarak bir ifade aracına dönüştürdü ve özgürleştirdi. Hareketin içinde yer alan insanların davranış biçimlerine güven ve rahatlık yansıyor. Bugün pek çok insan sokakta kendini evinde hissediyor, dışarıda olmayı istiyor. Söz konusu eylemlerin insanların kent mekânıyla kurdukları ilişkiyi değiştirdiği çıplak gözle görülebilen bir gerçek. Bunun en açık kanıtı kısa zamanda tüm kente yayılan, yüzlerce kişinin kendini ifade edebilmek için katıldığı forum pratiği oldu. İstanbul'da, daha önce hiç kullanılmayan parklarda, her gece 50'ye yakın forum düzenleniyor. Forumlar aracılığıyla kullanım değerini yitirmiş kent mekânları

¹³ Erdem Gündüz, daha önce İTÜ'de türban yaşasını protesto etmek için okula türbanla gelen erkek öğrencilerden biriydi.

kamusal alanlar haline geliyor. Ayrıca forumlar iletişimi kolaylaştıracak özgün bir beden dili geliştiriyor.

Kent mekânı ve haritalama

Gezi eylemleri boyunca kentlerde bir “haritalama” çalışması yürütüldü. Fizik mekânın koordinatları, adalet duygusu perspektifiyle yeniden düzenlendi. Eylemcilere destek olan mekânlar, işbirlikçi mekânlar, doğaya ve işçi haklarına saldıran sermaye gruplarının mekânları teşhir edildi, işaretlendi.

İşaretçi tabelalar söküldü, yerleri değiştirildi. İzmir’de ve Ankara’da tabelalar Taksim’i, Taksim’de Devrim’i işaret etmeye başladı. Tunalı Hilmi “Tomalı Hilmi”, “çalışma alanı” “çatışma alanı” oldu. Yeni kentsel kamusal alanlar yaratıldı. Boğaziçi Köprüsü yaya yolu, Gezi Parkı kamp alanı, Valide Sultan Camii’nin kristal avizesinin altı revir oldu. Yol tarifleri barikatlara, pankartlara, revirlere göre yapıldı. Buluşma ve direnme noktalarıyla işaretlenen büyük kentlerin yeni “psiko-coğrafyası” eylemcilere eskisine göre daha güçlü bir aidiyet duygusu veriyordu.

Ritüeller

Pek çok eylemcinin daha önce hiç vakit geçirmediği, mimari tasarımından ötürü meydandan kopuk ve kentten izole bir mekân olan Gezi Parkı’nda, mutfağı, kütüphanesi, reviri, bağımsız televizyonu, radyosu, atölyeleri, bostanı, sahnesi, alternatif enerji kaynaklarıyla yeni bir yaşam örgütlendi. Burada para geçmedi, hiyerarşi, otorite, polis yoktu. Yaratılmakta olan kolektif yaşamın sembolü, parktan kente yayılan çöp toplama ritüeliydi. “Kıyamet koptu, gaz yediler, eli sopalı sivillerden dayak yediler, polis gitti, Akaretler Caddesi’ni temizlediler.” Temiz, adil, insanca bir kent ve yaşam yaratmak için insanlar birbirlerinin çöpünü topladılar. Bu sorumluluğu, kolektif yaşamın

bir parçası olmaktan gurur duyarak, neşeyle ve keyifle aldılar. Çöp toplamak ilişkisel estetiğin hedeflediği diyalogu kurmanın en basit ve doğrudan yoluydu. Dayanışmayı ifade etmenin ve insanlarla tanışmanın bir aracıydı. Gezi Parkı bir salgın başlattı. Naylon çöp torbaları, elma sirkesi, talsit ve tweet'le bulaştı ve hızla tüm ülkeye yayıldı.

Gezi Parkı direnişiyle başlayan, Türkiye'nin her yerine yayılan halk hareketinin sonuçlarını değerlendirmek için henüz erken fakat kolektif belleğe işlediği imgeler, sözcükler, sesler, ritüeller sonraki nesillere aktarılacak gibi görünüyör.

Kaynakça

- Altınay, Ayşe Gül (2006) "Militarizm ve Militarizm", *Birikim*, Anti-Militarizm ve Vicdani Ret dosyası içinde.
- Anthony, Davies (2007) "Take Me I'm Yours: Neoliberalising the Cultural Institution", <http://www.metamute.org/editorial/articles/take-me-im-yours-neoliberalising-cultural-institution>
- Badiou, Alain, (2010) "Çağdaş Sanat Üzerine On Beş Tez", *Avangard Manifestoları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakçay, Ezgi, Fırat Begüm Özden, (2012) "Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem", *Toplum ve Bilim*, Sayı 125.
- Berktaş, Fatmagül, (2012) *Dünyayı Bugünde Sevmek-Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl, (2010) "Muhalefet, Protesto, Gösteri, Gösteriş", *Sol, Sinizm, Pragmatizm* içinde, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Buck-Morss, Susan (2004) *Rüya Alemi ve Felaket* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis.
- Butler, Judith, Bodies in Alliance and the Politics of the Street, <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.
- Constant, Nieuwenhuys (1974) New Babylon, for the exhibition catalogue published by the Haags Gemeentemuseum, TheHague, 1974
- Çayır, Kenan (Haz.) (1999) *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaküs Yayınları.
- Çetinkaya, Doğan (Hazırlayan) (2008) *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çoban, Barış (Hazırlayan), (2009) *Küreselleşme, Direniş, Ütopya - Yeni Toplumsal Hareketler (Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet)*, İstanbul: Kalkedon.
- Harvey, David (2008) *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, Metis Yayınları.
- Debord, Guy (1998) *Gösteri Toplumu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Derleme (2007) *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Derleme, (2005) *Karşı Küreselleşme Hareketleri*, özel sayı, Sayı 197, İstanbul: Eylül, Birikim.
- Derleme, *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere*, (2007) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Direnistanbul Kültür Komiserliği (2009) "Direnal-İstanbul Direniş Günleri Kavramsal Çerçevesi: İNSAN NE-SİZ YAŞAYAMAZ?", <http://direnistanbul.wordpress.com/2009/09/04/direnal-istanbul-direnis-gunleri-kavramsal/> (23. 06. 2012).
- Eagleton, Terry, (2003) *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür.
- Eagleton, Terry (2003) *Estetiğin İdeolojisi*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Feenberg, Andrew, (2007) *Şiir Sokaklara Egemen Olduğunda*, İstanbul: Versus.
- Haacke, Hans. The Guggenheim Museum: A Business Plan, http://www.springerin.at/dyn/heft_text.php?textid=1568&lang=en
- Hanru, Hou (2007) "Sürekli Yeniden Kamusalılığı Kurmak ve Kolektif Eylem", Pelin Tan'ın Hou Hanru ile gerçekleştirdiği görüşmeden, *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Lacy, Suzanne (1995) *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*, Washington: Bay Press.
- Lefebvre, Henri (2000) *l'Espace et Politique*, Paris: Economica, Anthropos.
- Lefebvre, Henri (2000) *La Production de l'Espace*, Paris: Economica, Anthropos.
- Mujeres, Creando (2005) "Disobedience is Happiness: The Art of Mujeres Creando" Notes from Nowhere (der.) *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism* içinde, Londra: Verso, 2003.
- Negri, Antonio ve Hardt, Michael (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, Antonio ve Hardt, Michael (2008) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özbek Meral, (2004) *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları.
- Rauing Gerald (2007) *Art and Revolution, Semiotext(e)Active Agent Series*, Los Angeles.
- Rauing Gerald, (2007) *İmparatorluğa Karşı Bir Savaş Makinesi, VolxTeater Karawane'nin Kırılğan Göçebeliği Üzerine*, Art and Revolution, Los Angeles.
- Zmijewski, A. (2012) "7th Berlin Biennale For Contemporary Politics" <http://www.berlinbiennale.de/blog/en/curators/7th-berlin-biennale-for-contemporary-politics-by-artur-zmijewski-27718> (23. 06. 2012)

13

“GEZİ KUŞAĞI” MI DEDİNİZ? TARİHSEL OLAY VE TOPLUMSAL KUŞAKLAR

Derya Fırat ve Tuba Emiroğlu

68 kuşağı, 78 kuşağı, 80'lerin apolitik kuşağı ve bugün de “Gezi kuşağı”; Gezi Parkı'ndan Türkiye'ye yayılan direniş hareketini anlamak için çeşitli benzetmelere başvuruluyor özellikle de bu hareketin motoru olan gençler “Gezi kuşağı” ya da “Y kuşağı”, “90 kuşağı” gibi farklı söylemsel ifadelerle betimlenmeye çalışılıyor. Gezi Parkı eylemlerinin başlamasından kısa bir süre sonra basında yer alan pek çok yazıda 90 doğumlular “kuşak” kavramıyla anılmaya başlandı ve bu yeni gençlik kuşağı en çok da 68 kuşağıyla karşılaştırıldı. Kuşkusuz toplumsal hareketlerin yükseldikleri çeşitli dönemlerin kuşak kavramsallaştırmasıyla ele alınması yaygın olarak karşımıza çıkan bir yaklaşım.

Gezi gençlerini 90 sonrası doğanlar ya da “milenyum kuşağı” olarak adlandırılan sosyolog Hakan Yücel'in aksine pek çok köşe yazısı, blog ve röportajda ise aynı gençlik grubu Y kuşağı olarak ele alınmış hatta Y kuşağı içindeki farklı gençlik grupları ortaya konmuştur. Bu çalışmalar genel olarak birkaç ay önce bireyci ve apolitik olduğundan şüphe duyulmayan bir gençlik grubunun “anladığımız” politik dilden farklı bir dil ve üslupla kendi politik hatlarını ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Kısaca basında Y kuşağı üzerine yürütülen tartışmalara bakacak olursak: İnsan kaynakları uzmanı ve kuşak araştırmacısı Evrim

Kuran Anne-babaların ve akran gruplarının önemli olduğu bu grupta adalet duygusunun önemli olduğu belirtmiştir. Her şeyi sorgulayan bu kuşak için Y kuşağı denmesinin sebebi de “Why”ın kısaltması olmasıdır. Bu grupta farklı bir politik anlayış ve derinliğin olduğunu söylediği bu kuşak için Kuran ekliyor “onlar süreç çocukları” sonuca odaklı değil sürece odaklı yaşıyorlar.¹ Kuran ayrıca bu kuşağın sanıldığıının aksine farklılaşmaktan ziyade benzeşmeye önem veren ve bilgisayar başındaki yalnız çocuklar olmaktan ziyade sanal dünyada kurdukları toplulukları gerçek dünyaya taşıyabilen gençler olduklarından bahsediyor. Buna karşın Koray çalışkan ise söz konusu gençlik grubunun kendilerini vitrine koyma dünyasında yaşadıklarını. Facebook’a fotoğraf çekirme, kendini sunma kültürü içinden yetiştiklerini, “ben ben” deyip duran bu kuşağın politika konusunda çok duyarlı olduğunu söylüyor ve ekliyor: “Ama çevreyi kendi hakkı olarak mı görüyor, yoksa konforuna yönelik bir tehdit gibi mi? Bana ikincisi gibi geliyor.”²

Öte yandan kimi köşe yazıları ise Y kuşağının bir bütün olmadığını ve gezi eylemleriyle sanki bir bütün gibi algılandığını düşünmekte ve “dindar Y kuşağı” ya da “öteki Y kuşağı’nın” varlığından bahsetmektedirler onlara göre, bir kesim hâlâ kendisini Gezi Parkı ruhunun dışına itilmiş hissediyor.³ Buna karşın Y kuşağını İslâmcı, laik, Kürt vb. olarak bölmekten ziyade o çağda büyüyen serpilenden ortak yanları olduğunu ileri süren argümanlar da mevcut.⁴

Peki, ama medya da bu kadar çok sık duymaya başladığımız “kuşak” sosyolojik bir kavram olarak ne ifade ediyor? 90 do-

¹ <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/23465715.asp>

² http://www.radikal.com.tr/hayat/y_kusaginin_z_raporu-1142677

³ Eyüp Can’ın 10.07.2013 tarihli yazısı ve Murat Menteş’in 09.07.2013 tarihli yazıları.

