

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>

Derleyen
Mesut Yücebaş

Yerli ve Milli Gündelik Hayat



İletişim Yayınları 2404 • Araştırma-İnceleme Dizisi 399

ISBN-13: 978-975-05-2115-7

© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

YAYINA HAZIRLAYAN Erkan Küçük

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Ayhan Matbaası SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

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

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

Derleyen MESUT YÜCEBAŞ

Yerli ve Milli Gündelik Hayat

Türkiye’de Gündelik
Hayat Pratikleri ve İdeolojisi



iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

Giriş

7

BİRİNCİ KISIM

Tarihin Gündelik Sıradanlığı ve Komplolar

İdeolojik Bir Okuma Pratiği Olarak Resmî Türk Tarihçiliği ve Gündelik Hayattaki Yansımaları

MUHSİN SOYUDOĞAN..... 17

Bir Türkiye Masalı: Metal Fırtına'yı Okuma Denemesi

MEHMET NURİ GÜLTEKİN 37

İKİNCİ KISIM

Taşralı Girişimci Bir Kentin Sıradan Hali

Gaziantep'in "Girişimci Kent" Kimliğini Yeniden Okumak

MELTEM KARADAĞ 89

Gaziantep: Muhafazakâr Bir Taşra Kenti ve Emekçi Kadınların Zihin Halleri

GÖKHAN GÖKGÖZ..... 105

Gaziantep'te Yemek ve Mutfağın Toplumsal Üretimi: Et ve Mutluluk	
AYŞEN UTANIR.....	153

ÜÇÜNCÜ KISIM

Gündelik Hayatın Bazı Hücreleri: Aile, Dolmuş, Esnaf

Aile, Devlet, Millet Bağının Yeni Görünümleri: Biz Yeniden Hep Büyük Bir Aileyiz Hem de Reklamlardayız	
SEMİRAY YÜCEBAŞ.....	169

Gündelik Hayatta Kolektif Belleğin İnşası: Minibüs Sembolleri Üzerine Bir Değerlendirme	
GÖKÇEN BAŞARAN İNCE.....	195

Gündelik Hayatın Mağdur ve Mağruru Esnaflar: Reklamlarda Esnaf Tipolojileri	
MESUT YÜCEBAŞ.....	225

DÖRDÜNCÜ KISIM

Gözlenen Gündelik Hayat

Post-Televizyon ve Gündelik Hayat: Yeni Bir İzleyici Kimliği İnşası	
M. EMRE KÖKSALAN.....	255

<i>Psikopat, Sabıkalı, Umutsuz: Suçun Irksallaştırılması ve Kapkaç</i>	
O. ÖZGÜR GÜVEN.....	303

YAZARLAR HAKKINDA	349

Giriş

Gündelik hayat nedir? Kendimizi bildiğimiz, tanıdığımız, öznelliğimizin en doğal pratiklerini mi kapsamaktadır yoksa özne olarak nesneye indirgendiğimiz, nesnelerinse kendilerince bağımsızlaştığı ve bu bağlamda da ayağımız altındaki zemini hissetme yeteneğini yitirdiğimiz biricik bir zeminsiz alan mıdır? Soruyu başka türlü sormak da mümkün; gündelik hayat ideolojinin işleyiş alanı mıdır yoksa ondan kaçışla mı şekillenir?

Buradaki derlemede de somut olan/görünen ama soyut düzlemlerle inşa edilegelen, her şeyi içeren ama aynı zamanda tüm monotonluğuyla homojenleştirici etkisini hissettiren muğlak bir alana –gündelik hayata– bakıyoruz. Dahil edebildiğimiz içerikler dışında kalanlar kuşkusuz ki bu derlemenin “başka”ları değil, onların da dahil olduğu evrenin izlerini arıyoruz aslında. Bu nedenle elinizdeki kitap gündeliğin bir parodisi aynı zamanda... Karşımıza çıkması muhtemel olan gündelik deneyimlerden, karşılaşmalardan derlenmiş gündelik hayatın belirsizliğinin izlerini taşıyor kısacası.

Gündelik yaşam bir kere yazıya (kitaba) dönüşünce/geçince düzensizliğini ve akışkanlığını yansıtmak zorlaşıyor. Ancak yine de bunu denemeye kalkışmak gerekiyor. Bu gereklilik ise hayatın işleyiş mekanizmasına dair öz bir hakikatin gündelik ya-

şamın içerisinde bulunacağına dair bir iddiaya dayanmıyor. Sa-
dece yaşamın bir yönüne, hem de en sıradan en olağan halinin,
o kadar da sıradan olmadığına işaret ediyoruz. Bu da bize gün-
delik hayatın ardında gizlenmiş bir sır perdesini aralamak kah-
ramanlığını bahşetmiyor kuşkusuz. Daha çok, gündelik haya-
tın kendisine, onun sıradanlığına yoğunlaşmak, onunla karşı-
laşmak istiyoruz. Her şey olan ama hiçbir şeymiş gibi görünen
ve hatta her şeyliğini bu görünmezliğinden alan bir vakaya kıs-
mi bir bakış geliştirmeye çalışıyoruz. Yazarların da içinde türe-
diği, katkıda bulunduğu bir zaman dilimine, hem onun dışın-
dan üretilmemiş, şifre çözücü bir bakışı hem de gerçekliğin ze-
minsizliğini imleyen bir görüyü dışta bırakarak nüfuz ediyoruz.

Belli ki, bir belirsizliğe yanıt arayacağız. Kimilerince içerisin-
den toplumsallığı daha öteye, var olandan güzel günlere taşıya-
cak nüveleri barındırır gündelik hayat ya da akışkanlaşmış iliş-
kilerin uzağında sığınılacak bir liman, bir yuvadır o.

Gündelik hayat hakkında konuşmak biraz da önemsiz görü-
nen bir şey hakkında konuşmaktır. Onun hakkında konuşmak
ciddi olan makro çözümlemelerin dışına düşün becerisini taşı-
mak anlamına gelir (Lefebvre, 1998: 20). Günümüzün de mo-
dasıdır gündelik hayat hakkında konuşmak/yazmak. Gerçek-
ten de toplumsal dönüşümler bağlamında tüketim ve gündelik
yaşam pratikleri konusunda yapılan çalışmalarda ciddi bir artış
görülmektedir (Argın, 2003: 133). Kuşkusuz ki ciddi görün-
meyen fazla ciddiye almakta da bir sıkıntı bulunuyor. Bu ko-
nuda dengeli bir tutumun oluşturulmasını sağlamak maksadıy-
la Lefebvre'nin gündelik yaşam tanımı faydalı görünüyor: “Ne
bir düşüş yönüdür, ne de bir engelleyici ya da durdurucudur;
aynı anda hem bir alan hem de bir ara istasyondur, bir aşama-
dır ve bir atlama tahtasıdır, anlardan (gereksinimler, iş, zevk;
ürünler ve yapıtlar; edilgenlik ve yaratıcılık; araçlar ve amaçlar,
vs.) oluşan bir andır, olanaklı olanı (olanaklar bütünü) ger-
çekleştirmek için kendisinden yola çıkmanın kaçınılmaz oldu-
ğu diyalektik bir etkileşimdir” (1998: 20-21). Bir diyalektik et-
kileşim olarak gündelik hayat politikanın da alanıdır. Siyasetin
günlük dilinin gündelik yaşamın en olağan biçimiyle gerçek-

leşmesi de bunu göstermiyor mu? Günlük dil aynı zamanda kendimizi en doğal hissettiğimiz yuvamızı oluşturmuyor mu? Estetiğimiz ve etiğimiz bu evrende çerçevelenmiyor mu?

“Gündelik hayat mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belirli bir zaman kullanımı içinde, kuşku-ya meydan vermeyecek bir biçimde birbirine bağlanan şeydir. Gündelik hayat tarih taşımaz. Görünüşte göstergesizdir” (Lefebvre, 1998: 31). O halde gündelik hayatın siyasete aktarılmış dilinde de bir tür tarihsizlik, göstergesizlik, daimlik ve ebedilik söz konusudur. Doğallığın imleyeni olarak bu dil, kendimizi tüm toplumsallığın ve tarihselliğin dışında kurguladığımız yuvamızda/evimizde hissediyor olmamıza işaret etmez mi? Bu durumda evin her türlü başka mefhumu aktarılmış biçimleri ideolojik veya tarihsel bir aktarmaya işaret ediyor olmalı. O nedenle gündelik sıradanlığı kuşatan tarihsel, romantik, milli ve yerli perspektifler gündelik yaşamın terk edilmiş alanına, tarihdışılığın sunduğu konformizmi kendilerine mal etme çabasıyla girmiş olmuyorlar mı? Gerçekten de ev/yuva deyince gündelik dilin tarih-dışı konformizmine ulaşırken aynı zamanda belli türlerde tarihsileştirme çabalarıyla karşılaşırız: “Bütün milliyetçi hareketler, (örneğin) evi bir metafor olarak kullanır. Bununla da kalmaz, bir ev ideali hepsinde vardır. Hem bir evin nasıl olması gerektiğini, hem de evin toplumsal düzen içinde nasıl bir işlevi olacağını konu eder milliyetçi yazarlar. Milliyetçiliğin ve milletin sembolleri, metaforları ‘bağır’ gibi, ‘ana-vatan’ gibi, ‘ana-yurt’ gibi, doğrudan doğruya o ilk ‘ev’le ilişkilidir” (Bora, 2013: 68). Kendilerini bu “ev”de olma haliyle ideolojiszleştirirler; muhafazakâr ve milliyetçi ideolojiler bu bağlamlarıyla doğal olana bağlanırlar, kendilerini en doğal, hakiki kimlik olarak sunabilirler, tarihselliklerini tarih-dışı olma dizgesine bu “ev” imgesiyle taşırlar. Bu nedenle tarihin gündelikleşmiş pratikleri resmî tarih söylemiyle çerçevelenmiştir.

Gündelik dil popülist muhafazakâr milliyetçi ideolojinin “ev”i, “yurt”udur. Gündelik hayat ve ona ait siyasete taşınmış dil, bir tür eylemsizliği, eylem hakkında öz-düşünümsüzlüğü (doğal olanı olduğu gibi yaşamaktan başka ne yapılabilir ki),

sorgusuzluğu, tartışılmazlığı, olduğu gibi olanın olduğu gibi kabulünü de barındırmak durumundadır. Gündelik dilin iktidara taşınması aynı zamanda iktidarla kurulan gündeliklik arasındaki karşıtlığı ve bu bağlamıyla gündelik yaşamın can alıcı *en düşük* farklılığını/başkalığını ortadan kaldırır. Artık iktidarda olmayan her şey, gündeliğin sıradanlığından uzaklaşmıştır.

Gündelik yaşamın Türkiye özelindeki deneyimine dair izlemimiz, “ev” ve “yuva” ile birlikte kurgulanan bir yerelliğe ait olma halidir. Büyük bir şehirde yaşanıyor dahi olursa yerlilik ve köken kişinin doğasının asli parçası olarak kabul görür. Dolayısıyla gündelik doğallık biraz da yerlilikle çerçeveslenir. Yerele ait olan aynı zamanda bizim kendimizi evimizde hissetmemizi sağlayan “biz”liktir. Ancak bu yerliliğin küresellik veya uluslaşma halleri dışında da kurgulanmaması gerekiyor. Küresel ticari bağlamlarda özgüllüğün temsilcisi olarak yerellik otantik ve benzemezliğe gönderme yaparak metalaşırken (Harvey, 2013: 155), ulusallık açısından ise ulusal kimliğin özlüğünü (yerli ve milli) temsil etmektedir. Bu nedenle toplumsal ve ekonomik dönüşümler bağlamında ele alındığında (neoliberal dönüşüm kastedilmektedir) günümüz Türkiye’sinin gündelik hayat estetiğinin iç içe geçmiş iki bağlam tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Bunlardan ilki küresel piyasa koşulları aracılığıyla belirlenmiş ve yaşamın ekonomik olmayan alanlarına da sirayet eden bir ekonomik kültürlenme biçimi iken, ikincisi ise yine bununla ilintilendirilmiş bir tür kimlik katıcı öz olarak karşımıza çıkan yerlileşme/yerelleşme talebidir. Daha doğrusu, zaman zaman birincinin ikincisiyle tanımlandığı, yerliliğin küresel piyasa mekanizma ve simgeselleriyle bezendiği ve bu bağlamıyla da yerliliğin yeniden üretildiği bir estetizasyon sürecidir bu... Hatta kendisini merkeze karşıt olarak kurmak durumunda olan yerliliğin, bu karşıtlığı yeniden üretme potansiyelini açığa çıkaran ve bunu daha sonra siyasetin diline de tahvil eden bir estetize etme biçimiyle karşı karşıyayız (yerli ve milli). Dolayısıyla taşramıza bakışımız da değişmek durumundadır. O, günümüzde saflığın ve dinginliğin kaynağı olmanın ötesine taşmış, bir kimlik göstereni olarak imajlaştırılmış durumdadır.

Bu hal onun özümüze ilişkin kaynak üretme sürecinin gösteri-leşmesidir aynı zamanda, ama tabii ki tüm ideolojik yükleriyle birlikte. Bu kentlerimiz aynı zamanda ürettikleri yeni yaşam biçimleri, estetik kaygıları ve tüm göstergesel işaretleri ile markalaşılıyor. Toplumsal cinsiyet kodlarından yeme içme alışkanlıklarına kadar farklı yaşamsal kodlar bu kent pratikleri içerisinde farklı biçimlerde yeniden üretilebiliyor.

Yerel ve milli gündelik estetizasyonun, yuva benzeri niteliğinin açık biçimlerini yuvanın mekânlarında görmemiz mümkün olabilmektedir. Bu yuva mekânının inşası aynı zamanda kentlerin yeni türde, yeniden üretimi anlamına da gelmektedir. Gündeliğin deneyimlendiği mekânlar olarak kentler ve kentlerin yeni dizaynları (konutları, möbleleri, vb.) yerel olan ile modernin bulunduğu mekanizmaları üreterek orta sınıf Türk tipi yaşam biçimlerinin estetize edildiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlantının özgül bir yönüyle daha mikro alanda ilintilendirilecek olan evin içindekilerin korunaklı statüleridir. Bu aynı zamanda ailenin de kutsallığının üretildiği ve bu kutsallığın (ve içinde kadına yönelik baskının da) daha genel düzeylere aktarıldığı bir sürece karşılık gelmektedir. Söz konusu genel düzeyi bir aile olarak Türk milleti şeklinde ifade etmemiz mümkündür (biz büyük bir aileyiz). Reich'a göre, ahlâki anlamda buyurgan olan aileyi "Devlet" in ayakta kalmasını sağlayan bir kurum olarak görmek gerekmektedir (2002: 135).¹ Ailenin bir uzantısı olarak küçük işletmeciliği de (esnaf) bu bağlam içerisinde değerlendirmek gerekecektir (bkz. Reich, 2002: 135). Bir tür aile işi olarak küçük işletmecilik, Türk gündelik yaşamının kutsallaştırılmış içerikleri arasında yer alarak, siyasal söyleme, değer, dil ve yaşam biçimi savunusu üretme-

1 Reich'a göre, yeni bir toplumsallığın önündeki engel cinsel gereksinime ket vurmanın bireyi aileye bağlamasıdır. Bu nedenle, öznel coşkusal özleri açısından ele alındıklarında yurt ve ulus tasarımları *ana* ile *aile*'nin zihinde canlandırılmış simgeleridirler. Küçük kent soylu sınıfta, ana çocuğun yurdunu, aile de "çok küçük boyutlu ulusu"nu canlandırır (2002: 87). Kent soylu (esnaf, memur gibi) sınıfının aynı zamanda ulus-devletin özgül kaynağı olan buyurgan aileye bağlılığı (veya genel düzlemde itaati) üretmesini sağlayan dinamik ise ekonomik alanda eksikliği duyulanan yerini cinsel ahlâksal öğretinin dolduruyor olmasıdır (Reich, 2002: 83).

nin mihmandarlığını üstlenmektedir. Mahallenin dinamiği/ışıldayan girişimi, samimiyetin ve bizden olanın (ailemizin) bakkalı, berberi, kasabı, esnafı değil midir? Hatta gündelik hayatımızın çerçevesini çizen, bu küçük boyutlu ama hayalleri ve beklentileri büyük olan, samimiyet kadar sıradan alacaklı olarak da kültürel pratiğimizin gündelik biçimlerini şekillendiren bu tipolojiden hareketle üretilmiş değer ve söylemlerin siyasetin diline aktarılmış olduğunu da görebiliyoruz. Muhtarın toplumsal belirleyiciliğine yönelik herhangi bir atfı da dükkân sahibi bir esnafa yüklenen anlamla birlikte düşünmek gerekiyor kuşkusuz. Peki ya, her gün işten eve giderken kullanmak durumunda kaldığımız hareket halindeki, mobil esnafları yani toplu taşıma araçlarını, onları da benzer bir dinamiğin (eve ait, ailevi –bacılı, ağabeyli, yengeli– ve yerli-milli olanın) sürdürücüsü olarak okuyamaz mıyız?

Gündelik deneyimlerimizin bize özgü –yerli ve milli– biçimlerine bakarken medyayı ve medyada üretilmiş popüler kültür öğelerini de unutmamak gerekiyor. Medya, günümüzde gündelik hayatı şekillendiren büyük bir ağın adı aynı zamanda. Buradaki öğeler birbirleriyle bağlantılı. Ayrıca bizlerin de (izleyicilerin) katkıda bulunduğu ideolojik kabullerin kendilerini yeniden ürettikleri mecralar olabiliyor bunlar. Özellikle *reality* şovlar, yarışma programları gündelik yaşam deneyimimizin sanal evrendeki uzantıları gibi konumlanabiliyor. Bunlar yerli ve milli davranış biçimlerimizin yeniden üretildiği alanlar olabiliyor. Sevgilerimiz, beğenilerimiz, korkularımız, neşemiz, endişemiz burada tesis ediliyor. Suçun aleni halleri, davranış kodlarımızın balans ayarlarını oluşturuyor buralarda. Gazeteler bu bağlamda suç ve gözetim arasındaki ilişkiyi tahlil etmemizi sağlayan mecraları da sunmuş oluyor. Üçüncü sayfa haberleri, bizlerin korkudan, kederden ve endişeden haz üreten yerelliğimize sesleniyor.

Elinizdeki çalışmada Türkiye’de gündelik yaşamın yerli ve milli içeriğini farklı boyutlarıyla ele almaya çalışıyoruz. Elbette ki sınırlı, yetersiz ve noksan... Ancak gündeliğin yerli hallerine yoğunlaşırken, göz önünde bulundurulması gereken temel mecralara uzanabildiğimizi düşünüyoruz. Türkiye’de gündelik

yaşamın yerli ve milli içeriklerini; resmî tarihin gündelik işle-yişinden, milli kimliklerin ve milli mefkûrelerin, endişelerin ve beklentilerin gündelik yaşama aktarılmasını sağlayan komplo teorilerini içeren popüler romanlardan, yerli ve milliliğin ma-yası tutmuş şehirlerinin bazı yeni içeriklerinden, buralarda-ki toplumsal cinsiyet kodlarından, girişimcilik hikâyelerinden, mutfak kültürü gibi yerel farklılıklardan, yerelliğimizi biçim-lendiren kuşatıcı ailemizden, esnafımızdan, dolmuşumuzdan ve ayrıca evlerimize her akşam konuk olan medyanın popü-ler içeriklerinden ve son olarak gazetelerin sıradan üçüncü say-fa içeriklerinden tartışmaya açabiliriz diye umuyoruz. Öte yan-dan hukukun gündelik biçimlerini, siyasetin mikro alanlara ya-yılış düzeylerini, kültür sanatın *kitchleşmiş* biçimlerini ve daha birçok içeriği buraya sıkıştıramadığımızı da belirtmemiz gere-kiyor. Ancak yine de ele aldığımız kadarıyla Türkiye'nin siya-sal ikliminin kimi hallerinin gündelik hayatla buluştuğu ve bu-radan süzülerek tekrar egemen alana taşındığı özgül bağlarını tartışmaya açmış olduğumuza inanıyoruz.

Bu kitabın şekillenmesinde, Hamdoş Amca'nın (Hamdi Do-ğan) *Türkiye İşçi Partisi'ne Âşık Oldum* kitabının imza günü için Gaziantep'e gelen ve buradaki gündelik deneyimleri sıkıştırıl-mış bir zaman diliminde pratik etmeye çalıştığımız Tanıl Bo-ra'ya açılmamız etkili oldu. Ayrıca yine bu deneyimlerin müm-taz müdavimi Mehmet Nuri Gültekin'in cesaretlendirmesi de işe koyulmamızda önemli bir rol oynadı. Her ikisine sonsuz te-şekkürler ve tabii tüm emeği geçen dostlara da...

KAYNAKÇA

- Argin, Ş. (2003) *Nostalji ile Ütopya Arasında*, Birikim, İstanbul.
- Bora, A. (2013) "Rüyası ömrümüzün çünkü eşyaya siner", Alkan, A. (der.) *Cins Cins Mekân* içinde, Varlık, İstanbul, 63-75.
- Harvey, D. (2013) *Asi Şehirler*, Temiz, A. D. (çev.) Metis, İstanbul.
- Lefebvre, H. (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Gürbüz, I. (çev.) Metis, İs-tanbul.
- Reich, W. (2002) *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, Onaran, B. (çev.) Payel, İstanbul.

BİRİNCİ KISIM

Tarihin Gündelik Sıradanlığı ve Komplolar

İdeolojik Bir Okuma Pratiği Olarak Resmî Türk Tarihçiliği ve Gündelik Hayattaki Yansımaları

MUHSİN SOYUDOĞAN

Ve eğer diğer herkes Parti'nin dayattığı yalanı kabullenseydi –eğer bütün kayıtlar aynı masalı söyleseydi– o zaman yalan tarihe dönüşecek ve gerçek olacaktı. “Geçmişe hâkim olan,” diyordu Parti sloganı, “geleceğe de hâkim olur; şimdiye hâkim olan, geçmişe de hâkim olur.” (Orwell, 1977: 34-35)

Ankara’da kaldığım evin boyanması için gelen boya ustası bir taraftan malzemelerini hazırlayıp duvarın boyasının dökülme nedenleri hakkındaki bilgilerini aktarırken, bir taraftan da koridorda bulunan kitaplıklardaki kitaplara bakmaktan kendini alamıyordu. En sonunda bana ne iş yaptığımı sordu. Osmanlı tarihi üzerine doktora yaptığımı söylediğimde, içi içine sığmayarak: “Biliyor musun en çok ne hoşuma gider? İstanbul’u kuşatmaya almışız. Bir de bakıyorlar ki Fatih Sultan Mehmet dayanamamış, su üzerinde yürümeye başlamış. Arkadan askerler: ‘Sultanım! Sultanım! Nereye gidiyorsun?’ diyor ya...”

Ebette ki en ilgisizinden en alakasızına herkesin şu veya bu düzeyde tarihe dair bir malumatı vardır. Muhtemelen ilkokul mezunu bir boya ustasının, tarihi yanlış bilmesi ya da çarpıtması, çok da garip olmasa gerek. Yine kimi olayların bir süre sonra şehir efsanesine dönüşerek kendi bağlamından farklılaşma-

sı da anlaşılır bir şeydir. Ancak akılla izahı mümkün olmayan, su üzerinde yürünebileceğinin kabulü açıktır ki bireysel bir yaratıcılıktan ziyade kişinin içinde büyüdüğü toplumun kısmen sistematik, kısmen spontane geliştirdiği kolektif bir zihin dünyasıyla alakalıdır. Bu yazı bu tarz tarihsel kurguların gelişiminin daha çok tesadüfi olmayan yanlarına değinecektir. Daha açık bir ifadeyle belli bir tarihi algının belli bir tedrisatın çıktıları olarak nasıl şekillendiğini irdelemeye çalışacaktır.

Toplumun tarihsel bir gerçeklik olduğu sosyolojik bir yasa derecesinde kabul edilebilir bir önermedir; aynı şekilde, tarihin şimdinin bir kurgusu olduğu da tarihsel bir yasa mahiyetindedir. Bu iki önerme hem tarihin hem de toplumun ne olduğuna dair paradoksal bir durum ortaya koymaktadır. Öyle ya, nasıl olur da bizler kendimizi yine kendimizin oluşturduğu bir araç (tarih) üzerinden var edebiliyoruz? Bu durumu, epistemolojik bir çerçeveden bakıldığında, bilginin gelişmesiyle ya da Thomas Kuhn'un (1996) "paradigma değişimi" fikriyle açıklayabiliriz: Tarih ilerledikçe yeni yöntemler ve yeni bilgiler kabul görür, geçmiş de bu yeni bilgi ışığında yeni bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda daha farklı bir gerçeklik ortaya çıkar. Ancak, bu denli saf bilimsel bir açıklamadan ziyade siyaset sosyolojisi bağlamında ele alındığında, söz konusu olan tarih-toplum paradoksunun esasen toplumun başka bir gerçekliğiyle alakalı olduğu görülür: Toplum diyalektik bir ilişkiselliğin ürünüdür. Yani, ideal anlamda homojen ya da çatışmanın olmadığı bir toplumdan bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzdendir ki, çatışmayla esas olarak sınıf çatışmasını anlayan Marksist kuramcılar, kabile şeklinde örgütlenmiş sınıfsız toplumlardan ya da sınıf çatışmalarının belirgin görülmediği toplumlardan bir nevi durağan ya da tarihsiz toplumlar diye söz ederler (Marx ve Engels, 1979: 217).

Sınıflı toplumun en önemli özelliği siyaset kurumunun gelişmiş olmasıdır. Daha doğru bir ifadeyle, bir kişinin ya da azınlık bir grubun toplumun geri kalanını etkileme, manipüle etme ve organize etme yetisi olarak tanımlanabilen iktidar olgusu, bu tarz toplumların en başat karakteristiğidir. Söz konusu

toplumlarda iktidarın baskı ve ikna gibi iki ayrı daynağından söz etmek mümkündür (Gramsci, 1997; Althusser, 2010). Bu iki dayanak, bilginin biri teknik, diğeri ideolojik iki yönüne te-kabül eder: Baskı araçları ve onların üretimine dair bilgi ile bu araçların iktidarı elinde tutana karşı değil de onun için kulla-nılmasını temin etmek için toplumun belli bir şekilde örgütlen-mesini sağlayan bilgi... Esasında bilginin iktidarın esas kaynağı ya da meşrulaştırıcı aracı olduğu düşüncesi bizim yeni öğren-diğimiz bir şey değildir. Bilakis, neredeyse iktidarın kendisi ka-dar eskidir. Sümerlilerin “binlerce yıl” hükmetmiş krallarının soy kütüğünü yazması, ya da Mısırlıların, firavunları tanrılar-la özdeşleştirmesi, sıradan dini bir pratikten ziyade, belli bir ik-tidara dayanak oluşturma çabası olarak görülebilir. Bizim için yeni olan, bilginin, daha doğrusu fikrin, bilgi-iktidar ilişkisini kastedecek şekilde “ideoloji” adı altında yeniden kavramlaştı-rılmasıdır. O halde, iktidar için girilen mücadelenin bir aya-ğının kaçınılmaz olarak bilgi üzerine verilen mücadele olduğu-nu iddia etmiş oluyoruz.

Bütün bunlardan ideolojiye bulanmamış bir bilginin varlı-ğından bahsedemeyeceğimiz sonucunu çıkarabilir miyiz? Ki-mine göre ideolojik olanın dışındaki bir bilgi arayışının kendi-si ideolojiktir; bilinçli ya da bilinçsizce belli bir ideolojiye hiz-met etmektir (Jenkins, 2003). Gerçekliğe dair arayışı naiflik-le veya ikiyüzlülükle suçlayacak bu postmodern bakış bilimin üzerine ne zaman serpildi? Biliyoruz ki, insanlar doğru bilgiye olan inançlarını çok uzun bir süre muhafaza ettiler. Henüz bi-limsel yöntemlerin gelişmediği bir dönemde bazıları çıkıp akıl yürütmeyle elde edilen bilginin daha değerli olduğunu keşfet-miş ve felsefe adını verdikleri uğraşının bilim ile bilgeliğin bir arada olmasıyla mümkün olacağına inanmışlardı. Sofistlerin bilgiyi servet ve güç edinme aracı olarak kullanmaları, buna karşın Sokrates’in eleştirileri ve siyaset erkiyle düştüğü ihtilaf, bilimin henüz erken dönemlerde bile iktidarın bir aracı ola-rak kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Platon’un mağ-a-ra analogisiyle anlatmak istediği şey, kişinin siyasi iktidarın ya da toplumun sunduğu belli şablonlar üzerinden dünyayı dene-

yimlediğidir. Her ne kadar burada ideolojinin varlığı sezilmiş olsa da bir kurtuluş kapısı olarak bilimsel yöntem ve eleştiriye olan inanç hâlâ güçlüdür ve bu inanç aydınlanma düşüncesiyle doruğuna çıkacaktır. Tam da bu dönemin düşünürlerinden Destutt de Tracy, “ideoloji” kavramını, bilimsel olan düşünce ile bilimsel olmayan düşünceyi ayıran fikirlerin bilimi anlamına gelecek şekilde tasavvur etmişti. İlk ideoloji kavramını bu anlamıyla benimseyen Napolyon, iktidarı ele geçirdikten sonra kavrama aşağılayıcı bir anlam yükleyerek kendi muhaliflerinin “yanlış” düşünceleri şeklinde kullanmaya başlamıştı (Althusser, 2010: 75).

Napolyon’un bu tavrı karşıt fikre iktidar kavgası çerçevesinde yaklaşımın tipik örneğidir. Buna göre karşıt fikir, gerçekliği perdeleyen, insanı kandıran bir ideolojidir. Napolyon’un karşıtlarının da onun görüşlerini aynı şekilde olumsuzladığını düşünecek olursak, ideolojinin her zaman için hem kurtuluş yolu sunan fikir, hem de kurtulmayı engelleyen fikir anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Yani fikirlerin eleştirisinden ziyade mutlak bir göreceliğe tekabül etmekle ideoloji bilgiye karşı normatif bir tutumu meşrulaştırır. Bu anlamda dinler, tarihteki en tipik ideoloji örnekleridir. Bir din aynı toplumsal alanda daha önce var olan dinsel açıklamaları tümünden ya da kısmi reddederek yeni bir açıklama getirir. Her din kendi inananları tarafından mutlak doğru ve kurtuluş yolu olarak kabul edilirken, diğer dinlerin müritleri tarafından doğruya ulaşmayı engelleyen fikirler olarak algılanabilir. Bu çekişmeden dolayıdır ki hemen hemen her zaman için dinler iktidarla tümleşik olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, her daim iktidar mücadeleleri var olduğundan dolayı bu çatışmaların sonucunda dinler sürekli çeşitlenmiştir.

Doğruya karşı olan bu tutum tam da ideolojiyi bilimselliğin dışına iten noktadır. Bu yüzdendir ki Karl Marx, gelmiş geçmiş tüm ideolojilerin ya da felsefi yaklaşımların üstünü çiziyordu. Marx Aydınlanma Çağı’nın estirdiği havanın da etkisiyle akla ve deneye olan inanca bağlıydı. “İnsana dair gerçek nedir?” diye sorduğunda karşısına sadece bir gerçeklik çıkar, o da insa-

nın kendisini ve bunun için gerekli olan araçları yeniden üretmesidir. Ve bize bunun kanıtını sunacak en büyük belki de yegâne kaynak tarihtir. “Tarihsel materyalizm” diye isimlendirdiği yaklaşım “bilimin ta kendisidir”, diğer tüm fikirler insanı bu gerçekliğe yabancılaştıran kandırmacalardan başka bir şey değildir. “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır,” diyordu Marx, “oysa sorun onu değiştirmektir,” (Marx ve Engels, 1999: 28). Marx insanı özgürleştirme mücadelesinde gerçekliğin olmazsa olmaz olduğunu söyleyerek bilgiyle iktidarı buluşturuyordu. Marx’ın burada kabul etmek istemediği şey kendi dünya görüşünün de bir ideoloji olarak sayılabileceği gerçeği idi. Marx’ın ideolojiyi bilim karşıtlığında mutlak yanlış olarak ele alan tutumu onun takipçilerinden Gramsci (1997) tarafından revize edilecekti. Gramsci’nin *hegemonya* olarak adlandırdığı şey esas olarak iktidar sahiplerinin ideolojisidir. Bu ideolojiye karşı iktidardan dışlanan, sömürülen sınıflar da kendi hegemonyasını geliştirmek zorundadır. Yani burada bilimsel olup olmamasından ziyade iktidar mücadelesinin kaçınılmaz bir aracı olarak ideolojinin gerekliliğini kastediyordu. Öyleyse, önemli olan doğru tarafta yer almaktır (Çulhaoğlu, 1999: 13).

O halde, ideolojinin her yönüyle bilgiyi ya da bilimi kuşattığını kabul edip kendi ideolojik saflarımızı mı sıkılaştıralım; yoksa dümeni nihilizme ya da mutlak göreceliliğe kırıp bilimin imkânsızlığına razı bir şekilde taşı tarağı toplayıp, –kimi gazetecinin yaptığı gibi– retoriğe sarılarak insanları ne kadar ikna edersek o kadar haklı, onların dimağlarında ne kadar tat bıraksak o kadar doğru mu sayalım kendimizi? Bu iki yoldan birisini seçtiğimizde sıkça kullandığımız akademik unvanlarımızı sırf bizleri bir haleyle bezeyip söylediklerimize daha bir itibar kazandırır diye almış olduğumuzu kabul etmiş oluruz. Bu iki yolu reddedip, bilimsel bir bilginin olabileceğine inandığımızı söylediğimizdeyse ideolojisizliğin ideolojisini yapmak gibi bir paradoksun içinde bulabiliriz kendimizi. Bu çıkmaz sokağa bizi götüren esas neden, öyle görünüyor ki ideolojiyi anlamaya fazlaca odaklanırken; bilimselliğin ne menem bir şey olduğunu

bildiğimizi varsayıp üzerinde fazla durmayı gerekli görmememizdir. Neuman bu konuda haklı bir uyarıda bulunur:

Pek çok kişi, sosyal bilimsel kuramla sosyopolitik ideolojiyi birbirine karıştırır... [B]ilimsel topluluk, bilimsel bilginin netleştirilmesi ve oluşturulması için kuramı zorunlu olarak görür, ideolojiyi ise bilime karşıt olan gayrimeşru bir şaşırtma olarak kınar. Her ikisi de dünyadaki benzer olayları açıkladığı ve bazı yerlerde çakışabildiği için kafa karışıklığı yaşanır... Her ikisi de dünyadaki pek çok olayı açıklar: neden suç işlendiğini, neden bazı insanların yoksul olduğunu, neden bazı yerlerde boşanma oranlarının yüksek olduğunu, vb. Her ikisi de toplumsal dünyada neyin önemli olduğu ya da neyin önemli olmadığı üzerine odaklanır, bir fikirler ya da kavramlar sistemi içerir ve kavramlar arasındaki ilişkileri belirtir. Her ikisi de olanların neden böyle olduğunu ve koşulları değiştirmek için nelerin değiştirilmesi gerektiğini açıklar (Neuman, 2006: 77-8).

Görünen o ki, bilimselliğin ne olduğuna dair etraflı bir çerçeveye çizilmediği vakit kişinin bilimsel bilgi üretme adına, bilinçli ya da bilinçsiz, ideolojinin şerbetini içmesi kaçınılmaz olacaktır. Ne de olsa ideoloji denilen şey, “gerçek bir bilimsel kuramdan beklenen eleştirel özelliklerin eksik olduğu bir yarı kuramdır” (Neuman, 2006: 78). Neuman ideolojinin kapalı oluşu, mutlakçı eğilimi, çelişkiler içermesi gibi özellikleriyle bilimsel kuramdan ayrıldığını (2006: 78) belirtse de gerçekte farklılık daha da muğlak olabilir. Örneğin egosu yüksek bir akademisyen söylediklerinin arkasında durmak için bu hatalardan herhangi birisini pekâlâ işleyebilir. O halde kişiyi suçlamadan ya da karşıt bir ideoloji geliştirmeden bilimsel bir metin eleştirisi nasıl yapılyorsa bir ideoloji de o şekilde ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu anlamda bu yazı resmî Türk tarihçiliğine alternatif bir görüş ortaya koymaktan ziyade bu bağlamda ortaya konan tarihçiliğin bir bilimsel değerlendirmesini yapmaya çalışacaktır.

* * *

Hemen hemen herkesin duyduğunda hoşuna giden bir Afrika atasözü şöyle der: “Aslanlar kendi tarihlerini yazana kadar, tarih hep avcıyı haklı gösterecektir” Burada muktedirin kendi tarihini mazlumun tarihinden daha farklı sunup kendi iktidarını meşrulaştırdığını anlar, bu yüzden mazlumun kendi tarihini yazma hakkını savunuruz. Oysa burada esas kabul ettiğimiz şey tarihin, dolayısıyla öznelerinin, mutlak uyuşmazlığı sonucu tarih yazımının kimin tarafından yazıldığına göre değiştiğidir. Böyle bir ikilemde ne kadar bilimsel düşünersek düşünelim kendimizi taraf olmak zorunda hissederiz. Bazen ikilem o kadar derin olur ki, taraflardan birinin işine yaramayanın diğer tarafa yarayacağı sonucuyla karşı karşıya geliriz. Ve bu konuda sözcükler hiç de yardımcı olmazlar, zira toplumsal çelişkiler dilin kendisine yeterince sirayet etmiştir zaten. Belki de bizleri ideolojinin girdabına çeken en önemli faktördür bu. Örneğin, İstanbul istila mı edildi yoksa fetih mi edildi? Ermeni meselesine “oh olmuş!” diyemeyeceğimize göre mukatele (karşılıklı kıyım) mi desek, soykırım mı desek; trajedi mi desek, yoksa vahşet mi desek? Hikâyelere konu olan avcılar da, aslanlar da var oldukları sürece, biliyoruz ki bu tür tabirlerden hangisini tercih edersek edelim, bir tarafın ideolojisi için dayanak oluşturmuş olacağız. Burada yapılması gereken belki de en temel şey bir tabirin evrensel tanımını bulup kanıtlarla kıyaslama yaparak ele alınan fiilin tanımla ne derece örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymaktır.

Tarihten vazgeçmek bir çözüm olamaz mı? Neden geçmişin acılarını ya da kahramanlıklarını ya da geçmişin yaşantısını hatırlamak zorundayız ki; geçmişe bir set çekip her şeye sıfırdan başlamak mümkün değil mi? İster farkında olalım ister olmayalım, tarih günlük hayatımızın öyle ayrılmaz bir parçasıdır ki bir tarihi silmek bile yine tarihin kendisiyle mümkün olabilir. İnsanlar türlü türlü saiklerle tarih yazımına girişmişlerdir: Bu, geçmişin hesabını tutma gibi teknik bir amaç da olabilir, basit bir merak da... Ya da okuyucuya ahlâki bir ders vermek istenebileceği gibi, var olan bir düzenin ya da fikrin meşrulaştırılması için de olabilir. Bu nedenlerden hangisiyle yapılırsa ya-

pılsın, bu haliyle tarih, elit bir uğraş olurdu. Ancak bunu gündelik hayatın bir parçası yapan esas nokta belki insanın doğasıyla alakalıdır: tanımlama isteği, nedensel düşünebilmesi. Belli bir yaştaki çocukların büyüklerinin kafasını “bu nedir, şu nedir?” gibi bitmek bilmeyen sorularla şişirdiğine hemen herkes şahit olmuştur. Çocuk her ne kadar kendi varlığını içselleştirse de belki de bütün bu sorularla ulaşmaya çalıştığı esas şey kendisinin ne olduğu bilgisidir. Ve bu sorunun kaçınılmaz cisimleşmesi “ben nerden geldim?” ya da “ben nasıl sizin oldum?” sorusudur. Ebeveynlerin yaratıcılığına ya da sahip olduğu kültüre bağlı olarak bazen çocuk kendisinin leylekler tarafından getirildiğini, bazen bir çerçinin heybesindeki bir sürü çocuğun içindeki en şanslısı olduğunu öğrenir. Bazen tarihle kurduğumuz ilişki tam da bunun gibi çocukcadır. Yüzyıllar boyunca insanların oluşturduğu mitolojik anlatılar bu safiyane cevapların daha gelişmiş halidir.

Bizler her zaman için bu hikâyelere takılıp kalmayız elbet, kendi varlık nedenimizin “acı” gerçeğiyle bir gün eni sonu yüzleşmek zorundayızdır. Ancak bu süre zarfında “ben kimim?” gibi bir sorunun aradığı cevap daha da genişler: “Ben neden bu renkteyim?”, “Ben neden sünnetliyim?” ya da “Boynumda neden halkalar taşıyorum?” ve nihayet bu sorular dizgesi sosyalleşmeyle birlikte evrim geçirip “Biz kimiz?” sorusuna dönüşür. Sosyalleşme süreci egonun yanına süper egonun, bireysel kimliğin yanına toplumsal kimliğin konumlanması; toplumun kural ve kültürünü öğrenme ve benimseme sürecidir. Kültür tarihsel bir birikime tekabül ettiğine göre aslında bu süreç insanın tarihlenme sürecidir. Bu yüzdendir ki insanı insan yapan en önemli öğelerden biridir tarih, aslında insan tarihsel bir varlıktır.

Sorunun odağının “ben”den “biz”e dönüşmesi beraberinde soruya yanıt vericilerin sayısında da bir çeşitlenme getirir. Bir arkadaş bizi biz yapacak bir tarikata ya da politik bir söyleve davet eder, birisinin tavsiye ettiği kitap bu anlamda hayatımızda dönüm noktası olur, ya da başımızdan geçen bir olay bütün algımızı yerle bir eder. Bu anlamda insan kaptıkaçtı masasında-

ki bir iskambil kartından başka bir şey değildir. Bunu bilen siyasi elitler kendi vatandaşını küçük yaştan itibaren sistematik bir eğitimden geçirirler. Eski dönemlerde bu daha çok dolaylı yoldan yapılırdı. Ama milli devlet bunu bir aşama ileri götürerek çocuğun anlama, anlamlandırma becerilerinin gelişmesinin ilk evresinden itibaren standart bir müfredata göre yetiştirir hale geldi. Teknoloji ve psikolojinin gelişmesiyle de görüntülü ya da sesli cihazlarla bu eğitim sürecini neredeyse çocuğun her anının bir parçası haline de getirdi. Milli devlet bu müfredattan bir sapma olması halinde müdahale de gecikmez.

Geçen yıllarda “Muhteşem Yüzyıl” adlı dizideki bazı görüntülerin uygun bulunmaması sonucunda kelli felli tarihçilerin, tarihi malumata sahip gazetecilerin, amatör araştırmacıların, siyasetçilerin ve din adamlarının TV programlarında oturup Kanuni Sultan Süleyman’ı, sanki bir arkadaşlarından bahsediyormuşçasına ayrıntılarla tarif ettiklerini, o dönemi yaşamışçasına dönemin ruhunu nasıl anlattıklarına şahit olduk.

Bir kısmı diziye son dönemlerde oluşmaya başlayan Osmanlı’ya dönük olumlu imajı yıkmaya yönelik bilinçli bir manipülasyon yaptığı gerekçesiyle eleştirirken; bazılarıysa diziye yönelik bu türden eleştirilerin altında yatan esas nedenin, padişahları kutsal birer varlık olarak yansıtan algıya ters düşmesiyle alakalı olduğunu savunuyorlardı. Nitekim bazı tarihçiler padişahların kendileri için kutsal olduğu gerekçesiyle bu türden bir müdahaleyi savunmakta beis görmediklerini ifade ediyorlardı. Bu savunma Max Weber’in, moderniteye evrilişin ya da Aydınlanmanın en büyük göstergesi saydığı rasyonelleşme, sekülerleşme öngörüsünü adeta yerle bir etmektedir. Zira tarih alanı kendisini muhafazakâr diye tanımlamayan tarihçiler için “efsunlu bir bahçe”den başka bir şey değildir. Bu bakış açısı ironik bir şekilde kendilerine Aydınlar Ocağı diyen bir grup tarihçinin Türk-İslâm sentezi olarak adlandırdıkları ideolojik bakış açısının tipik tezahürlerinden birisidir. Bu ideolojinin fikirsel temeli 1970-80’lerde hüviyet kazanmasından çok öncesine dayanır.

Antik dönemlerin geçmişi anlatan metinlerinde gerçekliğin sürreal bir çeşniyle sunulup anlamlandırıldığı mitolojik öğeler sıkça karşımıza çıkar. Neredeyse tüm topluluklarda görülen –dünyanın ya da insanın nasıl ortaya çıktığını anlatan– yaratılış efsaneleri bu minval üzere yazılmıştır. Bir yönüyle bu geleceği sürdüren ama sistematik kayıt tutuculuğuyla daha da gelişerek şematik ve hiyerarşik bir üslupla insanın genel bir tarihini “ilk insan”dan başlatarak anlatan İsrailiyat ataerkil bir seçere sunuyordu. Modern öncesi dönemleri domine eden bu bakış, her topluluğun kendi geçmişini hanedanlar üzerinden geriye götürüp başlatabileceği bir başlangıç noktası sunuyordu. Bu başlangıç noktası bütün dünyayı sular altında bırakan bir tufandan kurtulan Nuh’un oğullarıdır. 15. yüzyılın ortalarından itibaren kaleme alınmış Osmanlı ve Selçuklu hanedanlarının tarihini anlatan metinlere (Yazıcızâde, 2009; Aşık Pâşazâde, 2007) bu görüşün sirayet ettiğini görmek mümkün. Örneğin Osmanlı Hanedanı’nın şeceresi Kayı Boyu üzerinden Oğuz’a oradan Nuh’un oğlu Yafes’e kadar götürülmüştür. Bu tarih anlatısındaki esas amaç ebette ki Osmanlı hanedanının köklerini keşfetmekten daha ziyade onu meşrulaştırmaktır (Imber, 1987). Osmanlı’nın kendi tarihini Kayı Boyu’na kadar uzatması, esasında Selçuklu artığı diğer beyliklerle girilen güç mücadelesindeki bir manevradır. Daha önce Osmanlı tarihçileri Osmanlı hanedanının Selçuklu sultanları tarafından bağımsızlık alametleriyle ödüllendirildiğini işlemişlerdi. Bu manevrayla da, özellikle Selçukluların mirasında hak iddia eden Konya merkezli Karamanoğulları’na karşı Osmanlı hiyerarşik olarak daha üstteki bir boyu sahiplenerek, bir nevi Anadolu beyliklerinin çatı örgütlenmesine, onlar üzerinde bir hegemonik güç oluşturmaya aday oluyordu. Yani bu tarih yazımı Osmanlı’nın emperyal ideolojisinin tarih yazımındaki tezahürüdür. Öbür yandan, Osmanlı hanedan tarihi anlatısında devletin, Osman’ın soyunun bir kaderi olduğu işleniyordu. Osman’ın büyük bir cihan devleti kuracağı, gördüğü rüyayla müjdelenmişti. Hakeza İstanbul’un fethi hakkında bir hadis vardı. Osman kendisi peygamberlere yaraşır vasıflara sahip erdemli bir Müslümandı: aza kanaat eden, adaletli

ve Allah yoluna (gaza, cihat) kendini adayan bir şahsiyetti. Böylelikle, Osmanlı hanedanının daha geleneksel meşruiyetin yanında dinsel bir meşruiyeti de sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. İşte Osmanlı tarih geleneğine hâkim olan bu paradigma modern ana akım Türk tarih yazıcılığının esas temelini oluşturur.

Aydınlanmayla birlikte bilginin doğasına yönelik sorgulamalar neticesinde akıl ve deneye dayanan bilginin daha muteber sayılması, tarihi bu tarz söylencelerin ötesine geçip daha ciddi bir araştırma alanı haline getirmeye zorluyordu. Zira artık modern tarihçilikte söylenceler üzerinden yürüyen hikâye anlatıcılığı çok da ciddiye alınamazdı. Bundan dolayı yeni kurulan Kemalist rejimin ilk yaptığı şeylerin başında Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'ni (Türk Tarih Kurumu) kurmak oldu. Bu kurumun temel işlevi Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye her ne kalmışsa onun üzerinde hak iddia etmeyi yeni rejim lehine meşrulaştırmaktı. Bu anlamıyla, Selçuklu mirasından pay almaya çalışan Osmanlı'yla benzer bir amaç güttüğünü söyleyebiliriz. Ancak yeni koşullarda geleneksel devletten modern ulus-devlete dönüşmeye paralel olarak tarihin öznesi de hanedandan millete dönmüştü. Dolayısıyla, yeni rejimin dayandığı Türk milletin kim olduğunun tanımlanması en önemli hedeflerden bir diğerydi. Fransız aydınlanması ve Alman romantizminin etkisiyle geliştirilen bu resmî ideoloji, milliyeti laik bir perspektiften tanımlıyordu (Özdalga, 2014: 9). “Türk Tarih Tezi” olarak adlandırılan bu tez, dönemin fazlaca ciddiye alınan sahte bilimi öjeni doğrultusunda Türk'ü aynı kandan gelen ve birbirine benzeyen, kültürün en büyük ögesi olan dilini (Türkçe) korumuş bir millet olarak tanımlıyordu (*Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930: 34-39). Türk'ü Türk yapan ana unsur dinden ziyade dildi, zira bilinen birçok Türk topluluğu değişik dinleri kabul etmişler, hatta İslâm'ı büyük bir direniş ardından bedeller ödedikten sonra kabul etmişlerdi, buna rağmen ortak özellikleri olan dillerini muhafaza etmişlerdi.

Türkçe'de “köklü olmak” fiiliyle bilindik ve uzun bir tarihe sahip olmanın bir saygınlık göstergesi olduğu anlatılır. O nedenle ki, Cumhuriyet dönemi tarih araştırmalarında Etrüsk-

ler, Iskitler, Medler, Sümerler gibi muğlakta kalan neredeyse bütün topluluklar Türk olarak addedilip Türklük olgusu birçok medeniyetin tohumu olarak kabul edilmekteydi. Okullarda öğretilmesine karşın ana akımdan sayılabilecek tarihçilerin kendileri bile, birçok yönü destekten yoksun bu görüşleri çok da ciddiye almadılar. Kemalist tarih okumasının en büyük çelişmesini Osmanlı tarihi, dolayısıyla İslâm'ın rolü oluşturmuyordu. Dil temelli millet anlayışı, sözde dili bozulmuş olan Osmanlı'nın nasıl oluyor da bu kadar güçlü olduğunu açıklamıyordu. İslâmi kimliği alternatif bir açıklama olarak sunuyordu aslında,¹ ancak pozitivizmin tavan yaptığı bir dönemde dini vurgulamak çok da doğru olmazdı. Osmanlı hanedanlığı, tarihin gereklerine ayak uyduramadığı için yok olmuştu, bu da tarihi olarak onları yok saymayı haklı kılıyordu. Hatta o kadar ileri gidilmişti ki, 1931'de Osmanlı arşivlerinden çıkan binlerce belgenin Bulgaristan'daki bir kâğıt fabrikasına satılmasında bir beis görülmemişti (bkz. *Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı*, 1994: XIII). Buna rağmen Osmanlı'dan beri süregelen İslâm-Hanedan geleneği Türk-İslâm geleneği olarak ana akım tarihçiler arasında kabul görmeye devam etti.

Kemalist rejimin en büyük çekincelerinden birisi dinin siyasette bir araç olarak kullanılmasında kontrolün kaybedilme ihtimaliydi. Bu da ister istemez resmî tarih yazımına yansıyordu. Ancak 1980 darbesiyle birlikte sosyalist fikirlere karşılık İslâmcılığın önünün açılmasıyla, Türk-İslâm sentezi Türk tarihinin esas ideolojisini oluşturacaktı. Bu bakış özetle şunu söylüyordu: Türklerin karşısına nice dinler çıktı ancak hiçbir din İslâm kadar tatmin etmedi, çünkü Türklerin esasında eskiden beri inandıkları inançlar bir nevi İslâm'ın özellikle de Hanefilik mezhebinin adı konulmamış haliydi. Türklerin İslâm'la tanışmasıyla oluşan sentez Türk'ü İslâm'ın, İslâm'ı Türklüğün koruyucusu yapmıştır. Türkler her ne zaman kendi özlerini oluşturan kültürden ve töreden vazgeçmişlerse o zaman gücünü yitirmişlerdir (Kafesoglu, 1996: 143-187).

1 1900'lerin başında yazılan hemen hemen tüm tarih kitaplarında İslâm'ın Osmanlı'nın güçlenmesi üzerinde oynadığı rolün altı çiziliyordu.

Tarihin nesnesi tarih denilen oluşun tam olarak ne gibi bir gerçekliğine tekabül eder? Eğer yazmamız gereken, bir kişinin biyografisi olsaydı o kişinin doğumundan şimdiki zamana kadar, görüp geçirdiği her şey işimize yarardı. Hayat dediğimiz olgu belli bir kişinin deneyimlediği eylemlerin toplamı olup kişiye ait olan bir alandır. Kişinin kendi geçmişi onun gerçekliğidir. Ama tarih hemen hemen hiçbir zaman tek bir aktörün sınırlı bir zaman dilimiyle iktifa etmez, kişinin tarihi, yaşamından öteye geçecek şekilde daha da derinlemesine incelenir. O zaman söz konusu kişinin ebeveynleri, daha sonra onların ebeveynleri şeklindeki bir silsile kişinin gerçekliğini yaratanlar olarak onun tarihinin bir parçası olurlar. Böylece ne kadar geriye doğru gidilirse, kişinin varoluşunu sağlayan soy silsilesi dalanıp budaklanır; o kişinin gerçekliğinden o kadar çok uzaklaşmış olunur. İdeoloji dediğimiz şey işte bu noktada devreye girip, kişiyi kendi yaşamının ötesindeki tarihi oluşla tıpkı kendisine aitmiş gibi bir bağ kurmasını sağlar. Geçmişe doğru “kendi tarihimizi” ele aldığımızda neden annemizin değil de babamızın soyu üzerinden kendimizi geçmişle ilişkilendiririz? Sırf bunu normal karşılasak bile bir kişi kendi sülalesini kaç kuşak takip edebilir ki? Ya aradaki bir sürü kuşağı atlayıp kendimizi meşhur bir kişiye kestirmeden bağlarız ya da dil-din gibi kültürel kimlikler üzerinden oluşturulmuş bir ana akım tarihin bir kenarında yüzeriz. Böylece geçmişin çelişki ve çatışmalarının bir tarafı olur, gündelik hayatımızda da nasıl bir bakış açısıyla hareket edeceğimizin şablonunu oluştururuz.

Tarihin bu şekilde kurgulanışı silsileci ve çizgisel tarihçiliğin tipik özelliğidir. Bu tür tarihçilik özünde iğle pamuk eğirmeye benzer: önce bir parça pamuk burulup ipe dönüştürülür, ucuna başka bir parça pamuk tutuşturulup aynı işlem devam eder. İpi eğiren kişi işine yaramadığını düşündüğü pamuk parçalarını bir tarafa koyar, kendi ipini tamamlamak için gerekirse yeni bir pamuk parçası bulmaya da girişebilir. Dışarıdan bakan birisinin, sonuçta üretilen ipin farklı parçalardan oluştuğunu kav-

raması neredeyse imkânsızdır. Bunu bilmek için ancak ip eğirme işlemine şahit olmak gerekir. Bu bağlamda bir tartışma, yakın bir zamanda cumhurbaşkanlığı sarayının merdivenlerinde dizilmiş bir şekilde görüntülenen her birisi değişik kostümler giyen on altı kişinin ne için orada durduğu üzerine başladı. Tasarımcının hayal gücüyle de biraz şekillenen kıyafetlerle duran bu kişiler, cumhuriyetin kuruluşunda Türk olduğu kabul edilen devletleri sembolize ediyordu. Oysa daha önceki yüzeysel bilgiyle Türk'ün atası olarak kabul edilen bazı devletler aslında şimdilerde kabul görmüyordu. Ya da Türk olduğu kabul edilen bazı devletler nedense bu listede yer almıyordu. Ancak sıradan bir kişi için o “gurur verici” görüntünün kendisi tarihi gerçekliğin ta kendisidir.

Tarihe bu şekilde yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olarak devlet merkezli bakış açısı gelişir.² Gündelik hayatta sıkça duyduğumuz “ecdadımız” ile başlayan cümleler aslında bu bakış açısının tezahürüdür. Tarihe bu denli duygusal yönelimler kişinin siyasi ve toplumsal elitlerle özdeşlik kurmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onları, tabiri caizse, korumaya almış olur. Siyasetçilerin sıklıkla tarihin tarihçiye bırakılmayacak kadar mühim olduğunun altını çizmesi elitlerin korunma çabasıyla alakalıdır. Öte taraftan tarihin diğer gerçek figürleri eşkıyalar, köylüler, köleler, azınlıklar vs. sadece kabul edilen gerçekliğin kısırlaştırılmış figüranlarıdır. Toplumsal çatışmaların da haksız tarafında yer alırlar: “Beylikler Osmanlıyı arkadan vuran, gazayı köstekleyen oluşumlardı; Celaliler ahlâksızlığı huy edinmiş, kandırılmış hainlerdi; yeniçeriler doğruluktan dönüp bozgunculuğa başlamış devşirmelerdi; Araplar sırtımızdan vurmuştu....”

Üstten tarih dediğimiz, devleti merkeze koyan bu tarihçilik ilk tarih metinlerinin ortaya çıkmasından beri yaygın olan bir geçmişi okuma biçimidir. Oysa Marksist okumalar ekonominin doğrudan üreticilerini ya da alt sınıfları önemsemişlerdi. 1930'larda Annales Ekolü'nü geliştiren tarihçiler sıradan insanın ve bir devletin kendisinden ziyade ülke sınırlarını aşan bir

2 Bu konu üzerine daha detaylı bir tartışma için bkz. Aydın, 2001-2.

coğrafyanın tarihinin de önemli olabileceğini göstererek alttan tarih yazımına girişmişlerdi. Bu yüzden Fransa'da milli tarih Fransız tarihi yerine Fransa tarihi olarak daha çok bir coğrafyanın tarihi gibi algılanırken, Türkiye'de Türkiye tarihi Türk tarihinin sadece bir evresidir (Copeaux, 2000: 7). Bu tarih dizgisi siyasetçilerin sıklıkla kullandığı, vatandaşlık bağlarıyla bağlı olan herkesin Türk olduğu gibi bir tanımlamayla da çelişir. Zira siyaseten tarifi yapılan Türk ile tarihi anlatılan Türk tam olarak örtüşmez. Kişi, tarihçinin Türklük şablonunda yer edinmedi mi, bu tarihin bir parçası sayılmaz bile. Örneğin Şah İsmail gibi köken olarak Türk olan birisinin kurduğu Şii Safevi devleti reddedilir ama benzer bir şekilde kurulan Sünni bir devlet olan Selçuklular bu tarihin bir parçası olarak görülür. Bu ilişkilendirme ya da dışlamayı daha da sağlam yapabilmek için bir kurumun ya da geleneğin kökeni bir tarafta aranırken diğer taraftaki benzerlikler göz ardı edilir. M. Fuat Köprülü gibi bir tarihçi, Osmanlı müesseselerinin kökeninin Bizans'la herhangi bir ilişkisi olmadığını belirtmek için şöyle bir mantık kullanır: Eski Türk ve İslâm devletlerine bakılır, eğer benzer kurumlar onlarda da varsa Osmanlı'daki kurumlar muhakkak onların devamıdır (Köprülü, 1959; Köprülü, 2004). Örneğin Osmanlı'daki *timar* sistemine benzer bir sistem *ikta* adıyla Selçuklularda bulunurken, *pronoya* adıyla da Bizans'ta bulunuyordu. *Timar* sisteminin önceli *ikta* olmalıdır çünkü Selçuklu bir Türk devletiydi, Bizans değil. Burada bir paradoks söz konusudur aslında: Hem bu tarz kültürel öğeleri özdeşleştirerek Selçuklu'nun Türk olduğu kanıtlanmakta, hem de Selçuklu'nun Türk olduğu ön kabulüyle bu kültürel kurumların özdeşleştirilmesi meşrulaştırılmaktadır. Oysa iki şeyin türdeş olması onları oluşturan tüm elementlerin de türdeş olacağı anlamına gelmez.

Milli devletin penceresinden kurgulanan bu tarz bir tarihin kaçınılmaz bir sonucu da özcülüktür. Sonuçta "biz" olarak tanımlamaya çalıştığımız şeyin "öteki" ile bir farkının olması gerekir. Osmanlı'yı Bizans'tan ayıran dinidir, Arap'tan ayıran dildir, Safevi'den ayıran mezhebidir. Bu ayrımların hepsi toplandığında Türk'ü tanımlayan bazı karakteristik özellikler öne çı-

kar: Hanefi Müslüman, Türkçe konuşan, boyunduruk altında yaşayamayan, iyi teşkilatçı, asker doğan vb. Bu vasıflara ne kadar sahip olunursa toplumun o kadar güçlü olduğu, bu vasıflardan uzaklaştıkça toplumun çözüldüğü gibi totolojik bir hata yapılmaktadır. Bu fikir nazarında toplumsal dönüşümleri anlamada genel sosyolojik teorilerin hiçbir önemi yoktur. Örneğin Osmanlı'nın yükselişi ya da düşüşü ile başka bir toplumun deneyimlerinin birlikte düşünülebileceğinin kabul edilmesi zordur.

Tarihi, “biz” ve “öteki” üzerinden okuyan tarihçi kendisini bir şeyleri ya da birlerini ya çürütmek ya da savunmak zorunda hissederken; bunu, bilimin gerektirdiği eleştirelliğin bir parçasıymış gibi düşünmektedir. Oysa çoğunlukla yapılan şey eleştiri değil tepkisel karşı çıkışlardır. Eleştiriyle tepkisellik arasındaki sınır oldukça muğlak olmakla birlikte, ilkinin merkezinde daha çok rasyonalite bulunurken, ikincinin merkezinde daha ziyade duygusallık bulunur. Bilimsel bir eleştiri, ele aldığı fikrin mantıksal önermelerini, tutarlılığını ve kanıtlanabilirliğini test ederek onun ne derece geçerli sayılabileceğini anlamaya çalışır. Oysa tepkisellikte, ele alınan fikrin belli bazı normatif kriterlere göre yanlış olduğu gösterilmeye çalışılır. Bu anlamda, bir yanlış gösterilen tepki, haklı dahi olsa, illa ki doğru olmak zorunda değildir. Hatta çoğunlukla tepkisellik, eleştirilen hatanın aynısının yapılmasına neden olmaktadır. Batılı tarihçilerin oryantalizminden şikâyet eden Türk tarihçiler romantizmin manifestosunu yazdılar. Bırakın despot olmayı elini şeriatın kılıcının altına uzatan padişahlar, istimalet politikalarıyla (hoşgörü politikası) Hristiyan halkı kendi kral ve lordlarının dayanılmaz zulmünden kurtaran iyilik ve hoşgörü timsali bilge yöneticilerdi. Bunun popüler kültürdeki yansıması ise Tarkan ve Kara Murat tarzı filmlerdeki mutlak iyi ve mutlak kötü betimlemeleridir. Yöneten zihniyetin Kemalizm'den İslâmcı muhafazakârlığa doğru evrilmesiyle de bu tarih anlatısında sadece uygun rötuşlar yapılmaktadır. Filmlerdeyse yakışıklı Türk kahramanlara gönlünü kaptıran Bizanslı Hristiyan prenseslerin şuh sahneleri yerini binlerce kişinin hep birlikte secdeye vardığı asker sahnelerine terk etmiştir.

Milli tarihçilik toplumsal dönüşümün esas motoru olarak evrensel yapılar ve mekanizmalar yerine bireylerin olduğu aktör merkezci bir bakış sunar. Milli tarihçiliğin esas hedeflerinin başında tarihteki “kahramanları” bulup onları yüceltmek gelir. Bu kahramanlar tarihin akışına yön verirler. Ortaçağı kapatan matbaa değil İstanbul’un fethidir örneğin. Nasıl ki iyiliğin, huzurun, gücün sembolü bu kahramanlarsa kötülüğün, zayıflığın, huzursuzluğun da sembolü olan figürler vardır. Buna göre, 17. yüzyıl boyunca tahta oturan padişahların neredeyse tamamı, bu dönemin sadrazamları, zaafı olan yeteneksiz kişilerdir. Kısacası, Osmanlı nasıl ki yükselişini erdemli ve yetenekli sultanlara borçluysa çöküşünü de kabiliyetsiz sultan ve vezirlerle borçludur. Bu türden tarihçilik Birinci Dünya Savaşı’nın bir Sırp milliyetçisinin Avusturya arşidüküne düzenlemiş olduğu suikast sonucunda ortaya çıktığını söyler bize. Tarihi iyi ile kötü düalizmi üzerinden okuyan bu bakış açısında tarihin bütün yükü bireylerin omuzlarındadır. Oysa büyük toplumsal dönüşümlerin nedenlerini bu denli basit bireysel eylemlere ya da kişiliklere indirgemek tarihin tam olarak ne için öğrenilmesi gerektiğini de ıskalar. Çoğunlukla söylenen, tarihin bize ders verdiğidir. Oysa bundan da önemlisi tarih, bugünü oluşturan en önemli bileşenlerden birisidir. Bu gerçekliğin kendisi bile bireye bu denli rol biçilmesini anlamsız kılar. Nitekim bir tarihi olayı ya da yapıyı anlamak yine onun geçmişine inmekle mümkün olabilir. Bu geçmişe gidiş ise aslında konjonktürel atmosfer ve toplumsal yapıyı anlamakla alakalıdır. Yani bir yandan dönemin ruhu anlaşılmaya çalışılırken, diğer yandan bireyleri belli eylemlerde bulunmaya zorlayan toplumsal zorunluluklar ya da mekanizmalar kavranmalıdır.

Sonuç yerine

Geçmiş-şimdi ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde iki tip insanın ruhsal olarak sorunlu olduğu bilinir: Geçmişinde bir travma yaşayıp bunu bastırmaya ya da saptırmaya çalışanlar, ciddi bir hayal kırıklığı içine düşüp geçmişteki güzel günlerine sap-

lantılı bir özlem duyanlar. Her ikisinde de ne şimdiyle ne de geçmişle kurulan ilişkinin çok sağlıklı olduğu iddia edilebilir. Hakeza toplumların geçmişleriyle ilişkilerinde benzer semptomları görmek mümkündür. Siyaset kurumunun tarihe müdahale biçimleri üzerinden bunu daha rahat görebiliriz.

Türkiye Cumhuriyeti kurulalı beri tarihin ne olduğu ya da tarihe nasıl yaklaşılması gerektiği üzerine herhalde kimse siyasilere daha fazla kafa yormamıştır. Nitekim Atatürk'ün "tarih yazmak, tarih yapmak kadar önemlidir, yazan yapana sadık kalmazsa, değişmeyen hakikat, insanlığı şaşırtacak bir mahiyet alır" sözü çok sıklıkla karşımıza çıkar. Kimileri bunu tarihçinin nesnel olması gerektiği şeklinde yorumlasa da siyasetçiler ne anlaşılması gerektiğini daha açık ifade ederler: "Tarih tarihçiye bırakılmayacak kadar önemlidir" Yine, aynı siyasetçiler ironik bir şekilde, Ermeni meselesinin değişik parlamentolarda soykırım olarak tanınması üzerine, tarihin siyasetçilerin değil tarihçilerin işi olduğunu söylemektedirler. Bu, nihayet tarihin bir bilimsel alan olduğunun farkına varıldığı anlamına gelmiyor elbet. Birincisi, ne yapılması gerektiğini söyleyen hâlâ siyasi erklerdir; ikincisi, tarihçilerin ısrarla devlet arşivlerine yönlendirilmesi, devletin tarihin esas referans kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Zaten Ermeni meselesi gibi bir travmanın, olanın olduğu gibi anlatıldığı bir tarihin konusu olmasını beklemek saflık olurdu.

Öte yandan Cumhuriyet son birkaç yüzyıllık uluslararası alanda savrulmakla geçmiş bir imparatorluğun yerini almıştır. Kapitalist dünyanın çeperinde gezinen bir ülke için kendi koşullarını kabullenmenin bir yolu o "görkemli" geçmişe olan özlemi diri tutmaktır. Türk dediğin kendi benliğiyle gurur duyan kişidir; zira o, yüzyıllarca dünyanın çok büyük bir bölümüne hükmetmiş insanların torunudur. Bu anlamda Osmanlı üzerine yazılmış birçok yazının ilk paragrafında "üç kıtaya hükmetmiş" ya da "herkesin önünde titrediği" gibi bir ibarenin kullanılması bu halet-i ruhiyenin bir tezahürüdür. Coşkulu bir şekilde o görkem anlatılırken, kimi zaman melankolik kimi zaman öfkeli bir dil o görkemi "bozanları" yargılar. Sonuç olarak bu formas-

yonla yoğrulmuş birey, gündelik hayatı “mutlak surette haklı olan biz” ve “her daim bize karşı olan ötekiler” ikiliği üzerinden okumaya programlanmış, kendisine ait olana karşı itaatkâr olduğu için devlet nazarında makbul bireydir.

İşte, yazının başında anlatılan boyacı ustası aslında böyle bir ideolojik okumanın gündelik hayattaki çıktısının nasıl bir şey olabileceğini göstermektedir. Elbette bir kişinin hikâyesi üzerinden bu denli bir genellemenin yapılamayacağı itirazları gelebilir. O zaman, herkesin pekâlâ şahit olabileceği birkaç anekdot daha sunalım: Üniversitede kaldığım yurttaki oda arkadaşlarımdan birisi, yine heyecanlı bir şekilde, Kıbrıs harekâtı sırasında Bursa’nın meşhur bir caddesinde gecenin bir vakti hayalet bir ordu geçiyormuşçasına dakikalarca nal seslerinin duyulduğunu anlatıyordu. Bundan da öte, Kıbrıs semalarında uçan Türk pilotlarının kokpitte yanı başlarında birdenbire beliren ak sakallı insanları nasıl gördüklerini, bunu da zaferin bir nevi ilahi bir mukadderat olduğunu ifade etmek için söylüyordu. Benzer bir şekilde, yüksek lisans dersinde öğrencilerden birisi gördüğü on metre uzunluğa sahip bir türbeyi içinde yatan evliyanın uzun boyluluğuna kanıt olarak sunuyordu. Ve bir başka öğrenci Sümerler ile ilgili yaptığı sunumda internetten bulduğu, sözde Arabistan’da bir yerde çekilmiş, bir kısmı toprağa gömülü dev bir insan kafatasının yanında kazı yapan birilerinin olduğu bir fotoğrafı göstererek, “dini metinlerin de belirttiği gibi”, eskiden yüzlerce yıl yaşayan dev gibi insanların varlığına bir kanıt olarak sunuyordu.

Bu hikâyelerdeki görünür ortak nokta olağanüstülüğün bir realiteye dönüşmesidir. Ancak daha derindeki ortaklık ise “biz”im ya da “bize ait” olanın özel olarak kabulüdür. Sık sık duyduğumuz “Tanrı Türk’ü korusun!” söylemi bir temenniden ziyade, bu özel olma halinin dışı vurumudur. Şöyle ki, Allah Türk’ü seçip dininin koruyucusu yaparak onu tarihte nasıl özel ve güçlü kıldıysa; bu kutsal ahde bağlı olduğu sürece de Türk’ü her daim güçlü ve özel kılacaktır. Buradaki Türk lafzı tek tek kendini Türk hissedenden bireyleri değil hepsini birden kapsayan daha soyut bir olgu olan devlete karşılık gelir. O halde bu ahde

bağlı olması gerekenler bireylerken, kutsanansa devlettir. İnsanların bu anlamda yapması gereken esas şeyse bu kutsal devlete bağlı olmaktır. Bu, bir nevi kurgulanan toplumsal sözleşmenin esasıdır.

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (2010) *İdeoloji*. Tümertekin, A. (çev.), İthaki, İstanbul
- Âşık Paşazâde (2007) *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Saraç, Y. (haz.), Gökkuşbu, İstanbul.
- Aydın, S. (2001-2) "Aydınlanma ve tarihselcilik problemleri arasında Türk tarih-yazıcılığı: Feodalite örneği", *Toplum ve Bilim*, 91: 39-80.
- Copeaux, E. (2000) *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt, Ankara.
- Çulhaoglu, M. (1999) *İdeolojiler Alanı ve Türkiye Örneği*, Öteki, Ankara.
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (1994) *Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı*, Ankara.
- Gramsci, A. (1997) *Hapishane Defterleri*, Belge, İstanbul.
- Imber, C. (1987) "The Ottoman dynastic myth", *Turcica*, XIX: 7-27.
- Jenkins, K. (2003) *Re-thinking History*, Routledge, London ve New York.
- Kafesoğlu, İ. (1996) *Türk-İslam Sentezi*, Ötüken, İstanbul.
- Köprülü, M. F. (1959) *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Köprülü, M. F. (2004) *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Akçağ, Ankara.
- Kuhn, T. S. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marx, K. ve Engels, F. (1979) *Collected Works 12*, International Publishers, New York.
- Marx, K.ve Engels, F. (1999) *Alman İdeolojisi [Feurbach]*, Sol, Ankara.
- Neuman, W. L. (2006) *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (2 Cilt)*, Yayın Odası, İstanbul.
- Orwell, G. (1977) *1984*, Signet Classic, New York
- Özdalga, E. (2014) *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*, İletişim, İstanbul.
- Türk Tarih Heyeti (1930) *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Yazıcızâde Ali (2009), *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Bakır, A. (haz.), Çamlıca, İstanbul.

Bir Türkiye Masalı: Metal Fırtına'yı Okuma Denemesi¹

MEHMET NURİ GÜLTEKİN

Eğer illa bir tarihsel dönem ayırımı yapmak gerekirse, 2000'lerin ilk on yılı da, pek çok bakımdan yeni özellikler ve durumlar barındıran ama daha önceki uzun, sancılı ve son derece karmaşık olgular silsilesinin şekillendirdiği bir zaman dilimi olarak pekâlâ hatırlanabilir. Gerçi, Türkiye'nin son iki yüz yıllık tarihinde *olağanüstü* veya *ilginç* olmayan zaman dilimleri yahut dönemler neredeyse hiç yok; her dönem mutlak suretle, *içinden geçilmekte olunan çok zor ve meşakkatli bir zaman* olarak, siyasetçisinden askerine, ekonomistinden tarihçisinin diline pelesenktir. Öğretilen, anlatılan ya da yaşanan her dönem veya zaman bu toplumun toplumsal hayatının olağanüstülüğünün tezahürü olsa gerek. Ve şurası net: Ülkenin yaşadığı ve yaşamakta olduğu bütün zamanlarda, *olağanüstülük* bir *olağan* hal ise istisna da en az *skandalsızlık* kadar çok nadir bir durumdur. Dolayısıyla ülke-toplum yahut düşünce hayatı olarak son iki yüz yılın muhasebesi, siyasetten ekonomiye oradan tarihe, her damim olağanüstülüğün şerhi gibidir. Tıpkı 2000'li yıllar gibi.

Yaklaşık on beş yıl sonra, bugünden dönüp 2000'lere bak-

1 Bu kitapta yazma daveti başta olmak üzere, yaptığı eleştiri, okuma ve değerlendirmelerle birlikte gösterdiği sınırsız sabırdan dolayı Mesut Yücebaş'a ve metni okuyup görüşlerini paylaşan Semiray Yücebaş'a teşekkür ederim.

mak isteyen birisi, ekonomik krizler, 90'lardan tevarüs etmiş kadim meseleler, umutsuzluk ve belirsizlik kadar, AKP'li yılların başlaması ve derinleşmesi, tüketim, teknoloji ve refah düzeylerindeki değişme kadar, sağcısından solcusuna İslâmcısından milliyetçisine kadar hemen bütün toplum ve ülke sathında, değişik doz ve etkilerde, aleni ya da gizli kendini gösteren, dışa vuran derin bir komplocu anlatılar dönemi olarak da hafızalarda yer ettiğini çok rahatlıkla görecektir (Altun ve Erensü, 2014; Sustam, 2014). Türkiye'deki gündelik hayatın ve popüler kültürün dizilerden, yazılan ve çoğuna fiziki şeklinden dolayı (yazı, mürekkep, kâğıt, fiyat, okuyucu, çok *satmak*, vs.) *roman* veya *edebiyat* denilen bütün *kültürel endüstri* ürünlerine kadar değişik doz ve boyutlarda, farklı dil, anlatım ve araçla dolaşıma sokulan neredeyse bütün öğelerde, derin bir komplo perspektifinin, *imanının* olması tesadüf olmasa gerek (Baştürk, 2014; Gürpınar, 2013; Sustam, 2014).

2000'li yılların Türkiye'sinde popüler kültürün en güçlü argümanlarından birisi, komplo teorileriyle iç içe geçmiş dizi, roman, gazete ve dergi yazıları, konferanslar ya da internet ve sosyal medya platformlarının yaygınlaşmasıyla dolaşıma giren makale ve bilimsel gerçek iddiasındaki yorumlar veya *gerçeği görme* çağrılarından oluşur. Adını, sanını çoğu kimsenin bilmediği, bilmem kaçınıcı kez *forward* edilen maillerde ilk kez duyulan, coğrafi ve fiziki mekân olarak Türkiye'nin, kimlik olarak da *Türk'ün düşmanlarınca* en çok hedeflenen *yeraltı zenginlikleri* ve madenler üzerinden nasıl *oyunların döndüğünün* anlatıldığı pasajlar 2000'lerin başından itibaren tedavüle girdi. Fakat bu hususta asıl zirve, AKP'nin geldiği, iktidarda kalıcı olduğu ve giderek de güçlendiğinin anlaşıldığı 2002 sonrası dönemdir. Kemalist-Ulusalcı cenahın sözcülüğünde mitinglerle, kitaplarla, gösterilerle sivil (?) hayatta bu türden anlatılar üretilip dolaşıma sokulmaya devam ederken, *müesses nizamda* (o zamanlarda adı *statüko*'ydu İslâmcıların gözünde!) Anayasa Mahkemesi'yle, bürokratik zihniyetiyle, gazetecisiyle, Cumhurbaşkanı'yla, eski ve yeni savcılarıyla, *rahatsız* olduğunu *sırdaş* basına fısıldayan genç ve yaşlı subaylarıyla farklı aktör ve enstrü-

manlarla bir tedirginlik hâsıl oldu. 2007 seçimleri, *Post-modern muhtıra*, kapatma davaları vesaire derken İslâmcı-Türkçü siyaset ve onun bütün aktör ve kurumları, yaratılan yeni (müteahhit) ekonomi politik, ideoloji ve söylemsel güç kendini konsolide etti, daha da güçlendi ve en önemlisi de kendisinin yetiştirdiği toplumsal aktörlerin varlığı belirginleşti (Türk, 2014; White, 2013).

Eskide ısrarın işe yaramayacağını iyi okuyan Kemalist-Ulusalcı cenah, gittikçe güçlenen AKP'li bir idareyi veya ekonomi politiği yıkma umudunu kaybetmeye başlayınca, 2016'daki aleli ittifakla taçlandırılacak bir yola girildi. Yeni bir *sinerji* doğdu; zira muhafazakâr-İslâmcı Türkçü cenahın yeni yaratılan kesimleri, komplo, milliyetçilik ve militarizm konularında pek de Kemalist/Ulusalcı kesimden geri kalmıyordu. Ama şu hemen not edilmeli: 2000'lerin başından itibaren Türkiye'de, soy-sop kütüklerini karıştırmalardan her türlü damgalamaya kadar, her yolun *mübah* olarak denendiği ve uygulandığı zamanlarda, yeni teknolojik imkânların da katkısıyla komplo teorileri en çok konuşulan, yazılan, tartışılan ve satılan endüstriyel kültür argümanları olmaya başladı. İlk başlardaki açık milliyetçi veya ulusalcı ama bazen *latent* bazen de *zahiri* ırkçı perspektif, pek çok toplumsal ve politik nedenden dolayı itibar gördü.

2000'ler komploların kurumsallaştığı bir on yıllık dönemdi ve 2010 sonrasında bu kurumsal yapının, AKP'nin özellikle Recep Tayyip Erdoğan şahsında temsil edilen İslâmcı-Türkçü kadroların dahiliyle, cephenin epey genişlediğine, (görünüşte) çeşitlendiğine tanıklık edildi (Türk, 2014). 2000'lerde dünyadaki pek çok gelişmiş-demokratik toplum için *tuhaf* sayılabilecek Hitler hayranlığı ve *Kavgam*'ın envai çeşit yayınevince basılan on binlerce kopyasının peynir ekmek misali *okuyucu* bulması, kitap satış rakamlarının belli olduğu bir toplumda, hüsnü kabul görmesi, dikkat çekiciydi. Komplonun kurumsallaştığı bu mümbit toprağa çok ürün ekilmesi gerekiyordu, ekildi ve ekiliyor (hâlâ). Komplonun kendi içindeki tutarsızlıkları pek tabii dikkat edilecek hususlar değil (Başaran, 2014); zaten komplonun okuyucusu bilgiden yola çıkmış bir anlama ve kav-

ramadan ziyade korku, bilinmezlik, görünmezlik ve giz perdesinin arkasına *inanmak* isteyen bir *hazır bulunmuşlukla* malûl olmalı (Tepeli ve Demirok, 2014) ve vehme *hakikat* olarak bağlanmalı ki işlerliği ya da piyasası olsun. Dolayısıyla bu kurumsallaşmış komplo kültürünü işlemek, ona yeni öğeler eklemek veya oradan yeni sonuçlar çıkararak bunu dolaşıma sokmak son derece kolay(dı). Bu bir tür çağrışım özgürlüğü de verir yazar ve okuyucuya. 2000 sonrasındaki televizyon dizilerinde ve tartışmalarında, biyografi çalışmalarında ve yazılı ürünlerde bu net olarak izlenebilir. Türkiye'deki (neredeyse) bütün İslâmcı-Milliyetçi-Ulusalcı veya sağ-muhafazakâr düşüncenin mevcut ve son doksan/yüz yıllık en büyük fobilerinin başında Kürt kimliği veya Kürtlük gelirken, tarihsel geriye yaslanmada 1915 üzerinden Ermenilik sarsılmaz tabanı oluşturuyor. Fakat Ermenilerin *namevcut* hale getirilmesi, sadece *tanıma/hatırlamama* bağlamında *yönetilebilir* diplomatik bir meseleye indirgenmesi, anlaşılabilir ve kolay aşılabılır bir durum doğururken, Kürtlerin somutluğu, sözünü ettiğimiz milliyetçi-ulusalcı söylemde bir *soruna* karşılık geliyor. 1940'lar sonrasında İsrail'in kurulması, *Ermeni* ve *Kürt* öznenin yanına *Yahudi/Siyonist* kimliğinin eklenmesini getirdi ve *acil durumlarda başvurulması gereken anahtar düşman kavramlarda* bir artış oldu (Pek tabii, bu durum, kombinasyon imkân ve olasılığının da artması demektir). Fakat tablo, tamamlanmıyor henüz! Egemen söylemin, bu üç aktörün (en çok da Kürtlerin) birbirlerinin *oyuncağı/ortağı* olduğu yönündeki ezberini sağlamlaştıran, güçlendirense (Türkiye'deki politik söylemin en meşhur ve "yaratıcı" buluşu) "*dış mihrak*"lardır. Genel-geçer kabule göre, bu *dış mihrakların*, reel politikadaki Türkiye'yle dostluk ve müttefikliğinin altında her daim zımni, gizliden akan derin bir nehir bulunur ve sözünü ettiğimiz söylemlerce oluşturulan komplo kurumu bu derin düşmanlığı *görür*. Ve görmeye başladıkça, içerideki değişmez *düşman* öznelerin bazen dönemsel bazen de ezelî ve ebedî *dış mihrakları*, bağlantıları ifşa olur. Türkiye'ye dair derin emelleri olanlar, Türk'ten gayri *herkestir*. Çin, Amerika, Masonlar, İngiltere, Rusya... liste uzar gider (Uğur, 2013).

2000'lere gelindiğinde, 1990'lardan tevarüs eden ve toplumun bütün parçaları arasında uyumsuzluğu dışı vuran şiddet, savaş ve onun *zoraki* kardeşi ekonomik ve politik krizler Türkiye'de ciddi sonuçlar doğurdu. Politik düzeyde AKP'nin tek başına, sürekli güçlenerek devam eden iktidar sürecinin başlamasıyla eski ve yeni güç mücadeleleri de yaşandı. İlk dönemde AKP/Milli Görüş geleneği veya sağ muhafazakâr kesimler, çoğu zaman Kürtlerin büyük bir kısmının da desteğiyle, (eski) Kemalist-Ulusalcı kesimle mücadeleye girişti. 2013 sonrasında AKP koalisyonundaki Fethullah Gülen Cemaatinin diskalifiye edilmesiyle, birkaç yıl evvelinden *rakip* olan ama bu *oyuncu değişikliği* fırsatını iyi değerlendirerek *takım oyunu* oynayacağına *lideri* bütün hal ve hareketleriyle ikna eden, geçmişteki *mühim* tecrübelerini tekrar iktidar/devlet/lider hizmetine sunan Ulusalcı-Kemalist kesim (ebedi) iktidar bloğuna (yeniden) eklemlendi. Böylece 2016 yılı ortalarındaki mevcut tablo ve kompozisyon tamamlandı.

Şu anda çok genel hatlarıyla vaziyet bu olsa da 2000 sonrası Türkiye'deki popüler kültürün komplolardan teşkil etmiş *devlet, millet, vatan, düşman, kahraman* imgelerinin işlendiği pek çok ürün bulunuyor. Televizyon çağını 1990'lardan itibaren çok hızlı yaşayan Türkiye'de, özel kanallar, yeni ifade ve imge imkânlarının kapısını ardına kadar açtı. Televizyonlarda *Deli Yürek*'le başlayıp *Kurtlar Vadisi*'yle zirveye çıkan kahraman, vatansever, devlet, millet, hain-düşman imgeleri, çoğu zaman tarihsel arka planı yeniden yorumlamaya ve (yeniden) bir anlam inşasında bulunmaya girişti. Turgut Özakman'ın *kurtuluş* mitosunu yeniden ele aldığı ve popülerleştirdiği *Şu Çılgın Türkler* kitabı pek çok çalışmaya kapı araladı denilebilir. Beklenmedik başarı yeni fikirlere de ilham vermiş olmalı ki, dünyadaki tarihi roman furçasının da etkisiyle, AKP'nin yükselişine paralel, Osmanlı tarihindeki bütün meşhur figürler bir yeniden-anlatıma tabi tutulup yeni bir tarih okumasının imkânlarını doğurdu (Uğur, 2013; White, 2013). Fakat yazılı metinler alanında *Şu Çılgın Türkler* (Kemalist-Ulusalcı) rüzgârına çok ciddi bir rakip çıkıyordu ve Türkiye toplumunda gri, bulanık ve kasvetli olduğu kadar, Türk'ün kahramanlığını ve devlet kültürünü hatırla-

tan, her koşulda yekpâre fedakârlık abidesi bir kurgu ütopya ortalığı kasıp kavuruyordu. Bu kasırganın adı *Metal Fırtına*'ydı.

Metal Fırtına, az önce sözünü ettiğimiz 2000'li yıllarda bil-lurlaşan genel zihni perspektifin önemli bir olgusu (Sagaster, 2009; Uğur, 2013; Yücel, 2014); bir düşünme (çoğunluk-la inanma) biçiminin kitaba, hikâyelere dönüşmüş hâli. Dolayısıyla *Metal Fırtına*'nın nasıl bir anlam dünyası inşa ettiğini an-lamaya çalışmak bu yazının asıl gayesi. Olay, karakterler, zaman-mekân, coğrafya ya da dil ve diyalog gibi roman örüntüsünün ana bileşenleri üzerinde hareket ederken, daha doğrusu *Fırtı-na*'nın içinde ilerlerken, yazarların nasıl bir tahayyül sunduğu-nu *okumaya* çalışacağız; fakat henüz en başta, olay ve örüntüye dalmadan, netleştirilmesi zaruri bir durum söz konusu. Çün-kü *Metal Fırtına*, Türkiye'deki okuyucu piyasasına sunulurken, öyle anlaşıyor ki (yazarların toplumdaki komplo boşluğunu ne kadar iyi görmüş olsalar da) bu kadar *tutacağını* ve gündem oluşturacağını pek tahmin etmemiş olsa gerek; kolektif başla-yan bir yazı ortaklığının, medyatik teveccühten, daha doğru-su ünlü olup çok satmasından sonra yola değişik ciltlerde te-kil devam ettiği görülüyor. Burak Turna ve Orkun Uçar'ın *Me-tal Fırtına*'yla (ilginçtir, ilk ve tek ortak yazılan cildin adı *Me-tal Fırtına-1* değil, roman tuttuktan sonra 2. ve diğer ciltler ta-kip ediyor) başlayan macerası kısa sürüyor. Bu *Metal Fırtına*-1'den sonra ortaklık bozuluyor.² Her yazarın kendi *Metal Fırtı-nası*'nda yol aldığı bir seri başlıyor. Şöyle ki:

Metal Fırtına (1)	Orkun Uçar ve Burak Turna
Metal Fırtına-2 <i>Kurtuluş</i>	Burak Turna
Metal Fırtına-2 <i>Kayıp Naaş</i>	Orkun Uçar
Metal Fırtına-3 <i>Karşı Saldırı</i>	Burak Turna
Metal Fırtına-3 <i>Kızıl Kurt</i>	Orkun Uçar
Metal Fırtına-4 <i>Gizli Güç</i>	Burak Turna
Metal Fırtına-4 <i>Turan</i>	Orkun Uçar
Metal Fırtına-5 <i>Tengri</i>	Orkun Uçar ve Umut Altın

2 Metal Fırtına serisinin kısa değerlendirmesi için bkz. 30 Ekim 2014 tarihli *Milliyet*. <http://blog.milliyet.com.tr/metal-firtina-serisi--8-kitap-1-arada/Blog/?BlogNo=478410>, Erişim Tarihi: 25 Nisan 2016.

Görüldüğü üzere, okurlar olarak, son derece karmaşık bir fırtınayla karşı karşıyayız. Ne tek bir *Metal Fırtına* serisi ne de yazar(ları) var. Serinin ilk kitabından sonra bozulan *ortaklık* ana tema ve karakterler aynı (*Gri Takım*) olsa da gidilen iki ayrı yol ve serüven söz konusu.³ Burak Turna'nın 6. kitabı (*Uyanış*) yazdığından yola çıkarak bu yarışta bir adım öne geçtiğini söyleyebiliriz. Ama yazarlarından, yayımlanma biçimlerine, yarat-

- 3 *Metal Fırtına* serisinin gerçekten ne demek istediği, kitabın ya da seri okuyucularından gelen romanın gerçekliğine dair tartışmalar da yapıyor. İlk kitabın ticari başarısı ve şöhret tartışmaları Burak Turna ve Orkun Uçar'ın yollarının ayrılmasıyla sonuçlanıyor. Burak Turna 2004'te *Metal Fırtına*'yı Kim Yazdı? Adlı bir çalışmada işi netleştirmeye çalışıyor (Turna, 2005). İlk cildin yayımlanmasından bir yıl sonra, böyle bir kitabın yazılması ilginç. Ve yine *Metal Fırtına*'nın "gerçekliği" ya da "edebi değerinden" dem vurarak 'Türk halkının ulusal duygularıyla oynama gayesi güttüğüne' dair bir çalışma daha bulunuyor (Erdoğan, 2005). Erdoğan'ın kitabına yazılan rumuzlu iki okuyucu yorumu, *Metal Fırtına*'nın nasıl algılandığına dair iyi ipuçları veriyor (yazım yanlışları düzeltilmemiştir! y.n.): "ABD'nin *Metal Fırtına* Fiyaskosu *Metal Fırtına*'yı okuyunca çok büyük hayal kırıklığına uğramıştım çünkü dünyanın sayılı ordularından biri olarak gösterilen Türk Silahlı Kuvvetlerini küçük düşürüyor ve TSK'ne adeta aşık biri olarak *Metal Fırtına* benimde aklımda şüpheler bırakmaya başlamıştı bu kitabın yazım amacı ne diye.Amerikan ordusu övülüyor Türk ordusu küçük düşürülüyor ve MIT Amerikaya terorist gibi ajan gönderiyor Amerika kuşatmayı yaptıktan sonra size özgürlüğü getirdik diye sokaklarda anons yapıyorlar ve bu kitabın yazarıda bu konuları ve bunun gibileri çok güzel şekilde ayırt ediyor ve adeta gerilim romanı tadında CIA komplosu olduğunu size çok akıcı ve sade bir dille anlatıyor.*Metal Fırtına*'yı sırf konusuna kanahta alıp okuyanların ve haliylede beğenmeyenlerin ve *Metal Fırtına*'yı en sevdiği kitaplar arasına koyanların bu kitabı okuyup tekrardan *Metal Fırtına*'yı düşünecekleri gerçekte böyleymiş diyecekleri bir kitap.Herkese tavsiye ederim bu kitap dünyanın en büyük ırkı olan Türklerin bu tip palavralara inanmayacağını gösteren bir kitap" (mithandir21, 31.08.2007) derken, başka bir okuyucu tehlikenin kokusunu nasıl aldığını anlatıyor: "Metal fırtınayı ilk okuduğumda tuhaf bir şeyler olduğunu sezmiştim. Ben de Amerika'nın bizi bu kadar kolay işgal edeceğine inanmamıştım ancak kitap hiç de öyle demiyordu. ABD'nin *Metal Fırtına* Fiyaskosu adlı kitabı alıp okuduğumda tamamen gerçeklerle karşılaştım. İşin uzmanlarının yaptığı tesbitler(kitabın cümle cümle tercüme koktuğu vb.) beni çok şaşırtmadı. Gerçekte kitap tam bir psikolojik baskı oluşturmak amacıyla yazılmıştı. Kitabı okuduğunuzda sanırım siz de buna katılacaksınız. Okumanın tüm yurdumuza dalga dalga yayılması dileğiyle." (bilgisatan,21.10.2005).Kaynak:http://www.kitapyurdu.com/kitap/abdnin-metal-firtina_fiyaskosu/73230.html&filter_name=metal%20%C4%B1rt%C4%B1na Erişim Tarihi: 25 Nisan 2016.

tığı tartışmalardan oluşturmaya çalıştığı imge ve anlamlara kadar *Metal Fırtına* çok daha dikkatli bir okumayı hak etse de bu yazının sınırları içinde ancak serideki ilk ortak eseri yani (öz) *Metal Fırtına-1*'i okumaya, ele almaya çalışacağız.⁴ Dolayısıyla, *Metal Fırtına*'nın gri tadını ve genel anlam dünyasını bu seçilen ilk kitapta da bir ölçüde yakalamaya çalışmak mümkün. Gündelik milliyetçi kültürün çoğunlukla açık ırkçılıkla iç içe geçmiş olay örüntüsünü, anlatım ve diyalog klişelerini, fırtınayı başlatan birinci kitaptan itibaren takip edebiliriz.

Amerika'nın "gizli düşmanlığı" ifşa olurken: Tanklara karşı nükleer silah!

Metal Fırtına'yı başlatan kitabın "ABD'nin Türkiye'yi İşgali... ABD Türkiye'yi Vurdu... Bombardıman Sürüyor... Kısaç

- 4 Bu hususta üslup ve genel ideolojik perspektif dışında fazla bir anlam kaybının olmayacağını söylemek mümkün. Çünkü *Metal Fırtına* serisinde, Burak Turna ve Orkun Uçar arasında ilk kitap sonrasında netleşen çok bariz bir ideolojik perspektif söz konusu. İlk kitapta (Burak Turna'nın etkisiyle olacak ki, Orkun Uçar'ın izleyen ciltlerinde olmayan hatta hiç anılmayan) İslâmi referansı son derece ağır basan bir olay ve diyaloglar silsilesi varken, Orkun Uçar'n 2, 3 ve 4. ciltlerinde *Türklük*, *Türk ırkı*, *Şamanizm*, *Orta Asya* ve *Turan* vurgularının çok bariz olduğu bir anlatım ve olay/karakter örüntüsü söz konusu. Ayrıca Burak Turna'nın bu yazı kapsamına alınmayan *Metal Fırtına 2 - Kurtuluş*, *Metal Fırtına 3 - Karşı Saldırı*, *Metal Fırtına 4 - Gizli Güç* adlı kitaplarında birinci kitaptaki İslâmcı-Türkçü perspektif ağırlığı dikkati çeker. Örneğin, *Metal Fırtına 2 - Kurtuluş*'ta, Birinci kitaptaki macerada, Türkiye'ye savaş açması döneminde ABD'de gözüktüğü alanan ("enterne edilen") Dışişleri Bakanı Abdullah Gül başkanlığındaki Türk heyetinin "kurtarılması" anlatılır. Fakat Burak Turna daha ilginç (öngörü mü?) şekilde, Türkiye-Suudi Arabistan işbirliğini de işler. Az önce söylediğimiz İslâmcı damar Turna'da daha belirgindir (Turna, 2014a). *Metal Fırtına 3 - Karşı Saldırı*'da bu kez Türkiye'nin dolayısıyla süper ajanların coğrafyası Afrika'dır. Afrika'da pek çok düşmanla, 'karanlık güçlerle' veya rakiplerle mücadele edilir (Turna, 2014b). Türkiye'nin Somali'ye asker göndermesiyle yeni merhaleye geçmiş Afrika perspektifinin 2000 sonrası dış politika dili ve ideolojisiyle paralellikleri ise dikkat çekici. Bu hususta ilk göz atılması gereken kitap, kuşkusuz, Davutoğlu'nun kristalize ettiği İslâmcılık bazlı Osmanlı/Türk milliyetçiliği paradigmasıdır [özellikle de sayfa 206 ve sonrasında sözünü ettiğim Afrika'ya dair paradigmanın izleri net olarak bulunabilir] (Davutoğlu, 2001). Yine *Metal Fırtına 4 - Gizli Güç*'te Burak Turna, Elan Rau adındaki bir karakter üzerinden dünyadaki zenginlerin, karanlık bağlantılarını ve onların ön planda görünmeyen güçlerini ve pek tabii MIT'in iki süper ajanı Gökhan ve Mert'in onlarla mücadelesini merkeze alan bir örüntü oluşturuyor (Turna, 2013b).

Daralıyor...” şeklindeki alt başlığı çok şaşırtıcı değildi elbette 2004’teki Türkiye için. Çünkü bu alt başlık, uzun süredir, en-va-i çeşit komplo ve izahatlara maruz kalmış bir toplum için (*deneyysel bir başarı sonucu* olarak) pek tuhaf değildi. Peki, kabul edilen, metinde anlatılanlar neydi?

Bütün seriye adını veren *Metal Fırtına*, ABD’nin Türkiye’ye büyük saldırı ve işgal planının adı. Hikâye, 2007’nin 23 Mayıs’ında İslâmcı, seküler, milliyetçi, ulusalcı bütün resmî söylemlerin hülyası, ezberi Kerkük’te (tabii ki, bu tür bir roman örgüsü için en münasip zaman olarak, gece yarısı) başlıyor. Kerkük tesadüfî bir seçim değil. Egemen deyimle *Kuzey Irak* Türk milliyetçi-devletçi söylemde, *engel olunamayan, tehdit, haksızlık ve masa oyunları*yla elden gitmiş bir Osmanlı ama en çok da *Türkmen bölgesi/kenti* olarak ele alınır. Kerkük bir mitostur; her seferinde yeniden kurulur.

Daha ilk sayfada yazarlar, Cumhuriyet’in ilk döneminden itibaren üretilen *Kuzey Irak, peşmerge, Kürt, zorlu coğrafya, karmaşıklık* (ki, son derece modern ve oryantalist öğelerle beze-
li yani *erkek, beyaz, ileri, kültürlü, eğitilmiş, medeni*) şablonlarını kullanarak girişiyor işe. İmgelem ve anlatım tanıdık ama ilginç:

Irak’ın dağlık kuzey bölgesinin sınırındaydı burası. Çölün sona erdiği topraklarda düzlükler ve yükseltiler birbirine karışmaya başlıyordu, ufuk çizgisindeki dağlık alan, karanlığın içinde ancak bir gölge olarak belirliyordu. Geniş düzlük alanları ara ara tepeler kesiyordu. Zor bir coğrafyaydı; hem toprak, hem de insan olarak. (Uçar ve Turna, 2014: 5)

Kerkük yakınlarındaki başka bir askeri üs hakkında istihbarat toplamak için 12 kişilik Türk ordusu mensubu gözcü timi kendi birliğinden uzaklaşmıştır. Görev bölgesine *intikal eden* birlikteki Üsteğmen Alper, Makineli tüfekçi Serdar, komando er Uygur.... Amerikan üssünü izlemeye başlarlar. Henüz olay örgüsünün başında, neredeyse bütün ciltlerde ve maceralarda (bir tür *zihniyet aynası* olarak) benzer tekrarları olan, hem oluşturulmaya çalışılan anlam ve imgeyi sağlamlaştırmaya hem de düşünme ve çağrışım öğelerini yakalamak için dehşet satırlar var:

Uygar,

– Bunlar peşmerge'ye kafamı keserim, dedi.