⁴ http://www.radikal.com.tr/hayat/y_kusaginin_z_raporu-1142677

ğumlular 90 kuşağını mı oluşturuyor? “Gezi kuşağı” biçiminde ifade edilen gençlik kuşağının ortaya çıkmasında önemli olan yapısal faktörler nelerdir? Tarihsel olaylar toplumsal kuşakların oluşumunda ne kadar etkililerdir? Toplumsal kuşaklarla gençlik arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu sorulara cevap arayan bu yazı kapsamında öncelikle sosyolojik açıdan kuşak kavramı ele alınacak, sonrasında tarihsel kuşakların toplumsal oluşumuna “kuşakların toplumsal üretim biçimleri”, “tarihsel kurucu olay”, “gençlik ve biyografik uygunluk” başlıkları altında değinilecektir. Türkiye’de kuşaklar alt başlığı altında ise Türkiye’nin ilk kuşağının yanı sıra 68, 78, 88 ve 98 kuşakları sorunsallaştırılacaktır. Ardından, yürütmüş olduğumuz saha çalışmalarının da verileriyle, “2000’li yıllar sonrası kuşaklar ve yapısal etmenler” ve “2000’li yılların duygusal ekonomisi” Türkiye’de 2000 sonrası kuşak tartışmasına etkisi bağlamında ele alınacaktır. Bu amaçla öncelikle “Gezi’nin yaşlı gençleri” diyebileceğimiz 2008 ara kuşağı ele alınacak ve sonuç olarak Gezi Parkı gençliğinin hali hazırda özgün siyasi bir kuşak oluşturup oluşturmadığı tartışılacaktır.

Sosyolojik bir kavram olarak “kuşak”

Sözcük anlamıyla kuşak (*génération*) 12. yüzyılın ilk yarısında kullanılan ve “aynı dönemi yaşayan insanlar” anlamına gelen latince *generatiun* kelimesinden Batı dillerine geçmiştir (Psautier Oxford, éd. Fr. Michel, LX, 6). Türkçede kullanılan “nesil sözcüğü, Arapça ve Osmanlıcada soy, şecere anlamına gelmekteyken nihai olarak bu dönemde [1908 civarı], yeni anlamı olan —aynı yaştan kişilerin oluşturduğu topluluk anlamında— ‘jenerasyon’ manasını almıştır.” Kuşak kavramı belirli bir yıl içinde doğmuş, birbirinden anlamlı derecede farklılık gösteren bireylere gönderme yapar. İbn-i Haldun’un da dikkatini çeken bu “zaman dilimi” belirli bir toplum bünyesindeki varoluş biçimlerinde, de-

neyimlerde, sosyalizasyonlarda ve beklentilerde nitel bir değişikliğin ortaya çıkması için gerekli süreye işaret eder (Bozarslan, 2012: 152). 1920’de kaleme aldığı makalesinde Mentr  ise toplumsal kuşağı şu şekilde tanımlar:  zg n bir zihniyete sahip olmaları ve belirli bir zaman dilimini paylaşmaları nedeniyle bir birlik oluşturan farklı ailelere mensup insanlar grubu (Mentr , 1920). Sosyal bilimler literatürüne “kuşak” (*generation*) kavramını kazandıran 1928’de kaleme aldığı ve 1952’de İngilizceye  evrilen “Das Problem der Generationen” adlı makalesiyle Karl Mannheim’dır. Kuşak kavramı Karl Mannheim tarafından sosyoloji alanında kullanılmaya ba lamı tır. *Problem of Generations* (1928) adlı çalışmasında Mannheim bir kuşağı nasıl belirleriz sorusunun biyolojik indirgemeci bir yaklaşımla sadece belirli bir ya  grubu olarak ifade edildiğı pozitivist yaklaşım kadar kuşak oluşumunu o dönemin entelekyasına ba layan romantik-tarihselci anlayışı da ele tirmi tir. Mannheim’a göre, öncelikle “kuşak”, sadece kronolojik bir  ağda lık durumunu değıl aynı zamanda sınıfsal duruma benzer bir biçimde, aynı tarihsel-sosyal uzamı paylaşmayı ifade eder. Mannheim’da “kuşak durumu”, “kuşak bütünü” ve “kuşak birimi” olmak üzere    analiz aşaması vardır. “Kuşak durumu”, “sınıfsal duruma” benzer bir biçimde kronolojik bir  ağda lık durumunun yanı sıra, aynı tarihsel-sosyal uzamı paylaşma olarak anlaşılmalıdır. Yani kuşak durumu aynı tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında olan ve benzer konumları paylaşan insanları ifade eder (Mannheim, 1928; 14).

“Kuşak bütünü” ise “bu tarihsel-sosyal birliğın ortak kadeline iştirak” ile nitelenir. Mannheim’a göre kuşak, ortak yaşanmış tarihsel olaylar bütününe farklı bireylerin sadece muğl k bir biçimde katılmasını değıldir. Toplumsal ve entelektüel içerikler, aynı kuşak durumu içindeki bireyler arasında gerçek, somut bir bağı olu turduğunda bir kuşak oluşur, bir kuşak bütünü ortaya çıkar. Kronolojik bir  ağda lık durumunu paylaşan

ve aynı kuşak durumu içinde yer alan bireyler, Mannheim’a göre, aynı tarihsel olay/olaylar karşısında bütünlüklü ve benzer tepki verdiklerinde bir kuşak bütünü oluştururlar. Başka türlü ifade edecek olursak, potansiyel kuşağın (kuşak durumu) efektif kuşağa (kuşak bütünü) dönüşmesi için yakın yaşlardaki ve benzer toplumsal koşullara sahip bireyler arasında daha somut bir bağın kurulması gerekir: aynı zaman birimini, aynı mekân birimini ve aynı kültür birimini paylaşmanın yanı sıra, ortak bir yazgıyı sahip olmak, aynı somut tarihsel sorunları deneyimlemiş olmak, kendi toplumuna ve dönemlerine özgü toplumsal ve entelektüel akımlara katılmış olmak ve en önemlisi yeni bir durumu doğuran güçlerin etkileşiminin aktif veya pasif deneyimine sahip olmak. (Devrise, 1989; 3)

“Kuşak birimi”, ise bir kuşak bütünü içinde o kuşak bütünü’nün ortak deneyimlerini farklı bir biçimde sahiplenene ve ona kendilerine özgü bir anlam ve ifade veren daha küçük grupları anlatır. Mannheim’a göre kuşak birimleri ortak yaşanmış olaylar bütününe, belirli bir kuşak durumu ve bütünü içinde yer alan farklı bireylerin farklı hatta bazen karşıt tepkileri sonucu oluşur.

Tarihçi Marc Bloch (1952) Mannheim’ın aynı kuşak bütünü içinde yer alan farklı kuşak birimlerini de içine alacak bir biçimde kuşağı tanımlar ve onu “işaretlenmiş cemaat” olarak niteler:

Aynı toplumsal atmosferde ve yakın tarihlerde doğmuş insanlar özellikle de oluşum süreçlerinde benzer etkilere maruz kalırlar. Deneyim göstermiştir ki kendilerinden daha genç veya daha yaşlı gruplara oranla bu bireylerin davranışları ortak ayırıcı özellikler taşır. Bu durum söz konusu kişilerin en keskin anlaşmazlıklarında bile geçerlidir. Karşıt bakışlarla da olsa aynı tartışma için endişelenmek, heyecanlanmak, birbirine benzemektir. Yaş cemaatinden kaynaklanan, bu “işaretlenmiş cemaat” bir kuşak oluşturur. (Bloch, 1952)

Öyleyse bir toplumsal kuşak hem toplumsal belirleyicilerin hem de tarihsel olayların ürünüdür. Bazı tarihsel olaylar tüm bir çağı, bu çağı yaşayanlara zihni temsil çerçevesi sunarak yapılandırır (Azéma, 1989). Özetleyecek olursak kuşak kavramıyla “yapılandırılmış ve yapılandırıcı” bir ilke anlaşılmalıdır (Perivolaropoulou, 1992).

Tarihsel kuşakların toplumsal oluşumu

Yapılandırılmış ve yapılandırıcı bir ilke olarak kuşak Mentré'ye göre “özgün bir zihniyet”e Mannheim'a göre ise ortak bir *lagerung*'a⁵ sahiptir. (Attias-Donfut ve Daveau, 2004). Kuşak ile *lagerung* arasındaki ilişki üç tür etki aracılığıyla kurulur. Bunlardan ilki “kuşak etkisi”, ikincisi “tarihsel olay veya dönem etkisi”, üçüncüsü de “yaş etkisi”dir. Kuşak etkisi tarih tarafından aynı kuşağa mensup bireyler üzerinde tarihin bıraktığı izlerdir. Yani her kuşak kendi oluşum yıllarının ürünüdür. Her kuşak verili bir toplumda ve tarihsel olarak belli bir andaki hâkim olan “kuşak üretim biçimi” tarafından biçimlendirilir (Attias-Donfut ve Daveau, 2004).

Bu bağlamda toplumsal kuşakların oluşumunu sosyolojik olarak iki ana ekseninde incelemek mümkündür. Bunlardan ilki farklı kuşakların oluşumunu, kuşakların üretim biçimlerindeki değişim ve kopuşlardan yola çıkarak incelemek ikincisi ise birbirinden ayrı kuşakları üretme etkisine sahip tarihsel olaylar üzerinde durmaktır (Mauger, 2009). Bununla birlikte tarihsel olayın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisi vardır, biyografik olarak

⁵ *Lagerung*: Almanca durum anlamına gelmektedir ama burada söz konusu olan herhangi bir durumdan farklı olarak Marksist literatürdeki “sınıf durumuna” benzer bir biçimde kullanılan “kuşak durumudur”, yani *lagerung* içinde yaşanan tarihsel döneme özgü kaynakların dağıtımdaki benzer bir eşitsizliğe, kısıtlamalara ve imkânlara gönderme yapan bir kavramdır.

farklı yaş grubundan bireyler aynı tarihsel olaydan farklı derecelerde etkilenmektedirler. Bu sebeple tarihsel olayın etkisi yaş etkisi ve/veya biyografik uygunluk kavramsallaştırmalarını tartışmayı da zorunlu kılar.

Pierre Bourdieu kuşağı, nesnel olasılıkların benzer bir durumuyla ilişkilendirilmiş aynı "kuşak üretim biçimi"nin ürünlerinin bütünü olarak tanımlar. Bourdieu'ye göre: yeniden üretim biçimindeki her türden değişim yani yeniden üretim aracı (ekonomi, aile ve eğitim) olarak işleyen kurumsallaşmış mekanizmaların her yeni durumu/hali ve aynı zamanda ard arda gelen kuşakların üretim biçimlerindeki her türlü dönüşüm yeniden üretimin krizlerinin ve birbirinden ayrı kuşakların ortaya çıkışlarının temelinde yer alır (Bourdieu, 1989).

Bir alanın yapısal tarihi (söz konusu tarih ister toplumsal sınıflar alanına, isterse başka herhangi bir alana dair olsun) o alanda angaje olan eyleycilerin yaşam öykülerini (her eyleyicinin bireysel tarihi mensubu olduğu grubun tarihini içerecek şekilde) dönemselleştirir; bu yüzden kuşaklar (keyfi olarak belirlenmiş bir takım basit yaş sınıflarının tersine) ancak ilgili alan hakkında özgül bir tarihsel bilgi temelinde bölümlere ayrılabilir:

Aslında sadece bu alanı etkileyen yapısal değişimler kuşak üretim biçimlerini dönüştürerek ve bireysel yaşam öykülerinin organizasyonunun yanı sıra bu yaşam öykülerinin, düzenlenmiş ve aynı tempoya göre ahenklileştirilmiş yaşam öyküsü sınıfları halinde bitştirilmesini belirleyerek farklı kuşakların üretimini belirleme gücüne sahiptir. (Bourdieu, 1989)

Bourdieu'ye göre kuşaklararası farklar, eğitim sisteminin kuşak üretim biçimi içindeki farklarına yani eğitim sistemi içinde ve eğitim sistemi tarafından belirlenen kuşak üretim biçimi farklılıklarına tekabül eder. İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri Avrupa'da eğitimin demokratikleşmesi ve kitleleşmesiyle birlikte (Eurostat, 1996) kuşak üretim biçiminin değişiminden bahsedebiliriz. Avrupa'da 50'li yıllarda liseli ve 70'li yıllarda ise

üniversiteli sayısının artışı önemlidir. Eğitim sisteminin değişimi, eğitimde farklı branşların ortaya çıkması eğitimin demokratikleşmesi gibi değişimler Bourdieu'ye göre kuşak üretim biçiminin değişiminin temelinde yer alır. Fransa'daki 68 Mayıs, 1986'daki ve 1990'daki öğrenci olayları Bourdieu'ye göre kısmen de olsa bu tür yapısal değişimlerle açıklanabilir.

Tarihsel kurucu olay

Tarihsel olayın kuşakların oluşumundaki ağırlığı, iki hipotezden kaynaklanır bir yandan onu deneyimlemiş olanlar üzerinde kalıcı etkiler bırakan bir olayın varlığı öte yandan bu olayla karşılaşmış olanlar üzerindeki olayın etkisinin yaşa göre farklılaşması. Kuşaklar arasındaki farkları biyolojik, tarihi ve sosyolojik bakımdan ele alan Mannheim, her kuşağı diğerinden ayıran "kuşaksal dönemler" olduğundan bahseder:

Bu dönem, belirli bir kuşağın belirli bir siyasi kültürle belirlenerek onu belirli şekilde davranmaya iten ve bu şekilde toplumsal deneyimini oluşturan dönemdir. Öyleyse bu deneyimler, özellikle de toplumsal hareketlerin oluşumu bağlamında, onu diğer kuşaklardan farklı kılar. (Mannheim, 1998: 7)

Mannheim'ın terimleriyle düşünmeye devam edecek olursak kuşak ile tarihsel olay arasındaki ilişki kendinde kuşağın siyasi bir bilinç kazanarak kendi için kuşağa, potansiyel kuşaktan efektif kuşağa dönüşmesi, yani bir kuşak bütünü olarak ortaya çıkması momentinde kurulur ve bu bağlamda da aynı kuşak durumunu paylaşan bireylerin benzer siyasi angajman kazanma süreçlerine tekabül eder. "Siyasi deneyim daha doğrusu tarihsel bir olayın siyasi deneyimi nasıl olur da bir siyasi sosyalizasyon veya siyasi angajman ögesine dönüşür?" sorusunu sorduğu makalesinde ise, Olivier Ihl, tarihsel bazı anların, toplum geneli içinde belirli bir yaş grubuna damgasını vurma kapasitesine sahip olmasının söz konusu tarihsel olayların bu yaş

grubuna özgü bir bilinç kazandırmasından kaynaklandığını vurgular (Ihl, 2002:126).

Bu türden tarihsel olayları "kuşaksal olaylar" olarak tanımlayabiliriz. Kuşaksal olaylar Jewan-Pierre Azéma'a (1989) göre tüm bir çağı, bu çağı yaşayanlara zihni temsil çerçevesi sunarak ve en önemlisi kalıcı bir şekilde, davranışları siyasi pratikleri, özgün düşüncümleri, retleri ve eğilimleri oluşturarak yapılandırır

Tarihçiler farklı kuşakların ortaya çıkmasına neden olan üç tür tarihsel olaydan bahsedeler: savaşlar, devrimler ve siyasi krizler. Az ya da çok radikal bir biçimde, yeniden üretim biçimlerini ve sosyalizasyon çerçevelerini yeniden tanımlayan belirleyen "devrimler"; az ya da çok kalıcı bir şekilde biyografik güzergâhların seyrini değiştiren, gündelik hayatı alt-üst eden "savaşlar"; sosyalizasyon çerçevelerinin değişim veya biyografik güzergâhlardaki bükülmeler, kolay bir şekilde, yaşandığı anda somutlaştırılamasa da az ya da çok kalıcı şekilde toplumsal düzeni alt-üst eden siyasi krizler (örneğin, 68' Mayısı olayları) (Mauger, 1995).

Öte yandan tarihsel olaylar, zenginler ve yoksullar, kentliler ve köylüler ve farklı kuşaklar üzerinde aynı etkiye sahip olmayabilir. Pierre Favre'a göre bir olay, gerçekleştiği andaki toplumsal farklılıkları minimize edebildiği oranda bir kuşak yaratır (Favre, 1989).

Gençlik ve biyografik uygunluk

Tarihsel olayların tüm toplum tarafından yaşanmış olmasını dikkate aldığımız zaman, ayrı bir kuşağın ortaya çıkması olsa olsa söz konusu tarihsel olayın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisinin olmasından kaynaklanır. Öte yandan yukarıda da belirttiğimiz gibi tarihsel olayın toplumsal etkisi açısından toplumsal olayın tipi de önemlidir, örneğin savaşlar gençleri daha çok etkiler çünkü silah altındadırlar, öte yandan devrim duru-

munda ise tüm toplumsal uzam bundan etkilenmektedir. Siyasi krizlerde ise tüm toplumsal uzamı etkilese de diğer yaş gruplarına göre gençliğin siyasi krizin etkisine daha uygun-müsait (*disponible*) ve daha duyarlı olduğu söylenebilir.

Gençlik bir yüksüzlük ve ağırlıksızlık yaşıdır (kalıcı, sabit bir profesyonel yaşama, ailevi bir duruma bağlı ağırlıklara sahip olmama yaşı) böylelikle gençlik dönemi olayın gerektirdiklerine-taleplerine cevap vermek söz konusu olduğunda daha çok imkâna sahip olunan bir dönemdir. Aynı zamanda bu çağ, bir belirsizlik çağıdır (kökensel bir toplumsal konumdan uzaklaşma ve daha erişilmemiş bir toplumsal konuma ulaşma arasında) Habituslerin kristalizasyonu aşaması olan bu dönem (yetişkin yaşamına geçiş) dolayısıyla kopuşlara veya bükülmelere tahvillere daha elverişlidir.

Kurucu olayların etkisi yaşa göre farklılaşır: güzergâhlar üzerinde devrimlerin ve savaşların belirgin bir etkisi olduğundan bahsedilebilir. Öte yandan siyasi krizlerin etkisi biyografik güzergâha göre farklılaşır. “yerleşikler” için eğitim ve mesleki güzergâhlarda bir bükülme ve kopuş söz konusu olabilir veya 68 kuşağına mensup birçok insanda görüldüğü gibi ailevi kopuş ve ailenin yeniden şekillenmesi gibi durumlar ortaya çıkabilir. Yatkinlikler açısından kurucu olay daha önceden edinilmiş yatkinleri yeniden güçlendirebilir ve ya tahvil-değiştirebilir.

Türkiye’de kuşaklar

François Georgeon “Nesil kavramı Osmanlı İmparatorluğu’ndan Kemalist Türkiye’ye Geçişi Anlamada Anahtar Olabilir mi?” başlıklı makalesinde gençliğin kendisini kuşak kavramı içerisinde tasavvur edebilmesi için, ilk olarak, akran olan bu kişilerin bir camia içinde yer alması ve bir topluluk oluşturması gerektiğini ifade eder ve söz konusu koşulların Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yy sonuna doğru, özellikle İstanbul’daki bü-

yük okullarda (Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye) ortaya çıktığından bahseder (2007: 81). 1908 Devrimi'yle başlayan ve Georgeon'a göre *Nutuk*'un 1927 yılında Mustafa Kemal tarafından okunmasına kadar süren bu dönem Türkiye'nin ilk kuşağının ortaya çıkışına sahne olur. Ancak söz konusu tarihsel dönem Georgeon'a göre gençliğin yeniden sesini duyuracağı 1960'lı yıllara kadar kapanır ve Cumhuriyetin bu ilk kuşağından sonra, Nora Şeni'ye göre 68 Kuşağına kadar Türkiye'de bir "nesil olamama" durumundan söz etmek mümkündür. 68 kuşağına göndermeye yapacak bir biçimde 20. yüzyıl boyunca ortaya çıkan kuşakları 8'le biten dönemselleştirme aracılığıyla ele alabiliriz. Bu durumda Georgeon'un sözünü ettiği ilk kuşak sonrasında 68 ve 78 kuşaklarıyla karşılaşırız. Burada bir parantez açarak aşağıda sırasıyla ele alınacak kuşakların, 88, 98 ve 2008 kuşakları, her birinin başka bir yazının konusu olduğunu vurgulamak gerekir.

68 kuşağı

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de 68 kuşağının ortaya çıkışını anlamak için yapısal etmenlere başvurulabilir. Türkiye'de 1960'larla birlikte üniversitelerdeki öğrenci sayısı artmaya başlamıştır. Yükseköğretimdeki öğrenci sayısı 1960'ta 63 binden 1970'te 172 bine çıkmıştır. Nadire Mater'e göre:

1960'ların başında kapitalizm hızla gelişirken, dünyada yoksulluk ve geri kalmışlık meselelerine de bakılmaya başlandığında "eğitimin herkes için bir hak" olmaktan ziyade kalkınma için bir araç, bir girdi olduğu keşfedilmiştir(Mater, 2009: 297).

1963 yılından itibaren uygulamaya konulan Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planında eğitim sistemine de yer verilmiş ve yükseköğretimde var olan öğrenci sayısı 1960'ta 63 binden 1970'te 172 bine çıkmıştır (Hoşgörür, 2011: 114). Türkiye'de 68 kuşağının ortaya çıkışında bu gelişmelerin etkili olduğu, 68 kuşağının yeni bir kuşak üretim biçimiyle birlikte doğduğu söylenebilir.