(...) son zamanda Kerkük'te Kürt olmayan nüfusa karşı saldırılar iyice artmıştı. Ankara'nın uyarıları ne Kürt hükümetinde ne de ABD'de ses buluyordu. Amerikan hükümetinin dış politikası tamamen Rum, Ermeni ve Yahudi lobisinin eline geçmiş gibiydi. Kıbrıs konusunda da gerilim iyice tırmanıyordu. (Uçar ve Turna, 2014: 6-7)⁵

Yukarıdaki alıntının hepsi bir paragrafta yer alıyor. *Kürt hükümeti, ABD, Ermeniler, Rumlar ve Yahudi* imgeleri, okuyucu-yu, halihazırdaki *düşmanları* hatırlatarak, daha büyük *gerilime* ve *şoklara* hazırlıyor.

Üsteğmen Alper'in gözcü timi, bütün *kamuflaja rağmen* Amerikalılar tarafından (tabii ki, teknolojik olarak çok üstün!) fark edilince saldırıya uğrarlar. Telsizle durumu Kerkük yakınlarındaki karargâha bildiren Üsteğmen Alper, yardım ister. Genelkurmay'la bağlantıya geçen Tugay komutanı Tümgeneral İhsan Paşa, ne yapılması gerektiğini sorarken, Yüzbaşı Hakkı yirmi askerle Üsteğmen Alper'in birliğinin yanına gider ve savaş kıvılcımı yaktırılır. Fakat yazarlarımız, savaşı ve Türk askerinin kahramanlığını anlatırken, dış görünüşe odaklanan, biraz da 19. ve 20. yüzyıl romanlarında sıkça karşılaştığımız bir önyargıyı da tekrar eder.⁶

– Cem, nasıl gidiyor? Az ilerisindeki İstanbullu askere seslendi, sesi hırıltılı ve yarı çılgık atar gibi çıkmıştı.

5 2000'lerde *Kürt-Yahudi-Ermeni* kavramlarının yan yana değişik kombinasyonlarıyla, pek tabii herhangi bir tutarlılık ya da bilimsel gerçeğe ihtiyaç duymadan, yeniden üretilip tedavüle sokulan çok sayıda kitap, makale ve internet yazısı mevcut. Özellikle Kürt meselesini ya da Kürt siyasi istemlerini anlama (aslında çarpıtma) gayesi içeren bu derin *bilimsel sırlar* ifşa eden komplocu yaklaşımlar söz konusu (Günaydın, 2010). Doğrusu bu tür yayınların etkisi azımsanmayacak boyutlardaydı. Bu tartışmaların mantığı veya kurumsallaşmış komplo perspektifi, 2000'lerde sadece bu düzlemdeki bakış açılarını âdet edinenleri değil, görsel ve yazılı basındaki pek çok kişiyi etkilediğini söylemek mümkündür (Yeğen, 2005).

6 Dış görünüşün romandaki sınıfsal, kültürel, ahlâki ve önyargısal anlatımına örnek *Heathcliff* karakteri için bkz. Emily Brontë (2002) *Uğultulu Tepeler*, N.Tunç (çev.) Oda, İstanbul; ve benzer biçimde *Oliver Twist* karakteri için bkz. Charles Dickens (2001) *Oliver Twist*, C. Öner (çev.) Oda, İstanbul.

– Düşmana zayıf verdiriliyor komutanım. İstanbullu asker savaşın şoku içindeydi. (...) Alper Üsteğmen, yüzü kaskatı kesilmiş halde tetiğe basan temiz yüzlü çocuğa baktı. (Uçar ve Turna, 2014: 12).

Az önce söylediğimiz Kerkük'ün sembolik değeri hatırlatılırken, yazarlar, olay örüntüsünde ABD ile Türkiye'nin *Kürtler yüzünden* anlaşılamadığını ve savaşa tutuştuğunu ekliyor örgüye. Pek tabii, Türkiye ve ABD, Kürdistan ve onun da odağında yer alan Kerkük üzerinden karşı karşıya geliyorlar romanda. Her ne olursa olsun, Türk askerleri, *dost* bilinen Amerikalılar tarafından tuzağa düşürülüyor, savaşa bahane (!) oluşturmak için (s. 23).

Fakat ABD'nin hazırlıkları çok derine ve eskiye gitmekte. Amerikan Başkanı'nın (ilerleyen bölümlerde George Bush olduğunu öğreniyoruz) Jack Argosian adlı Ermeni danışmanı, bekleneneği gibi, Türkiye'ye saldırının en büyük destekçilerinden biridir. Ama Ermeni danışmandan çok daha etkili başkasıyla karşılaşırız. Asıl azmettirici Adrian Lynam adındaki karanlık bir patron. Argosian, Ermeni diasporasının *görülebilir* hayalinin/intikamının temsilcisi olarak tasvir ediliyor bu kitapta. Ama Türkiye'nin başını belaya sokanların başında Lynam ve Türkiye'ye dair çok derin kinleri ve gizli çıkar beklentileri olanlar var. Amerika'yı asıl yöneten bu güçler pek tabii ki, bütün kurumlarında hâlâ Roma sembolleri kullanmaya devam ediyorlar! Yani düşmanlık ve kinin kökleri tarihsel bir boyuta sahip; sadece güncel çıkarlarla ilişkilendirilmeyen bir düşmanlık söz konusu (s. 26).

Başkan, Air Force One'dan Chicago'ya, Adrian III. Lynam'a telefon etti. Kamuoyunca pek bilinmeyen bu kişi ülkenin, dolaşısıyla dünyanın en güçlü insanları arasında sayılabilirdi. Şu sıralar çok büyük faaliyetler içinde bulunmayan Ornicon adlı orta ölçekli bir madencilik ve enerji şirketinin dört gizli ortağından biriydi. Başkanın mensubu olduğu Evangelist kilisesinin önde gelen bağışçılarından biriydi. Ve Türkiye'ye açılan bu savaşın, perde arkasındaki planlayıcısıydı! Gelişmeler, Başkanın en büyük finansman destekçilerinden Bay Lynam'a süre-

li iletilmeliydi, sonuçta bu savaşı dört yıldır bekliyordu! İstanbul'a dünyanın en büyük Evangelist kilisesini yaptırmaya yemin ettiği söyleniyordu. Hep şunu söylledi: "Unutma, biz bu toprakları istiyoruz üzerindeki insanları değil!" (Uçar ve Turna, 2014: 27)

Bu ilk kitapta devlet yöneticileri bazen gerçek bazen hayali kahramanlardan oluşsa da 2002 sonrasındaki bazı kişi isimleri gerçek ve pozisyonları da olduğu gibi korunmuş. Mesela, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Dışişleri Bakanı Abdullah Gül gerçek statüleriyle varken, Genelkurmay Başkanı Hikmet Pars, Deniz Kuvvetleri Komutanı Tahsin Yücesun, Kara Kuvvetleri Komutanı Fahri Sert gibi kurgusal isimler de kullanılmış.

Amerikan ve Türk kuvvetleri Irak'ta yani *yabancı* bir toprakta karşı karşıya gelirken Iraklı devlet görevlilerinin gizli Türkiye sempatisi de örüntüde dikkat çeken bir ayrıntı (s. 37). Ve asıl vurgulanan, ABD'nin Irak'tan sonra Suriye'yi de ele geçirmesidir. Ama *nihai hedef*, pek tabii ki, Türkiye'dir! ABD Irak'ta işgalci olarak betimlenirken Türk ordusunun Kuzey Irak'ta bulunma nedeni ise sadece "Kerkük gerginliği" (s. 41) olarak, *doğal ve haklı* bir temele oturtuluyor.

Türk ordusunun, komuta ve savaşçı düzeyinde, dindar ya da İslâmi motifleri kullanması bu kitaptaki diğer bir ayrıntı. (Bu konuyla ilgili iki örnek verilebilir: Kerkük'teki Türk birliğinin komutanı Tümgeneral İhsan Paşa, karşı saldırı için izin isteyen Yüzbaşı'ya "Allah hepinizden razı olsun!" diye izin veriyor (s. 48). Amerikan saldırısının ortasında kalan "Sabahattin yanındaki askerlere baktı, öylece bekliyordardı. Dudaklarından dökülen dualar sayesinde kendilerini yitirmediklerini anladı, yoksa orada durabilmelerine imkan yoktu." [s. 56])

İslâmi vurgulu cümlelerin yanında en çok tekrar edilen kavramlar da vatan, millet, kahramanlık, tarih. Bütün bunların ördüğü anlam dünyası fedakârlık, feragat, savaş, ölümün kutsanması ve şehitlik gibi algılara göndermelerde bulunuyor.

Bu kararım kesindir çocuklar. Eğer düşman karşı konulmaz bir biçimde üzerimize gelirse, elimizdeki bütün patlayıcıları

bedenimize bağlayacağız ve her kovuğun içine saklanıp sonuna kadar onlara kayıp verdireceğiz. Dünyanın bunun kolay bir zafer olduğunu düşünmesine izin veremeyiz değil mi? Türk ulusunun yüzyıllardır kanla yazdığı kahramanlık destanlarına ihanet edemeyiz. (Uçar ve Turna, 2014: 58-59)

“Paşam, savaşta mıyız?”

Kerkük'teki birliğe yapılan ani saldırıyla Türkiye'ye savaş açan Amerika, büyük bir şoka sebep olur. Fakat Türkiye, yöneticilerinin *dirayeti, asker-sivil uyumu, iman, milli/ulusal bilinç* ve Türk devletinin (kimsenin pek haberdar olmadığı) istihbarat ve operasyonel güç kabiliyetleri sayesinde zor da olsa bir çıkış bulmaya çalışır. Her daim sahnede dönemin Başbakanı Tayyip Erdoğan vardır. Her şey onun *yetenek, metanet ve devlet adamlığıyla* (Türk, 2014) yürür.

Kerkük'teki savaş, asıl hedefteki coğrafyaya; Türkiye'ye, Anadolu'ya da yetismeye başlamıştır. Ordu ve Genelkurmay'la uyumlu çalışan Başbakan Erdoğan, askeri ve istihbarat kurumlarıyla toplantıdadır.

Tayyip Erdoğan haritadan çok Hikmet Paşa'nın yüzüne bakıyordu. Bakışlarında, olanlara inanmadığını belirtir bir ifade vardı.

– Paşam, savaşta mıyız? diyebildi ancak. Hikmet Paşa'nın yüzünde karanlık bir ifade oluştu. O bir askerdi, bugünler için yetiştirilmişti. Hayatının hiçbir önemi yoktu doğrusu ama üzerindeki ağır sorumluluğu hissedebiliyordu. Hikmet Pars etrafındaki komutanlara ve hükümet üyelerine döndü. Masadan birkaç adım uzaklaşmıştı.

– Eğer dün gece şehit edilen binlerce evladımıza karşı bir sorumluluğumuz varsa savaşta'yız. (Uçar ve Turna, 2014: 62)

İlginç bir detay da, Kerkük yakınlarında Tümgeneral İhsan Er komutasındaki Türk tugayına yapılan saldırının ve Türkiye'deki savaşın, sürekli olarak *CNN International*'dan takip edilmesidir. “Çuval” meselesinden sonra kaleme alınan ve ken-

di döneminin milliyetçi/ulusalcı itirazlarını, hayal kırıklıklarını ve intikam hislerini de hissettiren *Metal Fırtına*, AKP'nin ve lideri Erdoğan'ın yükselişiyle beraber İslâmcı-Türkçü-milliyetçi bir yamayla anti-Semitist, Anti-Amerikan, Ermeni ve Kürt karşıtlığını bir araya getirerek çok net bir dost-düşman çerçevesi de çizer. Diğer taraftan, dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus da, *CNN International*'da yer yer gerçek politik figür isimleri kullanılarak oluşturulmaya çalışılan kurgudur (ya da bir tür *kehanet* mi?):

CNN International: Kuzey Irak'ta çatışma...

13 ABD askeri öldü, 30 yaralı var. Ordu yetkilileri, Amerikan güçlerine saldıran 35 Türk askerinin öldürüldüğünü açıkladı. Beyaz Saray, saldırgan tavrı nedeniyle, Türk Hükümeti ile başlaması öngörülen ikili görüşme trafiğini iptal ettiklerini belirtti. Başkan, "Suriye ile var olan sorunumuzu halletmeye çalıştığımız bir dönemde, Türk Ordusunun bu saldırıyı gerçekleştirmiş olmasını şiddetle kınıyoruz. Gereken yapılacaktır," dedi... Amerikan Kuvvetleri bugün itibariyle harekete geçti... Suriye sınırını aşan birlikler ilerliyor. Dışişleri Bakanı Condoleeza Rice, "Esad dönemi sona ermek üzere, Ortadoğu nihai şekline doğru hızla ilerliyor," dedi. Hükümet bir süre önce Kıbrıs'taki karışıklıklar nedeniyle Türk hükümetini suçlamış, Türk hükümetinin adadaki askeri varlığını 60 bine çıkartmasını ağır bir dille eleştirmişti. ABD hükümet sözcüsü Türkiye'nin AB ile ilişkilerini kopardığından beri hızla uygar dünyanın karşı kampına kaydığını söyledi. Türk hükümeti iki ay önce ABD Kongresi'nden geçen Ermeni soykırımı ile ilgili karar tasarısından dolayı görüşmeler için büyükelçisini geri çağırmıştı. (Uçar ve Turna, 2014: 20)

Şu hususun da vurgulanması yerinde olacak: Öteden beri, birçok sebebi olabilecek, ötekinin dilinde ya da imgesinde, olumsuz es geçip, hep olumluyu, övüleni görme arzusu ve isteği, savaşta olunan Amerikan ordusunun generallerince dile getirilmesi ulusal bir *haz* gibi algılanır. Yabancınn, hele de *ilim ve fende* hep *ileri ve gelişmiş* olup Türkiye ve Türklüğü be-

ğenmeyenin konuşturulması çok büyük moral motivasyon sağlar. Türkiye ve Türk ordusuna savaş açan Amerikan generalleri kendi aralarında Amerikan ordusunun Türkiye'ye dair saldırısı üzerine konuşuyorlar:

(...) Tanrım, dünyada böyle bir ordunun kalması ne muhteşem! Bu güce karşı koyacaklarından şüphemiz yok. Gerçek gücümüzü görebileceğiz. Düşünün, karşımızda bizi görünce çil yavrusu gibi dağılıp silahlarını bırakmayan, savaşmanın ne demek olduğunu bilen kahraman bir ordu olacak. (Uçar ve Turna, 2014: 22)

Fakat bu kadar kahraman olsa da bir ordunun, Amerika'nın teknik üstünlüğüne karşı koyması (şimdilik) zordur; adım adım yenilgiye doğru gidilir. Bunun yanında Türkiye, hiç beklemediği bir yerden saldırıya uğrayarak "dost ve müttefik" bildiklerinden darbe yer. Kerkük'teki ve Irak genelindeki üç Türk tugayı Amerikalılarca yok edilir ancak bu, olayın yalnızca başlangıcıdır.

Tümen komutanı İhsan Paşa, çaresizce, Amerikalıların en gelişmiş ve korkunç silahlarını Türk ordusu üzerinde kullanmalarını izler ve çaresizce kendi ölümünü bekler.

İhsan Paşa'nın gözleri korkuyla açıldı. (...) İnsanlık dışı bir silahla karşı karşıya olduklarını anladı. Amerikan askerleri, atom bombasından sonra ürettikleri en vahşi savaş silahını Türk Ordusu üzerinde kullanıyordu. Bu gerçeğe yüz yüze kaldığında kanı çekildi. (...) Patlamanın şiddet ve ölüm dolu dalgaları İhsan Paşa'ya yaklaşmadan, o da katılmıştı süvari alaylarına. Nereden gelip nereye gittikleri belirsiz atlılar. Nal sesleriyle, toprağı titreten özgürlük savaşçıları... hiç gitmemişlerdi belki de, Türk ulusunun özgürlüğünü savunmak ölümle sona eren bir görev değildi belli ki. (Uçar ve Turna, 2014: 71-72)

Bütün bu olarlardan sonra Başbakan Erdoğan, Amerika'nın artık Türkiye'ye savaş açtığını halka açıklamak üzere kameralar önündedir.

– Sayın yurttaşlarım, (...) Öyle görünüyor ki, Amerika Birleşik Devletleri bu bölgede ve ülkemizde hain emellere sahiptir. Bir süredir bilinçli olarak saldırgan tavır geliştirmiştir ve nihayet bunu alçakça bir saldırıyla neticelendirmiştir. (...)

Tayyip Erdoğan, açıklamanın burasında sanki boğazına bir şey takılmış gibi yutkundu, gözleri nemlenmişti.

– Biz Türk milleti olarak her zaman badireleri defettik.

Sesindeki heyecan tonu artmaya başlamıştı. Arkasında duran hükümet yetkililerinin bazılarının gözlerinde yaşlar görülebiliyordu. Yaşlı gazetecilerden kendini tutamayıp ağlamaya başlayanlar bile olmuştu. (...)

– Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye savaşa girmiştir. Amerika, Türkiye’yi işgal edebilir ama bizim kolay yutulur lokma olmadığımızı anlayacaktır! (Uçar ve Turna, 2014: 74-75)

Yukarıdaki alıntıdan pek çok özellik, şahıs, davranış veya lafzın, Türkiye’deki son on beş yirmi yıllık siyaset hayatında ya da düşüncesinde hemen akla gelmesi, doğrusu, *Metal Fırtına*’nın iyi kotardığı bir imge. Öyle ki, siyasi liderlerin parti toplantılarında konuşurken, izleyicilerin, özellikle de erkek bakan veya vekillerin, ağlama ve hıçkırımları gibi, sarf edilen sözler, yaratılan imgeler de çok tanıdık. Ağlayan yaşlı gazetecilerin de vatanperverliği ve tecrübesi pekâlâ, *Kıbrıs Harekâtı*’ndaki tecrübeyi çağrıştırabilir.

Savaş ilanından sonra, zor olan dönem başlarken, MIT Müsteşarı Çetin Kutlu, Başbakan Tayyip Erdoğan’a, zamanında kurumdaki (MIT’teki) *gerçek vatansever* istihbaratçılar tarafından *gerekli yerlere* yazılmış ama her nasılsa sümen altı edilen, Amerika’nın Türkiye’ye saldıracağına dair bilgileri içeren bir dosyayı veriyor.

– Çok önemli efendim, dedi. Lütfen iyice okuyunuz.

Başbakan Tayyip Erdoğan dosyayı açıp, ilk satırları okuduğunda yüzü kızardı. ABD’nin Türkiye’ye saldıracağına ilişkin rapordu bu. Esasında dobra bir insan olarak bilinmesine rağmen çok nadir kontrolünü kaybederdi. Çetin Kutlu onun ken-

disini nasıl tuttuğunu sıkılı yumruklarında bembeyaz kesilen eklem yerlerinden anlıyordu. (...)

– Dosyayı inceleyeceğim Çetin Bey, dedi. Sizden ricam, bu dosyanın hasır altı edilmesinden kim veya kimler sorumluysa bir an önce bulmanız.

Çetin Kutlu sadece,

– Emredersiniz Başbakanım, dedi. (Uçar ve Turna, 2014: 76)

Daha önce edinilmiş bir istihbaratın, bazı *hainler* tarafından hükümete ve orduya bildirilmemiş olmasından sonra, *Metal Fırtına*'nın hem bu cildinin hem de diğer kitaplarının ana temasını oluşturacak MIT ve onun çok gizli ajan grubu Gri Takım'ın görev ve maceraları başlıyor.

Maden meselesi, memleket meselesi ya da Gri Takım iş başında

Metal Fırtına, Amerika'nın Türkiye'ye savaş açarak başta Ankara olmak üzere pek çok kenti tahrip etmesinden sonra başka bir hikâye boyutuna geçiyor. Başbakan Erdoğan, Genelkurmay Başkanı, Kuvvet Komutanları ve MIT müsteşarının (devletin gerçek yöneticilerinin) gizli yerlerde toplandığı bir dönem başlıyor. Türkiye, bir şekilde, Amerika'dan intikam alıp onları Türkiye'den çekilmeye zorlamak istiyor. Pek tabii, Türk ordusu, *kahramanca direnmesine* rağmen, Amerikan ordusunun sofistike teknolojisi karşısında pek başarılı olamıyor.⁷ Ama Türkiye'nin (de) bazı hesapları ve gizli silahları vardır, elbette.

Bu silahların en güçlüsü ve en nadir rastlanılanı tabii ki *süper ajanlardır*. MIT yıllardır çok gizli ve başarıyla sürdürdüğü bir gelenekle, çok güvendiği ve bildiği yerlerdeki ailelerden zeki, güçlü ve gözü pek gençleri, Türkiye'nin kuzeybatı bölgesinde, çok gizli bir yerdeki kampta her türlü savaş tekniğinden ya-

7 Gerek anlatımdaki muğlaklık ve gerekse de olay örgüsündeki kopukluklar romanda ciddi sıkıntılar yaratıyor. Çok değişken karakterlerin güçlü bir roman tekniğinin ve anlatımının yokluğunda yol açacağı bütün handikaplar bu kitapta söz konusu. Serideki pek çok kitap için, iyi bir hikâyenin iyi anlatım olmadan nasıl boşluklar ve açıklıklar yaratacağına dair bolca örnek barındırdığını söylemek abartı ve önyargı olmasa gerek.

bancı dillere kadar eğitim verilerek süper ajanlar yetiştirmekte ve bunları günü gelince *vatan hizmetinde* kullanmak için uyuyan hücreler şeklinde örgütlemektedir. Bu kişilerin, kendilerini sadece vatan ve millet uğrunda *feda* etmekten başka istek ve gayeleri yoktur. Vatan için, en sevdiği varlığı bile gözünü kırpmadan öldürmeyi öğrenmişlerdir (Kampta eğitim gören geleceğin süper ajanı her çocuğu kamp sonunda köpek yavrularını öldürtüyorlar [s. 97]). Bunlar her an görev beklemektedirler ve zaman da onların iş başı yapmaları için müsaittir.

Gri Takım, MIT'in en seçkin, en gözü pek gizli ajan timinin adıdır ve vatan onlardan hizmet beklemektedir...

İsveçli bir kadınla evlenmiş olan Frank Consal, Fransa'da bir okulda öğretmenlik yapmaktadır. Pek tabii, popüler kültürdeki egemen genel geçer kodlarla (Yücel, 2014) donatılmıştır yani çok yakışıklı, zeki ve çekici biridir. Bir hafta sonu Jean-Paul Bevey *sahte kimliğiyle* Rotterdam'a doğru yola çıkar. Ona Aram Bogosian adlı bir iş adamını, Alman bir ajanın yardımıyla öldürmesi görevi verilmiştir. Bogosian'ı öldüren Frank Consal, gerçek kimliğine dönmüştür: Gökhan Birdağ. MIT'in uzun yıllar evvel mükemmel şekilde yetiştirip Frank Consal kimliğiyle Fransa'ya uyuyan hücre olarak gönderdiği süper ajanı Gökhan Birdağ *uyanmıştır!* (Aslında Frank Consal adında bir zamanlar *gerçek* bir Fransız vatandaşı vardır ama çok gizli plan için Gökhan Birdağ onu öldürür ve artık Frank Consal olur.)

Gökhan Birdağ'ın Alman istihbarat görevlisi Gerard Werchtmann'ın desteği ve planıyla öldürdüğü Ermeni asıllı Aram Bogosian'dan çok gizli bir belge alır. Alman ajan, bu dosyanın mutlaka Türkiye'ye ulaştırılmasını ister. İşte, Başbakan Erdoğan'a verilmeyip sümen altı edilen dosya, Amerika'nın Türkiye'deki çok değerli maden yataklarıyla ilgili antlaşma ve hesaplarına yönelik bilgiler içermektedir. Yani Amerika'nın Türkiye'ye *neden* saldırabileceğini gösteren belgeler! Ayrıca, Alman ajanın ya da temsiliyet anlamında Almanya'nın, Türkiye/Türk dostluğu, bu serideki kitaplarda altı çizilmesi gereken önemli *arka plan* temalardan biri. Çünkü Çin, Yahudi, İsrail, Mason, Evangelist, Ermeni, Kürt (Kuzey Irak), Rus, Amerikan, İtalyan,

İngiliz... neredeyse bütün *düvel-i muazzamaya* karşı savaşıyor ve onlara, istihbarat servislerine *Türk'e düşmanlığın bedelini en ağır şekilde ödeten* MIT'in *Gri Takımı*'nın Alman ajanlarla arası iyidir. Ve bu iyi ilişkilerin bir sonucu olarak Almanlar da Amerika'nın bu planlarından Türkiye'nin haberdar edilmesini ister. Peki, gerçekten sebepsiz yere mi Türkiye'ye büyük bir savaş açılmıştır? Tabii ki, hayır! Fransız Frank Consal (MIT Gri Takım ajanı Gökhan Birdağ) Türkiye'ye gelmeden önce Bonn'daki otel odasında, ele geçirdiği dosyayı inceler:

(...) sonra aklına Ermeni'nin çantasından aldığı dosya geldi. İlk olarak İngilizce anlaşmaların aydınlatıcılarını okudu. On dakika sonra şaşkınlıktan gözleri dört açılmıştı. Amerikan hükümeti Türkiye'deki Bor, Toryum ve Uranyum madenlerinin işletim hakkını, 99 yıllığına Ornicron adlı Teksas'ta bir madencilik ve enerji şirketine satıyordu. Anlaşma 2007 Aralık ayından itibaren geçerliydi. Gökhan, Amerikan hükümetinin kendine ait olmayan madenleri bir şirkete nasıl sattığını merak etti. Bildiği kadarıyla devlet, kamuoyunca bilinmese de özellikle Bor ve Toryum konusunda hassastı. (...) 23 Mart 2003 tarihli bir gazete haberinde Türk hükümetinin Bor madenlerinin işletim hakkını 99 yıllığına almak isteyen Altaium adlı bir şirketin teklifini reddettiği yazılıydı. (...) Dosyanın geri kalanında Bor ve Toryum'un başta uzay ve silah teknolojisinde olmak üzere kullanım amaçlarını ve stratejik önemlerini belirten bilim adamlarının raporları vardı. Bor reaktörlerinin verimliliği anlatılıyordu. Rezervler kısmına geldiğinde dünyadaki kaliteli Bor'un neredeyse % 80'inin, Toryum'un ise % 50'sinin Türkiye'de olduğu yazılıyordu. (...) Altaium'ın anlaşma teklifinin reddinden sonra, Irak'taki savaş öncesi ABD'nin Türkiye'ye asker yerleştirme isteğini reddeden birinci meclis kararı çıkmıştı. Pentagon'a bağlı düşünce kuruluşları, planlarını o tarihte başlatmış olmalıydı. ABD Türkiye'deki madenleri istiyordu. (Uçar ve Turna, 2014: 99-100)

Türkiye'deki madenlerin varlığı ve yokluğu meselesi ayrı bir *okuma* gerektirse de, özellikle 2000'li yılların başından itibaren

bu madenler, dolaşımdaki hatırı sayılır komplocu teorisinin epey önemseddiği bir kurgu ögesidir. Dolayısıyla *Metal Fırtına*'da da aynı tema, bütün olay örgüsünün temeline yerleştirilmiş. Bu tema ya da anlamla Türkiye'deki hatırı sayılır bir kitlenin *kurgusal hazır bulunmuşluğu*, romanın ilerleyen bölümlerindeki merak ve heyecana aktarılarak olay örgüsü açısından sıkı bir iş yapıldığı pekâlâ söylenebilir. Nitekim *çok gizli amaçlar* daha da belirginleşiyor:

Bu toprakları istiyorlardı. Kendilerine ait bir yönetim veya birçok açıdan içine nüfuz ettikleri bir Türkiye değil. (...) bu dosyanın Ermeni Bogosian'ın eline geçmesinin sebebi, bu plan içine Ermenilerin de dahil edildiği, belki de ABD'nin işine yarayan toprakları aldıktan sonra geri kalanını paylaşacağı anlamına gelebilirdi. Ne de olsa Amerika kurulduğu ilk zamanlardan beri ve özellikle dünyada Protestanlığı yaymak için örgütlenen American Board of Foreign Missions adlı kuruluşun 1818 yılında yapılan senelik olağan toplantısında aldığı, bölgenin Protestanlaştırılması kararının hayata geçmesinin ardından her zaman Ermeniler nezdinde misyonerlik faaliyetlerinin ana üssü olmuştu. Ve sonrasında geri kalan bölgelerin bir kısmı belki kurulacak Kürt devletine, bir kısmı Ermenistan'a, bir kısmı Yunanistan'a... (...) Parasını büyük ihtimalle Ornicron'dan alan Sentinel adlı bir düşünce kuruluşu Güney Kıbrıs'ta yapılan bir toplantıda Türkiye karşıtı örgütleri buluşturmuştu. Vatikan'da yapılan gizli bir toplantıda, Hristiyanların kutsal hac mekânlarıyla dolu Anadolu'nun işgal sonrası tekrar bir Hristiyan yurdu haline gelmesi planlanmıştı. Gökhan bunu Endülüs Emevi devletinin dört yüz yılı aşkın varlığından sonra Iber'in Hristiyanlık dışı unsurlardan temizlenmesine ilişkin bir rapordan ve Vatikan'da yapılan Yeni Bizans adlı toplantılardan çıkarıyordu. (...) Afganistan, Irak ve nihayet Türkiye! Yalnız Türkiye'nin diğerlerinden farkı doğrudan Amerika'ya bağlanacak olmasıydı. (Uçar ve Turna, 2014: 101-102)

Yukarıdaki uzun alıntının roman kurgusu açısından teknik sıkıntıları ve anlam kusurları bir tarafa, kullanılan şablonlar,

ifadeler, önermeler ve oluşturulmaya çalışılan imgenin noksan tarafları, az önce sözünü ettiğimiz hazır bulunmuşlukla hemen kapatılıyor. Yine daha önce de vurguladığımız gibi, Burak Turna ve Orkun Uçar'ın bu tek ortak cildinde İslâmi tonlar yer alırken ("Gökhan kelime-i şahadet getirip gözlerini kapadı" [s. 105]) Orkun Uçar'ın sonraki Türkçü ve Irk vurgulu yazdıklarına baktığımızda bütünüyle bir ayrışma da söz konusu. Türkiye'nin değerli madenlerinden Endülüs Emevilerine, oradan Vatikan'la beraber bütün Hristiyan dünyanın, önce Türk, sonra Türkiye ve en nihayetinde de Müslümanlara yönelik düşmanlığına geçişin bu denli hızlı olması, halihazırdaki son derece sert zihniyet kalıplarına ulaşarak olay örgüsünü tamamlama isteğinin bir yansıması gibi.

Fransa'daki, yıllar süren çok gizli görevinden dönen Gri Takım üyesi Gökhan Birdağ, Ankara'da, Gri Takım'ı yetiştiren ve asıl yönetici Kurt'un (eski) damadı Cengiz tarafından alıkonulur ve yok edilmek istenir. Cengiz, dosyaları Başbakan Erdoğan'a bilinçli olarak ulaştırmayan ve Gri Takım'dan nefret eden biridir... Kurt, son anda yetişir ve Gökhan kurtulur. Uzun süre farklı kimliklerle yurtdışında yaşayan Gökhan'a Kurt tarafından, Ankara'da ve istihbarat dünyasında neler döndüğü anlatılır:

– Neler oluyor komutanım Ankara'da? Bu olanlar neydi? diye sorarak başladı.

– Her zamankinden değişik bir şey olmuyor Gökhan, dedi Kurt. Sen yıllarca yurtdışında görev aldığın için bilmezsin, bu ülkede tek bir derin devlet ve tek bir istihbarat yoktur. Kendi aralarında sürekli mücadele ederler. Şu çiçekbozuğu suratlı herif, yani Cengiz, Amerikalıları arkasına aldı ve gücünü artırıyor. Hükümete, istihbarat içinden muhbirlik yapıyor. (Uçar ve Turna, 2014: 106-107)

Ülkenin geleceği konusunda, *zaten bildikleri (!)* ama ellerine geçen gizli dosyayla artık iyice *emin* oldukları *Amerika'nın Türkiye'ye karşı düşmanlığı* için Gri Takım'ın *kenara* itilmiş komutanı Kurt ve Gökhan kendi aralarında, *ne döndüğünü, ne yapıl-*

dığını ve nelerin yapılabileceğini/yapılmasının gerektiğini konuşurlar:

– Vebalı gibi olduk Gökhan, dedi.

– Dosya elimizde, görmüyorlar mı?

– Evet, bakıyorlar ama görmüyorlar. (...) Amerikalılar her yerde bastırıyor, büyük rüşvetler dönüyor. Daire başkanına beş milyon dolar rüşvet verildiği, çocuklarının Amerika’da okuması için tüm masraflarının karşılandığı söyleniyor. (...) Hükümetin müsteşarı değiştireceği konuşuluyor.

(...) Kurt,

– Bizim ekibe bağlı arkadaşlara işten el çektirildi (...) aslına bakılırsa bana da bir rüşvet teklif edildi, diye bastonuna dayandı. Güneyde rahat bir emeklilik. Gözümü de korkuttular kızımı ve torunumu öldürmekle...

(...) Gökhan şaşırmıştı, Kurt’un bir ailesi olabileceğini hiç düşünmemişti.

– Ne yapacaksınız, diye sordu. (...)

– Onların şantajına boyun eğeceğime, ülkemi satacağıma kızım ve torunumu kendi ellerimle öldürürüm.

(...)

– Sorunumuz önemli, dedi Gökhan, Amerika Türkiye’ye saldıracak, hem de kısa süre içinde. Ama çözüm bulamıyoruz.

– Aslına bakarsan buna inandırabilsek bile Türkiye ABD’ye karşı ne yapabilir? Konvansiyonel savaşta ordumuzun dayanması imkânsız, istihbarat alanında zaten içimizdeler. Medya, hükümet, ordu, ekonomi... Her yere sızmış vaziyetler.

Gökhan üzerine düşüncelerini karaladığı defteri eline aldı.

– Esasında düşündüğüm bir şey komutanım. Riskli bir şey. Bir devletin yapabileceği bir şey değil ama bir grup olabilir.

(...) Gökhan, kâğıda çizdiği şekli [nükleer başlık taşıyan füze, y.n.] gösterdi.

– Bulabilir misin? (...)

– Belki ödünç alabilirim. (...)

– Burada kullanmayacağız. Gerekmedikçe de devreye sokmayacağız. Aslına bakılırsa füze kısmını da atabilirsin. Bi-

ze sadece başlığı ve bu başlığı ateşleyebilecek bir mekanizma lazım.

İkili saatlerce ayrıntılı bir plan yaptı. Önlerinde az zaman kalmıştı, eğer görevlerini başaramazlarsa Türkiye diye bir ülke, daha doğrusu Anadolu'da Türk kalmayacaktı. (Uçar ve Turna, 2014: 110-111)

Gri Takım, *devlet büyükleri* fark etmese de, olacakları yani Amerika'nın Türkiye'ye saldırısını önceden görüp nükleer bombalarla Amerika'ya doğru çoktan yola çıkmışken, Türkiye'ye karşı da, Güney'den Irak ve Suriye'den Ankara ve nihai hedef olarak İstanbul'a doğru ilerleyen, her türlü yeni silah ve teknolojinin kullanıldığı bir Amerikan işgali ve yıkım (harekâtı) da devam etmektedir. Artık her Türk *Kuva-i Milliye ruhuyla* hareket etmeye hazırdır. Vatan işgal edilirken bunu kabullenemeyen, sokaklarda (aslında vatanperver/iyi biri olmasına rağmen, *yoksulluktan ve kimsesiz ailesine bakmak için!*) cepçilik/hırsızlık yapan Ömer de iş güç peşindeyken mahalle kahvesindeki televizyon haberlerine odaklanmış kalabalık dikkatini çeker:

Ömer arka tarafta dikilen uzun boylu bir adama yanaştı.

– Hocam, nedir bu böyle? Neler oluyor? (...)

– Sen neredeydin ki haberin yok, savaş çıktı. (...)

– Biz mi?! Türkiye mi savaşıyor? (...)

– Evet, ya biz, dedi adam. Üstelik Amerika ile... Herifler bizim askerlere saldırmış. Binlerce askerimizin üzerine bomba atmışlar.

Ömer'in bir an gözleri karardı. (...) Çayını bitirip parasını verirken kahveciye,

– En yakın askerlik şubesi nerede biliyor musun hocam? diye sordu. (Uçar ve Turna, 2014: 113-114)

Başlıca yapı taşlarını *vatanseverlik, ölüm, ırk, millet, devlet* gibi kavramların oluşturduğu *Metal Fırtına*'da, hissedilen ya da açıktan betimlenen ama en çok da biyolojik/bilimsel kavramlarla bezenmiş şekilde sunulan bir diğer güçlü tema da *Türk ırkı* ve *gen* ifadesidir.

Sıradan halk arasında dehşet, telaş ve *seferberlik hali* süreren Toroslar'da, Ankara'ya doğru ilerleyen Amerikan birliklerine direnen Türk askerlerinin hazırlıkları anlatılır:

Geçidin her iki yanına bir bölük asker yerleşmiş, bulabildikleri mağaraları korunaklı savaş mevzileri haline getirmişlerdi.

– Hasan, dikkatli olun! Ufukta kesif bir silüet görüyorum. Tam da beklediğimiz gibi...

Sesi bir vahşiye dönüşmüştü. Binlerce yılın savaşçı genleri yerinde duruyordu. Emri alan Yüzbaşı Hasan el hareketleriyle karşı tepedeki bölük komutanını da uyardı. (Uçar ve Turna, 2014: 118)

Benzer biçimde son derece ırkçı vurgular, hatta övgüler Ankara, Amerikalıların işgaline uğradığında, o güne kadar *sıradan bir vatandaş* olarak hayatını Dışişleri Bakanlığı Kıbrıs Masası uzmanı olarak sürdüren Barkın karakterinin savaşması betimlenirken de kullanılır:

Barkın, yıllardır emek verilen yatırımların yok edilmesini seyretmek ve düşman kapıya dayandığında ona karşı göğsünü siper etmenin gerektiğini hissediyordu. Bu hiç yaşamadığı düşünmediği bir histi ama genetik kodlarında gerekli bilgilerin yazılı olduğundan şüphesi yoktu. Şimdi de onu yapıyorlardı zaten. Birbirini tanıyan insanlar, dostlar, mahalleli bir araya gelip Amerikan askerlerine karşı ne yapacaklarını konuşuyorlardı. Devletle işi olanlar bir yerlerden silah buluyorlardı. Barkın işi sayesinde Özel Kuvvetler Komutanlığından bir askerle iletişime geçmişti. Amerikalıların hard soldiers dediği Türk askerleri büyük bir hırsla hazırlanıyordu olası işgale. (Uçar ve Turna, 2014: 188)

"İçerideki hainler" ve Başbakanlık Ofisi olarak muhtarlıklar!

Fiili işgalde herkesin bir planı, tedbiri ve oyunu vardı, kuşkusuz. Başbakan Erdoğan ve Genelkurmay'ın olduğu gibi:

Hükümet üyeleri ortada yoktu. (...) Sadece savunma ve güvenlikle ilgili bakanlar, Başbakan ile yakın temasta olacaktı ve birbirlerinden fazla uzaklaşmayacaktı, zaten kullanacak fazla bir bina da kalmayacaktı bir süre sonra. Artık her yer devlet binasıydı. Muhtarlıklar⁸ bile kısa süre için Başbakanın idare ofisi olarak kullanılabilirdi. (Uçar ve Turna, 2014: 121)

Amerikan ordusu, Türkiye ile ilgili her türlü bilgiye sahip olduğu için tamamen anlık olarak seçilen bir yere kurulmuştu bulundukları karargâh. (Uçar ve Turna, 2014: 281)

Ama âdet olduğu üzere, *içeriden* de Amerikan işgalini kolaylaştıracak işbirlikçi hain taraflar da gerekiyor. Kitap bunu da es geçmiyor. Daha önce Gri Takım komutanı Kurt'un şikâyetçi olduğu, medya, ordu, siyasi partiler, hükümet gibi Ankara'daki odaklar dışında yüz yıllık değişmez bir ezberi, kitap yine okuyor; ama son derece ilginç, bildik (!) betimlemeler eşliğinde:

[Başbakan, kuvvet komutanları ve diğer güvenlik bürokrasisi çok gizli bir yerde toplantı halindedirler ve Genelkurmay Başkanı Hikmet Pars Amerikan işgalinin analizini yapmaktadır.]

– Bence amaçları, rejimi çökertip iç çatışma potansiyeli taşıyan odakları harekete geçirmek ve ülkeyi parçalamak. Ülkenin çoğu yeri ile hiç ilgilenmeden doğrudan başkente geldiler. Sonraki hedefleri İstanbul olacak. Daha sonra da iç odakları harekete geçirecekler. Belki de dış odakları.

Hikmet Paşa'nın son cümlesi herkesin tüylerini diken diken etti. Bunu gerçekten yaparlarmıydı? Bu saçma bir soruydu. Şimdiye kadar yaptıklarına bakıldığında yapamayacakları bir şey yok gibiydi. Yunanlıların, Ermenilerin ele geçirdiği kasabaları hayal ettiler.(...) Tayyip Bey derin bir iç çekti. Hafızasında canlananları herkes paylaşıyordu. Bir başka Çanakkale vakası onlara nasip olmuştu. (Uçar ve Turna, 2014: 204-205)

Diyarbakır Emniyet Müdürlüğünde bir kargaşa gözüküyordu. Sürekli olarak yasadışı gösteri ve çatışma haberleri geliyordu. (...) Savaşla ilgili ilk haberlerden sonra PKK Kongra-Gel üyesi

8 Yazarların *muhtarlar* olgusunu öngörmelerine ancak şapka çıkartılır!

bazı kişiler halkı meydanlarda düzenlenen gösterilere katılmaya zorlamıştı. Ardından resmî binalar silahlı teröristler tarafından işgal edilmeye başlandı. ABD güçlerinin Güneydoğu'dan önce, Suriye'den yukarı ilk hedeflerinin Ankara olacağı anlaşıyordu. (...) Kamyonetler hızla gelip durunca ilkinden aşağı uzun boylu, pos bıyıklı bir adam indi. Emniyet Müdürünün karşısına geçip (...)

– Buranın sorumluluğu sana mı ait Müdürüm? dedi.

– Evet, siz kimsiniz? diye cevap verdi Koray Hepcan.

Adam hakî, askerî giysiye benzer kıyafetinin gömlek cebinden sarı bir zarf çıkartıp uzattı. Zarf içinde Koray Hepcan'a görev alırken verilen gizli talimatları içinde bahsi geçen ama onun hiç görmeyeceğini umduğu bir kod vardı. Hemen hazır ola geçti:

– Emrinizdeyiz, diye bağırdı.

Avludaki polisler şaşırmıştı. Adam belindeki tabancayı çekip havaya tek el ateş etti. Binadaki tüm görevliler dışarı çıktı.

– Artık bu bölgede Kod Ergenekon geçerlidir. Ben Özel Kuvvetler Komutanlığından Yüzbaşı Celal... Bunlar da adamlarım. Ülkemiz bir savaş halindedir ve savaş şartlarının koşulları başlamıştır. Her bölgede yetki Kod Ergenekon nedeniyle bize geçmiştir.

Kendini Metin diye tanıtan asker, grupların karşısına geçti.

– Elinizdeki listelerde yazılı olanları toplayacaksınız. Bunlar daha önce teröristlerle bağlantılı olanlar ya da terörist oldukları tespit edilenler. Direnen olursa tereddüt etmeden vuracaksınız. (...) Ben ve grubumdakiler Belediye Başkanlığını ele geçireceğiz ve hoparlörden sokağa çıkış yasağı ilan edeceğiz.

(...) Gizli silah depoları açılmıştı, televizyondan ve radyolardan yayınlanan parolayı duyan Ergenekon askerleri hızla görev yerlerine gidiyorlardı. (Uçar ve Turna, 2014: 128-129)

Yazarların çizdiği *Diyarbakır* veya *Kürt* kompozisyonu, genel zihinsel kodlara aykırı değil; *olağan* bir betimleme sayılabilir. Ama “Ergenekon” kelimesinin son on yıldaki olumludan olumsuz, sonra yeniden (bir nevi iade-i itibarla) olumluya ev-

rilen macerasının ortalarına denk düşen 2004'teki anlamı ve olay örgüsündeki ele alınışı dikkate değer.

Diyarbakır'daki *hain eylemler* (de) Amerika'nın Türkiye işgalini kolaylaştırıyor ama ortada mukayese götürmez, ordular arasındaki teknolojik silah farkları vardır. Hatta zamanında türlü nedenlerle Türkiye'nin edinilmesine engel olunan bazı savunma araçlarının yokluğu Amerika'nın işini kolaylaştırıyor. Amerikan Başkanı Bush ve savunma yetkilileri kendi aralarında saldırının ikinci hamlesini değerlendirmektedirler:

Hava savunmasındaki zafiyetlerini iyi biliyorduk. Bu nedenle uçaklarımız fazla zorlukla karşılaşmadı. (...) Türkiye'nin alternatif hava savunma sistemlerine ilgi göstermemesi işimize yaradı doğrusu. Uçaksavar her zaman için eğlence aracıdır.” (Uçar ve Turna, 2014: 131)

Amerika Türkiye'yi işgal ederken, pek tabii bütün ülkeler (gerçek Türk dostu neredeyse yoktu!) ya sessiz kalmışlardır ya da cılız tepkiler vermektedirler. Kitabın bu ilk cildinde işlenen “*yedi düvele karşı yalnız başına bırakılmış ama kendi milli gücüyle ayakta kalmaya çalışan bir Türkiye*” teması çok belirgindir.

[Amerikan Başkanı] CENTCOM'a ulaşan ilk bilgilerin değerlendirmesini dinliyordu. Gün boyu diplomatik sıkıcılıkla uğraşmıştı; Rusya biraz para ve ticarî rüşvetlerle susturulacaktı. Zaten kendilerine yakın olan Ermenistan'ın büyümesi onların da işine gelirdi. Güçlü bir Türkiye, Rusya'nın yumuşak karnı; yani tekrar güdümüne almaya çalıştığı Orta Asya devletleri için tehlike demektir. Avrupa Birliği'nin tepkisi ise daha cılızdı. Türklerin Birliğe girme müzakerelerini keserek bir şey söyleme haklarını çoktan kaybetmişlerdi. Zaten Başkan Bush, bu harekât dolayısıyla kendisini arayıp şikâyet etmeye kalkan Fransa Cumhurbaşkanı Nicholas Sarkozy'yi neredeyse azarlamış,

– Bayım, Türkiye'yi bu kadar düşünüyorsanız oylamada retçilerin başını çekmezsiniz, diye bağırıyordu. Ah bu Fransızlar!

İngiltere her zamanki gibi ABD'nin yanındaydı, Almanya sessizdi. Çin ise aynen Rusya gibi beni de görün, tavrı içindeydi. (Uçar ve Turna, 2014: 130).

Az önce de vurgulandığı gibi, Almanya'nın Türkiye'ye karşı tavrı, kitapta olumlanan nadir betimlemelerden birisi. Türkiye'nin Almanya'daki Büyükelçisi Onur Türkoğlu, Dışişleri Bakanı Josca Fisher'e *büyük oyundan bahseder*. Zaten dosyanın Ermeni işadamı Bogosian'dan MIT ajanı Gökhan (*Frank Consal*) tarafından ele geçirilmesini sağlayan Alman istihbaratının yaptıklarından da anlaşıldığı gibi, Almanya her daim Türkiye'nin tarafındadır. *Metal Fırtına* kitaplarında Almanya, Türkiye Cumhuriyetler ve bir-iki Müslüman ülke dışında, Türkiye ve Türklük, siyaset sahnesinde hep *yalnızdır*. Türkiye ve Türklüğe herkesin *düşman olduğu* ya da yakın gelecekte *düşman olacağı* şeklinde daimi politik bir *paranoyaya sahip* ama bir o kadar da bulunduğu coğrafyadan sürekli *atılacakmış* anlamını yeniden üreten bir devlet/toplum/ulus olarak tasvir ediliyor. Bu anlam ve imgenin Türkiye'deki gündelik toplumsal hayatta vazgeçilemez bir işlevi olan komplo kurumunun en önemli yapı taşlarından birisi olduğu söylenebilir. Yazarlar bu *yalnızlık* vurgusuyla, ne kadar zor bir iş yapıldığı, düvel-i muazzamaya karşı ne kadar *haklı* bir mücadele yürütüldüğü düşüncesini inşa etmeye çalışıyor.

Her taraftan (diplomasi, savaş sahası) saldırı altında olan Türkiye'de bunlar olurken, Gri Takım'ın en başarılı (tabii ki, en *yakışıklı*, en *maskülen*, en *güçlü*) ajanı Gökhan Birdağ, Kurt'un ona *bulduğu* iki nükleer bomba çantasında olduğu halde, çoktan Meksika'dan Amerika'ya geçmiş ve bu bombaları patlatıp Amerika'nın Türkiye'deki işgaline son vermek için emir beklemektedir. Bombanın birini New York'ta diğerini Washington'da patlatacaktır. Pek tabii, *süper ajan* Gökhan'ın Meksika'dan Amerika'ya geçerken işbirliği yaptığı fakat ihanete uğradığı için en nihayetinde öldürmek zorunda kaldıklarının ya da karşılaştığı diğer Meksikalıların *aç gözlü* ve *mafyatik* insanlar olduklarını yineleyerek okuyucuya klişeler dışında sürpriz

yapmıyor yazarlar. Ama Kurt ve MIT'in Gri Takım'ı "savaşı ABD'nin evine taşımayan hiçbir gücün galip gelme imkânı yoktur" (s. 138) düsturundan hareketle Gökhan'ın eliyle bunu gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Ama şurası –en azından tarihsellik açısından– not edilebilir: 11 Eylül 2001 eylemlerinden ilham almış bir savaş anlatımı söz konusu ve kitaptaki bu nükleer saldırı da Türkiye'nin Amerika tarafından saldırıya uğramasıyla temellendiriliyor.

Diğer taraftan Amerika'nın öncelikli hedefi Ankara ve İstanbul'dur; bu kez çok çarpıcı ve sembolik bir saldırı planlanmaktadır: Anıtkabir vurulacaktır! Türkiye'nin sembolü olan bir yapıyı vurmakla Amerikalılar, tam bir psikolojik çöküntü yaratmak istiyorlar. Ve Amerikan ordusu Anıtkabir'i vurma işini (ona hedef söylenmeden) Kürt asıllı Amerikalı Pilot Civan Huxley'e verir! Civan Huxley Amerika'ya götürülen Kürtlerden birisidir.⁹ Diyarbakır asıllıdır (s. 143). Civan Huxley görev mahalline doğru yani (bilmeden) vuracağı Anıtkabir'e doğru yaklaşmaktadır.

Ama...Bir dakika... Aman Allahım, diye düşündü, gözleri büyüdü, kalbi hızla atmaya başladı. (...) Buna inanamıyordu, vurması gereken hedefin bu olduğuna inanamıyordu. Şimdi lazer ışınının doğrultulduğu ekranın tam ortasında, Rasattepe'nin ihtişamlı doruğunda, denizden dokuz yüz metre yüksekte Anıtkabir duruyordu. Bütün haşmeti ile orada, sessiz ve vakurdu. Aslanlı yol kenarındaki mermer aslanlar, Türk'ün devlet kurma becerisinin yansımaları, yaklaşan tehlikeye gülüp geçiyor gibiydi. Mermerden yapılmışlardı, parçalanabilirlerdi ama o mermerin içindeki aslana şekil veren ruh bombalarla parçalanamazdı. Diyarbakırlı Civan, kendisine verilen hedefin bu olduğuna inanamıyordu hâlâ. (...) Ama koordinatları doğruydu ve şimdi USS George Bush uçak gemisin-

9 Türkiye'deki komplo teorilerinin önemli bir bölümü Kürtler, Ermeniler ve Yahudilerin/İsrail'in işbirliği içinde oldukları kabulüne dayanır ve bu epey işlenen bir husustur. 2000'lerdeki komplo kültürü ortamının Türkiye'de kök salması için önemli oranda emeği geçenlerden birisi olan Tuncay Özkan'ın, dönemin ebedi hakikatlerini (Kürt-CIA işbirliği) *ifşa eden(!)* epey popüler kitabı için bkz. Tuncay Özkan (2004), *CIA Kürtleri - Kürt Devleti'nin Gizli Tarihi*, 16. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.

deki operatörler onun hedefin üzerinde olduğunu gördükleri için rapor vermesini istiyordu. Dili tutulmuş gibiydi. (Uçar ve Turna, 2014: 145-146)

Diyarbakırlı Amerikan pilotu Civan (annesi Türkmen) Anıtkabir'i vurmak üzereyken verilen emre itaat etmeyerek geri döner ve USS George Bush uçak gemisine (kendi birliğine) kamikaze saldırısı gerçekleştirir. Anıtkabir yerine kendi gemisine intihar saldırısı gerçekleştirir. Böylece bu büyük operasyonun birincil hedeflerinden birisi başarısız olmuştur ve Amerikan Genelkurmay Başkanı, Amerikan Başkanıyla (film sahnelerini aratmayan bir şekilde) bu başarısızlığın nedenleri üzerine konuşurlar

– Hiçbir şeye inanmıyorum Howard, bu operasyona biri pisle-di farkında mısın?

Genelkurmay Başkanı ne diyeceğini bilemiyordu. (...)

– O adam bizim iyi bir pilotumuzdu ama Türkiye’de geçen bir çocukluğu var, sanırım hatıraları ve...

– Ne, ne dedin sen, hatıraları mı? Bir milyar dolarlık bir geminin bir Kürt’ün hatıraları tarafından mı yok edildiğini söylemek istiyorsun bana?

– Efendim, bu ciddi bir savaş, şu anda seksen beş yıl önce kurulmuş olan bir devleti çökertmekle meşgulüz ve bu tarz beklenmeyen olayların olması mümkündür.

– Mümkün ha, cehenneme kadar yolun var Howdy. Bana Türkiyeli Kürtlerin bizi destekleyeceklerini söylemiştin. Batı’daki şehirleri alırsak Doğu’nun bizim elimize geçmesi neredeyse kendiliğinden olacaktı. Kendi askerimiz olduktan sonra bile bizi vuran birisinin akrabalarının bize katılacağını hâlâ düşünüyor musun? Üstelik hâlâ bana Doğu’da beklediğimiz isyan haberi gelmedi. (...)

– Howard, her ne halt edeceksen et ve bu operasyonun ilk bölümünü bitir. (Uçar ve Turna, 2014: 148-149)

Yazarlar, olay örüntüsünde ve kurguda tutarsız bağlantılar da kurmuşlar. Mesela, Diyarbakır’da PKK Kongra-Gel’e karşı

idareyi ele alan Kod Ergenekon adlı birliğin Amerikan güdümünde olduğu söyleniyor. O zaman da yönetimin ele geçirildiği Diyarbakır'da/Doğu'da neden zorlandıkları roman örüntüsünde boşluk yaratıyor. Fakat fırtınanın gürültüsünde kaybolup gidiyor, hele de esen mühim ve ağır bir fırtınaysa!

Anıtkabir'i ilkinde vurmada başarısız olan Amerikan harekâtı Anadolu içlerine doğru Toroslar üzerinden akmaktadır. Ama Türk ordusu kahramanca savaşarak, teknolojik üstünlük farkını *cesaret* ve *vatan savunması* motivasyonu ile kapatmak istemektedir. Nitekim Amerikan ordusu epey tank ve asker zayıtı vererek ilerler; zaten bu tür kayıplar Amerikalılar için önemli de değildir. Çünkü Amerikan Başkanı, Metal Fırtına operasyonu ile, kendisinin tabi olduğu gizli bir tarikatı ve onun kitaptaki görünen yüzü Lynam'ı memnun etmekle meşguldür. Bu yoldaki insan ve malzeme zayıtının pek bir ehemmiyeti yoktur!

(...) Başkanın sadece bir kişinin bildiği özel numarası vardı. Telefonu,

– Buyrun Bay Lynam, diye açtı.

Kısık bir ses,

– İyi gidiyor savaşımız değil mi? diye konuştu.

Başkan gülümsedi.

– Evet Bay Lynam, umduğumuzdan iyi.

– Operasyon Sevr...? dedi karşı taraftan ses.

Bu genel harekâtın gizli adıydı. Herkes savaşın Türk toprakları üzerinde kurulacak yeni bir kukla hükümet oluşturuluncaya dek süreceğini zannediyordu. Oysa en baştan beri Türk Devletini ortadan kaldırmak, en önemlisi de Türkleri Anadolu'dan tamamen atmak hedefti. Avrupalılar artık Müslüman ve savaşçı bir milletle uğraşmak durumunda kalmayacaktı. İsrail ve Araplar istedikleri su kaynaklarının güvence altında, tabii Amerika'nın güvencesi altında olmasından mutluluk duyacaktı. Ermeniler ve Kürtler istedikleri topraklara kavuşacaktı. Kim bilir, belki Rumlar bile Karadeniz'de bir ülke kurabilirlerdi kendilerine. En önemlisi Bor, Toryum ve zengin Uranyum

kaynakları ABD'nin, daha doğrusu Adrian III Lynam'ın eline geçecekti. Bu güç ABD'yi tartışılmaz dünya hâkimi yapacaktı. (Uçar ve Turna, 2014: 151)

Böylece, birinci *Metal Fırtına* kitabı bütün örgüyü bu paragrafta döküveriyor. Türkiye'ye *durduk yere* (!) savaş açan Amerika'nın bütün gayesi ve planları buymuş! Yani Türkleri *Anadolul'dan atıp* Ermenilere, Rumlara, Kürtlere *yer açmak*, Arapların ve İsraillilerin en büyük sorunu (!) olan su sorununa, *suyun başına* zayıf birilerini oturtarak bütün meseleleri çözmek; *Avrupalıların çıkarını korumak*! Tabii, bütün bu karmaşık orkestrayı yöneterek en çok kazanan olmak da Amerikalılara düşüyor! Ortadoğu'daki bu savaş nasıl olur da (ve tabii ki, bütün dünyada Türklerden başka) herkesin yararına olan sonuçlar doğuracaktır? Öte yandan, ilerleyen bölümlerde pazarlık ve diplomasinin, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın kitapta övgüye mazhar olan "devlet adamlığı" basiretiyle birleştiğinde sonuç verebildiği anlatısı bir tezat oluşturuyor. Türk ve Türkiye'yi bütün anlam dünyasının anti-tezine konumlandırması, *Metal Fırtına* okuyucusu için üzerinde düşünülmeden doğruluğuna inanılabilir; lakin roman kurgusu açısından aksadığını söylemek gerekiyor.

Anıtkabir vuruluyor... Atatürk'ün naaşı kayıp!

Amerikan ordusu, psikolojik üstünlük için ilk önce Anıtkabir'in vurulmasını önemli görüyor. İkinci taktik ise, elektrik santrallerine saldırmayarak enerji akışının devam etmesini sağlamak çünkü en güçlü silahları olan medyadan (televizyon) dehşet ve korku yaymak istemektedirler. Ama sembolik olarak Anıtkabir'i vuruyorlar. Bunu duyan halk "atanın mezarına" koşuyor. Amaç, Atatürk'ün naaşını yıkıntılar arasından bulup çıkarmak ve daha güvenli bir yere nakletmek. Genelkurmay Başkanı Hikmet Pars, Anıtkabir'i ilk saldırının hemen ardından ziyaret edip, Atatürk'ün naaşını, elleriyle yıkıntılar arasında bulmaya çalışan kalabalığa karışıyor. Fakat hemen ardından gelen başka bir saldırı dalgasında o da molozların arasında kalı-

yor ama mucizevi şekilde hayatta kalıyor! Ancak bütün çabalara rağmen Atatürk'ün naaşı Anıtkabir'deki yerinde bulunamıyor.

Metal Fırtına'nın birinci cildi, tam anlamıyla bir Recep Tayyip Erdoğan kitabı. Birinci kitaptaki çok yoğun olay ve karakter geçişinde Cumhurbaşkanı ya da Cumhurbaşkanlığı neredeyse hiç yok. 2004'te Ahmet Necdet Sezer Cumhurbaşkanı'dır ama kitabın sadece bir yerinde isim vermeden kinayeli bir şekilde anılır ve bir de işgalin görüntülediği mekânlardan birisi olarak Cumhurbaşkanlığı vardır. Yazarlar Cumhurbaşkanlığından ilk kez kitabın neredeyse sonuna doğru bahsederler ("Cumhurbaşkanımız İstanbul'da, eşiyle güvende." (s. 207) ve "Televizyonda o sırada çok anlamlı şeyler yoktu. Sadece ekrandan akan ham görüntüler vardı. Cumhurbaşkanlığı konutundan görüntüler olduğunu fark etti. Konutun bahçesinde dolaşan askerler vardı, evin içinden dumanlar çıkıyordu ve duvarların bazıları yıkılmıştı. Kamera değişti, odaları gösteriyordu şimdi. Askerler sandalyelerde oturmuş dinleniyorlar ve şakalaşıyorlardı. Duvarlardaki resimlerin yanında fotoğraf çekenler bile vardı" [s. 201-202]).¹⁰ Oysa kitaptaki gerçek olan yani kurgusal olmayan karakterler de vardır. Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, Başbakan Tayyip Erdoğan, hepsi gerçek makamlarıyla yer alır ama Cumhurbaşkanı yoktur! Özellikle orduyla çok uyumlu çalışan ve bütün her şeyin siyasi sorumluluğunun üzerinde olduğu bir Tayyip Erdoğan teması oluşturulmuştur.

Savaş ortamından dolayı savaş kabinesi, "bilinmeyen bir yer"de, Başbakan ve Genelkurmay Başkanı'yla birlikte toplanırdı:

Ankara'yla sürekli olarak bağlantıda bulunan Başbakan gelişmeleri büyük bir kızgınlık ve çaresizlikle seyrediyordu. Büyük bir acı da kavuruyordu içini; bu millet kendini ona emanet et-

10 Bu görüntüler Irak işgalinden sonra ele geçirilen Saddam Hüseyin'in saraylarındaki laçka Amerikan askerleri görüntülerini andırıyor ki, ilk basımı 2004'te yayımlanan bu kitabın 2003'teki Irak'tan esinlendiği dikkatlerden kaçmaz. Zaten olayların Irak'ta başlaması Amerikan işgalinin sürekliliği anlamı da oluşturuyor. Diğer husus, *düşmeyen bir Başbakan ve Başbakanlık* (Recep Tayyip Erdoğan) düşen ya da işgal edilmiş bir Cumhurbaşkanlığı var; manidar (mı?)

mişti ve şimdi felaketlerine engel olamıyordu. Esasında işgali durdurmak için bir çözüm düşünmüşlerdi... Tayyip Erdoğan aylar öncesinde bu işgali duyuran raporu incelediğinde çözümün de önünde olduğuna inanmıştı. Üç gün önce bulduğu çözüm için toplantı yapmıştı.

– Beyler, demişti, eğer bir kurtuluşumuz varsa yüzyıllarca Osmanlı'nın yıkılmamak için kullandığı şeyi kullanacağız: Diploması. (...) Tarihi okumadınız mı? Ruslar Yeşilköy'e kadar geldiklerinde onları geri çektiren güç neydi? Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, üzerine gönderilen üç orduyu yenip Bursa'ya kadar geldiğinde onu geri çektiren güç neydi? (...) Bu toprakların stratejik bir önemi var. Hiçbir güçlü ülke diğerinin buranın hâkimi olmasını istemez.

Adalet Bakanı elini çaresizlikten açtı:

– Ama efendim bu kez koşullar öyle değil. ABD tek bir süper güç. Avrupa Birliği ona karşı koyacak durumda değil, zaten ilişkimiz bozuk. İngiltere her zamanki gibi ABD'ye tam destek veriyor. Rusya ekonomik olarak çıkar elde etmeye çalışıyor. Bunun dışında onun için bir şey fark etmez çünkü zaten ABD Azerbaycan'a üs kurdu. Çin ise ABD ile karşı karşıya gelmeye hazır değil. Dahası sinsi hareket ediyorlar.

Tayyip Erdoğan raporu masaya fırlattı.

– İyi ama bu dosyada yazanları öğrendiklerinde, varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa bu ülkeyi ABD'nin eline bırakmamaları gerektiğini anlayacaklar, dedi, ellerini masaya koydu ve herkesin gözünün içine baktı, ülkemizde dünyanın enerji geleceği bulunuyor. ABD'nin uzun vadeli enerji ve uzay teknolojisi Bor minerali üzerine. Türkiye bu açıdan neredeyse bir tek. (...) Unutmayın, petrol birçok ülkede olduğu için tek. Oluşturmazdı, buna rağmen politikaları nasıl belirledi! (...) ABD tek süper güç ama eğer bu tezimizi diğer ülkelere anlatırsak toplu olarak harekete geçebilirler.

Ve toplantı büyük bir memnuniyetle sona erdi. Hemen o ülkelerdeki büyükelçilere şifreli olarak rapor gönderildi, raporların hükümet başkanlarına ilk elden verilmesi istendi. Rapor verildikten sonra Tayyip Erdoğan, Başkan ve Başbakanlar-

la telefonla görüştü. Sonuç... Sessizlik! (Uçar ve Turna, 2014: 160-161)

Bu sessizlik artık, Türkiye'nin kendi yöntem ve meşrebince harekete geçmesinin işareti olarak betimleniyor. Çünkü ABD'nin Türkiye'ye karşı saldırısı devam ederken, Dışişleri Bakanı Abdullah Gül diplomatik görüşmeler yapmaya gönderildiği ABD'de alıkonulur (kitaptaki kavramlar "enterne edilir"). Ama ABD saldırıları giderek İstanbul'u da içine alacak şekilde genişlemektedir.

Diğer taraftan, yazarların Tayyip Erdoğan güzellemesi roman örüntüsünde de çok ciddi bir açık veriyor ama öyle anlaşıyor ki, milliyetçi imge yaratılmaya gayret edilirken bu gözden kaçmış ya da pek çok şey gibi önemli görülmemiş. Çünkü ABD'nin Türkiye'ye saldırısı çok yeni ve MIT Müsteşarı Çetin Kutlu sümen altı edilip Tayyip Erdoğan'a verilmeyen dosyadan sonradan haberdar olmuştu. Ama burada *aylar öncesinde haberdar olunan rapordan* bahsedilmesi büyük bir örüntü kusuru. Ancak söylediğimiz gibi, *Metal Fırtına*'nın zaten teknik ve üslup açısından böyle bir amacı ve özeni de zaten yok; bu tür ayrıntılar olmadan yaratılmak istenen hedef anlam ve imgeye odaklanıyor yazarlar.

Amerika'da eylem yapmak üzere hazır bekleyen Gri Takım üyesi Gökhan (hiçbir yerde dil ve kültür engeline takılmadan; çünkü aksansız yabancı dil bilgisinden¹¹ görünüşüne kadar *ideal* bir *Türk* ve *erkek* profilinin temsilidir o) televizyonda Anıtkabir'in yıkılmış halini izleyince, nükleer silahla saldırı planını uygulamaya girişir. MIT'in önceden planladığı ABD'ye gönderilmiş nükleer bomba tehdidi Amerikan yönetimine ulaştırılır ama Amerikan Başkanı bu tehdidi pek ciddiye almaz ve ne pahasına olursa olsun savaşı sürdürmeye kararlıdır. Bu savaşın Amerikan ordusunu zorladığını ve daha da zorlayacağını generaller biliyorlardır fakat savaş planı, ABD Başkanının da emrin-

11 [Gökhan'ın eşinden y.n.] İsveçliydi Helen. Frank onunla Nepal'de tanışmıştı. (...) Neredeyse on beş yıldır Voisy'de yaşadıkları halde Fransızca'yı bir türlü doğru dürüst öğrenememişti. Frank nadiren davet edildikleri partilerde, "Helen benim de aksanımı bozdu" diye espri yapardı. (Uçar ve Turna, 2014: 77)

de olduğu başka yerlerden yapıldığı için fazla ses çıkaramazlar ancak kendi aralarında konuşurlar.. Amerikan komutanlarının bu farkındalığı, pek tabii, ABD'nin gerçek yöneticilerine aktarılamıyor, bu savaş isteyen asıl derin güçler onlardır çünkü:

Tümgeneral Harvey Jackson, karşısındaki düşmanı ciddiye alıyordu. Türklerin çok iyi mevzilendiğini ve şehir içinin cehenneme döneceğini tahmin edebiliyordu. Türk Ordusunun en iyi yanlarından birisi de savunmasıydı. Türk askeri çok zor karşı saldırıya geçerdi ama bir kez karşı saldırıya başladı mı, Türk askerini durdurabilecek güçte bir ordu yoktu yeryüzünde. (Uçar ve Turna, 2014: 178-179)

Kitapta es geçilmeyen önemli argümanlardan birisi de (daha önce bütün devlet kurumlarında, medya ve iş dünyasında da sayıldığı gibi) “bazı sivillerin” Amerikan işgaline yardımcı olmaları. Bununla, *Metal Fırtına* tarzı anlatıların ve komplo kurulumunun olmazsa olmazı, “içerimizdeki hain” taşı ile her seferinde yeniden inşa edilerek tahkim edilen anlam duvarı tamamlanıyor. Nitekim Amerikan işgaliyle, asıl görevlerinin başına yani kontr-gerilla faaliyetlerine dönen Özel Kuvvetlere bağlı olan Şahin Bey Ankara’da, bir Amerikan helikopterin inişine yardımcı olan bazı siviller görüyor.

Gözlerine inanamıyordu; bazı siviller, ellerinde işaret ışıkları ile gökyüzüne işaretler veriyordu. Ve hemen ardından alçaktan uçan bir helikopter bölgeye inip Amerikan Özel Kuvvet askerlerini bırakıyordu. (...) Şahin Bey, Amerikan helikopterlerine yer gösterenlerin kim olduğunu göremiyordu ama Amerikalı olmadıklarına emindi. İçi öfkeyle doldu. Sivillerden birini izlemeye başladı. Genç, yirmi beş yaşlarında, koyu tenli birisiydi. (Uçar ve Turna, 2014: 198)

Şahin Bey’in Amerikalılara yardım ettiğini gördüğü “koyu tenli” kişi, çok rahatlıkla söylenebilir, ki *milli duygulardan yoksun*, (gerçek) *Türk olmayan* ya da *Türklere benzemeyen* birisidir ve açıktır ki, bu dil ve anlam bağlamı, az evvel değindiğimiz ırkçı özelliklere aykırı durmamakta. Irk, irki hasletler ve-

ya ırksal hiyerarşi konusunda, *Metal Fırtına*'nın kendi içindeki *mukayeseli üstünlük teorisi* gayet nettir; çıkarsamasıysa tartışmasızdır: *Türkün ve Türklüğün genetik kodlarına yazılmış üstünlük!*

Diğer husus, *Şahin Bey* isminin getirdiği sembolizmdir. (San-ki) Antep müdafaasının bu önemli karakteri, yüz yıl sonra yine benzer bir işgale karşı savaşılmaktadır... Bununla, Türk'ü yok etme ve sürme niyetlerinin ne kadar daimi olduğu ya da sinsi işlediği, buna karşı savaşan Gri Takım'ın ve gerçek vatanseverlerin uyanık ve sak olmakla nasıl kurumsal Türklük savunması yaptıklarını ve sürekliliğini sağladığını anlıyoruz. Fakat şunu da hemen eklemek gerekiyor: *Metal Fırtına*'da en bariz görünen diğer özelliklerden birisi de romanın sadece *olaya* odaklanmasıdır ki, bu romanın anlatımında ciddi açıklara neden olmakta. Mesela, *kentleri işgal* gibi, neredeyse post-modern dehşetli bir saldırı yapılırken, ortalıkta diğer karakterler ya da orada yaşayanlar pek yok; kimse görünmüyor ya da görünmeyecek şekilde arka planda kalmış, flu alanda bırakılmışlar. Anlık fotoğraf karesinde görünüp kayboldukları imajı veriyorlar. Nitekim yazarların var ettiği, bazen çok detaylandırdıkları onlarca karakter, birkaç sayfa veya birkaç bölüm sonra sahneden çekiliyorlar. Ortaya çıkma ve yok oluşun/ölümün (özellikle de kitap örüntüsündeki pek çok sadist ve vahşi öldürme sahnele-ri- nin) çokluğu, *Metal Fırtına*'nın en belirgin teması olan milli paranoya derecesindeki *Türklüğe ve Türkiye'ye düşman* olanların sayısının (neredeyse, bütün dünya!) fazlalığına dikkat çekmekten kaynaklanıyor olsa gerek.

Bir elinde atom bombası...: Gri Takım intikam alıyor

Amerikan işgaline karşı bütün diplomatik manevralara başvuran ama sonuç alamayan Türkiye ve Tayyip Erdoğan, MIT'in Gri Takımı'nın yapacağı eylemlere de perde arkasından destek verir ve operasyon başlar. Gökhan, Washington'a ilk bombayı yerleştirip çoktan New York'a geçmiş, orada Amerikan gü-

venlik kuvvetlerine, ajanlarına karşı bütün hünerlerini sergilemektedir. Bu arada, sahte görünüm ve kimliklerle, başarılı-yetenekli bir T rk n doğuştan meziyeti olarak, Amerikalı *kadınların* dikkatini de çekmekte ve onları kendi hedefleri doğrultusunda kullanmaktadır.

Gökhan'ın yerleştirdiği yirmi beş kilotonluk bomba Hiroşima'ya atılan bombanın iki katı gücündeydi. Bu nedenle küçük olarak değerlendirilebilirdi. İlk patlama ile beraber hiçbir ses duymadan yok olan insanlar şanslıydı doğrusu. (...) Mantarın yüksekliği on dört kilometreyi bulmuştu, artık ışık yaymıyordu ama hâlâ sıcak dev bir mantardı. (...) Washington'ın en merkezî bölgesi ve statü sembolleri yok olmuştu; FBI Binası, Beyaz Saray, CIA Direktörlüğü, Savunma Bakanlığı, her şey yok olmuştu. (...) Başkan,

– Bunun intikamını alacağız, Türklerin hepsini öldüreceğiz! diye bağırıyordu.

Robert M ller,

– Bunun korkutacağını sanmam Başkanım, zaten bunu yapıyorsunuz, dedi. (Uçar ve Turna, 2014: 209-211)

Washington'daki bombanın etkisi yıkıcı olur ama bundan sonraki bölümlerde olayın Amerika'daki yansımaları ya da dünya ve Türkiye'deki etkileri üzerine fazla satırlara rastlayamıyoruz. New York'a yerleştirdiği bombadan sonra Amerikan h k metine tehdit mesajları yollayan Gökhan'ı yakalama çabaları da boşa düşer. Fakat  te yandan, Amerika'nın Türkiye'de yürüttüğü savaş da tuhaf şekilde devam etmekte ve asıl hedef olan İstanbul'da yoğunlaşmaktadır. Ancak eli hep tetikte, ne yapacağı beklenen başka yerler de vardır:

İbre gitgide daha hızlı biçimde İstanbul'a dönüyordu, gerilim büyük hızla artıyordu. Türkiye toprakları büyük bir oyun sahası gibiydi. (...) Amerikan  zel Kuvvetler Komutanlığı'na bağlı (SOCOM) birlikler ve timler Güneydoğu'da pek çok noktaya baskın yapıyor, halkla görüşüyor ve onları yanlarına çekmeye uğraşıyordu. Bu konuda ne kadar ilerleme sağla-

dıkları tamamen belirsizdi. Ergenekon adlı gizli teşkilatlanma sert ve ani tedbirlerle düzeni sağlıyordu hep. Amerikan Ordusunun kasırga taktiği ile yürüttüğü savaşın sonuçlanması bekleniyordu. Operasyonun can alıcı kodu İstanbul'du. İstanbul düştüğü anda düğmeye basılacak ve ikinci operasyon başlayacaktı: Operasyon: Sevr! (Uçar ve Turna, 2014: 15)

İstanbul'u hedefleyen Amerikalılar boş durmayarak Boğaziçi ve Haliç Köprülerini vurur. Burada da Amerikalıların, "sosyal dokuyu" hedefleyen farklı hesapları vardır:

Amerikan uçakları anlaşılmaz biçimde fakir semtleri bombalıyordu. Zengin semtlere dokunmamışlardı bile. Bombardıman nedeniyle varoşlarda yaşamak neredeyse imkânsız hale gelmişti. İnsanlar gruplar halinde merkezdeki zengin semtlere doğru gidiyordu. Amerikan stratejisi, etkisini burada göstermeye başlamıştı. Savaşın şiddetine rağmen fakirler, geldikleri zengin semtlerinde "karışıklığa" neden olmuştu. Hava saldırısına uğramayan semtlerin sakinleri, vurulmuş semtlerden gelen insanlara iyi gözle bakmıyordu. Savaşın yarattığı güvensizlik ortamı başka gerilimlerle bilinçli bir şekilde destekleniyordu. Düşman yaptığı şeyin farkındaydı. (...) Amerikan ajanları, bireysel gerilimleri sosyal gerilimlere taşımak için yapmadıklarını bırakmıyorlardı. Zengin mahallelerde fakir insanlara karşı gruplaşmalar olduğu yönünde söylentiler çıkıyordu. (...) Varoş kesimlerde, Amerikan işgalinin getireceği güzel yaşamın reklamı yapılıyordu. Zengin semtlerde ise Amerikan destekli yönetimin ülkeyi Avrupa Birliği'ne sokmasının kesin olduğundan bahsediliyordu. (...) Şaraplara düşkünlüğüyle tanınan bir köşe yazarı, savaşın başlamasıyla birlikte gittiği İngiltere'den yolladığı yazılarında tam teslimiyet halinde belki de Amerika'nın yeni bir eyaleti olabileceklerini bile söylüyordu. Zaten herkes ABD'ye yerleşmek için yeşil kart peşinde değil miydi? İşte toptan ABD'ye katılmış olacak Türkiye diyordu. (Uçar ve Turna, 2014: 226-227)

Birkaç gün en çok satan gazetelerden birisinin genel yayın yönetmeninin yazısı mantıklı gelmişti onlara. (...)

– Gelin, şimdi sakin olmaya ve mantıklı düşünmeye çalışalım. Türk ulusu olarak pek çok badire atlattık şimdiye kadar. (...) Bakıyorum da artık yapacak bir şey yok. Sizi direnişe çağıran bir yazı yazabilirdim, sizin ölmenizi isteyebilirdim ama bunu demiyorum ve biliyorum ki üzerime çok ama çok öfke çekeceğim. Evet, ben Amerikan işgaline karşı çıkılmamasını ve onlarla anlaşma yoluna gidilmesini savunuyorum. Var mı bunu tartışmak isteyen? (Uçar ve Turna, 2014: 260)

Bu uzun iki alıntıdaki zihinsel izlekler, Türkiye'deki popüler kültürün var ettiği araçlar olan dizilerden, kitaplara, oradan televizyonlardaki yüzlerce tartışma programında fikir beyan eden uzmanlara kadar uzanan çok geniş bir yelpazede hemen karşılaşılabilecek türden betimleme veya ülke hakikatlerini içeriyor. Az önce değindiğimiz milli paranoya geçidi gibi. 1930'ların "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" argümanının değişik biçimlerde bu kez millet, vatan, devlet ya da Türklük ambalajıyla yeniden sunulması. Ancak paragraftaki zengin-fakir sınıfsal ayrımları hemen ihanet, ajanlık, dış mihrak soslarıyla kapatılıyor ve bu, deyim yerindeyse, kitabın olay örüntüsünde bir kusur olarak *akıyor*! Bu hususta yeni bir şey yok. Komutanının *bulduğu* atom bombalarını *sırt çantasında* Amerika'ya *götürüp kuran* ve patlatan bir zihin dünyası için sıradan olabilir ama biraz daha *dikkatli* okuyucular için kitabın *zirvesi* veya *uçuşa geçtiği* yerlerden birisi şu alıntı pekâlâ olabilir:

Bu olamazdı. İstanbul kaybedilemezdi. Bunu denemeye cesaret etmişti birileri. (...) Kötü günler bekleniyordu, yabancı askerler hep insanların gezip tozmaya alıştığı yerlere ayak basacak ve orada yeni kurallar koymaya çalışacaktı belki de. Ada vapurları olmayacaktı, İstiklal Caddesi'ndeki binalara Amerikan subayları yerleşecekti, İnönü Stadi'na helikopter pisti kurulacaktı. Dolmabahçe Sarayı'nda generaller kadeh tokuşturacaktı, Yeşilköy Atatürk Havaalanının adı Yeni Bizans Havaalanı olarak değiştirilecekti. Boğazdaki yahılar üst düzey Amerikan bürokratlara tahsis edilecekti. Varoşlarda yaşam daha çekilmez olacaktı, direnişçiler oralardan saldıracaktı düşmana

ve düşman bütün gücüyle karşılık verecekti direnişçilere. Atatürk Kültür Merkezi'nde Amerikan Senfoni Orkestrası konser verecekti, davetliler zoraki gidecekti. Amerikan Senatosu'nda Türkiye'ye yardım için milyarlarca dolarlık paketler açılacak ve yıkılan okulların yapımı için harcanacaktı bu para. Boğaz Köprüsü'nün yeniden inşası bittiğinde bir Amerikalı subay konuşma yapacaktı. (Uçar ve Turna, 2014: 227-228)

Ve Putin sahneye girer...: *Pazarlık her daim pazarlık?*

Metal Fırtına, atom bombası, şehirlerin yok edilmesi ve ülkeyi tamamen parçalayıp, *Bor-Toryum-Uranyum* madenlerini ele geçirmek için bütün hızıyla devam ederken, Recep Tayyip Erdoğan'ın ilk başta sessizlikle sonuçlanan diplomatik çabalarına, Rusya'dan bir umut ışığı yanmak üzeredir. Dosyayı danışmanlarına inceleyen Putin, Amerika'nın zengin madenler için başlattığı işgalin mahiyetini öğrenmeye çalışır.

Putin çalışma odasında Başkanın konuşmasını ve yapılmakta olan baskının nasıl bir rezalete dönüştüğünün kaydını bir daha izliyordu. Her seferinde Amerikalıların içine düştüğü bu durum yüzünden içinden yükselen bir kahkahayı tutamıyordu.

– Aptal Amerikalılar!

Kapı vuruldu. Putin,

– Gir, diye bağırdı. Özel sekreteri Vladimir,

– Profesör Jarko geldi efendim, dedi ve beyaz sakallı adama yol açtı. (...)

– Raporda belirtilenleri incelediniz mi sayın Jarko? dedi.

(...) Putin Türklerden gelen iddialar üzerine ne yapacağını düşünüyordu. (...)

– Ne diyorsunuz?

– Yeni bir şey söylemiyor efendim bunlar. Bor hakkında yazılanlar zaten biliniyor. Amerikalılar ve bizim bilim adamlarımız borla çalışan santraller üzerinde incelemelerde bulunuyorlar... (...)

– Bilimsel verileri geçin... Sonuca gelin lütfen, dedi sabırsızca.

Jarko gülümsedi,

– Ben bir bilim adamıyım ama benden ülkemizin geleceği ile ilgili bir sonuç istiyorsanız Türklerin haklı olduğunu söyleyebilirim. Bu savaş Bor için yapılmıştır ve Amerikalılar bu kaynağı ele geçirirlerse dünyanın geleceğini onlar belirler.

Putin,

– Profesörü yolcu edin ve bana Pekin, Berlin ve Paris'i bağlayın, dedi.

Şu anda yapılması gereken, Türklerin tarafını tutmak gibi gözüküyordu. Ama Fransa, Almanya ve Çin'in tam desteğini almalı ve birlikte hareket etmeliydiler. Eğer ABD'yi Türkiye'den çıkaracak baskıyı oluşturlarsa bu her şeyi değiştirirdi. Tabii Bor'un işletimi için özel bir konsorsiyum kurulmalı ve Rusya iyi bir yüzde almalıydı. Bu isteğine karşı, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın hayır diyebileceğini sanmıyordu. (Uçar ve Turna, 2014: 220-221)

Fakat Amerika bütün askeri gücü ve teknolojiyiyle İstanbul'a saldırmasına rağmen bir türlü istediği sonucu alamaz. Üstüne üstlük Gri Takım üyesi Gökhan, Washington'da nükleer bombayı patlatarak Amerika'yı en zayıf yerinden vurmuştur; en can alıcı nokta ise Amerika'nın ayaklanmalarına büyük umut bağladığı Kürtlerden ses çıkmamasıdır. (Diyarbakır başta olmak üzere bütün bölgede *Ergenekon* iyi iş çıkarıyordu!) Bu arada, İstanbul'da yeni bir *Halide Edip vakası* tekrarlanmaktadır. Ailesi Almanya'da yaşayan Emel, kanser olduğunu öğrendiği gün İstanbul'daki saldırılara tanık olur. Özel Kuvvetler'e bağlı askerlerden silah eğitimi alır, işgale karşı miting düzenler, miting saldırıya uğrayınca ağır yaralanır...

Bütün bu zorlanmalar yani Amerika'nın kendi başkentinde saldırıya uğraması, Türk ordusunun ağır kayıplara rağmen direnişi, Özel Kuvvetler'in halkı birleştirme başarısı, Gri Takım'ın fedaice taktikleri, Tayyip Erdoğan'ın diplomatik hamleleriyle birleşince umut belirmeye başlar.

Dünyanın büyük ülkeleri arasında son günlerde hızlı bir görüşme trafiği yaşanmaya devam ediyordu. Rusya'nın yeni Çarı Putin diğer ülkeleri ikna etmeye çalışıyordu. Bu kolay değildi. Ve nihayet bir sonuca varmış gibiydiler. (...) Putin'in aradığını öğrendi. Şaşırmıştı. Dış ülkelere günler önce ümidi kesmiş gibiydi. Putin,

– İyi akşamlar Sayın Başbakan, dedi Türkçe. Sonra Rusça devam etti.

– Biliyorum, benden daha erken bir yanıt bekliyordunuz ama inanın öyle kolay olmuyor diğer ülkelerle ortak bir karara varabilmek.

Tayyip Erdoğan Rusça tercüman aracılığıyla konuştu.

– Dediginizi anlıyorum ama burada bir millet ve ülke yok ediliyor. (...)

– Evet, iyi biliyoruz. Yalnız tek başımıza hareket edemezdik. Nihayet Almanya, Fransa, Çin ortak bir tavır için bir sonuca gelmek üzereyiz. Yalnız sizden isteyeceğim bir şey var.

Tayyip Erdoğan bir umut ışığı belirttiği için sevinmişti ama gelecek isteğin de yenilir yutulur olmayacağını farkındaydı.

– Bu devletler girdikleri riske karşılık Bor, Toryum ve Uranyum'u işletecek ortak bir şirket kurulmasını ve her birine eşit yüzde verilmesini istiyorlar. Yani Almanya, Fransa, Çin, Türkiye ve Rusya ortak hisselerle sahip olacak.

Başbakan çeviri yapılırken sevinç çığlığı atmamak için kendini zor tuttu. (...) 'Eğer bana bu teklifi yapıyorlarsa işin önemini anladılar, harekete geçmeye karar verdiler demektir,' diye düşündü. Şimdi de, ne alabilirsek, diyorlardı.

Putin sabırsızlıkla,

– Evet Sayın Erdoğan, dedi.

Tayyip Erdoğan blöfünü yaptı.

– Hayır Putin, bu kadar yüzdeler veremeyiz. (...) Siz de çok iyi biliyorsunuz ki böyle bir durumda ABD geri çekilmeyi kabul etse bile şirkette önemli bir yüzde isteyecektir. Ayrıca İngiltere de işin içine girecektir. Bu da demektir ki Türkiye'nin hakkı iyice düşecek.

Putin bu gelişmeleri tahmin edebiliyordu.

– Evet iyi durum değil. Ama sanırım başka bir seçim şansınız yok. (...)

Tayyip Erdoğan bir an düşündü.

– (...) eğer geleceğimizi böyle bir ipotek altına alacaksanız belki de hiç direnmemeyi ve ABD'nin şartlarına tamamen teslim olmayı düşünebiliriz.

Evet, bu bir blöftü. (...) Telefonun karşı ucunda Putin'in sert yüzü bir an dondu. (...)

– Çok sıkı pazarlıkçısınız Sayın Erdoğan, sizin teklifiniz nedir?

Başbakan rahatlayıp tuttuğu nefesi koyverdi.

– Almanya, Fransa, Çin, ABD ve İngiltere ve Rusya'ya kurulacak şirketten yüzde beş hisse verilecek. Fakat bu karşılıksız olmayacak. Türkiye'nin yeniden imarı için (...) örneğin Rusya'dan on yıl karşılıksız doğal gaz alabiliriz.(...)

Putin tarafında bir süre sessizlik oldu. Nihayet,

– Kabul, diye Tayyip Erdoğan'ın o güne kadar duyduğu en güzel sözcük geldi. (Uçar ve Turna, 2014: 262-262)

Metal Fırtına'nın bu birinci kitabında deyim yerindeyse Tayyip Erdoğan rüzgârı esiyor. Ve kitabın yayımlandığı 2004 koşulları düşünüldüğünde, gerçek karakterlerin bu denli olay örgüsünde rol alması ve *intakı*, yazarlar açısından epey riskli durumlar doğurması beklenebilir; lâkin bu gerçekleşmemiştir. Fakat Putin-Erdoğan ilişkisinin 2004-2016 arasındaki seyri- nin, diplomasiden çok, bir pazarlıklar silsilesi olduğu izlenimini yaratır.

Rusya'nın da yardımıyla ama en çok da Tayyip Erdoğan'ın *devlet adamlığıyla* Türkiye üstündeki kara bulutlar dağılır gibi olur. Amerika, İstanbul'da Atatürk Havaalanı dahil olmak üzere pek çok yeri ele geçirmişken, Tayyip Erdoğan'ın Putin'le yaptığı pazarlıklar ve antlaşmalar meyvesini vermiştir. ABD'ye bu ülkeler tarafından ultimatoom verilir ve bütün denge bir anda değişir. ABD, Türkiye'den çekilmeyi kabul etmek zorunda kalır! ABD Başkanı istifaya zorlanır! Başkan Yardımcısı Dick Cheney, Gökhan'ın (Gri Takım'ın) Washington'da patlattığı

nükleer bomba saldırısında öldüğü için, onun yerine Donald Rumsfeld geçer. Neo-Con'lar şimdilik kaybetseler de Rumsfeld gibi *şahin* birini başkan yaparak yeni imkânlar elde ederler. Ve Türkiye'nin Amerikan saldırısında çok kayıp vermesine rağmen, bu geri çekilmeyle *galip sayılacağı* bizzat Başbakan Erdoğan tarafından televizyonlarda açıklanır. Yine *kurgu içindeki bir gerçek* ya da *gerçek içinde bir kurgu* tadı veren tanıdık bir sahne daha betimlenir:

Tayyip Erdoğan kalabalık basın mensuplarının yerleşmesini ve gürültünün kesilmesini bekledi.

– Bu zor bir mücadeleydi, diye başladı, var olma mücadelesi. Türkiye her kesimiyle önemli bir sınav verdi, savaş verdi. (...) Ama şimdi diyebileceğimiz tek şey şu: Savaş bitti ve Türkiye Cumhuriyeti ayakta... (Uçar ve Turna, 2014: 294)

Yazarlar savaşın Anadolu'daki sonucunu, Amerika'nın geri çekilmesini veya Türkiye'nin kurtuluşunu sembolik açıdan son derece manidar bir bölümle bitirirler. Metnin içinde, olaylar bütün karmaşa ve çelişkileriyle devam ederken, Amerikalıları *ayaklanmadıkları için* hayal kırıklığına uğratan Kürtler, Anıtkabir'i vurmak yerine uçak gemisine intihar saldırısı yapan Kürt Civan'dan sonra, bu defa başka iki ayrı noktada, *Metal Fırtına*'nın, aslında, onlar üzerinden estiğinin göstergesine dönüştürülür. Sadece pastoral saflık ve naiflik değil, asilik, isyankârlık ve potansiyel dış mihrak işbirlikçiliği şablonları da tekrarlanarak kitap sonlandırılır. Anadolu'daki Türk egemenliğinin bir Kürt çocuğun dilinden anlatılmasıysa daha derin bir okumaya muhtaçtır. Bu noktada iki sahne örnek olarak gösterilebilir:

ABD'nin geri çekilmesi Güneydoğu'daki kargaşayı bıçak gibi kesmişti. Devletin yanında yer alan aşiretlerin de desteğiyle tutuklamalar devam ediyor, teröristler Kuzey Irak'a kaçıyordu. Kaçan teröristlerin takibi yapılırken, coşku içinde teslim olanlara rastlanıyordu. (Uçar ve Turna, 2014: 299)

Kuşluk vakti koyunları alıp Malazgirt Ovasına otlatmaya götüren Hasan, Arabistan'da çalışan amcasının gönderdiği radyo-

yu da yanında götürmüştü. (...) Yorumcular bir süper güç olan ABD'nin Türkiye'de ağır bir darbe aldığıının altını çiziyor, yurtdışı muhabirleri bütün dünya başkentlerinden tepkiler aktarıyorlardı. Türkiye tıpkı önceki asrın başında olduğu gibi varlığına karşı bir tehdidi bertaraf etmiştir. Hasan radyoyu dinlerken içinde bir güç, damarlarını zorluyordu. Dünya liderini yenmiş bir ülkenin çocuğuydu o. (...) Etrafa baktı, ilk kez bu toprakların tarihteki yerini hatırladı, Alpaslan burada Türkleri Anadolu'ya sokan zaferi almıştı. Türkler hâlâ bu toprakların efendisiydi. (Uçar ve Turna, 2014: 298)

Gri Takım, Gökhan ve geniş anlamda Türkiye, savunmadan saldırıya doğru geçecektir. Bu kitapta saldırıya uğrayan Türkiye, diğer kitaplarda İsrail'den Çin'e, İtalya'dan Rusya'ya, Türk ırkı, Türklük, memleket ve çoğu kez, tabii ki, tüm *insanlık adına* mücadeleye girer. Nükleer silahlardan, biyolojik deneylere, istihbarat örgütleriyle içli dışlı "çılgın" Türk bilimadamlarının genetikten androidlere yeni insan (Türk) yaratma deneylerine kadar pek çok yerde ve kişiyle Gri Takım'ın *derin işleri* devam edecektir.

Yazarların ortaklığı, birinci kitabın ticari başarısından sonra bitse de herkesin *Metal Fırtına*'sı kendi meşrebince maceralarına devam ediyor; lakin ilk kitabın temelini oluşturan Gri Takım'ın, Kurt'un ve timin süper ajanı Gökhan Birdağ'ın dünyaya nizam verme çabaları hepsinin ortak noktası.

Orkun Uçar'ın Atatürk'ün kayıp naaşının peşine düşürdüğü Gri Takım (naaş, Amerikan saldırıları devam ederken, Gri Takım'ın komutanı Kurt'un eski damadı Cengiz'in yardımıyla MOSSAD'a verilir) naaşın *yabancıların* finansmanı ve denetimiyle, yeni gen çalışmaları yapan (tabii ki) çok gizli bir araştırma laboratuvarından kurtarılması üzerine kuruluyor. Orkun Uçar'ın yazdığı 2, 3 ve 4. kitaplar, ilk (ortak) kitaptaki Türklükle dengeli verilen İslâmi referansların tamamen terk edildiği, son derece net ırk, Türklük, Şamanizm ve Ergenekon vurgulu maceralardan oluşuyor (Uçar, 2014). Türk istihbaratçılar, olay henüz kamuoyu tarafından duyulmadan, Atatürk'ün naaş-

şını MOSSAD'ın elinden kurtarır; Gri Takım, bol bol anti-Kürt ve anti-Semit anlatımlarla, İsrail'den Hazar Türk'ü bir MOSSAD ajanının yardımıyla intikam alır. 3 ve 4. kitaplar, bütünüyle Rusya, Orta Asya ve Çin'deki maceralardan oluşuyor. Rusların inşa ettiği çok gizli yeraltı şehri Opriçnina'yı bu kez süper ajan Gökhan kadar yetenekli olan Koray'ın katılımıyla yok ederler. Birinci kitapta imdada yetişen Rusya bu ciltte tamamen gizli düşman olarak anlatılır. Gri Takım üyeleri Orta Asya'da mafyanın ele geçirilmesinden sonra Çin'in biyolojik silahlarına yönelirler. Koray 3 ve 4. kitaplardaki saf Türklük ve Şamanizm'in, dolayısıyla Ergenekon'un kurucusu ve kollayıcısı rolündedir. Koray, tarihsel olarak Türklerin, Çinlilerden çok daha eskilere uzanan uygarlıklarının sembolü olan Beyaz Piramit'in kalıntılarını Çinlilerin elinden alarak Orta Asya'da, Türkleri yaklaşan biyolojik ve nükleer kıyametten korumak için inşa ettirdiği yeraltı şehrine (Ergenekon) taşır. Az sayıdaki gerçek Türk de Ergenekon'a döner; çünkü onların yaklaşan kıyametten sonra tekrar yeryüzüne yayılması için bu yeraltı şehri hayati önemdedir.¹²

Burak Turna'nın yazdığı 5 ve 6. kitaplarsa Tapınak Şövalyeleri temalı, dünyayı yöneten asıl gizli örgütlerle mücadeleye ayrılmış. Bu kez deniz aşırı yolculuklara çıkan Gri Takım üyeleri (Gökhan biraz yaşlanmış da olsa) Avustralya'dan Okyanusya'ya İtalya'dan Türkiye'ye uzanan maceralar peşindedirler. (Turna, 2013a, 2015)

Şunu da belirtmemiz gerekiyor: *Metal Fırtına* bir bilim kurgu romanı değil, bütünüyle mümbit komplocu perspektifin vehim tarlalarındaki gezintilerden bir sepete doluşturulmuş özensiz anlatım ve olay örgüsüyle malul bir hikâyeler demeti. Ama illa bir türe aidiyet gerekiyorsa, pek çok bakımdan, Türk tipi bir *kara ütopyaya* daha yakın durduğu söylenebilir. Ancak *Metal Fırtına* serisini esas alarak, kâbus, felaket, intikam,

12 Bu yazıyı aştığı için şimdilik kalan dokuz kitabın *okunmasını* bir tarafa bırakıyoruz. Fakat birinci kitap dışındaki diğer kitapların ve maceraların da (bazılarının kurguları ilk kitaptan çok daha başarılı olduğu teslim edilmeli) ciddi bir analizi hak ettiğini söylemek gerekiyor. Karakter isimlerinden olay örgüsüne ve kullanılan ve oluşturulmaya çalışılan anlam dünyaları bir edebiyat sosyolojisi incelemesi için son derece mümbit bir alan vaat ediyor.

ırk, kan, vatan, kahramanlık, ölüm, öldürme, devlet, millet, ordu, erkeklik, güç gibi bildik klişelerin harmanlandığı, daha çok Türkiye'deki komplocu zihniyet dünyasının yeniden üretildiği bir seri olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Türkiye'deki uzun soluklu şiddet sürecinin şekillendirdiği *Deli Yürek* ve *Kurtlar Vadisi* gibi gündelik popüler kültür ürünleriyle övülen kanunsuzluğun, Kürt, Yahudi (İsrail), Ermeni, Batı, Amerikan, Rus vs. karşıtlığının, kalıp yargıların harmanlandığı bilgisayar dünyasının *strateji oyunlarından* mülhem, Google çağının bir yazma edimi olarak da konumlandırmak mümkün.

2016 ortası itibariyle şunu sormadan edemiyor insan: 2000'lerden bugüne kadar geçen sürede, Türkiye'nin bu kısa tarih diliminde yaşananlara (Ortadoğu'dan Asya'ya, Çin'den Amerika'ya, Suriye'den Somali'ye) bakıldığında, toplum, siyaset, kurumlar ve birey/yurttaş perspektifi açısından, *Stratejik Derinlik*'le *Metal Fırtına* arasındaki benzerlik ve farklılıklar ne kadardır? Ya da Türkiye'nin genel zihin haritası ve siyasi pratiğinde hangisi çok daha gerçek? (Kıvanç, 2015) Geldiğimiz nokta itibariyle (yanlış olacağını bile bile) şöyle bir soru sorabilir miyiz? Bu kitap Türkiye'nin tarihsel geçmişini, mevcut imkân ve potansiyellerini yanlış okuyan gerçekçi bir dış ve iç politika *strateji* kitabı mı yoksa *roman* gibi olmaya çalışan ama toplumsal zihin dünyasındaki fırtına kodlarını oldukça başarılı şekilde betimleyip kullanan bir metin mi söz konusu olan?

Ama karşımızda piyasası ve alıcısının geniş ve derin olduğu, pazarlama açısından (yaklaşık 530 binlik satış!) önemli bir okuyucu kitlesine ulaşmayı başarmış bir yazı veya edebiyat olayı var ve yazılan her metin, okunmayı ve anlaşılma çabasını hak eder, tıpkı *Metal Fırtına* gibi.

KAYNAKÇA

- Altun, M. ve Erensü, S. (2014) "Mağdur-Muktedirden, Paralel Cadiya: Komplo Teorilerini ve Güncel Siyaseti Antropolojinin Koridorlarında Aramak", *Teorik Bakış*, 5: 75-90.
- Başaran, B. (2014) "Komplo Teorilerinin Teorileri", *Teorik Bakış*, 5: 13-20.