Öte yandan 68 kuşağının bir kuşak olarak bilinç kazanmasında ve ortaya çıkmasında dönemin tarihsel olay(lar)ının etkisi de azımsanamaz. Türkiye'deki siyasi atmosferin, 1960'lı yılların içinde bulunduğu ve tüm dünyada esen özgürlük akımından ve savaş karşıtlığından etkilendiği söylenebilir. 1950'lerle birlikte başlayan Fikir Kulüpleri Federasyonu, 1960'ların görece özgürlük ortamının ve politik atmosferin de etkisiyle sosyalist fikirlerin hâkim olduğu örgütlenmelere dönüşür ve yaygınlaşır. 67'de ilk kez yaygın bir biçimde yürütülen anti-Amerikan ve anti-emperyalist kampanyalar, 1968'de kitlesel bir patlama halini alır. Daha 1967'den itibaren, öğrenciler kısmi taleplerle boykotlar düzenlemeye başlamışlardı. 1968'de ilk üniversite işgalleri Ankara'da başlar. Ankara Üniversitesine bağlı İlahiyat, Dil ve Tarih-Coğrafya, Hukuk Fakülteleri Haziran başında işgal edilir. 12 Haziran 1968'de İstanbul Üniversitesi'nde başlatılan boykot hareketi daha sonrasında 14 gün sürecek bir işgale dönüşür. İstanbul Üniversitesinde başlayan işgal, öncelikle bazı sınav v.b. talepleri ve "sağ sol yok boykot var" sloganı ile başlamasına karşın, kısa sürede devrimci öğrencilerin önderliği altında kitlesel bir patlamaya dönüşür.

Bu deneyimin önemli yanı, sınırlı taleplerine karşın, o güne kadarki en ileri örgütlenme örneğini sergilemesiydi (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988; 2008). 68 yeni mücadele biçimlerinin yanı sıra öğrencilerin üniversite içindeki yaşamlarında da değişimler yarattı. Sorunların giderek özgürce tartışıldığı herkesin her şeyi konuşma hakkının olduğu forumlar, öğrencileri demokrasiyi kendi yaşamlarında da hayata geçirmelerini sağladı (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988; 2009). Ayrıca, Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya, Hüseyin İnan, Yusuf Aslan, Harun Karadeniz, Sinan Cemgil, Ulaş Bardakçı gibi devrimci önderlerin gene bu dönemde aktif siyaset içinde yer almaya başladıklarında da söz etmek mümkündür.

Türkiye’de 68 kuşağının etkinliğinin 1970’li yılların başlarında azaldığını ve bittiği görülür. 6 Mayıs 1972 sabahı Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan idam edilirler. Aynı yıl Mahir Çayan ve arkadaşlarının Kızıldere’de askerle girdikleri çatışma sonucu hayatlarını kaybetmesi 68 kuşağının 60’ların ikinci yarısından 70’li yılların başına kadarki serüveni sonlandırırken 70’li yılların ikinci yarısında 78 kuşağı siyaset sahnesindeki yerini alır.

78 kuşağı

1970 yılı, artan baskı ortamında, 68’in kitle mücadelesinin, silahlı mücadeleye dönüştüğü ve 68’in öğrenci liderlerinin kafasında gerilla mücadelesinin berraklaştığı bir yıl olarak kendini gösterir. Bu yıl içinde, Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) kurulur. THKO’nun 1971’de gerçekleştirdiği Türkiye İş Bankası Emek Şubesi soygunu, Amerikan askeri tesislerinin basılarak bir Amerikalının kaçırılması ve daha sonra dört Amerikalının kaçırılması eylemleri, öğrenci hareketinin girdiği yeni seyri göstermektedir (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988; 2168).

Yapısal etmenlere bakıldığında 1960-1978 yılları arasında yükseköğretimde okuyan öğrenci sayısının 63 binden 298 bine çıkarak neredeyse beşe katlandığını görülür (Hoşgörür, 2011). Bu yıllarda öncelikle yükseköğrenime erişimin, farklı toplumsal kesimler göz önüne alındığında genelleşmesi ve üniversitelerde öğrenim gören öğrenci sayısının katlanması yeni bir toplumsal uzam yaratmıştır. Dönemin öğrenci hareketleri bu uzamın canlılığı ve kapsamı hakkında bize bir fikir verebilir.

15 Mayıs 1974 tarihli ve 1803 sayılı Kanunla Ecevit Hükümetince ilan edilen genel af, 12 Mart 1971 darbesinin beraberinde getirdiği baskı ortamı sonrasında 15-20 yıllık hapis cezalarına çarptırılmış gençlerin üniversitelere geri dönüşlerini sağlamıştır.

70'li yılların ikinci yarısında üniversiteler, aftan faydalanarak üniversiteye dönen 68'li öğrenciler ile okula yeni giren 78'li öğrencilerin karşılaştıkları ve kuşaklar arası etkileşimin gerçekleştiği bir siyasi sosyalizasyon ortamı oluşturmaktaydı. 68 kuşağına mensup öğrenci liderleri 78 kuşağının siyasi sosyalizasyonunu etkileyen önemli figürlerdir.

12 Mart müdahalesiyle önü kesilmeye çalışılan öğrenci hareketinin, 1974'ten sonra okula dönen öğrenci liderlerinin üniversiteleri 78 kuşağı için yoğun bir siyasi sosyalizasyon ortamına dönüştürmesiyle daha da güçlendiği ve kitleselleştiği söylenebilir.⁶ 1970'lerin siyasi hareketler açısından en belirleyici olgusu sol ve sağ militanlığın ve özellikle de devrimci solun sayısız örgütüyle toplumsal alanda varlığını hissettirmesi olmuştur. Kent ve kır gerillası biçiminde, partiler içinde, sendikalarda, meslek örgütlerinde, derneklerde, üniversite ve liselerde solun düşüncenin varlığı hissedilir.

Öte yandan günümüzde "78 kuşağı" denince sadece sol siyasi angajmana sahip dönemin gençleri anlaşılsa da 78 kuşağı içinde farklı kuşak birimlerinin bulunduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir olgudur. Bu bağlamda "tarihsel olay/olay-

⁶ Öğrenci hareketinin yanı sıra bu yıllarda oldukça güçlü bir sendikal hareketin varlığından da bahsedilebilir. 1973-1980 arası dönem işçi sınıfı mücadelesi açısından son derece yoğun bir dönem olmuştur. Genel anlamda hem işçi sayısı hem işçilerin sendikalaşma oranı yükselmiş, grevler ve grev süreleri de uzamıştır. Önceki yıllara göre grev sayısında iki, grevci sayısında üç ve grevde geçen gün sayısında yedi misli bir artış yaşanmıştır. 1973 yılında 22 grev görülürken krizin derinleştiği 1977 yılında grev sayısı 167'ye, 1980 yılında ise 227'ye çıkmıştır. Bir başka gelişme işçi ve köylü hareketlerinin dışında demokratik kitle örgütlerinin sayıca artışıdır. 40 bine yakın dernek olduğu tahmin edilmektedir. Dönemin muhalif siyasi hareketlerine bakıldığında ciddi bir radikalleşmenin ve çoğalmanın yaşandığı görülmektedir. Bunlar arasında Devrimci Yol'un 40 bin, Kurtuluş'un 10 bin militanı bulunmaktadır.

larla ilişkilene (olaya maruz kalma) derecesi" oldukça önemlidir. Marc Devrise'e göre bireyler toplumsal değişime, dönüşüme yol açan tarihsel olaylardan farklı oranlarda ve farklı biçimlerde etkilenirler (Marc, 1989: 13). Tarihsel olay ve kuşak ilişkisi söz konusu olduğunda "tarihsel Olay/olaylarla ilişkilene (olaya maruz kalma) derecesi" aynı kuşak durumu ve aynı kuşak bütünü içinde yar alan ama farklı "kuşak birimlerini" oluşturan bireyler arasındaki farklılıklara tekabül eder. Bu anlamıyla kuşak birimi kuşak bütününden daha somut bir bağa işaret eder. Mannheim'a göre kuşak birimleri sadece ortak yaşamış olaylar bütününe farklı bireylerin muğlak bir biçimde katılmasını değil ama farklı olmakla birlikte belirli bir kuşak durumu içindeki ve bu açıdan birbiriyle bağlı bireylerin bütünlüklü bir tepkisi yansıtır (akt. Perivolaropoulou, 1992).

Kuşak birimleri kuşkusuz siyasi angajmanın oluşmasında etkili bir faktör olan "ortak yorumlama çerçevelerinin" ürünüdürler. "Ortak yorumlama çerçevesi" belli bir toplumda belli bir tarihsel konjonktür içinde ortaya çıkan adaletsizlik, hoşnutsuzluk ve öfke gibi duyguları ideolojik olarak bağlar. Bir veya birden çok siyasi hareket/ideoloji bu duyguları ortak bir yorumlama çerçevesi içinden harekete geçirebilirse, bireylerde siyasi angajmanın oluşumuna yol açar. Bir yorum çerçevesinin birçok insan tarafından sahiplenebilmesi için öncelikle inandırıcı ve güvenilir olması ikinci olarak da egemen inançlar ve dönemin siyasi ajandasının önemli başlıklarıyla etkileşime girmesi gerekir (Cohen, Lacroix, Rihtart, 2009: 521). 1970'li yıllar Türkiye'si söz konusu olduğunda sağ ve sol düşüncenin ortaklaşan iki ana yorumlama çerçevesini oluşturduğu, sosyolojik açıdan 78 kuşağı içinde sol ve sağ siyasi angajmana sahip olmalarına göre birbirinden farklılaşan iki kuşak biriminin var olduğundan bahsedilebilir.

Bu dönem 12 Eylül 1980 Askeri Darbesiyle kapanmış ve 78 kuşağı ölümler, uzun süren hapisane ve yurt dışına iltica süreçleriyle ile tarih sahnesindeki yerinden edilmiştir.⁷

88 ve 98 kuşakları

1980 Darbesinin ertesinde gençlik karşıtı ve depolitizasyon hedefli yeni bir gençlik politikası oluşmuştur (Yücel, 2013). Söz konusu depolitizasyon süreci sonrasında 88 kuşağını oluşturması beklenen 1970 ve civarı doğumlarının bir kuşak oluşturmak için yeterince siyasalaşamadıklarını söyleyebiliriz. 78 kuşağından 98 kuşağına dek süren dönemde, tıpkı 20'li yılların sonundan 60'lı yılların başına kadar süren dönemde olduğu gibi kuşak oluşumunda bir boşluk yaşandığından, bu süreçte bir "nesil olamama" durumunun varlığından söz edilebilir.

98 kuşağı adını verebileceğimiz 1980 ve civarı doğumlulara gelirsek Türkiye genelinde bir kuşağın varlığından çok ülkenin doğusunda ve batısında farklı kuşak durumlarını yaşayan farklı kuşak bütünlerinin varlığından bahsedilebilir. 1990'lı yıllar Türkiye'de neo-liberalizmin etkilerinin yoğun bir şekilde yaşandığı yıllardır. 1980'lerde başlayan neo-liberal dönüşüm 1990'larla birlikte artık toplumsal sonuçlarını vermeye başlamıştır. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de "yeni dünya düzeni" yeni muhalefetini de yaratmaya başlamıştır. (Castells, 98) Küreselleşme artık sorun olarak toplumsal hareketlerin gündeminde-

⁷ Askeri yönetimin iş başına geçtiği ilk bir yıl içinde tam 43.140 kişi tutuklandı ya da gözaltına alındı. 1980-1985 yılları arasındaki süreçte ise resmi rakamlara göre 650 bin kişi gözaltına alındı. 1 milyon 683 bin kişi fişlendi; görevden alınan veya zorla istifa ettirilen 1600 belediye başkanı, 18 bin kamu görevlisi, 2 bin hâkim ve savcı, 4 bin polis memuru, 7 yüzden fazla üniversite öğretim görevlisi, 5 bin öğretmen de dahildir. 30 bin kişinin "siyasi mülteci" olarak yurtdışına gitmek zorunda kaldığı böyle bir iklim içinde 388 bin kişiye pasaport verilmeyerek seyahat özgürlükleri kısıtlanmıştır.

dir. Bu süreçte toplumsal sorunlara paralel olarak talepler de çeşitlenir: çevre yıkımına karşı, işsizlik ve yoksulluğa karşı, savaşa karşı çeşitli talepler dile gelmeye başlar. Dönemin siyasal konjonktörüne baktığımızda, AB’ye uyum sürecinin kısmi bir özgülleşme ortamı yarattığı iddia edilebilir, ancak bunun yanı sıra bu yılların 28 Şubatın yaşandığı ve şiddetli cezaevi operasyonlarının ve ölüm orucu eylemlerinin gerçekleştiği yıllar olduğunu da akıldan çıkarmamak gerekir.

1990’larda özellikle de Türkiye’nin batısındaki büyük kentlerde toplumsal hareketler ekonomik talepleri olduğu kadar kimlik ve tanınma taleplerini de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Öte yandan Türkiye toplumsal hareketler tarihinde, farklı dönemlerde yükselen öğrenci hareketi 1980 Askeri Darbesiyle fazlasıyla güç kaybetmiş ve siyasal alandaki varlığı iyice zayıflamıştır. Darbe sonrası süreçte öğrenci hareketinin toparlanması zaman almıştır. 90’lı yıllar öğrenci hareketinin de yeniden canlandığı, belli bir güce ve kitleselliğe kavuştuğu, 1970’lerin siyasi aktörlerinin alana tekrar döndüğü, farklı örgütlenme formlarının yaygınlaştığı yıllar olmuştur. Bu yıllarda hem Öğrenci Koordinasyonu⁸ gibi bir yapının ortaya çıkmış olması hem de bu

⁸ Foti Benlisoy’a göre 1980’li yılların sonlarında, yaşanan “dernekler süreci” olarak da adlandırılan birinci dalganın geri çekilmesinin ardından 1990’ların ortasında “Öğrenci Koordinasyonu’nun” adıyla anılan muhalefet ortaya çıkmıştır: “Öğrenci Koordinasyonu’nu harç zamlarına karşı yükselen tepkiler içerisinde kitleselleştirdi; hareketin ayırt edici yönü, “müşteri değil öğrenciyiz” sloganında cisimleşen neoliberalizm karşıtı, kamu hizmetlerinin piyasalaştırılmasını sorgulayan tutumuydu. Koordinasyon, azımsanmayacak sayıda “örgütlü” öğrencinin bulunduğu ama esas itibarıyla kampus ve fakültelerde bireysel katılım esasına dayalı birimlerden (“cepheler”) oluşan federatif bir yapıydı. Bu sayede, özellikle hareketin ilk döneminde “bağımsız” öğrencilerin yoğun olarak katılabildiği bir örgütlenme olabildi. Federatif ve yatay örgütlenmeye dayalı yapısı itibarıyla Koordinasyon, hiç değilse ilk döneminde, kendisini bir örgütsel form dahilinde ifade etmeyen çok sayıda öğrencinin yaratıcı inisiyatiflerinin sergilenebildiği bir zemin olabildi.

yıllarda ÖDP⁹ ve DSİP¹⁰ gibi yeni sol partilerin kurulmuş olması gençlik, kuşak ve toplumsal hareketler saç ayağı açısından önemli gelişmelerdir. Fakat yine de Türkiye'deki tarihsel kuşaklar göz önüne alındığında Türkiye'nin batısındaki büyük kentlerde yaşayan 80 ve civarı doğumlu, eğitilmiş 98 gençliğinin bir kuşak oluşturduğunu söylemek oldukça güçtür. 98 gençliği öğ-

Karar alma yapısının bu demokratik, "aşağıdan" niteliği, daha o dönemde ciddi bir biçimde hissedilen bir sorunu, yani "sıradan" öğrenci kitlesiyle kendilerini sol politik zeminde ifade eden öğrenciler arasında zamanla bir uçuruma dönüşecek mesafeyi aşmada önemli bir işlev sahibi oldu. Bkz. Foti Benlisoy, <http://www.sdyeniyol.org/index.php/genclik-hareketi/491-koordinasyon-oerenci-hareketinde-balangc-m-parantez-mi-foti-benlisoy>

⁹ Özgürlük ve Dayanışma Partisi o dönem yazılan pek çok yazıda solun "yeni" arayışı olarak kendini gösterir. Ancak ihtiyaç duyulan "yeninin" ne olduğu konusu çok netleşmiş değildir. "Parti gibi olmayan parti" sloganında cisimleşen bu arayış öncelikle örgütlenme formunda kendini gösterir. Bir kesim için bu ÖDP'nin mevcut siyasi burjuva düzen partileri gibi olmayacağını, bir hareket olduğunu anlatırken, bağımsız olarak adlandırılan kesim içinse, içinde parti hiyerarşisinin, iktidar ilişkilerinin bulunmadığı yalnızca bir çatı, birlikte muhalefet yapılmasına olanak sağlayan bir organizasyon olarak anlaşılır. Bu çatı için seçilen isimde bu forma uygun olarak seçilir. Parti çağrı metinlerinde "vicdani redçilerden" "sözü kesilenlere" kadar geniş bir mağdur kesimi partiye davet edilir. Bkz. Ömer Türkeş, "ÖDP Üzerine Dilsel Bir Analiz Denemesi". Bu ifadeler Zapatistaların dilinden etkilenen bir formda, neredeyse insani olan her şeye taarruz eden neo- liberalizme karşı, insani olan her şeyi müdafaa etmeyi öne koyan bir söylem ve eylem çizgisine kapı açabilme ihtimalini içerdiği için önemlidir. Mahmut Eşitmez, "ÖDP Fikriyatı Üzerine Bir Özne Arayışı"

¹⁰ DSİP ise 1997 yılında Tony Cliff çizgisini izleyen Troçkist bir grup tarafından kurulur. Kendilerini tanımladıkları şu sözler DSİP'in toplumsal hareketler alanıyla ilişkisini açığa çıkarması açısından önemlidir: "DSİP Aşağıdan sosyalizm sloganıyla 'bir çeşit sosyalizm'i eleştirir". ÖDP'nin kuruluş sürecinde yapılan form tartışmalarının bir benzerini DSİP için de geçerli olduğu görülür. Bkz. <http://dsip.org.tr/index.php> ve <http://www.bianet.org/bianet/siyaset/101553-dsip-devrimcilik-reformizm>

renci hareketinin yeniden canlandığı, belli bir güce ve kitleselliğe kavuştuğu 90'lı yılların siyasi aktörlerini oluşturmuştur kuşkusuz ne yapısal etmenler yeni bir kuşak üretim biçiminin ortaya çıkmasına izin vermiş ne de bu dönemde gençliğin siyasal angajmanının oluşmasında, bu potansiyel kuşağın efektif bir kuşağa dönüşmesinde etkili olacak bütüncül bir tarihsel siyasi kurucu olay veya olaylar dizisi meydana gelmiştir.

Öte yandan Türkiye'nin güney doğusunda yaşanan 80 ve civarı doğumlulara gelecek olursak karşımıza bambaşka bir tablo çıkmaktadır. 1987 yılında yürürlüğe giren ve 2002 yılında sona eren Olağanüstü Hal (OHAL) uygulamasıyla Türkiye'nin doğusunda ve batısında iki farklı hukuksal rejimin yürürlüğe girdiği söylenebilir. Diyarbakır, Bingöl, Elazığ, Hakkâri, Mardin, Siirt, Tunceli ve Van illerini kapsayan OHAL rejimi Giorgio Agamben'in tabiriyle süregelen bir "istisna hali"dir. Bu istisna hali sonucunda; resmi raporlara göre OHAL'in yürürlüğe girdiği tarihten 10 yıl sonra, 1997 yılı itibariyle bölgede toplam 3 bin 428 yerleşim birimi boşaltılmış, 378 bin 335 kişi yerlerinden edilmiştir. İnsan Hakları Derneği'ne (İHD) göre bu dönemde Türkiye'de kayıpların ve faili meçhul cinayetlerin sayısı 17 bin 500'ü bulmuştur. Bölgedeki çatışmalarda 5 bin 677 sivil hayatını kaybederken, 6 bin 751 kişi yaralanmıştır. OHAL valiliğinin yetki kapsamında olan yerleşim birimlerinde, işkence ve kötü muamele gerekçesiyle toplam 1275 suç duyurusunda bulunulmuştur. OHAL valiliğinin yetki kapsamında olan yerleşim birimlerinde 55 bin 371 kişi gözaltına alınmış, 145 bin 231 kişi Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nde (DGM) yargılanmıştır. Toplam 67 bin kişilik, silahlı Kürt köylülerinden oluşan bir milis gücü kurulmuş, OHAL'in yarattığı hukuksal boşluk sonucunda yaklaşık 4 bin korucu, öldürmeden köy yakmaya kadar yüzlerce suça karışmıştır.

Kürt coğrafyasında yaşananların, 1980 ve civarı doğumlu Kürt gençleri için OHAL'in hem söz konusu gençlerin siyasal-

laşmasına yol açan tarihsel olay(lar)ı oluşturduğu hem de bu kuşağın oluşmasında etkili olan yapısal faktörleri belirlediği söylenebilir. Tarihsel olarak Türkiye’deki “siyasi kuşaklar” açısından 78 kuşağını izleyen kuşak da bu kuşaktır.

2000’li yıllar sonrası kuşaklar

Yukarıda da değindiğimiz gibi her kuşak kendi oluşum yıllarının ürünüdür. Her kuşak verili bir toplumda ve tarihsel olarak belli bir andaki hâkim olan “kuşak üretim biçimi” tarafından biçimlendirilir. Bu bağlamda 2000’li yıllarda Türkiye’de ortaya çıkmış olan aile yapıları, eğitim sistemi ve iş gücü piyasasındaki alt-üst oluşları ve değişimleri-dönüşümleri ortaya koymak önemlidir.

2000’li yıllarda eğitim sistemindeki değişimler açısından yeni bir kuşak üretim biçimine geçildiği yapısal etmenler göz önüne alındığında olası gözükmemektedir. 1997’de Türkiye’de zorunlu ilköğrenim yaşının beş yıldan sekiz yıla çıkarılmasıyla gençler eğitim sisteminde eskiye oranla daha fazla kalmaya başladılar. Bu tarihten sonra eğitimin görece yaygınlaştığı da gözlemlenir: ilköğretimde kayıtlı olan öğrenci sayısı %89’a, ortaöğretimdeki sayı %56’ya, yükseköğretime ulaşan öğrenci sayısı %18’e yükselmiştir. Türkiye genelinde okullaşma oranı yeterli düzeye erişememiş olsa da geçmiş yıllara oranla diplomalıların sayısı artmıştır. ÖSYM 2009-2010 istatistiklerine göre; üniversitedeki öğrenci sayısı 3.493.819’a, eğitim yapılan üniversite sayısı ise 139’a (45 vakıf, 94 devlet olmak üzere) yükselmiştir (ÖSYM, 2010). 70’li yıllarla karşılaştırıldığında günümüzdeki üniversite nüfusunun çok daha kalabalık olduğu söylenebilir. Söz konusu artışla beraber yeni eğitim dallarının ortaya çıkışı, yabancı dilde eğitim yapan özel üniversitelerin kuruluşu, diplomalıların sayısının artışı gibi gelişmelerin yeni bir kuşak üretim biçimine yol açtığından bahsedilebilir.