- Baştürk, E. (2014) "Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağ: Komplocu Bir Söylemin Anatomisi", *Teorik Bakış*, 5: 117-150.
- Davutoğlu, A. (2001) *Stratejik Derinlik - Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (50. Baskı), Küre, İstanbul
- Erdog, F. (2005) *ABD'nin Metal Fırtına Fiyaskosu*, Gizli Saklı Kitap, İstanbul.
- Günaydın, E. (2010) *Yahudi Kürtler - Babil'in Kayıp Çocukları* (17. Baskı), Karakutu, İstanbul.
- Gürpınar, D. (2013) "Historical Revisionism vs. Conspiracy Theories: Transformations of Turkish Historical Scholarship and Conspiracy Theories as a Constitutive Element in Transforming Turkish Nationalism", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 15(4): 412-433.
- Kıvanç, Ü. (2015) *Pan-İslamcı Macera Kılavuzu Davutoğlu Ne Diyor, Bir Şey Diyor mu? Birikim*, İstanbul.
- Sagaster, B. (2009) "Canon, Extra-Canon, Anti-Canon: On Literature as a Medium of Cultural Memory in Turkey", In C. Dufft (Ed.), *Turkish Literature and Cultural Memory »Multiculturalism« as a Literary Theme after 1980*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 63-78.
- Sustam, E. (2014) "Karşıt İktidar Aracı Olarak Komplonun Toplumsal İnşası", *Teorik Bakış*, 5: 98-116.
- Tepeli, A. D., ve Demirok, I. (2014) "Kaygıdan Komploya: Psikoloji Teorileri Açısından Komplo Teorilerine Dair Bir İnceleme", *Teorik Bakış*, 5, 46-74.
- Turna, B. (2005) *Metal Fırtına'yı Kim Yazdı?* Karakutu, İstanbul.
- , (2013a) *Metal Fırtına-5 Karanlık Savaş* (7. Baskı), Profil, İstanbul.
- , (2013b) *Metal Fırtına 4 - Gizli Güç* (9. Baskı), Profil, İstanbul.
- , (2014a) *Metal Fırtına 2 - Kurtuluş*, Profil, İstanbul.
- , (2014b) *Metal Fırtına 3 - Karşı Saldırı* (8. Baskı), Profil, İstanbul.
- , (2015) *Metal Fırtına-6 Uyanış*, Robot, İstanbul.
- Türk, H. B. (2014) *Muktedir - Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan* (2. Baskı). İletişim, İstanbul.
- Uğur, V. (2013) *1980 Sonrası Türkiye'de Popüler Roman*, Koç Üniversitesi, İstanbul.
- White, J. (2013) *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, F. Güllüpinar ve C. Taştan (çev.) İletişim, İstanbul.
- Yeğen, M. (2005) "'Barzani'lerin Yahudiliği': Sefa Kaplan'a Cevap", *Birikim*, 197: 113-117.
- Yücel, V. (2014) *Kahramanın Yolculuğu Mitik Erkeklik ve Suç Draması*, Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

İKİNCİ KISIM

Taşralı Girişimci Bir Kentin Sıradan Hali

Gaziantep'in “Girişimci Kent” Kimliğini Yeniden Okumak

MELTEM KARADAğ

Günümüzde büyük kentlerin kimlikleri, küreselleşme ve neo-liberal politikaların hegemonik gücünün de etkisiyle, girişimcilik ve tüketim kültürü ekseninde üretilip tüketiliyor. Geçtiğimiz on yıl içinde Gaziantep kenti sakinleri de, kent kimliğini söz konusu başlıklar ile yeniden keşfettiler. Bu çalışmada, girişimci kent anlatısının politik/ideolojik kurulumu üzerinde durulacaktır. Son on beş yılda kentin yerel politikacıları ve işadamları, kolektif olarak kent için yerel bir girişimcilik kimliği kurmakta ve üretmektedirler. Bunun yanı sıra, kentte girişimci kent modelinin kabulüyle birlikte kent kültürü ve tarihi, tüketim unsuru haline dönüşmektedir. Bu bağlamda kentte yeni kurulan müzeler değerlendirilirken, kentsel kültürün ve tarihsel mekânların bir tüketim unsuruna dönüşmesi ve bunun farklı kimlik formlarını görünür kılma olasılığı irdelenecektir.

Son on yılda Gaziantep'in kent kimliğine dair ortak anlatıda girişimci kent anlatısının öne çıkması, küreselleşme ve ulus aşırı eğilimlerin ve bunların yerel aktörlerce kentin toplumsal yaşamına dönüştürölmesinin bir ürünüdür. Bu süreçte bir yandan kent kimliği girişimcilik üzerinden kurulurken, kentsel kültür ise tüketilmekte ve pazarlanmaktadır.

Girişimci kent üzerine birkaç söz

Gaziantep'in yerel belediyeleri ve iş çevreleri, kente dair kamusal açıklama ve tanıtımlarda "sanayileşmede Gaziantep örneği", "Gaziantep modeli", "Gaziantep'in girişimci ruhu" gibi ifadeleri sıklıkla kullanmaktadırlar. Yerel belediyeler bir yandan kenti, bölgedeki ekonomik girişimlerin merkezi haline getirmeye ve turizmi öne çıkarmaya çalışırken, yerel aktörler arasında yer alan işadamları ise söylemlerinde kentin tanıtımını Gaziantep'in girişimci kent olma özelliğine işaret ederek yapmaktadırlar. Bu anlatılarda kente ontolojik bir girişimcilik kimliği biçilmekte ve "Gaziantep neden girişimci bir kenttir?" sorusuna yanıt bulma çabası görölmektedir. Öte yandan, bu açıklamalar ortak bir girişimcilik kurgusuna ve projesine işaret etmektedir. Dolayısıyla yerel belediyelerin ve işadamlarının kente dair söylemlerinde girişimcilik, kente kolektif bir kimlik olarak biçilmektedir.

Ancak, bu ifadeler ne Gaziantep'e özel ne de bu süreç Gaziantep'e özgün bir deneyim. Aksine, 1980'ler sonrası Avrupa ve Amerika'sında öne çıkan yeni bir kent modelinin zamanla tüm dünyada görünür olmasına tanıklık etmekteyiz. 1970'ler sonrasında Avrupa sanayi kentlerinde imalat sektöründe yaşanan kriz ve bunun yanında küresel ekonomilerin ortaya çıkması sonucunda yeni bir kentsel konsensüs meydana gelmiştir. Bu durum kentin bir tüketim mekânı ve kent kültürünün bir tüketim öğesi olarak düzenlenmesi sürecinde en açık halini alırken, imalat sektöründeki kriz, kentlerde hizmet sektörünün güçlendirilmesiyle aşılmaya çalışılmıştır (Miles, 2010: 36). Böylece, girişimci kent modeliyle kentler, ekonomik girişim odaklı ve turizmin öne çıktığı mekânlarıyla yeni bir olgu olarak kendini göstermiştir. Kentlerin pazarlandığı bu süreçte, kent kültürünün, ekonomik bir öğeye dönüştüğüne ve metalaştığına işaret edilmektedir (Miles, 2010: 41-42).

Gaziantep'te girişimci kent kimliğinin ideolojik/anlatısal düzeyde inşa edilişi, içinde bir dizi çelişkiyi de barındırmaktadır. Gaziantep'in kent ekonomisinde imalat sektörü belirleyici ol-

masına karşın bu sektör yapısal özellikler açısından girişimci kentin öne çıkardığı girişimcilik niteliklerini taşımamaktadır. Bununla birlikte, işadamları ve yerel politikacılar tarafından, kente girişimci kent modeli biçilmektedir. Kent kültürü metaya dönüşürken, kent kültürü ve kimliğinin, farklı öznellikler ve kent tarihinin farklı okumaları ekseninde oluşturulabildiğini görmekteyiz. Bugün, Gaziantep'linin gündelik yaşamında piyasa mantığı her zamankinden daha fazla toplumsal ilişkilerde ve kültürel etkinliklerde belirleyici olmaktadır. Böylece “yerel” kültürün sınırları giderek daha geçişken hale gelmekte ve farklı kimlik biçimleri ve öznellikler öne çıkmaktadır.

Kentin ekonomik yapısı üstüne birkaç söz

Önceleri Ayıntap olarak bilinen bu kent, Canbakal'a (2006) göre, 16. yüzyılda Osmanlı coğrafyası içerisinde imparatorluğun gelirlerinde pek de rolü olmayan sıradan bir kasabadır. Peirce da (2011: 97) 16. yüzyıl Ayıntab'ını, güçleri ve saygınlıkları yerel ile sınırlı “mütevazı” sayıda eşraf ailesi ve başarılı girişimciye sahip, küçük bir taşra kenti olarak tanımlar. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise kentin ticaret dokusunda canlılık görülmeye başlar. Nitekim, ticaretle uğraşan kişi sayısında 1955-1965 yılları arasında % 30 artış görülmüştür (*Yurt Ansiklopedisi*, 1983: 2991). Benzer şekilde, 1955 yılında ticaretle uğraşan kişi sayısı 5.000 (*Yurt Ansiklopedisi*, 1983: 2991) iken 2000 yılında bu sayı 42.824'e yükselir (DİE, 2002: 164).

Tarımsal üretim ise Cumhuriyet öncesi ve sonrası kent ekonomisinde belirleyici role sahiptir. Öyle ki, Cumhuriyet tarihinin ilk 20 yılında, kent nüfusunun büyük bir bölümü tarım alanında çalışmaktaydı. Ancak günümüze kadar olan süreç içerisinde tarımın kent ekonomisindeki payı küçülmüştür. Kentte, 2000 yılında, tarımda istihdam edilen nüfusun, toplam istihdam içindeki oranı % 39,1'dir. Gaziantep, bu oranla % 48,4 olan Türkiye oranının da altında görülmektedir (Bölgesel Göstergeler, 2007: 408). Gaziantep'te 1950 sonrasında tarım, kent ekonomisindeki önemini yitirirken, ticaret, sanayi ve hizmet

sektörlerinde büyüme görülmüştür. Kentte, tarım sektöründe çalışanların sayısının düştüğü, sanayi sektöründe istihdam edilen nüfusun toplam istihdam içerisindeki oranının ise yıllar içerisinde arttığı görülmektedir. Öyle ki, 1980 yılında kent sanayisinde istihdam edilenlerin oranı % 13,4 iken 2000 yılında % 21,3, 2009 yılında ise % 32 olmuştur (Başak ve Saraçoğlu, 2011: 430).

Kent sanayisinin günümüzdeki bu büyüklüğüne erişmesinin tarihsel arka planında, 20. yüzyılın başlarında Antep'te İmalat-ı Harbiye Fabrikası'nın kurulmasının etkisi büyüktür. Bu fabrika, kentte girişimcilik geleneğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır (Keyman ve Lorasdağı, 2010: 93-94). Kentte, 1940'lı yıllara kadar yapılan girişimlerde, devlet teşviklerinden yararlanılmış, 1955-1975 yılları arasında yapılan sanayi geliştirme projeleri ve sanayi bölgesi kurma altyapı çalışmalarıyla, ticari sermayenin, sanayi sermayesine dönüşümü sağlanmıştır (Yüksel, 2013: 36). Sonraki yıllarda da devam eden bu gelişmeler sırasıyla şöyledir: 1969 yılında Organize Sanayi Bölgesi'nin, 1974 yılında Örnek Sanayi Sitesi'nin kurulması, 1987 ve 1994 yıllarında ikinci ve üçüncü Sanayi Bölgeleri'nin ve 1998 yılında Gaziantep Serbest Bölgesi'nin, 2002 yılında ise dördüncü Sanayi Bölgesi'nin kurulmasıdır. Bütün bunlar kentin son otuz yıl içerisinde yaşadığı hızlı sanayileşme sürecinin arka planını oluştururken, 1980'li yıllarda büyümeye başlayan SANKO gibi firmaların tarihsel gelişimi üzerine de bilgi verir. Bunun yanı sıra, kentte eğitim alanında da dönüşüm yaşanmış, 1975 yılında yüksek eğitimli kişilerin oranı 0,80 iken 2000 yılında bu oran 4,79'a yükselmiştir (DİE, 2002: 47, 52).

Ancak kent ekonomisinin yukarıda bahsedilen özellikleri girişimci kentin yapısal nitelikleriyle örtüşmemekte hatta karşıt özellikler sergilemektedir. Avrupa ve Amerika'da sanayi sonrası kentlerde görülen işsizliğin, girişimci kent modeliyle sona erdirileceği düşünülmektedir. Sanayi yerine hizmet sektörü odaklı kent ekonomileri öne çıkarılmıştır. Girişimci kent yazınında, bu modelin, söz konusu ülkelerde sanayileşmenin gücünü yitirmesiyle birlikte ortaya çıkan işsizliğin aşılmasına yar-

dımcı olabileceği argümanı ile meşrulaştırıldığı da ifade edilir (Miles, 2010: 36). Gaziantep'te ise imalat sektörü yukarıda da belirtildiği gibi kent ekonomisinde hâlâ belirleyici gücü oluşturan sanayi sektöründe çalışanların sayısı kentteki istihdam oranlarında önemli paya sahiptir.

Bunun yanı sıra, kent sanayisinin esnek üretim özelliğini taşıması da girişimciliğin söylemsel kurulumu ile yapısal bağlamı arasındaki farklılığa işaret ederken aynı zamanda da girişimciliğin toplumsal bağlamına vurgu yapmaktadır. Nitekim girişimci kentin ekonomik rekabeti inovasyon (yenilikçilik) stratejileriyle sağladığı vurgulanır (Jessop ve Sum, 2000: 2289). Bununla birlikte Gaziantep sanayisinin yapısına dair çalışmalarda, tekstil alanındaki işletmelerin, girişimcilik yazınında öne çıkan inovasyon özelliklerine ve esnek üretim örgütlenmesine sahip olmadığı belirtilmektedir. Kentteki sanayinin büyük bir çoğunluğu küçük ölçekli işletmelerden oluşmaktadır. İmalat sanayisinin bu özelliğiyle talep değişikliklerine uyum sağlayabilmesi gerekirken, bu sanayinin düşük teknolojik düzeyi ve tekstil gibi emek yoğun sektörlerden oluşmasının buna engel olduğu vurgulanmaktadır (Saraçoğlu ve Başak, 2011:434). Saraçoğlu ve Başak kentteki tekstil alanındaki işletmelerin % 32'sinin eski teknolojiye sahip olduğu ve bu işletmelerde emek yoğun yarı-otomatik makinelerin kullanıldığını, % 34'ünün ise üretimde sadece bilgisayar kontrollü makineler kullandıklarını belirtmektedirler. Bilgisayar kontrollü makineler kullananların ise çoğunlukla ikinci el ve göreceli olarak eski teknolojiye sahip makineleri kullandıklarını bulgulamışlardır. Bunun yanı sıra, AR&GE çalışmalarının düşük olduğu ve bunun ürün çeşitliliği ve ürün geliştirmenin yetersiz kalması sonucunu doğurduğu vurgulanmaktadır (Saraçoğlu ve Başak, 2011: 435). Bu bakımdan kent ekonomisinin yapısı, girişimci kentlerin ekonomik yapı özelliğiyle karşıtlık içermektedir. Bu durum, bir sonraki bölümde üzerinde durulacak olan kente biçilen girişimci kent kimliği ile girişimciliğin yapısal bağlamı arasındaki farklılığa da işaret etmektedir. Günümüzde sermaye birikimini öne çıkaran girişimcilik anlatısı kent kimliğinin ana odağını oluşturan

rukken, kentsel yaşam ise tüketimle deneyimlenmektedir. Öyle ki, son on yılda kentteki ticari aktörler kentin kolektif kimliğini ontolojik bir girişimcilik kurgusuyla oluştururken, milliyetçi retoriğe benzer biçimde özcü bir girişimcilik anlatısı kullanmaktadır.

Girişimci kent anlatısı

Gaziantep kenti son yıllarda girişimci kimliğiyle tanıtılarak bölgedeki ve Türkiye'deki diğer kentlerden bu özelliğiyle ayrıştırılmaktadır. Öyle ki, kentin önde gelen işadamları kente dair verdikleri demeçlerde neden Gaziantep'in diğer kentlerden farklı olduğunu açıklamaya çalışmaktadırlar. Jessop ve Sum (2000: 2289) girişimci kenti tanımlarken, girişimci kenti teşvik eden aktörlerin, söylemlerinde girişimciliğe vurgu yaptıklarına, girişimci olarak anlattıkları kentlerinin bu özelliğiyle tanıtımını yaptıklarına işaret ederler. Girişimci kentin inşası, farklı toplumsal güçlerin ve kurumların kolektif olarak girişimciliğin desteklenmesi ve güçlendirilmesi için bir araya gelmelerini de içerir. Bu bir araya gelme eylemi, ekonomik paradigmalardan ve kimliklerin söylemsel kurulumundan ve "girişimci gaye için bir araya gelmiş hayali topluluğun" bu iddialarını doğrulayan ölçme yöntemlerinden ve kişiler üstü kurumsal mekanizmaların toplumsal düzenlemelerinden oluşur (Jessop ve Sum, 2000: 2291). Gaziantep'in yerel yöneticiler ve iş adamları da kenti girişimci özelliğiyle görünür kılmaya, diğer kentlerle rekabette öne çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bu noktada kentin iki önemli iş adamının farklı zamanlarda benzer demeçler vermeleri tanıtım/pazarlama stratejilerinin hem ortak kimlik kurgusuna hem de grupları yerel ve kurumsal kolektif bir girişimci proje etrafında bir araya getirme yönüne işaret etmektedir. Sanko Holding Yönetim Kurulu Başkanı Abdulkadir Konukoğlu kenti şöyle anlatıyor:

Gaziantep'te devlet yatırımları olsaydı sanırım babalarımız gibi bizler de devlette işçi ya da memur olurduk, girişimci yönümüz ortaya çıkmaz, sanayileşmede Gaziantep örneği yaşan-

mazdı... Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Ermeniler çok uzun yıllar bu kentte bir arada yaşamışlar. Uzlaşma kültürü, sevgi ve hoşgörü, el sanatları, ticaret ve girişimci yapı bu tablonun sonucudur. Herkes birbirinden bir şeyler öğrenmiş. Dedelerimizin el sanatlarını babalarımız atölyelere, fabrikalara, bizler ise holdinglere dönüştürdük. Hiçbir dönemde teşviklerden hakkımız olan ölçüde yararlanamadık. Gerçi son teşvik kararnamesi diğerlerine göre çok adil hazırlanmış. Teşviksiz büyüdük. Teşvik alan illere baktığımızda bizim gösterdiğimiz performansı sergileyemediklerini çok net görüyoruz. Gaziantep’li bu başarıyı girişimci ruhu ile elde etmiştir. Yapılan araştırmalar da bizi haklı çıkarıyor. Kamudan çok pay alan illerin gelişiminin ters orantılı olduğu ortaya konulmuştur. Biz teşvikle değil, gücümüzü bilerek, genlerimizde, DNA’larımızda olduğuna inandığımız girişimcilik ruhumuz ile sanayileşmede Gaziantep Modelini oluşturduk” (“Girişimci Kimlik Kazandık Gaziantep27.net, 17 Aralık 2013).

Kentin yine önde gelen işadamlarından Nakıboğlu da tıpkı bir önceki işadamı gibi kente biçtiği girişimci kimliğin kökenlerini bulmaya çalışmaktadır. İşadamlarının kente dair anlatısı girişimci çıkarların kolektif bir topluluk kimliği olarak kurulumuna işaret etmektedir:

Gaziantep’te yeterli tarım alanı ve devlet yatırımı olmadığını anımsatan, bunun da kent halkının girişimci kimlik kazanmasına vesile olduğunu bildirdi. “Gaziantep’te devlet yatırımları olsaydı sanırım babalarımız gibi bizler de devlette işçi ya da memur olurduk, girişimci yönümüz ortaya çıkmaz, sanayileşmede Gaziantep örneği yaşanmazdı” diyen Nakıboğlu, şöyle devam etti: “Gaziantep’li bu başarıyı girişimci ruhu ile elde etmiştir. Yapılan araştırmalar da bizi haklı çıkarıyor. Kamudan çok pay alan illerin gelişiminin ters orantılı olduğu ortaya konulmuştur. Biz teşvikle değil, gücümüzü bilerek, genlerimizde, DNA’larımızda olduğuna inandığımız girişimcilik ruhumuz ile sanayileşmede Gaziantep Modelini oluşturduk” (“Nakıboğlu: Gaziantep’te Devlet...” Haberler.com, 06 Şubat 2014).

Bayırbağ da (2010: 377) Gaziantep'in yerel burjuvazisinin kentin küresel sermayeye eklemelenmesindeki rolüne işaret eder. Yüksel (2011: 376-77) ise Gaziantep'in yerel işadamları derneklerinin Avrupa Birliği ve ulus aşırı kurumlarla iletişim ağı kurduğuna ve bunu bölgedeki diğer illeri ve bazı durumlarda merkezi hükümeti de aşarak başardığına vurgu yapar. Gaziantep'te işadamları gibi yerel politikacılar da girişimci kentin ideolojik düzeyde inşa edilmesinde aktif role sahipler. Kentin hali hazırda belediye başkanının kente dair açıklamalarında bunun izlerini görmekteyiz:

Gaziantep'in girişimci ruhu insanlık tarihi kadar eski... Şehirde bugün yapılan fuarlar geçmişte İpekyolu üzerindeki hanlarda yapıldı... Gaziantep bütün bölgeye örnek oldu ve geçmişte ne yapıldıysa aynen bugün torunları başarılı işler yapıyor. Kalkınmanın özünü birey olarak görüyoruz. Son 12 yıla şahidim ve benden önce bu işte saçlarını ağartan ağabeylerimiz var. Bu şehir herkesten önce kendi vizyonunu ortaya koydu. 2023 ve 2070 hedeflerini kendi içerisinde belirledi. Hiçbir rakamda geriye gitmeyen, güvenini ve istikrarını bozmayan Türkiye'den daha fazla büyüyen bir şehir konumundayız. Bu şehir aklını birleştirerek kombinasyon sağlıyor. Herkes gelip bu çorbada tuz olmaya çalışıyor. Böyle olunca büyüyor (Başkan Fatma Şahin.... *Sabah*, 28 Ekim 2014).

Bu anlatıların bir diğer ortak özelliği ise kente yerel bir girişimcilik kimliği biçme çabasıdır. Kentin girişimcilik kimliği resmî tarihle örtüşen bir yerel kent tarihi kurgusuyla üretilmektedir. Bu yerel girişimcilik kimliği işadamları ve yerel politikacılar tarafından kolektif olarak benimsenen kent böyle tanımlanmaktadır.

Girişimci kent, kentlerin kapasitelerinin veya yerel toplumsal yapının, bireysel eylemlere indirgenmediği kolektif olarak düzenlenmiş ortak bir projedir. Söz konusu kolektif güç, politik yapılar ve kentli politikacılarla oluşturulur. Amerika'daki girişimci kentlerde belediye başkanlarının rolü, Hong Kong yönetim biriminin veya Singapur'un başbakanının bu kent-

ler üzerindeki rolleri ve 2000’li yıllarda Londra’da başlayan İşçi Partisi’nin Britanya’daki belediye başkanlarına verdiği destek, kentsel girişimci projelerin geliştirilme ortamlarının sağlanmasında kullanılan yöntemlerdeki dönüşüme işaret etmektedir (Jessop ve Sum, 2000: 2291). Belediyeler genellikle yerel ekonominin ve girişimciliğin gelişmesi için az ya da çok stratejiler geliştirmişlerdir (Jessop, 2013: 2). Bununla birlikte son yıllarda öne çıkan girişimci kent fenomeni Jessop’a göre, kentlerin sosyoekonomik, politik ve yurttaşlığa ilişkin alanlarında yaşanan çok boyutlu krizle birlikte düşünülmelidir. Bu süreçte ulus-devletlerin statüleri değişmekte ve kentler, küresel rekabetin artması sonucunda ulus ötesi rekabete eklemlenmeye çalışmaktadırlar. Nitekim esnek üretim biçimi tartışmalarında “mekân” a vurgu yapılırken ülke kavramının gücünü yitirdiği ve bölgelerin küresel üretim ağlarına eklemlendiği yeni bir süreç işaret edilir (Başak ve Saraçoğlu, 2011: 416).

Gaziantep’te ise 1989 yılında Celal Doğan’ın Gaziantep Büyükşehir Belediye Başkanlığına gelmesiyle kentin yerel politikasında ulus aşırı sermaye akışlarına neoliberal politikalarla tanımlanmış bir yerellikle eklemlenme düşüncesi belirleyici olur (Yüksel, 2011: 377). Kente söylemsel olarak yerel bir girişimci kent kimliği biçilirken, tıpkı girişimci kentlerde olduğu gibi kültürel ve tarihsel mekânlar metalaştırılır.

Kent, kültür ve tüketim

Girişimci kent yazınında, girişimci kentlerde mekânın ve kültürün bir meta olarak üretildiği ve tüketildiğine işaret edilir. Ekonomik amaçların bilinçli tercihi olarak tanımlanan “kentlerin pazarlanması” terimi ilk defa 1980’li yıllarda Avrupa’da kullanılmaya başlanmıştır. Bir kentin pazarlanması, coğrafi olarak hareketli ekonomik girişimlerin, belli bir mekânda yerleşik hale getirilmesini ve turizmin güçlendirilmesini öne çıkarır. Kent sakinleri ise bu sürecin önemli bir parçası olduklarına ve onların adına kentleri için iyi şeylerin yapıldığına ikna edilir. Kentlerin bu pazarlanma sürecinde kent kültürü, ekonomik kaza-

nım sağlayan bir kaynak haline dönüştürülür. Böylece, geçmiş günümüz için bir gurur kaynağı olarak kurulur ve yeniden üretilir (Miles, 2010: 42).

Benzer biçimde Hannerz de, dünya kentlerinin özellikleri arasında turizme yer verir. Hannerz'e göre dünya kenti, yerel kültürde dört aktör grubu ile görünür olur; ulus ötesi şirketlerde çalışan elitler, "Üçüncü Dünya" göçmen nüfusu, kültürel üreticiler/tüketiciler ve turistler (1996: 129-131). Girişimci kentlerde turizmin güçlendirilmesi için yüksek ve alçak kültürel sermaye biçimlerinin her ikisine birden yatırım yapılır. Böylece, müzeler, galeriler ve tarihi binalar, kenti, dış dünyaya tanıtmak için düzenlenirken, modern tasarımlı buluşma mekânları, restoranlar, kulüpler ve eğlence merkezlerine ise kente turist çekebilmek için yatırım yapılır. Ward, kent merkezinde veya kentin eski sanayi merkezlerinde ortaya çıkan bu tüketim mekânlarının oluşturduğu yeni kent görüntüsünü *anime* kent görüntüsü olarak adlandırır (akt. Miles, 2010: 39).

Öncü (2007), Türkiye’de de kentsel kültürün tüketilmesi ve pazarlanması sürecine benzer bir oluşumun yaşandığına İstanbul’da yapılan Miniaturk Parkı örneği üzerinden işaret eder. Yakın zamana kadar sadece Arkeoloji müzesine sahip Gaziantep kenti de artık bu sürecin bir parçası. Kentin tarihsel geçmiş bir tüketim ögesine dönüşürken, yeni kentsel mekânlarıyla Gaziantep, dünya kentlerinin oluşturduğu turizm piyasasında tanıtılıp pazarlanıyor. Gaziantep Büyükşehir Belediye Başkanı bir habere göre kente biçilen bu rolü şöyle anlatıyor:

...Eğer Ortadoğu'da üretim merkeziysek aynı şekilde fuar merkezi de olmak istiyoruz. Bu şehrin vizyonu, geleceği geçmişin de gizlidir. Yetişmiş insan gücümüz var. Haritada yerini bulmakta zorlandığımız yere işadamımız elinde çantasıyla dünyanın diğer ucuna gidiyorsa bu Gaziantep'li insanların çalışkanlığını ve girişimci ruhunu gösteriyor. Kentin muhteşem bir turizm potansiyeline sahip olduğuna vurgu yapan Şahin, şehrin dünyanın en büyük mozaik müzesi "Zeugma Mozaik Müzesi"ne ev sahipliği yaptığını hatırlattı. Tarihi mekânlar

açısından bugün Gaziantep'in UNESCO Dünya Kültür Mirası Aday Listesi'ne girdiğini belirten Şahin, burada Gaziantep'in önemli bir tarih geçmişinin bulunduğunu bildirdi. Tarihi yerleri turizme kazandıracaklarını bildiren Şahin, Gaziantep'in yapılan çalışmalarla turizm pastasından daha fazla pay alacağını kaydetti. Müzeler kenti olarak anılan şehri çok sayıda yerli ve yabancı turistin ziyaret ettiğini vurgulayan Şahin, "Müzelelerimiz, kalemiz, anıt mezarlarımız, bakırcılar çarşısı ve bunun gibi pek çok tarihi yerlerimiz turistlere hizmet veriyor. Ama biz bunları yeterli görmüyoruz. Şehrimizin turizm potansiyelini daha da yukarılara taşımak istiyoruz. Bunun için çalışmalara başladık" (Başkan Fatma Şahin.... *Sabah*, 28 Ekim 2014).

Bu yıl içerisinde restorasyonu biten ve müzeye dönüştürülen sinagoga birlikte kentte on üç tane müze bulunmaktadır: Zeugma Mozaik Müzesi, Bayazhan Gaziantep Kent Müzesi, Gaziantep Arkeoloji Müzesi, Gaziantep Atatürk Anı Müzesi, Gaziantep Kültür ve Tarih Müzesi, Gaziantep Oyuncak Müzesi, Yemek Açık Hava Müzesi, Gaziantep Savaş Müzesi, Hasan Süzer Etnografya Müzesi, Emine Göğüş Gaziantep Mutfak Müzesi, Ömer Ersoy Kültür Merkezi ve Medusa Cam Eserler Müzesi (<http://www.gaziantepturizm.gov.tr>). Turizm piyasalarına sunulmak üzere kentin kale ve çevresindeki eski Antep evleri yeniden keşfedilerek restore edilirken, müzeye dönüştürülen bu yapılarda kent tarihinin yanı sıra yemek kültürü, oyuncaklar ve cam gibi birbirinden farklı temalar, objeler sergilenmektedir. Kentte yeni açılan bu müzelerde, girişimci kentlerdeki müzelerde de gözlemlendiği gibi, kent tarihi bir gurur kaynağı olarak kurulup yeniden üretilirken müzelerin temalarında sergilenen tarih, bugünün yargılarına göre biçimlendirilmektedir. Örneğin, geçmişte Gaziantep'li Ermenilerin ve Yahudilerin oturdukları evler ve kullandıkları ibadethaneler, bu kimliklerinden arındırılarak restore edilmektedir. Bu tür girişimlerin ilki, Gaziantep'li Ermenilerin oturduğu Bey Mahallesi'nde bulunan ve Osmanlı'nın son dönemlerinde inşa edildiği düşünülen bir evin 1985 yılında kentli bir işadamı tarafından satın alınıp etnograf-

ya müzesine dönüştürülmesidir. Gaziantep'in o yıllardaki gündelik yaşamının canlandırılmaya çalışıldığı müzede, resmî tarih kurgusuyla örtüşür biçimde kentin Türk nüfusunun yaşam tarzları ve kullandıkları nesneler sergilenirken, farklı etnik grupların gündelik yaşamları ise görünmez kılınmaktadır. Müzenin bir diğer özelliği ise kurucusu olan işadamlarının aile üyelerinin mankenlerle müzede canlandırılmasıdır. Bu aile üyelerinin mankenleri, kentin gündelik yaşamını anlatmak için müzede sergilenen diğer mankenlerle birlikte kullanılmaktadır. Nitekim kent kültürünün kurulumunda kent elitlerinin rollerine birçok çalışmada işaret edilmektedir (Miles, 2010: 42). Gaziantep'te de yeni açılan müzelerle kent kültürü ve tarihi, kent elitleri üzerinden yeniden yazılmaktadır. Tıpkı etnografya müzesindeki gibi, kentin yemek kültürü Gaziantep'li bir eşraf ailesi adına restore edilen ve yemek müzesine dönüştürülen mekânda, bu ailenin, aile tarihiyle kurulmakta ve temsil edilmektedir.

Küreselleşme süreçleriyle birlikte geçmişin yeniden keşfi ve geçmişe ilgi, değişen zaman ve mekân algılarıyla ilişkilendirilmiştir. Huyssen'e (2000) göre, küreselleşmeyle birlikte belleği, yerel ve ulusal formların yanı sıra küresel formlar da oluşturur. Günümüzdeki ulusal bellek tartışmalarının, küresel medyada yer alan göç, genosit, azınlık hakları gibi tartışmaları da içermesi söz konusu dönüşüme işaret eder. Bu nedenle, bellek biçimleri, küresel, ulusal ve yerel belleğin birlikte düşünülmesini gerekli kılmaktadır (Huyssen, 2000: 27). Böylece günümüzde geleceğe yönelik modernist zaman kavramının yerini, geçmiş ve bugüne odaklı bir bakışın aldığını söyleyebiliriz (Huyssen, 2000: 21). Neyzi (2004: 106) küreselleşme süreciyle dönüşen zaman ve mekân algısının Türkiye'deki gençler arasında tarihin yeniden keşfedilmesi ve yeni öznelliklerle karşımıza çıktığını belirtir. Öncü de (2007: 260) İstanbul'un küresel kent olma sürecinin, tarihin ticari biçimlerde üretimi ve kurulumunu içerdiğini ve bunun resmî tarihten farklılıklar gösterdiğini vurgulamaktadır. Günümüz Türkiye'sinde çoklu siyasi söylemlerin varlığına işaret ederken, bu anlatılarda ulusal kimliklerin tartışmaya açıldığını ve geçmişin farklı anlatılarını içerdi-

ğini belirtir. Ancak; Öncü, Neyzi'ye göre daha karamsardır ve ulus-devlet kimliklerinin tartışma konusu yapıldığı bu anlatıların aynı zamanda ulusalcı retorikte görülen özcü yaklaşımı taşıdığı konusunda bizi uyarır (Öncü, 2007: 260).

Girişimci kentlerin müzelerinde bir yandan yerel tarih yeniden keşfedilmekte bir yandan da bu tarihi mekânlar turistler için düzenlenmiş tüketim ve eğlence merkezlerine dönüştürülmektedir. Böylece Gaziantep'te müzeler örneğinde gördüğümüz girişimci kent mekânları, ulusal tarih anlatısından farklı bireysel kimlik ve yeni öznelliklerin de deneyimlenerek üretildiği mekânlardan oluşur. Örneğin, Zeugma Mozaik Müzesi'nde ziyaretçiler kent tarihi üzerine bilgilendirilirken, müze içinde yer alan kafe ve alışveriş dükkânı ise onlara alışveriş ve eğlenme fırsatı sağlamaktadır. Bu durumda müze homojen bir mesaj vermekten çok, kültürün farklı başlıklarını da içerir şekilde tüketilebileceği böylece ulus-devlet anlatısına farklı okumaların da eklemlendiği bir deneyimi barındırır. Günümüzde, bireylerin geçmişe ilgisiyle tarihsel miras turları popülerleşirken; müzelerin, tüketicilerine bunu deneyimleme olanağını pazarladıklarına da işaret edilir (Miles, 2010: 63). Dolayısıyla, girişimci kentlerdeki müzelerin ve kültürel mekânların, yeni tüketim mekânları ve yaşam tarzlarının getirdiği “olanaklardan” yararlanan bireysel kimlikleri de ürettiğini söyleyebiliriz.

Gaziantep'te girişimci kent modelinin izlerini kentteki mekânların ve kent kültürünün bir meta olarak üretimi ve tüketimi biçiminde görmekteyiz. Pratik düzeyde bu durum yerel kimlik formlarında dönüşümleri ve yeni öznellikleri gündeme getirmektedir.

Sonuç

Günümüz kentlerini ve kent kültürünü küresel piyasa koşullarının sunduğu dinamikler üretip biçim veriyor. Gaziantep'e de girişimci kent kimliğinin biçilmesi onun küresel sermayeye eklemlenmesi sağlıyor. Gaziantep'in girişimci kent kimliğini irdelediğim bu yazıda girişimci kent kimliğinin anlatısal/ideolo-

jik düzeyde nasıl inşa edildiğini yorumlamaya çalıştım. Kentte, girişimci kent modelinin kurulumunun bir dizi çelişkiyi de barındırdığı görülmektedir. Gaziantep'te imalat sektörü kent ekonomisinde hâlâ belirleyici gücü oluşturmaktadır ve sanayi sektöründe çalışanların sayısı kentteki istihdam oranlarında önemli paya sahiptir. Bu durum, girişimci kentlerdeki hizmet sektörünün kent ekonomisindeki belirleyici sektör olma özelliğinden farklılık göstermektedir. Bunun yanı sıra, kent sanayisinin esnek üretim özelliğini taşımaması da girişimciliğin söylemsel kurulumu ile yapısal bağlamı arasındaki farklılığa işaret ederken aynı zamanda da girişimciliğin toplumsal bağlamına vurgu yapmaktadır.

Son on beş yılda Gaziantep'in değişen kültürel ve mekânsal yapısını bu çerçevede değerlendirmek mümkün. Kentte, yerel bir girişimcilik kimliği üretilip, tanımlanıp, dağıtımına sunulmaktadır. Bununla birlikte, kente söylemsel olarak yerel bir girişimci kent kimliği biçilirken, bu süreçte kültürel ve tarihsel mekânlar da metalaşmaktadır. Pratik düzeyde ise kent kültürü ve kültürel mekânların ticarileştirilerek tüketilmesi yerel kimlik formlarında dönüşümleri de ortaya çıkarmıştır. Kentte yeni açılan müzeler örneğinde görüldüğü gibi kültürel mekânlar, homojen bir mesaj vermemekte, müzelerde, ulus-devlet anlatısıyla, tüketim ve yaşam tarzlarıyla öne çıkan bireysel kimlikler bir arada yer almaktadır. Ancak, pratikte yaşanan bu gelişmenin gelenek karşısında bireysellikleri öne çıkaracağı sonucuna varmamamız gerekiyor. Bu süreçte ulus kimlik biçimleri ve gelenek de yeni biçimler olarak yeniden üretilip kurulmaktadır. Bu yazıda küresel süreçlerin Gaziantep kenti yerelindeki küresel söylem ve pratiklerle benzerliklerini vurgulamaya çalıştım. Kentler, küresel süreçlerin beraberinde getirdiklerini yaşamaktadır. Bununla birlikte küreselleşme karşısında yerel kültürel kimliklerin yeni biçimler olarak var olma ve direnç gösterme olasılığını da unutmamalıyız.

KAYNAKÇA

- Başak, Z. ve Saraçoğlu, Ş. D. (2011) "Sermayenin mekân arayışı, kapitalist üretim ilişkilerinde değişim ve yeni sanayi odakları: Gaziantep, quo vadis?" Gültekin, M. N. (der.) "Ta Ezelden Taşkındır..." Antep içinde, İletişim, İstanbul, 413-443.
- Bayırbağ, M. K. (2010) *Local entrepreneurialism and state rescaling in Turkey*, Urban Studies, 47 (2): 363-385.
- Canbakkal, H. (2006) 17. Yüzyılda Ayıntab, İletişim, İstanbul.
- Devlet İstatistik Enstitüsü (2002) *Nüfus İstatistikleri*, Ankara, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.
- Hannerz, U. (1996) *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Florence, KY, USA: Routledge, ProQuest ebrary, Erişim Tarihi: 29 Eylül 2015.
- Huyssen, A. (2000) *Present pasts: Media, politics, amnesia*, Public Culture, 12 (1): 21-38
- Keyman, F. ve Koyuncu Lorasdağı, B. (2010) *Kentler; Anadolu'nun Dönüşümü, Türkiye'nin Geleceği*, Doğan, İstanbul.
- Miles, S. (2010) *Spaces For Consumption*, Sage, India.
- Neyzi, L. (2004) *Ben kimim?*, İletişim, İstanbul.
- Jessop, B. ve Sum, L. N. (2000) *An entrepreneurial city in action: Hong Kong's emerging strategies in and for (Inter) urban competition*, Urban Studies, 37: 12.
- Öncü, A. (2007) "The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism: refractions through the prism of a theme park", Drieskens, B., Mermier, Franck ve Wimmen, H. (der.) *Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century* içinde, Saqi Books, London, Beirut, 233-264.
- Peirce, L. (2011) "16. yüzyıl Ayıntab'ında bir girişimcilik başarısı: Yerel eşraftan Seydi Ahmet Boyacı örneği" Gültekin, M. N. (der.) "Ta Ezelden Taşkındır..." Antep içinde, İletişim, İstanbul, 97-124.
- Yurt Ansiklopedisi, Türkiye İl İl: Dünyü, Bugünü, Yarını, (1983) Cilt: 5, Anadolu, İstanbul.
- Yüksel, A. S. (2013) *Localization of Neo Liberalizm: Space, Culture and Materiality in Southeast Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Central European University, Budapeşte, Macaristan.
- , (2011) "Bir şehir efsanesi, göç ve değişen Antep" Gültekin, M. N. (der.) "Ta Ezelden Taşkındır..." Antep içinde, İletişim, İstanbul, 371-392.

Gazete Haberleri

- "Girişimci Kimlik Kazandık", (17 Aralık 2013) <http://www.gaziantep27.net/m/index.php?islem=detay&rid=470769>, Erişim Tarihi: 29 Ağustos 2015.
- Nakıboğlu: Gaziantep'te Devlet Yatırımı Olsaydı Girişimci Yönümüz Ortaya Çık-mazdı (06 Şubat 2014) <http://www.haberler.com/nakiboglu-gaziantep-te-devlet-yatirimi-olsaydi-5633326-haberi/>, Erişim Tarihi: 29 Ağustos 2015.
- "Başkan Fatma Şahin: Gaziantep yeniliğe açık (28 Ekim 2014). <http://www.sabah.com.tr/guney/2014/10/28/baskan-fatma-sahin-gaziantep-yenilige-acik?paging=1>, Erişim Tarihi: 29 Ağustos 2015.
- <http://www.gaziantepturizm.gov.tr/TR,131846/muzeler.html>. Erişim Tarihi: 08 Aralık 2015.

Gaziantep: Muhafazakâr Bir Taşra Kenti ve Emekçi Kadınların Zihin Halleri

GÖKHAN GÖKGÖZ

Giriş

Gaziantep, muhafazakâr bir kent. Bu muhafazakârlık bir yönüyle kentin yüklendiği tarihsel mirasla ilişkili; kurtuluş savaşına ilişkin olumlu referanslar ve uluslaşma sürecinde oynanan büyük rol, bu muhafazakârlığın zemininde adeta ontolojik bir kategori olarak çalışarak kültürel bir iklimin tarihin derinlikleriyle olan bağını sürekli yeniden kuruyor. Sürekli; zira ülkenin siyasal tarihinin her aşamasında farklı bir karakter gösteren ve dolayısıyla her defasında yeniden tanımlanması gereken bir bağ bu. Tanıl Bora'nın (1998) deyişiyle bir tür "hal", hemen yanı başındakine dönüşebilir bir "oluş biçimi", tıpkı "madde-nin halleri" gibi: 1990'lar boyunca daha ulusalcı bir zemin üzerinden sosyal demokrat bir görünüm sergilerken, 2000'ler boyunca milliyetçilikle daha fazla hemhal olmuş muhafazakâr demokrat bir hareketle ilişkilendiriliyor örneğin. Bir yönüyle modern; yerel sermayenin ekonomik kalkınmada ön plana çıkması ve hemen ardından buna uygun bir estetik anlayışın şekillenmesi noktasında modern. Ancak bir yönüyle de pre-modern, hatta anti-modern, daha doğrusu hepsini kapsayacak biçimde söylersek postmodern; zira modernin kapitalistleşme süreci-

nin rasyonalizasyonu için akla yaptığı o temel vurgu, akıl ve tin arasında o diyalektik, kentin kültürel dokusuna sinen ve o oynadığı tarihsel rol içinde temel motivasyon olan din ile mesafeli hali düşünüldüğünde böyle. Melez bir görünüm bu; modern estetiğinin hemen yanında beliren postmodern bir etik.

Kapitalist bir kent ekonomisi, bu ekonomiye şeklini veren tüketim kültürüyle birlikte ilerliyor. Her politik evrede muhteviyatı değişse de, bu tüketim çevrimi hem üretimle başlayan ekonomik çevrimin tamamlanması noktasında hem de ancak tüketerek ulaşılabilecek bir toplumsal itibar arayışı noktasında mühim. Nitekim mekân tercihleri de bu doğrultuda; altın kaplamalı tuvaleti olan kebabçılar ve/veya varaklı ev mobilyaları, sedef işlemeli tuğralar örneğin.¹ Buradaki kamusal alan fikri ise, en geride bir serbesti alanı; tüketim kültürüne ve kapitalist ekonomiye ilişkin bu edimlerin kendini rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir ticari alan, bir meta alanıdır. Ancak bu tasavvur 2000'ler Türkiye'si ve farklılaşan politik ortamla birlikte bir parça değişerek İslâm'ın ve ona ilişkin motiflerin görünür-lük kazanacağı bir kamusal alan fikrine eklemleniyor ve bu haliyle postmodern bir muhafazakârlık düşüncesinin içini dolduruyor. Ancak bu yeni muhafazakârlık, kısmen derinlikten yoksun; toplumsal deneyimden, sıradan insani pratiklerden, gündelik hayatlardan beslenen bir görünümde değil çoğunlukla. Samimi bir dinsellik ve hatta bütün ruh derinliğini, anlam dünyalarını içerecek biçimde tinselikten ziyadesiyle uzak; bütün manevi halleri içerecek ve o anlam haritaları içerisinde gezinirken mihmandarlık yapacak bir dile sahip değil. Öyle olsaydı, ekonomik olduğu kadar bugün kentin mimari ve toplumsal

1 Fethi Açıkel (2015), bu hali muhafazakârlığın modernlikle negatif ilişkisi içerisinde biriktirdiği melankolik öfke ve özlemin bir tür dışavurumu olarak değerlendirir. Zira hayatın akışı karşısında "kültürel özün korunmasına" olan ihtiyaç, öznelliğini o geçmişteki "otantik öze" sürekli bir referansla tanımlama arzusu, bütün bu olup bitenler karşısında onu dengeleyecek bir "kültürel ikame" arayışı, bir tür melankolik öfke doğurmuştur. Dolayısıyla mevcut çizgileri bir parça değiştirerek, çarpıtarak, abartarak yeni bir estetik dizge yaratma çabasının, bu melankolik bireyin, yani özlem ile öfkeyi, geçmiş ile şimdiyi eş zamanlı taşımak zorunda olan bir benliğin görünümlerinden birisi olduğu söylenebilir.

çehresine de şeklini veren “öteki” toplumsal gruplarla, örneğin Ermenilerle daha sarıh bir diyalogun, daha incelikli bir tarihsel muhasebenin yapıyor olması gerekirdi; ama değil. Bu yeni muhafazakârlık daha çok, o ticari kapitalizmle ilişkisi çerçevesinde metalaşmayı derinleştirmenin bir retoriği olarak çalışıyor. Ironiktir ki, bu muhafazakârlık çerçevesinde insanın kendi içine dönük her çaba, büyük oranda onu kendisinden daha da uzaklaştırıyor, kendi deneyimlerine yabancılaştırıyor. Özellikle de bu kültürel iklimi soluyan kadınlar için, bu yabancılaşma hali oldukça görünür.

Gaziantep, muhafazakâr bir kent. Bu muhafazakârlık, toplumsal kadastronun tüm çatlaklarına sızıp onu politik alanın bir uzantısı haline getirmekle kalmıyor, aynı zamanda kentin hem ekonomi-politikası hem de kültürel yönelimleri için eş zamanlı bir rehberlik işlevini de yerine getiriyor. Kentte yerleşik sermayenin çevrimi ve bu çevrim içerisinde emeğin konumu ile emek içerisinde kadının konumu aynı simgesel dünyadan çekip çıkarılıyor. Muhafazakârlık bir potansiyel; sermaye ile emek ilişkisi için olduğu kadar, erkek ile kadın arasındaki ilişkileri de tarif ediyor. Muhafazakârlık bir muhayyile; sınıflar arasında olduğu kadar, cinsler arasındaki ilişkiler için de bir kaynak olarak çalışıyor, rolleri ve sorumlulukları dağıtıyor. Muhafazakârlık bir tahayyül; bireylerin hikâyelerine sızıyor, onların hayata bakışlarını şekillendiriyor, onların arzularını, hayallerini, dillerini ve anlam dünyalarını mevcut bir çerçeveye yerleştiriyor. Bu çalışmada Gaziantep'teki bu muhafazakâr kültürel iklimi soluyan emekçi kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmeler üzerinden bu mevcut çerçevenin somut görünümüne ulaşılmaya çalışılacaktır. Muhafazakârlık, kadınlık ve emeği içine alan bir düşünsel hat üzerinden, Gaziantep'teki emekçi kadınların toplumsal yapıyla, erkeklikle, kendi bedenleriyle, egemen ideolojiyle, mitlerle vb. ilişkileri ve elbette dillerinde açığa çıkan zihin halleri, anlam haritaları görülmeye çalışılacaktır.

Gaziantep; Simgesel bir ekonomi

Gaziantep kenti, hiç kuşkusuz Anadolu'nun önemli ekonomi merkezlerinden birisi. Takdire şayan ekonomik performansı ve göz kamaştırıcı ihracat hacmiyle yalnızca ülkenin değil, daha geniş planda Ortadoğu'nun önemli uğrak noktalarından birisi. Peki neden burası? Kentin bir merkez olmasını zorunlu kılan doğal kaynakları pek yok. Turizm ise, örneğin baklava, Antep fıstığı ya da gastronomiye ilişkin diğer unsurlar ama ötesi değil. Tarih üzerinden gidildiğinde Zeugma mozaikleri ve Çingene kız portresiyle karşılaşırız; ama bunun bir adım sonrasında bir sınır hattı var, ötesi Ermeni mahallesi. Tarih, onun için korunaklı bir alan Gaziantep'te, Kurtuluş mücadelesi ve Gazilik unvanıyla çitlenmiş bir alan; zaten bütüne bakıldığında da, belki de bu yüzden, turizmin önemli bir ekonomi kalemi olduğu söylenemez. Hiç kuşkusuz son dönem Türkiye siyasal hayatında büyüyen muhafazakâr demokrasi anlayışına verdiği güçlü destek sebebiyle hem temsiliyet düzeyinde hem de altyapı anlamında buraya gösterilen bir teveccüh var. Ancak halihazır-daki sermaye ile emek arasındaki ilişki olmasaydı bunun da tek başına yeterli olduğu söylenemezdi. Sermaye ile emek arasındaki ilişki; daha da önemlisi bu ilişkiye mihmandarlık yapan, özellikle emeğin anlam haritalarını kurarak yine kadının da bu emek içerisindeki konumunu tarif eden, en nihayetinde bu kapitalist büyüme retoriğini önceleyen ve elbette içeriği muhafazakârlık tarafından doldurulan bir simgesel ekonominin varlığı, Gaziantep'i özgül kılan.

Pierre Bourdieu, ilk kez kendisinin işaret ettiği "simgesel ekonomi" kavramını bir tür "simya" ile ilişkilendirir. Ona göre "simgesel simyanın en ilginç örneği egemenlik ve sömürü ilişkilerinin biçiminin değiştirilmesidir" (Bourdieu, 1995: 184). Dolayısıyla nesnel üretim ilişkilerinden kaynaklanan toplumsal eşitsizlikler, yerlerini içinde yaşanan kültürel iklimden devralınan kategorilere bırakır; belli bir tinsellik içinden çekip çıkarılan kavramlar, toplumsal aktörlerin o tinsellikle bağ kurmaya dönük öznel pozisyonları bir yandan o yapısal çelişkilere

rin üstünü örterken diğer yandan yeni bir tür egemenlik ilişkileri kurar, etik ilkeler inşa ederler. Alain Badiou, “günümüz etiğinin nesnel (ya da tarihsel) temeli olan kültürcülük, aslında bir turistin töre, âdet ve inançlar çeşitliliği karşısında, özellikle de imgesel oluşumların (dinlerin, cinsel temsillerin, otorite tezahürlerinin vb.) oluşturduğu indirgenmez karışım karşısında kapıldığı büyülenmeden farksızdır” (2004: 40) derken buna yakın bir noktaya işaret etmiş olmalı.

Bağış yapma, birlik olma, yardım etme, minnet duyma vb. edimler bu yeni egemenlik ilişkilerinin, bu simgesel simyanın asli yönelimleri olarak çalışır. Bu, hem kapitalist ekonominin yapısal açmazlarına dönük kültürel alanda bulunan bir tür çözüm gibidir, hem de kendi içinde özgül içerimleri olan bir tür yeni ekonomidir. Bu simgesel ekonominin aktörleri artık sermaye ile emek değildir, ondan evvel erkek ile kadındır. Sermayedar ile emekçi erkeklerin arasındaki ekonomik sermayenin farklılığından kaynaklanan ayrım, bir muhafazakâr kültürel iklimde simgesel sermayelerinin ortak olmasından dolayı kapanır. Daha da önemlisi, bu ortak simgesel sermayeye bir adım sonra dahil olacak erkeklik ideolojisi, tüm yapısal ayrımlarına rağmen tüm erkekleri mevcut ekonomik sistemin olduğu haliyle devam etmesi yönünde koşullar. Bu hal, emekçi erkeklerle kapitalist sınıfın oynadığı bir oyun değil, olsa olsa emekçi erkeklerin iradi olarak katıldıkları bir oyundur; onlar simgesel sermayeleri oranında bu oyuna katılmayı tercih ederler. Bu simgesel ekonomi içerisinde kadınlar, ev içi işleri, ev mobilyaları, çocuk bakımı, gündelik tüketim veya en iyi durumda bunların piyasa ekonomisinde tekabül ettiği yerlerdeki küçük işlerle ilişkilendirilir. Erkeklerin sahasında ise diğerine göre görece daha büyük işler, bu ölçekteki parasal çevrimler, otomobiller, bunlara karşılık gelen yine diğerine göre görece daha itibarlı meslekler ve bu vasıta ile kamusal alanda görünür olma hali yer alır. Anlaşıldığı üzere, en geride simgesel ekonomi, özelde de Gaziantep ekonomisi aslında bir “kadın ekonomisidir” (Bourdieu, 1995: 183).² Bour-

2 Luce Irigaray (1993: 93), içinde yalnızca kadınların yer alacağı, kendine özgü çerçeveleri olan piyasa-dışı bir kadın ekonomisi fikrini ileri sürer. Aktör-

dieu'nun sömürge Cezayir'in Kabil köylerindeki ev sembolizmini anlatırken ileri sürdüğü bu tanımlamanın, söz konusu olan kadın olduğunda, bizim dünyamızda da büyük oranda varlığını koruduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz.

Burada özellikle kamusal alanda görünür olmak, kamusal saygınlığı olan bir imaja sahip olmak mefhumu oldukça önemli. Gaziantep'teki LGBT seks işçilerini ele alan bir başka çalışmamızda, bu bireylerle temas kuran erkeklerin özel alandaki tavırlarıyla kamusal alandaki ve/veya arkadaş ortamlarındaki davranışları arasındaki derin yarılmaya dikkat çekmiştik (bkz. Gökgöz, 2015). Kamusal aklın, bireylere yukarıdan bakan, yargılayan ve onların toplumsal pratiklerini “uygun” bir çerçeveye bağlama arzusu, kadınlar için özellikle önemli görünüyor. Örneğin Elizabeth Noelle Neumann, “kamu içinde tartışmalı bir konu hakkında konuşma eğilimi, kadınlara oranla erkeklerde daha güçlüdür; aynı şekilde, gençler yaşlılara, üst tabakaya mensup insanlar alt tabakadakilere göre daha güçlü bir eğilim gösterirler” (1998: 51) der. Dışlanma tehdidi, merkezinde olmasa da bir parça dahil olduğu kamusal alandan tamamen kovulmaya ilişkin korku, bir özdenetim unsuru şeklinde çalışarak, giderek bir sarmal halinde ilerleyerek toplumsal yapıyı kuracak olan bir suskunluğa, sözün yitimine ve görünmezliğe doğru iradi bir tavra evrilecektir.

Bourdieu, farklı eserlerinde bu konuya örnek olabilecek mahiyette iki tespitte bulunur. İlki Japonya örneğidir. Japonya'da seçime katılım oranı en yüksek grubu, kırsal kesimlerdeki en eğitimsiz kadınlar oluşturur. Ancak yine aynı grup, kamuoyu anketlerindeki “cevap yok”ların da yoğun olarak işaretlendiği toplumsal gruptur. Ortada bir siyasal katılım vardır ancak bu katılım, sözden, konuşmadan, toplumsal deneyimden, başından sonuna değin süren rasyonel bir pozisyonun beslen-

lerinin yalnızca kadınlar olacağı bu tür bir alternatif ekonomi retorığı üzerinden piyasa ekonomisinin hem sermaye hem de erkekler üzerinden dolayım olarak daha da ağırlaşan yükünden kurtulunabileceğini varsayar. Bourdieu'nun kavramları içerisinden geçerek burada işaret edilen hal ise, Irigaray'ın söylediği “kültürel cinselleştirme”nin piyasa ekonomisinin alanına tahvil edilmesi ve kapitalizme dönük bir tür kültürel düzenleme biçimi olarak çalışmasıdır.

meyen ve tuhaf biçimde siyasal hayatı, merkezi olarak kamusal hayatta görünmez olmayı içeren, dolayısıyla basit bir oy kullanma davranışının ötesine gitmeyen, Bourdieu'ya göre "apolitik bir katılım"dır (1995: 18). Daha da önemlisi, "cevap yok" ile yüksek oy kullanımı arasındaki bu çelişkinin meyvelerinin, çoğunlukla muhafazakâr partilerin sepetlerinde toplanmış olmasıdır. Anlaşılabileceği üzere, muhafazakâr kültürel iklim, ideolojik olarak elbette farklı toplumsal mecralara bağlı olarak değişen biçimlerde, özellikle kadın bedenini hedef alır, onu farklı tinsel motiflerin de etkisiyle toplumsal hiyerarşinin daha alt basamaklarına doğru iter. Ancak bu hal, kadının katılımını da zorunlu olarak varsayar; bu katılım olmadan kendisini yeniden üretemez. İkincisi Danimarka örneğidir: Avrupa sanat müzeleri ve ziyaretçi kitlesine ilişkin olarak yaptıkları kapsamlı araştırmada Bourdieu ve Darbel, öncelikle erkeklerin soru kâğıdını cevaplamaya kadınlara oranla daha istekli olduğunu saptarlar ve bunun erillğe bağlı olarak bu tür estetik yorumlarda bulunmanın erkeğe daha çok yakıştığına dair bir inançla ilişkili olduğunu söylerler. Bu sebeple "kadınlar, kocaları cevaplıyorken soru çizelgesini cevaplamaktan geri dururlar" (Bourdieu ve Darbel, 2011: 33). Estetik, ciddi bir iştir ve tüm diğer ciddi işlerde olduğu gibi ancak erkeğin hakkıyla yerine getirebileceği bir alanda yer alır.

Oysa Fransa'nın Lille şehrindeki Danimarka sergisinde bir nüansla karşılaşılır. Elbette burada da kadınlar, "entelektüel" yargıları kocalarına bırakmışlardır ancak "gündelik beğeni yargısının sarsılmaz uygulayıcıları sıfatıyla gündelik nesne ve ev eşyası (mobilyalar vb.) kapsamına giren eserler üzerine düşünce açıklamaya daha isteklidirler" (Bourdieu ve Darbel, 2011: 33). Görüldüğü üzere bu hal, ekonomi alanındaki cinsiyetlerarası işbölümünün kültürel alandaki devamı ve/veya öncülü gibidir. Öte yandan kadınlık meselesi, yalnızca nesnel üretim düzeyinde sınıfsal olarak daha aşağıda olanların temas ettiği bir konu değil, bütün sınıfları dikey kesen ve farklı düzeylerde de olsa her toplumsal tabakada yeniden tanımlanan bir ilişkidir. En nihayetinde Gaziantep örneğinde, bu estetik işbö-

lümünün, ekonomik işbölümüne ek olarak derinlikli biçimde tecrübe edildiğini ve hangi sınıftan olursa olsun tüm kadınları eşitsizliğin aynı tarafına yerleştirdiğini de söylemek gerekiyor.

Taşrada erkekliğin simgesel evreni

Simone de Beauvoir (1949), erkekliğin, kendisinden ziyade ötekinin (örneğin kadınların) tanımlanması suretiyle inşa edilen bir ideolojik konum olduğunu söyler. Sürekli olarak kendisinin dışında olanı işaret etmek, onun ontolojik kabullerini ve dolayısıyla sınırlarını tarif etmek, kendisine giden yolu “negatif” bir yerden tanımlamak, erkeğin iktidarına bükülen toplumsal alanın inşasında ve o “pozitif” kimliğin kurulmasında önemli bir uğraşı oluşturur. Benzer biçimde Badiou, hakikatte referansla konuşan ancak ondan radikal biçimde koptuğunu da gizlemek zorunda olan her hakikat ve/veya özne taklidinin, öncelikle soyut bir küme inşa etmek üzere işe koyulduğunu ve bunu yapmak için de bu kümenin etrafını kuşatan her şeyi “boşaltmak”tan başka bir amacı olmadığını söyler (2004: 78). Burada yaratılmış olan ve/veya “kovalanmış” olan boşluk, o taklidin “dolu” tikelliğini ve/veya “sözde tözünü” çağırır, onu kurar. Bu noktadan sonra “herkes”, bu tözün evrenselliğine ve “ötekiler”in üzerindeki yerine gösterdiği sadakat oranında toplumsal kadastrodaki yerini alır.

Hiç kuşkusuz buradaki “herkes”, herkes değil; aksine ideolojik hegemonyasını dilsel olarak herkesi gösterdiği, işaret ettiği, kapsadığı iddiasına yaslayan erkekliktir. Erkeklik, yalnızca bir cins olmaktan öte, toplumsal ilişkilerin bağlandığı bir töz olduğunu iddia eder; hakikat ile kendi arasındaki mesafeyi de bu iddia vasıtasıyla kapatmaya uğraşır. Dolayısıyla Gaziantep’te, bu muhafazakâr kültürel iklimde, dinselliğin temel bir toplumsal norm olarak gündelik hayatı şekillendirdiği bir mekânda da, din üzerinden hakikatle yapılan konuşmanın, gerçeklik ve ona ilişkin geçici mefhumlardan arınarak kurulan diyalogun erkeklerle has bir karakter gösterdiği söylenebilir. Bourdieu, kilise örneğinde, “din adamlarının, yaptıkları işi bir ayrıcalık, kutsal bir

ödev olarak görme eğiliminde” olduğunu söyler. Buna karşılık, “gönüllülük ise, özellikle bir kadın işidir, çünkü kadınların gözünde, (...) emekle o emeğin parasal değeri arasındaki denklik açıkça ortaya konulmamıştır” (Bourdieu, 1995: 205). Anlaşılabacağı üzere, cinsiyetler arası işbölümü, bu kez dini de yanına alarak ilerler. Dinsellik ile erkeklik arasındaki temas, hem kapitalist ekonominin üretilmesi hem de muhafazakâr kültürel iklimin derinleştirilmesi marifetiyle simgesel ekonominin yeniden üretilmesi noktasında önemli bir düğüm noktası olarak çalışır.

Bir düğüm noktası, bir yumak, bir dispozitif. Foucault, elbette devletin genel iktidarına da bükülecek biçimde, iktidarın beden üzerindeki denetimini birtakım söylemsel biçimler içerisinde geçerek gerçekleştirdiğini söyler. Bu söylemler, soyut değil, somut pratiklerdir; bireylerin görme biçimlerine müdahil olur, kendileri ile ilişkilerini düzenler, onlara yürümeleri gereken toplumsal patikaya ilişkin ahlâki önermelerde bulunurlar. En nihayetinde bu dispozitiflerin aralarında kuracakları farklı bileşkeler marifetiyle (aile ile devlet, kültür ile bakış, mimari biçimler ile eğitim pedagojisi örneğin) oluşacak stratejiler üzerinden iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi, toplumsal çelişkilerin istikrara bağlanması, güç ilişkilerinin belli bir dengeye oturtulması, en önemlisi toplumsal iktidar rejimine bükülecek bir bilgi çerçevesinin sınırlarının çizilmesi sağlanmış olur. “Başkalarının mümkün, potansiyel, öngörülmüş eylemleri” (Foucault, 2000: 80) üzerine bina edilen iktidar oyunu, toplumsal alan üzerindeki bu dispozitiflerin belirlediği nirengi noktaları üzerinden gerçekleşir. Nitekim muhafazakâr bir kültürel iklimde cinsellik de bu nirengi noktalarından, dispozitiflerden birisine tekabül eder; biyolojik olan ile siyasal olan arasındaki, özdenetim ile tahakküm arasındaki, kişinin kendi bedeniyle kurduğu ilişki ile başkalarının bedenine ilişkin bakışı arasındaki bir eşikte durur. Foucault’nun ifadesiyle (2000: 153), “Cinsellik çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktasına yerleşmiştir. (...) Cinsellik anatomo-siyaset ile biyo-siyaset arasındaki birleşme noktasındadır, disiplinlerin ve düzenlemelerin kavşağındadır”

Burası önemli; zira bu kavşak noktası, cinselliğin politik kullanımına, onun bir denetim ve bir “disipline etme” aracı olarak kullanımına ilişkindir. Ancak burada öznenin nasıl kurulduğu, cinsellikle temas etmek zorunda olan bireylerin, kimliklerinin bu gizli ve müphem alanlarını dışa vururken hangi söylemler içerisinden geçerek bunu gerçekleştirdikleri, cinsel arzunun nasıl dile döküldüğü özellikle mühimdir. Muhafazakâr bir kültürel iklimde bu ayrıca mühimdir. Zira bir yanda cinselliğe ilişkin neyin söylenip neyin söylenmeyeceğini belirleyen bir söz hiyerarşisi vardır; Foucault’nun “biyo-siyaset” dediği alana denk gelecek, beden politik kullanımına tekabül edecek, bedenin sınırlarını çizen bir denetim mantığını çalıştıracak biçimde cinsel davranışın yönünü tayin edecek bir tür normlar dizgesi. En naif biçiminde, sahici bir cinsel deneyimin önüne perde çekecek bir utanma refleksinde karşılığını bulan, o toplumsal deneyimin ve kişinin kendisi ile kurduğu samimi ilişkinin hakikatini kazıyacak biçimde aktörün kulağına fısıldanan bir tür ahlâki ilke. Ancak diğer yandan, üremeyi ve bu yolla genç nüfusun büyümesini salık veren, bunun gerek uluslararası ekonomik rekabet gerekse de ulusal işgücü piyasası noktasında faydalarından dem vuran, en nihayetinde aile, millet, devlet vb. kategoriler arasındaki ideolojik bağların derinleştirilmesi üzerinden bir tür toplumsal entegrasyonu hedefleyen ve ulusun belirsiz gelecekteki küresel üstünlüğünü buraya yerleştiren, Foucault’nun “anatomo-siyaset” dediği bir tasavvur da vardır. Özellikle son dönemde gündeme getirilen ve özellikle muhafazakâr toplum kesimlerini hedefleyen “üç çocuk” söylemi, toplumun kendisini bir üretim merkezi haline getirmeyi amaçlayan bu iktidar stratejisinin bir parçasını oluşturur.

Muhafazakâr bir kültürel iklimde, Gaziantep örneğinde de bu iki biçim bitişir; “cinsellik arzusu”, “üç çocuk söylemi”, “utanma duygusu” yan yana gelir ve rasyonel bir bütünlük oluşturur. Foucault, “rasyonelleşme, iktidar üzerinden aralıksız olarak çalışır ve spesifik biçimler alır” (2000: 55) der. Haklı; zira hakikate, iktidar ilişkilerine ve kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiye dair bir tür farklı deneyimler, onları bir arada tu-

tacak ideolojik bir bağı, “rasyonel” bir bağlamı talep eder. İşte muhafazakâr kültürel iklim, burada bir muhayyile, bir nev’i rasyonalite türü olarak çalışır. Yalnızca içine aldığı toplumsal alanda akan cinsel arzuları bastırmaz, –zira Lacan’ın Freud yorumuna göre “bastırılmamış arzu yoktur” (akt. Foucault, 2000: 157)– aynı zamanda o cinsel arzuları bastırılmış halleriyle var kılacak, o arzuyu kuracak, bastırma ediminin nesnel zeminini oluşturacak ve en nihayetinde o cinsel arzusunun varlıksal temeli olarak konumlanacak toplumsal yasaları da inşa eder. Lacan’ın “yasa” ile “bastırma” arasında kurduğu diyalektik bu noktada çalışır; istemeden de olsa, kendiliğinden.

Hegel’in diyalektiğini kendi sistem çemberine ekleyen Lacan, her bir öznenin bir gösterenler ağının içerisinde yer aldığı tespitinden başlar. Buna göre bireylerin öncelikli yaşam alanı sembolik bir evrendir; özne kendi hikâyesini dil içerisinde deneyimler. Ancak diğer yandan bu yaşam döngüsü içerisinde her bir gösterenin kapsayıcılığı da sınırlıdır; öznenin içinde doğduğu kültürün, dolayısıyla gösterenler ağının başlangıcı ile anlamın kurulduğu nihai noktanın dışına taşan hep bir fazlalık, bir bombe vardır: Arzu. Arzu, varlığı da imkânsızlığı oranında hakiki bir vakiyadır; oradadır, sürekli size eşlik eder ancak ona ulaşmaya dönük her çaba sizi yarar, ikiye böler. Özellikle muhafazakâr bir kültürel iklimde, kadınların toplumsal deneyimleri ile içsel devinimleri arasında yaşadıkları bölünmeye mihmandarlık yapan bir kavramdır, arzu; özellikle de “tanınma arzusu” Zira Lacan’a göre, “erkeğin simgesel alanında kadın için hiçbir sabit gösterilen yoktur” (akt. Cornell, 2008: 16). Kadınların özgürleşmesi, cinsiyete yaslanan toplumsal hiyerarşideki yerlerinin değişmesi, kadınlığın toplumsal ikincilliğinden arınması bu noktada mühim. Madem buradaki gösteren, kadınlığı içine alan, onu da işaret eden, onu erkeklikten farklı bir bağlamda tanıyan bir dilsel zincir içerisinde yer almıyor; o halde kadınların da bunu mümkün kılan, kadınların kendi üretici toplumsal deneyimlerinden beslenen bir sembolik evren ve/veya gösterenler ağı inşa etmesi de kaçınılmaz hale gelir. Ancak Lacan, bunun pek de mümkün olmadığını, o arzusunun, bir

fazlalık olarak arzunun gerçekleşmesinin pek de mümkün olmadığını söyler. Erkek ile kadın arasındaki “cinsel fark”, bu arzunun önüne yapısal bir engel koyar. Ona göre, kültürel hayat içerisinde bir fallusa sahip olmamanın yarattığı yoksunluk ile her daim temas etmek zorunda kalan kadınlar, buradan çıkabilmenin yegâne yolu olarak, erkeğin iktidarını tanımayı ve bu yolla tanınmayı koyarlar. Erilliğin iktidarını okşayan ve bu yolla “iyi kız” olarak toplumsal kadastroda yer almanın imkânını yaratan, ama hiçbir şekilde kadınlığın sahici toplumsal deneyimlerinden beslenmeyen bir tanınmadır bu ve yine bu yönelimin temel motivasyonu olarak “arzu” hemen yanı başındadır. Lacan, bir vakıa olarak erkekliğin antropolojik zeminini işaret ederken, aynı zamanda kadın hareketinin önüne bazı yapısal engeller de koyar.

Cinsel Fark; özne (küçük ö ile) ve Öteki (büyük Ö ile) arasındaki bu ilişkinin, muhafazakâr bir atmosferde daha yoğunluklu bir şekilde deneyimlendiği söylenebilir. Bir yanda kadının, içinde doğduğu gösterenler zincirine zorunlu bağımlılığı ve dolayısıyla hiçliği; diğer yanda bir özne olarak kurulma, farklı bir gösterene sabitlenme ve/veya kendisi “gösterme” çabasıyla bu doğrultuda sürekli Ötekini arayışı onu böler, parçalar. Lacan, “varlık kendi varlığı ile benzeri arasında, kendisi ile dışarıya gösterdiği o kâğıttan kaplan arasında tantanalı biçimde parçalanır” (2013: 115) der. Buradaki Öteki, naif bir biçimde aşktaki öbür yarıyı, tamamlanma arayışını, o belirsiz yöne doğru aşta karşılığını bulan sezgisel bir yolculuğu imlemez; bu Platon’un Şölen’inde Aristophanes’in mitosudur ve Lacan bu mite, mitsel olanın yapısal olanı gölgeleyebileceği gerçeğinden de hareketle açıkça karşı çıkar. Buradaki Öteki, aksine asla ulaşamayacak parçayı, kaybedilmiş olanı, yitik olanı, imkânsız olanı işaret eder; imkânsız Öteki. Nasio, buradaki “öteki, kısmi bir nesnedir” (2007: 177) der; Ötekinin ötekisi olan bir nesne. Bu fallustur. Onun yokluğu, ona ilişkin bir arzu olarak geri döner; cinsellik.

Anlaşılabacağı üzere, cinsellik, özellikle kadınlar için belli bir sembolik evrene dahil olmanın zorunlu uğrağı; en azından La-

can için öyle: “Cinsellik öznenin alanında eksiklik yoluyla kurulur” (Lacan, 2013: 217). Ancak bu arzu, kültürel bir alana tahvil edildiğinde haz ilkesinden büyük oranda arındırılır; her ne kadar alttan akan bir haz ırmağı varsa da söylem düzeyinde çokça temsil edilmez. Oysa “cinsellik, muhtelif şeylerdir: gazeteler, kıyafetler, hal hareket tarzı, güzel bir günde, açık havada, pazar yerinde küçük oğlan ve kız çocuklarının bunu yapış tarzıdır (Lacan, 2012: 33). Olsun, yine de bütün bunlar belli bir çerçeveye dahil edilmeli, etiketlenmeli, gözlerden saklanmalıdır. Bastırmayı içeren bu yeni kültürel çerçeve içinde cinsellik, hep Ötekinin alanına paslanır, onun tanımlamalarına bağlanır, onun cilvelerine bırakılır. Hakikatte bir “delik” açılır, bu sentetik deneyim dolayısıyla Lacan’ın tasavvur ettiği şemada “gösteren” ile onun “yorum”u arasındaki hattı dolayımlayacak cinsellik uğrağı bir parça belirsizleşir; “Dasein”ı eksik kalır. Muhafazakâr bir kültürel iklimde, erkeklik ve onun iktidarı, işte bu eksiklik üzerine inşa edilir.

Etik ve adalet: Toplumsal cinsiyete ilişkin düşünsel ve kamusal bir çerçeve

Lacan’ın, kadınlığın üretici deneyiminden beslenen bir anlamlandırma pratiğinin inşasına ilişkin kapalı tasavvuru, onun kuramını takip eden ama bir yandan da bu pasif daireyi kırmaya çalışan Cornell’in “etik feminizm” yaklaşımıyla aşılmaya çalışılır. Örneğin, Cornell (2008: 87), “kadın fantezileri ile kadınların maruz kaldığı fiziksel baskı arasındaki karmaşık etkileşimin” incelenmesi gerektiğini söyler. Bu doğrultuda psikanalizi, kadınların imgelemine sızmayı, toplumsal hayata karşı fantezilerde karşılığını bulan eleştirelliğin açığa çıkarılmasını sağlayacak analitik bir aygıt olarak değerlendirir. Buradaki etik, özellikle muhafazakâr kültürel iklimin salık verdiği ahlâk değil, davranış kuralları ve/veya onaylanma ihtiyacı nedeniyle bağlanan geleneksel normlar hiç değil, Kantçı anlamda normatif bir alan da değil; Öteki ile girilen bir iletişimi işaret eder: “Öteki ve ötekilik ile şiddet içermeyen bir ilişki...” (Cornell, 2008: 94).

“Etik”, kadınlığı dışarıda bırakan, onun farklılığını kabul etmeyen, tekçi ve monist bir tasavvura karşı, bu tasavvurun dışarıda bıraktıklarına odaklanan, onların farklılığından beslenen, sabitlenmiş anlamlara karşı yeni bir anlamlandırma pratiği, yeni bir dil, yeni bir imgelem, yeni bir kavram seti ve en nihayetinde yeni bir zaviye üretecek bir ilişkiselliktir; estetik bir biçimdir. Dolayısıyla özne ile öteki arasında kurulacak düşünümssel bir dengeye, bir adalet kuramına ihtiyaç duyar.

John Rawls, toplumsal cinsiyet sorunları üzerine düşünen bir kuramcı olmamasına rağmen çerçevesini çizdiği adalet kuramının bazı öğeleri cinsiyet alanına da uygulanabilir görünüyor: Örneğin “başlangıç durumu” (2007a: 60). Rawls, bu kavram üzerinden bir tür düşünme deneyi önerir; toplumsal eşitsizliklerin parantez içine alındığı, toplumsal kimliklerin özünü oluşturduğu kovuklardan bir an olsun çıkıldığı, farklılıkların kendilerine has kıyafetlerinden soyunduğu ve tüm bu toplumsal aktörlerin bir ilke etrafında adil bir anlaşmaya doğru yöneldikleri bir tür düşünsel art-alan, bir tür kamusal mekân tasavvur etmeye çalışır. Bu muhayyile içerisinde insanların mevcut durumdaki nesnel konumları ile kendileri arasına bir tür simgesel bir perde çekilir. Toplumsal yapıya ilişkin bütün o unsurlar perdenin öte yanında bırakılır, toplumsal fay hatlarından böylece arınılır. İşte bu mekân, Rawls’a göre, siyasal adalet fikrinin inşa edileceği zemindir; belirsiz gelecekteki makul ve rasyonel toplum olma idealinin başlangıç uğrağıdır. Bu “başlangıç durumu”nun iki asli ögesini, eşitlik ve fark ilkeleleri oluşturuyor. Eşitlik, toplumsal aktörlerin kendi iyi anlayışlarının birbirine göre değerini ifade ederken; Fark, her bir toplumsal aktörün o iyiye ulaşmak için izledikleri farklı güzergâhların kesintisiz olarak tamamının teminat altına alınmasını işaret ediyor. “Makul bir çoğulculuk” bu; toplumsalın sınır hatlarındaki farklılık ve hatta eşitsizlikleri kamusal alana tahvil etmeye, –burada Rawls’un “örtüşen uzlaşma” dediği şeyi inşa etmeye– “bakış açıları” arasındaki uzlaşmaya yaslanacak “kamusal bir akıl” büyötmeye imkân verecek, bir töz olmaktan çok iletişim süreçlerinin doğasına ilişkin, üsluba ve/veya biçime iliş-

kin bir vurgudur bu. Rawls'un Walzer'dan alıntı yaparak çerçevesini çizdiği, "köklerinden kopuk kadın ve erkeklerden oluşmuş bir dünya" (Walzer, 1983'den akt. Rawls, 2007b: 40) olarak işaret ettiği ekonomi-politiğin dünyasını dengeleyecek, daha rafine, daha derinlikli, kültürel iletişimi odağına alan düşünsel bir adalet kuramıdır bu.

Rawls, kadın hareketi ile buradaki adalet kuramı arasında mikro ölçekte bir ilinti kurmaz ancak kadın sorunlarına ilişkin yaklaşımın bütün olarak topluma sirayet eden kamusal aklın derinliğiyle ilişkili olduğunu, kadın meselesine dair olguların buradan çekilip çıkarılabileceğini söyler. John Stuart Mill'i doğrulayarak, "Düzgün bir liberal adalet kuramının (benim hakkaniyet olarak adalet dediğim kavram da dahil) hem kadınlara hem erkeklere eşit adalet tanıdığını açıkça göstermiştir" (2007b: 169-170) der. Ya da başka bir yerde, bu kez Şeyla Benhabib'i olumlayarak, "Benhabib, benim gördüğüm kadarıyla, kamusal akıl kapsamındaki belli doğruluk ve adalet ilkelelerinin kadın hareketinin öne sürdüğü sorunları çözmek için yorumlanamayacağını göstermeye de çalışmıyor. Ben bunun yapılabileceğine inanmıyorum" (2007b: 155) der. Buradaki nesnellik ısrarı, alana ilişkin bütüncül bakış, ancak diğer yandan da toplumsal aktörlerin hikâyelerine odaklanan o makullük iddiası gerilimli bir ilişki içinde gibi görünüyor. Ancak belki de Rawls'un söylediği tam da bu, bizzatı bu gerilimin kendisi ve bu ilişkinin diyalojik bir hale doğru evrilebilmesinin imkânıdır. Bu sebeple, parçalı ve/veya postmodern vurgular taşıyan kadın hareketiyle olduğu kadar, normatif ve/veya modern, evrenselliğe ilişkin Kantgil vurguları paylaşan kadın hareketiyle de yan yana gelmesi zor görünüyor. Ancak Cornell'in "etik feminizm"i, bir parça daha orta ölçekli, bu mikro-makro dikotomisinin her iki tarafına da bakan, bu ikisi arasındaki diyalektiği zorlayan, etik ile estetik arasında sürekli bir dengeye yönelen bir vurgu taşıyor; bu da Rawls'un adalet anlayışı ile yan yana gelmeyi ve buradan toplumsal cinsiyet meselesi üzerine söz söylemeyi potansiyel olarak mümkün kılıyor. Bu yan yanalık, özellikle muhafazakâr bir kültürel iklimde, büyük oranda din

olgusu tarafından içeriği doldurulan bir “genel ahlâk” anlayışının ve yine öte dünyayı hedefleyen, buranın gelip geçiciliğinde karşılığını bulan “adalet” ruhunun mekânında, Gaziantep örneğinde, özellikle mühim görünüyor.

Bu tür ilişkilerin izini toplumsal sahada sürmek için, Heidegger’in “projeksiyon” terimi ile ilişkilenmek gerekiyor. Heidegger’e göre (2008), bir metni okumak ve/veya kendi hikâyesini bu okumalar etrafında anlamlandırmak isteyen toplumsal aktörler, bir muhayyile içerisinden geçerek, beraberinde taşıdığı tarih penceresinden bakarak ve elbette önyargıları ekseninde o metne yaklaşırlar. Bireylerin halihazırda içinde yaşadığı göstergeler ağı, gündelik pratiklerine şekil veren kültürel gelenekler, dilleri ve tarihsellikleri üzerinden bağlandıkları o toplumsal omurga, karşılarındaki metni ve/veya bizatihi hayatı nasıl okumaları gerektiğine dair onlara bir projeksiyon imkânı sunar. Rawls’un işaret ettiğinden bir parça farklı da olsa, bu da bir nev’i “başlangıç durumu”dur; önyargılar, başlangıçtaki bu şeyler, deneyimlerle karşılaşır, o anda sınanır, hayatın nesnel gerçekliğine uygun olmayanlar elenir, en nihayetinde bu yeni duruma tekabüliyeti olan yeni önyargılar büyütülür. “Dasein”, buradadır. Heidegger’in çizdiği bu “anlama döngüsü”, özne ile fiil arasındaki bu bağ, hakikate ulaşmanın pratik bilgisine işaret eder. Özne, tam ortada durur; bir yanında kendisine miras bırakılan toplumsal tahayyül, diğer yanında yeni bir tecrübe ufku, iki yanından ona bakar. Özne’nin görevi tam da bu bakışlarla karşılaşmak, onlarla konuşmak, yüzleşmektir; hakikat, bu ilişkinin nihayetinde kendini gösterir. Diyalektik bir ilişkidir bu; dil üzerinden gerçekleşen bir ilişkidir. Hayat denilen o büyük metinle girilen bu diyalog, dilde görünür olur, dilde kendini açığa vurur. Hakikatin üzerini örten o peçe, özne ile hakikat arasına giren o “simgesel perde” ancak dilin sınırlarında dolaşarak, dilin toplumsal güzergâhı takip edilerek kaldırılabilir ve/veya aralanabilir. Gaziantep’in muhafazakâr ikliminde soluk alıp veren, bu kültürel mirasla yüklü emekçi ka-

dınlar³ ve onların dilleri, deneyimlerini anlamlandırma biçimleri üzerine inşa edilen bu etnografik çalışma da büyük oranda buraya yöneliyor.

Kadim bir göçebe hikâyesi: Taşrada kadınlık

I.

T. Hanım, gelinlik dükkânı işleten bir kadın. Gelinlik, yalnızca düğün gecesi giyilecek bir kıyafet olmasından öte bir simgeselliği haiz, önemli bir eşik. Genç kızlar gelinlik giymeye tamah eder, derler. Gelinlik, bir kurum olarak evliliğin bütün yükünü sırtlanan bir şey, bir ritüel; zira kendi beyazlığını tamamlayan kırmızı kuşakla topluma ve hayatın geri kalanına gönderilen bir ileti, geleceğe ilişkin de bir teminat sanki. Sonra kırmızı ile beyazın bu buluşması, kan esasındaki başka kutsallıklara, ailenin ötesindeki diğer toplumsal bir aradalıklara, kutsallara açılan bir kapı. Aileden ulusa değin uzanan bütün merhalelerin dayandığı bir simgesellik bu. Gelinliğin bütün bu göndergelerinin, Gaziantep gibi muhafazakârlığı daha abartılı yaşamaya yönelen, başka bir deyişle muhafazakârlığı, ancak kapitalizmi haiz kültürel formların içini dolduracak bir muhteviyat olarak tasavvur eden bir kent mekânında daha farklı, kısmen daha derin kısmen de daha yüzeysel olduğu söylenebilir. Bütün bu anlamlardan, gelinliği giyen kadar, o gelinliği üretenler de ziyadesiyle payına düşeni alıyor: T. Hanım'ın, para konusunda, "Nasıl olsa eşim vermeli, gibi bir düşüncem var," şeklinde dillendirdiği muhafazakâr kültürel iklime dair bir motif, "ama kendi paramı kazandığımda direkt kendime güzel bir şey

-
- 3 Altı kadın; hepsi de çalışma içerisinde isimlerinin baş harfleriyle anılıyor: T. Hanım, G. Hanım, B. Hanım, A. Hanım, S. Hanım ve Y. Hanım. Anlattıkları hikâyeler, dilleri üzerinden açığa vurulan dünyalar, okuyucuya sundukları anlamsal güzergâh, hiç kuşkusuz kendi için, kendine özgü ve biriciktir; dolayısıyla bundan öteye genellenemez, böyle bir kudretleri yoktur. Yine bununla da ilişkili olarak çalışmada kullanılan "emekçiler" kavramsallaştırması, buradaki bütün kadınların içine yerleştirildiği bu kategori, ortak bilinç etrafındaki bir birlikte-likten ve/veya üretim araçlarıyla kurulan ilişkinin niteliğinden ziyade bir tecrübe ufkunu, toplumsal deneyimler esasındaki bir yan yanallığı işaret eder.

aldığım zaman, hani büyük bir şey, araba gibi...” sözlerinin yoneldiği o diğler dünya ile bir anda buluşuyor. Bu ikinci dünya, o muhafazakârlığı katlanılır kılmanın, o bildik çevrimin zaman zaman dışına çıkmanın, gündelik hayatın o sert kabuğunu yumuşatma arayışının vesilelerinden birisi belki de; yoksa hayat zor: “Oğlumla beraber her gün işe gelip gidiyoruz. Zorlanıyorum, hayat zor geliyor. Bu kadar.”

II.

Gaziantep’in kültürel ikliminde, nereden bakarsanız bakın, kadınların iki dünyası var. Bu anlaşılır bir durum; özellikle içinde yaşadığımız gerçekliğin öncelikle insanların tinselliklerinde açtığı büyük boşluk ve ardından insanların bu boşluğu bir şekilde doldurarak hayatlarını devam ettirme arayışı düşünüldüğünde daha da anlaşılır. Tüketim kültürü örneğin, buradaki boşluğa yerleşiyor; tüketim nesneleriyle sıradan bir temas değil bu kez arzu edilen, beklenmedik, ansızın, sürpriz ve şaşırtıcı: “İnternet alışverişini çok severim; çok sürpriz gibi gelir bana.” Gündelik hayattaki ilişkilerin gelip geçiciliği, hayatın geneline ilişkin işte yine o boşlukta kaynağını bulan doyum-suzluk ve/veya tatminsizlik, bu iki dünya arasındaki yolculukların, geliş gidişlerin de temel motivasyonu gibi duruyor. Zira T. Hanım’ın söylediği üzere, “Paranın beni tatmin etmediği zamanlar oluyor. (...) Tatmin olamadığım zamanlar oluyor; yani bu insanoğlunun genetiğinde olan bir şey.” Genetik; dolayısıyla insan iradesinin dışında bir yer. Oysaki değil, bu tam da Gaziantep’te muhafazakârlık ile tüketim kültürünün yakın temasını gösteriyor. Parası olan istediği şeyi, ihtiyacından öte miktarlarda tüketiyor elbette; ama daha ötesinde tüketim ediminin bizatihi kendisi bir yaşam etiği halini alıyor. Gaziantep kentinin ekonomik gelişmişliği ile kültürel sıradanlığı arasındaki derin uçurum, ancak böyle bir etik marifetiyle kapatılmaya çalışılıyor. Örneğin G. Hanım, üniversite mezunu, yarı resmî bir kurumda memur olarak çalışıyor. “Kadını mutlu eden daha çok iyi bir hayat, daha lüks bir ev, araba,” diyor. Maddi

olana ilişkin bu sürekli “daha fazla” arayışı, tinselliği referans alan bir kültürel muhteviyatın, muhafazakârlığın hemen yanı başında ilerliyor.

Dahası, muhafazakâr bir kent olarak Gaziantep’in maddi olana ilişkin bu hassasiyeti, parayla olan bu sıcak teması, toplumsal alanın tüm dokusuna da sızıyor, bireylerin hikâyelerini belirliyor ve hatta belli bir zümreye mensup kadınların evlilik kurumuyla ilişkisini de yeniden tanımlıyor. Bu yeni tanımlama geleneksel olandan kısmen farklı; erkeğin kadın üzerindeki o yüksek perdeden buyurganlığı görece azalmış, kadınlık rollerine ilişkin zorunlu bir dayatmacılık çoğunlukla yok. Onun yerine kadınların iradi olarak katıldıkları ve tanıdıkları bir erkeklik hegemonyası var. Bir nev’i oyun; kadınlar, kocalarının iktidarını iradi olarak tanıyor, karşılığında da para ve tüketimle ilişkilerini kesintisiz devam ettiriyorlar.⁴ İktidar karşısındaki bu geri çekilme, oluşan bu tinsel boşluk, bu kez farklı bir alanda, yalnızca bedenün gündelik ihtiyaçlarına dönük olarak, maddi bir biçimde kapatılmaya çalışılıyor. Bu muhafazakâr kültürel iklimde, özellikle ekonomik sermayesi yüksek kesimlerde yaşanan çok eşliliğe rağmen, boşanma oranlarının azlığının, dinsel mefhumların yanı sıra bu karşılıklı alışverişin bir sonucu olduğu söylenebilir. Beden, dedik; bedeninin derinliklerini keşfetmeye dönük bir çaba değil bu çoğunlukla, ancak onunla yüzysel bir temas kurmaktan, gündelik toplumsal ilişkilerinde kişiye itibar kazandıracak bir estetik araç olarak bedeni düşünmekten bahsedilebilir.⁵ G. Hanım: “Onlar için cinsellik bir ey-

4 Foucault da en nihayetinde iktidar ilişkisinin yeniden üretileceği bu türden bir ilişkiden bahseder. Ona göre de “kadın, bir sürü şey yapabilecek güçtedir: kocasını aldatabilir, ondan para koparabilir, onunla cinsel ilişkiye girmeyi reddedebilir. Ama gene de kadın, bütün bunlar eninde sonunda birtakım hilelerden başka bir şey olmaması ve durumun asla tersine dönmemesi ölçüsünde bir tahakküm ilişkisine tabidir” (Foucault, 2000: 236). Gaziantep örneğinde, bu muhafazakâr kültürel iklimde farklı olan ise, bütün bu güç ilişkilerinin daha en başından kadınlar tarafından *a priori* kabul edilmesi ve sürekli dışarıya yönelen, yayılmacı bir erkekliğin, kendisine dönmüş, sürekli içeriye bakan, orada (bedeninin yüzeyinde, mutfağının tezgâhında vb.) bir yaşam alanı kurmaya çalışan bir kadınlıkla dengelenmeye çalışılmasıdır.

5 Özellikle son dönemde muhafazakâr toplumsal aktörlerin tüketim tercihlerinin eskisine nazaran daha görünür olmasının ve yalnızca bu kitleye seslenen

lem. Zengin bir kocayla evlenecek, onunla yatağa girecek, çocuk yapacak. (...) Duygular bastırıldığı için kadın için cinsellik, bir mutluluk kaynağı ya da ögesi olarak algılanmıyor.” G. Hanım’ın kendisi ile aralarındaki farkı ifade etmek istercesine “onlar” diyerek, uçurumun diğer tarafına referansla değerdendirdiği bu durum, aslında kendisini de içine alıyor; zira o da aynı kültürel iklimde soluk alıp veriyor. Örneğin, evlilikle ilişkili bir mahalle baskısından bahsediyor Gaziantep için. “Ailem pek üstüme gelmiyor bu konuda; ama çevre ailemin üstüne geliyor. Mahalle baskısı söz konusu olduğunda ailem de ister istemez bana yansıtıyor,” diyor: “Evlenmiyorsan ya senin hayatında biri var ya da bir kusurun var.” Evlilik, tüm kadınlar için zorunlu bir uğrak; aksi mümkün değil ve hatta buradaki “kusur”dan bahisle kadınların kendilerini “temiz”e çıkarmasının yegâne yolu. G. Hanım’ın söylediği gibi, “Okuduğun kadar okuyacak-

pazarlama ve reklam stratejilerinin ön plana çıkmasının da bir parça bununla ilişkili olduğunu söylemek gerekir. Örneğin bu yönde faaliyet gösteren online alışveriş sitelerinden birisi, modanisa.com; kendisini “modern muhafazakâr (...) bayanların (...) moda sitesi” olarak tanımlıyor. Gaziantep kent mekânını da içine alacak biçimde yeni muhafazakârlığın içerimleri tam da bu: Her şeyden evvel, “bayan”, kadın değil; dilde açığa çıkan ve kişinin kendi bedeni ile mesafesini tanımlayan bu hal, burada da baki. Bir yanıyla “muhafazakâr”, tinsel olanla ve kendi bedeniyle ilişkisi kıyafet tercihlerine belli sınırlar çiziyor; bir yanıyla “modern”, yalnızca muhafazakârlığın gardırobuna eskisine nazaran daha yeni kesim ve çizgiler katması anlamında değil, bir bütün olarak muhafazakârlığın kamusal alanda görünür olması noktasında modern olanın oynadığı mihmandarlık rolüne ithafen modern. Sonra önemli bir kavram, “moda” ve bununla ilişkili olarak “imaj” İmaj, kişinin mevcut toplumsal konumu ile ideal toplumsal konumu arasındaki farkı kapatmasının imkânını işaret eder; gerçek ile beklenti arasındaki açıklık, bazı imaj parçaları tarafından doldurulur. Bunların en önemlilerinden birisi de “moda” Dolayısıyla muhafazakâr toplumsal alandaki bu yeni eğilimleri, yalnızca bireysel tüketim tercihlerinin daha yeni olana doğru değişmesi anlamında değil, politik iklim ile ilişkisi çerçevesinde okumak gerekir. Zira hem kapitalist hem muhafazakâr bir politik retorik, gündelik hayatın işleyişinde olduğu kadar, elbette moda çizgilerinde de bu ilişkiye uygun bir tekabüliyet arayacaktır. Bu yüzden Neumann, modayı, bir disiplin aracı olarak tanımlar. Ona göre, “İnsanın son derece aleni bir biçimde üzerinde taşıdığı giysiler, dönemin ruhunun çok önemli bir göstergesi ve topluma uyum sağlama konusundaki itaati ortaya koyan birer araçtır” (Neumann, 1998: 141). Benzer biçimde Foucault da (2000: 78), toplumsal iktidar alanına bükülen farklı kurumsallaşma biçimlerinin “gelenekle ve modayla ilintili fenomenleri birbirine karıştırarak” yeni bir biçime bürünebileceğini söyler.

sın, okumuyorsan da evleneceksin, kocana bakacaksın. (...)
Evleneceksin, çocuğun olacak, kaynanan, kayınpederin olacak; hayatının bu şekilde geçmesini bekliyorlar.” Aileden başlayarak devletin en üst makamlarında yankılanan bu evlilik ve çocuk söylemi, tüm kadınları kuşatarak onları bir tercihle karşı karşıya bırakıyor. Bu tercih evliliğin kendisine ilişkin değil, o zaten nihai uğrak; belki usulüne ilişkin ve belki de daha önemlisi evlilik kurumuyla kurulacak ilişkinin biçimine dair... Şimdi buradan hareketle düşününce, eğer evlilik bakiyse, bununla o geleneksel otoritenin salık verdiğinden başka türlü kurulacak daha maddi temelli ilişki, bu yönde yapılacak bir tercih, evlilik denilen o zorunlu uğrağı kısmen esnetmenin, onu katlanabilir kılmanın ve en nihayetinde kadını, bu kurumsal ilişkinin muhatabı haline getirmenin rasyonel bir yolu olarak da düşünülebilir. Gaziantep’te muhafazakârlık, geleneksel olanla bu nedenle üst üste gelmez, çakışmaz; geleneksel olandan devraldığı çerçeveyi, bu kez farklı bir içerikle doldurur; onu kapitalist ekonominin genel yasalarına eklemeler.

III.

Bu herkes için mi böyledir? Değil. Gaziantep’te muhafazakârlık, her toplumsal sınıfla farklı düzeylerde ilişki kurar. Yukarıdaki haliyle, geleneksel olanı esnetmek, evlilik kurumu ile kadınlar arasında tinselliği büyük oranda dışarıda bırakan bu yeni ilişkiyi muhafazakârlığın kütüphanesine kaydetmek ancak ekonomik sermayesi yoğun toplumsal sınıfların atabileceği bir adımdır. Onlar bu kütüphaneyi, gündelik hayattaki yüzeysel okuryazarlıklarının bir telafisi olarak görür, ekonomik alandan devşirilen gücü askıya almadan hayatla “muhafazakâr” bir temas kurmanın imkânı olarak okurlar. Peki ya diğerleri; öteki toplumsal sınıflar.. Onların da diğerlerinin yaptığı gibi, muhafazakârlığın sabit anlamları üzerine, anlam çerçeveleri üzerine bir müdahale imkânı var mıdır? Yoktur. G. Hanım’ın da ifade ettiği üzere, “Antep’in belli bir kitlesi var; orada her şeyi yapmak uygun, her istediklerini yapabiliyorlar. Or-

ta halli insanlar var; onlar da ne iyi ne kötü, arada kalmışlar. Bir de fakir olan bir kesim var; onların her şeyi yapması ayıp, ters algılanıyor.” Örneğin görücü usulü, bu kültürel sahada evliliğe başlamanın en kabul görmüş biçimi. Kadının sokağa çıkmasını, kamusal alanda görünür olmasını pek arzu etmeyen, il-la olacaksa belli bir denetime (ağabey, baba, koca) dahil eden bir toplumsal kadastroda zaten aksi de çok mümkün değil. Ancak bu söz konusu usulün, keskin çizgileriyle, en sadık biçimde ancak toplumsal hiyerarşinin alt sıralarındaki kesimler tarafından deneyimlendiğini söylemek sanırım yanlış olmaz. Bu kesimler, kültürel ve ekonomik sermayeye eş zamanlı uzaklıklarının da etkisiyle, geleneksel olanı en katı haliyle deneyimliyorlar: Buradaki kadınların, karşı cinsleriyle olan herhangi bir temasının toplum tarafından ayıplanması vb. Ancak ekonomik sermayesi yoğun olan toplumsal kesimler, bu usulün kendisine bağlı kalmakla birlikte onu esnetiyorlar, kısmen ritüellerini değiştiriyorlar, içeriğiyle oynuyorlar, ona farklı bir muhteviyat katıyorlar ve en nihayetinde onu kendi gündelik deneyimlerine göre yeniden yorumluyorlar. Sonuçta ellerinde evliliğin başlangıcına uygulanacak yine bir görücü usulü var ve dolayısıyla bu onları geleneksel düşünceyle aynı hat üzerinde tutuyor ancak bu kez “eski” görücü usulünden daha farklı bir biçimde, onların “yeni” muhafazakârlığına katılmış biçimde: “Para her şeyi örtüyor. Onlar yapınca hiç ayıp olmuyor. Ne bileyim, bir kız istediği kadar kişiyle görüşüyor; evlilik adı altında oluyor bu görüşmeler. (...) Bir kızla kırk tane görücü görüşüyor. Görücü ne demek? Evleneceksin ve yatağa gireceksin. Bu kızla görüşenlerin hepsi onunla evlenip yatağa girmeyi düşünecek. Çok enteresan. Bunda ayıp yok. Eve gelebiliyorlar, kızla konuşup sohbet edebiliyorlar.” G. Hanım’ın bu sözleri, yalnızca bu “yeni” hale karşı bir parça “eski”nin yanında saf tutan kendi pozisyonunu görmemizi sağlamıyor; aynı zamanda muhafazakârlıkla ilişkinin Gaziantep kent mekânında sınıfsal bir karakter gösterdiğini de söylüyor.

IV.

Gaziantep'te kültürel iklimin esasen kadınların bedenleri içinden geçerek inşa edildiği söylenebilir. Kadınlık ve/veya kadın bedeni, hem farklı kurumlar marifetiyle toplumsal bir aradılığın sağlanmasında hem de farklı kuşaklar arasında ortak bir muhteviyatın kurulması, aynı kültürel içerimlerin bir sonraki kuşağa aktarılmasında temel bir omurga olarak çalışıyor gibi. Bir özne olarak kadını dışarıda bırakan bir süreç değil bu; kadınların da inşasında katkıda bulunduğu, iradi olarak katıldığı, değerler itibarıyla çoğunlukla rıza gösterdiği karşılıklı bir inşa. Gaziantep özelinde, kadınları bir parça da olsa dışarıda bırakmış bir ekonomik ve kültürel yapı varsa eğer, bu kadınlara rağmen olabilmış değil. Kadınlar, kendi hikâyelerine bakarak, onu çevredeki diğer hikâyelerle karşılaştırarak ve en nihayetinde bir teselli ile birlikte kendi hikâyesinden memnun bir biçimde bir sonraki kuşağa da aynı hikâyeyi paylaşması yönünde çağrıda bulunuyor. Bu çağrı ideolojik bir çağrı kuşkusuz, ancak bu kez farklı bir biçimde iktidardan değil –küçük ö ile– öznelerden geliyor; iktidarın söylemi kadın bedeni içerisinden geçerek dolaşıma giriyor: “Tam görücü usulü değil, bizim buralarda bağ evi kültürü var. Komşuyduk, birbirimizi gördük, beğendik. (...) Çocuğum ileride evleneceği zaman mı? Bu soru beni çok korkutan bir soru. Hani kızım gider de benim onaylayamayacağım birini seçerse diye. (...) Öyle 20-30 tane erkek arkadaş olacak, her gece dışarı çıkacak; ben öyle şeylere karşı bir insanım. (...) Hem mantık hem sevgi olsun isterim; benim öyleydi, benimki gibi olsun isterim.”

V.

Gaziantep, kadını görmeyen, onu görünmez kılan bir kent. Kadınların kamusal hayatı ile özel hayatı büyük oranda çakışmış durumda; daha çok görünür oldukları alışveriş merkezleri ile çarşılar da cinsiyetler arası işbölümünün kendi taraflarına düşen bir devamı olduğundan kamusal olarak tanımlana-

maz kuşkusuz. Ancak diğer yandan, bu hale ilişkin farkındalık ile buna rağmen bu kentte yaşamakla mutlu olmak arasında enteresan, hatta gerilimli bir ilişki olduğunu da söylemek gerekir: “Kadın olduğum için, hele ki Gaziantep’te, biraz geri adım atmak gerekiyor. Öyle birçok gece arkadaşlarla, hem evliyim hem çocukluyum; dışarı çıkalım diyen çok oluyor ama hem kadın olduğum için hem evli olduğum için zor oluyor. (...) Erkek olsam belki çıkardım dediğim oluyor, ne yalan söyleyeyim.” Yaz aylarında, başka kentlerde, “daha rahat bir yerlerde oturup içebiliyoruz, konuşabiliyoruz. Burada onları yapamıyoruz haliyle. Hani yapsak nasıl olurdu? Hayır, ben gerçekten işime odaklandım; memnunum hayatımdan.” Ekonomik olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkiye dair, kadının daha görünür olmasına dair uzak geleceğe ait bir tahayyülü bile kestirip atan, ekonomik olan lehine tavır alan bu “hayır”, belki de Gaziantep’in ekonomik başarısının yegâne zemini. Dolayısıyla Gaziantep kentinin göz kamaştırıcı ihracat hacmi ile kadınların kültürel yokluğu arasında doğrudan bir ilişki var; hangisinin altyapı rolünü oynadığı kolaylıkla tanımlanamayacak bir ilişki.

VI.

Gaziantep kentinde kadınların, iki farklı iktidar formu arasında belli aralıklarla yer değiştirdiği söylenebilir: babanın otoritesi ile kocanın otoritesi. Tuhaf olan, bunların her ikisinin de birbirinin telafisi olarak görülmesi, bir alandan diğerine doğru kaçışın görece bir özgürlükle beraber geleceğine dair bir yanılsamayı içermesi. Bu muhafazakâr taşra kentinde, kadınların gündelik hayatını sınırlayan çerçevelerin bolluğu ile buradan bir şekilde sıyrılmak arasında diyalektik düşünüldüğünde bir yandan anlaşılır bir durum bu. Evlenmek suretiyle adım atılacak bu yeni alanın görece bilinmezliği, her şeyin kati suretle denetlendiği ve atılacak bir sonraki adımın önceden bilindiği bir alan nazarında elbette ilk planda tercih edilebilir. Ancak ikinci planda burasının da kendisine has sınırları olduğu, başka bir biçimde de olsa aynı toplumsal normlara büküldüğü ve en ni-

hayetinde kadını, yine kendi deneyimlerinden beslenmeyen bir toplumsal bağlama yerleştirdiği görülür. Evlilik, hem aile tarafından hem de kadının kendisi tarafından bir kurtuluş eşiği olarak görülse de, yalnızca aile için böyledir. Onlar zamanı gelinceye değin üzerlerine düşen toplumsal vazifeyi yerine getirmişler, istendiği biçimde ev işleri ve yemek konusunda ehlileştirilmişler, her zaman sokağa salmamışlar, çevreleri konusunda titiz davranmışlar, beyaz gelinliği ve kırmızı kurdelesıyla birlikte alınları ak biçimde kurtulmuşlardır. Kadın için ise, bu bir kurtuluş değil, kadınlığın o toplumsal bakiyesinin pratiğe döküleceği yeni bir alandır. B. Hanım'ın da söylediği biçimde, "Evlilik, aile tarafından sana her şeyin bir 'çıkış yolu' olarak gösteriliyordu (...) Nedir işte; bir akşam dışarı çıkmak istersin, ailen sana der ki 'sen bir kızsın dışarıda ne işin var?', 'şu saatte burada olunur mu?', 'Evlendiğinde kocanla gezersin'. Sürekli böyle cümlelerin kurulması sana 'demek ki ben evlenirsem rahat bir hayat yaşayacağım', 'evlendiğimde her şey çok güzel olacak, eşimle gezeceğim, mutlu olacağım' diye düşündürüyor. Ama işin gerçeği öyle değil işte. (...) O gezmelerin de bir sınırı varmış, onu fark ettim." B. Hanım, bu sınıra kadar gelmiş ve boşanmış. Boşanmanın ardından bu kez öncekinin tam tersi yönünde bir değişim daha yaşanıyor: kocanın otoritesinden babanın iktidar alanına doğru yeni bir göç.

Kadının muhafazakâr bir kültürel iklimdeki bu göçebeliği fiziki olmaktan çok daha öte simgesel anlamlar içeriyor. Bütün olarak ailenin kendisi üzerindeki baskısına bir tepkiyle evliliği tercih eden, söylenebilirse geleneksel aile kurumunun karşısına modern olduğu varsayılan, modern toplumsal ilişkilerin hüküm süreceği bir alan olarak tasavvur edilen evlilik kurumunu koyan bir kadın, her şeyin başladığı yere ve bu kez en baştakin-den daha ağır bir yükü geri dönüyor. Babanın iktidar alanı öncekinden daha büyük bir basınçla malul: "Artık sen boşanmış bir kadınsın. Dışarıda yaptıklarına dikkat etmen lazım; kimle, nerede, ne yaptığına dikkat etmelisin." Kadının, babası ve/veya bütün olarak ailesiyle ilişkisini, yeniden kapılarını açtıkları için "minnet" üzerinden mi, yoksa bu kapıyı yeniden üstüne kapa-

dıklarından “öfke” üzerinden mi tanımlayacağı belli olmayan zor bir temas bu; ama en nihayetinde kadının kamusal alandaki davranışlarına bir düzen verilmesiyle nihayetleniyor. Biraz da bu yüzden taşrada kadınlar, evli olmadıkları ve/veya boşanmış oldukları halde parmağında yüzükle dolaşıyor. “Yüzük: Erkeksavar,” diyor B. Hanım: “İşyerinde pek fazla kimse benim evlenip boşandığımı bilmiyor, bilinmesini ben istemiyorum. Çünkü bunu bildikleri zaman karşı cinsin bana cinsellik talepleriyle yaklaşacağını biliyorum.” Muhafazakâr bir taşra kentinde, geleneksel bazı kurumlara (evlilik, aile vb.) neredeyse kutsallık atfeden bu büyük hassasiyet ile bu kurumsal çerçevelerin dışına her çıkışı, nedenini sorgulamaksızın bir tür ahlâki düşkünlük ve dolayısıyla o kültürel iklimin salık verdiği etik ilkelere dışında sayılabilecek taleplerin ve/veya bakışların (cinsel taciz vb.) hüküm sürebileceği bir alan olarak tasavvur eden bir anlayış aynı yerde, Foucault’nun terimiyle, aynı “cinsel davranış ekonomisi” içerisinde buluşuyor.⁶

Buradan hareketle özellikle erkeklerin kamusal alanda, toplumsal normlara da uygun biçimde son derece muhafazakâr bir tavır sergilerken, özel alanlardaki bireysel ilişkilerinde bu muhafazakâr etik anlayışına karşıt biçimde, B. Hanım’ın ifadesiyle “yavşama potansiyeli” gösterebilmeleri sanırım bir parça bununla ilişkili olsa gerek. Erkeklerin, muhafazakâr bir taşra kentindeki bu bölünmesi, özel alan ile kamusal alan arasındaki bölünme ve/veya id ile süper-ego arasındaki bölünme, kadınların o kadim göçebeliliğinin de zemini gibi duruyor. Kadim, zira bitmiyor; boşanmış bir kadının, mutlaka yeniden evlenmesi gere-

6 Yine bununla ilişkili olarak, muhafazakâr bir kültürel iklimdeki belki de en önemli olguların başında “bacılık” kurumunun geldiği söylenebilir. Bourdieu, gündelik dilde karşılığını bulan “bacımsın” ya da “o senin bacın” önermelerinin, her ne kadar “kardeşlik sevgisinin cinsellikten arındırılmış bir toplumsal libido olarak dayatılmasını içerdiğini” (1995: 138) söylese de, gelinen noktada bundan öte anlamları da ihtiva ettiğini ve yalnızca yaşça küçük olanlara değil bütün olarak karşı cinse yönelik, aradaki toplumsal mesafeyi işaretleyen bir tür retorik olarak çalıştığını da ifade etmek gerekir. Kavramın göndergelerinin zaman içindeki bu değişmesi, başlangıçtaki “ensest tabusu” vurgusunun dışına taşması ve hatta bu ilk vurguyu da bir parça belirsizleştirecek anlamlar içermesi, tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi, bunu aşma yönünde bir iradeyi de mümkün kılar.

kiyor, aksi düşünülemez. Bunca yaşananlardan sonra, “Erkek arkadaşım olsun ama evlenmeyeyim. Rahat bir hayat yaşayayım,” diyor, gelecek planlarını anlatırken B. Hanım ve ekliyor: “‘Evlenmeyeceğim’ diyorum, ‘Turşunu mu kuracağım senin’ diyor mesela babam.” Kadim göçebe olarak kadının üçüncü yolculuğu başlıyor bu andan itibaren, bir öncekinin tersi bir güzergâhta; ailenin evinden yeniden çıkmaya imkân verecek yeni bir kocaya ve/veya ileride koca olmaya aday sevgiliye, dolaşısıyla da onun simgesel iktidar alanına doğru. B. Hanım, “korkuyorum, diyor; “Şu anda bir ilişkim var, evlenmekten bahsediyoruz ama bu düşünce bile beni yıpratıyor. (...) Tutturdu, ‘yüzük takacağım’ diye.” Taşrada, muhafazakâr bir kültürel iklimde kadın, yersiz yurtsuz; kadim göçebe.

VII.

Cinsiyetler arası işbölümünün yeniden üretilmesi, özellikle erilliğin yeniden üretilmesi noktasında mühim. A. Hanım, makine mühendisleri odasında çalışıyor; “Makine mühendisliği bölümü erkek bölümü olarak düşünüldüğü için,” diyor, kendisinin de büyük oranda aynı düşünceyi paylaştığını istemeden de olsa işaret ederek, “çok fazla bayan üyemiz yok; 800 üyemizden toptasak herhalde 200 tane bayan ancak çıkar” Kadınların “bayan” kelimesi üzerinden kendileriyle kurdukları mesafe, yalnızca dilsel değil geride toplumsal bir artalanını barındıran bir hadise.⁷ Bu artalan bilhassa çalışma alanlarında, oradaki karşılaşmalarda, kadınlar arası temaslarda özellikle görünür oluyor. Örneğin A. Hanım, “açıkçası erkeklerle çalışmak daha kolay,” diyor. “Neden? Çünkü bayanlar biliyordunuzdur ki biraz kaprislidir ve bayan bayanı çok fazla istemez.” Biliyor muyuz? Bilmiyoruz. Zaten buradaki “biliyordunuzdur ki” şeklindeki atıf, bize değil toplumsal meşruiyet alanına dönük, toplumsal alanda dolaşımda olan bir bilginin iktidar ala-

7 Foucault (2000: 90), cinsel etkinliğin bir şiddet biçiminde algılandığını ve temsil edildiğini, dolayısıyla onu denetlemenin ilk ilkesinin “bedenle kurulan ilişki”yi sorunsallaştırmak olduğunu söyler.

nına yaslanmaya dönük bir atıf: “Biliyorsunuzdur; bunu herkes bilir.” Bu bilgi bir adım sonra, mevcut durumda kadınların toplumsal ikincilliğinin, aslında kadınların kendisi arasındaki ilişkilerin bir sonucu olduğunu söyler. Toplumsal yapının sınıfsal ve kültürel zemini bir anda kaybolur; toplumsal eşitsizlik yapısal değil kadından kadına değişen münferit bir hal alır. A. Hanım’ın da söylediği üzere, “Bayanlar birbirlerini sevmez. Neden sevmez? Çünkü kadınlar hep daha üst sınıra çıkmak ister. Hep ben iyi olayım, o benden daha geride olsun ister. Karşısındaki bayan da öyle istediği için bir fikir uyuşmazlığı oluyor.” Görüldüğü üzere, kadınların çalışma hayatında maruz kaldığı sınırlar, kadınlar tarafında bu sınıra en yakın olmaya dönük bir rekabet baskısı ile karşılanıyor; dolayısıyla kendiliğinden erkek ile kadın arasındaki eşitsizliğe yaslanan o sınır çizgisini yeniden üretiyor. Başka bir yerden S. Hanım’ın da belirttiği üzere, “Ben orada önceki bayanla sorun yaşadım, aşçı bayanla. Kadın aşçıydı o zaman, ben oraya çayla temizliğe bakmaya gitmiştim. (...) Müdürler, bana işimi göstermediler; bayana ‘git işini göster’ dediler, o da bana kendi işlerini gösterdi hep. Kadın her işini bana yaptırıyordu. ‘Ben çok yorulduğum, artık dayanamıyorum’, deyince biraz kötü oldum, kadın küstü bana. (...) O kadın iş yapmayı sevmiyordu; hep başkalarına yaptırmayı seviyordu.” İşte böyle. Bourdieu (2009: 42), “Bütün kültürel öğrenme ve değerler sistemi her bir cinsiyetin üyelerinde, karşılıklı dışlama hareketleri geliştirme ve sıkıntı duyulmaksızın aşılamayan bir mesafe yaratma amacını taşır,” der; sanırım haklı.

B. Hanım, hastanede çalışıyor, laborant. Daha doğrusu hastanenin laboratuvar işleri, sıklıkla görüldüğü üzere yine hastane içinde yerleşik özel bir teşebbüse devredilmiş, bu da bir nev’i taşeron. Hal böyle olunca, kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyetler arası çalışma ilişkilerine ek olarak, hastanenin kendi personeli ile taşeron işletmenin çalışanları arasındaki ilişkiler de gündeme geliyor. Her ne kadar, taşeron laboratuvar, kendisine ihtiyaç duyulacak bir yoğunluğu taşısa da, ana işletme olarak hastanenin çalışanlarıyla kurduğu sü-

rekli ilişkinin dışında, söylenebilirse o kuruma mensup olmanın çalışanlarına verdiği o görelî “itibar”dan yoksun görünüyor. Ancak daha önemlisi, nitelik açısından birbirine yakın işler yapan, üretim araçlarından da ziyadesiyle mahrum toplumsal sınıflar arasında yeni bir çatlak yaratıyor: kadın ve erkek arasındaki sürekli derinleştirilen uzaklığa ek olarak, bu kez ana ve taşeron firmanın emekçileri yeniden bölünüyor. Kadınların toplumsal alandaki ikinciliğini, bu kez işyerinde yeniden üreten bir bölünme bu. B. Hanım’ın da ifade ettiği üzere, “Hastanenin bütün işleri bizde dönüyor olsa da o ortamda en ezik grup biziz. Hastanedeki bayanlara gelecek olursak, onlarda da bize karşı benzer bir tavır var, bizim ‘dışarıdan’ olmamız sebebiyle bir küçümseme hali var. Erkekler, sağlık sektörünün adı çıkmıştır zaten; sarkıntılık, sapıklık eden çoktur diye. (...) Bir doktorun benim facebook’taki profil resmimi görüp ‘Aaa, öyle fotoğraflar koyma insanı heyecanlandırıyorsun’ demişliği var; adam evli üstelik...” Görüldüğü üzere, doktorların giydikleri ve ötekiler ile kendileri arasındaki yapısal farkı vurgulayarak kendilerine belli bir iktidar yükleyen beyaz önlükleri, yalnızca en büyük korkularının, ölüm korkusunun peşinde hastane kapılarını aşındıran hasta insanlara dönük olarak da çalışmıyor; erkekliğin, bu kez çalışma alanında yeniden üretildiği mecralardan birisi olarak çalışıyor. Üstelik içinde yaşanan muhafazakâr kültürel iklimin erkeğe toplumsal hiyerarşide biçtiği olumlu rolün de etkisiyle daha yoğunlaşmış olarak; erkeğin iktidarı ile beyaz önlüğün iktidarı bu kez birlikte iş görüyor: “Ama hiçbir şey yapamıyorsun; sıkıyorsa bir şey de yani. Adam doktor.” Dahası Gaziantep’te doktor. En nihayetinde, muhafazakâr bir kültürel iklimde, ekonomik sermayesi yoğun bir taşra kentinde, kadın ile erkek arasındaki dışarıdalık ilişkisi, ana firma ile taşeron çalışanları arasındaki dışarıdalık ilişkisiyle daha da derinleşiyor. Sermaye ile emek arasındaki yapısal bir aradalık ve/veya zorunlu iç içelik –sermaye, birikmiş emektir zira,– kendisini bu dışarıdalık epistemolojisi üzerinden yeniden üretiyor.

Öte yandan, kadınların yapmayı arzu ettikleri meslekle, hayatları arasında, gündelik rutinleri ve toplumsal hayatta maruz kaldıkları bu sınırlar arasında bir tekabüliyet olduğunu da söylemek gerekiyor. Örneğin S. Hanım, “Öğretmenlik hayalimdi, çok isterdim ama olmadı, kısmet,” diyor. Buradaki iç çekiş, hayalin gerçekleşmemesi kadar, sürekli olarak bu geçmişe dönmeyi ihtiyaç haline getiren evlilik haliyle de ilişkili. “Kayınvalidemin de akrabası var. Onlar da beni görmüşler. Oğlan da öğretmenmiş. İşte kayınvalidemi gönderiyorlar. Kayınvalidem geliyor, onlara istemiyor, kendi oğluna söylüyor.” Taşrada evliliği kadın açısından neredeyse tesadüfî kılan usuller, kadınların bu yol sapağında durup kendi hayalleri doğrultusunda tercih yapmalarına imkân vermiyor. En nihayetinde geçmiş, o geçmişin aslında başka türlü de olabileceğine ilişkin romantik bakış, mevcut gerçekliğin, şimdinin hemen yanı başında yürüyor. Kendisi öğretmen olsaydı, oğlan da öğretmenmiş zaten... Kadınların çalışma hayatına ilişkin arzuları, kendi hikâyeleri içinde büyüttükleri hayalleri ile, kamusal hayatta mahrum bırakıldıkları ilgi ile, cinsiyetler arası işbölümünün bir sonucu olarak ellerinden alınan yaratıcılık ile⁸ ve tabii evliliklerin çoğunlukla görücü usulü olduğu bir kültürel iklimde eksik kalan beğenilme dürtüsüyle temas halinde; arzular, hayaller, ilgi çekme ihtiyacı, yaratma deneyimi ve beğenilme dürtüsü aynı toplumsal bağlamın tamamlayıcı unsurları olarak kuruluyor: “Mesela reklamcı olmayı çok istemişimdir. Bu benim çocukluğumdan beri hayalini kurduğum bir meslek. Neden diyeceksiniz? Yaratıcılık fikri, yeni bir şeyler üretmek; biliyorsunuzdur ki reklam-

8 Ellerinden alınan, sanat üretiminin ve yaratıcılığın aktif birer öznesi olmalarının önüne engeller koyan, tüketimi yüceltip kadınların toplumsal konumunu da burasıyla ilişkilendiren; zira Hoffman için de öyle: “Çocuklar büyüdüklerinde, söylemeye bile gerek yok, sanatla uğraşmaktan vazgeçmeleri gerekiyor; çünkü bunlar ciddi adamlara göre şeyler değil. Kadınlar açısından da bu tür uğraşlar daha önemli başka sorumlulukların savsaklanmasına neden oluyor. İşte bundan dolayı da çocuklarının veya meslekten müzisyen olanların icra ettiği müzikten edilgen bir haz almanın ötesine geçemiyorlar” (Hoffman’ın Kreisleriana’sından akt. Bourdieu ve Darbel, 2011: 83).

cılık demek ilgi çekmektir, dikkat çekici şeylerdir, yeni yeni fikirler ortaya sunmaktır. (...) Hep hayal kurmuşumdur; reklamcı olacağım, ayak ayak üstüne atıp yeni yeni düşünceler ortaya atacağım, bunu sunacağım karşımdakine, yani beğenilmek.” A. Hanım, kendisine ilişkin her bir sözü, yine kendi kendisine yönelttiği bir soru ile tamamlıyor. Sözünün gündelik hayattaki karşılığının kendisi için bile muğlaklık taşıdığından olsa gerek bu, sözlerinin tekabül ettiği dünya ile kendisinininki arasındaki boşluğu –muhtemelen kendisinin de farkında olduğu bir olmamışlık hali bu– yeni sorularla kapatmaya dönük bir çaba. Burada bir yönüyle içsel bir konuşma gerçekleşiyor aslında; mümkün ile imkânsızın aynı kadın bedeninde tutuştukları bir diyalog. Ve bu diyalog, çoğunlukla egemen anlamı yenisinden üretecek biçimde kapanıyor, anlam orada sabitleniyor; kadınlık üzerindeki hâkim uzlaşıların kırılmasıyla nihayetlenmiyor, kadının deneyimlerine açılan dilsel bir kapı olarak çalışmıyor. Yukarıdaki haliyle bütün o hayallerin, arzuların altındaki toplumsal zemin çekip çıkarılıyor; önce “35 yaşına geldim, bundan sonra ne kadar bir hedefim, idealim olabilir,” ile yer değiştiriyor, sonra, “Bir daha doğma şansım olsaydı, kesinlikle erkek olarak dünyaya gelmek isterdim. (...) Ben erkek olmak isterdim,” ile sonlanıyor. Buradaki haliyle “doğma”, Rawls’un (2007a) deyişiyle bir başlangıç durumunu değil, ya da Arendt’in (1994) doğum kavramına yüklediği kamusal alanda karşılığını bulacak üretici bir etkinliği değil, yani yeni bir toplumsal durumu değil, kadının kendi özbenliğinden kaçışını imliyor.

IX.

Gaziantep’te kadının kendinden bu kaçışını tamamlayan temel hissiyat, korku. Özellikle evlenildiğinde, evlilik kurumu içerisinden kadına yüklenen rollerin altından kalkılamayacağına ve bunun beraberinde getireceği toplumsal eleştiri ve/veya baskıya maruz kalmanın birlikte düşündürdüğü bir duygu durumu bu, korku. Gaziantep’teki derin yemek kültürü, bir kadının bu kültürü en ince detaylarına kadar bilmesi gerektiği-

ne dair inanç ve belki yine aynı iklimin diğer kültürel paydaşları olarak giyim ve/veya kadınların kıyafetlerine ilişkin çizilen sınırlar⁹ ile kamusal alanda fazla görünmenin, örneğin ev içi alanlarda kadına yüklenen sorumluluklardan bir nev'i feragat anlamına geleceğine dair inançla birleşince bu korku halinin giderek içinden çıkılmaz bir girdaba doğru evrildiği söylenebilir: “Evlilik nedir? Evlilik, bir sorumluluğun altına girmektir. Ben evliliği bu yüzden istemedim. (...) Biraz da fobi galiba; korkuyorum. (...) Ben daha önce iki defa nişanlanıp ayrıldım, ki düğünüme çok yakın bir zamanda ayrıldım. Neden? Korkuyorum. Evlendiğim zaman eşimi mutlu edemeyeceğimden korkuyorum. (...) Çünkü ben yemek yapmayı hiç sevmiyorum. (...) Erkekler eşlerinden yana basit yemeklerle geçiştirilmekten çok hoşlanmıyorlar, burada da iş bayana düşüyor. (...) Antep’te kadın olmak gerçekten çok zor.” “Bayan”dan “kadın”a dildeki bu bir anlık geçiş, A. Hanım’ın, “Evlenmeden bilemeyiz ama bende böyle bir önyargı oluştu,” diyerek korkularının zemini olarak işaret ettiği o önyargının, Heidegger’in (2008) deyişiyle önyargının, toplumsal muhayyile içinden büyütülen ve kadının omuzlarına bırakılan o önyargının test edildiği, pratiğe döküldüğü, bir fiile bağlandığı noktada gerçekleşiyor. S. Hanım’ın başka bir yerden işaret ettiği üzere, “Bizim o taraflarda kocasından ayrılmak ayıptı. Aaa, sanki kötü bir şey yapmış gibi; filan kocasından küsmüş gelmiş, ayrılıyorlarmış veya boşanmış. Şey bakarlardı biraz; sanki iyi bir yere mi düşecek gibisinden. Hani katlanamadı, işte kadın olmak kolay mı, daha doğrusu avrat olmak kolay mı?” Muhafazakâr bir kentte, toplumsal çevrenin “ne söyleyeceğine” verilen bu azami önem, kadınları bütünüyle çevreleyen bir suskunluk sarmalının inşasıyla nihayetleniyor; taşrada “avratlık”, katlanmakla neredeyse eşdeğer.

Korku kültürü, bu coğrafyada kadınlığa ilişkin en önem-

9 Nasio, kadınlığın, kişinin kendi bedenini örtme biçimiyle ilişkili bir toplumsal konum olduğunu söyler. Kadının örtünmesine eşlik eden ve elbette toplumsal bir yükün de sonucu olan ar jesti “öyle kendiliğinden bir jesttir ki doğal olarak bedene yayılıyormuş gibi görünür.” Ancak kadınsı konumun, alttaki zevki kaplamak ve/veya giydirmek için büründüğü bu doğal hal, aynı zamanda “kendisine dönmüş kadınlığa özgü de bir haldir” (Nasio, 2007: 116).

li gündemlerden birisi gibi duruyor. Mevcut olandan farklı bir hayatın bilinmezliğine ilişkin korku, mevcut olanla yetinmeyi adeta zorunlu kılıyor. Yine dinsel bir motif, kader mitosu da bu halin zaten en başından değiştirilemez olduğunu söyleyerek çerçeveyi kuruyor.¹⁰ S. Hanım'ın da ifade ettiği üzere, "Evet, ben ayrılmak istedim. Eşim çünkü çok sıkıcıydı, çok baskılıydı. Hiç ince perdeyle oturmamıştım, hep kalın perde çekiliydi. (...) Bizim o tarafta çocuk doğunca babaya verirler, anne almaz çocuğu. Dediler, 'çocuğu olursa atarız, veririz'; ben dedim 'aaa.' Ben de kızı vermesinler diye bir şey yapmadım, geri eşimi istedim. Çocuğa hamileyim, daha çocuk meydana gelmemişti ama hani dedim 'kim bakacak?' (...) Aslında ben kendi ayaklarımın üstünde durabilirdim, gidip çalışabilirdim; ama kadın kısmı korkuyor. (...) Yani bir de insan kabulleniyor biliyor musun? (...) Değişmez kader, değişmez bence kader. Kader değişir mi? Değişmez." Kalın perde, önemli bir motif; yalnızca sokak ile kadın arasındaki teması kesmekten çok daha öte, kadının hayata ilişkin ufkunu kısıtlayan ve yalnızca özel alanla sınırlı kılan bir unsur. Öyle ki bunu aşmak için yalnızca sokağa çıkmak ve/veya çalışarak maddi bir getiride bulunmak yetmiyor, dilsel ve zihinsel çerçeveleri de kırmak gerekiyor; aksi halde iş hayatındaki görece özgürlüğe rağmen, S. Hanım'ın sözleriyle, "Evin dışına çıkınca insan, daha farklı görüyor, daha gözü açılıyor" olmasına rağmen, en nihayetinde konuşma erkeğin sözü tarafından çerçevelendiriliyor. "Zaten keşkeler geçti gitti, hepsi arkada kaldı; yapamadım, yaptıklarım da bu kadar oldu zaten. (...) Hedef görsem bile eşin karşı çıkınca o hedefe yetişemiyorsun. (...) Ben de çalışıyor olmama rağmen yine kocamın sözü geçiyor; nasıl diyeyim sana, beni biraz dinliyor eskisine göre ama yine de kendi sözü benimkinden daha baskın çıkıyor." Tüm arzuların, planların, ideallerin önünde korku kültürü ve bunun beraberinde getirdiği yokluk, eksiklik, yarım-lık, geleceğe dönük cesur bir adım atılmasını imkânsız kılıyor;

10 Neumann (1998: 202), "kamuoyunu dikkate alınmaya değer kılan şey sağduyu değil, aksine, gelecek ve kader gibi bünyesinde taşıdığı mantıkdışı unsurlardır," der. Haklı.

taşranın bütününde hem de, tüm kadınları kuşatacak biçimde. Örneğin Y. Hanım, üniversite mezunu, “Birkaç defa planlama yaptım, ama baktım istediğim gibi olmuyor. Kıbrıs’a gidecektim; orada yakın bir arkadaşım da var, bir iş de ayarlamıştı otelde. Ama kendime güvenip de gidemedim. Biraz cesaret lazım bir adım atmak için; olmadı,” diyor. Olmuyor; o adım ile kadının gövdesi arasına, o adımı atmayı imkânsız kılacak toplumsal mekanizmalar giriyor.

X.

Gaziantep, ekonomik performans noktasında ulusal ekonominin önemli aktörlerinden olan bir kent. Böyle bir performansın gerçekleşmesinde ekonomik ve hatta politik unsurlar kadar, kültürel ve ideolojik unsurların da önemli bir paya sahip olduğunu söylemek gerekir. Bir başka deyişle, çalışma hayatına ilişkin mefhumlar ve üretim ilişkileri kadar, bu ilişkileri destekleyecek ve bireylerin en sıradan pratikleriyle bile bu ekonomik performansı destekleyebilecekleri bir bilişsel ve ideolojik kapasitenin hayata geçirilmesi gerekir. Özellikle mitler bu noktada devreye girer ve kriz ekonomisi miti, belki bunlar içerisinde en önemlilerden biridir. İnsanlar bir kriz sürecinden geçtiklerinden hareketle göz ucuyla ulusal ekonomiye bakarlarsa, ulusala ilişkin değerlendirme ve perspektifleri kendi bireysel pratiklerinin bir parçası yaparlarsa, en nihayetinde tüketim tercihlerinde ihtiyatlı davranır, tasarruflarını da yastık altında değil de finansal bir alanda değerlendirirlerse kapitalist ekonomik rasyonalite açısından “makul” davranmış olurlar. Düşük emek ücretlerine ilişkin eleştiri, bir kriz ekonomisi miti marifetiyle, o eleştireliliğinden büyük oranda sıyrılır ve/veya eleştirinin odağı büyük ölçüde kayar, sağlıklı bir ekonomi için bireysel olarak yapılabilecekler listesiyle yer değiştirir. A. Hanım’ın da söylediği üzere, ücretler “tabii ki yetersiz, biliyorsunuz ülkedeki ekonomik krizi, her şeyi alamıyorsunuz tabii ki. Ama benim maaşım da kendime yetebilecek kadar iyi diyelim.” Biliyor muyuz? Bilmiyoruz. Yineleyelim, buradaki haliyle “biliyorsunuz” bi-

ze değil, mitlerin de içinde yer aldığı o ortak tahayyüle atıf yapar, konuyu oradan aldığı ve herkes için de malum olan o meşruiyet zemininden kalkarak değerlendirir. Buradaki haliyle sözün merkezi bilgi, yani episteme değildir; doxa'dır,¹¹ mitler bu raya kurulur. Ya da T. Hanım'ın söylediği biçimde, krizin nedeni insanların bizatihi kendisidir; "Para yok değil aslında ama insanlar ellerindeki parayı tutuyorlar şu anda." Neden tutuyorlar? Tedirginler. "Mesela benim eşimin işi Kilis'te, orada inşaat yapıyor. Orada Haleplilerden dolayı şu an ciddi bir karışıklık yaşanıyor ve inşaat sektöründe bir durgunluk var." Dolayısıyla bu tedirginliğin giderilmesi ve örneğin Suriyeli göçmenlerin bir risk unsuru değil de ekonomik gelişmeye hizmet edecek biçimde yeniden kurulması gerekir. Ve mitler, bu kurgunun önemli unsurları olarak çalışır.

XI.

S. Hanım, "Hem çalışıyorum, hem ev hanımıyım," diyor; ev işlerini çalışmanın bir veçhesi, bir emek etkinliği olarak algılamıyor. Arada bir çizgi var ve bu çizgi, işin niteliğine bağlı olarak da değişmiyor. Yani bu çizginin her iki tarafında yapılan işler, S. Hanım'ın yaptığı gibi birbirinin aynısı olsa bile o çizgi varlığını koruyor: "Özel bir firmada çalışıyorum. Yemek yapıyorum orada, aşçılık yapıyorum. (...) Evde de aynı; işte temizlik, yemek, çocukların ihtiyaçlarını karşılıyorum işte. Öyle koşturmacayla geçiyor. Hafta sonum bile yorucu geçiyor." Dışarıda her gün 12 saat çalışma, asgari ücret; gerisi ev içi çalışma, ücretsiz. "Hani nasıl diyeyim sana, günlük 8 saat bir işe gidip gelmek isterim; hafta sonu iki gün evde olmak isterim. Böyle çok yorucu oluyor." Öyle olmalı ama, yorucu olmalı; Gaziantep'te kadın yaşamının "normal"i bu: "Ev yaşantım normal, bildiğin bayanlar gibi yorucu geçiyor." Buradaki haliyle "bildi-

11 Doxa; zira buradaki söz, kaynağını toplumsal deneyimde bulmaz, oradan beslenmez, üstelik bu toplumsal deneyimin kendisine mihmandarlık yapacak bir muhayyile ile de ilişkisini keser; buradaki söz, kendisini dayatır, "şeylerin varoluşu ve anlamı üzerindeki uzlaşmayı, ortak kanıyı, herkesçe kabul gören ve sanki kendiliğinden varmış gibi" (Bourdieu, 1995: 136) inşa eder.

ğin” kelimesi, yine doğrudan bize değil, bizi de içine alan, toplumsal pratiklerimizi şekillendiren, bireysel hikâyemize oradan alıntılar yapmak suretiyle bağlandığımız bir muhayyileyi, bir ortak tahayyülü, bir bilgi çerçevesini işaret ediyor. Toplumsal normlarla, S. Hanım’ın bireysel hikâyesi arasında bu dilsel temas, işte o “bildiğimiz” dünyanın yeniden üretilmesinde önemli bir rolü yerine getiriyor. Dünya, tüm eşitsizlikleri içerecek biçimde dönmeye devam ediyor; “normal” olan bu: “Okumak kadar güzel bir şey var mı? Keşke biz de zamanında okusaydık. Daha güzel yerlere gelirdik. (...) Hep öğretmen olmayı isterdim ama olmadı, kısmet.” Gaziantep örneğinde dinsel motiflerle ve toplumsal hiyerarşiyle örülü bu “normal”i sahiplenme arzusunun, onun ağırlığını kaldırabilme çabasının tek motivasyonu, çocuklar. Kadınların, büyük oranda geride bıraktıkları hayatlarına ilişkin yaptıkları okumalarda yokluğuna hayıflandıkları boşluklar, bu kez çocuklarının geleceğine ilişkin beklenti üzerinden doldurulmaya çalışılıyor; bu “bildiğimiz” hayata ilişkin sıkıntılar, henüz “bilmediğimiz” bir geleceğe paslanarak giderilmeye çalışılıyor. Çocukları için öncelikle toplumsal niteliği ağır basan bir hadise, anneler için psikolojik niteliği öncelikli bir merhem işlevi görür. Kadınların, toplumsal yapıya ve onun omuzlarına bıraktığı ağırlığa ilişkin yaptıkları muhasebe, ikinci bir yaşamdaki cennet mitosuna benzer bir biçimde, çocuklarının yükselteceği yeni bir yaşam marifetiyle gerçekleşir. Onun için “Hep derler: ‘Anne sen olmasaydın, biz belki de şu an okumuyorduk.’ En çok ben emek vermişimdir.” Bu coğrafyada kadınlığın toplumsal yükü, ironik bir biçimde annelik üzerinden giderilmeye çalışılır.

İronik; zira annelik ikili bir anlama sahip gibi görünüyor.¹²

12 Irigaray (2006: 142), kadınların yalnızca kendilerinden ibaret bir toplumsal örgütlenme kurmaları gerektiğinden hareketle, buradaki kadınların ikili bir kimlik geliştirmelerinden bahseder: Bakire ve Anne. Bu kimlik, Hristiyanlığın arkaik kökenlerine ilişkin bir parça mistik vurgu da taşır; kadınlığın dünyevi acılarından arınmasının tek vesilesi olarak o ilahi tinsel kaynağa dönüşü işaret eder. Burada anlatılan, her ne kadar zeminini başka bir tinsellikte, bu kez İslami bir iklimde bulsa da, Irigaray’ın söylediği biçimde kadınların bu ikili kimliğini değil, olsa olsa bu kimliklerden birinin yarılmasını ve bu yarılmaya eşlik eden toplumsal bölünmeyi işaret eder.

Bir yandan kadının doğurganlığına atıfla onun yaratma kudretine işaret ederken ve buna ek olarak kadının kurtuluşuna ilişkin çocukları üzerinden yeşertilecek bir gelecek ufkunu imlerken, diğer yandan da kadının bu yaratma cesaretini onun elinden alan toplumsal normların da bir miras olarak bir sonraki kuşağa aktarılıp bu yolla bir toplumsal omurganın inşası da yine aynı annelik üzerinden gerçekleşiyor. Annelik, bu haliyle antropoloji ile sosyolojinin bir karşılaşma alanı olarak kurulu-
yor. “Annem de çok erken evlenmiş, 14-15 yaşında evlenmiş. Annem dayısının oğluna varmış. (...) Ondan sonra küçükken beni beşik berderi yapmışlar. Benim bebekliğim çok güzelmiş; böyle güzel beyaz, saçlarım sarıymış. Herkes söylemiş, gözlerim falan renkliymiş; küçük bebekliğim çok güzelmiş. (...) Ama ben beşik kертmemle evlenemedim. (...) Sonra büyüyünce, o kadar da büyük değildim yani 16 yaşında, benim de isteyenim çok olunca görücü falan geliyorlar. Annemgil de verdiler. (...) Ben 16 yaşında evlendim. (...) Benim kızlarım çok korkaklar, benim gibi. Korkuyorlar yani, biriyle konuşmaya çekiniyorlar. Anne biz belki de görücü usulüyle evleniriz diyorlar. (...) Biraz da ben öyle yetiştirdim kendilerini; ‘şuraya gitmeyin şöyle olur, şunu yapmayın şöyle olur’ gibisinden.” Bir yandan geçmiş, oralarda bir yerlerde bugünleri telafi edecek bir nostalji arayışı; diğer yandan korku, kadınlığın öz-hapishanelerinden birisi.

XII.

Öte yandan taşranın eğitime bakışında sınıfsal bir yan olduğunu söylemek de sanırım yanlış olmaz. Zira erkek, kız çocuklarını okutmaya hevesli değil ve bu yolla içinde bulunduğu kültürel iklimin de kendisine söylediği kadına ilişkin o geleneksel rollerin zorunlu olarak devamından yana görünüyor. Ancak diğer yandan, aynı erkek de bu toplumsal hiyerarşinin sınıfsal olarak alt basamaklarından birinde duruyor; emekçi, üretim araçlarından mahrum, sürekli bir işi yok, olduğunda da ancak asgari ücret karşılığında çalışıyor. Dolayısıyla bireysel hikâye-

sine bakıldığında, bu toplumsal alanda erkek de “bir şey” olmamış, işin esasında derinlikli bir toplumsal deneyime sahip değil; sıradan, rutin, bilindik. Hal böyle olunca kendisini ancak kendi ve öteki cinsel kimliklerle ilişkisi üzerinden tanımlıyor; kendisini ancak geleneksel bir kadın kimliğinin erkeğe bahşettiği iktidar üzerinden gerçekleştiriyor. Onun için, S. Hanım’ın da ifade ettiği üzere, kız çocuklarını “Eşim okutmak istemedi, okutmak taraftarı değildi. Hatta diplomalarını bile saklamıştı eşim, okumasınlar diye. (...) Zaten kendi kardeşleri de okutmamışlardı çocuklarını. (...) Ama yıl sonunda öğretmenler örnek çocuk olarak gösterdiler, hani mikrofonla falan böyle çağırdılar; başarılı olduklarını, okul birincisi olduklarını söylediler. O zaman eşim bir gururlandı. O zaman zaten kendisi de çocukların arkasında durdu.” Sınıfsal olarak aşağı konumda bulunanların sürekli hissettikleri o mağlubiyet hissi, hayata ilişkin o genel karamsarlık hali bir kere dağılmaya başladığında, kendilerini tanımlayabilecekleri öncekinden kısmen farklı bir alan bulduklarında –kadının kocası olmak yerine, öncelikle çocuğun babası olmak gibi örneğin– en yakınından başlamak üzere toplumsal ilişkilerinin de yavaş yavaş esnemeye başladığını söylemek mümkün gibi görünüyor. En nihayetinde sermaye ile emek arasındaki yapısal ilişki/çelişki, özellikle taşrada ve yine özellikle muhafazakâr ideoloji üzerinden, erkek ile kadın arasındaki toplumsal ikilik marifetiyle kendisini sürekli olarak yeniden üretiyor.

Bir kafede garsonluk yapan Y. Hanım, “Son zamanlarda sınıf farkı meselesine fena halde takmış durumdayım,” diyor: “Türkiye’de çok keskin bir sınıf ayrımı var. Yani ya çok fakirsin ya çok zenginsin, ortasında insan çok az kaldı. Takılmamaya çalışıyorum çok fazla ama olmuyor.” Bu saptama, kadınlık ve sınıf arasındaki o tarihsel ve tabii sorunlu ilişkiyi de düşününce oldukça mühim. Gaziantep’e ilişkin ve Y. Hanım’ın kendisini de bu ilişkinin bir tarafına yerleştirerek yaptığı bu değerlendirme, büyük oranda yaptığı iş, hizmet sunduğu insanlar ve o insanlar ile kendisi arasındaki ilişkiye dair. Burada sınıf farkı olarak işaretlenen şey, üretim ilişkileri esastaki bir fark değil; müş-

teri ile kendisi arasındaki çoğunlukla kültürel bir fark. Ve yine tuhaf bir biçimde bu ilişkinin tarafları, kadınlar. Y. Hanım'ın ifade ettiği üzere, "Görgüsüzler. Hepsi sonradan görme. Hepsi aslında yokluktan gelmişler; ya kocaları zengin ya da sonradan parayı bulmuşlar bir yerlerden. (...) Böyle bir kendini beğenmişlik, kibir yok yani; tahammül edilemeyecek derecede." Görüldüğü üzere, erkekler ancak bir silüet halinde arkada duruyor, eleştirinin doğrudan konusu olmuyor, sonra yavaşça gözden kayboluyorlar. Asıl muhatap kadınlar; "yokluktan gelmişler" oysaki, Y. Hanım ile neredeyse aynı yerden başlamışlar. Peki, şimdi aralarındaki bu uçurum; o da neyin nesi? Burada "sınıf farkı" olarak söylenen bu uçurumun ta kendisi ama daha geride bu uçurumun bu tarafında olmaya dair bir kızgınlığı, uçurumun öte tarafına dair bir hıncı ve de belki bir gün uçurumun diğer tarafına sıçrayabilme umudunu da içermiyor değil. "Para statüdür, evet; unvan yani, onlara verilen unvan." En nihayetinde yine sermaye ile emek arasındaki ilişki yalnızca kadınlar arasında süregelen bir ilişki kalıbına dökülerek algı sınırlarının ötesine taşınıyor. Zira Y. Hanım, müşteriler ile kendisi arasındaki farkı işaretlerken, otoritenin kaynağı olarak "para"yı gösteriyor. Oysaki para yalnızca bir sonuç; üretim alanındaki eşitsiz toplumsal ilişkilerin bir sonucu, ilk planda neden değil. Söz konusu olan, içinde yaşanılan toplumsal sistemin yapısal bağlamına ve kapitalist anlam ağının bütününe ilişkin bir eleştiri değil, yalnızca kadınlar arasındaki kültürel farklara dair naif bir kızgınlık. Naif; çünkü biraz daha derine bakıldığında, bu fark çizgisinin iki tarafının da büyük oranda aynı kültürel iklimde yer aldığı, aynı ideolojik atmosferi soluduğu görülebiliyor. Örneğin, erkeğin simgesel iktidarının üretildiği en önemli mecralardan birisi olarak "soyadı" meselesine dair, "almam" diyemiyor, tereddüt ediyor¹³ ve eleştirdiği öte taraftaki kadınlarla aynı yere düşüyor: "Alma... Hımm... Alırdım her-

13 Bu ve başka yerlerdeki tereddütler, dil sürçmeleri, düzeltmeler; sürekli rahatsızlığı duyulan bir toplumsal ve/veya psikik yükün dildeki tezahürleridir aslında. Bu semptomların ortaya çıktığı çatlaklar takip edilerek bütün o kültürel dokunun anlam haritası çıkarılabilir. Dolayısıyla kadınlığa ilişkin kültürel bir anlatıya, anlamdaki bu çatlaklar da –hatta öncelikle bunlar– dahildir.

halde ama kendiminkiyle birlikte alırdım, bilmiyorum.” Görüldüğü üzere, bir sınıfsal ilişki olduğu muhakkak, ancak kimin bu ilişkinin hangi tarafına düştüğü konusunda bir belirsizlik söz konusu. Belki de söz konusu olan o sınıfsal ilişki tam da taşradaki bu ideolojik belirsizlik içinden yol alıyor.

XIII.

Bu belirsizlik içerisinde en önemli uğraklardan birisinin, kişilerin evlilik kurumuyla kurdukları ilişki olduğu söylenebilir. Zira, evlilik ve aile kurumları, muhafazakârlık etrafındaki bir toplumsal bir aradalığın sağlanmasında iki önemli eşiği oluşturur. Bir önceki nesilden alınan kültürel birikimin bir sonraki nesle aktarılmasında, gelenekler üzerinden bir tarihsel hat tın inşa edilmesinde ve artık kendiliğinden yapılagelen davranışlar, ritüeller, yönelimler, alışkanlıklar üzerinden bir toplumsal omurganın yeniden üretilmesinde önemli bir ideolojik ve simgesel rolü yerine getirir bu iki kurum. Evliliğin biçimi, ailenin yapısı, çocukların ebeveynleriyle ilişkileri, kadının o aile içerisindeki rol ve işlevlerine ilişkin kabuller birtakım toplumsal normlara bağlanmıştır. Bu kabullerden herhangi bir sapma, evliliğin yapısına ve/veya kadının görünürlüğüne fazladan yapılan herhangi bir vurgu bazen kültürel olarak bazen de devlet ve onun hukuki aygıtları marifetiyle yaptırıma uğrar, dışarıda bırakılır veya görmezden gelinir. Evlilik en nihayetinde, bir denetim biçimidir; uygarlığın inşası adına, daha medeni olacağı varsayılan cinsel tek-eşliliğin kurumsal ifadesidir.¹⁴ Ancak belki de daha önemlisi, bu varsayımın insanlar, özellikle kadınlar tarafından da paylaşılması, içselleştirilmesi ve yukarıda sözü edilen uçurumun diğer tarafındakilerle hemen hemen yakın perspektiflerden konunun değerlendirilmesidir. Yineleyelim, sahip olunduğu düşünülen o sınıfsal tavır, bu noktada belirsizleşerek içinde yaşanan muhafazakâr kültürel iklimin salık verdiği şeyle aynı noktada buluşur. Örneğin Y. Hanım, ev-

14 Bourdieu da (2006: 88), tam da bu nedenle “liberalizme geçiş” ile “cinsel yünden kendini tutma sapkınlığı” arasında yapısal bir bağ olduğundan bahseder.

lilige bir miktar mesafeli, “Birilerine hesap vermek, birilerine karşı sorumluluk duymak tuhaf gelmişti bana. Alışamadım yani, olmadı,” diyor. Evliliğin biçimi belli, kimin hesap vereceği, kimin hangi konularda sorumluluk duyacağı belli; sanki başka türlü de olamaz. Olabilir mi? “Çok serbest takılmak. Aslında o da çok iyi bir şey değil ama.” İşte bu noktada toplumun ve ailenin sesi giderek daha yüksek bir tonda duyulmaya başlar; bireysel mefhumlar giderek gözden silinir. Hikâyenin bundan sonraki yazım işi bireyden daha büyük kurumlara bırakılır, bu kurumlar ve onlara ilişkin muhteviyat –elbette birey ile ilişkisini koparmadan, onun iradesini de yok saymadan– birey için en doğru kararı verecektir.: “Bu konuda ben biraz toplumsalcıyım galiba. Antep’liyim sonuçta; istediğim kadar rahat ve özgür olayım, ailemi de düşünmek zorundayım.” Düşünmek eylemi, burada haliyle bir habitus olarak çalışır; bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki o yapısal ortaklık ve/veya ilişki her defasında bu eylem üzerinden yeniden kurulur.

XIV.

Peki toplumsal değişim nasıl olacak? Tüm bireysel pratikler ve hatta zaman zaman karşı duruşlar bile, Gaziantep kentinde muhafazakârlığın o gizli çekiciliğiyle buluşuyor, tüm eleştireliliğinden soyuluyor ve içeriği o bildiğimiz dünyanın anlam haritaları tarafından çerçevelendiriliyorsa eğer, erkek ile kadın arasında eskisinden farklı bir ilişki, eşitlikçi bir dil, rasyonel ve makul bir üslup nasıl hâkim olabilir? Bunun için öncelikle bu kentte yaşayan kadınların, kendilerini çevreleyen bu çerçeveye ve bu çerçevenin nasıl değiştirileceğine ilişkin yaklaşımlarını bilmeye ihtiyacımız var. Y. Hanım, “Bu değişim bayağı uzun zaman alacak. Çünkü insanlar ne görmüşlerse onu yapıyorlar,” diyor. İnsanlar, diyerek dışarıya atılan o pasın tekabül ettiği yer, aslında kendisini de içine alan büyük bir toplumsal evren. Bu içerisi ile dışarısı arasında yapısal bir ilişki, Bourdieu’nun deyişiyle, ontolojik bir suç ortaklığı var. Tuhaf bir alan burası. Y. Hanım’ın konuşmanın bir yerinde, “Bence eşit olmalı; kız ya

da erkek ayrımı yapılmamalı,” derken, başka bir yerinde, “Üstünlük olmalı bence; kadın daha üstün olmalı,” demesine neden olan kafa karışıklığının zemini olabilecek bir tuhaflık bu.

Bu tuhaflığın toplumsal bir zemini de var kuşkusuz. Zira kadınların oldukça naif bir biçimde dile getirdikleri bu eşitlikçilik söylemine rağmen, daha geride, toplumsal pratiklerinde ve karşı cinsle olan bireysel ilişkilerinde bu söylemin altını rafine bir biçimde dolduramadıkları ve içinde büyüdükleri o kültürel kodların paralelinde tavır aldıkları görülebiliyor. Örneğin Y. Hanım, iş yerindeki erkek çalışma arkadaşlarına dair, “Beğenmedikleri bir erkek müşteri geldiğinde ‘sen kal biz gideriz’ tavrı ikisinde de oluyor,” diyor. Bu korumacı hal, hoşuna gidiyor; memnun. Ya da başka bir yerde, kadınlar için malum bir tecrübe olan taciz konusunda, “Erkeklerin olduğu kadar bayanların da biraz suçu vardır. Ama usturuplu giyinmiş bir bayana da yapılırsa sorun tek taraflıdır, erkeğin suçudur,” diyor ve ekliyor: “Ben zaten çok fazla açık giyinen bir insan değilim. Giyenlere çok da iyi gözle bakmıyorlar.” Buradaki “usturup” ve ona bakan “iyi göz”, taşrada erkekliğin inşasında rol alan bu iki kavram kadınlar tarafından da ona uygun bir dil ve davranış kalıbıyla yankılanıyor. Ama daha yapısal bir soru, örneğin “usturup”, bir erkeğin bakış açısında tam olarak nereye tekabül ediyor ve/veya usturuplu olanı tanımlayan temel mefhum nedir? Bı soruyu devam ettirecek biçimde örneğin İran’da da, bu kez kapalı, –peçeyle yüzü örtülü ve/veya çarşafli– kadınların zaman zaman tacize uğradıkları, gizlice fotoğraflarının çekildiği hatırlatıldığında, “Kapalı bir kadının nesini çekiyorlar, ben onu anlamadım,” diyor ve ekliyor: “Değişik. Bilmiyorum. Bence onların kafasında bir problem var.” Problem olan nedir? sorusu, ontolojik bir soru; ancak kadınlık meselesine, kadınların toplumsal hayatta ikincilleştirilmesine, kamusal alandan dışlanmalarına ilişkin yapılacak her türlü çözüm önerisi öncelikle bu ontolojiye uzanmak, bu problemin ne olduğunu ortaya koymak ve onu çözmeye dönük çabayı da bunun içerisinden çıkarmak zorunda gibi görünüyor. Y. Hanım, bunu bireylerin zihinlerindeki bir problem, bireysel bir sapkınlık, psikolojik bir hal

olarak tanımlayarak, istemeden de olsa arkadaki sosyolojiyi ısıtıyor. Bunun farklı toplumsal kadastralarda başka biçimlerde deneyimlenen, ama buna rağmen aynı erilliğe bükülen bir karakter gösterdiğini, toplumsal bağlamını burada bulduğunu, en azından toplumsal olduğunu görmezden geliyor. En nihayetinde arkadaki toplumsal, dilsel ve bilişsel çerçeveler değişmediği sürece, kadınlığı merkeze koyan bir toplumsal değişimin olanak dahilinde olmadığını tüm “sınıfsal” perspektifine rağmen göremiyor. Başka bir ifadeyle, taşrada muhafazakârlık, bu toplumsal bağlamın önünde ideolojik bir perde olarak çalışıyor; kadınları özel alanla sınırlayan o “kalın perde”ler ile temas halinde bir “simgesel perde”

XV.

Taşrada kadınların bireysel hikâyelerinin birbirine bağlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kadınlık söz konusu olduğunda bireysel olarak deneyimlenen her şey, aslında daha geniş bir ağın parçası. Farklı içerikler, aynı biçime tahvil ediliyor ve kadınlar ancak bu biçim içerisinde geçerek kendilerini toplumsal kılabiliyorlar. Hepsi aynı ağın dolaşıma çıktığı “değişik” birer veçhe: “Mesela benim görümcemin biri değiştim, değişik gibi oluyoruz. Nasıl deyim sana, beni onun kardeşine verdiler. (...) Mesela biz ayrılmaya kalktığımızda onlar da ayrılmaya kalktılar. Mesela ben ayrılıyorum diye huzursuzum, mesela tartışıyorum, geçinemiyorum; onlarda da oluyor. O diyor ki, senin kardeşin şöyle yapıyor; o diyor ki senin bacın şöyle yapıyor. Belki de benim kalma sebebim o oldu.” Ya da başka bir yerde, erkeğin kız çocuğunun doğumuna ilişkin ikircikli tavırda da aynı ağ görülebilir. Oğlan olsun istenir, kadın hamile kalmaya zorlanır, defalarca doğum yapılır: “Artık dördüncü de kız olunca biraz şey yaptı, eve gelmedi, çok üzülmüştü. O gün çok geç geldi eve, kız oldu diye. Ama şimdi ne diyor biliyor musun? Bir oğlum var, keşke bu da kız olsaydı.” Neden? “Kızlar daha söze yakın oluyor, daha söz dinler oluyor; oğlan çocuğu öyle olmuyor.” Toplumsal alandaki eril normların büyüttü-

ğü oğlan çocuğunun, babanın iktidarı ile karşılaştığında sapa-
bileceği tali yollardan birisi kadınlık, taşrada. Anlam ve dil üze-
rinden süregelen bir mücadelenin, iktidar mücadelesinin doğ-
rudan bir aktörü değil, yalnızca sözün nesnesi; kendisine yö-
nelik kimin söz söyleyeceğinin belirlenmesi sürecinin izleyici-
si. Oysa tam tersi olabilir, aynı ağın parçası olma hali üzerin-
den bir mücadele geliştirilebilir; farklı pratiklerle de olsa aynı
anlamın tüketiliyor olması, bunun tersi yönde kolektif bir kar-
şı duruş için makul bir başlangıç olabilir. Ama olmuyor; haya-
tın gelinen noktasında, eşinden yana “olanlar iyi ki olmuş” di-
yor musunuz?” mealindeki bir soruya, “Yok demiyorum, ken-
di duymasın ama” diye cevaplıyor.

Sonuç

Nilüfer Göle (2000: 111), “İslâmcılık ve modernizm arasındaki
melez bir ilişki”den bahseder. Bu ilişki yeni bir toplumsal çeh-
re yaratmış; bu yeni yüz içerisinde kadınlar, özellikle de muha-
fazakâr kadınlar, tinselliklerini kamusal alanda görünür olma-
nın bir vesilesi kılmışlardır. Yine tam da bu melez ilişki sebe-
biyle, “medeni” Batı ile “ilkel” Doğu arasındaki dikotomi çat-
lamış, “etik ve estetik değerlere sahip Müslüman aktörler, ta-
rih sahnesinin dönüşümünü sağlamaya” (Göle, 2000: 68) baş-
lamışlardır. Bu modern-muhafazakâr Doğu, Batı rasyonalite-
siyle kurduğu geleneksel ilişkiyi de sorunsallaştırmış; yalnız-
ca Batı ve onun rasyonalitesi üzerinden işleyen lineer bir tarih
anlatısının karşısına, kendi anlatısını, geçmişin içerisinden çe-
kip çıkardığı kendi tinsel kaynaklarını koymuştur. Özellikle ta-
rih yazımına ve bilginin sınırlarına ilişkin yapılan bu sorunsal-
laştırma, bir adım sonra aynı modern muhafazakârlığın bu kez
feminist hareketle de temasını mümkün kılmıştır. Söz konusu
Batı’nın evrensel ve dolayısıyla bütün farklılıkları toplulaştırıcı
kategorileri, örneğin soyut insan tasavvuru, hem doğunun hem
de kadınların bir antitez olarak eş zamanlı geliştirdiği farklılık
ve kimlik vurgusuna zemin teşkil etmiştir.

Ancak, Göle’nin resmini çizdiği bu bir nev’i alternatif tarih

anlatısının ve buradaki haliyle çok-kültürlülüğe işaret eden kuramsal çerçevesinin, zaman içerisinde yavaş yavaş çözüldüğünü, hatta kendisine döndüğünü söylemek mümkündür; en azından Gaziantep örneğinde öyle. Birincisi, muhafazakârlığın değerlerini ve piyasa ideallerini kendinde toplayan, nitekim ekonomi-politikasını da bu ilişkinin bir aradalığında hayat bulan kültürel bir sermaye üzerine kuran Turgut Özal ve onun ideolojisi, mühendislik, rekabet, hız vb. üzerinde büyüyen bir retorik içinden topluma bakarken, yavaşlığa, sabitliğe, samimi-yete vurgu yapan bir dindarlık hali üzerine bindi. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın söylediği biçimde (1998: 25) "...tezhiplerin çiçeklerinde solmaz bir bahar vehmeden, aynaların derinliklerinde geçmiş zamanların ve bilinmeyen iklimlerin insanlarıyla konuşan..." bir muhafazakârlık yavaş yavaş söndü. "Ona büyük, geniş, kendisine size ve etrafa cebreden bir realite, bir değerler ve hakikatler mecmuası gibi bakan" bir tasavvur ile "Onu –yalnızca (y.n)– kendisine ait bir hakikat gibi keşfe çalışan" bir anlayış yer değiştirdi (Tanpınar, 1999: 272). "Tabir caizse siz yaratıyorsunuz. Ben mevcut olana gitmeyi kastediyorum," (1999: 272) diyordu Tanpınar; tam da bu. Neoliberal ideolojinin ihtiyaç duyduğu ve icat ettiği bir "gelenek" ile öte yandaki "din" ve/veya tin arasındaki mesafe giderek açıldı.

Sonra Göle'nin işaret ettiği, feminist hareketle ve muhafazakâr kadın kimliği arasındaki bir temastan bahisle resmettiği çok-kültürlülük tasavvuru toplumsal alanda hep bir parça eksik kaldı. Doğru, İslâmi feminizm bu söz konusu teması gerçekleştirmek noktasında önemli bir mesafe kat etti ve bunun Gaziantep örneğinde, özellikle de akademi çevresinde bir parça görünürlük kazandığını söylemek mümkün. Ancak toplumsal cinsiyetin diğer alanları, örneğin LGBT bireyler ve/veya Gaziantep'teki trans seks işçileri, üzerlerine düşen gölgeden bir türlü kurtulamadılar. Yine bir potansiyel olarak sürekli bahsi geçen bu demokratik kültürel tasavvur, örneğin Gaziantep Ermenilerini de teğet geçti. Kente ve mimariye çizdikleri derin ize rağmen, bu muhafazakâr kültürel iklim, onları bir türlü çerçevesi içine dahil etmedi; Ermeniler kadim öteki olarak kaldı.

En nihayetinde kadını görünür kılmaya, kamusal alan ile kadın arasındaki ilişkiyi derinleştirmeye ve elbette kadın ile beden arasındaki o simgesel mesafeyi ortadan kaldırmaya odaklanmış bir muhafazakâr-feminist hareket, birer toplumsal Özne olarak kadınların farklı ve biricik hikâyelerini örten, Benhabib'in ifadesiyle (1999) "genelleştirilmiş bir Müslüman kimliği" ve onun evrensel-eril içerimlerine karşı da durmalıydı; yukarıdaki görüşme örneklerinden görüldüğü üzere en çok da bu eksik kaldı.

KAYNAKÇA

- Açıkel, F. (2015) "Post-muhafazakârlık, melankolik öfke ve AKP'nin restorasyon ideolojisi", *Birikim*, 309-310: 187-192.
- Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu*, Şener, B. S. (çev.) İletişim, İstanbul.
- Badiou, A. (2004) *Etik; Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Birkan, T. (çev.) Metis, İstanbul.
- Beauvoir, S. D. (1949) *Kadın: "İkinci Cins"*, Onaran, B. (çev.) 3 Cilt, Payel, İstanbul.
- Benhabib, Ş. (1999) *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Küçük M. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Bora, T. (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık ve İslamcılık*, İletişim, İstanbul.
- Bourdieu, P. ve Darbel, A. (2011) *Sanat Sevdası; Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, Canpolat, S. (çev.) Metis, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2009) *Bekârlar Balosu*, Eroğlu Ç. (çev.) Dost, Ankara.
- , (2006) *Karşı Ateşler*, Yücel, H. (çev.) YKY, İstanbul.
- , (1995) *Pratik Nedenler*, Tufan H. (çev.) Kesit, İstanbul.
- Cornell, D. (2008) "Etik feminizm nedir?", *Çatışan Feminizmler içinde*, Benhabib, Ş. vd. (der.) Sezer F. E. (çev.) Metis, İstanbul, s.86-118.
- Foucault, M. (2000) *Özne ve İktidar*, Ergüden I. ve Akınhay O. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Gökgöz, G. (2015) "Muhafazakârlık, bastırma ve medya; yine de bir potansiyel olarak çok-kültürlülük: Gaziantep örneği", *Building Cultural Bridges: VII. International Conference Proceedings içinde*, 501-509.
- Göle, N. (2000) *Melez Desenler; İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis, İstanbul.
- Heidegger, M. (2008) *Varlık ve Zaman*, Öktem K. H. (çev.) Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Irigaray, L. (2006) *Ben Sen Biz; Farklılık Kültürüne Doğru*, Büyükdüvenci S. ve Tural, N. (çev.) İmge, Ankara.
- , (1993) *Sexes and Genealogies*, Colombia University Press, New York.
- Lacan, J. (2013) *Psikanalizin Dört Temel Kavramı; Seminer 11. Kitap*, Erdem, N. (çev.) Metis, İstanbul.

- , (2012) *Benim Öğrettiklerim*, Erşen, M. (çev.) MonoKL, İstanbul.
- Nasio, J.-D. (2007) *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, Ersen Ö. ve Ersen M. (çev.) İmge, Ankara.
- Noelle-Neumann, E. (1998) *Kamuoyu; Suskunluk Sarmalının Keşfi*, Özkök, M. (çev.) Dost, Ankara.
- Rawls, J. (2007a) *Siyasi Liberalizm*, Bilgin, M. F. (çev.) Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- , (2007b) *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, Evrin, G. (çev.) Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Tanpınar, A. H. (1998) *Mahur Beste*, Dergâh, İstanbul.
- , (1999) *Huzur*, Dergâh, İstanbul.

Gaziantep'te Yemek ve Mutfağın Toplumsal Üretimi: Et ve Mutluluk

AYŞEN UTANIR

Giriş

Gündelik hayat sosyolojisi, gündelik hayat içerisinde gerçekleşen tüm pratikleri ele alarak bu pratikleri eleştirel bir gözle inceleyen sosyolojinin önemli bir alt disiplini. Kişilerin gündelik hayat pratiklerinde saklı bulunan stratejik özellikleri açığa çıkarmak ve bu pratiklerin toplum nezdindeki referanslarını çözümlemek önemlidir. Gündelik hayat içerisinde kendi doğallığında yaşanıp giden bu pratikler, toplum içinde kendini var eden bireyin doğasını anlamak adına araştırmacılara ipuçları vermektedir. Bu yazıda amaç, yeme içme pratiklerinin toplumsal referanslarını açığa çıkarmaktır. Anderson'ın da belirttiği gibi “yiyeceği bir metin olarak okumak ve insanların yemeği yönetirken ne dediğini veya ne demeye çalıştığını anlamak mümkündür” (akt. Reis, 2014: 127). Bu amaçla mutfak ile kimlik arasındaki ilişki irdelenerek; yemek yeme mevzusunun, bireylere besin sağlamasından öte ne tür anlamlar ifade ettiği anlaşılmasına çalışılacaktır. Açlık bireysel bir meseledir ancak o açlığı nasıl bastıracağınız toplumsal bir hal alır. Yemek mevzusunun toplumsal yönünü anlamak ve mutfak ile kimlik arasındaki ilişkinin çözülmesi adına bu yazıda Gaziantep'te yapı-

lan ve Gaziantep yemek kültürü üzerine gerçekleştirilen sınırlı bir sosyolojik alan çalışmasının verileri incelenecektir. Yazıda öncelikle yeme içme pratiklerinin toplumsal ve kültürel boyutları tartışılacak sonrasında alan çalışmasının verilerine dayanarak yemeğin toplumsal cinsiyet, statü ve iletişim gibi alanlarla olan ilişkisine yer verilecektir.

Yeme içme pratiklerinin toplumsal ve kültürel boyutları birçok farklı meseleyi ortaya çıkarır. Yemek yemek, öncelikle fizyolojik bir gereksinimdir. Ancak bu gereksinimin üretimden tüketime birçok toplumsal ve kültürel boyutları vardır. Toplum içerisinde yemek yeme pratiği fizyolojik ihtiyacın ötesinde birtakım anlam ve sembollere sahiptir.

yemek, toplumsal farklılaşma biçiminin ifadesi olması açısından güçlü sembolik kaynaklar ortaya koyar. Eğer sosyologların analiz etmek ve anlamak için araştırdıkları toplumsal farklılaşmanın temel boyutlarını (sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet ve etnisite) düşünürsek, yeme etkinlikleri, toplumsal farklılıkları göstermek açısından önemli bir rol oynayabilir. Bu yüzden birtakım besinler yüksek sınıf seviyeleri, yüksek statüler veya toplumsal olarak üstün olan birtakım zevklerle ilişkilendirilir. Bunun aksine bir durum olarak bazı besinler de, alt seviyedeki sınıflar, statüler ya da yoksulluk durumlarıyla ilişkilendirilebilir (Beardsworth ve Keil, 2011: 92).

Yemek yemek, arkasında pek çok kültürel anlamı barındıran (ne yenir ne yenmez, nasıl yenir, kimlerle neler yenir, sınıfsal ilişkiler ve statü, coğrafi ve tarihsel farklılıklar) ve bu anlamların çözülmesinin önemli olduğu bir gündelik eylem türüdür.

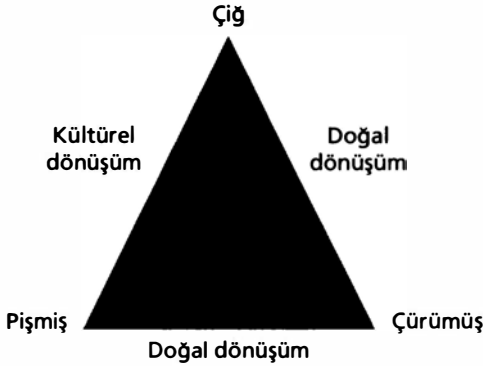
Mennell'in belirttiği gibi, fizyolojik ve psikolojik bir olgu olan acıkma hissi, sosyolojik bir durum olan iştah yönelimi olgusuna dönüştürülür. Buna karşın, iştah yönelimi, tercihler ve besin sembolizmi, sosyalizasyon süreci içinde bütün bireylerin kafasında aynı şekilde olan ya da statik bir özellik taşıyan olgular değildir. Bireyler toplumsal olarak formüle edilmiş bir-

takım iştah yönelimleri konusunda önemli değişiklikler yaşayabilir ya da bazı besinlere iliştiirdikleri anlamlar veya bütün olarak yemek yemeye verdikleri anlamlar bakımından bazı dönüşümler tecrübe edebilirler (akt. Beardsworth ve Kelil, 2011: 97).

Levi Strauss yemek pişirme etkinliğindeki dönüşümler üzerine analizler yapmıştır. Strauss, mutfak kültürüne yapısalcı olarak adlandırılan bir perspektiften bakar. Yapısalcı yaklaşıma göre “mutfak kültüründe bulunan yüzey kuralları, başlı başına daha derin ve altta yatan yapıların birer göstergesidir. Bu kurallar neredeyse, anlamını çözdüğümüz takdirde bize insan düşünce sisteminin ve insan toplumunun örgütlenmesi hakkında birçok şey ortaya koyacak olan dil gibidir” (Beardsworth ve Kelil, 2011: 106). Yemek yapmak bir besin dönüştürme eylemidir. Levi Strauss, çalışmalarında bu dönüştürme eyleminin ne derece kültürel olduğu ile ilgilenmiştir. Buna göre nasıl ki maddeler çürüyerek doğal bir dönüşüm geçiriyorsa; pişirme de çiğ olan besinin kültürel dönüşümünü içermektedir. Strauss ayrıca bu kültürel dönüşümün tek bir formu olmadığını bunun toplumdan topluma değiştiğini de vurgulamıştır. Strauss, bu dönüşümleri “mutfak üçgeni” adını verdiği şekilde ifade eder (bkz. Şekil 1). Buna göre bu üçgenin köşeleri besinlerin “çiğ, pişmiş, çürümüş” olan nitelikleriyle isimlendirilir (Strauss, 2013: 41).

Çiğ maddelerin pişmiş hale getirilmesi kültürel bir dönüşümü içerirken, çiğ maddenin bozulması ise doğal dönüşüm olarak adlandırılır. Kültürel dönüşüm olarak isimlendirilen çiğ-pişmiş dönüşümü bize mutfak ve kültürle ilgili önemli ipuçları verir. Mesela bu dönüşümde ızgara en tepeye yerleştirilmiştir. Bunun nedeni ateş ve et arasındaki mesafenin bu işlemde en kısa olmasıdır. Strauss yalnızca çiğ ve pişmiş arasındaki dönüşümü çözümlemez, mutfağın tüm süreçlerinin toplumdaki karşılığını anlamaya da gayret eder (sunum, yemekle ilgili davranış şekilleri gibi). Strauss yapısalcılık akımının da etkisiyle, “her bir örnek için bir toplumun mutfağının o toplumda nasıl bir dil oluşturduğunu, bu dilin o toplumun yapısını bilinçsizce akta-

ŞEKİL 1
Mutfak Üçgeni
(Goody, 2013: 35)



rışını keşfetmeyi umar. Bu durumda yapı, kültürün dilinde (ya da yemek pişirmek gibi, kültürün bir boyutu olan dilde) konuşur ve herhangi bir alt kümeden gelen karışıklıklar sistemi ve bağıntılar diğer alt kümelerden gelen sistemlere eklenince kendi bütünlüğünü ortaya çıkarır” (Goody, 2013: 39). Buna göre Antep mutfağı toplumda nasıl bir dil oluşturmaktadır? Bunu keşfetmek, iktidarın gündelik hayat içerisine nasıl bir doğallıkla sızdığını anlamamız için işlevseldir.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu yazıda, yemek pratikleri üzerine Gaziantep’te gerçekleştirilen sınırlı bir sosyolojik alan çalışmasının verilerini inceleyeceğiz.¹ Kenti biraz tanımamız gerekirse, Gaziantep’in resmî kayıtlardaki nüfusu 2 milyona yakındır.² Şehirde ticaret geleneğinin güçlü olmasının yanı sıra sanayisi de güçlüdür. Gaziantep mutfağı, Türkiye mutfağı içerisinde yöresel olarak muazzam bir popülerliğe sahiptir. Gaziantep’in yemek kültürü, tarihsel olarak özellikle Ermeni ve Yahudi mutfağından oldukça etkilenmiş olan eklektik bir kültür-

1 Bu çalışma 2015 yılında Avrupa Sosyoloji Derneği’nin düzenlediği “12. ESA Differences, Inequalities and Sociological Imagination” başlıklı konferansta sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

2 <http://www.nufusu.com/il/gaziantep-nufusu> (Erişim tarihi 02.11.2015).

dür... Ayrıca coğrafi konumu bakımından da Halep mutfağıyla etkileşim içinde olmuştur. Kent, “gazi” unvanıyla beraber gelen tarihsel öneminin yanında yerel lezzetlerini de ön plana çıkararak bir “marka kent” olma iddiasındadır. Bu iddiayla yerli ve yabancı pek çok turisti kendisine çekmeyi amaçlamaktadır. Kentin yemek kültürünün bu denli popüler ve kayda değer olması, amacı yemeğin gündelik hayattaki dinamiklerini açığa çıkarmak olan bir çalışma için Gaziantep’i muazzam bir saha haline getirmektedir. Bütün bu nedenlerle yukarıda bahsi geçen sosyolojik alan çalışmasını Gaziantep’te yapmak bize sağladığı veriler açısından değerlidir.

Bahsi geçen çalışma için 6 kişiyle yemek kültürü üzerine derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Yemek kültürü ile kimlik ilişkisini anlayabilmek adına katılımcılara 22 adet soru sorulmuştur. Katılımcıların 3’ü kadın diğer 3’ü ise erkektir. Kadınlardan ikisi ilkokul mezunudur ve ev kadını olarak hayatlarına devam etmektedir. Diğer kadın katılımcı ise lisans mezunudur, yönetim danışmanı olarak iş hayatında yer almaktadır. Erkek katılımcılardan E1; 34 yaşında, yüksek lisans mezunu ve makine mühendisidir. E2; 32 yaşında, lisans mezunu ve bilişim danışmanıdır. E3; 40 yaşında, lisans mezunu ve avukattır.³ Hepsinin ortak noktası ise Gaziantep’li olmalarıdır.

Yemek: Mutluluk mu, zorunluluk mu?

Yemek yapma pratiği erkekler için keyif, tutku, mutluluk, dinlenme, stres atmak gibi ifadelerle tanımlanırken kadınlar içinse daha çok –misafir, eş, çocuklar gibi– başkasını mutlu etme amacı üzerinden tanımlanmaktadır. Katılımcılardan K1 kendisi için yemek yapma pratiğinin ne anlama geldiğini aşağıdaki gibi ifade etmiştir:

Yemek demek bence tüm insanlar için mutluluk demek, yemeksiz mutlu olunmaz. Onun için bir misafirim geleceği za-

3 Görüşülen kişilerin değişkenliklerini gösteren tabloyu yazının sonunda bulabilirsiniz.

man, çocuklarım geleceği zaman hemen en başta yemek yapmayı düşünüyorsun.

Kadın katılımcılardan K2 içinse yemek yapmak bazen mecburiyet olarak görülmekte ve katılımcı zaman zaman bundan zevk almadığını ifade etmektedir:

Bazen mutluluk oluyor, bazen üzüntüm olduğu zaman yemek yaparken rahatlıyorum ama bazen de zorunluluk oluyor, mecburiyetten yapıyorum. Mecburi yapınca zevk almadan yapıyorsun o zaman da zevk almıyorsun.

Katılımcılarda, geleneksel mutfakla beraber geliştirdikleri acı, ekşi odaklı bir lezzet algısı bulunmaktadır. Kişiler, ağırlıklı olarak bölge mutfağını tüketmeyi tercih etmektedir. Dünya mutfağına olan ilgi, erkek katılımcılarda kadınlara nazaran daha yüksektir. Erkeklerin, dünya mutfağına olan ilgileri oradaki yenilikleri takip etmek, oradan tarifler denemek şeklinde kendini göstermektedir. Kadınlara nazaran erkeklerde bu ilginin oluşmasının nedeni, ataerkil toplumsal yapıdır. Kadının cinsiyet rollerini gerçekleştirmesi beklenen temel mekân mutfaktır ve mutfaktaki risk, kadın açısından arzulanmayan bir şeydir. Kadınların ev içinde iktidar ve otorite yönünden dezavantajlı konumu kendilerine ait olarak tanımlanan mutfak alanındaki riski kaldırmamaktadır. Bu alandaki “başarı” ev içindeki diğer konularda da söz sahibi olmaya kadar varan bir kapı aralayabilir; o nedenle mutfak alanı kadınlar için lezzet, memnuniyet kavramlarını beraberinde getirmelidir. Ancak erkekler için durum böyle değildir. Bütün bu nedenleri arka planına alması sebebiyle erkeklerin mutfağa yaklaşımı da kadınlardan farklı olabilmektedir. Merak, tutku, serüven, macera gibi tanımlamalarla şekillenen mutfak algısı kadınların aksine erkeklerde, başarısızlığa imkân ve ihtimal vermekte hatta bunu eğlenceli hale getirmektedir. Ancak kadının iktidar alanı olan mutfakta herhangi bir hata, her şeyden önce çevre tarafından kabul edilmemektedir. Katılımcılardan K2 bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Bu mutfacı bilmek bu bölgede hamaratlık, beceriklilik, misafir ağırlayabilir bir evi çevirebilir şeklinde çevreden kabul görürsün, takdir ediliyorsun. Etiketleniyorsun bu her şeyi yapar diye, üstüne bir yük biniyor.

Et ve statü

Antep geleneksel mutfağında et, önemli bir malzemedir. Et, kuvvetin vazgeçilmez bir ifadesidir. Et tüketimi gündelik hayat içerisinde refahın, zenginliğin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sebzeyle kıyasla etin toplumsal değeri daha yüksektir. Bu toplumsal değer, ekonomik değerinin yüksekliğini ifade eder, kuvvetini ve statüsünü oradan alır. Saygın olarak nitelendirilen kişiler ve özellikle misafirler için hazırlanan bütün yemekler et ağırlıklı olmaktadır. K2 ve E2 bu durumu ve nede-nini açık bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

Antep kültüründe açıkçası yemeklerde biraz gösteriş var. Daha çok böyle etli yemek yaparak, masraflı yemek yaparak, et zenginliğin göstergesi olduğu için bunlar hep bir gösteriş. Antep'te mesela davetlerde kesinlikle etsiz bir yemek olmaz, tatlısız, meyvesiz olmaz. Bunlar biraz gösterişe giriyor ama aynı zamanda damak zevkine de giriyor (K2).

Bizim ailemizle yemeklerimiz etli olmalıdır. Yağlı ve etli, yoksa onu yemekten saymıyorlar. Ben mesela ikinci günden sonra etsiz bir yemek yemem (E2).

Yemek, bireylerin kendilerini diğerlerinden ayırt etme aracı olarak kullanılmaktadır. Yeri geldiğinde “biz” kavramının içi, tüketilen, aşına olunan mutfak ve yemek kültürüyle doldurulabilir. Yemek, her kültürde bu ayrıma işaret eder. Antepli olma kimliğine tutunan bireyler yemek kültürleriyle kendilerini hem diğerlerinden ayırt etmekte hem de bunu yaparken kendilerini, bu konuda mutlaka daha “üstün” olduğunu varsaydıkları bir konuma yerleştirmektedirler. Katılımcıların hemen hepsi Gaziantep mutfağının Türkiye'nin tartışmasız en iyi mutfacı

olduğunu söylemektedir. “En iyi mutfağa sahip olma” vurgusu bu düşüncelerini temellendirdikleri ortak zemindir.

Antep is the best, fuck of the rest. Biz Antepliler çok şoven insanlarız. İktisatta bir kural vardır. Kötü para iyi parayı piyasadan kovar. Çünkü herkes iyi parayı saklamak ister. İki tane para var. Gümüş ve altın. Gümüşü kullanır altını saklarsın. Bizde de iyi kültür var, iyi yemek kültürü var. İnsanlar bunu sahip lenmiş ve saklamışlar. İşin özü bu (E3).

Katılımcılar, “Gaziantepli olmanın en açık göstergesi nedir?” sorusuna da genellikle mutfakla ilgili cevaplar vermişlerdir. Bu kişiler kimliklerini en açık şekilde yemeklerle ifade ettiklerine inanmaktadır. Buna göre Antepliler yemek meselesine hem yapım hem de tüketim açısından hâkimdirler. Antepli bir kimse iyi yemek yemeyi de, iyi yemek yapmayı da bilmelidir. Ayrıca bu mutfağı bilmek “öze sahip çıkma” olarak da tanımlanmıştır. Katılımcılardan E2 bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Bu mutfağı bilmek özümüze sahip çıkmak anlamına geliyor. Antep mutfağını biliyorsak, yapabiliyorsak veya onun lezzetini ölçebiliyorsa, tamam işte has Antepli budur diyebiliriz (E2).

Bunun yanı sıra bu grupta gıda tüketimi, hüküm süren *fast food* kültürünün aksine yavaşlığını koruyarak karnı tıka basa ve hızlıca doldurmak yerine amaç, zevk almaya yöneliktir. Antep yemek kültürüne bir anlamda *slow food* hâkimdir diyebiliriz. En itibarlı yemekler, hazırlanması oldukça zahmetli olan yemeklerdir. Bütün bunların yanında gözlenen bir diğer tutum da tüm katılımcılarda yerel lezzetlerin korunması gerektiğine yönelik bir farkındalıktır. Katılımcılarda geleneksel yemek kültüründeki değişikliklere karşı çıkma eğilimi saptanmıştır. Modern mutfak olarak tanımlanan mutfağa karşı, geçmişten beri bilinip korunan geleneksel mutfağın değeri yükseltilmektedir. Kadınların çalışma yaşamına adapte olması, bu mutfağı tehlikeye atan bir unsur olarak görülmemiştir. Bunun nedenlerinden birisi, bu yemek kültürünün hem erkek hem de kadınlar tarafından yapımdan tüketimine kadar sahiplenilmesidir. Diğer bir neden

ise geleneksel mutfağın bu derece sahiplenilmesinin bir sonucu olarak kentte mutfak kültürünün desteklediği farklı bir girişimcilik modelinin ortaya çıkmasıdır. Uzun yıllar hayatını ev hanımı olarak sürdürmüş kadınlar geleneksel mutfak üretimi aracılığıyla kendilerine iş imkânı yaratmaktadırlar. Bu küçük girişimci kadınlar, iş yaşamına dahil olan kadınlardan beklenen toplumsal cinsiyet rollerinin yerine gelmesi amacıyla geleneksel mutfığa ait olan yemek çeşitlerini evlerinde ya da açtıkları küçük işletmelerde yapıp satmaktadır. Böylelikle geleneksel mutfağın devamı sağlanmaktadır; ancak bir farkla, evde üretilen değil, satın alınan geleneksel mutfak haline dönüşerek...

Gaziantep mutfağı tüketimi, yemeklerin farklılaşması veya başkalaşması açısından artış göstermez fakat sunum araçlarının çeşitlenmesi, yüksek fiyatlara satılması ve sunum kaplarının statü sembolü haline gelmesi söz konusudur. Mutfakta bu şekilde ihtiyaç alanları icat edilmekte ve görüşülen kişiler arasında da buna yönelik bir rağbet gözlemlenmektedir. Yemekler içeriği itibarıyla aynı kalmaktadır ancak sunum kapları ve şekli değişmektedir. Kentte, yemek kültürü anlamında gündelik hayata dahil olabilen global bir *fast food* tüketiminin hâkim olmadığı ortadadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu durum genç kuşak için biraz farklıdır. Birçoğu evlerinde geleneksel mutfığa aşina olan bu gençler arasında global tüketim kültürünün oldukça revaçta olduğu söylenmektedir. Katılımcılardan K2 son zamanlarda mutfak kültüründe en çok farklılaşan mevsunun sunum olduğunu şu şekilde anlatıyor:

Mutfak kültüründe son yıllarda daha çok sunum ön plana çıkıyor. Lezzette, yemek çeşitliliğinde bir değişiklik yok sadece sunum çok fark ediyor, son yıllarda o çok değişmiş. En önemli değişiklik, getirilen servis kapları. Yüksek meblağlarda alınan servis aletleri, o tür şeylerin fiyatları çok yüksek. O akıma da aslında ben de uydum. İlgi alanıma giriyor, seviyorum ama o kadar parayı verdikten sonra bu olmasa da olurdu diyebiliyorum. Küçük bir servet harcadım buna ama engel olamıyorum kendime (K2).

İletişim biçimi olarak yemek

Yemek, yaşamsal bir faaliyet olmasının ötesinde gündelik yaşam içerisinde iletişimin bir aracı olarak da dolaşıma sokulmaktadır. Katılımcılar bu mutfak kültürünü biliyor olmanın iş yaşamında ve sosyal hayatta işlerini oldukça kolaylaştırdığını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar iş ilişkilerini kurarken Antep mutfağını bilmenin işlevsel olabildiğini söylemişlerdir:

Şu andaki işimde bile iletişimi yemek kanalıyla çok rahat kurabiliyorum. Mesela bir fabrikadan iş alamıyorduk, bir baktım orada yemek kültürüne ilgili birileri var dedim şöyledir böyledir toplandık bir paça beyran, bir pide yaptırdım şu anda bu işi biz aldık. İnsan acıktı mı herşeyi unuttur. O yüzden yemek çok önemli bir kavram. Ruhun gıdası (E2).

Antep dışında bu mutfağı bilmek ve buna hâkim olmak ilgi çekici bir alan oluyor. Yurtdışında da Antep dışında da. Çevre edinmek adına bir kolaylık sağlıyor. Sevilen bir insan oluyorsun, insanlar sana daha sempatik yaklaşıyor sonuçta yemek bir iletişim kanalı. Onu yerken oturuyorsun konuşuyorsun, tanışyorsun, dolayısıyla yemek güzel bir şey (E1).

Her yerde popülersin. Her yerde yemeği bilen insan sensin çünkü herkes zaten kabul etmiş. İyi şeyler yani Antepli olmak iyidir (E3).

Görüldüğü gibi, mutfak kendi içerisinde bir kültür barındırır. Yemek de bu kültürü taşıyan bir kimlik oluşturma aracıdır. Yemek ve mutfak kültürü bir kimlik taşıyıcısı görevi görür. Yemek yeme pratikleri ve mutfak kültürü bireyleri hem birleştiren hem de birbirinden ayırt eden bir işleve sahiptir. Nash'in de (1996: 24) belirttiği gibi topluluğun olduğu her yerde bir sınır, sınırların olduğu her yerde de bu sınırları korumak adına geliştirilen mekanizmalar söz konusudur. Bu mekanizmalar kültürel işaretleyiciler aracılığıyla farklılıkları var etmektedir. Katılımcılardan E1 bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Ne yeneceğini, neyi nasıl yiyeceğini bilmek önemlidir. Mesela bazıları çatal bıçakla patlıcan kebabı yiyor, kardeşim öyle yenmez, öyle yenmez buna elini süreceksin. Suyu akacak... o yemeği nasıl yiyeceğini bilmek bir kimlik göstergesi (E1).

İnsanlar hem başkalarıyla olan bağların ne olduğunu hem de başkalarından kendilerini ayırt eden şeyin ne olduğunu sorgular. Yemek kültürü bu soruların cevaplarından biridir. Bir şeyi yemek ve yememek, o yemeği yapmayı bilmek veya bilmemek bir ortaklık ve dışlayıcılık içerir. “Biz” ne yeriz? “Onlar” ne yer? Aynı şekilde yemek üzerine kurulan ortaklık, yemeğin nasıl yenildiği ve nasıl hazırlandığı üzerine üretilen sorularla bir anda bozulabilir. Aynı yemekleri yemek ve aynı mutfak kültürüne sahip olmak ortaklığı sürdürmek için yeterli olmayabilir. Bu yemekleri ve bu kültürü nasıl tükettiğiniz de önemlidir. Burada ortaya çıkan en küçük farklılıklar bile önemli olabilir.

Sonuç

Yemek ve mutfak kültürü birtakım kodlar içermektedir. Bu kodlar hiyerarşi, içine alma ya da dışarıda bırakma gibi birtakım toplumsal olaylara referans olabilmektedir. Mutfak, yemek ile birey ilişkisini çözümlemek bu bağıntıları anlamak ve görünür kılmak adına önemlidir. Bahsi geçen alan çalışmasında mutfak ile birey ilişkisine dair birkaç temel nokta karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle mutfak ve yemek kültürü kadın ve erkek dünyası için aynı anlamlara sahip olmayabilir. Toplumsalın birçok alanında karşımıza çıkan toplumsal cinsiyet meselesi burada da kendisini göstermektedir. Kadınlar mutfakla olan ilişkiyi deneyim üzerinden kurarken, erkeklerin bu ilişkiyi bu alanda bilgi sahibi olmak vasıtasıyla kurmaları dikkat çekmektedir.

Çalışmada ortaya çıkan bir diğer nokta katılımcı olarak seçilen bireylerin ait oldukları sınıfsal konumlarıyla oldukça alakalı olan, yemek konusundaki tercih ve tüketim meselesidir. Antep mutfağını ve bu yemek kültürünü her kesimden bireyin kendisine göre yaşayacağı ve bu anlamda farklılıklar yaşanacağı aşikâr-

dır. Ancak bu çalışmanın çıktılarında söz konusu olan özellikle Antep mutfağında hatırı sayılır bir yeri olan et tüketiminin referans ettiği noktadır. Geleneksel mutfağa ait olan yemeklerde bahsi geçen ve en çok haşır neşir olunan yemeklerin et ağırlıklı yemekler olması bu anlamda tesadüfi değildir. Bu malzemenin seçilmesi ve özellikle misafirlere yönelik menülerde sunulması yalnızca damak zevkiyle açıklanabilecek bir mevzu değildir. Burada bu tüketimin toplumsal boyutuna inildiğinde yemeğin statü göstergesi olarak nasıl araçsallaştırıldığına şahit oluruz.

Mutfağın toplumsal değeri, bireylerin ona biçtiği değerle ilgilidir. Bu çalışmanın sonuçları göstermektedir ki Antep mutfağını bilmek ve buna hâkim olmak katılımcıların kendilerine kabul edilen kimlikler sağlamasında öncü olmaktadır. Barth'ın da (1996: 75) ifade ettiği gibi kimlik, insanlar arasındaki iletişimi organize eden bir işleve sahiptir. Yemek kültürü oluşturduğu anlamla insanlar arasında kolaylıkla ortak payda yaratan bir kültürdür.

İnsanların mutfak kültürüne bu denli tutkun olmasının nedeni yalnızca “yaşanmış şeylerin süregelen süreci”⁴ midir bilinmez ancak Antep mutfağının içeride ve dışarıda sürekli olumlanması bireylere birtakım iktidar alanları yaratmaktadır. Katılımcıların hemen hepsi Gaziantep mutfağının tartışmasız en iyi mutfak olduğunu düşündüklerini ifade etmişlerdir. Bahsedilen iktidar alanlarıysa bu fikre bağlı olarak üretilmektedir. Hem kadın hem de erkek, gündelik hayatı içerisinde elde ettiği bu iktidar alanını hem sahiplenmekte, hem korumakta hem de stratejik olarak kullanmaktadır.

Katılımcılar tarafından ifade edilen “en iyi mutfağa sahip olma” vurgusu bireyler arasında yemek konusunda tutucu bir tavır sergilemelerine yol açabilir. Yerel olan her şeyin en iyi olarak nitelendirilmesi kültürel olarak bir dışlayıcılık içerir. Burada dikkat çekici ve önemli olan nokta ise bu dışlayıcılığın ve muhafaza duygusunun yemek konusunu aşır toplumsal ve psikolojik bir boyuta yönelmesidir. Asıl olarak kaçınılması gereken esas nokta budur.

4 John Dewey'in ifadesi için bkz. C. Geertz, 2010: 64.

EK 1
Görüşülen Kişilerin Değişkenliklerini Gösteren Tablo

<i>Katılımcılar</i>	<i>Yaş</i>	<i>Medeni hal</i>	<i>İş</i>	<i>Eğitim</i>	<i>Çocuk</i>	<i>Şehir</i>
Kadın 1	52	Evli	Ev kadını	İlkokul	3	Gaziantep
Kadın 2	39	Evli	Ev kadını	İlkokul	2	Gaziantep
Kadın 3	36	Bekâr	Yönetim danışmanı	Lisans	1	Gaziantep
Erkek 1	34	Evli	Makine müh.	Y. Lisans	1	Gaziantep
Erkek 2	32	Evli	Bilişim danışmanı	Lisans	1	Gaziantep
Erkek 3	40	Evli	Avukat	Lisans	1	Gaziantep

KAYNAKÇA

- Barth, F. (1996) "Ethnic groups and boundaries" Hutchinson, J. ve D. Smith A. (der.) *Ethnicity* içinde, Oxford University Press, New York, 75-82.
- Beardsworth A. ve Keil T. (2011) *Yemek Sosyolojisi*, Dede, A. (çev.) Phoenix, Ankara.
- Geertz, C. (2010) *Kültürlerin Yorumlanması*, Gür, H. (çev.) Dost, Ankara.
- Goody, J. (2013) *Yemek, Mutfak, Sınıf*, Güran, M. G. (çev.) Pinhan, İstanbul.
- Nash, M. (1996) "The core elements of ethnicity" Hutchinson, J. Ve D. Smith A. (der.) *Ethnicity* içinde, Oxford University Press, New York, 24-28.
- Reis, H. (2014) "Ortaçağ İngiliz edebiyatında yemek ve kimlik", Avcı, A., Erkoç S. ve Otman E. (der.) *Yemekte Tarih Var* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 127-140.
- Strauss, C. L. (2013) "The culinary triangle" Counihan, C. ve Van Esterik P. (der.) *Food and Culture* içinde, Routledge, NewYork, 40-47.

ÜÇÜNCÜ KISIM

***Gündelik Hayatın Bazı Hücreleri:
Aile, Dolmuş, Esnaf***

Aile, Devlet, Millet Bağının Yeni Görünümleri: Biz Yeniden Hep Büyük Bir Aileyiz Hem de Reklamlardayız

SEMİRAY YÜCEBAŞ

Giriş

Aile, devlet ve millet arasındaki bağlantının gündelik yaşamımızda ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Hatta bu kurumlar arasındaki bağlantının gündelik düzlemdeki pratiklerle tesis edildiğini ve milli devlet olgusunun sıradanlaşması ve doğallığını kazanmasının gündelik hayatımızı kuşatan bir kurum olarak aileden hareketle gerçekleştiğini söylemek mümkün. Nitekim “Milletin geniş bir aile ailenin de milletin mikro-kozmosu olarak sunulmasının ardında milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet rejimi ile olan doğrudan ilişkisi yatmaktadır” (Kancı, 2015: 83). O halde Türkiye’nin politik kültürünün gündelik işleyişine ışık tutabilmek için öncelikle bu aileyi anlamamız gerekiyor. Sürekli olarak politik söylemlerde karşılaştığımız bir söz dizimidir, “biz bir aileyiz” lakırdısı. Sadece politik alanın değil aynı zamanda ticari kuruluşun, sivil toplum örgütünün, muhalif partinin, derneğin ya da popüler kültürün her bir ögesinin özellikle altını çizdiği bir husustur bu “aile olarak biz” mefhumu...

Bir aile gibi olmakla dayanışmayı tesis edebilen ve bu dayanışmanın organik bir bütünlüğün kurulmasında önemli bir rol oynadığı Türkiye’nin politik ikliminin tüm soyutluklarını ve

yasal düzlemde oluşturulmuş imgeselliklerini somutlaştıran, ona bir beden kazandıran Türk tipi aile kurgusunun da doğallığı tartışmalı bir konu aslında. Hatta ailenin kendisi de bu tartışmanın baş müsebbibi. Ailenin kendisinin evrenselliğinden, doğallığından veya günümüz toplumsallığındaki işlevselliğinden söz edebilmek mümkün müdür? Yeni sosyolojik çalışmalar artık bunları sorunlu sabitler olarak görüyor (Ecevit, 2012). Aile tarihsel süreç ve bölgesel farklılıklar bağlamında bir evrensellik oluşturmuyor ya da ailenin kendisi tarih üstü bir doğallığa, en azından tek toplumsal yaşam temeli olma anlamında sahip değil. Peki işlevsellik? Sanayi toplumlarıyla birlikte ailenin değişime uğradığından ve kapitalist üretim ve toplumsallaşma biçimlerine dayanma ya da adapte olma süreçlerinde işlevsel kimi faydalar ürettiğinden de söz edilebilir. Hatta bu süreçte ailelerin geleneksel biçimleri de değişmiştir. Nitekim modernleşme ve sanayileşmeyle birlikte belirli düzeylerde aile içi ilişkilerin hiyerarşik olmaktan çok eşitlikçiliğe doğru evrildiği gözlemlenmektedir (Kağıtçıbaşı, 2012). Günümüzde buyur-
gan ailenin kodları değişmektedir belki. Ancak aile olma arayışı, belki de daha önce hiç yaşanmadığı kadar yeniden arzulanmakta değil midir? Modern yaşamın keşmekeşi ve akışkanlığı içerisinde, bir yuvanın sıcaklığı içimizi ısıtır.¹ Dolayısıyla ailenin politik dile aktarılmasında bu hissin yeniden üretimini anlaşılır kılmak gerekiyor. Aile miti, gündelikten devşirilmiş bir siyasal söylem olarak aslında bizi yurda, yurdun temsilcilerine ve parçalanmaz bütüne bağladığı kadar, onun (ülkenin veya ulusun) hiçbir zaman oluşmamış bütünlüğünün –ki bütünlük çoğunlukla söz birliğindedir– de aslında bir tür tekrarıdır. Buradaki çalışmada da aile ile devlet ve gündelik yaşam ile politik yaşam arasındaki bağlantıları sorgulamaya çalışıyoruz. Ailenin gündelik yaşamımızdaki değer ve anlamının siyaset gibi makro alanlara taşınması iktidarlar tarafından pratik yaşa-

1 “Burjuva düzeninin en parlak döneminde toplumsal yaşam sadece insanların büyük çoğunluğunun büyük yoksunlukları sayesinde yenilenmiştir; bu sırada aile acının özgürce telaffuz edildiği ve bireylerin zedelenen çıkarlarının bir direniş sığınağı bulabildiği yerdir” (Horkheimer, 2005: 273).

ma temas etmenin bir yolu olarak görülebilir. Kısacası bu çalışmada ailenin siyasetin estetik kaygılarından birine dönüşmesinin Türkiye düzlemindeki içeriklerini araştırıyoruz. Bunu yaparken de gündelik deneyimin özgül biçimlerini örneklendirecek reklamlardan hareket etmeye çalışıyoruz. Dolayısıyla burada ailenin nasıl olması gerektiğini, ailenin iyiliğini, doğruluğunu veya yanlışlığını değil onun belirli biçimler altında nasıl yeniden üretildiğini ve bizliği tanımlayan ana unsur olma haline niçin ve nasıl geldiğini tartışıyoruz.