Öte yandan, toplumda diplomalı sayısının artışı oranında mesleki konumların yeterince artmaması diplomaların değer kaybına da yol açmıştır. Pierre Bourdieu'e göre, "diploma sahibi olanların sayısındaki artışın, söz konusu eğitim unvanlarının erişim sağladığı mesleki konumların sayısının artışından daha hızlı olduğu her seferde diplomaların değer kaybından" bahsedilebilir (Bourdieu, 1970). Eğitimin demokratikleşmesine eşlik eden diplomaların değer kaybı, eğitim yoluyla toplumsal yükselişe kavuşacaklarını düşünen gençlerde hayal kırıklığı yaratır. 80'li yılların ortalarından itibaren Avrupa'da eğitilmiş genç işsizliğinden bahsedilmeye başlanmıştır.¹¹ Eğitim süreci sonrasında hemen ve doğrudan çalışma yaşamına girmek, kalıcı ve güvenceli bir mevkîye sahip olmak artık yüksek eğitim unvanlarına, yani yüksek diplomalara sahip olan gençler için bile mümkün değildir.

Türkiye'de de benzer bir durum yaşanmaktadır: Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2006 yılında gerçekleştirdiği Hane Halkı İş Gücü Araştırması verilerine göre, eğitilmiş gençlik için istihdam görece daha da büyük bir sorun oluşturur (TÜİK, 2006). Erkekler için işsizlik oranı, ilkokul mezunu olanlarda %16,2 ve ortaokul veya dengi meslek okulu mezunlarında %17,2 iken bu oran lise mezunlarında %22,5'a ve üniversite ve dengi yüksekokul mezunlarında %25,5'e yükselir. Kadınlara baktığımızda da aynı türden bir eğilim gözlemlenmektedir. Kadınlar için işsizlik oranı, ilkokul mezunu olanlarda %10,1 ve ortaokul veya dengi meslek okulu mezunlarında %19,2 iken bu oran lise mezunlarında %30,1'a ve üniversite ve dengi yüksekokul mezunlarında %29,3'e yükselmektedir (TÜİK, 2006). Araştırmalar, eğitilmiş gençlerin iş gücüne daha fazla katıldığını ama bu olguya rağmen

¹¹ Örneğin Fransa'da, 1982'de eğitimlerini bitirmiş gençlerin %56'sı hemen, doğrudan, kalıcı ve güvenceli bir iş buluyorlarken bu oran 2000 yılında %39'a düşmüştür (Galland, 2002).

men üniversite ve dengi yüksekokul mezunu gençlerin daha yüksek oranda işsizlik sorunuyla karşı karşıya kaldığını vurgulamış; ayrıca eğitimini tamamlayan gençlerin iş gücü piyasasındaki düzenli ve uzun süreli istihdam oranının dikkate değer ölçüde düşük olduğunu ortaya koymuştur (UNDP, 2008).

Türkiye’de genç işgücünün eğitim düzeyi yükselirken bu kesimdeki işsizlik oranının da artmakta olduğu gözlemlenir: 25-34 yaş grubunun lise ve yüksek okul mezunu işsizlerinin oranı, yetişkinlerin lise ve yüksek okul mezunu işsizlerin oranından daha yüksektir (Şentürk, Başlevent, 2007). Türkiye İstatistik Kurumunun 2011 yılında gerçekleştirdiği Hane halkı İş Gücü Araştırması verilerine göre, yükseköğretim görmüş genç erkeklerin işsizlik oranı %24 ve yükseköğretim görmüş genç kadınların işsizlik oranı %35,6’dır.

Türkiye İstatistik Kurumu’nun her yıl gerçekleştirdiği Hane Halkı İş Gücü Araştırması verilerine göre, en yüksek işsizlik oranının tüm eğitim düzeyleri için toplamda %34 ile 25-34 yaş kategorisine ait olduğu ve diğer yaş kategorilerine oranla bu oranın oldukça yüksek olduğu görülür. Eğitim düzeyine göre ise Türkiye genelinde en yüksek işsizlik oranı %17 ile 35-54 yaş kategorisinde yer alan ilköğretim mezunlarına aitken bu rekoru, %9 oranıyla 25-34 yaş kategorisindeki yüksekokul veya fakülte mezunu olanlar ve aynı kategorideki ilköğretim mezunu olanlar izlerler. Türkiye’de işsizlik, eskiden güvenceli orta sınıf konumlarını vadeden diplomalara sahip olanları da kapsamaya başlamıştır.

Bu durum bir yandan gençleri eğitim süreci içinde daha fazla kalarak bir üst eğitim unvanına sahip olmaya zorlamakta; öte yandan da eğitimlerinin kendilerine vaat ettiği mesleki konumlara ulaşamamaları sonucunda gençlerde bir hayal kırıklığına yol açmaktadır. Nitekim UNDP’nin (Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı) gerçekleştirdiği *Gençliğin Durumu Araştırması*

eğitimli gençlerin işsizliğini kısmen “bu gençlerin daha yüksek ücret beklentisi içinde olması”na bağlamıştır.

Araştırmalar, gençlerin yüksek eğitim düzeylerine kıyasla hak ettikleri nitelikli iş konumlarına ulaşamamaları durumuyla karşı karşıya kaldıklarında niteliklerinin altında bir mesleki konumu kabul etmek yerine ya “vasıflı işsiz” olmayı ve/veya beklentilerine cevap veren bir iş buluncaya kadar “öğrencilik yaşamına has” “yarı zamanlı”, “geçici”, “kültürel ve sosyal sermayelerini” kullanabilecekleri, bir yandan da kendilerine zaman ayırabilecekleri işlerde çalışmayı tercih ettiklerini ortaya koymuştur (Fırat, 2012).

Eğitim sistemi ile iş piyasası arasındaki ilişkilerin değişimi bir iş ve mevki kazanmanın biçimlerinin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Yeni mesleklerin (bilişim sektörü, web tasarımı vb.) ortaya çıkışı, beyaz yakalıların isyanına yol açan diplomaların değer kaybı, nitelikli emeğin ucuzlaması ve işsizlik riskinin olağanlaşması, aşırı esnek istihdam ve güvencesiz iş, iş piyasasına emek pazarına giriş hakkının sürekli yeniden belirlenmesi ve bedelinin artışı gibi gelişmeler de (Bora ve diğerleri, 2011) kuşak üretim biçiminin değişiminin göstergesidirler.

Toplumsal uzamın herhangi bir alanı ölçeğinde “giriş hakkı”, üretim biçimi açısından farklı olan kuşakları birbirinden ayırır. Toplumsal olarak belirli konumlara sahip olanlar ve bu konumları talep edenler arasındaki gerilim, birinin diğerini yaşlılıkla ve arkaizmle, diğerininse ötekini gençlik ve deneyimsizlikle suçlamasına yol açar. Bir mevkiye veya konuma erişmek için gereken giriş hakkı ise yeni kuşağın üretim biçimine göre yeniden belirlenir. Öte yandan günümüzde yaşanmakta olanın 90’lı yıllardakine benzer bir kuşaklar arası bir gerilimden ziyade 2000’li yıllarda kendilerini emek pazarında bulmuş aynı kuşak durumunu paylaşanlar arasındaki bir gerilim olduğu söylenebilir. Emek pazarına giriş hakkının sürekli yeniden belirlenmesi ve bedelinin artışı Tanıl Bora’nın deyimiyle beyaz yakalı gençle-

rin sürekli olarak yakalarını daha da beyazlaştırma yarışına girmelerine yol açmıştır:

vasıflı işlerde de yeni teknolojilere ve bilgilere ayak uydurmak için sürekli eğitimden geçmek, yani o beyaz yakaları sürekli kollamak, “daha beyaz” yapmak gerekiyor! Kendi kendinin menajeri olmaları bekleniyor beyaz yakalılardan; kendileriyle ilgili ‘riskleri ve fırsatları’ bir girişimci gibi idare etmeleri bekleniyor.¹²

Türkiye’de yeni bir kuşak üretim biçimine yol açacak değişimlerin aile kurumundaki değişimlerden, özellikle de bu kurum içinde yaşanan yeniden üretim krizlerinden, de etkilendiği söylenebilir. Türkiye’de ailelerin özellikle de orta sınıfın farklı fraksiyonlarına mensup ebeveynlerin en büyük beklentisinin 90’lı yıllarda emek ve eğitim pazarında yaşanan değişikliklere paralel olarak, çocuklarının, eğitim süreçlerini olabildiğince iyi bir güzergâh izleyerek ve başarılı bir biçimde tamamlamaları, çalışma hayatına atılmaları, kalıcı bir mevkiye sahip olmaları ve evlenmeleri özetle yetişkin yaşamına katılmaları olduğu söylenebilir (Fırat, 2012). Kuşkusuz gençlerle aileleri arasındaki en büyük tartışma konusunu da bu hususlar yani yaşam tarzına dair tercihler oluşturmaktadır. 2012 yılında gerçekleştirdiğimiz saha araştırmasının¹³ sonuçlarına göre, 25-35 yaş arası orta sınıf kökenli eğitimli gençler için ailevi uyum ebeveynlerinin özel yaşamlarına, yaşam tarzlarına özetle yaşamlarına karışmamaları kaydıyla, ailenin sağladığı destekten faydalanma anlamına gelmektedir. Görüşmecilerimiz sıklıkla, maddi bir zorluk yaşamaları halinde ailelerine, manevi zorluk halinde ise arkadaşla-

¹² http://www.radikal.com.tr/hayat/beyaz_yakalilarin_isyaninin_ardinda_ne_var-1140107

¹³ Söz konusu saha çalışması, Derya Fırat yönetiminde, Melike Işık Durmaz ve Tuba Emiroğlu katkılarıyla gerçekleştirilmiştir: “Büyük Kentlerde Yaşayan Orta Sınıf Kökenli Eğitimli Gençlik ve Geliştirdikleri Yeni Yaşam Biçimleri”, TÜBİTAK 110K178 no’lu araştırma projesi, MSGSÜ.

rına da başvuracaklarını ifade etmişlerdir. Gençlerden ailelerini tanımlamaları istendiğinde, çoğu “orta halli” “geleneksel” ve “apolitik” gibi nitelemeler kullanmışlardır. “Geleneksel kutsal aile” biçiminde bir görüşmecimiz tarafından özetlediği üzere ebeveynleri ile gençlerin kurduğu ilişkiler farklı dünya görüşlerine sahip olmalarından dolayı oldukça kısıtlıdır. Siyaset aileyle tartışılan konuların başında gelmese de, ailevi tartışmalar içinde önemli bir yere sahiptir. Gençler ve aileleri arasındaki siyasi görüş farklılıklarının yanı sıra, ailelerin gençleri siyasetten uzak tutma istekleri de sıklıkla bu tür tartışmalara yol açar (Fırat, 2012).

Öte yandan ailelerle yaşanan bir diğer gerilim hattını da cinsellik oluşturmaktadır. Yakın zamanda gerçekleştirilen bir ankette göre Türkiye’de üniversiteli gençlerin yarısından fazlası evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmeyi onaylamazken, dörtte biri bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir (Aydemir, 2009). Aynı araştırmaya göre gençlerin yalnızca %7’si evlenecekleri kişinin bakır ya da bakire olmasını önemsiz bulmaktadır. 25-35 yaş arası orta sınıf kökenli, eğitilmiş ve gençliğe has yaşam tarzını sürdüren gençlik kesimi üzerine gerçekleştirdiğimiz saha çalışması kapsamında görüştüğümüz gençler ise neredeyse tümü tarafından paylaşılan bir yargıyla “bekâretin toplumsal bir baskı aracı olduğunu” ve “bir önem arz etmediğini” ifade etmişlerdir. Toplumsal cinsiyet rollerine eleştirel yaklaşan ve en önemlisi de bu rolleri yeniden üretmeyi şiddetle reddeden söz konusu gençler için heteronormativite eleştirisi sevgililer arası ortak yaşama da yansımaktadır.

Söz konusu gençlerin yaşamında özellikle de manevi açıdan önceleri ailenin oynadığı rolü manevi açıdan artık arkadaşları üstlenmiştir. Görüştüğümüz gençlerin çoğu için arkadaşlar kendilerini anlamadıklarından emin oldukları aile mensuplarının yerini almıştır. Gençler artık aileleriyle daha az zaman geçirmekte ve zamanlarının önemli bir bölümünü arkadaşlarına

veya yalnızlığa ayırmaktadır. Manevi açıdan arkadaşlar arası dayanışma önemli olsa da, arkadaşlık bağlarının çok sıkı ve bağlayıcı olduğu söylenemez. Yükselen bireyleşmeye paralel olarak, arkadaşlık bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi olmaktan çıkıp bir tür karşılıklı bağımsızlık ilişkisine dönüşmüştür.

Hakan Yücel'e göre siyasetten arındırılmayla biçimlenen 1980 sonrası gençlik politikalarının spor ve kültür alanlarının daha fazla siyasallaşması sonucunu doğurmuştur: "1990'lar-dan başlayarak yeni kuşakları anlamak için kültür alanını ve bu alandaki pratikleri önemsemek gerekmektedir" (Yücel, 2013). Yücel'e göre (2013) son yıllarda özellikle artan, birbirinden son derece farklı grupları bir araya getiren gençlik eylemleri "değer" merkezli "yeni toplumsal hareketlere" uygun özellikler göstermektedir. Bu bağlamda bireysel/kolektif "çıkarlar" değil "değerler" ile birleşen 2000'li yıllar gençliğinden bahsedilebilir.

2000'li yılların duygusal ekonomisi

2000'li yıllara geldiğimizde bugün Gezi eylemlerini öncelediği iddia edilebilecek bir atmosferin varlığından bahsedilebilir. 2000'li yıllarda toplumsal hareketler alanında yer alan bireyler, Gezi eylemleri sırasında da alanda bulunmuşlardır. Söz konusu bireyler bugün Gezi gençlerini tanımlamak için kullanılan Y kuşağı ya da Milenyum kuşağının içinde yer almasalar da 2000'li yıllarda gerçekleştirdikleri eylemler ve kullandıkları eylem repertuarı dolayısıyla gezi eylemlerini etkiledikleri söylenebilir. Bir çeşit "ağabeyler/ablalar" dönemi olarak görülebilecek olan söz konusu zaman dilimi bugün Gezi eylemlerinin anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir.

Söz konusu dönem 1 Mart 2003 yılında "Irak'ta savaşa hayır" sloganı ile başlayan ve 2006 yılında Türkiye'de toplanması planlanan NATO zirvesine yönelik protesto hareketleriyle devam eden savaş karşıtı pek çok eylemin gerçekleştiği dönemdir.

Bu süreçte organize edilen Barışarock müzik festivali de dönemin savaş karşıtı yönünü vurgulaması açısından önemlidir. Aynı zamanda 2000’li yıllarda neo-liberal politikalara ve küreselleşmeye yönelik eleştirilerin oldukça güçlü olduğu ve dönemin protesto hareketlerini yönlendirdiği söylenebilir. Bu bağlamda özellikle zirve protestoları —ki bunların en önemlisi kuşkusuz 2009 yılında gerçekleşmiş olan İMF, DB zirvelerine yöneliktir— ve sosyal forumlar en önemli “olaylar” olarak karşımıza çıkar. Uluslararası alanda da özellikle Almanya’da gerçekleşmiş olan G8 zirvesine yönelik protesto, Seattle ve Prag deneyimleri Türkiye’deki süreci de etkileyen eylemler olmuşlardır.

Dünyanın nasıl olduğu hakkındaki bilişsel inançlarımız, nasıl olması gerektiği konusundaki ahlaki görüşümüz ve bu dünya ile aramızda kurduğumuz duygusal bağlılıklar birbirleriyle yakından bağlantılıdır (Jasper, 2002; 174).

James Jasper (2002), duyguları toplumsal eylemin merkezindeki bir öge olarak kavramsallaştırır. Bu bağlamda Türkiye’de 2000’li yılların genel duygusal ekonomisi içinde adaletsizlik duygusu ve hoşnutsuzluğun ortaya çıktığı bağlamlar olarak ötekileştirilen kimlikler, anti-kapitalizm, neo-liberal politikaların yıkıcı etkileri ve sınıf çelişkisi gelmektedir (Emiroğlu, 2012; 176). Ekonomik ve kimliksel çelişkiler bağlamında ortaya çıkan, adaletsizlik duygusu ve hoşnutsuzluk duygusu da önemli bir duygusal itici güç olmuştur. Ortak yorumlama çerçevesi ise ortaya çıkan adaletsizlik, hoşnutsuzluk ve öfke gibi duyguları ideolojik olarak bağlar ve eğer herhangi siyasi bir hareket bu yorumlama çerçevesini harekete geçirebilirse, bireylerde siyasi angajmanın oluşumuna yol açar. Bir yorum çerçevesinin birçok insan tarafından sahiplenebilmesi için öncelikle inandırıcı ve güvenilir olması ikinci olarak da egemen inançlar ve dönemin siyasi ajandasının önemli başlıklarıyla etkileşime girmesi gerekir (Cohen ve diğerleri, 2009; 521). 1990’lı ve 2000’li yıllar söz konusu olduğunda ise ortaya çıkan duyguların harekete dönüşmesinde

etkili olan bir yorumlama çerçevesi olarak anti-kapitalizm ve alternatif küreselleşme ön plana çıkmaktadır (Emiroğlu, 2012; 177).

Sonuç yerine: “Gezi kuşağı” mı dediniz?

Kuşak kavramını toplumsal yeniden üretim biçimlerindeki değişimlerin, dönüşüm ve kopuşların ayrıca onu deneyimlemiş olanlar üzerinde kalıcı etkiler bırakan bir tarihsel olayın, aynı tarihsel-sosyal uzamı paylaşan, aynı tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında olan ve benzer konumları paylaşan genç insanları etkilemesi olarak tanımlayabiliriz.

Bu bağlamda Haziran ayı boyunca Gezi Parkı eylemlerinde yer almış gençlerin kuşak kavramsal aracıyla incelenebilmesi için bu çalışma kapsamında öncelikle 2000’li yıllarda varlığı hissedilen toplumsal yeniden üretim araçlarındaki değişim ele alınmıştır. Eğitim sistemindeki, iş piyasasındaki ve aile yapısındaki değişimler 2000’li yıllarla birlikte gençleri daha önceki kuşaklardan ayırt etme potansiyeli olan değişimler olarak ortaya çıkmaktadır. Ardından 2000’li yılların politik atmosferine kısaca değinilmiştir. Bu dönemin Gezi eylemleri süreci açısından önemi yukarıda da değindiğimiz gibi başvurulmuş eylemin dilini ve biçimini öncelmesi açısından önemlidir.

Öte yandan yukarıda da değindiğimiz gibi kuşağın oluşması için kendisini deneyimleyenleri “işaretleme” potansiyeli olan tarihsel bir olayın varlığı da kuşağın oluşması için gerekli bir koşuldur. Haziran ayı boyunca gerçekleşmiş olan büyüklü küçük- lü eylemler ve Gezi Parkı’nda birlikte yaşama deneyimi tarihsel olay olarak ele alınabilecek özellikte bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bir tarihsel olayın kendisiyle karşılaşmış olanlar üzerindeki etkisi daha öncede söylediğimiz gibi yaşa göre farklılaşmaktadır. Kendilerini ifade edişleri görece daha kısıtlı bir deneyime sahip ve kalıcı sabit bir profesyonel ve ailevi ya-

şama sahip olmayan gençler için tarihsel olayın etkisi kuşak oluşturunca bir etki yaratabilmektedir. Tarihsel olayların tüm toplum tarafından yaşanmış olmasını dikkate aldığımız zaman, ayrı bir kuşağın ortaya çıkması olsa olsa söz konusu tarihsel olayın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisinin olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda Gezi eylemlerine katılmış 1990 ve sonrası doğumlu gençler için Gezi eylemleri süreci kuşak oluşturunca bir tarihsel dönem olarak ele alınmalıdır. Söz konusu dönem 2000'li yıllarda politik angajmanı gerçekleştirmiş bireyler için geç bir deneyim olarak başka bir ifadeyle kısıtlı bir deneyime sahip olmayan bu kuşakların ilk siyasi deneyimleri olmaması sebebiyle kuşak oluşturma potansiyeli taşımamaktadır. Deneyim ve farklılaşma açısından farklı yaşlara sahip bireyleri birinden ayıran aynı tarihsel olayın farklı öznel yorumlarıdır (yaşlılar için yaşadıkları herhangi bir olayken gençler için tam bilinçlenme döneminde karşılaştıkları bir ilk olay olma özelliğine sahiptir.)

Potansiyel olan kuşağın efektif bir kuşağa dönüşmesi için aynı yaşa sahip bireyler arasında bir bağın kurulması gerekir: ortak bir yazgıyı sahip olmak (aynı zaman birimini, aynı mekân birimini ve aynı kültür birimini paylaşmak) aynı somut tarihsel sorunları deneyimlemiş olmak, kendi toplumlarına ve dönemlerine özgü toplumsal ve entelektüel akımlara katılmış olmak, yeni bir durumu doğuran güçlerin etkileşiminin aktif veya pasif deneyimine sahip olmak gibi... Ancak kuşak kavramı Pierre Nora'ya göre içten içe mitolojik ve anmaya dayalı tarihsel bir kutlamadır ve tarihten çok hafızaya ait bir kavram olarak anlaşılmalıdır (Nora, 2006; 192). İncelemesini Fransa 68'i üzerinden yürüten Nora (2006) 68 kuşağı fenomeninin, 68 olaylarıyla başlamadığını söz konusu dönem geçtikten sonra ancak gençler artık ortak bir tarihsel deneyime sahip olduklarının bilincine vardıklarında ortaya çıktığını belirtir. Bu bağlamda kuşak kavramı saf ve geçişli olmayan anlamıyla, 68 kuşağıyla, ortaya çıkmış ve

daha ilk haliyle geçmişe dönük göndermeleri olan, simgesel boyutlu bir anlam dizgesidir (Nora, 2006; 185). Kuşağın bu anlamıyla Gezi sürecine dahil olan 1990 ve sonrası doğumlu gençleri bir kuşak olarak adlandırmak için yapısal (yeniden üretim araçlarındaki değişimin ortaya çıkmış olması) ve konjonktürel (Haziran ayı boyunca yaşanan tarihsel dönem) etkenlerin yerine gelmiş olduğu aşıkardır. Ancak Gezi Kuşağı adlandırmasının kullanılması için belirli bir sürenin geçmesi ve söz konusu gençlerin deneyimlerinin bilinciyle ve belleğiyle bu adlandırmayı yapmaları ancak söz konusu grubu bir kuşak haline getirecektir.