Ailenin devletlû niteliği

Aile tarihsel süreç içerisinde dönüşüm geçiren birçok sosyolojik birimden biri olarak karşımıza çıkıyor. O halde, aile kurumu neden Türkiye’de gündelik dile de sirayet eden siyasal söylemlerde devletin ve milletin tanımlayıcısı olarak kullanılmaktadır? Ya da ailenin kapitalist toplumsallık içerisinde kazandığı yeni biçim ile ulus-devlet arasında bir bağlantı mı vardır? Daha farklı bir ifadeyle ulus-devletin makro siyasal kabulleri bu tür bir çekirdek ailede mi üretilmektedir? Yoksa aile sadece taşıdığı düşünülen değerlerle ulus-devlete mi uyduruluyor?

Aile, modern kapitalizmde ekonomik alanın dışında kalmış olmakla (gerçi bu haliyle günümüzde tekrar ekonomikleştirilmiştir – tüketimcilik anlamında), duygusallığın, sıcaklığın, hissi dayanışmaların alanı olarak ayrıştırılmıştır (bkz. Aytaç, 2007: 100). Aile, siyasal alana taşınırken tüm bu içerikleri için çağrılır. O, toplumsal dayanışmanın en uygun biçimi olarak görülür. Neden en uygunu olabilir? Yine muhtemelen hiyerarşik bir dayanışmaya ya da düzenli bir değişime yani itidal bir modernleşmeye yaptığı göndermelerden kaynaklı olsa gerek. Ancak bunun ailenin doğal hali olmadığının da altını çizmek gerekiyor.²

2 Burada özellikle ailenin doğallığından ziyade ideolojik biçimlerinden söz etmek gerekiyor. Ailenin tarihsel ve yerel farklılıkları onunla ilgili doğal ve tarih-üstü bir tanımlamaya ulaşmamızı engelliyor. Ancak söz ettiğimiz gibi ailenin günümüz günlük biçimleri ile ona yüklenen egemen ideolojik içerikler arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Ecevit’e göre de “gerçekte, ai-

Devlet ve aile birbirini daha önce hiç olmadığı kadar fazla tamamlıyor günümüzde. Gerçekten de toplumun sözleşme sonrasında devlet tarafından olanaklı kılınan yapay bir oluşum değil de, tüm insanların varlığının ön koşulu olan doğal bir kategori olarak algılanmaya başlanması, aile ve devlet arasındaki ilişkilerin aracısız ve doğrudan kavranamayacağı aksiyonunun bugünkü saygınlığını edinmesinde belirleyici bir önemi olmuştur (Aytaç, 2007: 24). Yani devletin toplumla kurduğu varsayılan doğal bağın ailenin siyasete ikame edilmesiyle yakın bir ilişkisi bulunuyor. Aile, egemen ideolojinin meşruiyetinin ve doğallığının kaynağı olabiliyor. Her ne kadar günümüzde artan toplumsal iş bölümü neticesinde ailenin kamusal alanındaki işlerin, güçlerin, konumlanmaların karşısında daralması söz konusu olsa da devlet ile aile arasındaki ilişki bir karşıtlıkla tanımlanamaz niteliktedir (bkz. Aytaç, 2007: 24, 64).³ Devlet ve aile çoğunlukla iç içe geçmiş nitelikleriyle tanımlanır. Ailenin doğallıkla kurgulanmış kapsayıcılığı, fertlerden talep ettiği fedakârlığı, dayanışmayı ve hiyerarşik bir düzeni temsil ediyor olmasıyla modern ulus-devletin kendini sunma biçimlerine de yaklaşmış olmaktadır. Dolayısıyla aile devlet için bir gösterene dönüşmektedir.⁴ Aile, sivil ve kamusal toplumsallık içerisinde cereyan eden çatışmalı ilişkilerin dışında tanımlanmış olarak devlete işaret eder. “Aile toplumu sivil toplumdan, sınıf-

le ideolojisinin sunduğu aile yaşamı, gündelik aktörlerin aile yaşamı ile çok az ilişkilidir. Böyle olsa da bireyler, tek ve bir örnek bir ‘aile’ olduğunu varsayarlar ve kendi ailelerinde gördükleri farklılıkları bu modelin dışına çıkışlar olarak yorumlarlar. Böylece norma uymadıklarından, doğal ve normal olanın dışına çıkmış olmaktan dolayı kendilerini suçlar, en azından rahatsızlık duyarlar. Bu durumda aile ideolojisi işlevini yerine getirmiş, bireyler üzerinden sosyal kontrolü sağlamış olur. Aile ideolojisinin bu gücünü, devlet ve din gibi diğer kurumlar da destekler” (Ecevit, 2012: 19).

- 3 Poster’e göre de rekabetçi kapitalizmin düşmanca tonu, aileyi aksine bir karşıtlıkla yakın, sıcak, duygusal ilişkilerin mekânı olarak tanımlamıştır (Poster, 1989: 201).
- 4 Burada aile, devlet ve otorite arasındaki bağlantının da altını çizmek gerekiyor. Aile toplumsal otoritenin öğrenildiği başat kurumdur aynı zamanda. Horkheimer’e göre, “Aile, en önemli eğitim kurumlarından biri olarak, insani karakterlerin toplumsal yaşamın gerektirdiği biçimde yeniden üretilmesini sağlar ve onlara burjuva düzeninin sürmesini büyük ölçüde bağlı olduğu özgün otoriter davranış için kaçınılmaz bir yetenek verir” (2005: 261).

lar arasında çatışmayı değil, dayanışmayı öngörmesiyle; yönetim tekniği olarak akılcılığa değil, paternalist otoriteye dayanmasıyla; bireylerin devlete karşıt olan çatışmacı bir pozisyon-
dan değil, sadakat ilkesi açısından tanımlanmasıyla; son olarak da davranış kalıplarının akılcılıktan değil, duygusallıktan türetildiği farklı bir sosyallik formunu dile getirmesiyle ayrılmaktadır” (Aytaç, 2007: 108). Ailenin bu nitelikleri devletin kendine aktardığı gündelik pratik ve söylemleri yansıtmaktadır.

Egemen ideolojinin başka her şeyden çok toplumun yapı taşı olarak görüp devletin olmazsa olmaz değerlerini devşirdiği aile kurumu, aslında kapitalist genişlemenin emniyet supabı olarak öne sürülmüş bir olgudur. Bu nedenle egemen ideoloji için itidalin kaynağı olmakla seçilecek tek kurum ailedir. Kapitalizmden kaçışı simgelediği ölçüde itidalin mekânıdır ailenin mekânı. Her ne kadar ailenin yeni kapitalizmle birlikte dağıldığına, özünü kaybettiğine dair çokça eleştiri geliştirilmişse de sanki durum bunun biraz tersi gibidir. Hatta bu kayboluş söylevi, onun başatlığının tesisini süreklileştirmek yönünde bir çağrıdır. Ailenin içindeki bireylerin konumu da kanımızca belirli bir toplumsallık bağlamında üretilmiş ailenin doğallaştırıldığını; bu haliyle ancak gündelikten makro alana taşınabildiğini ve her ikisinin birbirini karşılıklı olarak ürettiğini gösterir niteliktedir.⁵

Ailenin fertleri, ailenin mekânı

Ailenin siyasal alanın bir göstergesine dönüşmesini sağlayan içeriği onun bir tür dayanışma ve birliği çağrıştırıyor olmasından kaynaklanır. Bu birlik genellikle erkeğin otoritesiyle tesis

5 Öte yandan belirtmek gerekir ki bu çalışmada ailenin olanaksızlığına yönelik bir talep de üretilmemektedir. Daha çok ailenin fetişleştirilmesinin egemen ideolojinin de bir talebi olduğunu ve gündelik fetişleştirmeye ailenin sıradan veya başka şeyler arasında herhangi bir şey olma kapasitesini (ya da başka içeriklerle de deneyimlenme ya da tamamen dışında kalınabilme potansiyelini) kaybederek *devletvari* bir kuruma dönüşmesi ve bu haliyle de hiyerarşik-organik bir toplumsallığa yönelik kabullerin doğallaşmasına yaptığı katkıdır buradaki sorun.

edilir. Aile, öte yandan kadını (!) bir içeriğe sahiptir. Anaçtır, kuşatır ve dışarıdan gelecek tehditlere karşı bize bir sığınak sunar. Ancak aile çoğunlukla bir erkek tarafından yönetilir veya kapsanır. Kadının rolü ise ailenin ve ona ait itibarın devamlılığını mümkün kılmaktır.⁶ Böylece kadın ile aile arasındaki bağlantı, onun sevecenliği, anaçlığı ile bir araya getirilmiştir. Mutlak olarak erkeğe (babaya) itaat eden bireylerin bir aradalığını mümkün kılan kişi annedir.

Annenin bu şekilde konumlanması, var kalmaya devam eden bir geleneksel ailenin sonucu değildir. Ailede annenin şefkati, bağlanma ve bu bağlılıktan üretilmiş korumacılık burjuva ailesine özgüdür. Burjuva ailesinde “oral devre boyunca anne belki de çocuğu emzirerek ona derinden bağlanmıştır. Bir araya getirebileceği bütün şefkati ve özeni çocuğuna yoğun bir şekilde vermek üzere kendini adamıştır” (Poster, 1989: 202). Uzatılmış çocukluk evresi –ki bu kapitalist üretim sistemi içerisinde gerekli bir eğitim zamanına karşılık gelir– anne ile çocuk arasındaki ilişkiyi derinleştirmiş, bağlılığı organik bir düzeye taşımıştır.⁷ Üstelik bu bağlılığı mümkün kılan şey günümüzde daha da güçlüdür. “Aile ideolojisinin vurgusu, anneliğin sıkıntısının yüceltilmesinden (çekilen acının çocuğu ne kadar değerli kıldığı vb.), anne bakımının bir toplumsal edim olarak kutlanmasına kaymıştır” (Mitchell, 2006: 67). Yeni kapitalist kültürel biçimler içerisinde annelik ve annenin sorumluluğu estetiğe edilerek yeniden üretilmektedir. Çağımızda anneye yüklenen, çocuğa ve çoğunlukla ergenlik çağına özgü fiziksel, ahlâ-

6 Bourdieu, kadınların ailenin sembolik sermayesinin üretimi ve yeniden üretiminde belirleyici bir paya sahip olduklarını ve bu nedenle her şeyden önce görünümüne (kozmetik, giyim, tavır vb.) katkıda bulunabilecek tüm unsurlar aracılığıyla evcil grubun sembolik sermayesini ifşa etme sorumluluklarından söz etmektedir (2014: 124-125).

7 Poster’e göre, kadınlar yalnızca çocuklarının varkalımına yönelmediler, onları toplumda saygın bir yer kazanmaları için eğittiler. Bunun ötesinde, kendileriyle çocukları arasında öyle derin bir bağ yaratmaya teşvik edildiler. Bu suretle, daha önce görülmemiş bir şekilde burjuva kadınları yaşamlarının önemli bir bölümünde eve kapatıldılar; çevrelerinde meydana gelen büyük politik ve ekonomik dönüşümleri bir yana bırakarak çocuklarını bakıp büyütmeleri, evin bakımını sağlamaları ve kocalarının yemeklerini hazırlayarak servis yapmaları gerekiyordu (1989: 200).

ki ve cinsel sorunlarla uğraşmak bir tutku haline gelmektedir (Mitchell, 2006: 68). Günümüzde zorunluluk ve gereklilikle birleşmiş bir sevginin uzantısı olarak annelik, salt bir deneyim ve tutku olarak yaşanabiliyor. Anne olmak günümüz *trendleri* arasında. Ailenin ve annenin modalaşmış yeni biçimleri eski biçimleriyle bir arada var olabiliyor. Bu tutku dolu sevgi ve deneyim aynı zamanda aile ile benzeş kılınmış millete ait değerlerin de üretildiği ve aktarıldığı bir mecra olarak kurgulanabiliyor. Yuval Davis'in (2003: 214) kültürü çocuklara iletmekten veya "yuva"yı özgül bir kültürel biçimde kurmaktan sorumlu "kültür" muhafızları olma görevi verilmiş, milletin kültürel yeniden üreticileri olarak tanımladığı kadının siyasal olarak konumlandırılmış işlevi, gün geçtikçe gündelikleşerek doğallaşıyor/sıradanlaşıyor.

Öte yandan modern ulus-devlet düzleminde aile ile millet arasında kurulan bağlantı, günümüz tüketimciliği içerisinde eski kuvvetini yitirmiş gibi görünse de durum bunun tersidir. Örneğin arzu edilen çocuk tipolojisinin ne olduğunu, onun yetiştirilme pratiklerine ilişkin söylemlerde ortaya çıktığını görüyoruz. Bu çocuk, özgüvenli, yaratıcı ve başarılı olarak kurgulanır çoğunlukla. Bu nitelikleriyle ailenin de başarısının gösterevidir. Ancak her ne kadar bu bireysel bir tutum gibi görünüyor ve milli olmanın dışına çıkmak anlamına geliyorsa da yeni annelik ve aile, bu nitelikleriyle toplumun harcı olarak işlev görmektedir. Diğer bir ifadeyle neoliberal toplumsallığın harcını estetize edilmiş bir aile oluşturmaktadır. Toplum bu tür birbirine benzeyen ailelerin toplamıdır. Her şey onlar için düzenlenmiştir: tatil, alışveriş, restoran, eğlence... Türkiye'nin yeniden dizayn edilmiş kalkınmış kentleri de aile merkezli olarak inşa edilmiştir.

Ailenin içine yerleştiği mekânlar da belli ölçülerde neoliberal yaşam standartlarıyla değişime uğruyor; ama yeni biçimler büyük ölçüde eski içeriklerin ambalajları yalnızca. "Aile mekânı" olgusunu da bu bağlamda değerlendirmek gerekiyor. Ailenin korunmasını sağlayan mekânlar bunlar. Ailenin en bariz mekânı ev, konut, daire ya da yuva. Kapısının kapanmasıy-

la aileyi tıpkı ailenin bireylerini kuşatan niteliğini anımsatır şekilde kapsayan, bireyi dışarı ile içeri arasındaki bir ayrım la zihni olarak bölen ve ailevi mahremiyeti penceresi, perdesiyle tesis eden mekân-ev... Caddeye vuran soluk ışığının altında ailevi gizlerin inşa edildiği bir alan aynı zamanda. Şimdi biraz değişmiş gibi. Dışarıya taşmış, bir korumalıkla güvenli bahçelerin, doğallaştırılmış yapay alanların berisine katman katman dizilmiş bir yığınlar bütünü. Toplumdan kendini yalıtarak korunaklı siteler içinde güvenli bir yaşam sürme edimi günümüzde toplumda egemen kılınmaya çalışılıyor (Penpecioglu, 2011: 68). Korunaklı sitelerin, güvenli evleri, birey kadar aileyi de daha bir sıkı sarıyor/yalıtıyor şimdi. Geleneksel evden, apartman dairesine oradan da siteye geçen bir evrim bu. Ailenin evi kültürün egemen biçimlerinde eski ile yeniyi bir araya getirmiş, güvenli olarak dizayn edilmiş, teknolojik, incelikli bir şekilde dekore edilerek konfor ve rahatlık kadar şıklığa da önem veren bir evdir. Hem geleneksel hem çağdaş, güvenliği öne çıkaran, konforlu, bize ait, bizi rahat ettiren, yaşamak istediğimiz hayata işaret eden ama her şeyi içine sokmayan bu yeni ev; aynı zamanda kalkınan, değişen, kent mobleleriyle yeniden dizayn edilmiş, öz-değerlerden devşirilmiş bir bizliğe işaret eden, konforlu, güven verici ve bizden başkasına pek de açık olmayan yeni vatan, Türkiye...

Kasabada bulunan ama bununla sınırlı olmak durumunda olmasa da bir tür kasabalılığı anımsatan aile çay bahçeleri veya aile yeri bulunan restoranlar da Türkiye'nin özgül aile mekânları arasında yer alır. Ailenin asli mekânı olan ev ya da yuvanın dışında görünürlük kazandığı ender mekânlardır bunlar. Kadının toplumsal ve kamusal hayata aile içerisinde çıkabiliyor oluşu açısından da önemlidirler. "Aile mekânları, kadınların yerinin ev olduğu, zorunlu durumlar haricinde dışarı çıkmadıkları bir düzende erkeklere ait olan 'dışarıda' kadınların da bulunabildiği ender adacıklardır" (Zeybek, 2011: 240). Şimdi ise aile mekânları kasabavari niteliklerini daha geniş bir düzleme taşımış görünmektedir. Günümüz Türkiye kentlerinin önemli bir kısmının ailenin talepleri doğrultusunda şekillenmiş mekân

örüntüleriyle donatılmış olmadığını söylemek mümkün mü? Tüm Türkiye'nin bir tür aile çay bahçesi olarak dizayn edildiğini söyleyemez miyiz?

Gizlenen ve sergilenen cinsellik bağlamında aile

Burjuvazinin 19. yüzyılın sonundan itibaren belirgin bir şekilde toplumun geleneksel kurumlarıyla yeni türde bağlantılar kurmaya başladığı görülmektedir. Aile de bunlardan biridir. Hatta bu bağlantıyı burjuvazinin muhafazakârlaşmaya yönelik bir talebi olarak da okuyabiliriz.⁸ Öte yandan devrimler çağından itibaren görünürlük kazanan muhafazakâr ideoloji de bu yakınlaşmayla koşut olarak kapitalist ekonomik pratiklerle uzlaşmaya başlamıştır diyebiliriz. Ancak bu yakınlığın 1980 sonrası neoliberal dönem kadar belirgin veya egemen olduğu başka hiçbir dönem olmamıştır. Günümüz siyasal konjonktürünü büyük ölçüde bu gergin yakınlaşma şekillendirmektedir. Tüm bunların cinsellikle de bir ilgisi var kuşkusuz.

Karakterlerin aşındığı, gün geçtikçe kayganlaşan bir ekonomik ve toplumsal hayatta, güvencesiz ve yoksunlaşmış stillere yakınlaşma, estetik ve hazzı da uçuculaştırmakta (Harvey, 2003; Sennett, 2014; Bauman, 2012) Yeni potansiyellerin aralığı olarak da görülebilecek bu yeni-estetik, kalıcı erotizmlere ve bağlılıklara yönelik özlemle bir arada bulunmak durumunda. Çünkü ekonomik ve toplumsal nizamın dinamizmi bir yanıyla serbestilikten üretilirken, buna dayanma olanakları olarak geleneksel ilişkilerden devşirilmiş sosyalliklerden başka bir şey bırakılmamıştır. Artık her ikisi de varlıklarını birbirine borçludur. Biri olmadan diğeri olamayacaktır. Bu nedenle günümüzde kapitalizmin aşırılıklarına ve serbestliğine (!) karşıt olacak alternatif bir “öz” ve “değer” arayışı ile kapitalizmin serbestliğinin ima ettikleriyle kurulacak bir özgürleşim vaadi bir-

8 Nitekim 19. yüzyıl Avrupa'sında bu dönüşümü gözlemlemek mümkündür: “1830'larda yeni orta sınıf siyasi güç kazanarak topluma birçok değişikliği parlamenter hukuk yoluyla empoze etmeye başladı. Bu yasaların dayandığı ideoloji orta sınıf aile ideali, ahlak ve saygınlık anlayışları üzerine kurulmuştur” (Gittins, 2011: 51).

birine yaklaşmıştır artık. Kapitalizmin açığa çıkardığı enerjiler öz ve değerin yeni biçimlerinden başka bir şey olamamaktadır. “z” ve “değer” arayışı da ancak onunla birlikte ve onun aracılığıyla gerçekleşir hale gelmiştir. Kapitalizmin yeni biçimleri altında rlmş her siyasi egemen pozisyona yönelik eleştirinin karşılaştığı çelişki, insani dayanışmanın geleneksel ve kadim görünen biçimlerinin bizzat kapitalizm tarafından yeniden inşa edilerek destek görüyor oluşudur. z ve değere yönelik eleştirinin başarısızlığı ise onun kadimliğinden ve yerlerine başka bir şey konulamaz doğallığından değil, kapitalizmin örgütlü dinamizminin bir uzantısı ve kurgusu olmalarını görememekten kaynaklanır. Diğer bir deyişle kapitalizm, küresel ve metropol olan kadar yerel ve yerli olan ile de kurduğu bağlantı üzerinden hem her ikisi hem de ikisinden biridir... İçimizde bölünmüş bulunan akışkan birey ile bir yere aitlik hissi duyan “biz”e aynı zamanda seslenir gibidir. Ona karşı, yerelliğe ait “biz” ile olduğu kadar, bunun dışına taşmaya çalışan “ben” ile de pozisyon almak oldukça zor görünür. Çünkü artık her ikisi de birbirini tamamlayacak şekilde konumlandırılmıştır. Bu durumda biz olanla çelişmeyecek şekilde “ben”lik siyaseti kalkınmanın ve ekonomik/teknik benliğin saf ve zararsız alanına girecek, “biz”liğe öykünen kimlik siyaseti ise içinde “ben”in üretileceği geleneğin yeniden üretimine angaje olacaktır. Ancak böyle bir bütünlüğün ideolojik düzeyde kurgulanabilecek oluşunu da unutmamak gerekir. Çünkü ben ve biz arasında kurulan bütünleştirici bağ aynı zamanda birbirine indirgenemez olanı (ben, biz değildir) aynı kılmayı iddia etmektedir.

Söz konusu ikilik, Türkiye gndeliğinin ve siyasi pratiiğinin özgül pozisyonunu da yansıtır niteliktedir. Neoliberal dönüşümün hesapsız ve sınırsız uygulanışı belki birçok yere veya topluma göre burada daha fazla hissedilir sonuçlar doğurdu. Bu nedenle burada kadın ve erkek arasındaki ilişkinin içerikleri de benzer bir dinamiğin görüntüsünü yansıtır.

Bir yanda, cinsel modernliğin baştan çıkarıcılığına kapılma, kendini gözetmeyen, müşfik kadınlık ve himayeci erkeklik

şeklindeki normatif modellerden vazgeçme ve bireyin dışındaki iktidar ve otoriteyi reddetme arzusu söz konusudur. Diğer yandan da, toplumsal ilişkileri ve kimlik inşasını bağlantısallık yoluyla sağlama alan, maziye sadık ve organik olarak da bağlı kalmaya yönelik güçlü bir özlem var (Özyeğin, 2011: 161).

Aynı anda hem organik toplumsallığı üreten kurumlara bağlanma hem de bunların dışında kalmayı çağrıştıran sembollere, davranışlara veya deneyimlere açıklık bir arada bulunabilmektedir gündelik yaşamımızda. Ailenin yeni biçimleri de bu dinamik aracılığıyla şekillenir. Aile dayanışmanın, organik ve karşılıksız bağların güvenli alanı olarak yuvanın karşılığıdır; ama diğer yandan da bundan daha fazlasını çağrıştıracak şekilde kurgulanır. Hem yuva olarak estetikleşmiştir hem de yerli olanın dışına taşacak şekilde gösterileşmiş ve ayrıksılık talebi taşıyan bireyin sunumlarından biri haline dönüşmüştür. Söz konusu bu sınırını aşma ve kapanma deneyiminin aynı anda yaşanmışlığını cinselliğe ilişkin kodlarda görmek mümkündür.

Cinsellik aileye ait iktidarın üretildiği ana mecrayı oluşturur. Çünkü cinsellik hiyerarşileri, sınırları ve normları sarsıntıya uğratmakla ailenin de altını oyabilir. Bu nedenle aile içinde cinsellik genellikle tabu olarak görülür. Televizyon filmlerinde öpüşen çiftlere bile aynı anda bakamayacak kadar sınırlandırmıştır aile cinselliği... Aynı zamanda bu durum masumiyetimizin nostaljik imgesi olarak gündelik hayatın içinde sürekli olarak yeniden üretilmiyor mu? Bu masumiyet karinesinin cinselliğin erkek ile sınırlandırıldığı bir dizgeye de kapı araladığına işaret etmek gerek. “Cinselliğin aileyle sınırlandığı, kadınların ise her ne durumda olurlarsa olsunlar aileyle tanımlanabildikleri bir düzenlemenin içinde, erkekler, en çok da genç erkekler kontrol edilemeyen bir cinselliğin taşıyıcısı olarak görüyorlar” (Zeybek, 2011: 239-240). Böylece ailevi namuslu kadın ile özgür ve taşkın cinselliğe sahip erkek arasında da karşıtlık kurulmuş oluyor. Bu aynı anda var olan ve toplumsallığımızın merkezindeki aileyi inşa eden karşıtlığın (masum aile ve onun tarafından korunmuş kadınlık ile dışarıya dönük taş-

kın erkeklik) gündelik hayat içerisinde sürekli olarak altının çizilmesinin Türkiye'ye özgü muhafazakârlığın üretilme dinamiklerini açıklıyor olmasından dolayı oldukça önemli. Ailenin korunumu yasası, her gün erkeklerin kendi egemenliklerinden duydukları korkunun bir uzantısı olarak üretilmiyor mu? Ya da kadınsılığı her Allah'ın günü çerçeveye alan bir erkekliğin, aynı zamanda aileden türeyen millet, devlet, ahlâk, din ve gelenek çokgenine katılmasını da buradan hareketle sorgulayamaz mıyız? Dolayısıyla ailenin korunumu aynı zamanda kamu-sallığın eşit paylaşımının da ortadan kaldırıldığı ana denk geliyor. Sarıtaş'ın işaret ettiği gibi Türkiye'de cinsel eğitim ve terbiyenin ailenin korunumuyla ilgili olduğunu da söylemek gerekiyor (2012). Bu eğitim muhafazakâr, otoriter, yerli ve milli bir toplumsallığın da günlük üretimini temsil ediyor aslında.

Erkek egemen dünyada aile genellikle mahremiyetin bir örtüsü olarak kabul görüyor (aile yerimiz her zaman mevcuttur). Bu nedenle aile kapsayıcı olduğu kadar kapatıcı da olabiliyor. "Ne de olsa aile, mahrem olanın örtüsüdür. Ancak bu örtünün altında kimin neyi ne kadar görebileceği, bilebileceği ve kimin kime hangi mesafede duracağı, aile bekası için hayati önemde bir düzenleme mevzuu" (Zeybek, 2011: 237). Bu nedenle aile "biz"lik duygusunun üretildiği toplumsal bir kurum olarak kabul görmektedir. Bu haliyle makro siyasi söyleme taşındığında da sıradan aile ile Türkiye ailesi arasında benzer bir kapsayıcılık ve kapalılık dizgesini görmek mümkün olabiliyor. Kol kırılıyor yen içinde kalıyor; dünyanın merkezi, çocukluğumuzun ailesinin oturduğu evin sınırlarıyla belirleniyor. Bu "biz"in dışında kalan her şey anlamsızlaşıyor veya tahakküm alanımızın içine giriyor. Dünyayı ailemizden, bizim gibi olanların öncelik taşıdığı tanıdık, bildik, aşına olduğumuz ve kendimizi rahat hissettiğimiz bir merkezden hareketle tanımlıyoruz. Medeniyetimizin yeniden ihyası ile de bu aileyi yan aileleri, kuzenleri de etkisi altına alacak şekilde hak ettiği yere taşımış olacağız. Dolayısıyla medeniyetin ihya edilmesi aynı zamanda bizim evin mutlak kudretliliğini, ailevi dayanışmamızın nihai sonucunu temsil edecek.

Aileyi egemen ideolojinin dizaynının gerçekleştiği mikro bir kurum olarak görmekten çok, egemen ideolojiden aşağıya uzanan, orada tekrar üretilip yukarıya gönderilen ve birçok başka dinamiğin devreye girdiği ve özellikle onunla ilgili kalıpların belirleyicisinin ekonomik bir yönü de olan iktidarın kendisi olduğuna işaret etmemiz gerekiyor. Aile ile ilgili söz konusu bağlantıları deşifre edeceğimiz mecraların başında da gündelik hayatımızı çevreleyen popüler kültür öğeleri geliyor. Ancak burada tüm popüler kültür ürünlerine yer vermemiz mümkün değil. Günümüz kültürlenme biçimlerinde kendi mantığını başat bir eksene taşımış olduğunu düşündüğümüz reklamlarla sınırlandırıyoruz kendimizi.

Reklamlar ve aile

Aileye ilişkin söz konusu içeriklerin reklamlar aracılığıyla gündelik yaşam alanına taşındığından söz etmek mümkün. Bu bağlamda reklamlarda ailenin bizzat karakterini, ailenin fertlerini, ailenin içindeki cinsiyet kodlarını ve ailenin mekânını reklamlar aracılığıyla daha somut bir pencereden görebiliriz. Reklamlar bize gündelik pratiklerin tahlili için uygun bir alan sunmaktadır. Reklam, aslında bize bir şeyi satma gayesiyle şekillenmiş olsa da kültürel değer, anlam ve kodların gündelik yaşamdaki dolaylı etkilerini de sağlamaktadır. Bu nedenle reklamlar sadece metni değil ona yüklenilmiş ve bizim de ortak olarak ürettiğimiz anlam ve değerleri tekrar bize satıyor olmakla biçimlenirler...⁹

Reklamlar yoluyla sıradan gündelik tüketime yönelik mallar, olağanüstü anlamlarla bezenir. Sıradan, gündelik tüketim mal-

9 Lull'a göre, hiç kuşku yok ki reklamcıların satışları yalnızca ürünler, hizmetler ya da soyut fikirler değildir. Onlar ayrıca ürünlerin birbirleriyle etkileşim halindeki imajlarını kuşatan, yorumlayan, tasarlayan bütünsel ve çok katmanlı düşünsel sistemleri de satarlar (2001: 24). Bu tür taslaklar aynı zamanda bizim bütünsel yaşam kurgusu içerisinde ürettiğimiz kendimize olan saygımız ve beğenimizin imalatçısı olarak bunların tekrar bizim için satışa sunulmasını ifade eder. "Reklam imgesi alıcıdan aslında onun kendisine karşı duyduğu sevgiyi çalar; sonra da bu sevgiyi ona, alacağı ürünün fiyatına yeniden satar" (Berger, 2002: 134). Reklamlarda anlamın imalatı da bizim işbirliğimize dayanmak durumundadır (bkz. Williamson, 2001: 41).

ları, reklamlarda lüks, egzotiklik, güzellik ve cazibeyle ilintilendirilir; bu esnada bu malların orijinal ya da işlevsel kullanımı giderek görünmez olur (Featherstone, 1996: 145). Büyük ölçüde bu nitelikleriyle reklamlar gündelik somut yaşamın büyülenmiş içeriklerini yansıtır. “Artık şöenlerde, bereket tanrısının kut-sal içkisi değil, tüketimin bitmeyen ritüelinde ‘hayatın gerçek tadı’ yudumlanmaktadır” (Güngören, 1995: 126). Gündelik hayatın, haz imgelemi üzerine yansıtılmış içerikleriyle kurgulanışı tek başına reklamın yarattığı bir şey değildir. Söz konusu olan bütünlüklü bir yaşam kurgusunun artık gösteriler düzeyinde yaşanıyor oluşudur (bkz. Debord, 1996). Günümüz toplumunda reklam endüstrisi reklamın tekil uygulanişından daha geniş bir alanı kapsamaktadır.¹⁰ Reklam mantığının kendisi gündelik yaşamda deneyimlenmektedir. “Ben”lik ve “Biz”lik dahi bir sunum meselesidir. Söz konusu olan şey, sadece metaların dolaşımında olması değil, aynı zamanda göstergelerin, imajların ve sembollerin de alınıp satılır olmasıdır. Haug’a göre, (günümüzde) metanın estetikleştirilmesi ile metanın duygusal algılanışı ve kullanım değerinin kavranışı, nesnenin kendisinden ayrılmakta ve görüntü metanın kendisinden bile daha önemli hale gelmektedir ve bu metadan ayrılan imaj, reklamın öznesi olarak kullanılmaktadır (1997: 27, 32). Dolayısıyla metarlardan özgürleşmiş sembol, içerik, değer ve imajlar artık bağımsız bir şekilde dolaşıma girerek başka metalar için de anlam kaynağı olabilmektedir. Bu görüntülere dahil olundukça herhangi bir nesne, film, şarkı veya gündelik pratiğin değeri olumlanabilir hale gelmektedir. Bu nedenle günümüzde yaşamın anlamlılaştırılmasını deneyimlere, tasarımlara ve düzenlenmiş projelere katılım olarak okuyabiliyoruz. Reklamlar da büyük ölçüde bu deneyim, imaj ve tasarımlara ilave ettikleri metaların tanıtımlarını yapmaktadırlar. Aile de bu deneyim ve tasarımlardan biridir.

Reklamların önemli bir bölümünde aileye ilişkin toplumsal olarak ortak kabullerin etrafında örölmüş veya bunları yenisinden üreten içeriklere rastlamak mümkündür. Bunlar kimi za-

10 Rutherford’a göre reklamlar, olabildiğince yaygın kabul görebilmek amacıyla, biçimlerini popüler kültürden almaktadırlar (2000: 93).

man nostaljik bir imge ve özlem kaynağı olarak aileyi ele alıyor, kimi zaman da “biz”in ne olduğuna dair belirlenimleri ortaya dökme niteliğine sahip olabiliyor. Bu reklamlarda Türk toplumundaki ailenin kabul edilebilir içeriklerini ve ailenin toplumun merkezine konumlandırılan niteliğini görebiliyoruz.

Aile olmak: Sınırını aşan aile

Reklamlarda tanıtımı yapılan meta veya hizmetin toplumsal olarak kabul edilen bir değere iliştirildiğinden söz etmiştik. Kimi reklamlar bu değerın tanımını da yaparlar. Böylece değere ilişkin farklı bir perspektife sahip olma ihtimalimiz de çerçeveye alınmış olur. Reklamlar çoğunlukla bunu bize (izleyiciye) yönelik bir çağrıyla ve hatta onun bir talebi olarak sunar. Bir banka reklamında böyle bir çağrı ve tanımlamayla karşılaşırız (Reklam 1). Reklam filmi havadan çekilmiş (bulutların oluşturduğu sisin ardından) güneşli bir günde futbol oynayan gençlerin görüntüsüyle başlıyor ve ardından şunlar vurgulanıyor: “İnsanın hayatta en büyük desteği ailesidir. Peki, sizce sadece kan bağıımız olanlar mı ailemizdir. Bazen sonradan tanışır, ama tanıştığı an kardeş oluverir insan” Reklamlarda geçmişe yönelik nostaljik bir imgenin yaratılmasında eski eşyalar kadar flu, sisli görüntüler de belirgin bir rol oynar (Williamson, 2000: 164). Reklamlar her birimizin geçmiş algısını tanımlayamayacağından ötürü genel bir geçmiş havası üretir. Bu belirsizlik, bizim ilişki kuracağımız nesnelerle ve flulaştırılmış görüntülerle tesis edilir. Burada da böyle bir giriş var; sisin içerisinde mahalleye ait bir nostaljik imge oluşturulmuştur – futbol oynayan gençler mahalledeki dostlarımızdır. Böylece aile toplumsallığın diğer alanlarına da taşınarak genelleşir; genelleşmiş aile bizim için en büyük destektir. Toplumsal güvenimiz genelleştirilmiş bir aileye dayandırılır, böylece toplumun temel yapı taşı olarak aile, bu biricikliğini toplumun geneline yaymış olur. Muhafazakâr ideolojide de olan budur aslında. Topluluk basitçe ailelerin bir araya gelişi değildir, topluluğun kendisi bir ailedir.

Reklamda daha sonra görüntü değişir. Nostaljik bir gösteriye

dönüşmese de yeni görüntüde bir oto tamir atölyesiyle karşılaşırız ki küçük esnaflığın temsili olarak yine topluluğumuza ilişkin mahallevari anılarımıza karşılık gelir. Anlatıcı konuşmasını sürdürür: “Bazen çalışanlarını oğlu bilir, baba gibi sahiplenir” Ailenin fertlerine dahil olma yollarından biri babalıktır. Bu babalık sahiplenmeyi içermektedir kuşkusuz. Ailenin fertleri baba tarafından sahiplenilmiştir, bu da ailenin toplumsal değerlerde kabul gören hiyerarşik yapısının yeniden üretimidir. Öğrencileri ile görüntüye takılan diğer figür ise öğretmendir. “Üç değil, beş değil yüzlerce çocuğun annesi olursun bazen. Her birini öz anneleri gibi seversin” anlatısıyla da öğretmenlik ile annelik arasında kurulan anlamsal değiş tokuş, kadının ailenin ferdi olarak annelikten başka bir mertebeye ulaşamayacağına işaret eder. İtfaiye ekibi ve hastane çalışanlarıyla da mesleki dayanışmanın ailevi niteliğine değinilmektedir reklamda: “Kan bağıyla değil can bağıyla bağlıdır bazı aileler. İş arkadaşı değil can yoldaşıdır”. Aile kan bağının ötesine taşınan niteliğiyle çalışma ilişkilerinin de dayanağı haline gelmiştir. İşin ailevileştirilmesi, profesyonel akitle girilemeyecek bir çalışma alanını çağırıştırır. Ailevi iş yeri, huzurun, işbirliğinin organik biçimleri olarak, sarsılmaz bir gelişmenin de göstereni olarak belirir. Reklamın mahşeri bir kalabalıkla biten son sahnesinin arka fonunda şunlar dile getirilir: “Seni anlayan, derdine çare olan, her zaman yanında olanlardır aile dediğin. Biz de X ailesi olarak her bir müşterimizi aileden biri gibi görüyoruz. Bu büyük ailenin mutluluğu için 71 yıldır hizmette sınır tanımıyoruz” Reklamın sonunda bakla ağızdan çıkarılmıştır. Ailenin olumlanan tüm bu nitelikleri metanın (kurumun, markanın) kendisinin de talep ettiği değerlerdir. O da bir ailedir. Bizi de aile olarak görür. Bu büyük aile tüm Türkiye’dir. Milletiyle bütünleşmiş bir banka olmayı arzulamaktadır o.

Dokunmak güzel: Nesne olarak aile

Reklamlarda bazen, metanın kendisinin ana aktör (özne) olarak konumlanarak, başka anlamların göstereni haline dö-

nüştüğüne tanıklık ederiz (bkz. Williamson, 2001: 35). Buradaki nesne ise bir koltuk ve bir aileye gönderme yapıyor (Reklam 2). Önce kendini tanıtıyor koltuk, ismini söyledikten sonra kendisini üreten ustayı ve çalışanları gösteriyor. Reklamın anlatısı da koltuğun dilinden gerçekleşiyor. Koltuğa göre ustanın ve çalışanların kendi üzerinde çok emeği bulunmaktadır. Reklamın merkezinde koltuğa temas eden eller, dokunuşlar ve bu dokunuşlara yüklenen anlam yer almaktadır. Koltuk daha sonraki görüntüde bir ailenin salonuna yerleşmektedir. Reklamın baştan itibaren zamansal olarak sıçrayışlarla ilerleyen bir niteliğinin bulunduğunu da söylemek gerekiyor. Bu durum koltuğun meydana getirilişi (küçük bir atölye ve çalışanlar) ile yaşamını devam ettirdiği yer arasında anlamsal bir bağ kurulmasına da yardımcı oluyor. Koltuk yeni eviyle ilgili şunları söylüyor: “İşte yeni evim ve yeni ailem. Beni hemen hayatlarının bir parçası yaptılar. Sık sık akrabalar, komşular, dostlar geliyor. Kutlamalar yapılıyor, sohbetler ediliyor” Nesnenin (koltuğun) aileleşmesi, aynı zamanda ailenin toplumsal niteliğini de içeren bağlamları açığa çıkarıyor. Ev ve aile birbirini tamamlayan, ayrılması mümkün olmayan ikilikler olarak belirlenmiş durumda. Evin dışı açıklığı ise yine kendi gibi ailelerle mümkün. Bunlar hem ailenin uzantısı hem de kendi gibi bir toplumsal birimi temsil eden, komşular ya da dostlar. Aile dört kişilik, iki çocuk ve ebeveynler, arada koltuk üzerinde kamerası bakıyorlar. Koltukta çocuk oynuyor; kız çocuğu tarafından evin içinde yine eve benzer, koltuk minderleriyle oluşturulmuş bir ev kuruluyor. Böylece aslında evin koruyuculuğu (dolayısıyla ailenin) bir kez daha anlamsal olarak pekiştirilmiş oluyor. Koltuğa oturanlar sıklıkla ona temas ediyor-dokunuyor. Reklamın koltuğa temas eden eller ile anlatmaya çalıştığı şey, sevginin dokunma ile inşa edilen niteliği. Koltuğa ara ara herkes dokunuyor. Koltuk: “Evin dedesi söylemiyor ama torunlarını nasıl seviyorsa sanki beni de öyle seviyor. Hepsinin bana her dokunuşu başka bir anlam” diyor. Dede de koltuğa arada sırada dokunuyor. Onu torunları gibi seviyor. Böylece torunlara veya ailenin bireylerine duyulan ve dokunularak gösterilen sev-

gi koltuğa da aktarılmış oluyor. Reklamda koltuk ailenin kendisi haline geliyor. Koltuğa her dokunuş ve temas aslında aileye yönelik bir dokunuşu ve sevmeye halini temsil ediyor. Koltuk sevilir, koltuk sevildiğini hissediyor, tıpkı ailenin de hem sevildiğini hem de sevdiğini bilmesi gibi. Aile sevginin tartışılmaz kaynağı olarak koltukta canlanıyor ve ona olan sevgimiz yaşamımıza anlam katıyor: “Bu evde olmak, bu ailenin parçası olmak çok güzel”

Aileyi yaratmak: Aktörün ailesi

Aileye yönelik sıradan kabullerin üretilişini yine bir banka reklamının bu sefer bir dizinin oyuncularını konuşturarak gerçekleştirdiğini görebiliyoruz (Reklam 3). Bu aynı zamanda reklamın tek başına işlemediğinin, popüler kültürün bütünlüklü unsurunun paylaşımcısı ve yeniden üreticisi olduğunu söylediğimiz boyutun da bir kanıtı. Reklama konuk olan karakterler toplumsal ve sınıfsal farklılıklara rağmen aile hakkındaki anlam ve değerin ortaklığını vurgulama niteliğine sahip olarak kurgulanmış durumda. Aile, her durumda, kesimde, tabakada, cinsiyette ortak değer. Reklam boyunca akan karakterlerin arka fonunu “aile” oluşturuyor. Zaten bu çoğulluk ve ortaklık dizgesi oyuncuların ve oradan da hepimizin ailevi niteliğine işaret ediyor. Oyuncular ailenin ve dolayısıyla hepimizin de göstereni aynı zamanda; gösterinin merkezinde ise aile var.

İlk konuklar dizideki karakterlerin uzantısı olarak kardeşliği temsil eden bir kadın ile erkek. Kucaklaşmayla noktalanan sahnelerinde şunları söylüyorlar: “Aile kan bağı olmasa da kardeş olabilmektir” Böylece henüz reklamın başında ailenin kan bağının ötesine taşınan niteliğiyle karşılaşmış oluyoruz. Kan bağı olmasa da kardeş olabiliriz. Bu dizge aynı zamanda aile gibi hissetmenin yaygın bir toplumsallaşmanın tek geçerli yolu olduğunun da altını çiziyor. Söz konusu akışkan anlam dizgesini sonraki oyuncu devralıyor. Mahallede yürürken elini göğsüne vurarak veya el sallayarak mahalleliyi ve esnafı selamladıktan sonra, “Aile mahalledir. Güler yüzünü hiç eksik etmeyen, ka-

pısı açık esnaftır” Reklamın aile, mahalle ve esnaf üçgeni arasında kurulan toplumsal bağlantıya yaslandığı görülüyor. Aile, mahalle ve esnaflık bu ülkenin gündelik yaşamının tartışılmaz olumlu içerikleri olarak kurgulanıyor. Daha sonra ise mutfakta yemek yapan bir kadın oyuncu, “Aile mi? Benim için aile aynı sofranın başına toplanabilmektir,” diyor. Ailede kadının olası rolünün inşa edildiği dizge de bu şekilde açığa çıkmış oluyor: kadın ile mutfakın birlikteliği aileyi kurulan sofranın başına toplar, birleştirir. Toplanmak aynı zamanda bir şeyleri birlikte yapıyor olmakla, dayanışmacılığın, organik ve bir olmanın, bütünleşmenin de göstergesi.

Reklamda eşcinsel olduğu izlenimi uyandırılan karakter de ailenin önemine vurgu yapıyor. Kendisini aileden biri olarak gören tüm çalışma arkadaşlarına teşekkür ediyor (karikatürize edilmiş eşcinselliğiyle tabii ki). Eşcinsel karakter burada bir gösteren. Ailesiz kalmışlığını (!) çalışma arkadaşlarının sahip lenmesiyle telafi ediyor ama bir yandan da ailenin eksikliğini hissedenler için onun önemini yeniden üretme sürecinde bir vasıtaya indirgemiş oluyor. Aile için eksikli bir gösteren o... bütünlüğü arıyor, içindeki eksikliği çevresindekilerin doldurmasına izin veriyor, bunu istiyor: aile olmayı...

Çay içen Karadenizli kadın karakterse aile ile ilgili şunları söylüyor: “Aile dağdur, taşdur. Mis gibi ekili topraktır. Ha bu çayı içtuğun dosttur aile” Metaforlarla tasvir Karadenizli kadına bırakılmış durumda. Dağ ve taş ailenin sağlamlığını ifade ediyor, ekili toprak ise ailenin üretkenliğini, sağlamlığını ve bakılığını çağrıştırıyor kuşkusuz. Çay ile bağlanmış dostluğun (çay burada –ve çoğu bağlamda– dostluk ve sıcaklık için bir gösteren aynı zamanda) ailevi niteliği göz ardı edilemez kuşkusuz. Ailenin genelliği reklam metninin sonraki sahnesinde de devam eder. Oyuncu, “Aile Türkiye’nin dört bir yanında size evlerinin kapısını açanlardır,” dediğinde de Türkiye ile aile arasında bir yakınlaşma kurulmuştur bile. Aile bize kapısını açacak olanlardır. Ancak biliyoruz ki bu kapı kendi gibi olanlara açıktır çoğunlukla. “Türkiye’nin dört bir yanı” bütünlüklü olmanın bir metaforudur aynı zamanda, tıpkı aile gi-

bi bir bütün... Kapaıyı açmak ise kucaklamayı, kapsamayı ve bu birliğe davet ediliyor olmayı ifade etmektedir. Son karakter, şık ve içinde bulunduğu mekân itibarıyla üst sınıftan bir karakteri çağrıştıran bir kadındır. Onun ise aile için öngörüsü şudur: “Aile emek verdiği, en güvendiğidir” Kuşkusuz ki aileden başka güven besleyecek bir “en”imiz yoktur/kalmamıştır. Aynı zamanda onu da kuran bizizdir (emek verdiğimiz) ve bu emeğimizin karşılığı olarak da ondan başka güvenecek bir dalımız kalmamıştır. Son olarak bankanın kendi sözü devreye girer ve aile olma halini kendi üstüne aktarır: “Bizce aile olmak müşterilerimizin mutluluğu için gönülden çalışmaktır” Böylece artık, müşterilerin de aile olduğu reklamda sona gelmiş oluyoruz. Hepimizin aile olduğu bir ülkede, aile gibi yaşarken, bizim için çalışan ve yine bizim gibi olan (özel veya kamusal) kurumların müşterileriyiz aynı zamanda.

Kazançlı aile: Müşteri olarak aile

Ailenin müşteriliğı artık aile olmanın şartlarından biri. Ailenin herhangi bir eksikliği var ise bu müşteri ya da tüketiyor olmakla kapatılacaktır. Reklam kuşağımızın dördüncü reklamı da böyle bir içeriğe sahip (Reklam 4). Bir banka reklamı. Ailemiz anne, baba ve çocuktan oluşan bir çekirdek aile, bir mağazanın vitrini önünde durmuşlar konuşuyorlar. Arka fonda ise tanıtımı yapılan hizmetin geçmişteki sunumlarından bildiğimiz, aşına olduğumuz müziğı geliyor. Böylece tarihsel devamlılık oluşturulmuş durumda. Her şey çok tanıdık öncelikle. Anne söze başlıyor: “Kudret, biz ne zaman’lu bir aile olacağız” Anlaşılacağı üzere iyi bir aile olmanın yolu o hizmetin alıcıları olmaktan geçiyor. Böylece daha ilk cümlede ailenin eksikliği vurgulanmış oluyor. Ayrıca babanın kelliğı, kıyafetlerin görece bakımsızlığı ve yüzlerdeki mutsuzluk imleri, bu eksikliği hissetmemizi mümkün kılıyor. Baba bu eksikliği hissetmiş durumda, ilk tepkisi, “N’oluyo ya ...’lu olunca” şeklinde. Çocuk yanıt veriyor: kafa oluyorsun bir kere” Bu aynı zamanda ailenin eksikliğinin neyle kapatılacağıının ve bunun nasıl ger-

çekleŖeçeęinin de ilk sinyali oluyor. Sözlerin üzerine hayal olduğu anlaŖılan bir sahneye geçiliyor. Ailenin fertleri büyük kıvırcık saçları ve reklamın tanıdık müziği eŖlięinde bir mağazada, saçlarını düzelterek yürümekteler. Bu sahne *Blues Brothers* filminin karakterlerini çağırŖtıracak Ŗekilde kurgulanmıŖ. Dolayısıyla hem popöler kùltürün devamlığına hem de tanıtımı yapılacak ürünün bizi nasıl bir toplumsallığa taşıyacağına dair imalara sahip. Aile olarak o hizmetle birlikte anlamlı hale geleceğiz sanki. Ayrıca kavuŖmuŖ olunan saçlar da taşınılan bu baŖkalıęı, büyüklüğü, kapsayıcılığı ve yuvarlaklığıyla simgeselleŖtirmektedir. Nitekim baba hassas yerden vurulduğunu söylüyor zaten. Ama bununla yetinmiyor “baŖka” diye de oğluna durumu açmasını söylüyor. Çocuk, “Harcadıka kazanıyor-sun baba,” diyor. Tekrar hayale geçiliyor. Mağazadaki yürüyüŖ devam ediyor. Kart kasiyere uzatılıyor ve ardından gerçeğe dönölüyor. Anne, biriken puanlarla son model bir telefon alabileceğini söylüyor. Tekrar mağazaya dönölüyor. Erkek tarafından havaya atılan telefon kadın tarafından yakalanıyor. Baba bu hayalin devam etmesinden yana; “Ee,” diyor. Bunun üzerine anne ona da bir tane alabileceklerini söylüyor. Hayalinde, baba da kendi attığı telefonu havada yakalıyor. Artık hayallerin gerekleŖmesine yaklaŖılmıŖtır. Reklam hayal ile gerçek arasında gide-rek alıŖık olmamız gereken bulanıklığı yaratmıŖtır çoktan. Sahip olmamak ile olmak arasında az bir mesafe vardır, gerçeklik ile hayal arasındaki bu mesafe, eksikliği duyumsanan Ŗey, tanıtımı yapılan ürün tarafından doldurulacaktır. Söylemsel dizge süreklı olarak bu boŖluęa hitap etmektedir. Üstelik bu eksikliğin kapatılması babaya erkekliliğini tekrar kazandıracaktır. Salarıyla birlikte kasayla irtibatı kuran odur, telefonları alıp havalara atan erkek odur, Ardından çocuk bir kampanyadan söz ediyor, anne de bu kampanyayla babaya özel fırsatlar ve kampanyalar yağacağını söylüyor. Tekrar hayale geçiyoruz. Hayal dünyasında babanın etrafında flaŖlar patlamaya baŖlıyor. Çocuk, “Ünlü gibi yaŖıyorsun baba,” diyor. Bunun üzerine baba, hizmeti satın almak gerektiğine artık kani oluyor ve anne ona tekrar aŖık olduğunu söylüyor. Aile artık yeniden ve güçlü bir

bağla tekrar tesis edilmiştir. Âşık olarak evlenmiş modern çekirdek aile, zamanla eksikleşmeye başlamıştır, öykü bu eksikliğin nasıl doldurulduğuyla ilgilidir. Eksiklik aile olmaktır aslında. Hizmet işte bu yeni türde ailenin olabilirliğini mümkün kılmaktadır. Orta sınıf beyaz bir ailenin olabilirliği müşteri olmasından geçmektedir. Ünlü gibi olmanın aynı zamanda baba üzerinden kurulmuş olması da bilinen aile fertleri hiyerarşisinin devam ettiğini gösteriyor. Artık bildiğimiz, sıradan ailenin kendisini yenilemesinin tam vaktidir. Eksiklik aile olarak telafi edilecektir. Aile olmak metadan ayrılmış ve bağımsızlaşmıştır. Moda olan aslında ailedir.

Aile ve denge

Bir de ailenin tekil fertlerinin öne çıkarıldığı bir örneğe yer vermek gerekecek. Bu kez bir anne ile kızının arasındaki tutumluluğa ilişkin bir reklam var karşımızda (Reklam 5). Reklamda tanıtımı yapılan metanın (bir gsm operatörü) orada bulunmayışına tanık oluyoruz (Orada bulunmayış ile ilgili bkz. Williamson, 2001: 79). Reklamın sonuna kadar görünür olmayacak. Tüm reklam metni onun bir göstereni aslında. Reklamın aktörleri metaya yüklenecek anlamı inşa etmeye girişmiş durumdalar. Üstelik bu kez tutumluluğun ve tasarrufun aile için olan önemi ön planda. Dolayısıyla ailenin denge ve itidal gerektiren niteliği burada önem kazanıyor, bu haliyle estetize ediliyor aile.

Reklam, arka fonunda uzun soluklu aile dizilerinden de alışkın olduğumuz bir müzikle başlıyor; anne ve kızı mutfakta... Mutfak tüm gösterenleriyle sıradan bir orta sınıf mutfağının simülasyonu. İkisi de mutfakta yemek hazırlarken anne kızına tavsiyeler vermektedir: “Bak kızım aile bütçesi yapmak aynı yemek yapmak gibi, elinde ne var ne yok iyi bileceksin” Yemek hazırlama ile ev ekonomisi arasında kurulan bu benzerlik, ev ve ocak tamlamasını anırtıyor. Ardından ev ile yemek arasındaki tutumluluk ve yeterlilik bağlantısı devreye giriyor: “Önce yarını düşünüp birazını ayıracaksın. Her durumda yettir-

meye çalış emi güzel kızım” Yeterli olmaktır biraz da evde olmak, her şeyi kararında yaşamak, aşırıya kaçmamak veya çizgiyi aşmamaktır. Arada ufak kaçış anları olabilir. Bir dolma ikram ederken, “Bu arada kendini de ihmal etme,” der anne... Elbette ki “ama”lı bir cümleyle paranteze alınarak; “Ama bütçeni yaparken herkesi memnun etmenin yolunu bulacaksın güzel kızım. Bulacaksın ki yuvanın bereketi, huzuru hiç eksik olmasın” Evde herkesi memnun etmenin sorumluluğu kadındadır. Dolayısıyla reklamın temel göstereni itidal ve dengelilik iken bunu gerçekleştirecek olan veya dengeli olması talep edilen asıl olarak reklamın merkezindeki (sözsüz) kadındır. Tüm anlamlar ve işaretler ona yöneliktir. Aile ölçülü ise bu kadının ölçülülüğünden ve düşünceliliğindendir. Zaten reklamın kapanış cümlesi varılması talep edilen bu anlamı pekiştirir: “Ailesinin mutluluğu için evinin her ihtiyacını düşünen kadınlarımıza...”

Aileyi merkeze alan reklamlarda bizi biz yapan değerleri görüyoruz aslında. Hepimiz büyük bir ailenin üyeleriyiz. Reklamlar tanıtımını yaptıkları meta ve hizmetlerle tanıtım işinin ötesine uzanıyor... Aile olmanın hissi niteliğini bizim için yeniden üretiyor. Burada merkezde baba ile temsil olunmuş erkeği, ölçülülüğün merkezi olarak aileyi, anne olarak kadını, müşteri olmakla üyesi olunabilen aileyi, aile olmanın sınırsız coşkunluğunu, sınırlarını aşmayı ve hepimizi kucaklayan organik bütünlükte kendini kaybetmenin coşkunluğunu hissedebiliyoruz.

Sonuç

Aile Türkiye toplumunda gündelik yaşamın ona göre düzenlendiği en temel toplumsal birimi temsil ediyor. Aile olmadan birey olamıyoruz. Aile yaşadığımız dünyanın sıkıntılarından uzaklaştığımız, kendimizi evimizde hissettiğimiz, korunduğumuz, kollandığımız sığınağımız. Toplumda üretemediğimiz anlamların, değerlerin yerine ikame ettiğimiz kaçışımızın en basit hali olarak bizi biz yapan değerlerin üretildiği bir alan aile. Öznelliğimizi ailemizde kazanıyoruz. Aile merkezli günlük

yaşam kurgusu, kentin mekânlarından, popüler kültür ürünlerine kadar etrafımızı kuşatmış durumda. Aile olmadan yaşama-yacağımızı biliyoruz ve aslında aile dışında geliştirilememiş, gelişmesine izin verilmemiş toplumsallaşma biçimlerinin yokluğu ile aileleşiyoruz.

Aile, kendi içindeki hiyerarşik düzen ile devlete uzanan toplumsal hiyerarşinin ilk basamağı. Hepimiz aile olmakla devletleşiyoruz. Aile iktidar ilişkilerinin kuşattığı kamusal alandan kaçışı temsil ediyor olabilir. Aileye/yuvaya dönüş iktidarın kendinden menkul kudretine yönelik bir tepki olabilir, sivilleşmenin alanı belki... Belki de yapay ailevi cemaatlerimizle de bu iktidardan gizliyoruz kendimizi. Ancak itildiğimiz bu sivillik biçimi aynı zamanda bize kendi dayanışması dışında başka bir dayanma imkânı vermeyen iktidarın kendini de ürettiği en önemli mecra olabiliyor. Yoksa nasıl büyük bir aile olabilirdik?

Reklamlarda da ailenin temel bir toplumsal birim olarak öne sürüldüğü birçok örnekle karşılaşmak mümkün. Reklamlar aslında geniş bir popüler kültür spektrumunun ufak bir parçası. Ancak büyük ölçüde neyi düşüneceğimizi olmasa da anlamlar ve değerlerle kurduğumuz ilişkinin biçimsel niteliğini şekillendirme açısından önemlidir reklamlar. Reklam bir anlamdan başka bir anlama kayan ve sonunda genel bir değerler dizgesine ulaşmamızı sağlayan ve artık, metaların da bu anlamların, sembollerin içerisine yerleştirildiği bir kültürlenme biçiminin somut örnekleridir. Aile genel olarak bu reklamlarda, nostaljik bir imge ve mutluluğun bir göstereni olarak sembolik bir deneyim olma niteliğine dönüşmüştür. Aile tüketmenin temel birimi ve aynı zamanda tükettikçe kimliğini gerçekleştiren benliklerin yeniden icat edilmiş korunaklı mecrasıdır. Böylece aile hem simgesel düzeyde yeniden üretilmiş geleneğin işareti hem de modern yaşama adapte olmanın çoklu biçimlerinden biridir. Ailemiz reklamda hem modern hem gelenekseldir; ailenin salık verdiği yaşam biçimi, itidalin, dengenin ve korumanın alanıdır. Eksikliğini hissettiğimiz şeyi hem yeniden üretmeye hem de kapatmaya muktedirdir. Son olarak siyaset alanının da bu imgeye bir şeyler borçlu olduğunun altını çizmemiz gerekiyor.

KAYNAKÇA

- Aytaç, A. M. (2007) *Ailenin Serencamı*, Dipnot, Ankara.
- Bauman, Z. (2012) *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, Sıral, P. (çev.) Habitus, İstanbul.
- Berger, J. (2002) *Görme Biçimleri*, Salman, Y. (çev.) Metis, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2014) *Eril Tahakküm*, Yılmaz, B. (çev.) Bağlam, İstanbul.
- Davis, Yuval, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*, Bektaş, A. (çev.) İletişim, İstanbul.
- Debord, G. (1996) *Gösteri Toplumu*, Ekmekçi, A. ve Taşkent, O. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Ecevit, Y. (2012) "Aile, kadın ve devlet ilişkilerinin değerlendirilmesinde klasik ve yeni yaklaşımlar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 9-34, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iukad/article/view/1023012349>, Erişim Tarihi: 22 Şubat 2016.
- Featherstone, M. (1996) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Küçük, M. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Gittins, D. (2011) *Aile Sorgulanıyor*, Erdem, T. (çev.) Pencere, İstanbul.
- Güngören, A. (1995) *Reklamcı ve Şaman, Yol*, İstanbul.
- Harvey, D. (2003) *Postmodernliğin Durumu*, Savran, S. (çev.) Metis, İstanbul.
- Haug, F. H. (1997) *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, Gül, A. (çev.) Spartaküs, İstanbul.
- Horkheimer, M. (2005) *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Tüzel, M. (çev.) Yapı Kredi, İstanbul.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2012) "Türkiye'de aile kültürü", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 49-57, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iukad/article/view/1023012352>, Erişim Tarihi: 22 Şubat 2016.
- Kancı, T. (2015) "Türkiye'de eğitim, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyetin kesişim noktaları", Coşar, S. ve Özman A. (der.) *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet* içinde, İletişim, İstanbul, 77-109.
- Lull, James (2001) *Medya İletişim Kültür*, Güngör, N. (çev.) Vadi, Ankara.
- Mitchell, J. (2006) *Kadınlar En Uzun Devrim*, Inal, G., Savran, G., Tekeli, Ş., Tunç, F., Torun, Ş. ve Zihnioğlu, Y. (çev.) Agorakitaplığı, İstanbul.
- Özyeğin, G. "Arzunun nesnesi olmak", Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. (der.) *Neoliberalizm ve Mahremiyet* içinde, Metis, İstanbul, 151-178.
- Penpecioglu, M. (2011) "Kapitalist kentleşme dinamiklerinin Türkiye'de son 10 yılı: Yapılı çevre üretimi, devlet ve büyük ölçekli kentsel projeler", *Birikim*, 270: 62-73.
- Poster, M. (1989) *Eleştirel Aile Kuramı*, Tapınç, H. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Rutherford, P. (2000). *Yeni İkonalar*, Gerçekler, M. K. (çev.) Yapı Kredi, İstanbul.
- Sarıtaş, E. (2012) "Seksoloji: 1945-1955 arası Türkiye'de cinsel terbiye" *Fe Dergi* 4(2): 57-71, http://cins.ankara.edu.tr/8_6.html, Erişim Tarihi: 23 Şubat 2016.
- Sennett, R. (2014) *Karakter Aşınması*, Yıldırım, B. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Williamson, J. (2001) *Reklamların Dili, Reklamalarda Anlam ve İdeoloji*, Fethi, A. (çev.) Ütopya, Ankara.
- Zeybek, H. A. (2011) "Bir aile mekânında cinsiyet, cinsellik ve güvenlik", Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. (der.) *Neoliberalizm ve Mahremiyet* içinde, Metis, İstanbul, 227-243.

Reklamlar

Reklam 1 (03.02.2016) “Aile Olmak”, https://www.youtube.com/watch?v=_3eTpRu-Tzc, Erişim Tarihi: 10.04.2016.

Reklam 2 (09.04.2015) “Mobilya Dokunmak Güzel Aile Reklamı”, <https://www.youtube.com/watch?v=yGxVhkH5Xlo>, Erişim Tarihi: 12.04.2016.

Reklam 3 (16.03.2016) “Aile Olmak Dizi Oyuncuları Reklamı”, <https://www.youtube.com/watch?v=PINZ3LqcA0E>, Erişim Tarihi: 13.04.2016.

Reklam 4 (22.01.2016). “...’lu Aile Reklam Filmi”, <https://www.youtube.com/watch?v=85kzWJnKq88>, Erişim Tarihi: 14.04.2016.

Reklam 5 (24.12.2014). “Anne Kız Aile Bütçesi Reklamı”, <https://www.youtube.com/watch?v=HO2qrJbCrD8>, Erişim Tarihi: 16.04.2016.

Gündelik Hayatta Kolektif Belleğin İnşası: Minibüs Sembolleri Üzerine Bir Değerlendirme

GÖKÇEN BAŞARAN İNCE

Giriş

Sıradan bir günde, içinden geçip gittiğimiz, bize pek değmeyen mekânlar vardır. Hızlıca gazete alınıp çıkılan bir bayi, bürokrasi ağlarına takıldığımız bir memur odası ya da bir yerden bir yere ulaşmaya çalışırken, içinde günün muhasebesini yaptığımız ve aslında nasıl da “süslendiği”ni fark etmediğimiz bir minibüs... Bizler için önemli ve anlamlı olmayan bu mekânlar, sahiplerinin kendilerini dünyaya açtığı, sembol ağlarıyla ördüğü ve kendilediği, dolayısıyla ideolojilerini tanımladıkları ve hatta dünyaya bir manifesto gibi ilan ettikleri küçük mekânlar olabilir. İnsanın uzantısı “sembol eşyalar”la örülmüş bu mekânlar, bireyselden kolektife uzanan bir kimlik haritasının da gösterenleridir. Özneler tarafından örgütlenmiş bu mekânlar, aslında her birimizin kolektif hafızasından öğeler içerir. Mekânları dolduran eşyalar, bireyi kendisine ve diğer insanlara ulayan hafıza bağları oluşturur.

İnsanı ve yarattığı sembolleri anlamlandırma, sosyal bilimlerin ve felsefe tarihinin önemli meselelerinden biridir. Bu tarih, çatışan ve çakışan büyük anlatı ve kuramların, mütevazı önermelerin ve bu büyük gövdelerden dal veren kimi teorik ve ampi-

rik çalışmaların bir bütünüdür. İnsanı, içinde var olduğu makro yapıların işlevleri bağlamında tasvir eden teoriler yanında, –yorumbilimsel önermelerin aldığı yol sayesinde– onu, anlam inşa eden, mikro evreninde kurduğu sembolik dünya aracılığıyla kültüre sadece maruz kalmayıp, dönüştüren bir özne olarak tanımlayan teorilerin etkisi artmıştır. Yorumsayıcı kuramların temel önermesi, kültürün inşa edilmiş sembol ve kodlardan örülü bir kolektif temsiller alanı olduğu ve insanın bu sembol evreni içinde, özellikle dil aracılığıyla kültürü inşa edici bir rol oynadığıdır (bkz. Geertz, 1973; Çebi, 2008). Buna göre insan, eylemleri ve diğer insanlarla etkileşim ve sembol kurma/kullanma yeteneği sayesinde toplumsal gerçekliği inşa eder. Toplum, insanların anlam dünyaları ile kurulmuş, öznel, hayali, akışkan, sembolik bir tasarımdır (Çebi, 2008: 184). Ontoloji ve insan doğası üzerine teorileri öznel ve nesnel uçlarda konumlandıran Morgan ve Smircich’e göre öznel’den nesnel yorumlara doğru gerçeklik “insan imgeleminin bir yansıması”, “sosyal bir inşa”, “sembolik bir söylem alanı”, “somut bir süreç” ve son olarak “somut bir yapı” olarak kavranabilir. Bu sıralamaya göre insan; “safi bilinç, varoluş ya da tin”, “sosyal inşacı, sembol yaratıcı”, “sosyal aktör ve sembol kullanıcı”, “enformasyon işleyici”, “adapte olan” ve “tepki veren” olarak düşünülebilir (Morgan ve Smircich, 1980: 492).

Bu çalışmada ele alınan insan, gerçekliği diğerleriyle etkileşim halinde sosyal olarak inşa eden, sembol yaratan ve kullanan, bu yönüyle de kültürü kuran bir varlıktır. Geertz’e göre kültür, sembolik eylemin alanıdır (1973: 10). Birbiriyle birlikte işleyen yorumlanabilir işaretler sistemi olarak kültür, sosyal olayların, davranış, kurum ya da süreçlerin nedensel olarak atfedilebileceği bir güç alanı değil, bunların anlaşılır biçimde, yani kabaca tasvir edilebileceği (*thickly described*) bir bağlamdır (1973: 14). Geertz’in de dahil olduğu simgesel antropologlara göre kültür, davranış örüntülerinden ziyade, simgesel olarak kodlanmış ortak bilgidir. Herhangi bir bilgi ve inanca kültürel olma özelliğini kazandıran, onun topluluk üyelerince paylaşıyor olmasıdır (Altuntek, 2008: 40). Dolayısıyla kültür

bireye nüfuz ederken, aynı anda onun, kültürü anlamlandırma ve yeniden inşa etme pratiklerinden de etkilenir. Bu bağlamda kültürü içinde taşıyan sosyal gerçeklik, diğerleriyle etkileşim içinde kendini dünyaya dışsallaştıran ve içselleştirdiği bilgiyi nesneleştiren bireylerin aktif katılımıyla şekillenir (bkz. Berger ve Luckmann, 2008).

Kolektif belleğin inşası ve geçmiş sembolleri

Kolektif bellek, kültürün zamana işlenmiş bilgisini taşır. Toplumların birlikte yaşamadıkları ancak sosyal gruplar içinde, ortak anlatı, sembol ve ritüeller aracılığıyla birlikte hatırladıkları geçmiş bilgisini anlatır (Halbwachs, 1992; Connerton, 1999; Assmann, 2001). Ortak bir bellek, topluluğun paylaşılan semboller etrafında birlikte hareket edebilmesini kolaylaştırır; kolektif kimliğin katalizörü olarak işlev görür. Kimliğin kendini açtığı mekândan, ortak sembollere kadar bireyleri saran ve topluluğu organize eden tüm unsurlar, geçmiş-şimdi ve gelecek arasında kurgulanan anlatının tutarlılığına bağlıdır. Bu bağlamda kolektif bellek, bireylerin içinde yaşadıkları toplulukla ortaklaştıkları, aidiyet hislerini kuvvetlendiren ve kendilerini öteki'den ayırmaya yardım eden unsurların kesişimidir. Kolektif belleğin inşası, ulus gibi büyük, kurgusal ve dolaylı sosyal grupları organize etmek, üyelerini birbirine benzetmek, ortak kimlik öğeleri etrafında onları bütünleştirmek ve ortaklaştırmak anlamına gelir. Ancak bu şekilde, birbirinden farklı çıkar grupları uzlaştırılabilir ve bir arada tutulabilir. Geçmişin kolektifleştirilmesi, aslında bugün ve şimdi için sosyal bağların konsolide edilmesi demektir. Çünkü kolektif bellek “kuşaklar arasında zamansal devamlılık imgesi yaratan bir bağ kurar ve var olan sosyopolitik düzeni meşrulaştırır” (Gross, 2002).

Halbwachs (1992) belleği otobiyografik ve tarihsel bellek olarak ayırır. Assmann (2008) ise tarihsel yerine kültürel bellek, otobiyografik yerine iletişimsel bellek kavramlarını tercih eder. Tabloda bu iki türün özellikleri görülebilir (Tablo 1). Kültürel bellek, otobiyografik belleği aşan bir kapsayıcılığa ve tarihselli-

ge sahiptir. İletişimsel bellek bir tek bireyin yaşam deneyimiyle sınırlıyken, kültürel bellek tarih aşırı, mitik bir geçmişi referans alır. Kültürel bellek din adamları, öğretmenler gibi profesyonel taşıyıcılara sahiptir, ritüeller ve semboller aracılığıyla yayılır.

TABLO 1
İletişimsel ve Kültürel Hafıza

	<i>İletişimsel hafıza</i>	<i>Kültürel hafıza</i>
İçerik	Otobiyografik hafıza çerçevesinde tarih, yakın geçmiş	Mitik tarih, mutlak geçmiş içindeki olaylar ("in illo tempore") (o zamanlar - at that time)
Şekil	Enformel gelenekler ve gündelik iletişimin türleri	Yüksek derecede yapılandırma, törensel iletişim (<i>ceremonial communication</i>)
Medya	Yaşayan, cisimleşmiş hafıza, yerel dilde iletişim	Metinler, ikonlar, dans, ritüel ve çeşitli performanslar aracılığıyla; "klasik" ya da yapılandırılmış dil(ler)
Zaman yapısı	80-100 yıl, etkileşim içindeki 3-4 kuşak	Mutlak geçmiş, mitik ilksel zaman, "3.000 yıl"
Katılım yapısı	Yaygın	Hafızanın uzmanlaşmış taşıyıcıları, hiyerarşik yapı

(Assmann, 2008).

Kültürel bellek, bireyin içine doğduğu sosyal koşullarda, kendini önceleyen ve maruz kaldığı birikimi anlatır. Buna göre üyesi olduğu sosyal grupların sözlü ya da yazılı birikimi, tümel-den tikele, topluluktan bireye aktarılır. Bu birikimin aktarıcıları enformel ağlar olabileceği gibi, devlet gibi resmî bellek yapılandırıcıları da olabilir. Kültürü ve ona dair hafızayı oluşturan temel öğeler sembol ve ritüellerdir.

Sembol inşası

Sembol, belirsiz biçimde birden fazla anlama gönderme yapabilen, insanları eyleme zorlayan ya da duyguları uyaran nesne, eylem, ilişki ya da dilsel oluşumlardır (Cohen, 1976: 24). İn-

sanın kendisini dünyaya açma süreci, nesneleşme, dolayısıyla sembollere yüklenen anlamların genelleşme ve dışsallaşma sürecidir aynı zamanda. Cohen'e göre,

Bireyler ve gruplar arası ilişkilerin nesneleşmesi, bireyleri somut gerçeklik içinde gözlemlenebilir durumda semboller aracılığıyla gerçekleştirilen soyutlamalardır. Sosyal ilişkiler, semboller aracılığıyla geliştirilir ve korunur. Bizler grupları semboller üzerinden "görürüz" Onur, itibar, rütbe, adalet, iyi ve kötü gibi soyut kavramlar, değer, norm ve kurallar semboller aracılığıyla somutlanır ve insanın kendi varlığından haberdar olması, kendini anlaması ve gündelik hayata bağlanması semboller sayesinde gerçekleşir (1976: 30).

Lay'a göre, "semboller, deneyimlerimizi onların aracılığıyla gösterdiğimiz filtrelerdir. Daha temelde, farkındalık da semboller tarafından dolayımlanır. Bir şeyi dikkate aldığımızda, halihazırda sembol sistemimiz tarafından yönlendiriliyoruz demektir" (1980: 181). Dünyayı anlaşılır kılma ve sosyal olarak onu inşa etme, çeşitliliği semboller aracılığıyla kategorize etme ve düzenleme anlamına gelir. Bu yönüyle semboller, zihnin bilgiyi işleme sürecinde, soyuttan somuta geçişi sağlayan işaretlerdir. "Sembollerimizin iki yönlü değeri ya da enerjisi vardır. Derinlemesine/içeride doğru ve dışsal/dışarı doğru hareket. Sembolün içeride doğru hareketi, niteliksel çağrışım yaratır. Kişisel anlam ve duygularla uyumludur. Dışsal yönelimse daha nesneldir. Dışsal gerçeklikle özdeşleşir ve onu işaret eder. İnsan olarak temel amacımız, dengede bir sembol sistemi yaratabilmektir" (Lay, 1980: 182). Sembollerin bu iki uçluluğu, anlamları üzerine oydaşımı da sorgulanır kılabilir. Nitekim Cohen'e göre;

(...) Simgeler, yalnızca başka bir şeylerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını yaparlar. Aslına bakılırsa, tüm yaptıkları bundan ibaret olsaydı geçerliliklerini kaybederlerdi. Simgeler aynı zamanda kendilerini kullananlara, anlamlarının bir kısmını kendilerine kazandır-

malarına izin verir. (...) Simgelerin her birinin anlamı, bireyin kendine özgü tecrübesinin dolayımından geçer (1999: 11).

Yine White'a göre sembol, onu kullanan tarafından değeri ya da anlamı belirlenen şeydir. "Şey"dir; çünkü herhangi fiziki bir şekilde olabilir. Örneğin maddi bir nesne, renk, ses, koku, tat ya da bir nesnenin hareketi (1992: 34). Kültürün ve onun bağlamında kolektif belleğin bireylere sağladığı özerklik, gerçekliğin inşası sürecinde, sembollerin özgürce anlamlandırılması olarak ortaya çıkar. Yani aynı kültür içinde var olan bireylerin, sembollere atfettiği anlam, polisemik (*çok anlamlı*), dolayısıyla çeşitlidir. Bireylerin otobiyografik hafızası, kolektif kimliklerini edindikleri sosyal gruplar ve deneyimlerini anlamlandırma biçimleri, sembollerin bireysel hayatlarda erimesini/soğurulmasını sağlayan bir yaratıcılık içerir. Dolayısıyla semboller, bireylerin koşullarına "uyar" Cohen'e göre "bu sayede bireylerin kendi bireyselliklerinden vazgeçmeksizin bir topluma olan bağlılıklarını yaşantıhyabilecekleri ve dışa vurabilecekleri kanalları (*medya*) sağlayabilirler. Simgeler o denli çok-yönlüdürler ki, sıklıkla özgün anlam kalıplarına uydurulabilirlerken, aynı simgeyi aynı anda kullanan başka kimseler bu çarpıtmaların farkına varmazlar" (1999: 16). Sembol daha fazla anlama işaret ettikçe, o oranda belirsiz ve esnek bir hal alır (Cohen, 1976: 32). Dolayısıyla toplumun ortak olarak görülen sembolleri pekâlâ çok katmanlı bir anlamlandırmaya tekabül ediyor olabilir. Topluluğu birleştiren, sembolün anlamından çok, bizatihi onun varlığıdır. Özellikle ulusal sembollerin milliyetçilik yorumları birbirinden farklı kitleler için, bu tarz çok anlamlı göndermeleri olduğu düşünülebilir. Kurgusal bir ulus fikri etrafında toplanan bireyler için örneğin "bayrak", ortak vatanı ya da bir devletin yurttaşı olma fikrini temsil edebileceği gibi, bir ırk/etnisiteyi ve onun tarihini, ya da aynı anda bu ikisini temsil ediyor olabilir. Bayrağın teritoryal ve organik çağrışımları, birbirinden çok farklı ulus kavramsallaştırmalarına tekabül etse de, ulusun üyeleri bu anlam ayrılıklarından çok, bayrağın varlığı ile ilgilenirler.

Semboller temsil ettikleri şey ile doğrudan ya da dolaylı bağ-lara sahip olabilir. Bilgin bu ilişkiyi şöyle özetler:

Bazı semboller uzlaşmasaldır, yani sembol ve temsil ettiği ob-je arasında bir benzerlik yoktur; örneğin dilin sözcükleri. Diğer bazı semboller ise objelerle doğal bir ilişki taşırlar ve bir bakıma evrensel sayılırlar; örneğin kumsaldaki ayak izi ile oradan geç-miş biri veya duman ile ateş arasında bu tür bir bağ söz konu-sudur. Nihayet bazı semboller, rastlantısal olarak oluşmuştur ve ne temsil ettikleriyle iç bağıntıları vardır; ne de uzlaşmasal-dır; örneğin bireysel deneyimlere veya bir hatıraya bağlı sem-boller (bir kent ismi) bu çerçevede zikredilebilir (2003: 326).

Semboller, sosyal gerçeklikle kurdukları bu doğrudan ve dolaylı bağ vesilesiyle onu yeniden inşa ederken, içlerinde geç-miş referans da barındırırlar. Ritüellerdeki etken varlıkları, anıtların birer “bellek yeri” (*hafıza mekânı*)¹ (Nora, 2006) ola-rak edindiği sembolik işlev, kolektif belleğe malzeme sağlama açısından sembollerin önemini gösterir. Sembol, anıt ve ritü-eller, belleği tanıdık, bilinir ve aşına kılmak üzere yapılandı-rılırlar ve geçmiş üzerine bir konvansiyon sağlayarak, aslında bir anlamda geçmiş temsillerinin ortak olarak “bozulmasına” katkıda bulunurlar (Schudson, 2000). Diğer bir deyişle, geç-mişin kimi temsillerini hegemonik (Liu ve Hilton, 2005) kı-larken, diğerlerini “unuttururlar” Ancak “bozulma”, hatırla-

- 1 Nora, kavramı şöyle tanımlar: “Hafıza mekânı benim gözümde asla sadece fizi-ki değil, elle tutulabilen, görünür bir nesne olmadı. Bazı somut nesneleri “ha-fıza mekânı” olarak önerdiğim deyişle kavrayabildiğimi düşünmenin nedeni, bu hatıra nesnelerinin doğası ile ortak noktaları sadece simgesel olan ve içe-rikleri de hafıza olan son derece çeşitli nesneler arasında bir yakınlaştırmamanın olmasıdır. İlk anda hafıza yeri iki tür gerçeklik düzeninin iç içeliğini varsayar: Mekâna, zamana, dile, geleneğe kaydolmuş, kimi kez maddi, kimi kez daha az maddi, ele gelir, kavranabilir bir gerçeklik; diğeryse sırf simgesel, tarih barındıran bir gerçeklik. Kavram, hem fiziksel nesneleri hem de sembolik nesnele-ri, ortak “bir şeyleri” olduğu temeli üzerinde kavramayı amaçlar. (...) Tarih-çi için önemli olan, mekânın tespit edilmesi değil, mekâna ait olan hafızanın açıklanmasıdır. Bir anıtı bir hafıza mekânı olarak düşünmek hiçbir şekilde ta-rihini yazmakla yetinmek demek değildir. Bu durumda hafıza mekânının tanı-mı şudur: İnsanların iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir toplulu-ğun ortak hafıza malına ait simgesel öge haline getirdiği maddi ya da fikri dü-zendeki her anlamlı birim” (2006: 171).

ma/unutmaya içkin bir süreçtir ve düne bugünün değerlerinin retrospektif biçimde yansı(tıl)ması, geçmişin kaçınılmaz bir yeniden inşasını da beraberinde getirir. “Bozulma” kavramının varsaydığı “bozulmamış, saf bir geçmiş bilgisi”nin olabirliği ise, başta belleğin seçici niteliği ve bilişsel yanlılık gibi unsurlar nedeniyle, ne otobiyografik ne de kolektif bellek için mümkün görünmektedir. Bozulmanın kaçınılmazlığını tartışmak, resmî tarihe alternatif, aşağıdan, mikro tarih anlatılarını ve bellek çalışmalarını işlevsiz görmek anlamına gelmemelidir. Nitekim geçmişin özgürleşmiş temsilleri (Liu ve Hilton, 2005), tartışmalı meselelerin kamusal alanda demokratik bir zeminde müzakeresi ve bunun sonucunda gelecek konsensus/dissensus ile yaratılabilir.

Kolektif bellek, gündelik hayatta semboller aracılığıyla görünür hale gelir. Özellikle ulusal kimliğin inşası, toplumun üzerinde oydaştığı (kimi zaman oydaşmaya zorlandığı) sembollerin varlığıyla olasıdır. Kurgusal, hayali bir cemaat olarak ulus (Anderson, 1995), bireysel hafızalarda semboller aracılığıyla demirlenir. Belleğin performatif ritüeller aracılığıyla doğrudan deneyimlenmesinden, kaydetme pratikleri aracılığıyla dolayımına (Connerton, 1999), sembol, geçmişin farklı görünümünün bireysel ve kolektif hafızada konumlanmasını sağlar. Tikelde geneli temsil etme becerisi, sembollerin işlevselliğini artırır.

Ulusal bellek, anımsanan ve anılan anılar ile topluluğun ayakta kalmasını ve geleceğe uzanmasını sağlayan unutkanlıklar arasında mevcut bir gerilimin bileşkesidir (Traverso, 2009: 64). Dolayısıyla belleğin inşası, anımsatılmak ve unutturulmak istenen geçmiş anlatılarının ve bu anlatıların somutlandığı sembollerin konumlandırılmasına bağlıdır. Fransız Devrimi sonrası girilen kimi uygulamalar (Doyle, 2001), erken Cumhuriyet döneminde yaşanan topyekûn değişim aslında semboller aracılığıyla geçmişin yeniden betimlenmesini anlatır. Örneğin şapka, şüphesiz daha güzel görünmeyi değil, toplumun birbirinde gördüğü şeyi değiştirmeyi, unutturmaya hedefler. Batılı bir ulusun sembolü olarak kodlansa da, hatırlattığından çok

unutturduklarını simgeler. Ne de olsa “ortak bir unutma, ulus olmanın önemli bir parçasıdır” (Renan, 1990).

Geçmişin simgeselliği fikri, en derli toplu ifadesini G. H. Mead’in çalışmalarında bulur. Sembolik etkileşimcilik ekolünün kurucularından Mead’in en temel katkısı, benliğin oluşumunda birey ve toplumun karşılıklı bağımlı ve birbirini inşa eden bütünler olarak görülmeleridir (Bilgin, 2013b: 161; Mead, 1972; Blumer, 1986). Sembolik etkileşimciliğin üç kurucu fikri; özne ve dünya arasında etkileşimin odakta bulunması, aktörün de dünyanın da statik yapılar değil, dinamik süreçler olduğu düşüncesi ve aktörün sosyal dünyayı yorumlama imkân ve kapasitesidir (bkz. Mead, 1972). İnsan, kendisi ve dünyayla iletişime geçtiği ve başkasının rolüne girebildiği oranda kendine nesne haline gelir (*become an object to himself*). İletişimin sosyal sürecini içselleştirme ve taşıma sonucunda birey, refleksif düşünce mekanizmaları geliştirir ve eylemlerinin alternatif sonuçları üzerine farkındalık üretir. Böylece, birlikte “kendi”yi (*self*) oluşturan ben (*I*) ve sosyal ben (*me*) gelişir. İletişim bireyin kendine nesne olabildiği bir davranış biçimi sağlar. Bu durum birey için, kendi deneyimine, dolaylı ya da dolaysız olarak, kendi ya da birey olarak, sosyal bir çevrede ve genelleştirilmiş öteki’lerle iletişim halinde, kendisinin ve diğerlerinin dahil olduğu bir davranış ve deneyim bağlamında başkalarının ona nesne olduğu gibi, kendine de nesne olarak deneyimlediği bir süreçtir (Mead, 1972: 138). Dilin simgeselliği, başkasının rolüne girmek ve kendine nesne olma eyleminin başlangıcıdır. “Ben” (*I*) başkalarının tutumlarına karşı organizmanın cevabı iken, “sosyal ben” kişinin diğerlerinin organize tutumları konusunda varsaydıklarıdır. Başkalarının tutumları örgütlenmiş “sosyal ben”i oluşturur ve sonrasında buna karşı ben (*I*) olarak tepki verilir (Mead, 1972: 175). “Sosyal ben” (*me*) konvansiyonel, alışlageldik bireydir; herkesin sahip olduğu alışkanlıklara sahip olmalıdır, başka türlü topluluğun üyesi olamaz. Ancak birey bu tarz örgütlü topluluklara sürekli tepki verir, kendisini kendi olarak bu işbirliğine dayanan süreçte ifade etmek ister. Tutumlar gruptan edinilir ancak bireyin bu tutumlara daha

önce görülmemiş, ortaya çıkmamış ifadeler kazandırması olasıdır (Mead, 1972: 197-198). Benlik, ben ile sosyal ben arasındaki gerilimden, karşılıklı etkileşimden doğar. Sembolik etkileşimciliğin temel önermelerinden biri bu noktada önem kazanır: “Sosyal ve bilişsel olan ayrılmaz biçimde birlikte bulunur. Birey ancak diğerlerinin gözünden kendini görebilir. Ayrıca diğerlerine, sosyal karşılaştırmalarda ve doğrudan etkileşimlerde kendi hakkında birtakım bilgiler verir. Kimliğimizi sosyal etkileşim şekillendirir” (Bilgin, 2013b: 161).

Sembolik etkileşimcilere göre gerçeklik semboliktir. Mead’ın “göz kırpma” örneği, davranışın sembolik örüntülerini açıklamada çarpıcıdır. Göz kırpma, bağlamına ve davranışta bulunanın niyetine göre, bir tik, bir ima ya da bir işaret olabilir. Dolayısıyla gerçeklik, sosyal olarak kendisine yüklenen sembolik çerçeveye anlam kazanır ve bir yorumlama sürecidir. Nesnelere yüklenen ortak anlam, Blumer’ın ortak edim (*joint action*) (2004: 72), Mead’inse sosyal edim (*social act*) dediği sürece imkân tanır (1972: 7-39). Sosyal edim, bireylerin kişisel benliklerinin (*I*), sosyal benlikleriyle buluştuğu, diğer insanlarla etkileşim içinde, sembolik bir evrende gerçeklik örüntüleri yarattıkları sürece karşılık gelir. Bireyler karşılaştıkları diğer insanların hareketlerini tanımlar ve yorumlar. Bunun sonucunda sosyal edimler doğar. Ortak yorum ve özdeşleşme, edime düzenlilik, tekrar ve istikrar getirir (Blumer, 2004: 72). Kültür kavramı içinde tahayyül edilen kurumsallaşmış ve düzenli sosyal davranışın kaynağı bu ortak edimlerdir (Blumer, 2004: 71).

Mead’in geçmiş üzerine düşüncelerinin temelini geçmişin de sembolik olarak inşa edildiği (*symbolically reconstructed past*) fikri oluşturur. Buna göre geçmiş, şimdi içinden yeniden tanımlanır, geçmişi mümkün kılan bugündür. Şimdi, yeni koşulların anlaşılmasına izin verecek bir geçmiş seçer. Geçmişin sembolik yeniden inşası, geçmiş olayların anlamını bugün için anlamlı ve yararlı olacak biçimde yeniden tanımlamayı içerir (akt. Maines, vd., 1983: 161-163).

Mead’in geçmişin inşası üzerine önemli bir diğer kavramı

“mitik geçmiş”tir (*the mythical past*). Maines, vd., Mead’in “mitik geçmiş” kavramını şöyle özetler:

Mitik geçmiş (...) sosyal ilişkileri manipüle etmeye yarayan sembolik oluşumlara gönderme yapar. Geçmiş yeniden-yaratımlardan çok yaratımlardır çünkü ampirik bir temele dayanmamaktadır. Geçmiş imgeseldir, hayalidir (*fictitious*). Mead için, sosyal ilişkilerin manipülasyonu her zaman mümkün olduğu için, mitik geçmişler, davranışı kontrol eden ve şekillendiren özel olarak yapılandırılmış yaratımlar olarak algılanır. Sosyal ilişkilerde manipülatif bir boyut yaratır çünkü avantaj oluşturmak ve sürdürmek için yaratılmışlardır. Mitik geçmişler bir grup diğeri karşısında desteklendikçe yaratılır, kullanılır ve kabul edilir. Kimliği belli bir grubu, diğesine karşı yükseltir ve gruplar arası birtakım denklikleri reddeder. Değişmeye direnen otoriteler ya da tek taraflı bir değişim yaratmaya çalışanlar, mitik geçmişi kullanarak ideolojiler inşa eder. Bu resmî âdetlerin yaratılması ve/veya resmî olarak yaratıldığı varsayılan geleneklere atıfla gerçekleştirilir. Bu anlamda, mitik geçmişin maddi ya da nesnel bir temeli yoktur; meşrulaştırma sistemleriyle birleşen maddi ve nesnel bir aurası vardır. Şeylerin nasıl olduğuna dair bilgiyle oydaşımla doğrulanabilecek örtük nesnel geçmişin aksine, mitik geçmiş bilginin tekelleştirilmesine bağlıdır. Bu nedenle mücadele edilmeleri ve inkârları zordur (1983: 164-168).

Mitik geçmiş, resmî bellek olarak yukarıda sözünü ettiğimiz belleğin manipülasyonunu hatırlatır. Sosyal edimin ortaklaşması, kimlik özdeşimine ve bu eylemin tekrar, süreklilik ve tutarlılığına bağlıdır. Geçmiş temsillerinin yönlendirilmesi, geçmişin sembolik olarak yeniden inşası, yani geçmişin bugünün değerleri üzerinden düzenlenmesi anlamına gelir. Mitileştirilmiş bir geçmiş, güncel politik çıkarların sonucudur. Nitekim Mead’in asıl vurguladığı, geçmişin nesnel varlığı ya da bunun tartışılması değil, yeniden inşa edilen geçmişin sosyal edimin parçası olarak araçsallaştırılmasıdır. Maines, vd. Mead’in bu görüşlerini şöyle aktarır:

Mead'ın pragmatist teorisi, mitleri muhtelif durumların açıklaması olarak görmesini sağlar. Mitler tasavvur dünyasına aittir ancak durumsal problemleri çözmede pratik değerleri vardır. Doğru üzerine oydaşma temeline dayanırlar ve eylemin tutarlılığına katkıda bulunmak üzere geçerlilik kurarlar. Eğer bir geçmişin, diğer geçmişlere, şimdilere ve geleceğe “uyduğu” (fit) düşünülüyor ve bu yönde davranılıyorsa, o geçmiş gerçektir. Mead geçmişin geçerliliğini tartışırken, onun ampirik doğrulamasına değil, ortak bilinçte pozisyonlarını güvence altına alan devamlılığa gönderme yapar (Maines.vd., 1983: 165).

Topluluk, geçmişin olgusalılığından çok, onun işlevselliğiyle ilgilenir. Üzerine oydaşma sağlanmış bir geçmişin temel referansı, topluluğun bizatihi kendisidir. Bu bağlamda topluluğun hafızasında gerçek bir geçmiş yoktur, geçmişin temsilleri vardır. Onları güncel ve geçerli kılan, bugünün gereksinimlerini karşılamalarıdır.

Kendilenmiş bir sembol evreni: Minibüs

Minibüs (dolmuş), modernitenin kıyısında dolaşan bizimki gibi ülkelerde revaçta olan bir ulaşım şekli. Mahalle delikanlısı bıçkın şoförleri, arabesk müziği, kadere kafa tutan minibüs yazıları eski görünürlüğünü yitirmiş olsa da, hâlâ en nevi şahsına münhasır toplu taşıma aracı. İçindekilerin hızlı ulaşım için muhtaç olduğu, araba sahibi konforlu azınlığın “kural tanımazlığı” nedeniyle çokça sinirlendiği bu araç, ülke insanını tanımak, deneyimlemek için eşsiz bir fırsat alanı aynı zamanda, bir nevi “insan vitrini” Elden ele para uzatma, şoförün modern telefonunun kulaklığıyla kendisine kaç dakikası kaldığını bildirenlerle girdiği ağız dalaşı, çok konuşan teyzelerin gazabı, ergenlerin para alıp uzatmamak için girdiği “atarlı” hal-ler, mesafe kısa da olsa, şenlikli bir kumpanya yaşatabilir insana. Hızlı kullanan, ani frenler yapan şoföre karşı, bakışmalar, *cıkcıklar*la gizli bir ittifak oluşur yolcular arasında. Kuralsızlığın, daha doğrusu kendi normlarının mekânıdır minibüs. Şo-

förün zevkine göre süslenir aynı zamanda. Günün yorgunluğu ya da bir yerlere yetişme telaşı içindeki yolcuların pek dikkatini çekmez muhtemelen, dikiz aynasında asılı bir hapishane kuşu ya da torpido üzerindeki *Tazmania* canavarı. Kimi zaman şoförün hayat hikâyesinden bir objeyle bezense de minibüs, çoğunlukla “bayrak-ayet-nazar boncuğu” üçlemesi üzerine gizli bir oydaşma vardır mekânda. Bu objeler, ideolojik sembollerdir aynı zamanda: Türk-İslâm sentezi bir proje olarak tutmuştur bu mahallede.

Bu varsayımın verilerle gösterilmesini sağlamak için, İzmir’deki minibüslerde kullanılan semboller üzerine bir içerik analizi yaptım. Sembolleri milliyetçilik (Türk bayrağı, Osmanlı tuğrası, Atatürk flamaları/çıkartmaları), dinsel ve geleneksel (ayet, nazar boncuğu) ve toplumsal cinsiyet sembolleri (futbol, tespih) olarak üç bölümde inceledim. İzmir’de toplam 1.117 adet minibüs bulunmakta (İzmir Minibüsçüler ve Esnaf Odası). Bunun anlamlı örneklem olarak % 5’i (ortalama 55 minibüs) üzerinde yaptığım frekans analizinin sonuçları şöyle:

TABLO 2
Sembollerin Frekans Dağılımı

	<i>Bornova- Alsancak</i>	<i>Bornova- Çiğli</i>	<i>Bornova- Karşıyaka</i>	<i>Toplam</i>	<i>Yüzde</i>
Nazar boncuğu	51	5	25	81	% 32
Ayet	20	21	27	68	% 26
Türk bayrağı	31	9	16	56	% 22
Tespih	21	4	2	27	% 10
Atatürk	10	1	5	16	% 6
Futbol		2		2	% 007
Osmanlı tuğrası					
Minibüs sayısı	25	9	21	55	
Kategorik toplam	133	42	77	252	

Frekans analizine göre minibüslerde en çok kullanılan sembol nazar boncuğu (% 32). Onu ayet (% 26) ve bayraklar (% 22) izliyor. Araştırma öncesinde birkaç minibüste gözlemlediğim için kategorilere dahil ettiğim Osmanlı tuğrası bu örnek-

lemde gözlemlenmedi. Erkeklik sembollerinin de minibüslerde çokça yer bulmadığı görülüyor. Özellikle futbol aidiyetini temsil eden semboller minibüslerde neredeyse yok. Erkekliği temsil eden tek sembol, genellikle vites kolunda asılı bulunan tespihler. Şimdi sembollerin neler söylediğine bakalım.

“Kazasız Belasız İnşallah...”:

Şamanizm’den Islâm’a, nazar boncuğundan cevşene kutsalın koruyuculuğu

Minibüsler trafiğin “mimli” araçlarıdır. Araba kullananlar, önlerinde ya da arkalarında bir minibüs olduğunda sürpriz hareketlere, ani durmalara, yol çalmalara hazırlıklı olur, hatta buna uygun araba kullanır. Akademik bir araştırmada, bu durum “nezaketle” şöyle aktarılmış:

Minibüs ile ulaşım kısıtlı zaman dilimlerinde ev-okul, ev-iş gibi yolculuk yapan kişiler açısından sıklık ve esneklik avantajı sağlarken, sayılarının fazlalığı nispetinde yeterince denetlenememeleri, şehir içi ulaşımında trafik sıkışıklığına yol açmaları, şoförlerin daha fazla yolcu almak amacı ile hareket etmelerinin yol açtığı maddi zarar ya da yaralanma/ölümle sonuçlanan kazaların artması gibi dezavantajlı sonuçlara da neden olabilmektedir (Organ vd., 2012: 192).

Şüphesiz bu “kaza bela” ve “kem göz” riski, diğer şoförler gibi minibüs kullananları da mistik ve dini sembollere yöneltir. Bu semboller nazar boncukları ve ayetlerin yazılı olduğu kâğıtlardır. Bir somut olmayan kültürel miras unsuru olarak nazar boncuğu, kökleri Şamanizm’e uzanan nazarla ilgili inanç, uygulama ve sözlü kültür unsurlarının özelleştiği bir nesnedir (Ekici vd., 2014). “Nazar”, Arapça kökenli bir kelime olup, Türkçede “Bakış, bakma, göz atma” anlamına sahip olmasının yanında, “belli kimselerde bulunduğu inanılan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala-mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiğine inanılan uğursuzluk, göz” anlamına da sahiptir ve “kem göz” olarak da adlandırılır (TDK,

Güncel Türkçe Sözlük). Göze şekil olarak benzerliği, sembol ve temsil ettiği şey arasında bağlantı olduğunu gösterir. Sosyal ve performatif bellek aracılığıyla aktarılan nazar boncuğu ve kaydetme pratikleri ile yazıya aktarılan ve kültürel belleğin güçlü bir parçası olan ayetler (nazar ayeti yanında, bismillahirrahmanirrahim, maaşallah, muska ya da cevşenler) kazayı belayı def etmek adına birlikte kullanılır. Buradaki ilginç nokta, birbiriyle rekabet halinde olması beklenen bu iki inanç tipinin ortak duyunun sosyal temsillerinde uzlaşmış olmalarıdır. Tek koruyucunun Allah olduğu bir inanç sisteminde, Şamanizm'in Gök-Tengri inancının etkisiyle rengi mavi olan ve koruyup kollanmak için kendisinden medet umulan nazar boncuğunun (Ekici vd., 2014: 41) heretizm olarak algılanması beklenebileceksen,² bu iki inanç sistemi kültürel bellekte kaynaşmış biçimde bulunur. Bu durum Mead'in "yorumlama süreci" olarak adlandırdığı durumu hatırlatır. Şeylere verilen anlamın ortaklığı, onların

-
- 2 Vehhabilik gibi radikal İslâm yorumlarında nazar boncuğu şirk ya da haram olarak nitelenir. Ancak kimi mezhepsel yorumlar, nazar boncuğunun İslâm inancıyla çatışmadığını gösterir nitelikte: "Nazar boncuğu, bizzat kendisi nazarı önlemez. Nazarı önleyen Allahüteâlâdır. Bakan kimse, önce bunları görünce, gözlerinden çıkan zararlı şualar bunlara isabet eder. Böylece, nazar boncuğunu takan kimse kötü nazarlardan korunmuş olur. İbni Abidin hazretleri buyuruyor ki: Temime boncuk demektir ki, Araplar onları çocuklarına takarlar, onlarla çocuklarından, nazarı, kötü bakışları uzaklaştırdığını sanırlardı. İslâmiyet bunu kaldırmıştır. Onlar temimenin kendisinin deva ve şifa kaynağı olduğuna inanıyorlardı. Hatta bunları Allah'a ortak koştular; çünkü onlar temimelerle, kendileri hakkında yazılmış kaderlerin değişip yok olmasını beklerlerdi. (İbni Esir) Temime, cahiliye devrinde, boyna veya ellere asılan bir ip olup, bunu kendilerinden zararı uzaklaştırmak için yapıyorlardı. İslâmiyet bunu yasaklamıştır. (Zeylai) Haniye kitabında, (Ekili tarlalara, karpuz tarlalarının içerisine korkuluk dikmekte, beis yoktur) denilmektedir. Bunları gözlerin yani kötü nazarın def'i için yapıyorlar; çünkü kötü nazar hakır, mala, insana, hayvana isabet eder. Bir kadın, tarladaki ürüne nazar değmemesi için ne yapacağını sorunca, Resulullah efendimiz, (Tarlaya hayvan kafası as) buyurur. Kötü bakışlı kimse tarlaya baktığında, önce bakışı o dikilen kuru kafaların üzerine düşer; çünkü yüksekte olup, ilk görünen odur. Ondan sonra bakışı tarlaya düşer ki, artık bu zarar vermez. (Redd-ül-muhtar). İbni Abidin hazretleri, caiz olmayan temimeyi bildirdikten sonra, nazar değmemesi için tarlaya kemik, hayvan kafası koymak caiz olduğunu bildirmektedir. Bakan kimse, önce bunu görüp, tarlayı sonra görür. Mavi boncuk ve başka şeyleri bu niyetle taşımanın temime olmayacağı, caiz olacağı buradan anlaşılmaktadır. (S. Ebediyye)" <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=4022>, Erişim Tarihi: 17.06.2015.



Nazar boncuğu ve Atatürk posteri.

“gerçekliği”nin koşuludur. Dolayısıyla neyin normdan sapma olduğu, normun sembolik inşasına bağlıdır.

Minibüslerde ayetler genellikle şoför koltuğunun sol üst başına, cama ya da oradaki herhangi bir köşeye ilâştirilmiş durur. Başın üstünün seçilmesi, Kur'an'ın da evlerde baş hizasının üstünde, yukarıda, saygın ve koruyucu bir mesafede bulunmasını hatırlatır. Kaza bela riskine karşı başın üstünde ekmek ya da tuz dolandırma, eli göğse (yukarılara) açarak dua etme gibi yine Şamanizm'den kaldığını varsayabileceğimiz pratikler, İslâm inancıyla birleşir. Kimi zaman nazar ayetlerinin şoför güneşliğinin iç kısmına, cevşenlerinse dikiz aynasına asıldığı görülür. Cevşen, Farsça kökenli bir kelimedir ve “zırh ya da savaş elbisesi” anlamını taşır. Genellikle üçgen mahfazalar içinde ya da kolye olarak taşınır. Dua özellikle Şii dünyasında rağbet görür (*Diyanet İslâm Ansiklopedisi*). Ayetler dışında “bismillahirrahmanirrahim” ve İslâmi ortak duyunun nazarla mücadeledeki en önemli silahı “maaşallah”lar ise genellikle çıkartma (*sticker*) ya da süsleme (harflerden kabartma) şeklinde, yolcuların görebileceği yerlerde bulunur.

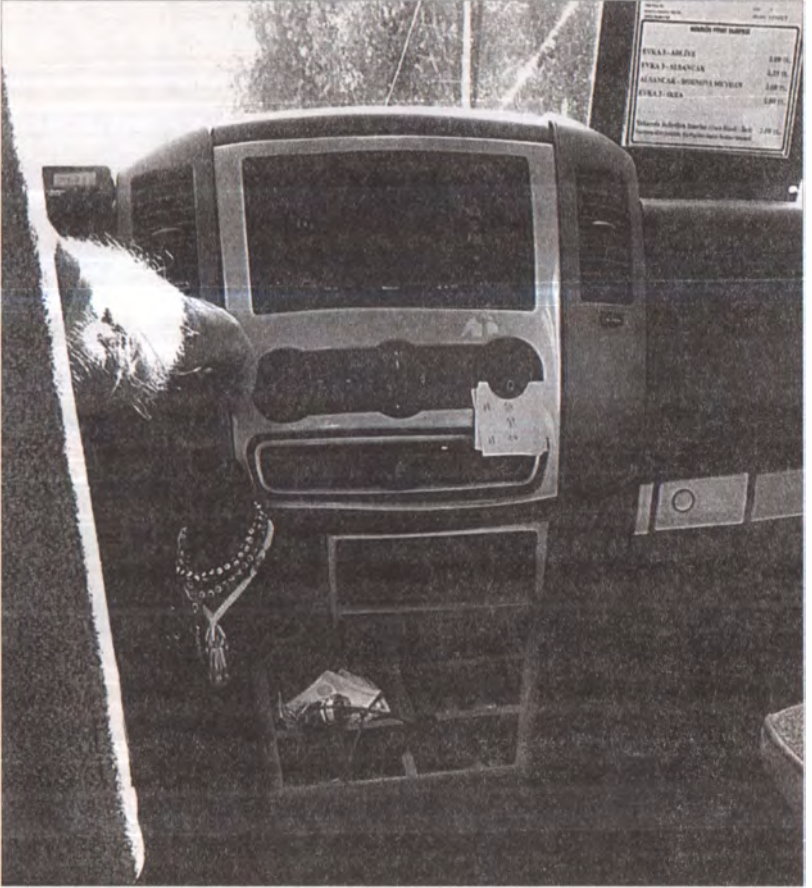


Şoförün sol üst başında ayetler ve koltuğa dolanmış poşu.

Nazar boncukları ve ayetler, kültürel belleğin performatif ve kaydedilmiş mirasları olarak, minibüs şoförlerinin ortak edimleri aracılığıyla iletişimsel bellekte tekrar edilen, düzenli ve istikrarlı sembollerdir. Hemen her minibüste, bayrak olmasa da nazar boncuğu ve/veya ayet mutlaka bulunur. Bu pratik, ben'in sosyal ben ile girdiği etkileşimin gücünü ve sosyal gruptan edinilen tutumların yarattığı konvansiyonu gösterir. Şoförlerin sosyal etkileşim aracılığıyla kendilerini ötekilere açma ediminde, dinsel ve geleneksel semboller ilk sırayı alır. Bu durum toplumdaki muhafazakâr/geleneksel değerlerin önceliğini gösterir.

Nazar boncukları üzerine, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ayrıca düşünülebilir. Şoförlerin yüzde yüzünün erkek olduğu düşünüldüğünde, daha çok kadınlara atfedilen “nazar

savma”nın, burada cinsiyetler üstü bir pratik olarak karşımıza çıktığı görülür. Üstelik hem erkek hem kadın yolcular, iyi dilek ve dualarla minibüsten inerler: “Haydi kazasız belasız...”



Nazar boncuğu, tespих benzeri erkeklik sembolleri ile birlikte de kullanılır ve nazar savmanın erkeklik temsiliyle çatışmadığını gösterir.

Minibüsteki bayraklar: Sıradan milliyetçiliğin yarı-profan sembolleri

Türk bayrağı, minibüslerin en gözde üçüncü sembolüdür. Görünürlüğü, büyüklüğü ve kullanım biçimi değişse de, minibüs sahibinin ya da şoförünün milliyetçiliğinin teyidi, kimliğinin

sağlaması işlevi görür. Bayrağın sahibi, kimliğini ona yüklediği anlam üzerinden genelleştirir ve bayrak, ideolojinin gücüne bağlı olarak büyür ya da küçülür. Dikiz aynasına yapıştırılmış küçük bir çıkartma olarak bulunabileceği gibi, otobüs içinde tavanda ya da torpido önünde serili biçimde durabilir.

Bayrak ideolojik yükü fazla olan bir semboldür. Ancak minibüslerde “selamlanmadan ve sallanmadan”, “banal (sıradan) milliyetçiliğin” sembolü olarak bulunur (bkz. Billig, 2002). Billig, milliyetçiliğin genelleşmesi ve neredeyse görünmez hale geldiği halleri tasvir etmek için “banal milliyetçilik” kavramını kullanır ve görece daha eski ulus-devletlerdeki “milliyetçilik” ideolojisinin, millet sembollerinin gündelik hayattaki kullanımının sıradanlığı üzerinden normalleştirildiğini savunur. Buna göre, Üçüncü Dünya’nın geç milliyetçilikleri ya da Avrupa’daki saldırgan ulus-devletleşme projeleri milliyetçilikle suçlanırken, “Batı”nın müesses ulus-devletleri milliyetçilikten azadeymiş gibi sunulur. Oysa ulus-devletleşme sürecine görece erken başlamış bu ülkelerde, ulusun sembolleri artık fark edilmeyecek, görünmeyecek oranda “her yerde”dir. Billig “dalgalanmayan bayrakların” işlevini şöyle özetler:

Sadece ABD’dekiler değil, tüm dünyadaki bütün bu sallanmayan bayrakların ne işe yaradığı sorulabilir. Milletliğin sıradan, gündelik hatırlatıcıları rolünü üstleniyorlar: yorulmaksızın onu “dalgalandırıyorlar” Dalgalandırma rutininin geçirdiği hatırlama fiili bilinçli bir fiil değildir; buradaki hatırlama bir anma töreninde gerçekleşen hatırlamalardan farklıdır. Hatırlama burada “düşüncesiz”dir; başka eylemlerle bilinçli olarak meşgul olunurken farkında olunmadan o da gerçekleşir (2002: 53).

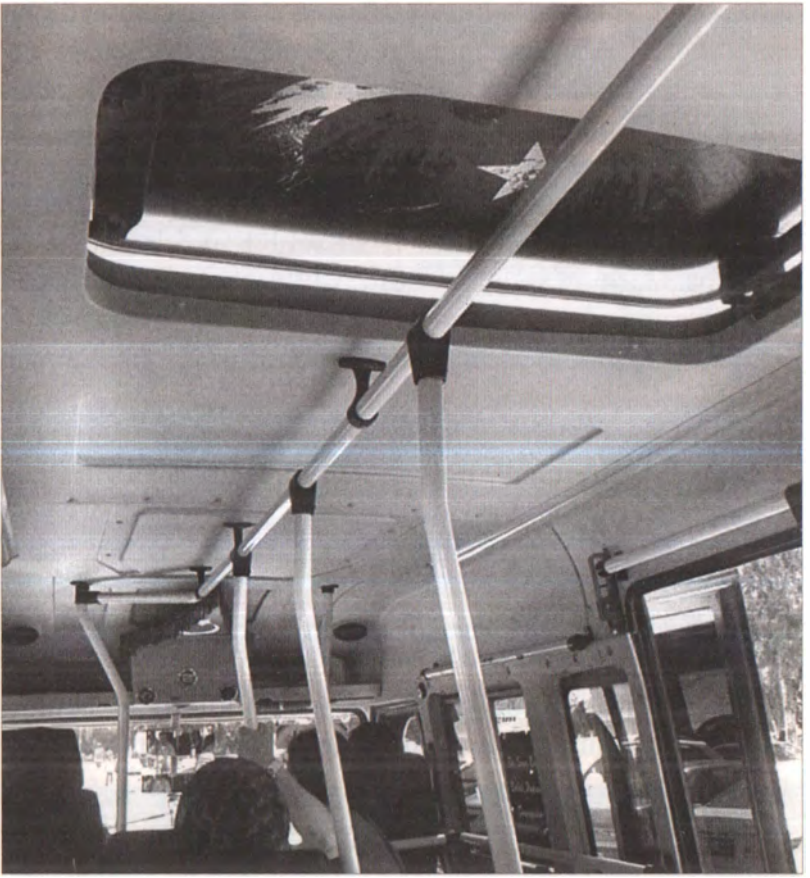
Gerçekten de minibüslerdeki bayraklar sahibinin kimliğini dünyaya açma işlevi görse de, yolcular için çoğu zaman görünmezdir. Birlikte minibüse bindiğim insanları yokladığımda, çoğunun bu sembolleri pek de fark etmediğini gördüm. Yine de bayraklar “düşüncesizce”, ulus olmayı hatırlatır ve gündelik rutine yerleşir. Sahibinin ait olduğu sosyal grubun hafı-

zasının ve kimlik bileşenlerinin kuvvetli bir parçasıdır. Resmî ideolojinin popülerleşmiş, sıradanlaşmış, ortak duyuya sinmiş pratiklerinden biridir. Öyle ki muhtemelen bayrak asmamanın, asmaktan daha çok anlamı vardır. Bayrakların kullanım biçimi bu konuda fikir verir. Bayrak kimi zaman dikkatlice bakınca fark edilecek denli küçükken, kimi zamansa minibüsün dışına asılmış veya ilgi çekmek için fazlaca büyük olabilir. Sahibinin ideolojik angajmanlarına göre, çapı ve sayısı artar ya da azalır. Çoğu zaman arzu edilen onu “göstermek”, fark edilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla belki de bu bayraklara “yarı sallanan bayraklar” demek daha doğru olacaktır.

Bayraklar üzerine söylenebilecek bir diğer şey, minibüslerde kutsallıklarını kısmen yitirmiş, hatta profanlaşmış bir biçimde kullanılmalarıdır. Malumumuz olduğu üzere, bayrak hassasiyeti ülkemizde kimi zaman cinayet sebebi ya da ötekileri terbiye etme aracıdır. Asılış biçimi, bulunduğu yer, temizliği, tertibi, kullanılma biçimi polemik konusu, yurttaşlıktaki hiyerarşinin gösterenidir. Türkiye’de siyaset yapmanın meşruiyet referansı, “samimiyet”in turnusol kâğıdıdır. Bayrağın yarattığı meşruiyet algısı o denli kuvvetlidir ki, hırsızlar bayrak açarak kaçabilir, polisi vatanseverlikleri konusunda ikna edebileceklerini düşünebilirler.³ Bir sembol, duyguları ne kadar güçlü bir biçimde uyarırsa, iktidarı o denli güçlü olur ve o denli işlev kazanır (Cohen, 1976: 32). Bayrak, kuvvetli iktidara sahip bir semboldür ve atfedilen kutsiyet nedeniyle ikonlaşmış bir objedir.

Bayrak çoğu zaman minibüste “görünür ve yüksek” bir yere asılır. Genelde flama şeklindedir. Havalandırma kapağının tamamen bayrakla kaplandığı ya da bez bir bayrağın torpido üzerine serildiği de görülür. Ancak minibüslerde bayrağın şaşırtı-

3 2005 yılında Bilecik’te av malzemeleri satan bir dükkânı soyan hırsızlar, arabalarının önüne astıkları bayrak sayesinde Bilecik’ten Eskişehir’e yollarda durdurulmadan gelebildiklerini söylediler: “Gözaltına alınan zanlılar, yakalanmamak için otomobillerinin önüne Türk Bayrağı astıklarını söyleyerek, “Türk Bayrağını gören polisler Bozüyük’ten Eskişehir’e gelirken bizden şüphelenmedi. Ancak Eskişehir’e geldiğimizde yakalandık” dediler.” <http://www.aktifhaber.com/hirsizlar-gundemi-iyi-takip-ediyor-30552h.htm>

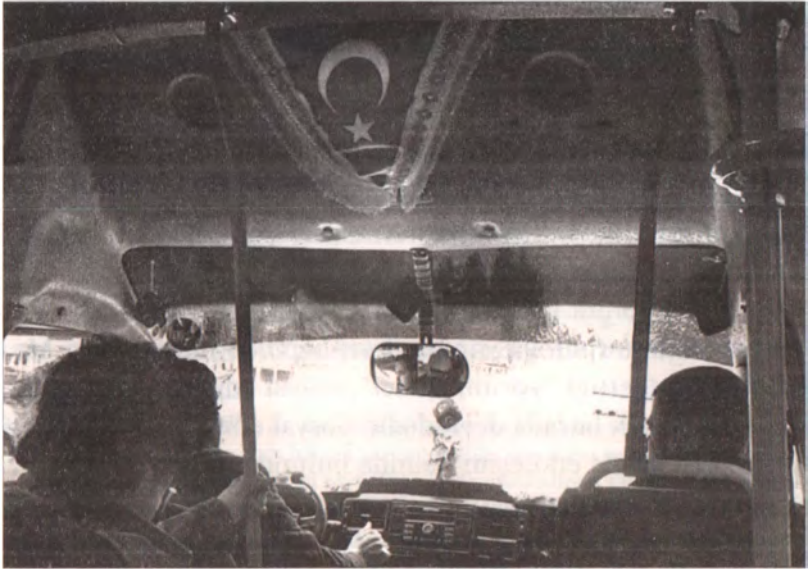


Türk bayrağı kullanımı. Önde flama ve bez bayrak şeklinde, ayrıca havalandırma kapağında.

cı biçimde profan kullanımlarına rastlamak da olasıdır. Kumar/oyun zarı biçiminde süs olarak asılı, fular ya da örtü biçiminde şoförün koltuk başına dolanmış, çıkartma olarak dikiz aynasına ya da torpidoya yapıştırılmış biçimde bulunabilir. Mead'in sözünü ettiği "yorum süreci", sosyal edimin yarattığı bir oydaşım olarak burada devrededir. Sosyal edimi gerçekleştiren aktör, kendisiyle etkileşim halinde bulunduğu ve içselleştirdiği sosyal bir süreç sonucunda, kendini konumladığı durum ve yöneldiği eyleme göre anlamları seçer, yorumlar, anlamlandırır ve yeniden gruplar (Blumer, 1986: 5). Bu bağlamda yorum-

lama süreci, anlamların kurumsallaşmış doğasına otomatik bir başvuru değil, eylemin yönüne ve amacına göre değişen, bu nedenle de revize edilen bir araç olarak karşımıza çıkar (bkz. Blumer, 1986). Yani minibüste bayrağın bu şekilde kullanımı, bir yeniden anlamlandırma ve yorumlama sürecidir. Blumer’a göre “sembolik etkileşimi sağlayan nesnelerin (objelerin) anlamı oluşturulmalı, öğrenilmeli ve sosyal bir süreçle aktarılmalıdır. İnsanların grup olarak sürdürdükleri yaşam, nesnelere anlam verdikleri, bunu sürdürdükleri ve dönüştürdükleri geniş bir süreçtir. Objelerin insanların onlara verdikleri anlam dışında, sabit bir statüleri yoktur” (Blumer, 1986: 12). Kimi gruplara karşı bayrak hassasiyeti oldukça gelişkin bir toplumda, kumar zarı biçiminde bulunabilen bayrak, anlamın bağlamsal ve inşa olunan karakterine gönderme yapar. Sembol; kullanım yeri, onu kullanan ve bağlamına göre yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu nedenle anlamı sabit değil, esnektir. Burada aslo- lan sembol olarak bayrak değil, ona yüklenen anlam üzerindeki oydaşmadır.

Bayrağın bu biçimde kullanımı, ulusal kimliğin sekülerleşmesi bağlamında okunabilir. Ancak yükselen tehdit algı-



Türk bayrağı flama ve zar şeklinde.



Minibüsün dışının da sembollerle süslediği gözlemlenebilir (sol alt köşede ve üst ortada Türk bayrağı).

sı, sembole atfedilen anlamda olası kaymalara ve kutsallık algısının bir anda artmasına da neden olabilir. Sosyal bilimciler uzun zamandır ulusal sembollerin kullanımının (bayrak, amblem, marşlar), insanlardaki uluslarıyla özdeşleşme duygusunu artırabileceği fikrini tartışmakta (Feshbach ve Sakano, 1997'den akt. Butz, 2009). Schatz ve Lavin de araştırmalarında (2007'den akt. Butz, 2009) ulusal sembollerini kullanan ve ritüellere yüksek oranda katılım gösteren bireylerde, ulusal özdeşleşme oranının yüksek çıktığını saptamıştır. Buna göre sembollerin kullanımı ile milliyetçilik arasında doğrusal bir oran bulunur. 11 Eylül sonrası ABD'deki bayrak kullanımı artışı, ulusu tehdit edici olaylar ya da ulusal felaketlerde, ulusla aşırı bir özdeşleşme (*hyperidentification*) yaşanabildiğini gösterir (Skitka, 2005'ten akt. Butz, 2009). Buna göre, tehditler yükseldiğinde, ulusla özdeşleşme artabilir ve bu durum abartılmış (*heightened*) bir ulusal kimliğin sembolik görünürlüğüne neden ola-

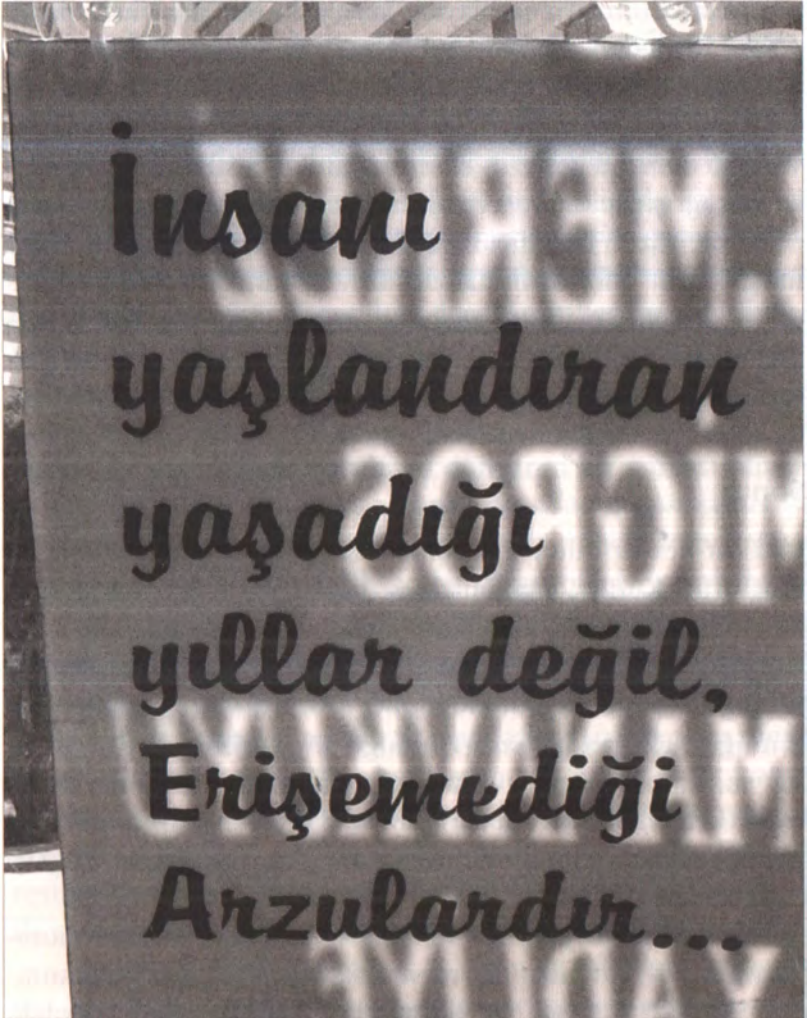
bilir. Ampirik kanıtların önemli bir bölümü, ulusal sembollerde artışın tehdit edici olaylardan kaynaklandığı fikrini güçlü bir biçimde destekler (Butz, 2009: 783). Bu bilgiler ışığında, Türkiye’de ulusal kimliğin sürekli bir tehdit algısından beslenmediği öne sürülebilir mi? Minibüslerin hemen tamamındaki yoğun bayrak kullanımı, bu tehdidin azımsanmayacak bir düzeyde olduğunu düşündürür. Ulusal kimliğin “bağırılması”, ötekilere ısrarcı semboller aracılığıyla ilanı, normalleşmemiş bir kimlik obsesyonunu hatırlatır. Bu durum çevreden kimliğe yönelen tehditlere bir cevap olabileceği gibi, kişinin kimliğini teyidi anlamına da gelebilir.

“Açtığın her yarada....”

Minibüs sadece sembolleşmiş eşyaların değil, kimi zaman kade-re meydan okuyan ya da onu çaresizce kabul eden minibüs yazılarının da mekânıdır aynı zamanda. Sözlü kültürün yazıya dökmüş bu hallerine Türk filmlerinden aşınayızdır. Düzenli konuşma ve yazı sistemi, insanı hayvanlardan ayıran en önemli sembol dizgesi olarak düşünülür. Konuşma olmasaydı, politik, siyasi, dinsel ya da askeri organizasyonlar var olamaz, etik, hukuk, bilim, teoloji, oyun ya da müzik mümkün olmazdı. Ritüel ve seremoniler anlamsız olurdu (White, 1992: 35). Minibüsler bu bağlamda sadece fiziksel objelerin değil, yazının da sembolik etkileşimin biçimi olarak kullanıldığı mekânlardır. Bu yazılar genelde ön camda, dışarıdan minibüs yönünü gösteren levhanın arkasında olur. Minibüs kapısının yan camlarında da bulunabilir. Elimde ampirik bir araştırma olmadığı için geçmiş yıllarla karşılaştırma yapacak veriye sahip değilim. Ancak 55 minibüs içinden sadece 5’inde aşağıdaki aforizmalara rastladım:

1. “Zaman gelir,
Sessizlik ihanet olur,
Düşler mavi”
2. “Bir sana bir de sabah uykusuna doyamadım” (aynı minibüs).

3. “Açtığın her yarada, hesap sorar Yaradan” (aynı minibüs).
4. “Kara kışa direnen
Bahardan korkar mı?”
5. “Aşka hürmet edenin
Akli isyan eder”
6. “İnsanı yaşlandıran yaşadığı yıllar değil,
erişemediği arzulardır”



Yazı, en önemli sembol sistemi olarak kabul edilir. Minibüsler sadece objelerin değil, sözlerin de sembolleştiği mekânlardır.

Bu sözler, minibüs şoförünün “hayat felsefesi”ni, diğerlerine vermek istediği mesajı anlatır. İçinde inceden bir kadercilik içerse de, hayata direnen, ona kızan, verdiklerini sorgulayan gizli bir öfke barındırır. Bu öfke, hayatı raconuna göre yaşamak isteyen, yaşanmasını talep eden “erkeğin” dilidir aynı zamanda. Sessizliği ihanet sayan, aşkla baştan savuşan akli geri çağırın, kontrollü bir duygusallık talep eden “erkek”tir bu. Erişilemeyen arzuların yıkıcılığının farkında, ancak bu arzuları denetim altında tutmaya çabalayan; fazla aşkı bir “acz” hali olarak gören, zorluklara direnmeyi yücelten ama ötesini Yaradan’a havale eden, görece kentli, romantik bir akıldır bu. Minibüslerde şoförlere eşlik eden müziğin arabeskten Türkçe popa evrilmesi de bu durumu gösterir. Aforizmalardan bazılarının şarkı sözlerini çağrıştırmaları (1, 4 ve 5), eski minibüs kültüründen sadece birkaç sözün bulunması (2, 3), ortak duyuya tercüme olunmuş, “derin” aforizmik ifadeler (6), kentin gettolarına hapsedilmiş, kendini mahrum, mahkûm ancak mağrur gören, bastırdığı öfkeyi Yaradan’ın sağlayacağı adalette arayan arabesk dinleyicisi şoförünkenden farklı bir anlam dünyasını gösterir.

Sonuç

İnsanın kendini dünyaya açma biçimlerinin tamamı kültürü oluşturur. Kültür, kendimizle ve başkalarıyla iletişime geçerken kullandığımız sembollerin bütünüdür aynı zamanda. Kimliğin geçmiş-şimdi ve bugün arasında sağlanmış bir anlatı bütünlüğü olduğu düşünüldüğünde, kültürün birey için bu bütünlüğü sağlayan bir rezerv olduğu söylenebilir. Bellek aracılığıyla, kültür bireye nüfuz eder ve kimliğini bütünleyen temel etken olarak işlev görür. Bu işlevi gerçekleştirmesinin başlıca kaynağı ise sembol ve ritüeller aracılığıyla aktarılan bilgi ve duygulardır.

Tüm kültür (uygarlık) sembole bağ(ım)lıdır. Kültürü mümkün kılan ve var eden, sürmesini sağlayan sembol kullanımıdır (White, 1992: 34). Bu çalışmada ele alınan minibüslerdeki semboller, kültürel belleğin iletişimsel belleğe sızma biçimleri-

ne dair örnekler sunar. Ortak bellek aracılığıyla binlerce yıl öncesinden gelen mitik inanışlar, nazar boncuğu ya da ayet gibi sembollerde somutlanır. Minibüsler aynı zamanda ulusal belleğin taşıyıcısı bayrak benzeri sembollerin de yoğun kullanıldığı mekânlar olarak, milliyetçi ideolojinin gündelik hayata sızma biçimlerine tanıklık eder.

Minibüslerdeki sembol kullanımında en ince detay, dinsel ve milliyetçi sembollerin bir arada kullanılmasıdır. Sadece iki ya da üç araçta bayrak bulunmazken, ayet vardır. Bu minibüslerde nazar boncuğuna da rastlanmaz. Dinsel ve milliyetçi sembollerin birlikte kullanımı, 1980 darbesi sonrası devletin resmî ideolojisi haline getirilmiş olan “Türk-İslâm sentezi” fikrinin, ortak duyuda karşılığını bulduğunu düşündürür. Nitekim bayrak hassasiyeti, beraberinde dinsel hassasiyetleri de getirir, ya da tersi. İkisi birbirinin mütemmim cüz’ü, *sine quanon*’udur.

Semboller, rolleri nesneleştirir ve onlara bireysel kişiliklerden ayrı bir gerçeklik kazandırır. İnsanlar rolleri için eğitilmişlerdir ve bir dizi stilize sembolik etkinlik aracılığıyla bu görevlerini yerine getirirler (Cohen, 1976: 31). Minibüs şoförlüğü sosyal bir rol olarak, ortak sembollerin evrenine açılmak, bu semboller aracılığıyla kurulmuş dünyanın bir parçası olmak demektir aynı zamanda. Ideolojinin var olanı doğallaştırıcı işlevi, rollere devredilen normların da kolayca içselleştirilmesini sağlar. Şoförler için milliyetçi ve dinsel objeler ortak duyunun nesneleri ve sosyal rollerinin bileşeni olarak mekânda yerini alırken, doğrudan hayatlarına dokunan ve kendiledikleri semboller de minibüslerde yer bulur. Peluş oyuncaklar (kaplan, kedi vb.), kına mendilleri, maskotlar (şirinler, tazmania canavarı), hapishane süsleri bunlardan bazılarıdır. Şoför koltuğunun başına dolanmış poşular da dikkat çekicidir. Bu poşular yolcuların göreceği şekilde, koltuğun arkasına sarılır. Menderesliler Yardım ve Dayanışma Derneği, Deve Güreşi Hatırası ya da sade siyah-beyaz poşular rastladıklarından birkaçı. Mekânı süsleyen bu eşyalar şüphesiz “Üretim ve tüketimlerinde, tasarım ve kullanımlarında toplumun normlarıyla yakından ilişkilidir ve bu anlamda, sosyal kontrolün ve bütünleşmenin, bir

başka deyişle kolektif kimliğin ayrılmaz parçalarıdır” (Bilgin, 2009: 14).

Minibüsler içinden geçip giden yolcular için çoğunlukla bir yerden bir yere hızlıca gitmeyi sağlayan araçlardır. Minibüsün kalıcı tek sakini şoför içinse, parçası olduğu sosyal evrene kendini açtığı, kişisel ben’in sosyal ben ile uzlaştığı, ortak edimler aracılığıyla kültürü inşa ettiği yer ve bellek sembollerinin mekânlaşmış ifadesidir.

KAYNAKÇA

- Anderson, B. (1995) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Savaşır, İ. (çev.) Metis, İstanbul.
- Assmann, J. (2001) *Kültürel Hafıza*, Tekin, A. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- , (2008) “Communicative and Cultural Memory” Erll, A. ve Nünning, A. (der) *Media and Cultural Memory* içinde, Walter de Gruyter, NY, Berlin, 109-118.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Ögütler, V. S. (çev.) Paradigma, İstanbul.
- Bilgin, N. (2003) *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, Bağlam, İstanbul.
- , (2009) *Eşya ve İnsan*, Ege Üniversitesi, İzmir.
- , (2013a) *Tarih ve Kolektif Bellek*, Bağlam, İstanbul.
- , (Ed.). (2013b). *Sosyal Psikoloji*, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Billig, M. (2002) *Banal Milliyetçilik*, Şişkolar C. (çev) Gelenek, İstanbul.
- Blumer, H. (1986) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, University of California Press, California.
- , (2004) *George Herbert Mead and Human Conduct*, Altamira Press, New York.
- Butz, D. A. (2009) “National Symbols as Agents of Psychological and Social Change” *Political Psychology*, 30 (5): 779-804, doi: 10. 1 1 1 1/j .1467-9221 .2009.00725.
- Cassirer, E. (2000) *Sembol Kavramının Doğası*, Hece, Ankara.
- Cohen, A. (1976) *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Cohen, A. P. (1999) *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Küçük, M. (çev.) Dost, Ankara.
- Connerton, P. (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Şenel, A. (çev.). Ayrıntı, İstanbul.
- Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php>, Erişim Tarihi: 12.09.2015.
- Doyle, W. (2001) *The French Revolution: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, NY.
- Ekici, M. ve Fedakâr, P. (2014) “Gelenek, aktarma, dönüşüm ve kültür endüstrisi bağlamında nazar ve nazar boncuğu”, *Milli Folklor*, 101: 40-50.

- Gross, T. (2002) "Anthropology of Collective Memory: Estonian National Awakening Revisited", *Trames*, 6 (56/51): 342-354.
- Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Izmir Minibüsçüler ve Esnaf Odası, <http://www.imod.org.tr>, Erişim Tarihi: 15.09.2015.
- Lay, N. T. (1980) "Symbols to grow on", *Journal of Religion and Health*, 19 (3): 180-185.
- Liu, J. H. ve Denis, J. H. (2005) "How the past weighs on the present: social representations of history and their role in identity politics", *British Journal of Social Psychology* (44): 537-556.
- Maines, D. R., Sugrue, N. M., Katovich, M. A. (1983) "The sociological Import of G.H. Mead's theory of the past", *American Sociological Review*, 48 (2):161-173.
- Mead, G. H. (1972) *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago ve London.
- Nora, P. (2006) *Hafıza Mekânları*, Özcan, M. E.(çev.) Dost, Ankara.
- Organ, İ. ve Güler, A. (2012) "Şehir içi ulaşım faaliyetlerinde kazancın basit usulde vergilendirilmesinin yarattığı vergi adaletsizliği: Denizli örneği", *Maliye Dergisi*, 163: 187-204.
- Renan, E. (1990) "What is a nation?" Bhabba, H. (der.) *Nation and Narration* içinde, Routledge, London, NY.
- Schudson, M. (2000) "Dynamics of distortion in collective memory," Schacter, D. (der.) *Memory Distortion: How Minds, Brains and Societies Reconstruct the Past* içinde, Harvard University Press, 346-364.
- Traverso, E. (1999) *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, Ergüden, İ. (çev.) Versus, İstanbul.
- White, L. A. (1992) "Symbol: the basic element of culture" Benokraitis, N. V. ve Macionis J. (der.) *Seeing Ourselves: Classic, Contemporary and Cross-Cultural Readings in Sociology* içinde, Prentice Hall, New Jersey.

Gündelik Hayatın Mağdur ve Mağruru Esnafın: Reklamlarda Esnaf Tipolojileri

MESUT YÜCEBAŞ

Giriş

Esnafın Türk toplumunda önemli bir yeri bulunuyor. Bu nice-liksel bir yer değil. Gündelik hayatımızın önemli bir kısmı esnaf ve ona ait temel değer, davranış ve ahlâkla çevrelenmiş durumda. Üstelik bu ahlâki ve kültürel formları paylaşmak için esnaf olmaya da gerek yok. Ancak bu toplumsal grup üzerine yapılan, inceleme ve araştırmalar oldukça kısıtlı. Dolayısıyla akademik veya değil birçok çalışma, araştırma veya perspektifte ihmal edilmiş bir toplumsal katmanla karşı karşıyayız.

Esnafın gündelik hayatımızı bu kadar biçimlendirmiş olduğunu savlamak kuşkusuz ki abartılı bir iddia olarak görülebilir. Ama popüler kültür ürünlerinden tutun da gündelik yaşamın birçok veçhesine kadar esnaf ve zanaatkâr imgeleri, değerleri, imajları veya ahlâkçılığıyla karşılaşmayan var mı? Bunun da ötesinde kimilerine göre Türkiye’de, diğer ülkelerdekiyle kıyaslandığında, esnaf ve zanaatkârların devlet ve hükümet politikalarını belirlemede etkili olduğu bile görülmektedir (bkz. Karaömerlioğlu ve Balıkcı, 2013: 196). Türk siyasal hayatında söylemsel düzeyde politikacılar tarafından çoğunlukla esnafa ait sorunlar ve onlara yönelik duyarlılıklar dile getirilir. Ancak bunlar bü-

yük ölçüde başka toplumsal grup veya sınıflarla beraber ele alınır ve hatta diğerlerine göre biraz daha belirsizdirler. Köylüler, işçiler, patronlar, çiftçiler, toprak sahipleri ya da yoksullar bu tür söylemlerde daha fazla ön planda gibidir. Ama Türk siyasal yaşamının, gündelik deneyimlerde üretilmiş bir esnaf ve zanaatkâra ait dünya görüşüyle şekillenmiş olduğunu da söylemek gerek. Hatta girişimcilik tiplerinin, gündelik ahlâkın, gelecek tahayyüllerinin, toplumsallığa ilişkin perspektiflerin esnafça niteliklerinden de söz edilebilir. Buradaki çalışmada da bu savları incelemeye çalışacağız. Yani esnafın söz konusu siyasal etkisi abartılıyor mu? Eğer var ise bu etkinin kaynakları nelerdir? Esnafın siyasete de tahvil edilen gündelik ideolojisi nedir ve buradan nasıl bir siyasal ideoloji ortaya çıkmaktadır? Bunlar burada yanıtlamaya çalışacağımız sorulardan bazıları. Ayrıca esnaf kurgusunun Türkiye’de popüler kültür aracılığıyla nasıl kurgulanmış olduğu da bizim için önemli. Çünkü esnafa ilişkin perspektif ve onlara ait kabullerin aynı zamanda kurgulanmış olduğunu da düşünüyoruz. Bunun kaynaklarından biri de popüler kültür ve iletişim araçları. Bu nedenle bu araçların öğelerinden birine bakmanın da söz ettiğimiz soruları yanıtlamaya olanak sağlayacağına inanıyoruz. Reklamlar, özellikle egemen ideolojik perspektiflerin yeniden üretildiği, billurlaştığı ve özetlendiği bir mecra, biz de burada reklamları inceleyerek söz konusu esnaf tipolojisinin içeriklerini anlamaya çalışacağız.

Esnaf kimdir?

Esnaflık her şeyden önce mesleki bir tanımlama. Genellikle küçük bir sermayeye dayanan, kendi üretimini, emeğini veya endüstriyel yollarla üretilmiş metalleri satışa çıkaran bir, ara sınıfa karşılık gelmektedir. Örneğin 5362 sayılı Esnaf ve Sanatkârlar Meslek Kuruluşları Kanunu’nun Tanımlar başlıklı 3. maddesinde esnaf “...ekonomik faaliyetini sermayesi ile birlikte bedenî çalışmasına dayandıran ve kazancı tacir veya sanayici niteliğini kazandırmayacak miktarda olan...” şeklinde tanımlanmaktadır. Hobsbawm’a göre pek çok Avrupa dilinde *arti-*

san (esnaf veya zanaatkâr anlamında) kelimesi veya muadili, –yetersiz bir kullanımla– bağımsız bir zanaatkâr veya küçük uzman veya bunlardan biri olmayı umut eden herhangi biri, gibi bir anlama gelmektedir (1984: 356). Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından ise esnaf, “küçük sermaye ve zanaat sahibi” olarak tanımlanıyor. Yani her iki kelimenin de (esnaf ve zanaatkâr) birbirini çağrıştıran bir niteliği var. Bunu gündelik dilde de görmek mümkün. Ancak aynı kurum tarafından esnaf ile ilgili verilen diğer iki anlam ise olumsuz içeriklere sahip. Birincisinde “başlıca düşüncesi, mesleğinin bütün inceliklerinden yararlanıp bunları karşısındakinin zararına kullanarak ve meslekte kötü örnek oluşturarak çok para kazanmak olan kimse” denilirken, diğerinde “kötü yola sapmış kadın” şeklinde bir tanımlama yapılıyor (tdk.gov.tr).

Türkiye toplumunda önemli bir sosyal tabakaya karşılık gelen ve ilk tanımlamada ekonomik bir içeriğe sahip olan esnaf kategorisi aslında, küçük bir sermayeye sahip olmaktan daha öte içeriklere de sahip. Dolayısıyla bir mesleki kategori olduğu kadar, kültürel ve ahlâki içerikleri de barındırabiliyor. Bu niteliğiyle de, TDK’nın tanımlamasından daha fazla ahlâklı görünüyor! Her ekonomik sınıfın belirli davranışları ve ahlâksal kabul-leri ürettiği kabul edilebilir ama ahlâk ve kültürle iç içelik esnaf kategorisinde daha bir belirginleşiyor. Bu nedenle esnafı tanımlama girişimlerinde ekonomik gösterenler kadar bu manevi dizgeyi de teşhis etmek mümkün olabiliyor. Örneğin “Esnaf kendi elinin emeği, alnın teri ile küçük sermayesine dayanarak çalışan; el etek öpmeden, kimseye boyun bükmeden ve kimseye muhtaç olmadan hayatını kazanan kişidir” (Soykut, 1978: 28). Esnafılık bu gibi tanımlamalarda çoğunlukla bir yaşam biçimini çağrıştıracak şekilde kullanılıyor. Üstelik ahlâki, dini veya milli gösterenlere de bolca yer verecek bir şekilde: “Esnaf; bizzat bir işyerine sahip olmayı ister. İş yerinde başına buyrukluğu, çarşısında, pazarında, yurdunda, yuvasında hür olmayı ister. Müslüman-Türk Esnafının asla fedakârlık edemeyeceği en kutsal şey, onun hürriyetidir. Bunun dikkati çeken ilk işareti; her esnafın anahtarını kendi elinde tutacağı, kendi malı bir dükkâna sahip olma isteği-

dir” (Soykut, 1978: 28-29). Dolayısıyla esnaf, bağımsızlığı, hür-lüğü temsil ediyor olmakla, yalnız bir adamı çağırıştırıyor. Ama bu yalnızlık kuşkusuz ki bir asilik değildir: “Esnaf; devletine, devletin bütün müesseselerine, bütün yasalarına saygı duyan-dır, onları koruyandır” (Soykut, 1978: 29). Korumacılık mesele-si sadece devletin sözcüklerine ve emirlerine değil başka içerikle-re de genişletilebilir. Örneğin “Türk esnafı, örf ve adetlerimizin, töre ve törenlerimizin de muhafızdır... her şeyimizde dengemi-zi sağlayandır” (Soykut, 1978: 30). O halde esnaf kategorisinden söz ederken, salt bir ekonomik birimden değil, bunun çok daha ötesine uzanan içeriklerden bahsediyoruz. Bu aynı zamanda ya-şam ile ruhun, maddiyat ile maneviyatın, olgu ile değerin iç içe geçtiği bir oluşuma denk geliyor sanki. Bu haliyle de nostaljikle-şen bir niteliği var. Bu nostaljinin içerikleri neler? Belki bunu an-lamaya çalışmak esnafa yüklenen ideolojik içerikleri tahlil etme-mizi mümkün hale getirecektir.

Esnafın endüstri öncesi mirasının dayanağı ve dolayısıyla da söz konusu nostaljinin içeriğini belirleyen kültürel ve ekono-mik kurumlar loncalardır. Meslek birlikleri olarak loncalar mo-derن öncesi dönemde çalışmanın örgütlenmesini sağlayan kül-türel yönlerle sahip oluşumlardı.

Bir endüstrideki tüm çalışanların birleşmesiyle oluşan her en-düstriyel lonca özellikle kendi kendini yöneten birliklerdi, iç demokrasiye sahip ve üyelerinin iyi ve kötü zamanlarında so-rumluluk sahibiydi. Çalışanların kontrol ettiği lonca, bir ve-ya iki özellikli ilginç çehreye sahipti. Örneğin lonca, günümüz sendikaları gibi sadece mavi yakalı işçileri değil, her iş kolunda kafa ve elleriyle tüm çalışanları içeriyordu (Wright, 1974: 173).

Belirli bir meslek dalında tüm çalışanları içeren bu birlikler aynı zamanda kapalı birer cemaat gibi işliyorlardı. Gizlilikleri de yönetimler tarafından teşvik edilen loncalar katı kurallarla çerçevenmişti.¹

1 Örneğin Venedik'te 11. yüzyılda cam ustaları, yönetimin de teşviki ile kentin dışındaki bir adaya toplanmış ve üretim sırlarını başkalarına aktaranlar ölüm-le cezalandırılmıştı (Heaton, 1985: 131).

Loncalar mesleki kurallar kadar, o mesleğe mensup insanların toplumsal konumunu veya gündelik yaşantısını da biçimlendiriyordu. Bu sistem aynı faaliyet dalında çalışanların sıklıkla aynı sokak üzerinde veya aynı mahallede çalışmaları, yaşamaları ve satış yapmaları; aynı meyhanede içmeleri, aynı kilisede ibadet etmeleri olgusu tarafından güçlendirildiği gibi lonca üyeleri birbirlerine karşı kibar ve arkadaşça davranmak ve birbirlerini sevmek durumundaydılar (Heaton, 1985: 197, 203). Benzer dinamikleri Osmanlı'da da görmek mümkündü. Birçok meslek dalında egemen olan unsur, esnaf loncalarıydı.² Bu tür loncalar Avrupa'daki muadilleri gibi kentli endüstriyel örgütler olarak üretim kalitesini kontrol etmekte tam yetki sahibi oluyorlar, ham maddenin fiyatlarını düzenliyorlar, istenildiği zaman vergi toplamada ve sefere asker ve maddi kaynak sağlamada devlet otoritelerine yardımda bulunuyorlardı (Yıldırım, 2008: 77). Bu nedenle Osmanlı devlet geleneği içerisinde lonca ve esnaf örgütlerinin önemli bir yeri bulunuyordu.

Genel anlamıyla lonca üyeleri olan zanaatkâr ve esnaflar için çalıştıkları iş, salt bir geçim aracı değildi. Lonca üyeleri işlerini saf bir araçsal işlem olarak görmedi (Munck, 2014: 55). İş ile iş dışı yaşamın henüz birbirinden keskin çizgilerle ayrılmadığı – ki bu durum günümüzde tekrar gündeme gelecektir– dönemde zanaatkârlık bir yaşam biçimine karşılık geliyordu. İşte geçirilen zaman sırf ticari bir mal üretmek anlamına gelmiyordu. Loncaya bağlı zanaatkârlar tarafından gerçekleştirilen erken dö-

2 “19. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun ana endüstri kolları a) Dokuma endüstrisi, b) Maden endüstrisi, c) yapı işleri endüstrisi, d) savaş ya da ordu endüstrisi, e) diğer küçük endüstri, şeklinde ayrılabilir. Bu kollar Osmanlı İmparatorluğu’nun geleneksel endüstri kollarıdır. Bazı istisnalar dışında 19. yüzyıla kadar bu endüstri kollarında işin genellikle esnaf loncaları içinde örgütlendiği düşünülür” (Sencer, 1969: 35). Esnafın günümüz mesleki ve kültürel dayanağı olarak da Osmanlı’daki Ahilik kurumu gösterilir. Ahilik, meslek ve ahlak arasında kurulan bağlantının da somutlaştığı bir kurumdur. Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu (TESK) ahiligi, halkın sanat ve meslek alanında yetişmesini sağlayan, onları ahlaki yönden geliştiren, çalışma yaşamını iyi insan meziyetlerini esas alarak düzenleyen bir örgütlenmedir ve Ahilik, iyi ahlakın, doğruluğun, kardeşliğin, yardımseverliğin kısacası bütün güzel meziyetlerin birleştiği bir sosyoekonomik düzen olarak tanımlar (TESK, “Ahilik Kültürü”).

nem modern üretim tamamen metalaşmış değildi; onların ayırt edici sembolleriyle tanımlanmış uzmanlıkları ürünlerinin doğal kalitesiydi ki bu, politik olarak ayrıcalıklı bir derneğin kolektif karakteri tarafından korunuyordu (Munck, 2014: 72). Kısacası bu dönemde zanaatkâr ve esnafın işi kolektif bir niteliğe sahipti. Ancak bu kolektifliğin katı kurallarla çerçevelenmiş ve hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu da unutmamak gerekiyor.

Kapitalizmle birlikte loncalar artık ortadan kalkmış olsa da farklı tahayyüllere karşılık gelmeye devam edecektir. Özellikle esnaf gündelik kültürü içerisinde yaşamaya devam eden veya özlemi duyulan kimi nostaljik imgeler bu kalıntılar üzerinden devşirilecektir. Bağımsızlık, dayanışma, erillik, devletle kurulan ilişkinin sivil niteliği, katılımcılık, hiyerarşi gibi değerler bu kültürün günümüze aktarılan ve esnafın günlük deneyiminde karşımıza çıkan niteliklerdir. Öte yandan kapitalizmle birlikte lonca ve esnaf birlikleri ortadan kalkmış olsa da farklı siyasal ideolojilere kaynaklık edecektir. Ya korporatizmin kaynakları arasında yer alarak, kapitalizme karşı bir üçüncü yolu temsil edecek (lonca sosyalizmini ya da faşizme kaynaklık etmiş İtalyan sendikalizmini buraya koyabiliriz) ya da imgelem düzeyinde geçmişin dayanışmacı, hiyerarşik, ahlâkçı toplumuna dair bir özlemle anılacak ve piyasa toplumu ile ahlâkçılığın uzlaştırılması noktasında kimi sembolik ve söylemsel işlevler yükleneyecektir.³ Bu imgeler de Türkiye özelinde büyük ölçüde günümüzde modern esnaf ve zanaatkâra ithaf edilecektir.

Esnaf, zanaatkâr ve kapitalizm

Esnaf ve zanaatkâra ait deneyim endüstriyel kapitalizmle değişime uğrar. İşin uygulama biçimleri değiştikçe zanaatkârlık da

3 Ancak kapitalizmin ilk evresinde loncaların belirli bir süre piyasa güçleri ile zanaatkârlar arasında bir aracı işlevi yüklendiğini de eklemek gerekiyor. Loncalar, zanaat loncaları üyeleri ile piyasa güçleri arasında arabuluculuk işlevi görür ve daha güçlü tüccarlar ile müzakereleri yürütür; üyelerine finansal destek ve ucuz kredi sağlar; kalite standartlarını belirler ve özellikle yabancı pazarlardaki bilgi asimetrisini azaltmak için fiyatları sabitler ve üyelerini fırsatçı kent elitlerinin sömürsünden korurdu (Epstein, 2008: 155).

bu dönüşümden payını alır. Aydınlanma ve endüstriyalizm ile birlikte esnaf ve zanaatkârlar, bir tür uzmanlaşmış otomatlarla indirgenince, esnaf perspektifinin tersine, iş ve yetenek basit bir hale gelir ve toplumsal, politik ve dinsel içerikten bağımsızlaşır (Munck, 2014: 57). Dolayısıyla meslek artık salt yapılan işle alakalı bir hale dönüşür. Yani meslek ve iş toplumsal davranış kodlarını belirleyen içerikten yoksunlaşır. Artık uzmanlaşmanın ve aşırı iş bölümünün ortaya koyduğu dinamikler ürünle bütünlüklü bir ilişkinin kurulmasını engellemektedir. Ancak yine de Hobsbawm'a göre ücretli işçinin karakteri, değeri, ilgisi için, hatta buharlı motor ustası gibi ustalık gerektiren işler için bile, pre-endüstriyel dönemin zanaatkârı temel bir kaynak oluşturmaktadır (1984: 355). Dolayısıyla endüstriyel kapitalizmdeki işçi hareketlerinin örgütleyicileri olan profesyonel işçinin kaynakları da böyle bir içeriğe sahipti.

Esnaf ve zanaatkârlar kapitalizmin gelişimiyle birlikte kendilerini çelişkili bir ortamın içinde bulurlar. Hobsbawm'ın bu konudaki kronolojisini takip edersek; ilk olarak esnaf kendini endüstri öncesi mirasta kurar, ikincisi erken endüstriyel periyottaki mücadelesiyle ilgilidir, üçüncüsü *Viktoryan* zaferidir, dördüncüsü yeni saldırılara karşı başarılı direnişidir (1984: 356). Esnaf ve zanaatkârlar endüstriyel kapitalizmdeki iş için gerekli olan mirasın taşıyıcılarıdır. Yani onlar, endüstriyel girişimcinin ihtiyaç duyduğu işin niteliklerini haizdirler. Bu özellikleri onların, kapitalizmle ilk karşılaşmalarında başarıya ulaşmalarını da sağlar. Bu dönem, aynı zamanda onun altın çağını temsil etmektedir.⁴ Kapitalizmin, işi otomasyona indirgemesi ve vasıfsızlaştırmasıyla sarsılan bu altın çağın ardından vasıflı profesyonel çalışanın başarılı direniş girişimleri gelir.⁵ Gelişen sendikal hareketleri bu aşamaya dahil etmemiz mümkün görünüyor.

Öte yandan esnaf ve zanaatkârların dolaylı yollarla kapitaliz-

4 Hatta Desmond, modern endüstriyalizmin başlangıcında zanaatkârların materyalist bilime olan katkılarının önemini ele almaktadır (1987).

5 Burada Alman esnaf sınıfının konumu ilginç bir dönüşüme işaret etmesi açısından önemli. Mitzman, Alman esnaf sınıfının 1848'deki barikatlardaki savaşçılardan üç kuşak sonra anti-semitist olduklarından ve Nazileri desteklediğinden söz etmektedir (1976: 115).

me entegrasyonu da mümkün görünüyor. Esnaf ve zanaatkârın kapitalizmin gelişimiyle birlikte tercih edebileceği seçenekler sınırlıdır. Birincisi ya kapitalist üretim ilişkilerine dahil olacak ve burada söz ettiğimiz ikilemle karşılaşacaktır –vasıfsızlaşma endişesi, sıradanlaşma, yabancılaşmayla yüz yüze gelme ve eski zanaatın hatıralarının canlı kıldığı bir kendi olma süreci olarak tüm bunlara direnme– ya da kapitalist üretim süreçlerinin dışında kalarak tüm geleneksel bağlantılarıyla birlikte bağımsız varlığını sürdürecektir. Bu her iki tercihin elbette ki zanaatkâr veya esnafın kendi tercihlerinin dışında geliştiğini de vurgulamak gerekiyor. Koşulların elverdiği ölçüde ikinci yolda kalmak kapitalist üretim ilişkilerinden tamamen bağımsızlaşmayı da garantilemiyor kuşkusuz. Örneğin Stott, özellikle Amerikan cumhuriyetçiliğinin kalbinde küçük esnafı gören Amerika'daki esnaf tarihçilerinin tamamen, esnaf ve zanaatkârları olumsuz etkileyen bir kapitalizm resmi çizmekte olduklarını belirttikten sonra, oysaki kırsal bölgedeki birçok esnafın şehirdeki muadilleri gibi piyasa ekonomisi içinde bulunduklarına işaret ediyor (1996: 258, 261).⁶

Dahası kapitalizmle karşılaşan esnaf ve zanaatkârın kimi konumları ile tekilliği, yerelliği ve biricikliği temsil etmekte olduğunu da görmek mümkün. “Söz gelimi 19. yüzyılda, bira imalatçısı, fırıncı ve şamdan imalatçısı, ulaşım maliyetlerinin yüksek olması nedeniyle yerel pazarlardaki rekabetten büyük ölçüde korunmuşlardı. Yerel tekel güçleri enerjiden gıda teminine her alanda hâkimdi” (Harvey, 2013: 149). Günümüzde küresel piyasalarda tekilliğe ve yerelliğe yönelik vurgu ile küçük girişimciliğin varlığını devam ettirmekte olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla her ne kadar kapitalizmin büyük sermaye güçleri ile rekabette “süpermarkete karşı bakkal amca” söyleminin bir endişeyi dile getirdiği vurgulansa da piyasa koşulları içerisinde farklılık, otantiklik, yerellik vurgula-

6 Stott bu nedenle Amerika'daki piyasa devrimine yönelik esnaf ve zanaatkâr tepkisinin onların kendi dar çıkarlarının, çalışma koşullarındaki düşüşün ve yetersiz gelirlerin sonuçları olmaktan çok cumhuriyetçi değerlere verilen zarar ifade ettiğini vurgulamaktadır (1996: 258).

rı ile küçük girişimciliğin varlığını tamamen kaybetmeye yüz tutmuş olduğunu söylemek pek de mümkün görünmüyor. Öte yandan bu tür girişimlerin her zaman piyasanın büyük oyuncularından yutulma ya da proleterleşme endişesini de taşıdığını söylemek gerekiyor. Dolayısıyla kapitalist piyasa içerisinde küçük girişimci olan esnaf ve zanaatkarın kapitalizme bakışı da çelişkili bir hal alıyor. Bir yandan artık eskinin dayanışma ağlarından (loncalar vs.) bağımsızlaşmış bir öznelliğe sahip esnaf ve zanaatkar, tek başına piyasada, onun imkânları ile var kalmaya çalışıyor,⁷ diğer yandan da kendi varlığını tehdit eden büyük sermayeyle mücadele ederken alt sınıflara sürüklenme endişesi taşıyor. Kuşkusuz, bu ikinci belirlenim, özellikle piyasa dalgalanmalarına sebep olma ihtimali olan her türlü devinimi olumsuzlama potansiyeli de taşıyor. Dolayısıyla, küçük girişimci esnaf ve zanaatkarın, bağımsızlık, öznellik, yerellik ve tekellik ile beraber korku, endişe ve durağanlık arasında bir çizgide ekonomik, siyasal ve toplumsal hayatı kavramak durumunda kaldıklarını söylemek pek de yanlış olmasa gerek.

Türkiye’de esnaf ve ideoloji

Esnaf ve zanaatkâra özgü bir politik ideolojiden söz etmemiz kuşkusuz ki oldukça genelleyici ve gerçekdışı olacaktır. Ancak yine de esnaf ve zanaatkarların kapitalist üretim ilişkilerinde yukarıda belirttiğimiz konumlanışlarına göre belirli ideolojilere yatkınlığını teşhis etmek mümkün görünüyor. Buna ek olarak, bunun her yerde geçerli olacak bir kapsayıcılığın dışında kaldığını veya en azından böyle bir parantezi göz ardı etmemiz gerektiğini ve perspektifimizi büyük ölçüde Türkiye yerelliği ve gündelikliğiyle sınırladığımızı okura hatırlatmalıyız.

Nedir bu esnaf ve zanaatkâra ait mutlaklaştıramayacağımız ama yine de izini sürebileceğimiz ideoloji? Kaynakları neler-

7 Sennett’e göre sanayi kapitalizminin gelişmesiyle birlikte (18. yüzyıl), makinelerin katı mükemmelliği karşısında zanaatkar insan, bireyselliğin bir sembolü haline gelmişti; bu sembol somut olarak el işindeki çeşitlenmeler, sururlar ve düzensizliklere yüklenen olumlu değerleri bir araya getiriyordu (2009: 115).

dir, izleri nedir, nasıl tespit edilir? Buradaki tahlilimizin esnaf ve zanaatkârların siyasal tercihlerini araştırmak olmadığını da belirtmemiz gerekiyor. Biz daha çok, konum olarak esnaf ve zanaatkârların Türkiye'deki egemen ideoloji içerisinde neye yakıştırıldığını ve bu yakıştırmaya söz konusu konumlarının elverişliliğini sorgulamakla ilgileniyoruz.

Esnaf ve zanaatkârın işi icra edişindeki bir ayrıntı bize yol gösterici bir başlangıç sunabilir. Esnaf hakkında yazılmış metinlerin fazlalığına rağmen, esnaf kültürü, zanaat bilgisinin aktarımı noktasında doğrudan beden diline yani öğretimdeki el işinin taklidine yazılı kelimeden daha fazla bağımlı olduğundan, güçlü bir şekilde yerel toplumsallığa ve sözlü kültüre bağlı kalmıştır (Pappano ve Rice, 2013: 481-482). Diğer bir deyişle, esnaf ve zanaatkârın işi yazıyla ifade edilemeyen daha doğru bir deyişle, yazı ile aktarılamayan bir içeriğe sahiptir. Ancak deneyim, zanaatkârın mesleğinde söz ve yaşanmışlıkla perçinlenebilecek bir öğrenim sürecine karşılık gelir.. Bu nedenle esnaf ve zanaatkâr birebir ilişkilerin ön planda olduğu yerel ilişkilerin içerisinde ve sözlü kültürün anlam dünyasına dahil olduğu için de modern dünyanın şeyleşmiş bilgi aktarımından farklı kalmaktadır. Ayrıca esnaf ve zanaatkârın işi standart bir seri üretimin karşısında yer alır.⁸ Her ne kadar bu karşı konumlanış, modern üretim biçimlerine yönelik bir karşıtlığı içeriyor olsa da kapitalist endüstriyalizmin temellerinin zanaatkârın oluşumunda önemli bir rolü vardır. Sennett'in ifadesiyle (2009: 115) fabrika öncesi bir durak olan ancak bilimsel, sanatsal ya da gündelik ticarete değişik biçimlerde devam eden atölyenin, modernizmi teşvik eden karakterini de vurgulamamız gerekir. Bu haliyle zanaatkâr, Aydınlanma'nın yaratıcı öznesine karşı-

8 Sennett, zanaatkârın Ortaçağ boyunca kilise öğretilerinde de büyük saygı gördüğünü (*marangoz İsa*) belirttiikten sonra, Ortaçağ Hıristiyanlığının insani Pandora'dan da çekindiğini vurgular (2009: 77, 78). Böylece Ortaçağ boyunca zanaatkârın insanların dünyasını çerçeveleyecek ve onu kontrol edecek şey ve nesneler bolluğunu yaratması engellenmiş olmaktadır. Ayrıca malın bolluğundan çok incelikliğinin zanaatkârın işini betimleyen bir vurgu olması, zanaat işinin şey ve nesnelerin bolluğunu sınırlandıran bir gizil itkiye sahip olduğunu göstermektedir.

lık gelebiliyor. Fakat aynı zamanda paradoksal olarak aynı yaratıcılığın kaybolma endişesi de zanaatkârı tedirgin bir ruh haline sürükleyebiliyor kuşkusuz. Dolayısıyla esnaf ve zanaatkârı ele aldığımızda modern dünyanın öncesinde kalmış, bağnaz ve reaksiyoner bir kişiliğin dışında başka bir tanımlamaya da ulaşmamız gerekiyor. Aksi bir durum ise onları tarih meselesinin bir konusu olarak önemsizleştirecektir (Karaömerlioğlu ve Balıkcı, 2013: 184). Oysa esnaf ve zanaatkâr günümüzde modern kapitalist evrenin aktörlerinden biridir. Eskinin taşıyıcılığını yeni biçimlerde yeniden üreten, kimi veçheleriyle de kapitalist modernleşmeye yönelik bir karşıtlığı da içinde barındıran özelliklere sahip olması, modern dünyanın aktörleri arasında olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Ancak esnaf ve zanaatkârın sunduğu hayat görüşü ısrarcı bir şekilde neyi dayatmaktadır? Sennett (2009) gibi onda Aydınlanma'nın ilk evresindeki standartların dışında kalan ve gelecek için de örnek olacak bir özneyi mi göreceğiz, yoksa eskiyi arzulayan, değişimden korkan, her an ayaklarının altındaki zeminin çekilip alınma ihtimalini yakından hisseden ve bu nedenle de endişe ve korkuyla hareket eden bir geri çekilmeyle mi karşılaşacağız? Üstelik sürekli olarak ayaklarının altından çekilen bir zeminde popüler kültür ürünleriyle yaşamak zorunda kalan biz *akışkan* bireyler için nostaljik bir imge olarak üretildikçe, bunlardan hangisine karşılık gelecek?

Türkiye bağlamında bu sorulara yönelik yanıtın nasıl üretilmekte olduğunu anlamaya çalışırken, yukarıda açıklanmaya çalışılan tercihler birer karşıtlık olarak okunabilir; fakat Türkiye'deki egemen ideoloji havuzunda her ikisi de kolaylıkla yan yana gelebilmektedir. Ancak ikinci tür okumanın birinciye galebe çaldığını ve bunun hegemonik bir belirlenim alanı yaratığından da söz etmeliyiz. Ayrıca daha da ileriye götürüp esnaf ve zanaatkârın Türkiye'de farklı siyasal tarzların ötesinde yer alan bir ortalamanın merkezi konumunda bulunduklarını da söylemek gerekiyor. Gerçekten de bağımsız, yalnız, küçük mülk sahibi, yükselme hırsları ve hayalleri olan ama her an elindekini kaybetme riski ve tehdidi ile korkunun egemen olduğu

bir düzen arayışı ne kadar da egemen ideolojik formasyonumuza yakın duruyor.

Türkiye'deki esnaf toplumu, kapitalizmin ekonomik yönü ile temel ahlâki değerleri uzlaştıran bir içeriğe sahip.

Esnaf toplumu bir aile gibi, usta ve çırağın bir arada yaşadığı ve çalıştığı bir tür ailevi ilişkilerden oluşmaktadır. Bu yüzden, onlar arasındaki ilişkiler toplumsal bir sözleşmeden çok ahlâki değerlerden temellenir ve informeldir. Bu durumdaki sosyal bağlar, ekonomik temelden çok ahlâki değerlerle karakterize edilir. Bu algı, Türk esnafının kültürel muhafazakârlıklarını korurken, ekonomik konulardaki “ilerici” karakterlerini açıklar (Karaömerlioğlu ve Balıkçı, 2013: 193).

Bu argüman, Türk siyasal tarihi boyunca toplumun nasıl bir araya getirileceğine ilişkin tahayyüller için de bir çıkış noktası oluşturdu. Hatta Türkiye modernleşmesinin kurucu ideologlarında da esnaf teşkilatlarından üretilmiş bir ahlâkçılığın asli bir toplumsal belirlenim olarak kabul gördüğünü de gözlemlemek mümkündür. Örneğin “Ziya Gökalp meslek ahlâkına ilişkin değerleri Türk tarihi içinde arar. Türklerde ‘esnaf’ teşkilatlarında ve loncalardaki meslek ahlâkı anlayışlarını hareket noktalarından biri olarak kabul eder ve bunu Anadolu Selçuklu devleti ile başlatır” (Sağlam, 2004: 76). Burada toplumun kardeşçe, ailevi birlikteliği esnaf loncalarının içeriklerinde aranmaktadır. Dolayısıyla tesanütçü (solidarist), dayanışmacı toplum kurgusu için mesleki dayanışma bir temel oluşturur. “Bu ekonomik yaklaşım toplumsal alana uyarlandığı zaman, karşımıza sınıfların reddedildiği, ama mesleklerin kendi aralarında bir dayanışma içerisinde temsil edilmesi gereğine işaret eden bir toplumsal tahayyül çıkmaktadır” (Durna, 2009: 199). Her ne kadar cumhuriyetin başından beri politik olarak tam anlamıyla uygulama alanı bulmasa da solidarist toplum vurgusu, Türk siyaset söyleminin başat kurgularından biri olmuştur. Halkçılık ilkesi ile de ifade bulan bu toplumsal kurgu, çok partili yaşama geçişle birlikte popülist sağın da söylemsel bagajını oluşturmuştur. Başlangıçta çoğunlukla, köylülük, kır gibi temellerde aranan bu

toplumsal birliktelik, çok partili yaşama geçişten sonra Demokrat Parti (DP) ile esnafa atfedilecekti. Demokrat Parti yönetimi başından beri, oldukça fazla derecede, esnafın politik potansiyelinin farkındaydı ve onları köylülerden sonra en önemli sınıf, ulusun düzen ve uyumunun koyucusu olan orta sınıfın bel kemiği olarak tanımlıyordu (Karaömerlioğlu ve Balıkçı, 2013: 185). Esnaf kardeşliği vurgusu tesanütçülük ve korporatizmin asıl kaynağını oluşturur gibiydi. Bu söylemsel gelenek aynı zamanda DP ve sağın popülist siyasal tavrının da bir uzantısıydı. 1950'lerde de DP elitleri ve esnaf, korporatist bakış açısını desteklemeyi sürdürmüşlerdi (Karaömerlioğlu ve Balıkçı, 2013: 192). Bu durum DP iktidarıyla sınırlı kalmamıştı. Sonraki on yıllarda da orta sınıfların artmasını sağlayanlardan biri olarak esnaf, muhafazakâr ideolojinin yaygınlaşmasının sorumlusu olarak görülmüş ve Türk politik çehresini düzenlemeye yardım etmiştir (Karaömerlioğlu ve Balıkçı, 2013: 183). Benzer bir dayanışmacılık ve korporasyon vurgusu milliyetçi sağda da görülebilmekteydi. Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) 1970'lerdeki programında iktidarın altı meslek grubunu kendi görüşleri doğrultusunda korporasyonlar biçiminde örgütleyerek ülkeyi yönetmesi amaçlanmaktaydı (Ağaoğulları, 1998: 219).

Türkiye'de sonraki yıllarda da esnaf ve zanaatkârın toplumsal beklentileri siyaset söyleminin önemli konuları arasında yer aldı. Her ne kadar siyasal ideolojiler farklı toplumsal sınıf ve tabakalarla kendilerini özdeşleştiriyor ya da hangisine sesleniyor olursa olsunlar esnaf ve zanaatkâr dünya tahayyülünün sınırlarıyla bunu gerçekleştirdiler. Köylüler, işçiler, girişimciler, beyaz yakalılar, çiftçiler, toprak sahipleri her ne olursa olsun Türkiye siyasetinde itidal, düzen, birlik, kardeşlik gibi popülist söylemlerle merkeze alındılar. Bu tür söylemlerin kaynağında ise nostaljik bir esnaf kardeşliğini hissetmek çok da büyük bir zorlama olmasa gerek. Ama siyasete tahvil edilen esnaflık, sadece dayanışmayı, saygıyı filan değil aynı zamanda düzeni tesis etmenin de kaynağı olarak görüldü. Hatta kimi zaman Türkiye siyasetinin etkin figürlerinin devletin koruyucusu olarak esnaf tipolojisini ön plana çıkardıklarını da görmek mümkün

olabilmektedir. Örneğin Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan, esnaflarla ilgili şunları söylemişti: “Bizim medeniyetimizde, milli ve medeniyet ruhumuzda esnaf ve sanatkar gerektiğinde askerdir, alperendir, gerektiğinde vatanını savunan şehittir, gazidir, kahramandır. Gerektiğinde asayiş tesis eden polistir, gerektiğinde adaleti sağlayan hâkimdir” (*Gazetevatan*, Esnaf Gerektiğinde Askerdir, Polistir!, 27 Kasım 2014). Ancak mesele sadece düzeni ve asayiş temsil eden bir esnaf kurgusu değildir. Yine Erdoğan’ın açıklamalarında görüleceği üzere esnaf bunu yaparken manevi değerlerin, kültürün ve geleneklerin muhafızlığı olacaktır:

Bizim kültürümüzde, medeniyetimizde esnaf sadece alan, satan, ticaret yapan kişi değildir. Esnaf, semtimizin, mahallemizin, sokağımızın ağabeyidir. Esnaf, manevi değerlerimizin, geleneklerin, kültürün, dilin muhafızıdır. Esnaf, toplumsal dokunun, sosyal dayanışma ve adaletin adeta teminatıdır. En önemlisi de esnaf, güvenilirliğin, emin olma sıfatının, dürüstlüğü simgesidir (*Sabah*, Erdoğan Esnaf ve Sanatkarlara Seslendi, 17 Eylül 2014).

Sonuç olarak, Türkiye’de esnaf ve zanaatkarların toplumsal konumu muhafazakâr bir öznellik taşımaktadır. Bir yanıla küçük girişimciliği, ekmek teknesini idare eden basit adamı⁹ imlerken, diğer yanıla toplumsal ve ekonomik koşulların neden olduğu çalkantılar içerisinde korumacılığı ve bunlara yönelik bir tepkiselliği somutlaştırmaktadır. Bu basit adam için düzen, itidal ve denge merkezi bir konumdur. Öte yandan hiyerarşi, saygınlık, durağanlık, itaat ve gelenek de bu karakterin hayatın beklentilerini oluşturur.¹⁰ Ama tüm bu beklenti ve korku-

9 Basit adam tipolojisinin milliyetçi-muhafazakâr sağda önemli bir yeri bulunmaktadır: “Milliyetçi-muhafazakâr bakış, halk cevherinin tözsel birimi olarak ‘basit adam’ı, ‘küçük insan’ı (ya da onun cisimleşmesi olarak köylüyü, taşralıyı...) alır” (Bora ve Erdoğan, 2003: 643). Esnafı da bu “basit adam” figürü içeresine yerleştirmede bir sakınca yoktur sanırım.

10 Muhafazakârlığın da itidal ve ölçülülüğü ele aldığım esnaf tipolojisi ile uyum içerisinde. Argın’a göre muhafazakâr duruş “geleceğe” karşı kör bir ayak sürümeye olmaktan çok “geleceğe” tutunarak ilerlemeyi amaçlayan itidalli, ölçülü bir “tavır” olarak okunmalıdır (2003: 469). Ayrıca hiyerarşi ve düzen arayışı

lara yönelik söz konusu çözümler, işaret ettiğinin aksine, gelecekte kendini aynı konumda gören bir *adam* (eril) ile de karşılaşmamızı engeller. Türkiye'nin modern esnaf ve zanaatkârı düzen, huzur ve itidal kadar, zenginlik, rahat ve öznelliğinin garanti altına alındığı veya tesis edildiği bir öte zaman hayal eder. Dolayısıyla Türkiye'nin esnaf ve zanaatkârı toplumsal konumuyla yeni türdeki muhafazakâr politik evrene yakın durur gibidir.

Esnaf ve muhafazakârlık arasında yukarıda kurduğumuz bağlantı, esnaf ve zanaatkârların her zaman siyasal tercihlerini bu yönde kullanacağı anlamına gelmez. Bu bağlantı ayrıca esnaf ve zanaatkârın doğasının muhafazakâr olduğunu da göstermez. Bu durum bize, büyük ölçüde Türkiye koşullarında esnaf ve zanaatkârın politik evrene tahvil edilirken ön plana çıkarılan toplumsal kabullerinin hangileri olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Türkiye'de esnaf ve zanaatkârın politik pozisyonu her ne kadar muhafazakârlığa yakın duruyor olsa da bunun aynı zamanda üretilmiş olduğuna da işaret etmek gereklidir. Hatta diğer siyasal ideolojilerin temsilcileri tarafından da devşirilen esnaf ve zanaatkâr değerleri (itidal, düzen, kardeşlik, dayanışma ve kalkınma gibi) onların doğasının özellikle Türkiye koşullarındaki belirli yönlerine karşılık gelir. Bu değerlerin politik arenadaki kullanım yoğunluğu ise egemen ideolojinin temel temaları olmalarından kaynaklanır. Popüler kültür içerisinde de bu tür değerlerin taşıyıcılığını üstlenen ve böylece egemen ideolojik tahayyüllere kaynaklık eden esnaf tipolojisine sıklıkla rastlanılmakta, kimi zaman nostaljik bir imge ve bizi biz kılan özelliklerin taşıyıcısı ve muhafızı olarak bir esnaf tipolojisinin buralarda mitleştirildiğini görmek mümkün olabilmektedir. Bu romantik esnaf kurgusu mahalle örüntüsü içerisinde, kaybolan değerlerin taşıyıcısı olarak egemen ideolojinin

muhafazakâr konumun, mülkiyet, otorite ve devlete yüklediği anlamları içermektedir. "Muhafazakârlara göre toplumsal düzenin temeli, mülkiyet ve otoritedir. Devletin, düzenin korunması, süreklilik kazanması, mülkiyet ve otorite ile mümkündür. Dolayısıyla düzen ile mülkiyet, özgürlüğün temelini oluşturmaktadır. Düzenin korunması bireyler açısından mülkiyetin, dolayısıyla temel hak ve özgürlüklerin korunması anlamına gelmektedir" (Vural, 2007: 63).

bekçisidir aynı zamanda. Böylece baş aktörü olmasa da başka bir şeyin potansiyelini taşıyacak bir zanaatkârlıktan (Sennett'i hatırlayalım) itaati, düzeni, hiyerarşiyi ve popülariteyi önceliğine almış bir siyasal aktörün (yeni-muhafazakârlığın) toplumsal tabanı olmaya evriltilmiş bir esnaf ve zanaatkâr tipolojisine geçişin çok da güç olmayan serüvenini görmüş olmaktadır.

Gündelik hayat ve reklam

Esnaf ve zanaatkâr gündelik hayatımızın her veçhesinde yüzleştiğimiz, karşılaştığımız, sohbet ettiğimiz, sosyalleştiğimiz, mahallemizin bakkalı, manavı, kasabı, fırını... Dolayısıyla gündelik hayatımızı kuşatan bir karakteri var bu meslek grubunun. Bazen siyaset tartışmalarına girdiğimiz bir berber ya da mahallede olup bitenleri öğrendiğimiz bir manifaturacı, her biri kendine özgü, biricik... Ancak gündelik hayatta esnafla yüzleşmemiz sadece sokakta değil aynı zamanda medyada, –televizyon, radyo, gazete, internet vs.– popüler kültür ürünlerinde bir esnaf tipolojisiyle kuşatılmış durumdayız.

Diziler, reklamlar, filmler veya haberler sıklıkla benzer bir esnaf tipolojisini merkeze alır. Bu tipolojinin yukarıda betimlediğimiz gibi reel hayatta karşılığı vardır. Medya günümüzde büyük ölçüde gündelik yaşamın asli unsurudur. Kitle medyası özellikle eğlence aracılığıyla birçok yoldan gündelik hayatla ilintilidir (Altheide, 1997: 21).

Gündelik hayat, toplumsal egemen ideolojik ilişkilerin çekirdeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Lefebvre'nin tanımı şöyle:

Bir toplumun özünde bulunan toplumsal ilişkiler bir yıkım tarafından parçalanana kadar ayakta kalırlar; ancak bu süreç içinde hareketsiz; edilgen değildirler. Karmaşık bir hareketlilik içinde yeniden üretilirler. Bu hareket; kavram olarak çifte bir anlam taşıyan, hatta çeşitli farklı anlamları belirten; böylece şeyler ve insan üzerindeki edimleri, doğa üzerindeki tahakkümü ve doğanın “insan” tarafından “insana” göre uyarlanmasını, *praxis*'i ve *poiesis*'i kapsayan bu üretim toplumun devlet, bilim,

“kültür” gibi üst tabakalarında yaşanmaz. *Praxis*’in akılcı çekirdeği, gerçek merkezi gündelik hayattır (Lefebvre, 1998: 37).

Dolayısıyla gündelik hayatın işleyişinde, ayrıntılarında, derinliklerinde egemen ideolojinin izini sürmek mümkün. Hatta gündelik hayatın özelliği bu egemenlik ilişkilerini doğallaştırması. Günlük hayatımız, çalışmamız, çalışma dışı zamanımız, tatillerimiz, eğlencelerimiz, dinlenmelerimiz, ailemizle, dostlarımızla ilişkilerimiz, medyamız, kültürlenme biçimlerimiz bu gündelik hayat içinde yer alıyor.

Bazen gündelik hayatın muhafazakâr bir yön taşıdığı da iddia edilebilir. Belge’ye göre, günlük hayat, ekonomi, politika ve ideolojideki değişimlerden etkilenmekte ama bu kural olarak muhafazakâr bir yapı oluşturmakta ve çoğu zaman ciddi, köklü değişimlerden sonra bile kendi asli öğelerinden kopmama eğilimi gösterdiği söylenebilmektedir (1983: 836). Belge’nin tasviri daha çok Türkiye’deki gündelik hayat için geçerli gibidir. “Batılılaşma sürecinin yukarıdan dayatılması sonucunda geleceğin rahatlatıcılığı, bilinmeyen geleceğin tedirginliğine yerini terk eder. Bu durumda günlük hayat, alışılmışlığı nede niyle, güvensiz bir ortamda sığınak haline gelir” (Belge, 1983: 840-841). Bu tanıma göre gündelik hayat sanki Türkiye’de iktidar ve ideolojik perspektiflerden ya da modern kurumsallıktan bir kaçış, yuvaya dönüş imkânı sunmaktadır. Ancak yine de gündelik hayat eğer praksiye karşılık gelecekse burada egemen ideolojilere yönelik tepkiselliğin ve karşı stratejilerin izlerine de rastlamak mümkün olmalıdır. Dolayısı ile gündelik hayat aynı zamanda bir mücadele alanıdır. Benzer bir dinamizmin gündelik yaşamın önemli veçhelerinden biri olan medya için de geçerlidir. Medya gündelik yaşamda yeşeren ideolojik kabullenimlerin çerçevesini çizen bir niteliğe sahiptir. Ancak medya, ekonomik beklenti ve çıkarların katkısı ya da bundan daha özgül olarak çalışanların mesleki pratiklerdeki egemenlik ilişkilerine eklenme biçimleri ile egemen olana direnme olanaklarının üretilmesinde zorlu bir alanı temsil eder. Bu yapısal niteliklerin dışında ayrıca medya imge ve imajlarının işle-

yiş mantığı da bir engel oluşturmaktadır. Altheide'e göre, mesajlar alınılan ve yorumlanana kadar tamamlanmamıştır ve bunların yerleşikleşmesi ve verili anlamlar haline gelmesi de sıklıkla önceki medya sunumlarına bağlıdır (1997: 24). Bu nedenle medyada üretilen anlamların farklılığı ancak uzun erimli bir mücadeleyle gerçekleşebilir. Çünkü medya bir simgeden diğerini üreten, bir çağrışımdan ötekini garantileyen ve bu süreci akışkan bir halde tesis eden böylece de zihinsel bir ağı döngüsel, hareketli ve artık doğallaşmış bir örüntüsünü de sunar. Bu örüntü içerisinde esnafa yönelik anlam ve değerin de sembolik bir anlatımla sürekli olarak yeniden üretildiğini söylemek mümkün mü? Bunu görmek aynı zamanda esnaf ve zanaatkâra yüklenen politik anlamların, popüler kültür alanıyla uyumlu olup olmadığını gösterecek ve böylece bir egemen ideolojinin kendini tesis etme pratiklerinin nasıl bütünlüklü, kendi içinde rasyonel, doğal ve değişmez kanılar oluşturduğunu kanıtlayacaktır. Ayrıca bu incelemeyle özellikle piyasa ilişkileri içerisinde esnafın konumunu, bu pozisyonun esnafa yüklediği yeni anlamları ve içerikleri tespit edebilmek de mümkün olabilir.

Öte yandan inceleyeceğimiz medya öğelerini sınırlandırmamız da gerekiyor. Burada tercih nesnemiz daha çok reklamlar olacak. Kuşkusuz ki esnaf ve zanaatkâr tipolojisi farklı mecralarda sürekli olarak işleniyor. Mesela haberlerde sıklıkla konu edilebiliyorlar. Bunlardan da esnaf ve zanaatkâra yüklenen anlamı ve bu anlamın içeriklerini teşhis etmek mümkün olabilir. Örneğin ekonomi haberlerinde küçük işletmelerin, esnafın yaşadığı ekonomik sorunlar sıklıkla haberleştirilir, ekonominin bel kemiği olarak bir esnaf profiliyle karşılaşırız. Ya da toplumsal olaylar karşısında takınılan tavırlarda, esnafın kepenk kapatması, iş yapamaması ön plana çıkarılabilir. Ama en önemlisi kimi haberlerdeki tedirgin esnaf tipolojisidir. Yabancı ve *öteki*'den duyulan tedirginlik bazen esnafımızı hırçınlaştırabilir. Palalı, linç gruplarına dönüşmüş, kolluk kuvvetleri ile hareket eden esnaf ve zanaatkârlarla da karşılaşabiliriz.¹¹ Ba-

11 Örneğin Gezi Parkı olaylarında bir esnaf, eylemcilere palayla saldırarak ve şunları söyleyecekti: "Uzun süredir devam eden eylemler nedeniyle işlerimiz

zen de haberlerde esnafın tepkiselliğinin devlete veya kurumlarına karşı yöneldiğine tanık oluruz. Burada devletin gücünün esnafın kendisine dönmüş olduğunu görürüz. Esnafın da saygılısı makbuldür.

Ayrıca popüler kültür ürünleri olarak diziler de esnaflarla ilgili anlamları ve kabulleri teşhis edebileceğimiz örnekler arasında yer alabilirdi. Birkaç örneği sayarsak, “Ekmek Teknesi”, “Mahallenin Muhtarları”, “Süper Baba”, “İkinci Bahar” gibi diziler doğrudan esnaf ve zanaatkârları merkeze almaktadır. Diğer dizilerde de esnaf tipolojilerine rastlanır ama bu diziler daha çok mahalle, aile ve esnafı merkeze almalarıyla diğerlerinden ayrışır. Bu dizilerde işlenen temalar, mahalle kimliğine, samimi ilişkilere, dayanışmaya, aile sıcaklığına ve bir şekilde yeni yeşermeye başlayan piyasa, sermaye vb. güçlere karşı alınan konumlanışlara dairdir. Dolayısıyla her biri esnaf ve zanaatkâr tipolojisinin Türk gündelik yaşamı içerisindeki anlam, içerik ve politik potansiyellerini teşhis edebilmek için ayrı birer inceleme konusudur.

Biz burada reklamlardaki esnaf ve zanaatkârlara bakmayı tercih ettik. Çünkü reklam fiziksel özelliğiyle anlamı en kısa yoldan vermeyi amaçlayan bir özet olma niteliğine sahip. Ancak mesele sadece bununla sınırlı değil kuşkusuz. Reklam aynı zamanda toplumda farklı kültürel veçhelerde örüntülenmiş anlamların da bir özeti aynı zamanda. Reklamcıların işi de büyük ölçüde bu tür anlamları satışa çıkarmak. “Hiç kuşku yok ki reklamcıların satışları yalnızca ürünler, hizmetler ya da soyut fikirler değildir. Onlar ayrıca ürünlerin birbirleriyle etkileşim halindeki imajlarını kuşatan, yorumlayan, tasarlayan bütünsel ve çok katmanlı düşünsel sistemleri de satarlar” (Lull, 2001: 24). Reklamlar bu anlamları ise büyük ölçüde popü-

kötü gidiyor. Bölgede kiralara yüksek. Kazancımız çok düştü. Olay günü göstericilerden müşterilerimiz rahatsız oldu. Ağız dalaşı ve tartışmalar yaşandı. Biz de mutfakta bulduğumuz aletlerle kendimizi savunduk” (Palalı esnaf: Eylemler yüzünden işlerimiz kötüye gitti, *Zaman*, 08 Temmuz 2013). Bazen başlıkların kendisi oldukça açık olacak: “Esnaf içeride çapulcular dışarıda”, (*Yeni Akit*, 21 Temmuz 2013), “CHP’li Biracı Başkan’dan Esnafa Çifte Standart” (*Yeni Akit*, 03 Nisan 2013).

ler kültürün kendisinden devşirirler. “Reklamlar, olabildiğince yaygın kabul görebilmek amacıyla, biçimlerini popüler kültürden alırlar” (Rutherford, 2000: 93). Popüler kültür ise, gündelik yaşam ile kültür endüstrileri ürünlerinin arasındaki ortak kesimde halk tarafından oluşturulur (Fiske, 1999: 38). Bu nedenle reklama baktığımız zaman, gündelik hayatta gerçekleşen ve popüler kültürde billurlaşan bir mücadelenin izlerini de görürüz. Reklamlar, sıradan insanlara kendilerini tanımlayacakları bir kimlik bahşeder ancak bunu yaparken sıradan insanın taleplerini de göz önünde bulundurur. Bu talepler ise gündelik içerisinde medya ürünleri tarafından da yeniden üretilmiş olabilir. Burada yer vereceğimiz inceleme, anlam ve semboller arasında ve onların dolayımı ile gerçekleşen mücadelenin reklamlarda nasıl üretilmiş olduğunu da gösterecektir. Kuşkusuz ki reklamlar egemen olana daha yakın sonuçlarıyla karşımıza çıkacak ama başka bir esnaf potansiyeline dair işaretlere veya bizlerin bu dünyada nelerden sıkılmış olduğuna dair imalara da açık olacaktır.

Reklamlarda esnaf halleri

Esnaf ve zanaatkârın konu edinildiği reklamların birçoğu bankacılık sektöründen. Bu tür reklamlarda esnaf ve zanaatkâra ait toplumsal kabullere ilişkin içeriklere ulaşmak mümkün. Bu tür reklamlarda çoğunlukla bir mahalle nostaljisi içerisine yerleştirilmiş esnaf ve zanaatkâr tipolojisiyle karşılaşırsınız. Örneğin ünlü iki aktörün oynadığı iki kardeş (ikiz) bir banka reklamında (bu benzer temalı reklam dizisinden biridir) mahallenin esnafından balık almak isterler (Reklam 1). Samimi ve yüz yüze ilişkilerin göstereni olarak samimi bir selamlaşmadan sonra balıkçı, kardeşlere diğer balıkçıdan alışveriş yapmalarını salık verir. Nedeni ise diğerinin yeni çocuğunun olması ve o gün siftah yapmamasıdır. Balıkçının sözleri şöyledir: “O da bir siftah yap-sın daha sonra hep beraber kazanırız” Daha sonra tercihleri ile bankanın rasyonalitesine dahil olan kardeşlerden biri diğerine, esnaf kardeşliğinin böyle bir şey olduğunu ve komşusu siftah

yapmadan diğerkâmlık gibi özelliklerini açığa çıkarır. Çoğunlukla kapitalist piyasa içerisinde faaliyet gösteren bir toplumsal tabakanın bu tür ilişkilerin dışında kalma kabiliyeti üzerine kurulmuş bir anlam dizgesiyle yüzleşiriz burada. Aktörlerin mimiklerinden dökülen memnuniyet özlem duyduğumuz, kaybettiğimiz değerlere yönelik bir kutsamadır aynı zamanda. Sıcak ilişkilerin yuvasıdır, esnafın dükkânı. Ondan süzülen, geçmişe ait bir olgunluk ve kendinden önce başkasını düşünme halidir.

Reklamlarda zaman zaman esnaf ve zanaatkâra ait karakteristik özellikleri de tahlil etmek mümkün olabilmektedir. Bu karakteristik nitelik kendini dayanışma kadar, itidal, ölçülülük gibi pozisyonlarda açığa çıkarır. Yine bir bankanın “esnaf kardeşliği” sloganıyla oluşturduğu dizi reklamlarından birini örnek göstermek gerekiyor (Reklam 2). Kardeşler bu sefer mahallede esnaf grubu da kendilerini izlerken tavla oynamaktadırlar. Tavla oynanan yer dükkânların önüdür, bir yandan da çaylar içilmektedir. Tavla ve çayı da Türkiye’deki esnaf kültürünün başat bir göstereni olarak kabul etmemiz gerekiyor. Reklamda da bu temalar ön plana çıkarılmış. Kardeşlerden, bankanın rasyonelliğini temsil etme kabiliyetindeki aktörü, diğerine (kardeşi) tavlayı esnaf ağabeylerinden öğrendiğini söylüyor (burada ağabey, kardeş arasında kurulan ilişkinin aynı zamanda esnaf toplumu içerisindeki hiyerarşiyi de aktardığını belirtelim). Diğer de tavla ile esnaf arasındaki ilişkiyi sorgulayınca bankanın olumlu yüzü bu ilişkiyi oyun sırasında kardeşine aktarmaya başlıyor. Zaten bundan sonra aktarılanlar da büyük ölçüde toplumsal kabuller içerisinde esnaftan beklenen değerlerden oluşuyor. Ancak bu değerlerin aynı zamanda toplumu oluşturan diğer bireylere de sirayet etmesinin beklendiğini teşhis etmek de mümkün. Çünkü kardeşler esnaf değil (veya en azından mesleklerini bilmiyoruz). Peki bu değerler neler? Olumlu yüzün aktardığına göre, “açık vermeye gelmez, tedbiri elden bırakmayacaksın. Hayatta her zaman düşüş gelmez, kimi ay çok kazanırsın kimi ay az kazanırsın, hamleni buna gö-

re yapacaksın. İşler istediğin gibi gitmediğinde böyle sıkışır-
sın işte ama arkada kapı gibi desteğin varsa sonunda her şey
gönlüne göre olur”. Arada bu sözlerle tavla oyununa seyirci ola-
rak katılan esnaftan da destek görüyor. Hatta sonunda bir esnaf
da onun esnafılığı çok iyi özetlediğini söylüyor. Burada esnafın
vurguladığı öğütler, büyük ölçüde tedbir ve temkinlilik üzeri-
nedir. Kazanç, kazandığı geliri koruma, tedbir alma, destek ara-
ma gibi tavsiyeler Türkiye’de esnaf kültürünün yaygın kabulle-
ri olarak reklamın kullandığı temalardır. Tedbirli, risksiz, gü-
venli, itidalli ve ölçülü yaşamının izleri esnaf yaşam kabulle-
rinde görülebilir olan niteliklerdir ki bu içerikler aynı zamanda
itidalli bir gelişme ve kazanç arayışı olarak muhafazakârlık ile
de uyum içerisindedir.

“Süper mahalle” temalı bir başka reklam da (bu sefer bir te-
lefon operatörü reklamı) mahalle ile özdeşleşmiş bir esnaf im-
gesini ön plana çıkarıyor (Reklam 3). Ünlü bir aktörün anlatı-
mıyla “benim güzel mahallem” diye başlıyor reklam. Aktör da-
ha sonra bir dış ses olarak “mis gibi kokusunu çekerim içime,
insanın evi gibi yoktur derler ya öyle işte” diyor. Böylece yuva
ile mahalle arasında gerekli olan analogiler de kurulmuş olu-
yor. Arka fonda ise Türkiye’de bir dönem popüler olmuş uzun
soluklu esnaf ve mahalle dizisi “Ekmek Teknesi”nden de aşına
olunan bir müzik var. Aktörümüz, bir esnafla samimi bir soh-
bete başlıyor ve sohbetten anlaşıldığına göre esnaf işlerin ke-
satlığından dolayı dükkânını erken kapatmaktadır. Bunu du-
yan mahallenin çocukları, mahalle içerisinde bir kampanya dü-
zenliyorlar. Mahalle pankartlar ve balonlarla süsleniyor. “Sü-
per mahallemize hoş geldiniz” anonsuyla ertesi gün kampan-
ya başlıyor. Çocuklar esnafa yardımcı oluyor, tanıtımlarını ya-
pıyorlar. Esnaf ünlü aktöre seslenip “gördün mü mahallenin
yaptığını?” diyor. Aktör de “mahalleyi mahalle yapan sizsiniz,
bunu çocuklar bile biliyor” diye cevap veriyor. Reklam anonsu
da “esnafımız mahallemizin can damarı, haydi Türkiye alışve-
rişinizi esnafınızdan yapın, mahallenize bereket katın” diyerek
reklamı bağlıyor. Reklam aile, esnaf, mahalle ve yuva arasında
kurulan bağlantıların bir örneğini sunuyor. Böylelikle her biri-

nin yan yana gelmesiyle süper güçlere mazhar bir mahalle ortaya çıkıyor. Ancak aktörler arasında mahallenin asli unsuru olarak esnaf görülüyor. Çünkü o, mahalleyi mahalle yapıyor ya da mahallemizin can damarı oluyor. Reklam metni, müziği ya da kullandığı ifadelerle daha önce popüler kültür içerisinde yer etmiş dizilere de gönderme yapıyor. Reklam göstergelelerinin bu tür anlam devamlılıklarına, göndermelere bağlı olduğunu unutmayalım. Reklamda sıkı ve yakın ilişkiler, korunması gereken bir yuva olarak mahalle ve bunun asli uzantısı esnaf, bizi biz yapan her şey olarak kutsanıyor. Bu tür reklamların aynı zamanda kendilik arayışına yönelik bir hakikat sunduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Biz kimiz, biz neyiz sorularının cevapları, bu tür reklamlarda ortaya dökülüyor. Kendi olma halinin akışkanlaştığı bir dünyada tutunacak bir dal olarak bize kendiliğimizi hatırlatıyor mahalle ve esnaf. Dolayısıyla bize dayanışma halinde, birinin diğerinden ayırt edilmediği bir toplulukta kimliğimizin bahşedilmiş olduğunu imleyen temel muhafazakâr temayla yüzleşiyoruz burada.

Daha önce ele aldığımız bir unsur vardı, esnafın Türkiye'deki konumlanışlarından biri de muhafazakâr tahayyüle uygun olarak kaldığı yerde durmayan, tedrici bir ilerlemeyi de arzuluyor oluşuydu. Şimdi ele alacağımız reklamda da böyle bir tema bulunuyor (Reklam 4). Reklamda yine bir esnaf siftah yapamadığından (bunun nedeni hep muamma) şikâyet ediyor. Duvar da asılı olan fotoğrafta esnafın dedesi canlanıyor. Dede toruna, "biz nasıl ettiysek öyle duruyor dükkân" diye serzenişte bulunuyor. Ardında da dede, "bir hamle yap teknolojiyi kullan" diye tavsiye veriyor. Burada esnafın mesleki girişimini ileriye taşıması gerektiğine dair bir vurguyla karşılaşyoruz. İlerlemenin yolu da teknolojiyi takip etmekten geçiyor. Öte yandan esnaf tipolojisinin Türkiye'de ata kültü ile tanımlanan içeriğini de görmek mümkün reklamda. Ata, dede, babadan oğula aktarılan bir meslek esnafılık.

Değişime açıklık da esnafı konu edinen reklamlarda işlenen bir tema. Ancak bu özellikle "biz"e özgü olmak durumunda. Örneğin bir reklamda öncelikle farklı ülkelerde esnafı a ait kapa-

nan dükkân görüntülerine yer veriliyor (Reklam 5). Daha sonra reklamdaki dış ses, “dünyanın neresinde var bizim mahallelerin canlılığı, sıcaklığı,” diyor ve reklam hareketli bir müzik eşliğinde Türkiye’deki esnaf görüntülerine geçiyor. Daha sonra dış ses anlatmaya devam ediyor: “Dünya kapansa onlar açık. Yardıma açık, değişime açık, eli açık, bahtı açık, sohbete açık (çay içen esnaf), mahallemizi mahalle yapan, esnafımız için gelin el ele verelim” Burada yine mahallenin merkezine yerleşen bir esnaf algısıyla yüzleşiyoruz. Tekrara düşmeye gerek yok. Reklamın diğer vurguları daha önemli, “yardıma açık, değişime açık, eli açık, bahtı açık, sohbete açık” gibi ifadeler Türkiye’de esnafın (yani bizim) ne olduğumuzu anlatıyor. Reklam başlangıcından itibaren bir karşıtlık üzerine kurulu. Bizler ve onlar (diğer ülkeler) arasındaki fark büyük ölçüde esnafın niteliğiyle ölçülebilecek değerde. Bize ait esnaf görüntülerine geçildiğinde hareketli bir müziğin devreye girmesiyle hayat başlıyor. Bu hareketli, neşeli ve açık hayatın baş göstereni de esnaf. Reklam toplumdaki esnaf kurgusunun önemine değiniyor kuşkusuz ama ötesinde bizim açıklığımızı da vurgu yapıyor. Değişime açık olmak, geleceğin (bahtın) açık olması, bu halimiz ile de (biz olarak/kalarak) gidebileceğimiz bir ileri zaman temasını öne çıkarıyor.

Sonuçta reklamlarda çoğunlukla mahalle nostaljisi içerisinde konumlanmış bir esnaf tipolojisiyle yüzleşmekteyiz. Bu esnaf, eskiye ait bir dayanışmayı, saygıyı ve diğerkâmlığı içinde barındırıyor. Aynı zamanda itidali, korumacılığı, ölçülülüğü ve tedbiri elden bırakmayan bir esnaf tipolojisinin üretilmiş olduğunu görüyoruz. Ama bunları yaparken geleceği de düşleyen, gelecek güzel günler için birikim yapan, atılım yapmak isteyen de bir esnaf bu. Yani hem itidalli, korumacı hem de ilerici. Kuşkusuz ki düzenli ilerleme fikri bize bir şeyler anımsatıyor.

Sonuç

Buradaki amacımız tüm esnaf ve zanaatkârların Türkiye’de belli bir siyasal ideolojinin öznesi olduğunu söylemek değil. Esnaf ve zanaatkârların kuşkusuz ki kendilerine göre bir yaşam

perspektifleri ve ideolojileri olabilir. Ancak bunun ötesinde esnaf ve zanaatkârın belirli toplumsal niteliklerini ön plana çıkarıp egemen bir ideolojiyle harmanlayan veya en azından bu değer, kalıp ve ahlâklardan bir egemen ideoloji üreten bir çabadan söz ediyoruz. Bunda farklı kültür ürünleri gibi reklamların da önemli bir payı bulunuyor. Gündelik hayatta şekillenen kimi içerikler, burada billurlaşıp, metalarla ilgili hale geliyor. Böylece bizlerin başka bir şey olması pek de muhtemel olmayan bir esnafılık ve zanaatkârlıkla karşılaşmamıza neden oluyor. Esnaf ve zanaatkâra ait olan değerler toplumda benimsenmiş olan egemen kabullerin bir örneği haline geliyor. Neler var bunlarda: ekmek teknesini yürütmeye çalışan, toplumsallık içerisinde bir denge arayan, ölçülü, itidalli ve korumacı, çoğunlukla öyle olmayı istemese de yalnızlaştırılmış bir adam. Üstelik eskinin dayanışma ağlarının ortadan kalktığı, yaşamın kapitalizmle birlikte değiştiği bir yerde bize bir şeyleri anımsatma iddiasında olan bir adam bu. Ayrıca geçmiş olduğu gibi kabullenmeyi değil, gelecekte bunu da koruyarak yeni bir hayat kurmayı da arzuluyor. Girişimci, cesur, gelenekselci, dayanışmacı, toplumcu bir özelliğe sahip. Bir topluluk içerisinde öznelliğe kavuşuyor. Ama dediğimiz gibi büyük ölçüde şişirilmiş, kotarılmış ve süzgeçten geçirilmiş bir kurgusallık bu aynı zamanda. Siyasal bir ideolojinin kendi toplumsallığına taban ararken bulduğu bir kurgu. Ancak bu, esnafın ve zanaatkârın başka bir şeyin göstereni olarak da okumamızı engelliyor büyük ölçüde. Oysaki işin inceliği, toplumsallığı, mesleğin ayırt edici kimliklendirme nitelikleri gibi unsurları ile başka türlü siyasal pratiklere de temel olabilirdi veya en azından bir gösterge, bir ima veya çağrı... Ancak bu kadar önemlileştikçe, merkezde oldukça bunlar da yitip gidiyor sanki.