Kaynakça

- Atlas-Donfut, Claudine; Daveau, Philippe (2004). "Autour Du Mot Génération", *Recherche et Formation*, no: 45.
- Azéma, Jewan-Pierre, (1989). "La clef generationnelle", *Revue d'histoire, Vingtième Siècle, Année 1989, Volume 22, Numéro 1, Pages 3-10*.
- Bloch, Marc (1952) *Apologie Pour L'histoire Ou Métier D'historien Cahier Des Annales*, Librairie Armand Colin, 1952, Paris.
- Bora, Tanıl ve diğerleri, *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Bourdieu, Pierre (1989), *La Noblesse d'État*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Castells, Manuel (2008). *Ağ Toplumunun Yükselişi*. Çev: Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Cohen, A. -Locroix, B. -Rihtart, P. (2009). *Nouveau Manuel De Science Politique*, La Decouverte, Paris.
- Devriese, Marc (1989), "Vingtième Siècle". *Revue d'histoire*. No. 22, avril-juin 1989. s. 11-16. Abstract.
- Emiroğlu Tuba, (2012) İstanbul'da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı ve Yeni Millîtan Güzergâhları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul
- Fırat Derya (yönetiminde), Emiroğlu, Tuba, Durmaz, Melike Işık (Kasım 2012) "Büyük Kentlerde Yaşayan Orta Sınıf Kökenli Eğitimli Gençlik ve Geliştirdikleri Yeni Yaşam Biçimleri", TÜBİTAK 110K178 no'lu araştırma projesi, MSGSÜ.
- Ihl, Olivier (2002). "Socialisation et événements politiques" *Revue Française de Science Politique*, 52 (2-3).
- Jasper, James (2002). *Ahlaki Protesto Sanatı*. Çev. Senem Öner, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Mauger, Gerard (2009), "Générations et rapports de générations". *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 46.
- Mauger, Gérard (1995), "Jeunesse : l'âge des classements. Essai de définition sociologique d'un âge de la vie". *Recherches et Prévisions*, no. 40, juin 1995, s. 19-36.
- Mentré, François (1920), *Les Générations sociales*, Éditions Bossard, Paris.
- Perivolaropoulou, Nia (1992), "Karl Mannheim et sa génération", *Mil neuf cent*, no. 10, 1992. p. 165-186.
- Yücel, Hakan (2013), "Cumhuriyet'in Gençlikleri ve Kuşakları", *NTV Tarih Dergisi* (Yayımlanmayan sayı) 2013.

Yazarlar

Bahtiyar MERMERTAŞ: 1985 yılında Diyarbakır'da doğdu. Lisans eğitimini Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde tamamladı. 2011 yılında "Biyo-politika, Özneleş(tir)me ve Milliyetçilik: Kürt Toplumsal Hareketleri" isimli tezini savunarak, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü'ndeki yüksek lisansını tamamladı. Kürt Milliyetçiliği, Kürt Toplumsal Hareket(ler)i, Türk Milliyetçiliği, Biyo-politika ve Milliyetçilik, Yakın Çağ Türkiye Tarihi alanlarında çalışmaları bulunmaktadır.

Bekir DÜZCAN: 1983, İstanbul doğumludur. 2005 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat bölümünden mezun oldu. 2011 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünden "Kolektif Bellekte Zorunlu Askerliğin Meşruiyeti ve Dönüşümü" başlıklı teziyle mezun oldu. Militarizm, kolektif bellek ve muhafazakârlık konularında çalışmalarını sürdürmektedir.

Berna EKAL: 1980'de İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra aynı üniversitede Türkiye'deki kadınların Alevilik deneyimleri üzerine yazdığı tez ile ATA yüksek lisans programından mezun olmuştur. Halen, Ecole des hautes en sciences sociales (EHESS) – Paris 'de Sosyal Antropoloji Ve Etnoloji Bölümü'nde doktora yapmaktadır. Türkiye Kadın Vatanşarlar Ağının koordinatörlüğünü yapmıştır. "İnsanlığa Karşı Suç" ve "Şiddetin Normalleştirilme Süreci" isimli kitapları Türkçeye çevirmiştir. Ekâl'in çeşitli yerlerde yayımlanmış makaleleri vardır.

Derya FIRAT: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünden 1995 yılında mezun oldu. 1998-1999'da Université de Paris IX Dauphine'nde, Siyaset Bilimi Master'ını ve 1999'da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)-Paris'de Sosyoloji Master'ını tamamladı. 2005 yılında EHESS'de, Sosyoloji alanında doktora tezini savundu. Kolektif bellek, kültürel üretim alanları, gençlik sosyoloji, göç sosyolojisi, tarihsel olay ve kuşak ilişkisi, yaşam stilleri konularında çalışan Derya Fırat, 2006'dan beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği'nin (BEKS) ve MSGSÜ Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin kurucularındandır. Şu ana kadar yönettiği saha çalışmaları arasında, "Fransa'da Türkiyeli Göçmenler", " Büyük Kentlerde Yaşayan Orta Sınıf Kökenli Eğitimli Gençlik ve Geliştirdikleri Yeni Yaşam Biçimleri " ve "Bir Kolektif Bellek Çalışması: 12 Eylül" bulunmaktadır.

Ezgi BAKÇAY ÇOLAK: 1980 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde, Yüksek Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Heykel Bölümünde "Lütfi Akat Sinemasında Toplumcu Gerçekçilik " başlıklı tez çalışmasıyla tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Genel Sosyoloji ve Metodoloji doktorasına devam etmekte ve "Estetik Politik Eylem Ve Toplumsal Hareketler" başlıklı tez çalışmasını yürütmektedir. Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Sanatlar Bölümünde ders veren Ezgi Bakçay Çolak'ın toplumsal hareketler ve çağdaş sanat, fotoğraf kuramı, görsel kültür akademik ilgi alanları içindedir. Birçok sergiye katılmıştır ve hem sanat eleştirmeni hem de belgesel yönetmeni olarak farklı ödüllere sahiptir.

Fulya ATACAN: Marmara Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümünde Lisans, Marmara Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalında Yüksek Lisans ve Marmara Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalında Doktora yapmıştır. Prof. Dr. Fulya Atacan halen Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde dersler vermektedir. Toplumsal değişme ve dinsel örgütlenmeler, Ortadoğu'da din ve devlet konularında çalışmalar yapan Atacan'ın Türkçe ve İngilizce birçok yayını bulunmaktadır.

Gizem AKSÜMER: 1984 yılında İstanbul'da doğdu. 2003 yılında Galatasaray Lisesi'ni bitirmesinin ardından Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nde öğrenime başladı. Öğrenimi sırasında gecekondular, kentsel dönüşüm ve katılımcı kent planlama konularında çalıştı. Lisans eğitimini Gülensu-Gülsuyu mahallelerindeki katılımcı kent planlama sürecine dair yazdığı bitirme teziyle tamamladı. 2008 yılında başladığı Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Tezli Yüksek Lisans programını "İstanbul Gecekondularında Kentsel Dönüşüme Karşı Mücadele: Kâzımkarabekir Mahallesi Örneği" başlıklı tezle tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Şehircilik doktora programında kent sosyolojisi alanında doktora yapmaktadır. Toplumsal hareketler, kentsel hareketler, kentsel dönüşüm, gecekondular, planlamaya katılım alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Hande TOPALOĞLU: 1986 yılında Ankara'da doğdu. İstanbul Teknik Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü'nde lisansını tamamladıktan sonra sosyal bilimlere yöneldi. 2012 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Anabilim Dalı'ndan "Dans Eden Bedenin Kuşatılmışlığın ve Taşıdığı Direniş Potansiyeli" başlıklı tez çalışmasıyla mezun oldu. Dans, beden, sanat sosyolojisi, görsel sosyoloji ve bellek çalışmaları akademik ilgi alanları içindedir. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Melike IŞIK DURMAZ: 1981 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde, Yüksek Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde "Sendikalar ve Siyaset: DİSK'in siyasal ve toplumsal yaşama etkileri" başlıklı tez çalışmasıyla tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Genel Sosyoloji ve Metodoloji doktorasına devam etmekte ve "Türkiye'de sol siyasal kültür ve bellek" başlıklı tez çalışmasını yürütmektedir. Sosyoloji ve siyaset bilimi alanında çok sayıda çevirisi; bellek çalışmaları, toplumsal hareketler ve siyasal tarih alanında çalışmaları bulunmaktadır. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Murat ARPACI: lisans öğrenimini Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümünde tamamladı. Yüksek lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde "Biyo-iktidar ve Kamavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması" başlıklı teziyle bitirdi. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını yürütmektedir. Biyo-tarih, kimlik ve beden politikaları alanlarında çalışmaktadır.

Neşe VOYVODA: 1987 yılında Denizli'de doğdu. Lisans eğitimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 2011 yılında "Emek Piyasasının Dönüşümü ve İşçi Hareketinin Yeniden İnşası: 1989 Bahar Eylemleri Deneyimi" başlıklı tez çalışması ile Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını yürütmektedir. Ayrıca Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde Araştırma görevlisidir.

Öndercan MUTİ: 2009 yılında Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 'Aristoteles'in Doğa Felsefesinde Devinim ve Devinmeyen Devindirici' başlıklı teze mezun oldu. 2012 yılında ise Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Anabilim Dalı'nda 'Sosyal-İktisadi Uzayın Estetik Deneyimi: Georg Simmel'in Kuramında Mübadele ve Değer' tez çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. Doktora eğitimine aynı bölümde devam etmektedir. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Tuba EMİROĞLU: 1985 yılında Çorum'da doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. 2012 yılında "İstanbul'da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı ve Militan Güzergahları" başlıklı tez çalışması ile Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümünde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversitede Doktora çalışmasını yürütmekte. Toplumsal hareketler, bellek çalışmaları ve toplumsal cinsiyet alanlarında çalışmaları bulunmaktadır.

tadır. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Turgay GÜLPINAR: 1985, İstanbul doğumlu. 2009 yılında Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 2012 yılında "Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği" başlıklı tez çalışmasıyla Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalında tamamladı. Doktora çalışmasını aynı üniversitede sürdürmektedir.

"Sokakta varolmak", "sokağa inmek", "sokağı geri almak": bu ifadeler tüm dünyada 1960'lı yılların sonunda ve 1970'li yıllar boyunca siyasi toplumsal hareketlere damgasını vurmuştu. 1970'li yıllarda toplumsal hareketler bir yandan uzamda ayrılmış durumdaydılar (şehirler, kurtarılmış bölgeler, mahalleler, sokaklar, üniversiteler, okullar, kahvehaneler vb.), öte yandan eylem çeşitlilikleri içinde "sokakta varolmak" öne çıkmaktaydı.

12 Eylül 1980 Darbesi öncelikle "sokağı" boşaltmayı, temizlemeyi, dönüştürmeyi, "sokağa" bütünüyle hâkim olmayı hedefledi. Darbenin ardından gelen sokağa çıkma yasakları, sokak gösterilerinin yasaklanması, sokak isimlerinin değiştirilmesi vs. yurttaşların sadece siyasi düzlemde değil, gündelik yaşam pratikleri bağlamında da kentsel fiziki uzamla bağlarını kopardı.

Günümüzde "sokakta varolmak", "sokağa inmek", "sokağı geri almak" artık geçmişin kalıntısı olmaktan çıkmakta. Belleğin tazelenmesi, unutturulanın hatırlanması süreciyle karşı karşıyayız: 1 Mayıs'ı Taksim Meydanı'nda kutlamak için verilen mücadele; Tekel Direnişi, kentsel dönüşüm ve HES karşıtı mücadeleler; Emek Sineması, Taksim Gezi Parkı gibi kent mekânını korumaya yönelik direnişler; Tunus, Mısır, Libya gibi yakın coğrafyalarda yaşanan güncel tarihsel gelişmeler; Amerika ve Avrupa'daki "Occupy" hareketleri vs. sokağın siyasi açıdan taşıdığı önemin muhalif hareketler tarafından günümüzde yeniden sahiplenildiğini gösteriyor.