Neticede Türkiye’de muhafazakâr ve milliyetçi egemen ideolojik formasyonların kaynakları esnafa ait olduğu savlanan, üretilmiş, bulunmuş, kurgulanmış veya korunmuş yukarıda ele aldığımız imgelerden, imajlardan ve kültürel biçimlerden üretiliyor büyük ölçüde. Orta halli adamın, evi idare etmesini, düzensizlikten duyduğu tedirginliğini, korumacılığını, erilliğini,

nostaljisini, romantizmini, itidalli ilerlemeciliğini ve kendi gibi olanlarla kendileştiği cemaatçiliğini esnafta görüyoruz ve Türkiye'nin egemen ideolojisini anlayabilmek için bu adamı iyi tanımamız gerekiyor: Mahallenin esnaf ağabeyini...

KAYNAKÇA

- Ağaogulları, M. A. (1998) "Aşırı milliyetçi sağ", Schick, I. C. ve Tonak, E. A. (der.) *Geçiş Sürecinde Türkiye içinde*, Belge, İstanbul, 189-236.
- Altheide, D. L. (1997) "Media participation in everyday life", *Leisure Sciences: An Interdisciplinary Journal*, 19 (1): 17-30, Taylor ve Francis Online, Erişim Tarihi: 11 Şubat 2015.
- Argın, Ş. (2003) "Siyasetin 'taşra'sında taşranın siyasetini tahayyül etmek" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık içinde*, İletişim, İstanbul, 465-489.
- Belge, M. (1983) "Türkiye'de günlük hayat" *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi içinde*, İletişim, İstanbul, 836-876.
- Bora, T. ve Erdoğan, N. (2003) "Muhafazakâr popülizm" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık içinde*, İletişim, İstanbul, 632-644.
- Desmond, A. (1987) "Artisan resistance and evolution in Britain, 1819-1848", *The History of Science Society*, 3: 77-110, Jstor, Erişim Tarihi: 02 Mart 2015.
- Durna, T. (2009) *Kemalist Modernleşme ve Seçkinlik*, Dipnot, Ankara.
- Epstein, S. R. (2008) "Craft guilds in the pre-modern economy: A discussion", *The Economic History Review*, 61 (1): 155-174, Jstor, Erişim Tarihi: 05 Mart 2015.
- Fiske, J. (1999) *Popüler Kültürü Anlamak*, İrvan, S. (çev.) Bilim ve Sanat /Ark, Ankara.
- Harvey, D. (2013) *Asi Şehirler*, Temiz, A. D. (çev.) Metis, İstanbul.
- Heaton, H. (1985). *Avrupa İktisat Tarihi I*, Kılıçbay, M. A. ve Aydoğuş, O. (çev.) Teori, Ankara.
- Hobsbawm, E. (1984) "Artisan or labour aristocrat?", *The Economic History Review*, 37 (3): 355-372, Jstor, Erişim Tarihi: 02 Mart 2015.
- Karaömerlioğlu, M. A. ve Balıkcı, E. (2013) "The 'Forgotten' people: Turkey's artisans in the 1950s", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 40 (2): 183-204, Taylor ve Francis Online, Erişim Tarihi: 05 Mart 2015.
- Lefebvre, H. (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Gürbüz, I. (çev.) Metis, İstanbul.
- Lull, J. (2001) *Medya İletişim Kültür*, Göngör, N. (çev.) Vadi, Ankara.
- Mitzman, A. (1976) "Artisans and ideologues in pre-Hitler Germany", *The Journal of Modern History*, 48 (1): 108-116, Jstor, Erişim Tarihi: 02 Mart 2015.
- Munck, B. D. (2014) "Artisans, products and gifts: Rethinking the history of material culture in early modern Europe", *The Past and Present Society*, s. 224: 39-74, Oxfordjournals, Erişim Tarihi: 02 Mart 2015.
- Öğün, S. S. (2003) "Türk muhafazakârlığının kültürel politik kökleri" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık içinde*, İletişim, İstanbul, s. 539-582.

- Pappano, M. A. ve Rice, N. R. (2013) "Medieval and early modern artisan culture", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 43 (3): 473-485.
- Rutherford, P. (1999) *Yeni İkonalar*, Gerçekler, M. K. (çev.) Yapı Kredi, İstanbul.
- Sağlam, S. (2004) "Ziya Gökalp'te 'solidarizm' ve 'milli iktisat'", *Hacettepe Tarih Araştırmaları Enstitüsü*, 1: 67-83.
- Sencer, O. (1969) *Türkiye'de İşçi Sınıfı Doğuşu ve Yapısı*, Habora, İstanbul.
- Sennett, R. (2009) *Zanaatkar*, Pakdemir, M. (çev.) Ayrıntı, İstanbul.
- Soykut, R. H. (1978) *Esnaf Kimdir*, Esnaf ve Sanatkarlar Kefalet Kooperatifleri Bölge Birliği, Ankara.
- Stott, R. (1996) "Artisans and capitalist development", *Journal of the Early Republic*, 16 (2): 257-271, Jstor, Erişim Tarihi: 02 Mart 2015.
- Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu (TESK) "Ahilik kültürü", <http://www.tesk.org.tr/tr/yayin/123.pdf>, Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2013.
- Vural, M. (2007) *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, Elis, Ankara.
- Wright, A. W. (1974) "Guild socialism revisited", *Journal of Contemporary History*, 9 (1): 165-180, Jstor, Erişim Tarihi: 05 Mart 2015.
- , (1999-2000) "Osmanlı esnafında uyum ve dönüşüm: 1650-1826", *Toplum ve Bilim*, 83: 146-177.
- Yıldırım, O. (2008) "Ottoman guilds in the early modern era", *International Review of Social History*, 53: 73-93.

Gazete Haberleri

- Erdogan esnaf ve sanatkarlara seslendi (17 Eylül 2014) <http://www.sabah.com.tr/gundem/2014/09/17/erdogan-esnaf-ve-sanatkarlara-sesleniyor>, Erişim Tarihi: 05 Mart 2015.
- Esnaf gerektiğinde askerdir, polistir! (27 Kasım 2014) <http://www.gazetevatan.com/-esnaf-gerektiginde-askerdir-polistir--700932-gundem>, Erişim Tarihi: 05 Mart 2015.

TV Reklamları

- Reklam 1 (06.04.2015) "Balıkçı Rıza Esnaf Kardeşliği Reklamı", <https://www.youtube.com/watch?v=FpJnbDE2D50>, Erişim Tarihi: 9 Eylül 2015.
- Reklam 2 (10.06.2014). "Esnaf Tavla Reklamı", <https://www.youtube.com/watch?v=UMAY53ufZWg>, Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015.
- Reklam 3 (10.07.2014). "Süper Esnaf Kampanyası Reklamı", <https://www.youtube.com/watch?v=0qmH2Kob0kY>, Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015.
- Reklam 4 (22.11.2013). "Esnaf Kadir Çöpdemir", <https://www.youtube.com/watch?v=l95OFtFKtR8>, Erişim Tarihi: 09 Eylül 2015.
- Reklam 5 (14.02.2013) "Kapımız Esnafa Açık Reklam Filmi", https://www.youtube.com/watch?v=D_cA7LJffic, Erişim Tarihi: 08 Eylül 2015.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Gözlenen Gündelik Hayat

Post-Televizyon ve Gündelik Hayat: Yeni Bir İzleyici Kimliği İnşası

M. EMRE KÖKSALAN

Giriş

Günümüz dünyasında televizyon ile gündelik yaşam arasındaki ilişkileri tanımlamak kısa yoldan söylenebilecek klişe cümlelerden fazlasını gerektirmektedir. Bu ikisinin birlikteliğinde ortaya çıkan diyalojik yapının, sadece günümüz televizyonunun –yeni iletişim teknolojileri odaklı etkileşimli bir medya ortamından beslenen– doğasıyla açıklanamayacağı da barizdir; zira bu yapıyı çevreleyen ve onu gündelik yaşamın siyasetiyle ilintilendiren karmaşık ideoloji de çözümlenmeyi talep etmektedir. 1970’lerin özellikle ikinci yarısından itibaren dünya öncesine göre önemli farkları içeren bir sosyo-kültürel ortamı deneyimlemeye başlamıştır. Değişimin ilk yıllarında çabucak “postmodern” olarak kavramsallaştırılmaya çalışılan bu deneyimin zaman geçtikçe zor sınıflandırılır, karmaşık veçhelerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yeni sosyo-kültürel ve politik ortam içinde şüphesiz gündelik yaşam içinde de önemli dönüşümler olmuştur. Bu dönüşümlerin açığa çıktığı noktalardan biri de genelde medyanın özelde de televizyonun kendisiyle dolayımlyarak yeniden tanımlamaya çalıştığı farklı tüketim modellerinden beslenen yaşam tarzları ve bunların ideolojisidir.

Bazı yazarlar tarafından “post-televizyon” olarak tarif edilen günümüz televizyonu kendi ile gündelik yaşam arasındaki sınırları ortadan kaldırırken bunu sürekli olarak yeniden ürettiği çok kimlikli bir izleyici fenomeni üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu çalışmanın amacı da post-televizyonun kendiyle hemhal bir gündelik yaşam siyasetini hangi stratejilerle ve/veya nasıl yeni bir izleyici kimliği üzerinden oluşturduğunu gündel bazı TV program formatları üzerinden tartışmaya açmaktır. Bunun için öncelikle kısaca gündelik hayatın “postmodern dünya”daki karşılıklarını ve bunların ideolojisini tüketim toplumu-kültürü, hayat tarzı ve yeni bir nesne-özne bireyin biçimlenimi gibi kavramlar etrafında tartışmaya çalışacağız. Çalışmamızın devamında ise postmodern medya ve televizyonun genel niteliklerini ortaya koyduktan sonra post-televizyonun yeni bireyi yeni bir izleyici kimliği çerçevesinde nasıl inşa ettiğini bazı program formatları üzerinden çözümlemeye çalışacağız.

Postmodern toplumda gündelik yaşam ve kimlik politikası: Tüketim toplumu, hayat tarzları ve nesne-özne birey...

Postmodern bir toplumdan bahsedileceği zaman karşımıza çıkan en büyük güçlük postmodern kelimesinin karmaşık ve çoğu zaman da çelişkilerle yüklü gözükene doğasıdır. Ancak bu durum bir taraftan –eğer katı modernist bir pencereden bakarsak– sorunlu bir yapıyı işaret ederken diğer taraftan geçişken, hareketli, dinamik ve en önemlisi değişim ve dönüşüme açık bir yapıyı da görünür kılar. Bu nedenledir ki postmodern bir toplumsal deneyimi, daha özelde ise gündelik yaşamı açıklamak noktasında bize yol gösterecek bazı kavramlara odaklanarak işe başlamak yerinde olacaktır.

Postmodern kavramı ilk olarak mimari ve felsefe alanında kullanılmış, kısa sürede bu terim edebiyat alanında da karşılık bulmuştur. Bütün bu alanların ortak postmodernlik kavrayışının karşılaştırmalı kültür ve antropolojik-etnolojik araştırmaların da katkısıyla kavramın içeriğini dolduracak bütüncül bir bakış açısıyla

geliştirildiği söylenebilir (Funk, 2007: 14). Postmodernliğin varoluşsal konumlanımı olarak da ifade edilebilecek bu durumun temel iddiası insana ve gerçekliğe bakışımızın daima kendi düşünsel tasavvurumuz olduğudur. Bu durumun doğal sonucu, nihai olarak bilinebilir, önceden verili bir gerçekliğin bulunmamasıdır. Funk'un da altını çizdiği gibi, bu yeni bakış açısında gerçekliğin önceden bilinilebilmesinin tek yolu onun yeniden kurulması ve yapılandırılmasıdır. Böylelikle, önceden verili her şeyin şifresi çözülerek yapı bozumuna uğrattılır. Modernliği oluşturan “mutlak akıl” bile bundan bağışık değildir ve böylece çoğullaşır. Bunun sonucu olarak “modern anlayışa dair temel koordinatların yapı bozumunda öncelikle birlik, devamlılık, bağlılık, gelişme mantığı ya da ilerleme fikri sorgulanmaya başlamıştır” (Keupp, 1999: 30; aktaran Funk, 2007: 14).

Bütün bu postmodern varoluşsallık üzerinde inşa olunan yeni bir tür ben-odaklı birey/özne için modern bir bireye göre çelişkilerle dolu gözüken bir yaşam stratejisinin benimsenmesi hiç de anormal bir durum değildir. Zira aynı anda birçok farklı taleple, arzuyla ve sonsuz bir şimdiki zaman tüketimi isteğiyle dolu olan bu birey için kalıplara hapsolmak kadar rahatsız edici bir şey olmadığı gibi, kendi komformizmini garanti altına alacak her türlü aidiyetin de kabulü son derece makbuldür. Bu birey için bir anlamda “bağlantıda olmak özgürleştiricidir” (Funk, 2007: 13). Günümüzde de bu postmodern bireyin hem kendini birçok farklı biçimlerde var edebildiği, hem de özgürleştirici bağlantılarından sonuna kadar tatmin olduğu alanlar, bir diğer ifadeyle postmodern hayat tarzı ve gündelik hayatın kurgulandığı ortamlar eğlence ve boş zaman endüstrisinin teşhir ettiği yaşam dünyalarıdır. Burada da hiç şüphesiz yeni bir tüketim kültürü ve ona dayalı bir yaşam tarzının sürekli yeniden üretildiği ve/veya teşvik edildiği medyanın rolünü özellikle önemsemek gerekmektedir. Ancak yine de bu medyanın postmodern ben-odaklı özneyle olan karşılıklı ilişkisine geçmeden önce biraz “modernist” bir yaklaşımla da olsa bu ilişkinin bağlamını oluşturan ekonomi-politiğe de bir göz atmak yerinde olacaktır.

“Postmodern ben”in ekonomi-politiği

Postmodern bireyin içinde yer aldığı, varoluşunu biçimlendirdiği gerçeklik, şüphesiz 1970’li yıllardan sonra kendisini iyiden iyiye hissettiren yeni ekonomi-politik düzen ve onunla birlikte dönüşen kültürel ortamla yakından ilişkilidir. Bu ekonomi politiğin temelinde Frankfurt Okulu’nun gündeme getirdiği, tüketim metalarının ikincil değerin, metanın “özgürleşmesi sonucunda yeni bir tüketim kavrayışı yaratacak şekilde dolaşıma sokulduğu düşüncesi yer almaktadır (Featherstone, 2005: 38-39). Kültür endüstrisi kavramıyla gündeme gelen bu yaklaşım uyarınca, endüstriyel bir mantıkla üretilen mal ve hizmetler belli bir noktadan sonra sadece değışim değeriyle var olmazlar. Aynı zamanda ürün odaklı bir pazarlama mantığı çerçevesinde üretilmiş bu “meta”lara atfedilen ve belli bir yaşam kültürünü ya da değeri taşıyan simgesel anlamlar artık çok daha fazla öne çıkarlar. Ürönlere atfedilen bu simgesel değeri çoğunlukla ürünü daha fazla sattıracaaktır; bu simgesel değeri öncelikle onunla tüketici arasında neredeyse bir bağımlılığa dönüşecek türden bir ilişki kurar. Bu süreç, ürünlerin canlı kılınması, onlara insani özellikler –duygu, çağrışım, hikâye vb.– eklenerek bu ürünlerin insanlaştırılması şeklinde kendisini gösteren yeni bir tür pazarlama stratejisi olarak değeriendirilebilir (Funk, 2007: 30). Bu durum aslında özellikle 1970’li yıllardan başlayarak kendini iyiden iyiye hissettiren yeni bir üretim-tüketim ilişkisini de gözler önüne sermektedir. Bu ilişkinin temelinde ise “tüketimin üretildiği” neo-kapitalist bir mantık bulunmaktadır. Söz konusu neo-kapitalist mantığın pratiğe yansıması içinse bazı koşulların yerine gelmesi şarttır: 1. Üretimin ve ona bağı tüketimin parçalara ayrılması (kişiyeye ya da farklı kimlikleri temsil eden duygu, arzu, beğeni ve kültür kategorilerine göre); 2. Her ikisinin de küresel bağlamda –ama yerel bağlarından da koparılmadan– sürekli yeniden anlamlandırılması; 3. Gündelik yaşamdan politikaya, yaşamın bütün hücrelerinin yeni iletişim teknolojilerinin de yardımıyla bunları kolaylaştıracak şekilde düzenlenmesi...

Bu yeni mantık tüketimi kışkırtacak şekilde estetize edilmiş bir gündelik yaşam pratiğini ve onunla bir arada var olan yeni bir nesne-özneyi anlamlı ve meşru kılmaktadır. Söz konusu postmodern durumunun yürütücü unsuru olan kapitalizmin bir yandan ürünleri insanlaştıırken diğer yandan da insanları nesneleştirdiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu aslında yeni bir durum değildir, zira sanayi kapitalizmi küreselleşme eğilimi içine girdiğinden beri kitlesel üretimi besleyebilecek bir tüketimi var etmenin peşinden koşmuştur. Bu da kaçınılmaz olarak ürünlerin fayda ya da kullanım değerlerinin ötesinde bir değere sahip olmaları sonucunu getirmiştir. Ürünlerin insanlaştırılmasının doğal çıktısı, bu ürünlere belli duyguları (arzu, talep ve istek uyandıran) yansıtacak “kimlik”lerin ve bunlara eklenmiş hayat tarzlarının iliştilenmiş olmasıdır. Böylece, bu ürünleri satın alacak olan kişiler de kaçınılmaz olarak bu ürünleri sahip oldukları kimliklerle beraber satın alacaklar ve bu kimlikleri de ister istemez bir kıyafet gibi üzerlerine geçireceklerdir.

Postmodern kimliğin arkeolojisi

Ünsal Oskay’ın belirttiği gibi sanayi kapitalizmine kadar, geleneksel yaşam ortamlarında, “doğuştan” kimlik kazanan insan yeni toplumsal ortamında anonimleşmiş toplumsal ilişkiler içinde “kimlik edinme” sorunuyla karşılaşmaya başlar (Oskay, 1993: 145). Bu anlamda, postmodern bir toplumun ortaya çıkış sürecinde insanların toplumsal ilişkiler içinde kimlik ediniminin iki görünümü olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki 1960’ların ikinci yarısından sonra ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler ve bunların temelinde yer alan sosyo-politik ve kültürel taleplerin şekillendirdiği “yeni kimlikler”dir. Bu kimliklerin de “modern” olarak kabul edilen kimliklere ve onların temsil ettiği zorlama-dayatmalara karşı tanımlandıkları da rahatlıkla söylenebilir. Bugün kimlik olarak adlandırdığımız kavram ancak büyük ölçekli bir toplumun ortaya çıkışı ve Batılı anlamda geleneksel grup yaşamının çöküşü neticesinde bir so-

runsal olarak karşımıza çıkmıştır. Dunn'ın da altını çizdiği gibi bu “tam da bu yüzden öncelikle bir modern dönem meselesidir” (Dunn, 1998: 51-52). Gelenekselden kopuşla birlikte bireyler kendi kimliklerini kendileri tayin eder hale gelirler. Modern kimlik öncelikle geleneksel olanı dışlar ve yerine akılcı (rasyonel), kendi dünya görüşünü, ilgi alanlarını ve inanç alanından büyük oranda bağışık tutulmuş düşünce yapısını oluşturabilen bir birey-özneyi karşımıza yeni bir değer olarak çıkarır. Bu birey, –Weber'in, beyaz Protestan burjuva bireyini işaret eden– otonom, özgür, seçme iradesi, hakkı ve olanağına sahip bir bireydir ve bu nitelikler onun kimliğini belirleyen en önemli unsurlardır. Ancak erken modern dönemlerde en genel ifadeyle mutlak akılcı edimlerle ve devamlı ilerlemeyi öngören bir anlayışla mükemmel yurttaş idealize eden bu bireysel kimlik düşüncesi, daha sonra –yine Weber'in belirttiği gibi– dayatılan bir kader, bir tahakküm unsuru haline getirilmiştir (Çiğdem, 2004: 58). Bu kader her ne kadar birçok toplumsal-siyasal çatışmaları ve eşitsizlikleri içinde barındırıyor ve bu durumlar tarafından parçalanmış oluyorsa da, gelişme ve akılcılık perspektifi içinde bunları meşrulaştırmaktadır da. Bu meşrulaştırma, içinde sorumlu yurttaş ve seküler bir modernite inananı üst kimliğine sahip olarak bireyler modernitenin yeni, zengin yaşam alanlarında onların dayattığı kimliklerle yaftalanarak yaşamlarını sürdürebilmektedir. Bu anlamda aile, iş, din, eğitim, devlet ve diğer yaptırım hakkı tanınan toplumsal kurumlar bireyin kimliğiyle ilgili söz hakkına sahip olmaktadırlar (Dunn, 1998: 56).

Postmodern toplum ise, bu zorunlu yaşam alanlarının yapısında yarattığı değişikliklerle bu kimlik tanımında önemli kırılmalar meydana getirmiştir. Özellikle modernitenin siyasal, ekonomik biçimlerinden etkilenen, onun üretimsel yapısı tarafından nitelenen, moderniteye ve onun mutlak akılcı süreçlerine karşı sorumlu olan bireysel kimlik düşüncesi, kültürel biçimlenimin toplumsal hayatta ön plana çıkmasıyla değişim ve dönüşüm süreci içine girmiştir. Küresel kapitalizmin belirme-ye başladığı 1960'ların sonu ve 1970'li yıllardan itibaren ortaya

ıkan toplumsal hareketler ve özgürlük ortamında bireyler artık kendilerini çok daha fazla ifade edip kendi bağımsız kimliklerini gösterir olmuşlardır. Pekman'ın aktarımıyla “savaş sonrası ekonomik refah ortamının ürünü genç nüfusun başını çektiği bu hareketler daha çoğulcu, zgr, parçalanmış çok kimlikli bir bireyin ortaya çıkışını da işaret etmektedir” (Pekman, 1997: 29). Diğer taraftan özellikle atmişlı yıllarda yaşanmaya başlayan işçi g hareketleri modernitenin ulus-devlet sınırları içinde tanımlanmış ortak kültür, inanç ve düşünceye dayalı yurttaş birey düşüncesinde önemli kırılmalar yaşanmasına neden olmuştur. G deneyimi ve bunun sonucunda üretilen toplumsal, kültürel ve siyasal politikalar ve aynı zamanda gündelik yaşamdaki karşılaşmaların neticesinde farklı kültürel ve sosyal kimlikler arasında ciddi etkileşimler ortaya çıkmıştır. Küreselleşmeyle güçlenen bu etkileşim süresince bireyler klasik modernitenin onlardan beklediği ve yine klasik kapitalist toplumun işerliğine hizmet noktasında tanımlanan –emekilik, doğurganlık, askerlik ya da yurttaşlık (Touraine, 2002: 232) gibi– işlevsel rollere iliştirilmiş kimlikler yerine farklı kültürlerle karşılaşmalarda beliren ve sürekli kendini yenileyen –toplumsal rollerle de zorunlu olarak ilişkilendirilemeyen– kimlikler edinmişlerdir. Yine bu süreçte, ulusal kimlikler ve bireylerin bu kimlikler aracılığıyla kendilerini tanımlıyor oluşları eski etkililiğini yitirmiş, bunun yerine kültürel ve etnik kimlikler önem kazanmıştır.

Bireyin bu yeni toplumsal ilişkiler düzeni içinde kimlik edimi sürecinin ikinci veçhesi bu devingen kültürel ve etnik kimliklerden bağımsız olarak ortaya çıkmaz; aksine tamamlayıcı bir biçimde kendini gösterir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, özellikle piyasa ekonomisinin yeni rasyonalitesinin belirlediği kültürel üretim ve tüketim ortamında tükettikleri ürün ya da hizmetlerin farklılığıyla kimliklerini zdeşletirerek de bireyler farklı kimlikleri edinme olanağına kavuşmuş olurlar (Köksalan, 2007: 116). Bu şekilde, söylem düzeyinde ifade özgürlüğü, birey-öznenin özgürleşmesi fikrine oturtulan bu çok kimliklilik olgusu, ticari aklın sunduğu ortam ve kültürel metalar

çerçevesinde oluşturulması neticesinde küresel ticaretin sağlıklı işlemesi yönünde bir aracıya dönüşür (Dunn, 1998: 66). Küresel dünya düzeninin, ekonomik olarak kendini var edilmek için ayrılmış ama net olarak tanımlanabilen tüketici topluluklarına ihtiyaç duyması, postmodern durumun özgürlükçü söyleminin altında tüketici kimliğine hapsedilmiş bireylerin ortaya çıkmasına da hizmet eder görünmektedir.

“Tüketici ben”: nesneleşen özne

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tüketimin insanlaştırılmasıyla ilintili olan bu süreçte çok farklı simgesel değerlerle yüklü ürünlerin kendisini göstermesinin yanında bu süreçte yeni bir toplumsal yaşamın tasarımı, tüketime dayanan bir kimlik temelli gündelik yaşam siyaseti de üretilmektedir. Bu noktada Douglas ve Isherwood’un (1980: 76) postmodern toplumdaki tüketim tarzlarına dair kategorizasyonundan söz edilebilir. Yazarlar bu tarzları üç ana kategoriye ayırırken toplumsal sınıflardaki kimliklerin de bu kategorileri kontrol etme becerilerine göre ayrıştıklarını ve değer kazandıklarını belirtmektedirler. Öncelikle, yazarlara göre burada karşımıza çıkan üç mal dizisinin tüketimi şunlardır (Featherstone, 2005: 44): birincil üretim sektörüne tekabül eden temel mallar dizisi (yiyecek, temel hizmetler vb.); ikincil üretim sektörüne tekabül eden bir teknoloji dizisi (tüketici düzeyinde teknoloji kullanımı) ve üçüncül üretim sektörüne tekabül eden bir enformasyon dizisi (enformasyon ürünleri, eğitim, güzel sanatlar, kültürel meşgaleler ve boş zaman meşgaleleri). Bu diziler aslında postmodern bireylerin kimlik kategorilerine dair de ipuçları sunmaktadır. Örneğin, ilk kategorideki temel mallar dizisinin tüketimi sizin bir tüketici olarak özel bir kimliğe sahip olmadığınızı, hatta bir tüketici olarak yoksun ve yoksul olduğunuzu söyleyecektir (Featherstone, 2005: 44). Enformasyon dizisini tüketebilme olanağına sahip olanlar ise hem bunları tüketebilme kapasitesine sahiplerdir hem de bunları yeniden değerlendirip kendi yaşamlarının bir parçası yapacak enerjiyi ve zama-

nı kullanma becerisini göstermeleri gerekir. Süreklilik arz eden bu durum enformasyon kategorisindeki kişilerin, bu kategoride yer almak için harcadıkları emeklerinin karşılıklarını görecekları değır ve simgeler üzerinden kendilerini tanımlamalarını, bir anlamda, onlara dayatmaktadır. Sonuç olarak bu, bizim çalışmanın başında dile getirdiğimiz sonsuz tüketim teşvikine dayalı bir kimlik politikasını ve onun gündelik yaşamdaki karşılıklarını dayatmaktadır.

Tüketim kültürüyle nitelenen postmodern toplumda enformasyon dizisinin tüketiminin yeni iletişim teknolojilerine yüksek oranda erişime bağı olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ancak bu erişim de tek boyutlu bir erişim değildir. En son model bir cep telefonu, tablet ya da bilgisayar kullanmak kadar, yeni teknolojilerle dolayımlanmış ya da kendi varlığının değerini bunlar üzerinden yücelten bir medya anlatısının parçası olmak da bu erişim olanaklarına sahip olmak anlamına gelebilmektedir. Bu nedenledir ki günümüzün yeni iletişim teknolojileriyle kendini yeniden kurgulayan medyası –özelde televizyonu– çoklu postmodern kimliklerin oluşturulması, pekiştirilmesi ve yayılması noktasında hiç de “masum” olmayan bir araç olarak değerlendirilebilir.

Postmodern kimliğin televizyon ile ilişkisini kavramsallaştırmak: Yeni bir televizyon, yeni bir izleyicilik...

2000’ler çoğumuzun farkında olduğu ama tam olarak adını koymakta zorlandığı dönüşümlerin genelde medya özelde de televizyon alanında yaşandığı yıllardır. 1980 sonrasında kendini iyice gösteren neoliberal politikalar medya alanını da yapısal olarak dönüştürmüş, özellikle Avrupa’da ve daha sonra da Türkiye’de kamu yayıncılığı ve onun yayıncılık stratejilerinin zayıflamasına neden olmuştur. Bu stratejilerde yaşanan değişimin görünen en önemli boyutu kuşkusuz yeni televizyon yayıncılığında “kral” olarak konumlandırılan izleyici ve onun televizyonla kurduğu ya da kurması öngörülen ilişkidir.

Klasik televizyon yayıncılığı ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren üretim biçimini ve yayıncılık örgütlenmesini öncelikle tek yönlü, basit bir iletişimsel akış şemasına göre düzenlemiştir (Köksalan, 2009). Bu şema modern kültürün betimlediği sınırlar dahilinde ya ulus-devlet tarafından belirlenen yurttaş kimliği ya da liberal devlet tarafından öne çıkarılan özgür düşünme, eyleme; dolayısıyla da seçim yapma olanağına sahip tüketicilere yönelik bir yayıncılık politikasını içermiştir. Sahip oldukları ve yayıncılık stratejilerine yansıttıkları ideolojileri açısından modern olarak kabul edebileceğimiz bu yayıncılık modelinin yurttaşlara seslenen biçimi Kamu Hizmeti yayıncılığı olarak adlandırılırken, özgür seçim yapan bireylere hitap edeni ise Ticari yayıncılık olarak adlandırılmıştır. Bu iki yayıncılık ideolojisinin pratiğine bakıldığında –özellikle neoliberal politikaların kamu kuruluşlarının etkinliğini azaltmaktan yana olan tavırları hâkim olana kadar– bazı temel ortaklıkların da olduğunu görürüz. Bu anlamda her iki kurum da modernidir ve modern kapitalist sistem içinde birer “denge” unsuru olarak tasarlanmış gibidirler. Ancak bu dengeleme faaliyetini gerçekleştirirken izledikleri yollarda belli ölçülerde ayrışırlar. Kamu hizmeti yayıncılığı daha ziyade eğitilmiş, bilgili, içinde yaşadığı topluluğa –ki bu topluluk ulus-devlet olarak karşımıza çıkmaktadır– karşı sorumluluklarının farkında olan bireyleri yetiştirmek noktasında iletişim modelini kurgulamıştır. Her şeyin en doğrusunu bilen bir baba rolüyle izleyicilerini kendi görgü ve deneyimlerinden faydalanacak çocukları olarak gören bu yaklaşımın “modern” özcü bir kimlik anlayışına yönelik bir yayıncılık yaklaşımı benimsediği rahatlıkla söylenebilir (Missika, 2006; O’Sullivan, 1998). Elbette bütün kamu hizmeti yayıncılığı örnekleri bu yaklaşımı birebir uygulamamışlar, BBC gibi müstesna örnekler de kendisini bu süreçte gösterebilmiştir. Yine de kamu hizmeti yayıncılığının genel olarak tektipleştirici, merkezîyetçi, seçkin ve tam anlamıyla tek yönlü bir yayıncılık mantığına sahip olduğu söylenebilir.

Buna karşılık, ABD merkezli ticari yayıncılığın temel hedefi kâr elde etmek olduğu için yayıncılık stratejisi kime, neyi,

ne kadar satabilirim soruları ile izleyicinin talep ve beklentilerini daha fazla hesaba katan bir deneyim etrafında şekillenmiştir. Ancak ticari yayıncılık içinde de, izleyicilerin taleplerine göre değil, içerikleri yayıncılarca belirlenen programların içinden, sözde özgür iradeye sahip izleyicilerin bu programları takdir etmesi veya eleştirmesine olanak verilmiştir. “En iyinin hayatta kaldığı” bu sistem içinde izleyiciye sadece seçme özgürlüğü verilmiştir. Ancak, aynı zamanda da izleyicinin sahip olduğu kimliksel nitelikler kamu hizmeti modeline benzer bir biçimde tek tipçi bir bakış açısıyla tanımlanmaya devam etmiştir.

Kamu hizmeti yayıncılığı ve ticari yayıncılık arasında izleyiciye “seslenme” anlamında görülen ortaklaşmanın modernizmin getirdiği bireylerin kimliklerinin tanımlanmasıyla ilgili bir ortaklaşma olduğundan rahatlıkla söz edilebilir. Umberto Eco’nun paleo (eski) televizyon olarak kavramsallaştırdığı bu yapı izleyicisini edilgen olarak konumlamakta, onu homojen bir bütünün parçası olarak görerek, onun duygu ve düşüncelerini kendi öngörülerine göre ekrana taşımaktadır (Eco, 1984). Bu ideolojik tercih biçimsel olarak da bu dönem televizyonda kendisini gösterir. Özellikle izleyicinin hangi koşullarda televizyon anlatısında yer alacağı bile bu biçimsellik üzerinden kolaylıkla değerlendirilebilir. Örneğin Eco’nun ifade ettiği gibi paleo-televizyonda ekrana çıkmak için bazı temel ve üstün niteliklerin olması gerekmekte ve ekranda görülenin biçimi de kesin olarak belirlenmektedir. Bu kesin bir biçimde estetize edilmiş, kravatlı, net konuşan bir görüntüdür ve buraya sadece en iyilerin (hem kişi hem de program anlamında) giriş izni bulunmaktadır (Ramonet, 2001: 267-269). Dolayısıyla, bu televizyon gündelik, sıradan olanı reddetmekte, yurttaş ya da tüketici kimliğine sahip olsun ekranda kendisine yer bulmak isteyen izleyici bu görüntüye uymak şartıyla ekranda kendisine yer bulabilmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, 70’li yıllardan itibaren yaşanan sosyo-politik ve ekonomik dönüşümlerin Williams’ın ifadesiyle “kültürel bir biçim” olan televizyonu da etkilemesi kaçınılmazdı. Televizyonun bu postmodern dönemdeki dönüşü-

münü açıklayan iki eksen olduğu ifade edilebilir (Köksalan, 2007: 183): Modern televizyonun bir kamusal alan olarak bütünleştirici ve tektipleştirici işlevinin reddedilerek yeni katılım mekanizma ve süreçlerinin arayışına girilmesi ve bu süreçte yine modernliğin tanımladığı ölçütlerin dışında bir birey olarak yeni bir izleyicilik ve toplumsallık tanımının yapılması... Aslında bu iki eksen birbirinden ayrı değil bir bütün olarak değerlendirilmek doğru olacaktır. Çalışmamızın ilk bölümünde de aktardığımız gibi, 1960'ların ikinci yarısında iyiden iyiye kendini gösteren yeni bireysel ve toplumsal talepler –ki bu taleplerin önemli bir kısmı “modernliğin tanımladığı ölçütlerin dışında bir birey” olmayı içermektedir– ekonomi-politik dönüşümlerin etkisiyle farklılaşan televizyon yayıncılığı içinde 1980'lerden başlayarak kendine yer bulabilmekteydi. Umberto Eco, 1980'li yıllarda yaşanan ve yeni iletişim teknolojilerinden ve onların yarattığı geniş seçme olanaklarından (artan kanal imkânları ve buna bağlı tüketim olanakları) azami ticari fayda umulması, deregülasyon süreci ve yeni katılım ve izleyicilik biçimleriyle karakterize olan bu televizyonu neo-televizyon olarak tanımlamıştır. 1980'li yıllarla birlikte kendini gösteren ve belli ölçülerde hâlâ da varlığını devam ettiren bir yayıncılık anlayışı olarak temelde gündelik olanın geri dönüşüne, modernliğin reddettiği, dışladığı görüntü, karakter ya da anlatıların ek-rana taşınmasına, resmî aydınlanmacı, elitist ve paternalist yayıncılık üsluplarının meşruluğunu kaybetmesine olanak vermiştir (O'Sullivan, 1998). Ancak tabii ki bunu yaparken amaçladığı şey izleyicinin özgürleştirilmesi ya da onları daha “doğru” bir biçimde temsil ederek demokratik bir ifade alanı açmak değildir. Burada dönemin hâkim ideolojisi olan neoliberalizminden beslenen, kârın artırılmasını temel hedef olarak benimseyen farklı bir televizyondur karşımıza çıkan... Ancak bu neo-televizyon her şeyden önce bu amacı gizleyebilmek adına üslubunu –asıl olarak da seyirciyle olan iletişim stratejisini– önemli ölçüde değiştirmiştir. Sıradan insanın gerilimlerini, çatışma ve çözümlerini ve mutluluk hikâyelerini aktarmak suretiyle gündelik hayata daha fazla yaslanan bu televizyon, paleo-televizyo-

nun baba rolünü arkadaş rolüyle değiştirmiştir. Farklı bir iletişim strateji içeren bu yaklaşımın sonucunda, neo-televizyonun “yeni” izleyicisi, televizyon yayınlarına daha fazla ve doğrudan katılabilme anlamında daha etken olabilmektedir. Küresel yayın düzeninin sağladığı çoklu yayın/kanal ortamında kendi ilgi, beğeni ve ihtiyaçlarına göre daha fazla seçim yapma özgürlüğüne de sahip hale gelen izleyiciler bu yeni televizyon düzeninde, tam da neoliberalizmin onlardan beklediği gibi çok iyi birer tüketici olma yolunda “özgürleşmektedirler” (Pekman, 1997: 63; Mutlu, 1999; Köksalan, 2007).

1990’ların ikinci yarısına gelindiğinde televizyonun yayıncılık stratejilerinde Eco’nun neo-televizyon olarak kavramsallaştırdığının ötesine geçen birtakım yeni yaklaşımların ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yaklaşımların temelinde de hiç kuşkusuz çalışmamızın ilk bölümünde dile getirdiğimiz çok kimliklilik temelli bir izleyici siyaseti yer almaktadır. Bu çok kimlikli izleyicilik siyasetinin ana argümanı, izleyici topluluğunu oluşturan bireylerin hem ayrı ayrı çok farklı kimliklerden oluşuyor olması hem de her bir bireyin aynı anda –sürekli değişebilen– farklı kimliklerin taşıyıcısı olmasıydı. Neo-televizyon artık bu kimliklerin temsili için yeterli alanlar sunamıyordu; zira “temsil” pratiğinin kendisi en büyük sınırlamaydı. Fransız yazarlar Missika ve Ramonet tarafından “post-televizyon” olarak nitelendirilen bu televizyon tam da bu temsiliyet düzenini yıkarak izleyicinin televizyon anlatısına dahil edilmek suretiyle etkin kılınacağı yeni bir izleyici-televizyon ilişkisi olarak kurgulanmıştı.

Postmodern bir televizyondan söz etmek demek postmodernlik denen olgusallığın veçhelerinin televizyona yansımından da söz etmek demektir kuşkusuz... Bu veçhelerin içinde en çok öne çıkanlar şöyledir: gerçekliğin önceden bilinebilirliğinin reddi, gerçekliğin sürekli bir şimdiki zaman içinde yeniden kurgulanabilen, üstelik de bu kurgunun artık yeni bir doğrallık içinde her türlü çelişki ve çatışmayı bir araya getirebildiği bir yapının neredeyse kutsanması... Televizyon ise, bu şimdiki zaman içinde kurgulanan “çelişkisiz çelişkilerin” bir ideoloji olarak yeniden üretildiği ve gündelik yaşama iliştirildi-

ği bir merkez haline dönüşmüştür bu süreçte. Bütün bu çelişki ve çatışmaların post-televizyonda birlikte var olmasına yardımcı olan şey ise izleyici ve televizyon arasında eski ama yeniden düzenlenmiş –büyük oranda da izleyicilerin yukarıda dile getirilen yeni kimlik pozisyonlardan istifade eden– bir pratik üzerinden şekillenmektedir: oyun...

Huizinga'nın (2010) *Homo Ludens* adlı kitabında tanımladığı oyun oynayarak kendi özbenliğini ve toplumsallığını var eden ama modernlikle birlikte bu özelliğini yitiren insan, post-televizyon ile bu “becerisine” yeniden kavuşmuş gözükmektedir. Huizinga, uygarlığın gelişimine paralel olarak oyun için gerekli koşulların ortadan kalkmasıyla insanın en önemli özelliklerinden biri olan “oyun oynayarak yaşama” özelliğinin önemini yitirdiğini ifade etmektedir. Ona göre ancak toplumun tinsel güçleri ile materyal güçleri arasında uyumlu bir denge sağlandığı sürece olumlu sayılabilecek kültür, günümüzde bu işlevini yerine getirememektedir. Dolayısıyla artık reel-olandan daha iyisini istemekten hiçbir zaman vazgeçmeyen insana günümüzde tek bir yol kalmaktadır: rüyaya ve fantazyaya kaçış. Bu bağlamda modern öncesi kültürün sağlıklı sürdürülmesi için en önemli unsurlardan biri olan oyunun günümüzde artık bu işlevini yerine getiremediği açıktır. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi sanayi kapitalizmine kadar, geleneksel yaşam ortamlarında, “doğuşu ile” kimlik kazanan insan yeni toplumsal ortamında anonimleşmiş toplumsal ilişkiler içinde “kimlik edinmek” zorunda kalır. Modern toplum insanı, bu nedenle, oyunu, gündelik yaşamın insanı yoksun kıldığı, fakat kişisel maddi olanaklarını aşacak derece insanı özendirdiği çeşitli “kimlikleri” reel-yaşamın dışındaki yaşam alanlarında edinmek için bir araca dönüştürmek zorunda kalmıştır (Köksalan, 2007: 8). Dolayısıyla günümüzde post-televizyon ve onun yayıncılık stratejileri açıkça bu zorunluluğun bir yansıması olarak karşımıza çıkarlar. Bu anlamda günümüzde oyun, izleyicilerin gerçek hayatta edinemediği kimlikleri edindikleri, tartışmadığı gündemleri dile getirdiği benzetimsel (simülatif) bir toplumsallaştırma unsurudur denilebilir.

Postmodern izleyici kimliğinin belli bir oyunculluk yaklaşımı çerçevesinde düzenlenmesi aslında hiç de şaşırtıcı değildir; zira yeni çok kimlikli nesne-özne birey, içinde yaşattığı güçlü çelişkileri o çelişkileri anlamsız hale getirerek aşmayı tercih etmektedir. Bunun için de o, kendini sürekli, arzuların tatmini içeren bir oyun ve eğlence evreninin içinde konumlandırma yoluna gitmektedir. İzleyici post televizyonda kendi “sıradan yaşantısında” çoğu zaman sahip olamadığı ama sahip olmayı arzuladığı niteliklerini televizyon anlatısında bizatihi yer alarak değerli kılabilmektedir. Böylelikle, sürekli yenilenen bir oyun evreni içindeki bu aktif izleyiciler, kendilerini ifade edecek alanlar bulabilmektedirler. Ancak bu oyun evreninin ne tek bir biçimi, ne de görünümü vardır. Zaten post-televizyonda hiçbir anlatı tek bir biçim içermemekte, içinde farklı anlatım evrenlerini barındıran “formatlar” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak, gündelik yaşamın siyasetiyle hemhal oyun ideolojisi post-televizyonun karakterine sinmiş ve bu televizyonun akışkan-değişken kimlikli izleyicileri bu yapının tam da merkezine oturmuşlardır. Bu izleyicilere ve onların nasıl bir postmodern gündelik yaşam siyasetine eklemlendiğine dair emareleri bu televizyon tarihini yaratan program formatlarında ve halihazırdaki popüler örneklerde kolaylıkla bulmak mümkündür.

Yeni bir gündelik yaşam ideolojisi kurgulamak: Post-televizyon ve çok kimlikli izleyici

Günümüz televizyonunda her daim yüksek reyting alan kurmaca –dizi, film vb.– türleri bir kenara koyduğumuzda, onlardan geriye kalan popüler programların belli format özelliklerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu format yoğunlaşmasını niteleyen görünürdeki unsurlar izleyicinin katılımı, etkileşim ve oyun/yarışma olgularıdır. Ancak bu yoğunlaşmanın arkasında hiç şüphesiz –yukarıda da dile getirmeye çalıştığımız gibi– irrasyonel arzulara dayanan bir tüketim talebi ve onun meşrulaştırılmış gündelik yaşam pratikleri yer almaktadır.

Oyun ve izleyici katılımı kavramlarının bir araya gelmesi televizyon açısından çok da yeni bir konu değildir. Ancak post-televizyon bağlamında söz ettiğimiz şey saf oyunculuk içeren, özel niteliklerine göre seçilmiş son derece sınırlı sayıdaki katılımcının yer aldığı geleneksel yarışma programları değildir. Burada sözü edilen, programı izleyen bütün izleyicilerin potansiyel olarak katılımcı olduğu ve/veya bir şekilde program anlatısına müdahil olabildikleri –ki burada yeni iletişim teknolojilerinden de söz etmek gerekmektedir– üstüne üstlük bunu da kendi gündelik hayatlarının tam içinde konumlandırarak sergiledikleri yaklaşımdır. Bu yeni yaklaşımın en önemli özelliği ise izleyici-yarışmacı-program arasındaki kadim sınırın ya ortadan kalkması ya da iyice bulanıklaşmasıdır.

Her şey için bir milat: “Big Brother”

Söz konusu programcılık yaklaşımı için bir milat verilecek olursa bu büyük bir uzlaşıyla Hollandalı yapım şirketi Endemol’un ilk defa 1999 yılında yayına soktuğu “Big Brother” adlı programdır. Program yayın hayatına başladıktan kısa bir süre sonra önce ülke çapında daha sonra da iki yıl gibi kısa bir süre içinde dünyanın çok farklı yerlerindeki yaklaşık 25 ülkede inanılmaz bir popülerlik kazanmıştır. Hollandalı yapımcısı John De Mol tarafından Big Brother, “kendi istekleriyle dokuz kişinin yüz gün süresince bir eve kapatıldığı, 24 saat kesintisiz biçimde her ortamda kameralarla izlendiği, katılımcıların her iki haftada bir kendilerinin ve izleyicilerin oylarıyla aralarından birini evden göndermek üzere seçtikleri ve en son evde kalanın yarışmayı kazandığı bir program” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere aslında ortada bizim bildiğimiz anlamda bir yarışma yoktur. Bunun yerine izleyicilerin –tıpkı karşı binadaki komşusunun perdesi açık olan penceresinden onun özel hayatını “dikizleyen” kişi gibi– başkalarının gönüllü olarak açtıkları, sonra da bunu “unuttukları”, özel yaşamlarını izlediği, sonra da beğendikleri kişiye oy vererek sonunda binlerce liralık ödül almalarına vesile olduğu bir televizyon gösterisi.

risiyle karşı karşıyayızdır. Bu şekilde ifade edildiğinde kuşkusuz ortada postmodern bir durum vardır. Bunu yaratan ise izleyicilerin özel ve kamusal hayatın sınırlarının ortadan kalktığı yeni bir gündelik yaşam siyasetini gönüllü olarak kabul etmeleri ve bunu yaparken de kendi konumlarını bu gündelik yaşam içindeki devingen, değişken kimlikler üzerinden sürekli yeniden tanımlamalarıdır.

Liesbet Van Zoonen (2001: 670) Big Brother'la sıradan insanların kendi özel yaşamlarını bütün o sıradan, görünüşte önemsiz gündelik deneyim ve endişelerini bir kamusal gösteriye dönüştürerek aşmaya çalıştıklarını iddia eder. Bu anlamda bu program bize modern toplumlardaki özel-kamusal alan ayrımının ve bunlara iliştilmiş sabit rol kimliklerinin izleyicilerin bu programa olan yoğun ilgisiyle birlikte meşruluğunu yitirdiğini göstermektedir. İzleyicilerin temel iddiası artık şudur: "ben bana ne yapacağımı ya da olacağımı söyleyecek bir televizyon istemiyorum. Ben, benim, sadece benim olan bir televizyon istiyorum..."

Fransız yazar Missika televizyonun sonunu ilan ettiği kitabında, post-televizyonun kendini tanımlarken bu çılgınlığa çok açık bir cevap verdiğini dile getirir. Bu televizyonda "söyleyen ve dinleyen" arasındaki ayrım tamamen ortadan kalkmış, izleyici mutlak efendi olmuştur artık (Missika, 2006: 30). Big Brother'da 24 saat boyunca sıradan insanlar olarak konumlandırılan ve bu nedenle izleyiciler tarafından kendilerinin birer yansıması olarak görülen yarışmacılar, televizyon içinde de olsa yeni bir gündelik hayat pratiği oluştururlar. İzleyiciler de televizyondaki bu gündelik yaşam pratiğini gerek izleyerek, gerek onlara öykünerek, gerekse o pratiğin gündemlerini kendi yaşamlarına eklemlendirerek yeni bir yaşam kurgulamış olurlar.

Hollanda'da yayınlanan bu ilk Big Brother'ın büyük bir fanı olan ve aynı zamanda bir gazetede yazarlık yapan 17 yaşındaki Anna Wolts'un görüşleri Big Brother ve gündelik yaşam ilişkisindeki bu kurgusalılığın onun için ne kadar sahici olduğuna dair çarpıcı bir örnek sunmaktadır (Van Zoonen, 2001: 671):

Eğer kız kardeşimin arkadaşlarıyla nasıl olduğunu görebilseydim, ya da matematik öğretmenin karısıyla nasıl konuştuğunu, anne ve babamın yetişkinler içinde nasıl davrandıklarını bilebilseydim, hayatımın yerine geçmesini isteyeceğim başka bir dünyanın ihtiyacında olmazdım. Ama bunların hiçbirini göremiyorum. İnsanları tanımayı nasıl öğrenebilirsiniz ki; eğer sadece üç çeşidini tanıyorsanız: sizin yaşatlarınız, öğretmenleriniz ve aileniz?... Big Brother bütün ailece her gün izlediğimiz ve tartıştığımız tek program. Sonunda haklarında konuşabileceğimiz, düşünebileceğimiz ve dedikodu yapabileceğimiz gerçek arkadaşlarımız var artık...

Bu alıntıdan da görülebileceği gibi, yalnızlaşmış genç bir birey için bu program gündelik yaşam pratiklerini bütüncül olarak deneyimleyebileceği bir referans çerçevesi sunmaktadır. Televizyonda yeniden oluşturulan bir deneyimden kendi yaşamını düzenlemek noktasında yararlanmak tek başına bir sorunsal olarak görülemeyebilir elbette. Ancak burada Anna Wolts örneğinde olduğu gibi, yarışmacıların “kurmaca bir gerçeklik” içinde kendi farklı kimlikleri üzerinden ürettikleri deneyimi tek gerçek deneyim olarak görmek, tam da Missika’nın altını çizdiği bu post-televizyona atfedilen işlevlerin başarıya ulaştığını gösterecektir bize. Post-televizyon, mitolojik heykeltıraş Galate’nin yaptığı sonra da âşık olarak kendi varlığından daha değerli hale getirdiği Pygmalion gibi önce kendi yaratığını üretir ve daha sonra onun kendi varoluşunu aşmasına izin verir (Missika, 2006: 30). Böylece, kendini kocaman bir “BEN” olarak tanımlayan bu televizyon tam da tüketici nesne-öznenin kendini rahatça ifade edebileceği ve bu ölçüde de rahat hissedeceği bir “yuva” haline gelir.

Post-televizyonda kendi konformist benliğini bulan izleyici aynı zamanda kendi özgürleştirici bağıllık-bağımlılık halini de keşfetmiş gözükmektedir. Oldukça ilginç bir biçimde Big Brother ve türevi programların dünyanın farklı ülkelerinde artan popülerliklerine bağlı olarak programların izler kitlesi içinde oldukça dikkat çekici toplulukların oluştuğu, hatta eylem-

lerin yapıldığı görülmüştür. Bunların içinde Fransa örneği oldukça ilginçtir. Fransa’da “Loft Story”¹ adlı program kısa sürede o kadar “popüler” olmuştur ki, başını sol örgütlenmelerin çektiği birtakım sivil toplum kuruluşları ya da muhalif örgütlenmeler programın yayından kaldırılması için gösteri yapmışlardır. Ancak işin asıl ilginç olan yanı, protestocuların yaptıkları gösteride bu programın fanlarıyla karşı karşıya gelmesidir ve bu karşılaşma Fransa’yı parodisel bir şekilde –1968’den 33 yıl sonra– “Loft Story Mayıs Eylemi” olarak ikiye ayırmıştır (Ramonet, 2001: 250).

Big Brother, yayınlandığı hemen hemen bütün ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de kısa süre içinde fenomen haline gelmeyi başardı. Ülkemizde “Biri Bizi Gözetliyor” (BBG) adıyla beş sezon kesintisiz yayınlanan program sürekli yüksek reytingler almış, oldukça geniş bir izleyici kitlesine ulaşmıştır. Bu kitlenin içinde, geleneksel izleyiciler kadar, bu deneyimi “hayal edilmiş bir topluluğa” üye olma duygusuyla birleştirerek yeni bir yaşam kurgusu üretenler de karşımıza çıkmıştı. *Radikal* gazetesinin 15 Mayıs 2002 tarihli “Bu da BBGmania” başlıklı haberrinde, yukarıda belirttiğimiz insanların, programı kendi gündelik yaşamlarının nasıl bir parçası yaptıkları açık bir biçimde görülmektedir. Daha önce altını çizdiğimiz “bağlantıda olmanın özgürleştiriciliği”ne inanan postmodern bireyin program üzerinden nasıl bir eylemlilik içine girdiği burada güzel bir biçimde özetlenmektedir:

Yılmaz Zengin, Kaan’a destek için trafik cezasına razı. Hatice Konya, Gaye’ye kızıp iki kez sinir krizi geçirmiş. İki çocuğunu alıp Gaziosmanpaşa’dan Maslak Oto Sanayi Sitesi’ndeki BBG

1 Loft (İng): çatı arası odası (gündelik kullanımda yüksek yapılardaki (gökdenler) asma katlı iyi döşenmiş apartman dairelerini tanımlamak için kullanılmaktadır) (kaynak: Redhouse Sözlüğü, İngilizce-Türkçe, 1997). “Loft Story” ise popüler bir roman ve sinema filmi olan *Love Story*’ye öykünerek ve yarışmacıların yaşadıkları apartman dairesinin ismini de kullanarak geliştirilmiştir.

Programın yapısı ise şu şekilde tanımlanabilir: 225 m²’lik bir apartman dairesinde 70 gün boyunca 6 erkek 5 kadın yarışmacı hiçbir iletişim olanağına sahip olmadan bir arada yaşıyorlar ve en sonunda bir çift (sevgili) olarak kalan yarışmacılar büyük ödülü kazanıyorlar.

evine gelen Emine Çakır, Kaan, Gaye'nin üzerine yürüyünce fenalaşıp hastaneye kaldırılmış.

Haberin yorumunda yer alan, “Toplumdaki fanatiklik, şiddet ve kamplaşma eğilimi denince derhal futbolu hatırlayanların BBG evi önünde slogan atan bayraklı, meşaleli çocukları, gençleri, ev kadınlarını hesaba katması gerek” yorumu toplumda halihazırda gözlemlenen ve kamusal gündelik yaşam alanına ait bazı pratiklerin BBG özelinde nasıl yeniden üretildiğini de bize göstermektedir. Big Brother ve benzeri formatların gündelik yaşamın yeniden kurgulanmasıyla ilgili “sakladıkları” ya da görünmez kıldıkları şey aslında basittir. Bu programlar sürekli olarak gündelik yaşamın bir benzetimini (simülasyonunu) kurarlar ve böylelikle dönemsel talep ve isteklere uygun, onlara yönelik, farklı arzuları tatmin eden yeni bir gerçeklik üretmeyi başarırlar. Bu son derece ideolojik konumlanma sayesinde, Van Zoonen’ın da belirttiği gibi, ilk defa izleyici kolaylıkla takip edebilecekleri biçimde insanların nasıl kendi gündelik yaşam hikâyelerini paylaştıklarını, onları nasıl düzenlediklerini ve nerede konumlandıklarını, nasıl hissettiklerini, yakınmalarını ve düşüncelerini –görmekten sıkıldığı türden bir aracı, bir temsiliyet ilişkisi olmadan– görebilmektedirler (Van Zoonen, 2001: 673).

Big Brother türevi programlar izleyicinin kimliği üzerinden yeni bir gündelik yaşamın siyasetini tanımlarken, bunu sadece onların izledikleri şeyi değiştirerek yapmazlar. Aynı zamanda –bu özelliğin etkin bir parçası olarak– onları doğrudan anlatının içine de dahil ederler. Bu formatların en güçlü özelliği de budur zaten; izleyici postmodern kimliğinin talep ettiği “konformizminden” vazgeçmeden bu anlatıyla rahatlıkla etkileşim içine girebilir. “Yarışmada” kimin eleneceği onun atacağı bir SMS’e bağlıdır. Daha fazlasını isterse kendi yorumunu –ki bu yorumlar video, ses ve yazı gibi birçok farklı biçimlerde olabilmektedir– programla ilgili kurulmuş internet sitelerinde ve sosyal ağlarda paylaşabilir hatta diğer izleyicilerle tartışmaya bile girebilir. İşte bu noktada post-televizyonun kurgusal bir gerçekliği ye-

ni bir gündelik yaşam pratiği haline getirip nasıl bir hakikat haline dönüştürdüğü açıkça görülebilmektedir. McQuail'in de aktardığı gibi "eğer insanlar durumları gerçek olarak tanımlarlarsa, sonuçları itibarıyla bu durumlar gerçek olurlar" (McQuail, 2010). Big Brother –Türkiye'deki versiyonuyla BBG– bir yandan farklı karakterdeki insanları 24 saat boyunca izleyicinin gözetimine sunarken, bir yandan artık gündelik yaşamımızın çok önemli parçası olmuş yeni iletişim teknolojilerinin marifetiyle kendi hayatımızı bu programlarla birlikte yeniden kurabileceğimiz bir ortam hazırlamışlardır. Bu ortama bir kez dahil olan izleyicinin bu "yaratılmış" gerçeklikten soyutlanmasının imkânı yoktur. Halihazırda güvenli bir biçimde "farklılaşacağı" bir gerçeklikle aidiyet ilişkisi kurmak isteyen postmodern özne için zaten bu bulunmaz bir fırsattır. Hiçbir risk almadan istediği gerçekliği yaşayabilir, istediği kişiliği-kimliği benimseyebilir. Her ne kadar birileri tarafından –post-televizyon ve onun içinde yer aldığı yeni kapitalist düzen– onun seçim olanakları sınırlanmış olsa da bu onun umurunda değildir, çünkü aradığı konforu bulmuştur, gerisinin önemi yoktur artık...

Evlilik programları, İşte Benim Stilim ve Survivor: Post-televizyonda gündelik yaşamın ideolojik inşası

2000'li yılların başında televizyon ekranlarında yer almaya başlayan bu programlar hem dünyada hem de ülkemizde izleyicilerin sürekli gelişen ve değişen taleplerine göre değişikliklere uğrayarak varlıklarını, popülerliklerini devam ettirdiler. Bu değişiklikler programın temel mantığı korunarak yapılırken, tam da postmodernliğin ruhuna uygun bir biçimde farklı anlatım düzey ve biçimleri arasındaki birleşimler ile programların farklılaşmasına çalışıldı. Ama asıl olarak tüketiciyi temel alan ama izleyicinin –Dunn'ın (1998) da ifade ettiği gibi– farklı stil kimliklerinden faydalanan bu programlar bir bütün olarak onların gündelik yaşam pratiklerinin içine karışmaya devam etmişlerdir. Aslında meselenin diyalojik bir yapısı olduğu da unutulmamalıdır. Bu programlar onlarla etkileşime teşne izleyicile-

rin gündelik yaşam pratiklerinden yararlanırken aynı zamanda kurguladıkları yeni gerçeklikle bu pratiklere de etkide bulunmaktadır. Bunların içinde son dönemlerde izlenirlik ve popülerite anlamında üç yapım öne çıkmıştır: Evlilik programları, Katılımcı moda programları ve kendi başına bir toplumsal fenomen haline gelen “Survivor”

I.

Evlilik ya da daha çok bilinen tabirle izdivaç programları post-televizyon ve gündelik yaşam ilişkisi açısından BBG gibi programlara göre önemli farklılıklar içerirler. Her şeyden önce bu programların “oyun” özelliği –en azından görünürde– daha zayıftır. Burada gizliden gizliye vurgulanan şey medyanın temsiliyet niteliğinin bu programlar aracılığıyla güçlendiği ve neredeyse Habermas’ın idealize ettiği türden bir kamusal alanın “sonunda” yaratılabildiğidir. Aslında bu yapımların Dunn’ın ifade ettiği gibi, çoğullaştırılmış ve stil kimliklerini bir arada kullanan ve bir yandan da evlilik gibi geleneksel bir gündelik yaşam pratiğini yeniden üreten bir formata sahip oldukları da söylenebilir. Nüfusçu ve Yılmaz’ın (2012: 27-28) da belirttikleri gibi, bu evlilik programları normal şartlarda karşılaşma ihtimali çok az olan insanların evlilik pratiği üzerinden bir araya gelmesine vesile olarak özgürleştirici bir işlev ediniyor gibi gözükseler de asıl olarak kültürel ve toplumsal normların yeniden üretimi yoluyla yaratılan kontrol mekanizmalarını yeni tüketim mantığı çerçevesinde yeniden konumlamaktadırlar.

Evlilik programları Türkiye’de 2007 yılından beri yayınlanmaktadır. 2007’den önce de evliliği ya da kadın erkek ilişkilerini konu alan programlar ekranlarda yer almaktaydı. Bunların arasında ünlülerin katılımıyla gerçekleşen programlar; gelin, kaynana ve damat adaylarının katıldığı para ödüllü yarışmalar; evlilik öncesi pratiklerin sergilendiği kültürlerarası farklılıklara dikkat çeken çeyiz şovları öne çıkan örneklerdi (Nüfusçu ve Yılmaz, 2012: 28). Ancak, Nüfusçu ve Yılmaz’ın (2012: 28) belirttikleri gibi evlendirme programlarını diğer program format-

larının barındırdığı rekabet ve sahneleme niteliklerinden görece arınmış olması ve günlük toplumsal gerçekliğe uyumluluk göstermesi bakımından diğerlerinden ayırmak yerinde olur. Tamamen sıradan insanların kendi sıradan –dolayısıyla da çok tanıdık– gündemleriyle katıldıkları bu programlar her ne kadar şöhret yaratma, reyting toplama gibi temel gösteri niteliklerini üzerlerinde taşırsalar da, gündelik yaşamın yeniden üretildiği mecralar olarak karşımıza çıkarlar.

Bu alanda da bazı örnekler diğerlerine göre daha ön plandadır. Söz konusu programlar içinde neredeyse bir “marka” haline gelen “Esra Erol”, değişik zamanlarda değişik kanallarda formatı koruyarak evlilik programları yapmış ve halen (16.10.2015) de ATV’de “Esra Erol’da” adlı evlendirme programını hazırlayıp sunmaktadır. Hafta içi her gün, 16.30-19.00 arası yayınlanan program hem izlenme oranları hem de sosyal medyadaki takipçi sayısı açısından oldukça popüler ve etkin gözükmektedir. Örneğin, programa katılmak isteyen gelin ve damat adaylarının başvurularını da yaptıkları programın resmî Facebook sayfasının 2 milyon 378 bin takipçisi vardır ve günlük yorum-beğenme trafiği de beş binin üzerindedir.² Bu rakamlar aslında bize programın sadece çok popüler olduğunu göstermez; aynı zamanda –hatta daha fazla– programın daha önce de dile getirdiğimiz post-televizyonun kurgusal gerçeklik yaratma potansiyelinin gündelik yaşamla nasıl iç içe geçtiğini de açıkça teşhir eder.

Programın kendisi ise daha açılışından itibaren bu durumu sakınmadan dile getirmektedir. Siyah üzerine bütün ekranı kaplayacak şekilde yazılan “Bu programdaki kişiler, olaylar ve yaşananlar tamamen gerçektir!” anonsuyla açılan program, daha en baştan izleyicisiyle kuracağı ilişkinin meşru zemini ilan etmektedir: Gerçeklik... Ancak bu gerçeklik tam da Baudrillard’ın (2003) tanımladığı gibi benzetimsel (simülatif) bir gerçekliktir; zira gündelik normlarla tanımlanmış bir hakikatin defalarca yeniden üretimini ve bu üretimin sonuçlarını izleyiciyle birlikte deneyimlemektedir.

2 “Esra Erol’da” resmî Facebook sayfası, 16.10.2015.

Esra Erol örneğinden yola çıkarak evlilik programlarının postmodern gündelik yaşamla olan ilişkisini birbiriyle bağıntılı birkaç düzeyde irdelemek mümkündür. Bunlardan ilki kadının erkek ilişkileri içinde toplumsal düzeyde en önemli alanlardan biri olan evlilik kurumunun toplumda geçerli bütün normlarıyla yeniden ele alınması ve böylelikle simülatif bir gündelik yaşam gerçekliğinin program ve yan ürünleri (*spin off*) aracılığıyla yeniden kurgulanmasıdır. Bu yeni gündelik yaşam simülasyonunun üretimi de aynı zamanda evlilik kurumunun normlarıyla betimlenen toplumsal cinsiyet rolleri ve buna dayalı kimliklerin de yeniden değerlendirilmesini içermektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi postmodernliğin kimlik politikası her ne kadar modern ikili (*binary*) rol kimliklerinin reddine dayansa da postmodernin modernle olan zıtlığında sarıldığı gelenekle sıkı ilişkisi onun bu tarz kimlikleri kendi lehine kullanmasına da yol açmaktadır. Evlilik programlarının kendine biçtiği görünmez işlevlerden biri de budur. Önce, ev içi özel alanda –geçerli tüm toplumsal normlarla eş olarak– tanımlanmış kadını yeni/bağımsız bir kimlik kategorisi gibi sunar. Kadın böylece evin dışına çıkarak ve kendi tercihlerini uygulayarak toplumsallaşır ve nihayetinde de tam postmodern durumun arzuladığı gibi “özgürleşir” Erkekler de bu özgürlük hareketinden bağışık değildirler elbet... Onlar da programda kendi toplumsal cinsiyet rolünün onlardan beklediği güç, para, karizma, iyi ahlâk gibi değerleri taşımaya çalışırken programda hemcinsleriyle girdikleri üstünlük mücadelesi üzerinden kendilerine yeni bir özgürlük alanı açmış olurlar. Böylece, Nüfusçu ve Yılmaz’ın (2012: 28) da belirttikleri gibi, evlendirme programları katılımcılar için “seslerini duyurabilecekleri, yaşadıkları kişisel zorlukları aşmak için sistematik olarak başvurabilecekleri bir kaynaklar bütünü, bir platforma haline” gelir. Bireyler aynı zamanda kayda değer büyüklükteki bir öteki kitlesiyle –izleyiciyle– dolaylı bir iletişime geçerek eylemleri hakkındaki toplumsal tolerans sınırlarını tanımlamış olurlar (Ehrenberg, 1995: 250-251).

Bu programların tamamında izlenilen yol “Esra Erol’da” için de geçerlidir. Programın açılışıyla beraber “tanışma” bölümü

başlar. Burada kendilerine eş arayan kadın veya erkek adaylar stüdyoya gelerek kendilerini ve aradıkları eşin özellikleriyle ilgili bilgi ve taleplerini paylaşırlar. Burada sunucu, sorularıyla adayları yönlendirerek bir nevi görücü evliliklerindeki arabulucunun rolünü üstlenen bir kimliğe sahiptir (Nüfusçu ve Yılmaz, 2012: 30). Bu bölümün ardından “karşılaşma” adı verilen kısma geçilir. Bu bölümde, önceden tanışma bölümüne çıkmış adaylar için gelen talipler sahneye çıkar. Aday ve talip arasındaki görüşme, önce aralarında birbirlerini görmelerini engelleyen bir paravanın arkasında gerçekleşir. Burada da kontrol tamamen sunucudadır. Gerek stüdyoda bulunan diğer aday ve konuklara söz vererek gerekse de sorularıyla müstakbel çifti konuşturduktan sonra gerekli gördüğü noktada paravanı açtırarak adayların birbirini görmesini sağlar. Eğer adaylar birbirlerinden “elektrik” almışlarsa –bu hoşlanmanın evlilik programlarındaki karşılığıdır– “çay içelim” diyerek stüdyo içinde yine herkesin görebileceği başka bir yere geçerek “başbaşa” sohbet eder, birbirlerini daha fazla tanımaya çalışırlar.

Herhangi bir söylem analizinden geçmeden, formatın ana biçiminin bile çok bilindik bir gündelik yaşam pratiğini farklı biçimlerde yeniden kurgulamak üzerine bina edildiği görülebilir. Bu aynı zamanda ideolojik arka plana sahip pratik, görücü evliliğinden başka bir şey değildir. Geleneksel toplumsal düzende aşktan bağımsız olarak tanımlanan evlilikler daha ziyade bu yöntemle gerçekleşmekteydi. Bu evlendirme yönteminin bölgelere göre çok az farklılık gösteren ama temelde aynı şemayı işleyen bir süreci bulunmaktadır. Süreç genellikle arabulucu özelliğine sahip kişinin –bu kişi çoğunlukla yaşlı ve kadındır– benzer sosyo-ekonomik statüde bulunan her iki ailedeki uygun eş adaylarını bularak, bu kişileri ailelere tavsiye etmesiyle başlar. Daha sonra devreye kız tarafı girer; erkek eş adayını çoğunlukla birebir tanımadığı için, erkeğin ailesinin sosyal ve ekonomik sermayesini, bu sermayeyi devam ettirme potansiyelini inceleyeceği bir süreci başlatır. Son olarak erkek tarafı kız tarafının saygınlık ve namus anlamındaki ününe, kızın güzelliğine, ev işlerindeki ve çocuk bakımındaki becerisini değerlendirerek

kararını vermeye çalışır (Nüfusçu ve Yılmaz, 2012: 32). Türkiye toplumunda özellikle modernleşme projesinin yaygınlaşmasına kadar, Avrupa’da ise 18. yüzyıla dek toplumsal tabakalaşmayı pekiştiren bir kurum olan evlilik, kadın ve erkeğin ait oldukları sınıf, ün ve değer ölçüsünde bunlara uygun düşen ve topluluğun devamını sağlayan normlar çerçevesinde oluşturulan bir düzendi (Luhman, 1995: 219). Özellikle 20. yüzyılda yaygınlaşan aşk evlilikleri ise erkeğin ve kadının iyi birer eş olma ölçütlerini içeren somut toplumsal normların üzerine tinsel bir değer olarak yerleşip “modern” olmanın ölçütlerinden biri olarak toplum nezdinde kabul görür oldu.

Yukarıda temel formatını aktardığımız evlilik programlarında da bu kabulün özellikle, görünen söylem düzeyinde öne çıktığını görürüz. Örneğin “Esra Erol’da”nın resmî internet sayfasında programın tanımı yapılırken aşka yapılan vurgu dikkat çekicidir: “Aşka dair umutlarımızı her daim yeşerten Türkiye’nin en sevilen programı ‘Esra Erol’da’ atv’de hafta içi her gün karşınızda...” Buradan rahatlıkla programın birinci iddiasının katılımcılara aşk evliliği fırsatı sunmakta olduğunu çıkarabiliriz. Kaldı ki izlenilen programlar içinde en çok dile getiren dilek “Allah gönlüne göre versin”dir. Ancak programın yapısı ve program boyunca üretilen söylem dikkatlice irdelendiğinde söz konusu evlilik olduğunda aşk kadar, hatta ondan daha güçlü normların evlilik kurumunun tahsisinde işletildiği gözükmemektedir.

Nüfusçu ve Yılmaz’ın (2012: 28) evlendirme programlarıyla ilgili temel savlarından biri “evlendirme programlarında iddia edilen aşk evliliği aslında farklı koşul ve biçimlerde görücü usulü evlilik biçimini yeniden ürettiğidir. Gerçekten de programın formatını oluşturan temel yapı bir görücü evliliğinin stüdyo ortamında aşkla buluşturulmasını içeren “postmodern” bir kurgu olarak karşımıza çıkar. Görücü evlilik normlarının programa uyarlanması sağlayan program içeriklerinden biri programdaki “kalıcı adaylardır” Programa kabul edilen adaylardan bazıları (ve bazen de talipler) kısa bir zaman içinde kendilerine “aday locası” adı verilen ve adayların bütün program

boyunca hem diğ er aday ve talipleri dinledikleri, değ erlendir-
dikleri hem de kendi evlilik ölçütlerini ifade edebildikleri –bu
anlamda birden fazla kimliği de bir arada yaşadıkları– bir ko-
numda bulunurlar. Locada yer alan adayların bu ikili kimliği
bir anlamda görücü evliliğ inin günümüz modern toplumların-
da unutulmaya yüz tutan normlarının iç ine biraz aş k katılma-
sıyla yeniden canlandırılmasına da hizmet etmektedir. Örneğ in
“Esra Erol’da”nın 14 Ekim 2015 tarihinde yayınlanan böl-
ümünde talibiyle yüzleş en adayla locadakiler arasında evlilikte
aş kın mı mantığ ın mı önemli olduğ una dair geçen tartışma ol-
dukça ilginçtir. Kendisine talip X beyin baş ka talipleri bekleye-
ceğ ini sunucuya aktaran Y hanım, bunu beyefendinin evlilikle
ilgili her şey i bir arada istemesine bağ ladığ ını ve bunun imkân-
sız olduğ unu şu sözlerle ifade etmektedir: “Aş k olsun, mantık
olsun, evlilik olsun, karnım doysun pastam bozulmasın istiyor
E... Bey. Hepsi bir arada olunca da olmuyor maalesef...” Sunu-
cunun itirazı üzerine aday hem aş kın hem mantığ ın aynı anda
olmayacağını söylediğ inde bu sefer aday locasından yoğun bir
karş ılık almaktadır bu yorum. Aday locasında aş k ve mantığ ın
bir arada bulunabileceğ ine ama önce çiftlerin birbirilerini tanı-
ması gerektiğ ine dair bir uzlaş ıya evrilen yoğun bir tartışma sü-
reci yaşadık tan sonra programın sunucusuyla birlikte adayın,
bundan sonraki taliplerine nasıl (onları tanıyarak, daha adil)
davranması gerektiğ ine dair yargılarıyla konu sonlanır. Burada
yaş anan aslında sadece geleneksel görücü evliliğ i değ erlerinin
yeniden üretimi değ ildir. Asıl olarak post-televizyon burada ki-
ş ilerın gündelik yaş am pratiklerine dair yeni bir norm sistemi
koymaya çalışmakta ama bunu modern bir söylemden farklı
olarak onları bağı msız, farklılaş mış ve kendini ifade eden/ger-
çekleştiren öz neler olarak konumlandırarak yapmaktadır.

Evlilik programlarının post-televizyondaki iş levi bir yandan
sıradan insan aracılığ ıyla bir gündelik yaş am siyasetini kurgula-
mak, bazen de yeniden üretmekken, öte yandan bu programlar
izleyiciyi bir katılım yanılsamasına hapsederek onun umudun-
dan kendini meş rulaşt ırmak noktasında yararlanmaktır. Ger-
çekten de evlilik programlarına katılanlar sıradan insanlardır ve

programın izleyicileri de bu sıradanlıktan bağışık değildir. Bu insanlar farklı sosyo-ekonomik sınıflardan gelmişlerse de söz konusu evlilik olduğunda herkesin gündelik yaşamdan beslenen ve hemen sırtlarını dayayabildikleri bir normlar bütünü hemen televizyon anlatısına gömülü vaziyette onlar için hazır durmaktadır. Çalışmamız kapsamında asıl vurgulanması gereken de bu iç içeliğin yeni bir izleyicilik kurgusu üzerinden post-televizyonun nasıl ana biçimi haline geldiğidir. İzleyici ve izlenen arasındaki kadim ayrımın yok olduğu bu deneyimde izleyici televizyondaki katılımcılarla birlikte “anı yaşayarak” yeni bir gündelik yaşam deneyimini üretmektedir. Bu deneyimin çok büyük bir gizemi, örtük, gizli anlamları falan da yoktur aslında. “Sıradan” insanın sıradan gündelik pratikleri, alışkanlıkları, duyguları ve bir bütün olarak gündelik rutini televizyon anlatısının bir parçası olmakta, televizyon da bütün bunları herkes için “meşru bir ün” haline dönüştürerek tekrar bu sıradan insanların ve onların gündelik yaşamlarının içine bırakmaktadır. Bu döngü “heyecan vermeyi sürekli başaran bir rutin” olarak kendini yinelerken post-televizyon ve onun yeni izleyicisi başardıklarından gurur duyarak yoluna devam etmektedir.

II.

Post-televizyonda gündelik yaşamın yeniden üretilmesi evlilik programlarıyla sınırlı değildir elbette... Türkiye özelinde son yıllarda prime time ve hemen öncesi kuşakta en çok izlenen programlara bakıldığında özellikle iki yapım öne çıkmakta: Survivor ve İşte Benim Stilim...

Bu iki program birbirinden oldukça farklı formatlar olarak görülebilirler. Ancak post-televizyonda gündelik yaşam ve çok kimlikli izleyici sorunsalı bağlamında değerlendirildiğinde her iki programın da ortak bir söylem içerdiği iddia edilebilir. Bu söylemin dayandığı temel ayaklardan biri çok katmanlı bir oyun kurgusuysa diğeri de bu oyunun öznelere iliştilmiş tüketim odaklı “postmodern” stil kimlikleridir. Her iki formatın da temelde bir yarışma olması, daha en baştan post-tele-

vizyonun “oyuncu evrenine” (Jost, 2005: 34-40) işaret etmektedir. Bununla birlikte bu oyun evreninin çok katmanlı olmasına ve bu oyunculuğu izleyiciyle paylaşmasına olanak veren de yarışmacılar üzerinden kurgulanan ve programın ana hikâyesinin akmasına da vesile olan stil kimlikleridir. Robert G. Dunn’ın (1998) stil kimlikleri adını verdiği kimlik biçimlenimi postmodernliğin tüketim kültürünün bir tür kimlik temelli sınıflandırmasıdır. Dunn’a göre günümüz “postmodern bireyin” stil kimliklerinin çoğunlukla birbirini besleyen iki uğrağı bulunur. Bu kimlikler hem çoğullaştırılmış bir stile sahiptirler hem de daha kişisel bir stilin açıkça ifade edilmesi üzerine kurulu çoklu olanakları üzerlerinde taşırlar (Dunn, 1998: 68-69). Çoğullaştırılmış stil daha ziyade bir varoluşsal kimlik kategorisidir. Bu anlamda da cinsiyet, ırk, etnik kimlik, yaş ve cinsel kimlikler (örn. bağımsız kadın, genç ve sağlıklı görünümlü orta yaş üstü yurttaşlar gibi) etrafında farklılaşan ve kendini ifade eden toplumsal ve kültürel kimlikleri işaret eder (Dunn, 1998: 68). Kişisel stil kimlikleri ise çoğu zaman bunların üzerine inşa olunan ama postmodern bireyi –içerebileceği bütün potansiyel çelişkilerle birlikte– ötekilerden farklılaşabileceği bir noktaya taşıyan özel nitelikler olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda kişisel stil kimliklerinin çoğunlukla beslendiği kaynak, tüketim kültürü ve onun tüm görüngüleridir. Bireysel stil kimlikleri biçimsel olarak incelendiğinde, bunların ya bireysel olarak inşa edilmiş yaşam biçimi kimliklerinden ya da kolektif grup ve kategorilere eklemlenmiş yaşam biçimi kimliklerinden müteşekkil oldukları görülür. Modern, durağan, tek boyutlu bir kimliğe sahip bireyin aksine postmodern çoğulculuğun bireyi, bu kimlikleri ayrı ayrı ve/veya beraber üzerinde taşıyabilmekte ve farklı gündelik pratiklere göre istediğini kullanabilmektedir. Her iki düzeyde de, tüketim kültürü ve onun sürdürücü unsuru olan post-televizyon bu yeni kimliklerin inşası noktasında geniş bir model seçme aralığı sunmaktadır (Dunn, 1998: 69). Bu da artan bir biçimde parçalara ayrılmış pazarlar ve satış stratejileri içinde hedef tüketiciler ve onların beğenilerine uyacak şekilde gerçekleştirilmektedir.

Gerek “Survivor” gerekse “İşte Benim Stilim” farklı düzey ve biçimlerde bu stil kimliklerini temsil etmekte, anlatısına dahil ederek yeniden üretmekte ve nihayetinde de bu kurgusal gerçekliğin izleyicinin gündelik yaşam deneyimiyle iç içe geçmesine vesile olmaktadır. Bu stil kimliklerinin iki veçhesinin birlikte çok yönlü bir gündelik yaşam deneyiminin oluşturulması yönünde kullanılmasıdaysa Survivor bir adım öne çıkar. Survivor, Türkiye’de yayınlanmaya başladığı 2005 yılından bu yana toplam dokuz sezon boyunca hep en çok izlenen programlardan biri olmuştur. Bu program zaman ilerledikçe bazı dönüşümler geçirse de temel format hep korunmuştur. Bu değişimler programın izlenme oranlarında negatif bir etkiye yol açmamış tam tersine programa olan ilgi sürekli olarak artmıştır. Biz de bu çalışmada Mart 2015-Temmuz 2015 arası yayınlanan ve izlenme oranları açısından prime time kuşağında dizileri bile geride bırakan “Survivor-All Star” programını tartışmaya çalışacağız.

“Survivor-All Star” adından da anlaşılacağı üzere önceki dokuz sezonda ilk ikide yer almış ya da “özellikleriyle” programa damgasını vurmuş 11 ünlü, 11 gönüllüden oluşan iki gruba ayrılmış yarışmacıların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Survivor’ın temel formatı bu program için de geçerlidir: Medeniyetten uzak ıssız (çoğunlukla bir ada olarak konumlanan) bir coğrafyada birbiriyle hiçbir iletişim imkânı olmayan iki bölgeye yerleştirilen yarışmacılar –İngilizce versiyonlarında ifade edildiği gibi– iki kabile (*tribe*) olarak hemen hiçbir teknolojik imkâna sahip olmadan hayatta kalma mücadelesi verirler. Formatın bu anlamda iki temel izleği bulunmaktadır: Hayatta kalma ve yarışma... Adadaki hayatta kalmaya ilişkin tüm kazanımlar –yemek, barınma, ısınma ve bunları mümkün kılacak tüm teknolojik destekler– yarışmacıların önceden çok detaylı bir biçimde tasarlanmış, hem fiziksel güce, hem de zekâ ve konsantrasyona dayalı zorlu yarışmaları kazanmalarına bağlıdır. Bu yarışmalar aynı zamanda haftanın finalinde gerçekleşen “ada konseyinde” kimin eleneceğine ilişkin birlikte verilecek karar için de belirleyici olmaktadır. Zira “dokunulmazlık oyununu” kaybeden grup konseyde içlerinden birini elenmesi için

seçeceklerdir. Bu noktada All Star sezonunda eleme sürecinde önemli bir farklılaşmaya gidildiğini de belirtmekte yarar vardır. Son sezonda ada konseyine gidildiğinde programın yapımcısı internet sitesi üzerinden izleyicileri, destekledikleri adaylar için oy vermeye davet etmiştir. Yapılan oylamaya göre en çok desteklenen yarışmacıdan en az desteklenene doğru bir sıralama oluşmuştur. Bu sıralama sonucunda, kaybeden grup içinde en çok oyu alan yarışmacı adadan gönderilmek için seçilen adayın yanına yine kendi grubunda “sms dellosuna” çıkaracağı bir başka yarışmacıyı koyabilmiş, nihai olarak adadan kimin gideceğini ise bu iki yarışmacı arasındaki yeni sms oylaması belirlemiştir. Bununla birlikte programın ilerleyen zamanlarında yarışmacıların sayılarının azalması ve adaların birleşmesi sonucunda izleyicilerin gidecek yarışmacıları seçme biçimlerinde sürekli güncellemelere gidilmiş, böylelikle izleyicilerin programın “kaderine” etkilerinin azalmasına hiç izin verilmemiştir.

Bu formatın kendisi bile başlı başına post-televizyonda gündelik yaşamın ideolojik inşasına yönelik birçok şey söylemektedir. Survivor her ne kadar kendisini oyun evreninde bir yarışma olarak tanımlasa da yukarıda belirtilen format özellikleri onun bir yarışmadan çok daha fazlası olduğunu bize göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, formatın bunu destekleyen bazı nitelikleri vardır. Bunlardan en ön planda olanı şüphesiz yarışma ve yarışmacıların girdikleri amansız mücadeledir. Ancak mücadele sadece yarışmalarla sınırlı değildir, zira formatın diğer ana izleği olan “hayatta kalma” durumu da bir diğer önemli mücadeleyi bizlere işaret etmektedir. Bu hayatta kalma deneyiminin de iki farklı boyutu olduğu söylenebilir: 1. Medeniyetten ve her türlü teknolojik imkndan uzak bir adada olmanın getirdiği başta “açlık” gibi yaşamsal ve fiziki koşullarla mücadele. 2. Yarışmacıların grup olarak dayanışma zorunluluğundan ötürü bazen ortaklaşan ama çoğunlukla da ayrışan kimliklerinden de beslenen birbirleriyle bireysel ya da küçük gruplar halindeki mücadeleleri...

Bu mücadelelerin bir araya gelmiş hali de bir anlamda Survivor’ın kendi gündelik yaşam rutinini oluşturmaktadır. Üstelik

bu rutin, izleyicilere tüm çatışmaları, azalan ve yükselen gerilimleri ve en önemlisi de bunları mümkün kılan karakterleriyle bir film kurgusuyla estetize edilerek yansıtılmaktadır. Survivor'ın gücünün de tam olarak buradan ileri geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bir yarışma formatının içinde Ramonet'in (2001) ifadesiyle "etkileşimli bir gerçek-kurmaca" yaratarak izleyiciyi kendi "sıradan" gündelik yaşamlarının ötesindeki tamamen "gerçek" bir gündelik hayata davet etmek bu başarının formülü olarak ifade edilebilir.

Survivor'ı büyük bir gündelik yaşam kurgusu olarak değerlendiresek (zira yarışmacılar mahsur kaldıkları adada yeni bir yaşam düzeni kurmuş ve onu idame ettirmeye çalışmaktadırlar), program süresince farklı katmanlarda ve biçimlerde gerçekleşen mücadelelerin yürütücü unsurunun yarışmacılar olduğunu da görürüz. Ancak etkileşimli gerçek bir kurmaca olarak tasarlanmış bir programdan söz ettiğimizde bu yarışmacıların aynı zamanda bir hikâyenin kahramanlarına dönüşmeleri de kaçınılmaz olmaktadır. Bu "kahramanlar"ın her biri farklı kişisel özelliklere sahip bireyler olarak karşımıza çıkarken zamanla bu özelliklerin kimlik olarak sabitlendiğini ve izleyiciye "tanınma kodları" olarak aktarıldığını da görmekteyiz. Bu kodların dayanağında her bir yarışmacının temsil ettiği postmodern stil kimlikleri bulunmaktadır. Dunn'ın da ifade ettiği gibi bu stil kimlikleri bireylerin gündelik yaşamından bağımsız değildir, onunla birlikte oluşur, gelişir ve değişir (Dunn, 1998: 68-69). Bu anlamda programda tanımlanan ya da yeniden kurulan kimlikler sadece yarışmacıların kimlikleri değil, yarışmayla sürekli etkileşime geçmeye davet edilen, izleyicilerin de kimlikleridir. Bununla birlikte yarışmacıların "yeni gündelik yaşamında" temsil ettikleri kimlikler aynı anda izleyicilerin de artık belli bir zaman ve mekânda sabitlenemeyen kimlikleriyle de etkileşime girmektedir.

Survivor'da temsil edilen stil kimlikleri birçok farklı biçim ve kategorilerde karşımıza çıkarlar. Ancak bu biçimleri ortaklaştıran ve bu ortaklaşan kimlik üzerinden de programdaki gündelik yaşam kurgusunu ortaya çıkaran bir olgu da vardır. "Eril re-

kabet” olarak kavramsallaştırılabilecek bu pratik aynı zamanda hemen bütün yarışmacıların kendilerini tanımlarken referans oluşturdıkları bir ortak stil kimliğidir. Programda yer alan tüm kadın ve erkekler ada dışındaki özel ve kamusal yaşamlarında hangi kimlikleri taşıyor olurlarsa olsunlar, adada oldukları sürece hep “all star yarışmacısı” olarak tarif ettikleri bu “eril rekabet kimliğini” bir ortak değer olarak sahiplenmişlerdir. Dolayısıyla bu mutlak rekabet kimliği adadaki hayata, onun bütün gündelik rutinlerine de sirayet etmiştir.

Bu eril rekabet kimliğinin sırasıyla beş düzeyi olduğundan söz edilebilir. Birinci düzeyde programın temel söylemini ve ana aksiyon eksenini oluşturan “yarışmacı” kimliği yer almaktadır. Bizim inceleme konusu yaptığımız “Survivor: All Star”, önceki dokuz sezonun en iyi yarışmacılarını bir araya getirmesiyle, katılımcıların en çok da bu kimliğine vurgu yapmaktadır. Bu bir anlamda yukarıda ifade ettiğimiz rekabet kimliğinin de ilk ve asıl meşru zeminini oluşturmaktadır. Bu meşrulaştırmanın gündelik yaşam rutini içinde sürekli yeniden ürettiğini de söyleyebiliriz. Yarışmacıların gündelik rutinlerinin en önemli kısmını oluşturan sohbetlerdeki ana konu hep kazanılan veya kaybedilen oyunlardır. Bireyler de zafer ve yenilgilerinden söz ederken hep kendilerinin ya da diğer bireylerin yarışmacı kimliklerine gönderme yaparlar. Örneğin yarışmada ikinci olan ve rekabetçi kimliğiyle öne çıkan Merve, kendi takım arkadaşlarının yarışmacı kimliğini eleştirirken “yırtıcı olmamız, agresif olmamız lazım; oyuna giderken bile agresif gözükmeliyiz,” diyerek rekabetçi kimliğini açığa çıkarmaktadır (Survivor, All Star; 54. Bölüm [17.05.2015]). Rekabetçi yarışmacı kimliğine yapılan sürekli vurguya bir diğer örnekse yarışmanın birincisi ve kendine has üslubuyla fenomen olan Turabi’nin “artist” sıfatıyla tanımladığı başka bir yarışmacıya yönelik sözlerini gösterebiliriz: “Burası All-Star, öyle tipinin düzgünlüğüyle All-Star olunmaz!”

Bu kategoriye destekler şekilde ikinci düzeyde karşımıza çıkan kimlik kategorisiyse takım kimliğidir. Takım kimliği “ünlüler” ve “gönüllüler” olarak ayrılan iki takıma aidiyet üzerin-

den tanımlanmaktadır. Bu takımlarda yer alan yarışmacılar adadaki gündelik yaşamlarını deneyimlerken zorunlu bir aidiyet duygusuyla birer mini “kabile” olarak hareket ederler. Bu anlamda, bu takım kimliğini yarışmanın evreni içindeki mikro etno-kültürel bir kimlik olarak da görmek mümkündür. Zira ünlü ya da gönüllü olmanın getirdiği birtakım normlar vardır ve bu kimliği taşıyan yarışmacılar buna uyum göstermeye çalışırlar. Bu normlar da yine çoğunlukla bir üst kimlikteki yarışmacı kimliğinin referansları çerçevesinde oluşturulurlar. Herhangi bir oyun öncesinde yarışmacıların yorumları ve sohbetlerinin konuları da bunun üzerinden şekillenmektedir. Örneğin Hakan son birkaç oyunu kaybetmelerinden ötürü iyice kritik bir hal alan dokunulmazlık oyunu öncesi ünlüleri ve onların müstakbel mücadelesini şöyle tanımlar: “Bugün ünlülerin savaş günüdür, bugün ünlüler buradan el ele, gönül gönüle bu savaşa gidecektir. Gerekirse savaşta öleceğiz ama savaşarak öleceğiz. Ama bu adadan inşallah hiçbirimiz gitmeyeceğiz” (Survivor, All Star; 54. Bölüm [17.05.2015]).

Yarışmanın yarısı bittiğinde adalar birleşir ve bu “zorunlu göç” sonucunda daha önce birbiriyle etkileşimi olmayan bu “etno-kültürel” yapılar arasında bir etkileşim başlar. Böylece, oyunlar dışındaki gündelik rutinlerde de bu etkileşimin oluşturduğu yeni gündelik hayat pratikleri kendini gösterebilir. Bu yeni durumda öncelikle yarışmacı üst kimliğine sahip bu kadın ve erkekler, ünlü ve gönüllü olmanın dışında da geçişken, hatta muğlak bir kimlik alanına geçiş yapmış olurlar. Bu yeni kimlik alanında eril rekabet kimliğinin hegemonik çatısı altında da üçüncü, dördüncü ve beşinci düzey kimlikleri ile bireysel stil kimlikleri bir arada yeni bir gündelik yaşam örüntüsü ve onun ideolojisini birlikte inşa ederler.

Üçüncü düzeyde yer alan kimlikler cinsiyete dayalı kimliklerdir. Geleneksel kadın ve erkek toplumsal cinsiyet normlarının adadaki gündelik yaşamda –en azından yarışmanın ilk zamanlarında– belli ölçülerde geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu kimliğin, adadaki hayatta –temel işlerin paylaşım ve dayanışmayla yapılması, kararların birlik-

te alınması gibi nedenlerle– ada dışındaki gündelik hayattakine tamamen benzer bir biçimde taşınması da çok kolay olmamaktadır. Burada en çok görünür olan erkek ve kadınların “modern” hayattaki olanaklara adada sahip olmamanın getirdiği koşulları farklı değerlendirmeleridir. Özellikle bakım ya da bakımlı olabilmekle ilgili sohbetler büyük oranda kadınlar arasında gerçekleşirken, erkekler daha ziyade güç, rekabet gibi unsurlar üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Buna ek olarak özellikle eril rekabet kimliğinin ötesinde kendilerini erkek rollerine göre daha güçlü tanımlayan örneğin Turabi gibi yarışmacılar kadın yarışmacılarla ilgili hemen tüm söylemlerinde oldukça eril bir dil kullanmışlardır. Ancak, yarışma ilerledikçe kadın ve erkek kimliği eril bir rekabet kimliğinin altında erillik lehine bir araya gelir. Elbette burada programın kurgusal gerçekliğinin gündelik yaşamın gerçekliğini reddeder biçimde her türlü cinselliği ya da romantik ilişkiyi dışlamasının da katkısının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Dördüncü ve beşinci düzeyde yer alan kimlikler de yine diğer kimliklerle bağıntılı olarak ortaya çıkmakta ve gündelik rutinin oluşturulmasına birlikte katkı vermektedirler. Bunlar sırasıyla profesyonel rol kimlikleri ve etno-kültürel kimliklerdir. Bu iki kimlik, aşağıda daha detaylı aktaracağımız kişisel stil kimlikleriyle bir arada karşımıza çıkar. Örneğin Turabi’nin profesyonel dövüşçü kimliği aynı zamanda onun adada bir dövüş ringi ve antrenman alanı yapmasına ve bunun üzerinden bir gündelik rutin oluşturmasına neden olurken, bu aynı zamanda onun kişisel stil kimliğini destekleyen bir gösterge olarak da işlemektedir. Etno-kültürel kimlikler ise özellikle “iletişim kuramama” noktasında ve kültürel çatışmaların nedenleri tanımlanırken görülmektedirler. Örneğin iddialı yarışmacılardan Berna diğer yarışmacılarla yaşadığı çatışmaları kendisinin Almanya’da doğmuş büyümüş bir Türkiyeli olmasına bağlamaktadır (Survivor, All Star; 25. Bölüm [05.04.2015]): “Ben farklı büyüdüm... Anladım ki ben Türkiye’de, orada yaşayan Türkler gibi değilim... Değilmişim. Benim olmayan olaya ben de karışabiliyorum ve o yüzden sonra bende kalıyor o olay. Bu

yanlışmış. Ama ne yazık ki ben susamıyorum. Doğru bir şey düşündüğümde söylüyorum. Ama bu, yanlış olabilir Türkler arasında... Ama onu da demek istemiyorum, anladın mı?”

Berna'nın bu açıklamasında da görüldüğü gibi yarışmacılar ada dışındaki gündelik yaşamlarını kontrol eden norm sistemlerine dair referansları onları öne çıkaran öğeler olarak adadaki gündelik ilişkilerine de taşımaktadırlar. Aslında söz konusu yarışmacı yarışma boyunca çok nadir olarak bu etno-kültürel kimlik alanına açıkça gönderme yapma gereğini hissetmiştir; zira eril rekabet kimliği diğer bütün kimliklerinin açıkça önüne geçer niteliktedir. Ancak söz konusu olan, adadaki gündelik ilişkilerdeki çatışmaların çözümü ya da meşrulaştırması olduğunda, diğer başka yarışmacılar gibi o da eril rekabet kimliğinin etik olarak meşruiyetini sorgular biçimde farklı bir kimlik kategorisine referans vermeyi tercih etmiştir.

Adadaki gündelik hayatın akışında eril rekabet kimliğini süreklilik arz eder biçimde diğer kimlik kategorileriyle ilişki halinde görürüz. Ancak burada bütün bu kimlik biçimlerinin üzerine yapışan ve bunu –tam da postmodern bir bireyden beklenebilecek şekilde– hem diğer kimliklerini pekiştirmek hem de ötekilerden ayrılmak için kullanan tuhaf bir “toplumsal zamk” görevi gören bir kimlik kategorisi de karşımıza çıkar. Dunn'ın kişisel stil kimlikleri olarak tanımladığı bu kimlikler daha ziyade yarışmacıların kendilerini eril rekabet kimliğinin benzeştiriciliğinden kurtarmak adına referans verdikleri, diğer bir ifadeyle kendilerini ötekilerden farklılaştırmak için kullandıkları kişisel özelliklerdir. Bu özellikler ya yarışmacının konuşma tarzında, diğer yarışmacılara karşı tekrarlayan tutumlarında ya da kullandıkları ve simgesel bir anlam yükledikleri bazı eşyalar marifetiyle görünür olmaktadır. Kişisel stil kimliğinin eril rekabet kimliğine destek olurken bir yandan da kendi öznel kimliğini yaratma noktasında kullanılmasına belki de en iyi örnek Survivor All Star'ın galibi olan Turabi'dir. Turabi bundan önceki Survivor'ın da kazananı olarak katıldığı yarışmada önceki yarışmada sergilediği agresif, maço, gelenekçi tavır ve tutumlarını devam ettirirken, buna ek olarak kendi ya-

rışma ikonunu da yaratma çabasına girmiştir. Yarışmacı bunun için kendisine, üzerinde Süpermen'in ambleminin içine kendi baş harfi olan "T"nin aynı tasarımla yerleştirildiği t-shirtler, yüzük ve kolye gibi aksesuarlar yaptırmıştır. Buna ek olarak kendi "süper kahraman" kimliğini oluşturacak şekilde kendisine "Turbo" denmesini istemiştir. Bu hemen bütün yarışmacılar tarafından kabul edilmiş ve "All Star yarışmacısı" olarak tanınlanmış eril rekabet kimliğine ek olarak kendi kişisel stil kimliğini oluşturma yoluna gitmiştir.

Yarışmacının burada kurguladığı kişisel stil kimliğinin iki boyutu olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, yarışmacının kendini diğer yarışmacılardan ayırtırmak için kurguladığı süper kahraman kimliğidir. Bu süper kahraman kimliği bir yandan onun "erkek" ya da "adam" olmak ile ilgili kendi hayatına aktardığı gelenekçi toplumsal normlardan beslenmektedir ve bu haliyle –yarışmacının iddiasıyla– onun yarışma dışı gündelik yaşamdaki kimliğiyle örtüşmektedir. Diğer yandan ise, aynı kimlik yarışmanın kurgusal boyutuna atıfta bulunarak yeni bir hikâye ve bunun kahramanını oluşturacak göstergeleri izleyiciye sunmaktadır. Turabi adadaki gündelik yaşama farklı biçimlerde eklemlediği –kendi yaptığı ve sürekli kullandığı büyük tepih; içinde tütün olmayan nargile vb. eşyalar; üzerine taktığı aksesuarlar– ve bu süper kahraman imgesini oluşturan göstergelerle kendi öznelliğini diğer yarışmacıların üzerinde çok açık bir biçimde görünür kılmaktadır.

Survivor formatı günümüz çok kimlikli bireyin nasıl olup da birden fazla kimliği bir arada taşıyabildiğini son derece "gerçek" ama bir o kadar da "kurgusal" bir gündelik yaşam pratiği üzerinden göstermesi açısından oldukça ilginç bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yarışmacılar bu çoklu kimliklerin getirdiği pragmatik konformizmi özellikle ada yaşamındaki gündelik ilişkilerinin üzerinden deneyimlerken, yayıncı da bu kimliklerin yarattığı ya da içinde barındırdığı gerilimlerden yeni bir hikâye oluşturma noktasında yararlanmaktadır. Bu yararlanma sürecinin asıl muhatapları ise hiç kuşkusuz aynı çok kimliklilik siyasetinin bir parçası olan izleyicilerdir. Ticari yayıncılıkta

eninde sonunda hedef kârı artırmak olduğuna göre, bu format için de asıl önemsenen, seyircinin programa olan yüksek ilgisi- ni devamlı kılmak olacaktır. Yarışmacıların sahiplendikleri bu farklı kimlikler aynı zamanda onlarla özdeşlik kuran ve bunu, kullandıkları SMS oylarıyla ya da sosyal ağlarda yaptıkları yorumlarla gösteren izleyiciler tarafından da benimsenmektedir. Bu anlamda postmodern toplumun hücrelerine nüfuz etmiş neo-kapitalist –bireyci, rekabetçi, tüketime odaklı ama kendi özneliğini de “ötekiler” üzerinden farklılaştırmanın yollarını arayan bireyleri talep eden– politikaların, sistemin bekası adına mükemmelleştirilmiş en güncel sürümüyle karşı karşıya olduğumuz rahatlıkla söylenebilir.

Bu anlamda, postmodern televizyonda tüketici özne-bireyin kendisini çok daha açık bir biçimde somutlaştırdığı programlardan biri de mevcut formatıyla dört sezondur yayında olan “İşte Benim Stilim” programıdır. Halihazırda yayında olan dördüncü sezon –tıpkı Survivor’da olduğu gibi– önceki sezondaki yarışmacıların en iyilerinin toplandığı “İşte Benim Stilim: All Star” adını almıştır. Bu sezonda da kayda değer bir reyting alan program (haftalık 1 milyon izleyici³) kendisini bir moda yarışma programı olarak tanımlasa da, gerek hafta içi gündüz, gerek elemenin yapıldığı cuma gecesi programlarında, giyim kuşam ve buna bağlı oluşturulan stil kimliklerinden yeni bir yaşam tarzı pratiğinin üretildiğini ifade edebiliriz.

Bu program, postmodern televizyon ve gündelik yaşam ilişkisini yeni bir kimlik politikasının inşası üzerinden incelemeye çalıştığımız bu çalışma kapsamında bize, hem yukarıda Dunn’dan (1998) yola çıkarak oluşturduğumuz analiz çerçevesiyle uyum göstermekte, hem de postmodern durumun tüketimin insanlaştırılmasıyla ilgili iddiasına somut karşılıklar sunmaktadır. Örnek olarak incelediğimiz All Star versiyonunda daha önceden yarışmış ve bir şekilde “başarılı olmuş” –ki başarı ölçütü yarışmayı kazanmaktan ziyade bir şekilde formatın anlatısına izleyici çekerek katkı verme anlamında belirlenmiş gibidir– yirmi iki kadın “en stil sahibi” yarışmacı seçilebil-

3 http://www.reytingler.biz/reyting_sonucclari.html; 22.11.2015.

mek için kıyasıya bir mücadele içine girmişlerdir. Bu noktada gerek yarışmacıların gerekse modacıların oluşan 3 kişilik jürinin ifadesiyle, “günümüze yön veren kadınların stilini temsil eden bir moda-yarışma programı” olan İşte Benim Stilim’in formatını özetleyerek incelememize başlayabiliriz:

Yarışmanın en temel amacı tüm günlerde en iyi “kombini” yapıp diğer yarışmacılar arasından sıyrılarak birinci olabil-mektir. Bu amaç hem bütün yarışma sezonu boyunca, hem de haftalık döngü dahilinde geçerlidir. Bunun için yarışmacılar, hafta içi gündüz kuşağında, o gün için seçtikleri gündelik hayat içindeki herhangi bir aksiyona⁴ en uygun düşen “kombini” bulmak için en “doğru” ve “yaratıcı” kıyafetlerle önce diğer yarışmacıların daha sonra da jürinin karşısına çıkarlar. Jüri yarışmacıların kıyafet, saç, makyaj ve aksesuar birlikteliğinin ve bu “kombinin” kişinin seçtiği gündelik aksiyonla ilişkisinin uyumu üzerinden yarışmacıya 10 üzerinden puan verir. Hafta içi her gün gerçekleşen bu ritüelde en yüksek puanı alan yarışmacı 1.000 TL değerindeki günlük ödülü kazanır. En düşük puanı alan üç yarışmacı içinden biri ise yine jüri tarafından günün en kötüsü olarak yakasına bir “üzgün yüz emoji” sembolü ilâştirilerek belirlenmiş olur. Hafta içi en çok emojiyi toplayan üç yarışmacı eleme gecesinde eleme potasına girecek adaylar olarak karşımıza çıkar. Eleme gecesini için jüri tarafından önceden belirlenen bir tema uyarınca (örneğin, çizgi film karakterleri, melek, pop art vb.) hazırlanan yarışmacıların tamamı yine podyumda yerlerini alırlar. Yarışmacılar “eleme potasındaki” üç adaydan birini koruma altına alır. Diğer iki yarışmacı ise farklı bir kombinle jürinin karşısına geçmek için gerekli hazırlıkları yapmak üzere sahne arkasına geçer. Devamında jürinin en çok puan verdiği yarışmacı haftanın birincisi ve 10.000 TL’lik ödülün sahibi olur. Eleme potasındaki iki adaydan birisi ise yarışmadan elenecek aday olarak jüri tara-

4 Burada seçilen hikâyeler çoğunlukla yarışmacının o kombinle nereye –konser, iş yemeği, düğün, parti, alışveriş vb.– gittiği ve orada neler yapacağıyla ilişkilidir. Burada hem jüri hem de diğer yarışmacılar tarafından sorgulanan şey hikâye ve kıyafet arasında açık bir ilişki olup olmadığıdır.

findan seçilir. Bu döngü böylece yarışmanın galibi belirlenene kadar devam eder.

Yarışmanın temel vurgusu bir kadının kendini daha şık ve güzel göstermek üzere neler yapabileceğidir. Doğal olarak, bu şıklık ve güzellik nosyonu günümüz toplumunda çağdaş, Batılı bir kadının nasıl olması gerektiğini belirleyen normlar üzerinden şekillenmektedir. Yarışma bağlamında bu normların halihazırda kadına dair belli bir değer yargısı oluşturan toplumsal cinsiyet kimliğinden beslendiği de açıktır. Bu iki normun bir araya geldiği alanda birey olarak var olmaya çalışan, bu nedenle de sürekli olarak ötekiler karşısında farklılığını gösterme arayışında olan bir kadın karşımıza çıkar. Ancak bu kadının birey olarak farklılık anlamında ortaya koymaya çalıştığı, ya da diğer bir ifadeyle kendi varoluşunu tanımladığı alan çoğunlukla estetik olanla sınırlı kalır. Bunun da en önemli nedeni programın her aşamasında bu türden bir kadın olmak ile doğru ve iyi bir stil-tarz sahibi olmak arasında kurulan açık bağlantıdır. Bu bağlantı kurulurken de somut tüketim nesneleri üzerinden bir değerlendirmeye gidilerek bağlantı yeniden üretilir ve meşrulaştırılır.

Stil sahibi olan bir kadın, program bağlamında değerlendirildiğinde, tam da daha önce dile getirdiğimiz gibi tükettikçe özgürleşmiş ve farklılaşmış olan postmodern bireydir. Zira bu kadın, tüketimin aynı zamanda hem öznesi hem de nesnesi olarak kendi kimliğini “ötekilerden” ayırıştırmanın hazzını yaşamaktadır. Aynı anda hem güzel ve çekici, hem de kendine özgü, yarattığı stiliyle de yaratıcı bir bireydir. Ancak son kerte de bu yaratıcılığını, başkalarının onun gibi “yaratıcı özneler” için tasarladığı kıyafet ve aksesuar piyasasından yüksek bir maddi bedel ödeyerek bir araya getirmek suretiyle ortaya koymaktadır. Bu anlamda yarışmacıların kadınlara özgü oluşturulmuş bir stil yaratma dünyasında birer “homo ludens” olarak onlara sunulan oyuncaklar marifetiyle kendilerine bir kimlik edinebildikleri söylenebilir. Elbette, yarışmanın formatı gereği hafta içi beş gün ve bir de eleme gecesi olmak üzere en az altı “kombin” yapmak zorunda olan bu kadınların bütün gündelik rutinlerinin bu oyun-

cul alan tarafından kaplanması ve kendi bireyselliklerini de bu noktadan tanımlamaları oldukça anlaşılır bir durumdur. Ancak belli bir tekrardan sonra Baudrillard'ın (2003) da postmodern imge dünyasını tarif ederken söylediği gibi gerçek ve onun benzetimi arasındaki sınır kaybolmakta, bir diğer ifadeyle, bu kadınların varoluşlarını anlamlı kılan tek gerçek (simülakr) kendi stillerini yaratmak için faydalandıkları oyuncaklar ve bunların alanını temsil eden yarışma olmaktadır. Bu şekilde oluşturulmuş bir gündelik yaşam pratiği içinde yarışmacıların onların varoluşlarını anlamlı kılan tüketim nesnelere bağlanmaları, bir çanta, elbise ya da bir ayakkabıyı onların kimliklerini temsil eden arzu nesnelere dönüştürmeleri de anlaşılırdır; hatta bu yarışma tarafından da talep edilen bir şeydir.

Nesnelere verilen bu değer bizim daha önce dile getirdiğimiz, ürünlerin insanlaştırılmasına ilişkin postmodern ekonomi-politikle de çok yakından ilişkilidir. Bu programda söz konusu ilişkilendirmenin açıklığı birkaç farklı düzeyde kendisini gösterir. Birinci düzeyde her gün yapılan farklı kombinler ve bunların nasıl oluşturulduklarının hikâye ve maliyetlerinin açıkça paylaşılmasıdır. Örneğin bir yarışmacı podyuma geldiğinde sunucu yarışmacıyı önce takdim eder ve o kombiyle nereye gittiğini sorar. Bu noktada yarışmacının kıyafetiyle kendi kimliği arasında kurduğu bağ ürettiği kurgusal gerçeklik üzerinden tanımlanır. Bu gerçeklik üzerinden diğer yarışmacılar adayın kombininin konseptiyle (hikâyesiyle) olan ilişkisi üzerinden onun “kimliğine” de tekabül eden stilini sorgularlar. Diğer yarışmacılar podyumdaki adaya yönelik eleştirilerini bitirdikten sonra yarışmacı jürinin karşısına çıkar. Bu noktada sunucu, yarışmacının üzerindeki kıyafet ve aksesuarların tek tek ne kadara temin edildiğini sıralar: “Gülay Hançer: Ayakkabı: 189 TL, Çanta: 280 TL, Etek: 200 TL, Kemer: 600 TL, Gömlek: 450 TL...” (İşte Benim Stilim All Star 19 Kasım 2015 Perşembe). Jüri üyeleri de konsept, maliyet ve kombin ilişkisini kişiyi stil sahibi gösterip göstermediği üzerinden değerlendirir.

Yarışma pratiğinin içinde gerçekleşen bu değerlendirme sürecinde izleyiciler, farklı stillere sahip yarışmacılardan kendi

stilini en güçlü biçimde ortaya koyan yarışmacının bunu hangi ölçütlere göre yaptığını gözlemlemiş olmaktadır. Burada renk, doku ve kumaş uyumu, işlevsellik, orijinallik gibi moda ve güzellik endüstrisinin temel kavramlarına referans verilirken aynı zamanda beğenilen ürünler fiyatlarından bağımsız arzu nesneleri olarak yeniden tanımlanırlar. Yukarıdaki yarışmacının jüri tarafından değerlendirilmesinde pek de beğenilmeyen kemerin 600 TL olması sorgulanmazken, eteğin olağanüstü güzel olarak tanımlanması buna örnek olarak gösterilebilir. Kıyafet ve aksesuarların kişinin karakter ya da fiziksel özellikleriyle bir arada değerlendirilmesiyle daha da güçlenen ürünlerin insanlaştırılması durumu yarışma içinde bu şekilde ön plana çıkmaktadır.

Program bağlamında ürünlerin insanlaştırılmasıyla ilgili bir diğer gösterge kategorisi programın kendisinde değil ama ona ilişkin anlam dünyasının doğrudan tüketim pratiğiyle ilişkilendirildiği programın resmî sitesinde kendine yer bulmaktadır (<http://istebenimstilim.com/>). Yarışmanın giyim ve aksesuar satışına ağırlık veren bir e-ticaret firmasının sponsorluğunda tasarlanan resmî internet sitesi, yarışmanın her kadının kendi moda stilini yaratabilmesine vurgu yapan söylemine somut bir karşılık sunmaktadır. Programın genel söylemiyle uyumlu bir şekilde internet sitesi yarışmayı ve siteyi takip eden kadınların kendilerine rakip olarak görmesi gereken diğer tüm kadınlardan kendi moda stilini yaratarak ayrışacağını ifade etmektedir. İnternet sitesi bu anlamda kullanıcıların aracılığıyla kendi kişisel stil kimliklerini oluşturabileceği birçok tüketim nesne ve mekanizmasını bir arada kullanıcılarına sunmaktadır.

Sitede bir TV programının internet sitesinden beklenebileceği şekilde yarışmanın videolarına, yarışmacıların tanıtımlarına, yarışmayla ilgili haber ve etkinliklere yer verilse de asıl olarak yarışmanın “kendi stilini yaratma” konseptine ilişkin uygulama ve vurgular özellikle dikkat çekmektedir. Bu anlamda, sitenin ticari sponsorunun çok etkin bir rol üstlendiğini ve siteyi kendi satışını yaptığı ürünleri pazarlamanın bir aracı haline getirdiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Sitenin açılış sayfasında ön plana çıkan unsurlar sayfanın 1/3'lük bir kısmı-

nı kaplayan, ürün ve konsept tasarımlarının tanıtım ve bağlantılarının döndüğü akan menüdür. Bunun altında ise yine onun kadar yer kaplayan programlarla ilgili videolara dair bağlantılar yer almaktadır. En üst menü kısmında ise en çok dikkat çeken bağlantılar yarışmanın kendi stilini yaratma söyleminin somut tüketim faaliyetine aktarılması anlamında kullanıcıyı yönlendiren “(İndirim) Kuponlar(ı)”, “Mağaza” ve “Kombin Yap” butonlarıdır.



İşte Benim Stilim All Star resmî internet sitesi; açılış sayfası (23.11.2015).

Özellikle, sitenin en üst kısmında yer alan “Kombin Yap” butonu tıklandığında kullanıcı farklı kıyafet ve aksesuarları bir araya getirerek “kendi stilini” yaratabileceği bir etkileşimli uygulama alanına geçiş yapar. Burada kullanıcı, e-ticaret firmasının ürün gamında yer alan farklı ürünleri bir araya getirerek stilini oluşturduktan sonra bu ürünleri doğrudan satın alabilmekte ve sanal ortamda oluşturduğu stile uygun kombinine de kolaylıkla sahip olabilmektedir. Sonuç olarak bunu yapan izleyici-kullanıcı yarışmadan “öğrendiği” bilgilerden kendi kişisel deneyimini oluşturma noktasında faydalanabilmiş, böylelikle kendi kişisel stil kimliğini hem zahmetsizce hem de oyun oynamanın verdiği postmodern hazla oluşturabilmiştir.

Sonuç

Günümüz bireyinin postmodern kimliğinin belki de en önemli özelliği kendini sürekli olarak ötekilerden ayıştırmayı talep eden bir ben duygusunu güçlü bir biçimde üzerinde taşımasıdır. Ancak Funk'un (2007) da belirttiği gibi bu duygu aynı zamanda onun kendini güvenli hissedeceği sakin bir liman arayışından da bağışık değildir. Günümüz üretim-tüketim döngüsüne egemen ekonomi-politik aktörler de hem bu talebin varoluşsal niteliklerinin hem de bu taleplerin manipölasyonunun kendileri için öneminin açıkça farkındadırlar. Bunun iki doğal sonucu vardır. Bu farkındalığa sahip ekonomi-politik aktörler öncelikle bu yeni bireyin taleplerini, arzularını doyuracak üretim-tüketim kalıpları oluşturmuşlardır. Yeni iletişim teknolojilerinin, küresel bir ekonomi ve kültürün oluşması hem bunu olanaklı kılmış hem de kısa sürede bu üretim-tüketim kalıbıyla bunlar simbiyotik bir ilişki kurmuşlardır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi ürünlere ve onları taşıyan markalara atfedilen özneleşmiş, insanlaştırılmış değerler bunlarla tüketiciler arasında işlevselliğin çok ötesine geçen bir ilişkinin doğmasına neden olmuştur. Neo-kapitalist pratığın beslendiği postmodern tüketim ideolojisi olarak tarif edebileceğimiz bu söylem sayesinde bireyler "öteki"nden farklı bir özne olma hallerini, tükettikleri nesneler üzerinden betimler olmuştur. Tam da bu noktada ikinci sonuç kendisini göstermektedir: Bireyin gündelik yaşamının da bu pratik marifetiyle inşası... Bu inşa sürecinde elbette bu çalışma kapsamında ele aldığımız bazı özel aktörler de devreye girmektedir. Bu aktörlerin en başta geleni de hiç kuşkusuz postmodern ekonomi-politiğin kültürel bağlamını işgal eden ve bu sayede kendi öznelliğini açık bir biçimde tüketme kapasitesi ve becerisi çerçevesinde oluşturmaya çalışan postmodern birey ve onun gündelik hayatı için yeni ve meşru bir norm sistemi sunan post-televizyondur.

Post-televizyon geleneksel televizyondan farklı olarak yeni iletişim teknolojileriyle dolayımlanmış yapısıyla izleyicilerine hem onların talep ettiği farklı kimlik edinme olanaklarını sun-

makta hem de bunu yaparken o hep arayışında oldukları güvenli ortamı da vaat edebilmektedir. Post-televizyonun bunun için birkaç strateji benimsediği söylenebilir. İzleyici ya televizyon anlatısına anlatının içine girerek ya da o hikâyenin akışına bir şekilde hükmederek –en azından o öyle olduğunu düşünmektedir– gündelik yaşam akışı içinde farklı rolleri birer kimlik gibi üzerinde taşıyabilmektedir. İzleyicinin bir diğer kimlik edinme olanağı ise onun empatik katılımını da teşvik eden programlardaki hikâye ve kahramanlarla kurduğu özdeşlik üzerinden kendi hayatı için bir referans çerçevesi sağlayabilmesidir. Ancak post-televizyonun selevlerinden onu ayıran çok önemli bir özelliğı vardır; bu özellik izleyicilere kendilerine yeni kimlikler edinmeleri, ya da diğer bir deyişle bu yeni norm sistemine uyarlanmaları için yine yeni yollar sunmaktadır. Post-televizyon kendi varlığını, etkinliğini ve sürdürülebilirliğini yeni medyayla kurduğu ilişkiler üzerinden tanımlamaktadır. İzdivaç programının izleyicileri onun Facebook sayfasından katılımcılarla ilgili yorum ve paylaşımlarda bulunabilmektedir. Bu paylaşımların toplamı bazen katılımcıların program içindeki aksiyonlarına etki ettiğı gibi bunların yoğunluğundan anlaşıldığı kadarıyla bu “bağlantılılık” durumu izleyiciler için yeni bir gündelik hayat pratiğı de oluşturmaktadır. Benzer bir durum çalışmamız kapsamında incelediğimiz Survivor ve İşte Benim Stilim programları için de geçerlidir. Bütün bu programlar program anlatılarına sıradan insanları dahil ederek televizyonun o çok alışık olduğu klasik temsiliyete dayalı düzenini dönüşüme uğratmıştır zaten... İzleyiciler kendi gibi insanların kahramanlaştığı hikâyeleri onlarla yaşadıkları özdeşleşme sayesinde çok sevmişlerdir. Ancak bunun da ötesinde post-televizyon temsiliyet düzenini tamamen kırarak, izleyicilerin kendi varoluşlarını besleyecek şekilde televizyon anlatısına bir şekilde müdahil olmalarına imkân verecek bir yapıyı da buna ek olarak uygulamaya geçirmiştir. Hem Survivor’da hem de İşte Benim Stilim’de olan budur. İzleyiciler kendi bireyselliklerini gerek bir iktidar aracı olarak (Survivor’da olduğu gibi) gerekse bir tüketim nesne-öznesi olarak kanıtlama noktasında (İşte Benim Stilim) bir şekilde program anlatısıyla

ilişki içine girerler. İzleyiciler bir yandan çok kimlikli bir birey olmanın oyuncu övücünü yaşarken, bir yandan da kendi gibi –bir “külte” bağlılığını gösteren– bireylerle birlikte bunu başarmanın doyumunu hissetmektedirler. Bu doyum birçokumuz için sorunlu gözükse de, Funk’un da belirttiği gibi postmodern birey için burada çelişkili bir şey yoktur; zira bütün bunları evinin konforlu ve güvenli ortamında yapabilmek onun için bütün çelişkileri ortadan kaldırmaktadır (Funk, 2007: 13).

Bütün bu anlatılanların ışığında, postmodern televizyonla bir arada değerlendirilen bir gündelik yaşam pratiğinin ideolojisinin Frankfurt Okulu düşünürlerinin hep altını çizdiği yalnızlaşmış ve kırılanlaşmış bireyden ve onun bu güvensizliğini aşma çabasından çok uzak düştüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. Belki buradaki tek önemli fark, bu bireyin gerek sahip olduğu tüketim olanaklarıyla gerekse bunları mümkün kılan iletişim teknolojileriyle birlikte Adorno ve Horkheimer’ın tasavvur ettiği bireyden kendini çok daha özgür hissetmesidir. Ancak bu özgürlük de son kertede sınırları belli bir özgürlüktür ve gerçek bir özgürlüğün yollarının tam da bu nedenle başka yerlerde aranması gerekecektir...

KAYNAKÇA

- Baudrillard, J. (2003) *Simülakrlar ve Simülasyon*, Doğu Batı, Ankara.
- Çigdem, A. (2004) *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim, İstanbul.
- Douglas, M. ve Isherwood, B. (1980) *The World of Gods*, Harmondsworth: Penguin, Londra.
- Dunn, R. G. (1998) *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Featherstone, M. (2005) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Ayrıntı, İstanbul.
- Funk, R. (2007) *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, YKY, İstanbul.
- Huizinga, J. (2010) *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Ayrıntı, İstanbul.
- Jost, F. (2005) *Comprendre la Télévision*, Armand Colin, Paris.
- Köksalan, M. E. (2007) *Moderniteden postmoderniteye geçiş sürecinde günümüz televizyonun dönüşümünü, televizyondaki programcılık yaklaşımlarının betimleyici bir değerlendirmesi*, Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Radyo TV Bilim dalı.

- , (2009) “Küreselleşme sürecinde televizyon: Çok kimliklilik ve postmodern izleyicilik”, *Uluslararası Davraz Kongresi Bildiri Kitabı*. Isparta.
- Luhmann, N. (1995) “Aşk ve evlilik: Çoğalmanın düşünyapısı”, Kıran, A. (çev.) *Cogito*, 4: 217-224.
- McQuail (2010) *Mass Communication Theory*, Sage, Londra.
- Missika, J-L. (2006) *La Fin de la Télévision*, Seuil, Paris.
- Mutlu, E. (1999) *Televizyon ve Toplum*, TRT Yayınları, Ankara.
- Nüfusçu, A. ve Yılmaz, A. (2012) “Evlilik pratiklerinin dönüşüm/yeniden üretim sürecinde evlendirme programları”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, Sayı 16, Haziran 2012: 23-48.
- Oskay, Ü. (1993) *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, Der, İstanbul.
- O’Sullivan, T. (1998) *Nostalgia, Revelation and Intimacy: Tendencies in the Flow of Modern Popular Television*, C. Gerarthy and David Lusted (ed), Arnold, Londra.
- Pekman, C. (1997) *Televizyonda Özelleşme: Avrupa’da Yayıncılığın Değişim Süreci*, Beta, İstanbul.
- Ramonet, I. (2001) *La Tyrannie de la Communication*, (édition augmentée), Editions Galilée, Paris.
- Touraine, A. (2002) *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, YKY Cogito, İstanbul.
- Van Zoonen, L. (2001) “Desire and resistance: Big Brother and the recognition of everyday life”, *Media, Culture ve Society*, SAGE Publications, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi, Cilt 2: 669-677

Psikopat, Sabıkalı, Umutsuz: Suçun Irksallaştırılması ve Kapkaç

O. ÖZGÜR GÜVEN

Giriş

Fordist ölçek ekonomisinin 1970’li yılların başında yaşadığı “aşırı birikim” krizinin ardından kapitalizm yeniden yapılanma yoluna girdi (Harvey, 2003). Üretim, tüketim kalıpları, emek süreçleri ve işgücü piyasalarında esnekliğin öngörüldüğü bu sürece radikal toplumsal dönüşümler eşlik etti. Bu dönemdeki piyasa tabanlı kurumsal değişimler ve politik saflaşmalar neoliberalizm kavramıyla karakterize edilmektedir. Neoliberalizm genel bir ifadeyle; kapitalist sermaye birikimine engel görülen refah devleti uygulamalarını aşan, düşünce biçimlerimize ve ekonomi politik pratiklerimize nüfuz eden fikir ve uygulamalar bütünü olarak ele alınmaktadır (Gambetti, 2009; Harvey, 2006).

Klasik liberalizm devletin ekonomik ve toplumsal varlığını olumsuzlayarak her şeyi “pazarın görünmeyen elleri” tarafından düzenlemeye bırakan bir ideolojik kurguya dayanmaktadır. İkinci Dünya Savaşı ardından yeniden formüle edildiği haliyle bugün karşımıza çıkan neoliberalizm de benzer şekilde toplumsal hayatı ekonomik bir denklem etrafında tanımlamaktadır. Ancak bu kez devlete toplumsal hayatın her ala-

nında serbest pazar ekonomisinin koşullarını gerçekleştirmek ve korumak yönünde aktif bir denetim görevi atfetmektedir (Lemke, 2001). Bu ideolojik kurguda, klasik liberalizmden farklı olarak, pazar ekonomisi ve onu yürütecek toplumsal özneler ve aktörler kendiliklerinden doğallıkla var olmazlar. Bunların siyasi müdahalelerle aktif bir şekilde örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin denetlenmesi gerekir. Yani pazarın, toplumun, kitlelerin, halkın rekabet karşıtı etkilere karşı savunulması gerekmektedir (Lemke, 2001: 192-194). Bu anlamda neoliberalizm toplumsalın tamamını ekonomik bir form olarak tanımlayan geniş çaplı bir proje şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sınıf iktidarını sermaye lehine yeniden kurma ve güçlendirme teşebbüsü (Harvey, 2015: 17-27) olarak neoliberalizm; refah devleti eleştirisi olmanın ötesinde, modern-demokratik değer ve pratiklere karşı radikal bir saldırıyı temsil etmektedir (Gambetti, 2009: 145-146). Hardt ve Negri'ye göre, sivil toplum-devlet ayrımının bulanıklaştığı, kamusalığın ve sivil toplumun ilgasının yaşandığı bu dönemde; hedefi tüm küre olan kontrol mekanizmaları esnek ve değişken ağlar yoluyla disiplin aygıtlarını güçlendirip genelleştirmektedir (Hardt ve Negri, 2001: 319).

Neoliberal politikaların hızlandırdığı yapısal eşitsizliklerin derin bir kutuplaşma ortamına yol açtığı tartışması günümüz sosyal teorisinin merkezi konularındandır. Sosyal refah alanlarından çekilen devletin giderek artan yoksulluk ve işsizlik ortamında güvenlik kurumlarının yeniden düzenlenip genişletildiği alana yayıldığı değerlendirilmektedir. Bu yapılanma, sadece devletin rıza araçlarından ve kurumlarından uzaklaşıp zor aygıtlarına yönelmesine değil, aynı zamanda bu alandaki araçlarını, strateji ve kurumlarını da çeşitlendirerek yeni bir güvenlik devletine dönüşmesine işaret etmektedir (Garland, 1996; O'Malley, 2000; Wacquant, 2001).

Yönetimsel olanakların genişlemesi “güvensizlik” ortamını yönetmenin bir çaresi, başka bir deyişle, derinleşen eşitsizlik ve yoksulluk koşullarının kapitalizm üzerindeki yıkıcı etkilerini önlemenin yolu olarak görülmektedir. Bu açıdan, ideolojik,

ekonomik ve kültürel süreçlerin egemen biçimlerinin sürekliliğinin sağlanmasında bir teknik olarak risk/tehdit söylemi ön plana çıkmaktadır. Sistemin içsel rasyonalitesini artırmak amacıyla gündelik hayatın içinden üretilen korku fenomenleriyle beslenen risk söylemi; emek piyasalarındaki dönüşümler ve etnik bölünmelerle cisimleşen kentsel yoksulluğun suçlulaştırıldığı bir alanda inşa edilmektedir. Zira “suç” sermaye ve devletin birleşik çıkarları ekseninde, verimli üretim ağlarına giremeyen yoksulları yaftalayarak marjinalleştirme araçlarını sunmaktadır. Kentsel suçlar kategorisinde yer alan “kapkaç” olayları da bu bağlamda ele alınmaktadır. Suça dair kaygı yaratmada bir korku fenomeni olarak işlevselleşen kapkaçın, cezalandırma sisteminin yeniden düzenlenmesinde ve devletin gözetim tekniklerinin genişletilmesinde bir risk uğrağı olduğu değerlendirilmektedir.

Neoliberal denetim mantığının öngördüğü “suç” ve “sapkınlık” tanımlarının inşa süreçlerinde pek çok aktör rol almaktadır. Medya bu aktörler arasında önemli bir yer işgal etmekte; suç söylemini düzenleme, kurgulama ve yayma işleviyle toplumsal kuralları yeniden onaylayıp sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada, medyadaki kapkaç haberleri incelenmektedir. Başta İstanbul olmak üzere büyük kentlerde 2000’li yılların başından itibaren artan kapkaç olayları medyada “yeni tip bir hırsızlık” olarak tarif edildi. Kapkaç, yoksul nüfusların ırksallaştırıldığı bir alanda giderek suçun kapsayıcı bir temsiline dönüşürken, toplumsal panik ortamının yaratımında bir korku fenomeni olarak kurgulandı. Aşağıda, neoliberal suçlulaştırma (*criminalization*) teknikleri ve Türkiye’de güvenlik paradigmasının inşası tartışmasının ardından; yoksulluk, göç ve etnik bölünmelerin kapkaç haberleri üzerinden medyadaki temsili analiz edilmektedir. Medyanın suçun ırksal tarifini yapmak suretiyle risk algısını inşa ve sürdürme yönündeki meşruiyet arayışı, neoliberal güvenlik paradigmasının genişletilmesine katkısı bağlamında sorgulanmaktadır.

Neoliberal suç söylemi

Dünyanın pek çok ülkesinde 1960'lı yıllar, işçi hakları, sivil haklar, savaş karşıtlığı gibi toplumsal dönüşüm talepleriyle çok sayıda insanı sokaklara taşıyan kitlesel halk hareketlerine sahne oldu. Siyasi elitler için temel endişe kaynağı olan bu taleplere muhafazakâr bir operasyonla “kanun ve düzen” söyleminin hızla dolaşıma sokulmasıyla karşılık verildi ve bu halk hareketleri gayrimeşru protestolar olarak kodlandı (Hardt ve Negri, 2001). Odak noktasına kamusal mekânlarda kendini açığa vuran toplumsal ve siyasal protestolar, yani “düzen bozucu faaliyetler” sorununu (Hinds, 2006: 205-206) yerleştiren söylem, suç ve cezalandırma alanındaki dönüşümlere işaret ediyordu. Nihayet Wilson'ın, 1973 tarihli *Thinking About Crime* adlı eserinde 1960'ların protest kültürünü hedef göstererek “kötü insanların masum insanlardan uzak tutulması” önerisi yeni-sağ kriminolojinin sonraki gelişimlerine damga vuracaktı. Wilson'a göre, suçların büyük bir kısmı rasyonel fayda/maliyet kaynaklı hesaplamaların sonucu ortaya çıkan tercihlerdi. Pek çok kişi çalışmak yerine hırsızlık yapmaya yönelmekteydi ve önleyici polisiye tedbirler ve suç yasaları yetersizdi (Wilson, 1975: 25). Toplumsalın tamamını ekonomik bir form olarak ele alan bu kriminolojik görüş, devletin suç ve cezalandırma alanına ilişkin yönetsel görevlerinin neler olması gerektiğinin çerçevesini çizerek, pazarı kitlelerin “düzen bozucu” hareketlerine karşı korumaya almayı amaçlamaktadır.

Batılı gündelik yaşamında giderek “normalleşen” suça karşı kanun ve düzen paradigması siyasi alana hâkim kılınırken, bu paradigma suç algısı ve cezalandırma pratiklerinde önemli dönüşümlere yol açtı (Garland, 1996). Garland'a göre, çeşitli cezai adalet kurumları ve uzmanları ile devlet suç kontrolünde başarısız olmuştu. Suç kontrolü ve diğer sosyal problemlerin yönetiminde başarısız olunması devlet otoritesini ve liderleri zayıflatmıştı. Devletin bu duruma verdiği karşılık, cezalandırma alanındaki yegâne sorumluluktan geri çekilmek oldu. Ancak geri çekilirken hedefini yeniden tanımlayarak suçu ce-

zalandırmadaki gücünü uyum stratejileri geliştirerek teyit etti (Garland, 1996: 445-449). Suçu kontrol etme sorumluluğu, cezai adalet sistemi tarafından belirlenen hiyerarşik ve merkezi kontrolden; hükümet kurumlarının yanı sıra özel sektör kuruluşları, cemaatler gibi bir dizi kurum arasında paylaşılan dağınık ve adem-i merkeziyetçi kontrol biçimine kaydı (Hinds, 2006: 210). Devleti açarak yayan bu kurgu, genişletilmiş ve derinleştirilmiş piyasalaştırmayı ve bunun sonuçlarını yönetmeyi hedeflemektedir (Peck ve Tickell, 2007: 28-29).

Birbiriyle yakından ilgili olan sosyal devletin parçalanması ve ceza devletinin güçlendirilmesi esasen sınıf iktidarının dönüşümünün sonuçları olarak görülmektedir (Wacquant, 2001). Bu yeni devlet tipinin bir yandan düzensiz emek piyasasına diğer yandan müdahaleci ve her yerde hazır ve nazır ceza aygıtlarına dayandığına işaret eden Wacquant'a göre, pazarın görünmez eli ile devletin demir yumruğu, alt sınıflara toplumsallaşmamış ücreti ve sosyal istikrarsızlığı kabul ettirmek için birleşir ve birbirini tamamlar (Wacquant, 2001: 404). Bu anlamda "Yeni Sağ" (*New Right*) olarak bilinen erken dönem neoliberal rejimler (özellikle İngiltere'de Thatcher ve ABD'de Reagan rejimleri), neoliberaler ve muhafazakârlar arasındaki ittifaklar sonucu ortaya çıkmıştır. Bunlar refah devleti karşıtlığı ve pazar taraftarlığı gibi ortak bir zeminde birleşmektedirler (O'Malley, 2000: 89-103).

Erken dönem neoliberal rejimlerin öncülük ettiği yeni ceza sistemleri ve polislik stratejileri günümüzde büyük etkiler yaratmıştır. Hapishanelerin genişletildiği (özel tip hapishaneler, hapishane olarak düzenlenen adalar vb.), özel güvenlik şirketlerinin kurulduğu, günlük yaşamın içine dahil edilmiş gözetim sistemlerinin arttığı neoliberal dönemde, polis teşkilatı ve kolluk kuvvetleri de, yeniden yapılandırılarak, münferit veya işlenmiş suçtan çok, muhalif toplumsal oluşumlara müdahale etmek üzere "önleyici polisliğe" doğru evrilmiştir (Berksoy, 2007). Neticede neoliberal piyasalaşma anlamında refah uygulamalarından el çektirilen neoliberal devlet bir taraftan cezai adalet kurumlarının tesis edilmesinde devlet mantığını piyasa

lehine toplumsal düzeyde yeniden kurgularken, diğer taraftan zor aygıtlarını elinde bulundurarak cezalandırmadaki gücünü teyit etmeye yönelmektedir.

Suç ve ceza alanındaki dönüşümde dikkati çeken husus suçun piyasa mantığına yönetsel içkinliğidir. Lemke, neoliberal anlayışta iyi bir ceza infaz politikası, suçu tamamen yok etmek gibi bir amaç gütmeyi görüşündedir. Bunun yerine hükümet “suç piyasasının” maliyetinin, suçun maliyetini aşmamasını sağlayacak tedbirler almakla yetinir. Oyunculara değil, oyunun kurallarına; bireylerin öznel ruh hallerine değil, içinde devindikleri toplumsal ortamların tanım ve denetimine odaklanır: “Neoliberal program disipline edici veya normalleştirici bir toplum yaratma hedefini gütmeyi; bunun yerine farklılıkların yeşerebileceği ve optimize edilebileceği bir toplum ister... belli bir seviyede tutulan suç oranıyla gayet mutlu yaşamasını bilir, zira suçun varlığı toplumsal bir maraz değil, aksine toplumun suçun dağılımını bile denetleyebilecek optimal bir işleyişe sahip olduğunun işaretidir” (Lemke, 2001: 199-200). Feeley ve Simon ise “yeni cezalandırma” (*new penology*) kavramsallaştırması ile suç, suçla mücadele ve ceza adaleti sistemine dair klasik söylemlerin, sistem hedeflerinin ve kullanılan tekniklerin dönüşümüne işaret etmektedirler. Risk ve güvenlik kavramlarını merkeze alan bu mantığa göre, klasik kriminolojinin birey ve cezalandırma odaklı vurgularının yerini giderek artan biçimde tehlikeli grupları hedef alan ve suçu idare etmeyi/yönetmeyi hedefleyen yeni bir cezalandırma söylemi ve buna uygun teknikler almaktadır (Feeley ve Simon, 1992: 450-457).

Suç ve ceza alanında meydana gelen bu dönüşüm yeni denetim mekanizmaları vasıtasıyla toplumsal kurumların yapılaşmış alanının dışına çıkma eğilimine işaret etmektedir. Bu eğilim cezanın ödetme, caydırma ya da ıslah amaçlarıyla ilişkisini koparmaya yönelen yeni bir yönetsel mantığın hâkim olma-ya başlamasıdır.

Foucault’nun, bir iktidar paradigması olarak güvenliğin ayırt edici özelliklerine yönelik tespitleri bu açıdan dikkat çekicidir (Foucault, 2007). İktidar teknolojileri arasındaki tarihsel geçiş

incelediği son dönem çalışmalarında Foucault, güvenlik paradigmasıyla hayatın giderek daha fazla iktidar hesapları ve mekanizmalarına dahil edilmesiyle, nüfusun hem ihtiyaç ve istem sahibi özne, hem de hükümetin elinde bir nesne olma haline tekabül eden iktidar biçimini anlatmaktadır. Güvenlik paradigması, riski doğmadan yasaklar aracılığıyla önlemek yerine, zararlı olduğu varsayılan herhangi bir pratiğin toplumsal ve ekonomik olarak kabul edilir sınırlar dahiline nasıl alınabileceği, toplumun işleyişi için en uygun bir ortalamaya nasıl çekilebileceğiyle ilgilenilir. Amaç, riskin tüm nüfusu tehlikeye sokmasını engelleyecek şekilde yönetilmesidir (aktaran Gambetti, 2008: 44-46). Yani, güvenlikçi paradigmayı merkezine alan neoliberal denetim mantığı, değişen koşullara göre geniş bir alana yayılan risk kategorileri üreterek, “harcanabilir” hayatları tanımlayan yönetim tekniklerini izlemektedir.

Yoksulluk ve neoliberal ‘risk’

Yoğun nüfus hareketlerinin yaşandığı neoliberal dönem aynı zamanda “aşırı kentleşme” ile karakterize edilmektedir. Yoksulluğun mobilizasyonu neticesinde “ucuz işgücü” depoları haline gelen kentlerin geçirdiği dönüşüm Davis’in çalışmasında açık edilmektedir (Davis, 2006). Nüfusu bir milyonun üzerindeki kent sayısı 1950’de 86 iken 2004’te bu rakam 400’e ulaşmıştır. Büyük bölümü başkent olan pek çok kentte ise kimi yerde 40 katına varan devasa nüfus artışları gerçekleşmiştir. Davis’e göre, gelişmekte olan dünyada nüfus patlaması yaşayan kentler aynı zamanda olağanüstü kent ağları, koridorlar ve hiyerarşiler örmeye başlamıştır. “Neoliberal bir dünya düzeninin geleceği yönlendirmek için başvurduğu” yollardan biri olan “aşırı kentleşme”yi iş arzı değil, yoksulluğun yeniden üretimi yönlendirmektedir (Davis, 2006: 15-31). Neoliberal mülksüzleştirme sürecinin ortaya çıkardığı bu kent formu; kentsel “sürgünleri” sınıf, etnisite ve göç ekseninde disiplinler yöntemlerle yeniden tanımlayıp marjinalleştirerek yöneten ekonomik ve siyasi mekanizmalara aracılık etmektedir.

Emek pazarında yaşanan mobilizasyon, enformel sektörün yükselişi ve esnek çalışma koşulları örgütlü emeği gerileterek, emekçi sınıfların gücünün dünya çapında zayıflamasına yol açtı. Eşitsizlik, örgütsüzlük ve kutuplaşma koşullarında işgücünün büyük bir bölümü güvencesiz hale gelirken; neoliberal ekonomilerde istikrarsızlık yaratan ve düzenli iş ilişkileri içinde yer almayan yoksul sınıflar için yeni tanımlayıcı kategoriler bulundu. Verimli üretim ilişkiler ağıının dışında kalan ve neoliberal rejimde “ihtiyaç fazlası” (*redundant*) şeklinde sunulan bu kesimler “sınıfaltı” (*underclass*) tanımıyla neoliberal dönemin “problemlili nüfusları” olarak kodlandı (Auletta, 1982; Fassin, 1996; Wilson, 1975).¹

Yoksullara yönelik yukarıdaki sözü edilen düzenleyici pratikler, kapitalist tahakküm ilişkilerinin yeniden üretim dinamikleri ekseninde anlaşılabilir. Verimli üretim ağlarına giremeyen yoksul sınıfları üretim ilişkilerinin “dışında” tanımlayan bu pratiklere, müesses ahlâki normlardan hareketle belirlenen “toplum dışılık” mekanizmaları eşlik etmektedir. Bu bağlamda erken neoliberal dönemde geliştirilen “yoksulluk kültürü” tezi emekçi yoksulların koşullarını kendi kültürleriyle ilişkilendiriyordu (Hagan ve Palloni, 1990; Lewis, 1966). 1980’lerden itibaren giderek siyasal alana yerleşen bu teze göre, yoksullar tembellikleri ve düşük ahlâkları yüzünden çalışmıyorlardı ve

1 Burada, yoksulların tarihsel olarak kapitalist düzen için devamlı surette “tehlike” oluşturduğu tespitlerini hatırlatmak gerekir. Marksist literatürde, 19. yüzyılda toplumsal düzenlemelerde yoksulların iki kategoriye ayrıldığına dikkat çekilmektedir: “Verimsiz aylaklar” ve “gerçekten” yoksul olanlar. Düzenli bir toplumun erdemlerini ve çalışmayı reddeden “verimsiz aylaklar” burjuva düzenin “hak etmeyen yoksulları” olarak kontrol edilmesi gereken “problem” kategorilerini oluşturmaktaydı. Kapitalist sınıfa ve otoritesine isyan etme kapasitesi barındırdıkları için de “tehlikeli” sayılan bu sınıflar, kişisel güvenlik ten öte sosyal düzeni tehdit ediyordu. “Hak etmeyen yoksullar” cezai müdahalelerle disipline edilip yönetilirken, gerçekten yoksul olanlar ise refah uygulamalarında hayırsever faaliyetlerin nesnesi olacaktı (Cohen, 1979; Davis, 2006; Neocleous, 2013; Spitzer, 1975). Ancak Wacquant’ın belirttiği gibi, yoksulluğun günümüz marjinallikleri, proleter birleşmesi, homojenleşmesi gibi sınıfsal pekişmeye yol açan geçmişteki türlerinden ayrılarak sınıfların çözülmesi için ortam yaratmaktadır. Kırılgan sosyal konumları çoğaltıp, yoksul nüfuslar arasında hiyerarşiler yaratan bu marjinallikler “aşağıdan kutuplaşma” sürecini de körüklemektedir (Wacquant, 2015).

sürekli işsizlerdi. Toplumda artan bir şekilde bozukluk yaratan bu nüfus kültürel olarak ayrı bir grup, “ayrı bir ırk” olarak ele alınmalıydı (Auletta, 1982; Richards, 1991). Burada kent yoksulları ve çalışan sınıfların koşulları bozuldukça onların suçla gerçek ve hayali ilişkileri kültürel bir eğilim şeklinde kurgulanmaktadır. “Suça yatkınlık” bu nüfus için bir tercih ve kültürel bir özellik olarak gösterilirken, yoksulluk içindeki bireyler kendi koşullarının sorumluları ve seçimlerinin kurbanları olarak görülmektedir (Murray, 1990). Koruyucu devlet fikrinin reddedildiği, kişilerin topluma bazı doğal haklarla girdiklerinin kabul görmediği koşulların ideolojik rasyoneli bu tez; “şiddet ve çaresizlik alanları” şeklinde ele alınan yoksul mahalle ve varoşlarda (Katz, 1993: 4) yaşayan sefalet içindeki nüfusları, neoliberal “haysiyetsizleştirme” (Wacquant, 2003) süreçleriyle kriminolojinin alanına havale edilmektedir.

Yoksul nüfusların cezai devlet mekanizmalarının odağına yerleştirilmesi haklılaştırıcı müdahaleleri gerektirmektedir. Sistemin içsel rasyonalitesini artırmak amacıyla toplumsal düzeyde “panik” ortamı oluşturma böylesi bir müdahale olarak ele alınmaktadır. İlk olarak Young (1971a) tarafından türetilen ve daha sonra Cohen (1980) tarafından geliştirilen “ahlâki panik” (*moral panic*) kavramı, panik ortamlarının inşa süreçlerini incelemek için yaygın olarak kullanılmaktadır. Ahlâki panik; medyanın ve yetkililerin, belirli grupların ya da kültürel kimliklerin “halkın suçlu tabakalarının” davranışları karşısındaki aşırı tepkilerini ya da “anlayışlarındaki ortaklaşa hatalarını” ifade etmektedir (Garland, 2008). Young’a göre, suçlu tabakalar olarak adlandırılan gençler, yoksullar ve toplumsal değişimin diğer iktidar yoksunu kesimleri ahlâki panik ortamının günah keçileridirler (*folk devils*). Geleneksel ahlâkın savunuculuğunu yapan medya, uzmanlar ve siyasetçiler tarafından hazırlanan panik ortamında halk, yeni “düşmanın” abartılmış betimlemeleri üzerinden beslenir. “Sınıfaltı” stereotipi, saygıdeğer bir yurttaşın yaşam biçimini koruması için bastırması gereken, “boşgezerlik, birilerine muhtaçlık, zevke düşkünlük ve sorumsuzluk, uyuşturucu bağımlılığı” gibi huylarla temsil edil-

mektedir (Young, 2007: 42). Öte yandan Goode ve Ben-Yehuda ise ahlâki paniğe ilişkin beş özelliğe işaret ederler. Bunlar; tepkinin ölçsüzlüğü, tehdit hakkında endişe, paniğin nesne/öznelere karşı düşmanlık, tehdidin gerçek olduğu konusunda yaygın uzlaşma ve öngörülemezlik şeklinde sıralanmaktadır (Goode ve Ben-Yehuda, 1994).

Paniklerin safhalar halinde gerçekleştiği ve dönemsel olarak medyada ve halk nazarında yükseliş ve düşüş gösterdiği (Garland, 1997) düşünülmektedir. Ahlâki panik ortamındaki yükseliş ve düşüşlerin, birtakım söylem seçkinlerinin “korkuyu yatırtmak” ve “halktaki hassasiyeti dindirmek” için teşhis ve çözüm yolları ilan etmeleriyle ilişkili olduğunu belirten Linnemann, çoğu durumda eşitsizliği teşvik eden gerici politikalar, panik halk tahayyülünden silindikten çok sonrasına kadar varlığını sürdürdüğü görüşündedir (Linnemann, 2010: 98). Caldeira’nın ifadesiyle, suç meselesini konuşmak bulaşıcıdır. Bir kere bir vaka tanımlandığında diğerleri bunu takip eder. Suç meselesini konuşmak aynı zamanda bölük pörçüktür ve tekrarlayıp durur. Yani suç meselesini konuşmak korkuyla uğraşan ve korkuyu yeniden üreten ve şiddete karşı gelen ama onu büyüten bir döngüyü besler (Caldeira, 2000: 19-20). Bu döngü, günümüz neoliberal denetim mantığının bir teknik olarak riski yönetme becerisinin toplumsal zeminini oluşturmaktadır. Bir uzmanlık alanı olarak potansiyel suçlular hakkında bilgi üretmeye dayanan kriminolojinin (Ericson ve Haggerty, 1997) toplumsal uzama yayılarak, uyrukların çıkarımsal kullanımlarına dönüştüğü zemindir bu. Dolayısıyla “yeni küresel kültürün adli ihtiyaçlarına hizmet eden” riski (Douglas, 1994: 22-36) işlevsel kılan, suçun ya da mağduriyet riskinin artması değil, toplumsal kontrole dönük olağanüstü önlemleri haklılaştıran köruklenmiş risk algısıdır.

Neticede, eşitlik ve adalet kavramlarının değersizleştiği, özgürlüğün ise güçlünün “serbestliği” olarak algılandığı günümüz neoliberal risk uğraklarında sayıları giderek artan bir kitle/çokluk kaybedenler safına itilmektedir (Özkazanç, 2005). Wacquant’ın ifade ettiği gibi, verimli üretim ağlarından dışlanmış

yoksul kent sürgünleri “hayatta kalmak için ‘kendi başına geçinme’ stratejilerine, ‘karanlık işlere’, kayıt dışı işlere, yeraltı ticaretine, suç eylemlerine, adeta kurumsallaşmış dolandırıcılıklara başvurmak zorunda” kaldıkça, bu türden “çareler” güncel eşitsizlik örüntülerini yumuşatmak bir tarafa daha da pekiştirir (Wacquant, 2015: 270). Bu örüntülerin yarattığı dışlanmışlık ise çoğu zaman kişinin kendi kusuru olarak görülmektedir. Zira neoliberal mantığın eşitsizlikle baş etme stratejisi, yeni denetim/gözetim mekanizmalarını gündelik yaşamın rutin akışına yedirmek şeklinde tecelli etmektedir. Neocleous’un ifadesiyle, “Otorite güvenlik üzerinden, kendini insan deneyimi içine derin bir şekilde işlemektedir. Bunu yaparken de siyasi eylemi etkisiz kılarak, kendimizi devlete ve onu destekleyen kurumsal şiddete teslim etmemiz için bizleri cesaretlendirir” (Neocleous, 2012: 157). Bunun hak ve özgürlüklerin yeniden tanımlandığı risk odaklı güvenlik paradigmasının bir gereği olduğuna işaret eden Gambetti’ye göre, “kendi güvenliğinizi” için baş eğersiniz; tehlikenin nereden, ne zaman geleceğini bilemediğiniz için özgürlüklerin kırılmasına alet olmakla kalmayıp, bunu arzularsınız (Gambetti 2009: 154).

Temel hakların muğlaklaştırılarak özneliğin arzulara indirildiği neoliberal güvenlik retorğinde bu “arzular” kurucu işlev görmektedir. Klasik liberal düşüncenin doğa durumu-sivil durum ayırımına dayanan ve meşruiyetin kaynağı olan rasyonel düşünen ve eyleyen bireyler yerini arzu eden ve arzusu ketlenen özneler almaktadır. Böylece temsil, rıza, kural, usul, norm ve kararın liberal anlamları bu tarihsel uğrakta silinmekte ve yerini küresel düzeyde dolaşıma sokulan risk temalarının söylemsel tırmanışı ile yaşam çevriminin yeniden tanımlanması almaktadır. Bu yaşam çevriminin yeniden tanımlanmasında, diğer aktörlerden ziyade medya kurucu bir rol üstlenmektedir.

Medyada suçun temsili

Neoliberal suçlulaştırma mekanizmalarının meşrulaştırılmasında ve ideolojik bir süreç olarak suç söyleminin üretiminde

pek çok aktör rol almaktadır. Medya, suç uzmanları ve politikacıların yanı sıra, sıradan insanlar da suç tartışmalarının ve deneyimlerinin bir parçası haline gelirler. Ancak tüm bu aktörler içerisinde medya, mevcut suç söylemini düzenleme, şekillendirme ve yayma bağlamında tartışmamız için merkezi bir önem teşkil etmektedir.

Haberlerdeki suç tartışmasında medya mütemadiyen yeni fikirlerle uğraşmakta, toplumsal kuralları yeniden onaylamakta ve sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Medyanın kriminolojik görüş üretmek suretiyle suçla ilgili kamuda kanaatler geliştirmede etkin bir rol üstlendiği dolayısıyla suçun yaygın ifadelerini ve kullanım şekillerini oluşturarak, suç söyleminin kurulmasında vazgeçilmez bir aktör olduğu belirtilmektedir (Cohen, 1980; Ericson, 1991; Hall vd., 1978; Young, 1971a, 1971b).

Young'a göre, medya belirli bir "sapkınlık" tipi hakkında moral panik mühendisliği yaparak insanların kızgınlığını çok hızlı ve etkili bir şekilde körükleyebilmektedir (Young, 1971b: 37). Medyanın haber değeri taşıyan olayları basit ve şeffaf bir biçimde aktarmadığını söyleyen Hall vd., "'Haberler', toplumsal olarak inşa edilmiş kategoriler kümesine göre olayların ve konuların sistematik bir sınıflandırma ve seçimiyle başlayan karmaşık bir sürecin nihai ürünleridir" görüşünü dile getirirler. Bu nedenle suç ve suçlularla ilgili haberler net bir tarafsızlıkla "ne olduğunu" aktarmaz; fakat suç, suçlular ve onların anormal davranışları hakkında kanaat örgütler (Hall vd., 1978: 53). Shoemaker ve Reese ise medyanın sapkınlığın tanımlanmasında yalnızca başkaları tarafından yaratılan nitelermeleri kullanmakla yetinmediği, aynı zamanda tonlama, vurgu, yerleştirme ve sergileme konusundaki kararlara, rutinlere ve kurumsal mantığa dayalı olarak kendisinin verdiği görüşündedirler. Medya "sapkın" fikirleri dışlamak yerine, onların sapkınlıklarının altını çizmeye yarayacak biçimde aktarır. İdeolojik statüko nezdinde, sapkın fikirler aşağılanarak yeniden onaylanır (Shoemaker ve Reese, 2002: 133-135). Medya böylece suç söylemine yönelik hegemonik rızanın oluşumunda aktif bir rol oynar. Örneğin, İngiltere'de "yeni tip bir hırsızlık" ola-

rak kapkaçla ilgili ahlâki paniğin genişletilmesinde medyanın çok önemli rol oynadığı vurgulanan Hall vd.'nin kapsamlı çalışmasında, polislik ve cezai adalet uygulamalarındaki değişikliklerin medya tarafından uyarılmış kamu kaygıları üzerinden onaylandığına işaret edilmektedir. Hall vd.'ne göre, “suç dalgası” üzerine olan medya ilgisi devlet görevlilerinin kamuoyunda suça dair kaygılar yaratma, bu kaygıları sürdürme ve bu kaygılardan istifade etme çabalarının bir sonucudur (Hall vd., 1978). Zira diğer haber türlerinde de olduğu gibi, birçok suç hikâyesindeki en ayrıcalıklı perspektifler devlet görevlileri, özellikle de polis tarafından sunulanlardır. Bunların medyaya ayrıcalıklı erişimi, kendilerinin, çalışmalarının ve suç sorununun kamuoyundaki imajlarını şekillendirmek için onlara bolca fırsat sunmaktadır (Lawrence, 2000: 18).

Medyadaki “sapkınlık” tanımlamaları ile neoliberal dönemde artan “suç dalgası” ve kent yoksulu belli gruplara karşılık gelen “suçlulara” yönelik cezai yaptırım bağlamında üretilen tartışmalar paralellik göstermekte ve medyada suç söylemi giderek daha fazla vurgulanmaktadır. Çeşitli çalışmalarda bulguları olduğu gibi yazılı ve elektronik medyada suçla ilgili olaylar medya içeriğinin neredeyse % 25’ini oluşturmaktadır (Surette, 2010). Suç söylemi hem suç oranlarının artması üzerinden hem de kentlerin güvensizliğinden ve demografik, politik ve ekonomik kaynaklı dönüşümlerden türetilmektedir (Gönen, 2011: 61-62). Haberlerde azınlıkların, yoksulların, göçmenlerin temsilini tartışan van Dijk, Batılı haber söyleminde bu kesimlerin “problemlili” ve değerli kaynakları (iş, eğitim, mekân, konut) tehdit eden insanlar olarak tasvir edildiğine dikkat çekmektedir (van Dijk, 1999: 371). Medyadaki “biz” ve “onlar” şeklinde tecelli eden kutuplaşma biçimlerinin ideolojik anlamlarına dikkat çeken van Dijk, özellikle ana akım medyada azınlıkların sapkınlıkları ve suçları hakkında çok fazla ayrıntı, ancak maruz kaldıkları günlük ırkçılık biçimleri hakkında ise çok az ayrıntı bulunduğu görüşündedir. Ona göre, bu kesimlere ilişkin söylem, “bizim” iyi eylemlerimiz ve “onların” kötü davranışları hakkındaki hikâyeler şeklinde örnekler ve açıklama-

larla tanımlanmakta ya da “bizim” çalışkanlığımız ve “onların” tembelliği şeklindeki söylemsel karşıtlık üzerinden kurulmaktadır (van Dijk, 2003: 60-63). Medya söylemindeki marjinalleştirme ve dışlama mekanizmaları nihayetinde suçun ırksal tarifini yapmakta ve bunu temsil edilen kültürel değer ve kurumlar temelinde yeniden onaylayıp tanımlamaktadır.

Medyanın ırksallaştırıcı suç söyleminin kurulmasındaki etkinliği farklı coğrafyalardan çalışmalara konu edilmiştir. Hall vd.’ne göre, İngiltere medyasında eski kolonilerden gelen siyahilerin karıştıkları suçlara geniş yer verilmesi yaygın bir olgudur. Soygun olayları, suçun ırksal bir özellik olarak kurgulandığı haberlerle aktarılmaktadır (Hall vd., 1978). ABD’de de etno-ırksal azınlıklar, özellikle Afrikalı Amerikalılar ve Latin nüfus, uyuşturucu satıcılığı, çete oluşturma, şiddet uygulama gibi olaylar üzerinden suçlulaştırılma mekanizmalarına maruz kalmaktadırlar (Wacquant, 2000). Avrupa ülkelerinde ise çoğunlukla eski kolonilerden ve çevre ülkelerden gelen göçmenlerin suçlulaştırılma süreçleri neoliberalizm bağlamında çeşitli çalışmalarda ortaya konulmaktadır (Terrio, 2003; Wacquant, 1999). Benzer şekilde Caldeira ve Wacquant neoliberalizmin Latin Amerika’daki yansımalarını incelemektedirler (Caldeira, 2000; Wacquant, 2003). Irkçılık sonrası Güney Afrika’da da, çoğunlukla siyahilerden ve komşu ülkelerden gelen göçmenlerden oluşan yoksul nüfusun suçlulaştırılma süreçleri araştırma konusu olmuştur (Comaroff ve Comaroff, 2004; Johnson, 2000).

Türkiye: Güvenlik paradigmasının yükselişi

Derinleşen toplumsal eşitsizliklerin kapitalist sistem üzerindeki olası yıkıcı sonuçlarının önlenebilmesi ve dolayısıyla güvenliğin yeniden yapılandırılması, neoliberal dönüşüm süreçlerinin sıkı bir uygulayıcısı olan Türkiye açısından da kritik bir öneme sahip olmuştur. Bu dönemde güvenlik söylemi “tehdit” unsurlarına göre yeniden yapılandırılırken, devletin neoliberal mantıkla “güçlü devlete” dönüştürülmesi esas eksenlerden bi-

ri olarak ele alınmıştır (Bedirhanoglu, 2010; Insel, 2007; Mert, 2002; Öngen, 2002).

1960'lar ve 70'lerdeki toplumsal muhalefetin bastırılması, hiyerarşik ayrımlar sisteminin yeniden kurulması, toplumsal hareketlilik ve akışkanlığın kontrol altına alınması amacıyla gerçekleşen yeni sağ operasyon olarak 12 Eylül darbesi, "egemen devlet" mantığının öngördüğü disiplin yöntemlerinin neoliberal kanun ve düzen retorikleriyle buluşmasını sağlamıştır. Neoliberal politikaların getirdiği eşitsiz dağılım, toplumsal güvensizlik ve darbenin akabinde ekseriyetle başvurulmuş baskıya dayalı iktidar stratejileri dönem boyunca "düzenin ve istikrarın sağlanması", "huzurun bozulmaması" ve "1980 öncesinin anarşi ortamına geri dönülmemesi" gibi söylemsel unsurlar üzerinden görünmez kılınmaya çalışılmıştır (Berksoy, 2007: 47; Mert, 2002: 65; Yalman, 2002: 41). 1980 öncesi gerek Demokrat Parti ve Adalet Partisi hükümetleri sırasında, gerekse de 1970'lerde Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde egemen olan milliyetçi-popülist-muhafazakâr söylem, "anti-komünizm" cephesi yaratmak suretiyle toplumsal bütünlüğü sağlamaya çalıştı. 1980 sonrası dönemin başında ise 12 Eylül rejimi, "Türk-İslâm sentezi" doktrinini benimseyerek egemen kılmaya ve siyasal-ekonomik politikalar etrafında mobilizasyon sağlamaya çalışmıştır. Bu doktrin, otoriter-devletçi bir zihniyet ve her daim baki olan "devletin bekası" şiarı üzerine temellenen ve keskin bir anti-komünizm mirası üzerine inşa edilen bir söylemsel oluşumdur (Bora ve Can, 1990: 24). Rejim, tarihsel ve ilkel olarak devlet aygıtında yoğunlaşmış baskıcı iktidarı eleştirel olarak denetlediği ve dönüştürdüğü düşünülen kamusal alanı tahrip ederek özel alana meyleden bir güvenlik paradigması hedefine yönelmiştir. Disiplin, itaat, aile, ulus, geleneksel topluluklara sadakat gibi değerlerin yanı sıra devleti, düzen ve ulusun koruyucusu, imtiyazlı bir sembol olarak öne çıkaran yeni sağ politik rasyonalite (Özkazanç, 2007: 30) kamu düzeninin, genel asayişin, kamu yararının ve genel ahlâkın korunması için potansiyel "tehdit"lere karşı teyakkuz halinde olmuştur.²

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Insel, 2007; Özkazanç, 1999; Sancar, 2008).

Neoliberal rejimin dışlayıcı ve tahakkümcü karakteri, nüfusun yeniden düzenlenip tanımlandığı süreci derinleştirmiştir. Anavatan Partisi'nin 1983'te iktidara gelmesiyle koyu milliyetçiliğin baskın olduğu "Türk-İslâm" sentezi "piyasa" ile güçlü bağlar kurmuştur. Yeni sağın koyu milliyetçi hegemonik söylemine dönemin başbakanı Turgut Özal'ın sıklıkla kullandığı "orta direk" kavramı eklenmiş ve bu kavram, bir yandan şehirli seküler kesimleri içerirken, bir yandan da belirsiz olması sebebiyle mümkün olduğu kadar geniş kesimlere "sınıf atlama" umudu telkin etmiştir (Mert, 2002: 74; Taşkın, 2004: 112-113). "Orta direk" ve yine bu dönemde sıklıkla kullanılan "sade vatandaş" (Özkazanç, 1999) kavramları esasen sınıfsal tanımlamalara ve kollamacı ilişkilere gönderme yapmaktadır. Taşkın, "ilk defa sınıfsallığın açıkça dillendirildiği" bu dönemde, sözü edilen söylemsel oluşumun 1980 öncesi "milli irade" retoriğinden hayli farklılaştığı görüşündedir. Çünkü bu oluşum ona göre, aynı zamanda "sınıfsız-imtiyazsız toplumdan", "tercih edilenlerin" ve "ötekilerin" oluşturduğu "iki uluslu" topluma geçildiğinin de bir göstergesidir. Taşkın'a göre, "ötekiler"den oluşan ikinci ulus, bileşenlerine dair işlevsel bir muğlaklıkla son derece "amorf" bir yapı olarak karşımıza çıkarılmaktadır (Taşkın, 2004: 113-114). Ancak güvenlik paradigmasının politik pratikleri³ söz konusu "amorf" yapının bileşenleri hakkında fikir vericidir. Tehdit söylemi,⁴ "Kürt", "komünist", "anarşist", "Alevi", "bölücü" gibi geniş bir yelpaze-yeye yayılan "iç düşman" değişkenlerinin temsil ettiği toplumsal

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Karahanoğulları, O. (1998) "Güvenlik Soruşturması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 53(1): 159-184; Ahmet Insel, "EMASYA Protokolü", *Radikal*, 14 Ocak 2007; Neşe Düzel, "Bayramoğlu: İzleniyoruz", *Radikal*, 12 Nisan 2004; "Genelkurmay'ın yeni kontrgerilla planı", *Taraf*, 2 Haziran 2008; "Fişlemek STK'nin 'rutin' faaliyeti", *Radikal*, 29 Aralık 2009; "İç Düşmanlar", *Radikal*, 3 Ocak 2010.

4 "Tehdit" söylemi kolektif hafızanın bir bileşeni olarak yapısallaştırılmaktadır. Mesela eğitim müfredatındaki resmî tarih söylemi, "tehdit" algısının hangi yollarla –ki bu yollardan en önemlisi, bir kamu sorumluluğu ve toplumsal hak olarak ilköğrenimdir– yapısallaştırıldığını göstermesi açısından açıklayıcıdır. Türk milli eğitim ideolojisinin, devletin kutsal inanış ve davranış normlarını ilköğrenimden yükseköğrenime yapılandırma süreçlerine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. (Kaplan, 2009).

kesimleri hedef alan bir mekanizma olarak işlemektedir (Güven, 2012). Zira Berksoy'un ifade ettiği gibi, ötekileştirme ve düşmanlaştırma mekanizması; Kürt hareketinin 1984'te silahlı mücadeleye girişi ve dolayısıyla ortaya çıkan şiddet ve kitlesel korku yaratımının da etkisiyle, sisteme muhalefet yoluyla "meydan okuyan" ve "devletin istikrarı/bekası" için tehdit oluşturduğu iddia edilen grupları hedef alacak şekilde genişletilmiştir. Yani sendikaları, Kürt hareketiyle ilişkili olanları, solcuları ve Alevileri içine alacak biçimde kurgulanarak hayata geçirilmiştir (Berksoy, 2007: 48). Bütün bu söylemsel bileşenler, 1990'larda baskın hale gelen bir "milli güvenlik/terör" söylemine dönüşmüşlerdir (Öngen, 2002: 76).

Beri yandan kahir ekseriyeti yoksulluk koşullarında yaşayan Kürt yurttaşlar⁵ 1990'lı yıllarda yaşadıkları bölgelerden "zorunlu göçe"⁶ maruz kaldı. Göç neticesinde büyük kentlerde yaşanan yoğun nüfus hareketliliği "terör" söyleminin daha da kabartılmasına yol açtı. Körüklenen "terör" söylemi ile birlikte Kürt yurttaşlara yönelik artan linç vakaları bu açıdan değerlendirilmektedir.⁷ Linç ve/veya linç girişimleri, Kürt hareketiyle "ilişkili" görülen muhalif kesimlere de yönelerek (Gambetti, 2007) genişletilmiş

5 KONDA araştırma şirketinin 2006 yılında yaptığı araştırmanın verilerine göre, Kürt yurttaşların büyük çoğunluğunun yoksul emekçi kesimler arasında yer aldığı görülmektedir. 11.445.000 olarak tespit edilen Türkiye'deki Kürt nüfusunun 7.771.155'lik kesiminin orta gelir diliminin altında bir gelire sahip oldukları bulgulanmaktadır. Bkz. KONDA: "Biz Kimiz? Toplumsal Yapı Araştırması: Kürtler ve Kürt Sorunu", (çevirimiçi) <http://www.konda.com.tr/tr/raporlar.php> Erişim: 15 Şubat 2012.

6 Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından yapılan "Türkiye Göç ve Yerinden Olma Nüfus Araştırması"na göre son 20 yılda zorla göçe maruz kalmış insan sayısı 1 milyon 200 bindir. Bu sayı; İnsan Hakları Derneği, Türkiye İnsan Hakları Vakfı ve Göç-Der verilerine göre 3 ila 4 milyon; İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün rakamlarına göre ise 2 milyondur. Ayrıntılar için bkz. (Altuntaş, 2009: 107). Bölgedeki savaş nedeniyle yaşanan göç bir mülksüzleştirme sürecidir aynı zamanda. Köylerinden göç ettirilenlerin su, mera, orman gibi ortaklaşa kullandıkları kaynaklardan mahrum kalmaları mülksüzleşmenin boyutu hakkında fikir vermektedir.

7 Linç girişimlerini neoliberal güvenlik paradigması bağlamında ele alan ayrıntılı bir çalışma için bkz. (Gambetti, 2007); Ayrıca Kürtleri hedef alan linç ve linç girişimlerinin dökümü için bkz. "Kürtlere 39 linç girişi", (çevirimiçi) <http://tinyurl.com/3cdwqlg> Erişim: 15 Ocak 2010; "Öfkeli vatandaş'tan bugünlere", *Radikal* gazetesi, 8 Ocak 2010.

bir “Kürtlük” uzamını hedef almaktadır (Güven, 2012). “Terörle savaş” söylemiyle⁸ körüklenen panik etnosentrik bir merkezden inşa edilirken, etnik kökenden hareketle belirlenen “risk” burada Harvey’in, neoliberal düzenin çözmekte olduğu toplumsal dayanışma ağlarının yerine milliyetçiliğin araçsallaştırılarak yeniden kurulması (Harvey, 2004) tespitine işaret etmektedir.

Yükselen milli güvenlik/terör söylemine diğer taraftan suç oranlarının artış iddiaları da eklenmiş ve mala karşı işlenen suçların görünürlük kazanmasıyla geniş kesimleri mobilize eden bir güvenlik saplantısı inşa edilmiştir (Berksoy, 2007: 49). Bu noktada Gambetti, terörizm söyleminin neoliberal işleyişini şu şekilde açıklamaktadır:

Yoksullar, göçmenler, farklı etnik ve dini kökenlere sahip olanlar potansiyel olarak teröriste dönüşebilecek toplumsal kesimlerdir. Aslında “teröre karşı savaş” fikrinin öteki yüzü, savaşın asla bitemeyeceğinin itirafıdır. Devletin refah sağlamaya ve düzen tesis etmeye yönelik görevlerinden sıyrıldığı-
nın göstergesi, “terörist” kategorisinin barındırdığı muğlaklık-
ta yatmaktadır (Gambetti, 2009: 158).

Güvenlik meselesinin böylesine esnek⁹ ve bütün toplumsal kapsayıcı kılındığı bu dönemde “suçla savaş” retoriği ekseninde gerek polisiye gerek özel güvenlik tedbirleri¹⁰ ve teknolojik

8 Associated Press (AP) haber ajansının 2011 Eylül ayından itibaren dünyada “terör” suçundan hüküm giyenlerle ilgili yaptığı veri toplama çalışmasından çıkan sonuçlar bu tartışmaya dair bir karşılaştırma yapma imkânı vermektedir. Dünya nüfusunun % 70’ini temsil eden 66 ülkenin veri kaynaklarına dayandırılan çalışmaya göre, 2001-2011 arasında 66 ülkede terör suçundan hüküm giyen kişi sayısı 35.117 ve bunların % 37’si Türkiye’de bulunmaktadır. Bkz. “35,000 worldwide convicted for terror”, AP Haber Ajansı, (çevirimiçi), http://www.ap.org/pages/about/whatsnew/wn_090511.html Erişim: 23 Şubat 2012.

9 En son “İç Güvenlik Paketi” adı verilen Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu’nda yapılan 27 Mart 2015 tarihli değişikliklerle polis; silah kullanma, üst arama, toplantı ve gösteri hakkını engelleme, ifade alma, gözaltına alma, izleme ve dinleme gibi pek çok konuda esnek ve geniş yetkilerle donatılmıştır. Bkz. “15 Soruda İç Güvenlik Paketi Ne Getiriyor?”, Bianet, (çevirimiçi) <http://tinyurl.com/z4akh3t> Erişim: 06 Aralık 2015.

10 Türkiye’de 1.294 özel güvenlik şirketi ve özel güvenlik elemanı yetiştiren 718 eğitim kurumu bulunmaktadır. Özel güvenlik elemanı çalıştırmak için 46 bin 688 kurum-kuruluş resmî izin almış bulunmakta. Hastaneler, stadyumlar, ka-

sistemler yoluyla alınan güvenlik önlemleri dönemin belirleyici özelliği haline gelmiştir. Güvenliğin yapısal dönüşümü aynı zamanda, Batı'daki düzenlemelere paralel bir biçimde, piyasa mantığını içselleştiren ve "risk yönetimine" dayanan "önleyici polisliğin" (*proactive policing*) öne çıktığı bir süreci de beraberinde getirmiştir (Berksoy, 2007). Bu süreçle birlikte polis, yeni teknolojiye dayalı sürekli gözetim ve denetim imkânlarına sahip olmuştur.

Neoliberal dönemde Türkiye'de polis teşkilatının geçirdiği yapısal dönüşümleri analiz ettiği çalışmasında Berksoy, polisin 1990'ların ortalarından itibaren neoliberal öngörüler doğrultusunda "etkinlik", "verimlilik" ve "performans kriterleri" gibi söylemsel bileşimlerinin merkezde olduğu bir yeniden yapılanma sürecine girdiğini (Berksoy, 2007: 57) belirtmektedir. Berksoy, "toplam kalite yönetimi" anlayışının öne çıktığı bu süreci şöyle anlatmaktadır:

Süreç içerisinde daha önceden belirlenen performans kriterleri (iş yoğunluğu, personel istihdamı, iş akışı değerlendirmesi) üzerinden performans tespiti yapılmakta ve amaçlarla karşılaştırılmaktadır; aradaki farka göre farkın kapanması için projeler üretilmesi söz konusu olmaktadır. (...) [B]u amaca yönelik olarak öne çıkan konular, halkla iyi ilişkiler kurulması ve proaktif/önleyici polisliğe dayanan toplum destekli polislik; gelişmiş teçhizatlar kullanarak veri edinme ve bunları analiz etme sistemlerinin geliştirilmesi, polisin elindeki her türlü verinin, ulusal ve uluslararası tüm bilgi ağlarına entegre olabilecek şekilde kurulan Pol-Net adlı merkezî bir ağda toplanması olmuştur (Berksoy, 2007: 57-58).

Kabartılan suçla savaş retorikine paralel olarak önleyici polislik kapsamında halkla ilişkilerin geliştirilmesi ve ilk "toplum destekli polislik" uygulamaları da 2000'li yılların başlarından

mu kurumları, alışveriş merkezleri, korunaklı siteler gibi pek çok alanda faal olarak 170 bin 967 özel güvenlik elemanı çalışmaktadır. Bkz. Emniyet Genel Müdürlüğü 2010 yılı faaliyet raporu, (çevirimiçi) www.egm.gov.tr, Erişim: 15 Şubat 2012; "Paralı ordumuz var", ntvmsnbc.com, (çevirimiçi), <http://www.ntvmsnbc.com/id/25164437/from/ET/> Erişim: 21 Şubat 2012.

itibaren hayata geçirilmiştir. Kolluk kuvvetleri ile kent nüfusu arasında güven inşa etme ve iletişim kurma girişimi olarak toplum destekli polislik (Wacquant, 2015: 51) 2006 yılında pilot uygulamayla 10 ilde başlatıldı. 2009 yılında Türkiye genelinde polisin tüm sorumluluk bölgelerinde uygulamaya sokuldu. Emniyet Genel Müdürlüğü “2006-2011 Toplum Destekli Polis Faaliyet Raporu” verilerine göre, bu strateji doğrultusunda polis, 2006-2011 yılları arasında yaklaşık 23.500.000 kişiyle birebir görüşmüş, “genel güvenlik”, “özel güvenlik” ve “bireysel güvenlik” konularında 4.432.669 kişiyle, “okul güvenliği” ve “öğrenci güvenliği” konularında 8.249, “okul aile birliği” ile “işyeri güvenliği” konusunda ise 2.619.175 esnafla bilgilendirme toplantıları yapılmıştır. Söz konusu rapora göre, toplantılarda suçun önlenmesi, suçtan korunma, hırsızlık, kapkaç, yankesicilik gibi konularda bilgiler verilmiştir. Bilgilendirilme amaçlı 11.238.824 broşür dağıtılmış, 384.472 afiş asılmış, 685.884 elektronik posta ve mektup yoluyla vatandaşlarla iletişim kurulmuştur (Emniyet Genel Müdürlüğü, 2012).

Tüm bu pratikler, “tedbirli”, “şüpheli” ve kendi güvenliğinden “sorumlu” “vatandaş” kurgusunu esas alırken, suçu “önceden önlemek” söz konusu “vatandaşın” polislik süreçlerine aktif katılımıyla mümkün görülmektedir. Kısacası “halkla işbirliği sağlama” koşuluna bağlı olan “önleyici polislik”; polislik süreçlerinin tüm toplumsal uzamı kaplayacak şekilde yeniden düzenlenmesi olarak ele alınmaktadır.

Kapkaç: Medyanın yoksul profili

Neoliberal suç söyleminin üretiminde medyanın etkin rol üstlendiğine yukarıda değinmiştik. Risk algısını inşa ve yönetme becerileriyle medya, neoliberal güvenlik paradigmasını tahkim etmektedir. Bu bölümde, yoksulları suçlulaştırıcı bir süreç olarak medyanın kapkaç olaylarına ilgisi ele alınmaktadır. Haber söylemi analiziyle kapkaçın bir risk fenomenine dönüşümü ve bu anlamda işlevselliği tartışma konusu edilmektedir.

Başta İstanbul olmak üzere büyük kentlerde yaşanan kap-

kaç olayları, 2000’li yılların başında medyanın ilgi odağı haline geldi. Araştırmamızın inceleme örneklemini olarak *Hürriyet* ve *Sabah* gazeteleri ele alınarak, 2003-2005 yılları arasında bu gazetelerin basılı nüshalarında ve internet sitelerinde yayınlanan kapkaç olaylarıyla ilgili haber ve köşe yazıları incelenmektedir. Kapkaç olaylarıyla ilgili medya materyalinin analiziyle, suç söyleminin yeniden üretilme ve risk algısının kabartılma süreçlerinin tespiti amaçlanmaktadır. Bu yapılırken, ele alınan haberler neoliberal denetim mantığının önermeleri doğrultusunda birtakım tanımlama ve ifadelendirme biçimlerine göre sınıflandırılmaktadır.¹¹

Hürriyet ve *Sabah* gazetelerinin inceleme örneklemini seçilmesinin nedenleri ise; bu iki gazetenin satış/takip oranlarının yüksekliği, “liberal” olarak tanımlanmak suretiyle siyasal alanda mevcut iktidar ilişkileri doğrultusunda siyasal bir yönelimi taşıyor olmaları ve ana akım medyayı temsil etmeleridir.

Gecekondu/varoş alanlarından “kapkaççı akını”

Gecekondu/varoş alanlarının medyada temsil edilme ve belli tanımlamalarla hafızada somutlama biçimleri, emek piyasalarındaki dönüşüm ve etnik bölünmelerle billurlaşan kentsel sürgün nüfuslarının coğrafi sınırlarını belirlemektedir.

Çoğunlukla polis kaynaklarına dayandırılan aşağıdaki haberlerde birtakım sayısal verilerle kapkaç olaylarının “gidererek tırmandığı” bilgisi verilmektedir. Haber söyleminde başvuru bu türden sayısal veriler haberi ikna edici kılma gayretine dayanırken, kent mekânı da “yükselen kapkaç tehdidi” üzerinden tasnif edilmektedir. Kapkaç olaylarına karışanların göç ve yoksulluk üzerinden sınıflandırıldığı bu haberlerde, söz konusu sınıflandırmanın maddi temeli olarak neoliberal dönemin “problemlili nüfusları”nı barındıran gecekondu/varoş alanlarına işaret edilmektedir:

11 Ancak haberlerin içeriklerinden de anlaşılacağı üzere bu ifadelendirme ve tanımlamalar çoğu zaman söz konusu sınıflandırmayı aşarak, eş zamanlılık ve geçişkenlik gösterebilmektedir.

Başlık: İstanbul'da günde 9 kapkaççılık yaşanıyor

Yılın ilk 16 gününde tam 148 kapkaç olayı yaşandı. Bu rakam, günde ortalama 9 kapkaç anlamına geliyor. Oysa İstanbul'da geçen yıl toplam 2 bin 564 kapkaç olayı yaşandı. Bir başka deyişle geçen yıl günde ortalama 7 kapkaç meydana geldi. Özellikle yaşlıların, genç kız ve kadınların kabusu haline gelen kapkaççılık olaylarında geçen yıla oranla artış var. Vatandaşlar, giderek kangren haline gelen bu suçun bir an önce engellenmesi gerektiğini belirtiyorlar. (...) Şişli ilçesi, 2002 yılında 292 kapkaç olayıyla İstanbul'un kapkaç şampiyonu ilçesi oldu. Ümraniye, Kadıköy, Beyoğlu ve Beşiktaş, 2002 yılının en çok kapkaç yapılan 5 ilçesi arasına girdi (*Hürriyet*, 18 Ocak 2003).

Başlık: Kapkaç olayları yüzde 23 arttı

Kapkaç olayları, Türkiye genelinde, geçen yıla göre yüzde 23 oranında arttı. Türkiye genelinde geçen yılın ilk 9 ayında 9 bin 700 kapkaç olayı yaşanırken, bu yılın ilk 9 ayında bu rakam 11 bin 886'ya çıktı. Kapkaç olayları İstanbul'da yüzde 60 artarken İzmir'de yüzde 7, Ankara'da ise yüzde 8 oranında azaldı. Emniyet Genel Müdürlüğü Sözcüsü ve Genel Müdür Yardımcısı Ramazan Er, 'kapkaç olaylarındaki artışın toplumsal bir rahatsızlık boyutuna ulaştığını' söyledi (*Hürriyet*, 13 Kasım 2004).

Başlık: 3 yılda 31 bin kapkaç olayı

Son 3 yılda, 31 bin 201 kapkaç olayı gerçekleşti. Bu olaylarda 7 kişi hayatını kaybetti, 598 kişi de yaralandı (*Hürriyet*, 6 Haziran 2005).

"6 ayda 6 bin kapkaç" başlığıyla verilen haberde de, yılın ilk 6 ayında 6 bin 335 kapkaç ve yankesicilik olayının yaşandığı ifade ediliyor. En çok kapkaçın İstanbul'da, en fazla artışın ise Ankara'da olduğu belirtiliyor (*Hürriyet*, 25 Temmuz 2003).

"İstanbul'da ciddi güvenlik sorunu var" başlıklı haberde ise neoliberal dönemde emek gücünün değişen konumunu belirlemek için kimi zaman birbirinin yerine geçen kullanımlar olan

“gecekondu” ve “varoş” alanlarının “tekinsizliğine” dikkat çekiliyor. Haberde, İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah’ın şu ifadelerine yer veriliyor: “İstanbul’un son yıllarda aldığı büyük göç nedeniyle plansız ve düzensiz kentleşmenin getirdiği sosyal yapı içerisinde oluşan varoşlar, ciddi bir güvenlik sorunu oluşturmaktadır” (Hürriyet, 24 Eylül 2003).

Sabah gazetesinde yayınlanan kapkaçla ilgili yazı dizisinde, İstanbul’da kapkaç olaylarına karışan kişilerin evlerinin bulunduğu semtler şu şekilde sıralanıyor: Esenyurt, Sefaköy İnönü Mahallesi, Altınşehir, Bağcılar, Tozkoparan, Zeytinburnu, Karagümrük, Kumkapı, Cankurtaran, Nişanca, Eyüp, Alibeyköy, Gaziosmanpaşa Karadeniz Mahallesi, Tarlabası, Kâğıthane, Ümraniye, Pendik, Kartal, Sarıgazi (Sabah, 25 Eylül 2003). Sıralanan bu yerleşim yerlerinin yoğun göç alan ve büyük oranda yoksul nüfusu barındıran yerler olduğu dikkat çekmektedir. Medyada kayıt dışı istihdam ve düzenli iş ortamlarının dışında kalan kesimlerle birlikte ele alınan varoş ve gecekondu kullanımları esas olarak kentlerdeki yoksulluğun dağılımını sunmaktadır. Keza bu mahalle sakinlerinin göç sonucu buraya gelen kesimler olduğunu da yine aynı haberden okuyoruz: “Başta Diyarbakır olmak üzere Trabzon, Samsun, Ordu, Sivas, Kars, Kastamonu, Sinop, Batman ve Bingöl’den İstanbul’a kapkaççı akını var” [alıntıdaki vurgular eklendi] (Sabah, 25 Eylül 2003).

Yoksul sınıflar, neoliberal mülksüzleştirme süreçlerinin bir tezahürü olarak kenti çevreleyen ya da zamanla genişleyen kentin görece merkezinde kalan döküntü mahallelerde, düşük ücret, kayıt dışı istihdam, düzensiz gelir, sosyal güvenlik ağlarından mahrumiyet gibi koşullar altında barınmaktadırlar. Ele alınan haberlerin odağında, kentsel sürgün nüfuslarının yoğunlaştığı bu mekânlar bulunmaktadır. Kentsel alan “kapkaççıların” oturduğu yoksul semtler ve “kapkaç” yaptıkları zengin semtler şeklinde tasnif edilmektedir. “Onlar” ile “biz” arasındaki kent sınırı kapkaç üzerinden teyit edilmektedir. Yoksul nüfusun yaşadığı bölgeler, suç-mekân ilişkisinin marjinal konumları olarak alımlayıcılar açısından somutlaştırılarak, mekân-

sal aşağılama ve yaftalamayla çağrılmaktadır. Ahlâk çöküntüsünün, kültür yoksunluğunun, davranış kusurlarının yığıldığı bu alanlar kent “patolojisini” (Wacquant, 2015: 197) simgelemektedir.

Kentteki “patolojik” kusurların, “dışarıdan” gelenler tarafından kente taşındığını haberlerdeki baskın göç vurgusundan anlamaktayız. Bunların kim oldukları emek piyasasının değişen konumu ve bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi etnik bölünmeler üzerinden kurulmaktadır. Göç edenler sadece yoksulluklarıyla değil aynı zamanda “buraya ait olmamalarıyla” tanımlanmaktadırlar. Buna karşın kent patolojisinin bir ifadesi olarak “kangren haline gelen” kapkaç karşısındaki “çaresizlik” ise müesses bizi, müesses mekâna aitlik ve saygınlık vurgusu ile yeniden kurmaktadır. Böylece eşitsizlik, cezalandırma, ırksallaştırma ve güvensizlik bağlamlarıyla neoliberal kent gerçekliğinin zihinsel kodları pekiştirilmektedir.

Diğer taraftan güvensizlik uzamı yoksulların neoliberal kentteki akışkanlığı üzerinden genişletilmektedir. Zira “kapkaççıların” (yoksulların) post-fordist kentsel düzende gecekondu-lardan kentin sarı alanlarına giriş-çıkışlarının kaçınılmazlığı ile risk devamlı surette kentle temas halindedir. Bu noktada yukarıdaki haberde yer alan “kangren” analojisi fikir vericidir. Ucuz iş gücü deposu neoliberal kentin *kangrenli uzuvlardan*, kesip atmak suretiyle kurtulmak istemeyeceği aşikârdır. Bu *uzuvlar*, Davis’in “yoksulluğun yeniden üretimi” (Davis, 2006) şeklinde tanımladığı neoliberal kentin verili bir özelliğidir çünkü.

“Psikopat”, “sabıkalı”, “umutsuz”

Medyanın kapkaç tartışmasında, kapkaç olaylarının hafızadaki modelleri sadece bilgiyi değil, aynı zamanda olay ve olay kişileri hakkındaki değerlendirmeci inanışları ve fikirleri de ön plana çıkarmaktadır. Olay kişileri, gayri-insani (*dehumanisation*) ifadelerin odağına yerleştirilerek yaftalanmaktadır:

Başlık: Psikopat lidere ölümüne itaat

4 ila 15 kişi arasında değişen sayıda üyeleri bulunan çetelerin her birinde sevilen, sayılan, korkulan ve ölümüne itaat edilen güçlü, “psikopat” bir lider bulunuyor. Lider çetenin tüm işlerini yürütüp elemanlar arasındaki uyumu sağlıyor (*Sabah*, 26 Eylül 2003).

Başlık: Üç noktalı dövme Puma spor pabuç Altın zincir

Çete kanunu, hiyerarşisi nasıl işliyor? Asayişten Sorumlu İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı Tayfur Erdal Ceren ile kapkaççı operasyonlarına katılan Asayiş ve Organize Suçlarla Mücadele Şubesi polislerinin verdiği bilgilere, Emniyet’in elindeki verilere bakarak bu soruların cevabını bulmaya çalıştık. (...) Çete mensubu kapkaççı, eğlenmek için türkü evine gidiyor. Kendi aralarında bol bol kumar oynuyorlar. Şık giyinmek için Puma marka spor ayakkabı yetiyor. Güneydoğu kökenli ise mutlaka altın zincir alıyor. Gömlek düğmelerini açmayı seviyor. Bekar odalarında yaşıyor. 2 odalı izbe bir evde 15-20 kişi barınıyorlar. Duvarlarda Yılmaz Güney, Ahmet Kaya, Doğuş ve bazen de Che Guavera’nın posterleri asılı. Ama siyasi olay ve fikirlere ilgi duymuyor. Çaldığı parayı biriktirip yatırım yapmak gibi mefhumu yok. Gelecekten tamamen umutsuz.. Üç noktalı (görmedim, duymadım, bilmiyorum) dövme yaptırmak kapkaççılar arasında moda. Sıradan kapkaççı ile elebaşı arasındaki ortak özellik ikisinin de vücutlarındaki jilet izleri. “Psikopatım” mesajı vererek karşısındakini korkutmak için kendilerini jiletliyorlar (*Hürriyet*, 28 Kasım 2004).

Başlık: Hırsız anatomisi

Yakalandığı zaman “susma” hakkını kullanıyor; Çillerler gibi ünlüleri soymaktan korkuyor; Yarıya yakını çocuk olduğu için ceza almıyor; Evde Fatih’i, işyerinde Şişli’yi tercih ediyor; Göç ve “Eve para getir” baskısıyla suça yöneliyor (Köşe yazısı/Uğur Dündar; *Hürriyet*, 14 Şubat 2005).

Başlık: Harlem Çetesi'nde el bombası bile çıktı

Güneydoğu'dan getirdikleri çocuklara yankesicilik ve kapkaç yaptırıp haraç alan Fırat Delibaş'ın evindeki cephanelikte el bombası bile bulundu. Ağa lakaplı Fırat Delibaş'ın ve adamlarının evinde yapılan aramalarda 4 adet tabanca, 1 adet tüfek, 1 adet el bombası, 5 adet bıçak, 2 pala, 75 adet Ecstasy hap, sahte pasaport ve kimlik ile yaklaşık 1 kilo esrar ele geçirildi (*Hürriyet*, 3 Kasım 2003).

Başlık: Harlem'in Eminönü şubesi de basıldı

Beyoğlu ve çevresinde terör estiren Harlem Çetesi'nin lideri Fırat Delibaş'a bağlı çalışan Eminönü grubunun başı Şehmuz Baran, 11 adamı ile birlikte yakalandı. Küçük yaşta çocuklara zorla kapkaç, gasp ve yankesicilik yaptırdığı iddia edilen Şehmuz Baran ve aralarında beş küçük çocuğun bulunduğu 11 kişi İstanbul Adliyesi'ne sevk edildi. Baran'ın daha önce de çocuk kaçırmak, kapkaç ve gasp suçlarından dolayı sabıkasının bulunduğu açıklandı (*Hürriyet*, 7 Kasım 2003).

Bu haberlerde esasen “bilmediğimiz”, “tanımadığımız” farklı bir türün “anatomik” tarifi yapılmaktadır. Medyanın tarifini yaptığı “tür” Wacquant'ın belirttiği gibi, her anlamda “müesses” yurttaşların zıddı olarak doğuştan kusurlu ve nihayet iflah olmaz “yabancı” yurttaşlardır (Wacquant, 2014: 125).

Kanaat inşasına tutarlılık arayışındaki medya, “iflah olmaz yabancıları” halihazırda tanımlı olan “öteki” ile ilişkilendirmektedir. Bu noktada devletin güvenlik politikalarının “terör” söylemi bağlamında geçirdiği dönüşümlerin kolektif hafızadaki inşaları devreye girmektedir. “Güneydoğu”, “Güneydoğu kökenli” gibi tanımlayıcı simgeler ve çağrışımlar yoluyla yoksul Kürt yurttaşlara yönelik “sapkınlık” kanaati alt metin olarak dolayımланmaktadır.¹²

12 *Hürriyet* ve *Sabah* gazetelerinin etno-ırksal tanımlamaların aleni tezahürlerinden “kaçınmaları” bu gazetelerin kendilerini “liberal” olarak tanımlayarak ana akım medyayı temsil etmelerinden ileri geldiği söylenebilir. Zira eş zamanlı olarak ultra-milliyetçi bazı yayın organlarında Kürtlerin, kent suçları üzerinden açıkça ırkçı ve suçlulaştırıcı söylemlerin hedefi haline geldiği gözlenmektedir. Bkz. “Kürt sorunu yok, Kürt istilası var!”, *Türksolu* dergisi, Sayı 88.

Suçlulaştırıcı yafta, “sapkınlığın” eşzamanlılıklarına referans verilerek desteklenmektedir. Medyada bu eşzamanlılık, Kürtlelerin simgesel uzamdaki komşuları olarak görülen Afrika kökenli Amerikalılarda (ABD) temsil bulmaktadır. Zira bir kapkaç “çetesi”ni tanımlamak üzere “Harlem” ifadesine başvurulmakta, Harlem ve Güneydoğu ifadeleri aynı anlatıda kullanılarak suçun ırksal bağlamı yeniden üretilmektedir. Harlem’in Amerikan toplumundaki algısı, Türkiyeli okur için bu coğrafyaya özgü biçimde yeniden inşa edilmektedir.

Amerikan toplumunun ötekisi olarak konumlandırılan siyahilerin tıklandığı Harlem bir yerleşim yeri olmanın ötesinde, popüler kültür ürünlerinde sıklıkla vurgulandığı gibi siyahilerle özdeşleştirilmiş bir “sapkınlık” fenomenidir aynı zamanda. İncelenen haberlerde, “yanı başımızdaki” benzeşlerinin tehlikeli/tehditkâr marjinalliklerinin anlamlandırıcı bir pratiğine dönüşen “Harlem”; hem bir suç örgütlenmesini hem çeteyi oluşturanların isim ve kimliklerine yapılan dolayım ile bir etnik kimliği hem de bu etnik kimliğin coğrafi alanına ilişkin bir tanımlama olarak kurulmaktadır.

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, “kapkaççı” stereotipin görünüşüyle ilgili ayrıntılı anlatımlardır. Mesela, “Üç noktalı dövme Puma spor pabuç Altın zincir” başlıklı haberde, kapkaççı yaftasının yorumları incelenmektedir. Wacquant’ın ifadesiyle, renginden dolayı ABD’deki siyahi yaftayı derisinde taşır ve bu yaftadan kurtulması neredeyse imkânsızdır (Wacquant, 2014: 206). Ancak burada “Güneydoğuluyu” derisinin renginden yaftalamanın gücü oldukça kısıtlıdır ve bu yüzden giyim kuşamı/tarzı, dinlediği müzik, hal ve hareketleri devreye girmektedir. “Güneydoğulu”, kamusal alanda yorumlanmaya hazır görünürlük biçimleriyle yani yaftayı yansıtan “eşkâl” ile yer almaktadır. Kentin sarı alanlarında toplum içine karışsa bile, onu ele verecek “simgesel sermayesi” (Bourdieu ve Wacquant, 2003) bedenine işlenmiştir.¹³

13 Bourdieu, “simgesel sermaye” kavramıyla; bir kimsenin köken ve aidiyetlerini açık eden sınıflandırma ve algılama şemalarının hal ve tavırda, yürüyüşte, vücut şeklinde, duruşta, ses tonu ve konuşma üslubunda belirgin olduğunu anlatır.

Medya açısından yoksul Kürt nüfusları, yaftalama söylemine “uygun” koşulları taşımaktadır. Keza medya kapkaç tartışmasında Kürtlerin devletin güvenlik söyleminde inşa edilmiş marjinal konumlarını “veri” almaktadır. Kürtlerin suça “kültürel olarak eğilimli” olduğu ve dolayısıyla kentleri güvensizleştirdikleri şeklindeki söylem, “terör” fenomenlerinin hafızadaki modellerinden beslenmektedir. Kürtlük suçun etnik ve sınıfsal sınırlarının kesiştiği bir temsile dönüşürken, yoksul Kürt nüfus “terör” fenomenlerinin verili toplumsal “ötekisi” olarak medya söyleminde suçun üzerine yığılacağı bir kitle olarak tasarlansmaktadır.

Diğer taraftan habere ikna edici referanslar sağlamak amacıyla olay ve konularla ilgili “uzman” kişilere de başvurulmaktadır. *Sabah* gazetesindeki “uzman görüşü”nde psikiyatrist Bengi Semerci’nin kapkaç suçunun sebeplerine ilişkin şu görüşleri yer alıyor:

Kapkaç olaylarına karışan kişilerin, davranış bozuklukları olan, hayatta çalışarak başarılı olamayacağını düşünen kişiler olduğunu vurgulayan Psikiyatrist Doç. Dr. Bengi Semerci ise şöyle konuşuyor; “Kapkaçı karın doyurmak için ya da çaresizlikten yapmıyorlar. Toplumun genel yapısında yükselen değerlerin değişim göstermesi, varoşlarda yaşayanların yeteri kadar eğitim alamaması gibi etkenler yüzünden bu davranışlarda bulunuyorlar. Küçük yaşta okulunda başarısız olan ve çevresinde başarısız görülen çocuklara yeteri destek sağlanmazsa, bu dönemde müdahale edilmezse, anti sosyal olurlar ve kişilik bozuklukları gösterirler. Büyüdükçe çevrelerindeki insanlara zarar verip ezerek, onların üstünden kazanım sağlamak isterler. Bir süre sonra da başkalarını suçlamaya başlarlar. Belli bir yaşa gelene kadar bu sistemde yetişmişlerse bunlara müdahale etmek güçleşiyor. Bu vakalara çocukluk döneminde müdahale edilmeli” (*Sabah*, 25 Eylül, 2003).

“Kent şiddeti bulaşıcı” başlıklı söyleşide ise gazeteci Balçıçek Pamir, adli tıp uzmanı psikiyatrist Gökhan Oral’ın göç ve şiddet ilişkisine dair şu görüşlerini aktarıyor:

Göç, stres ve hızlı gelişen şehir şiddeti körüklüyor. İstanbul 24 saat yaşadığı için güvenliği sağlamak çok zor oluyor. (...) Bi-reysel patolojisi olanlar daha sık göç ediyor. Hani bu şekilde göç şiddeti doğuruyor ama öte yandan şiddete meyilli insanların zaten göç etme oranı daha yüksek. Bulunduğu ortama iyi entegre olamamış kişi sadece ekonomik değil, sosyal sebeplerden de göçe zorunlu oluyor (*Sabah*, 16 Mayıs 2004).

Haberlerdeki “uzman görüşü” haberin gerçeklik arayışına işaret etmektedir. Burada dikkati çeken nokta söz konusu uzmanların psikiyatristler arasından seçilmesidir. Irksallaştırıcı anlatı, patolojik kusur söyleminden hareketle uzman görüşlerine başvurarak “bilimsel” bir teşhise meyletmektedir. Göçü “patolojik” bir vaka, göç edenleri ise “şiddete meyilli” kişiler şeklinde tanımlayan uzmanlar; göç ve suç arasında kurdukları ilişki aracılığıyla, suçun büyük kentlere “sonradan ve istenmeyen bazılarınca” getirildiği şeklindeki medya söylemini teyit etmektedirler. Böylece biz/öteki, doğu/batı gibi ikilikler üzerinden kurulan anlam dünyası içinde okurun konumu biçimlendirilmektedir. Okurun, uzman/gerçek tarafında konumlanarak suç ve suçluya ilişkin taraf olması hedeflenmektedir. Bu söylem üzerinden kurulan haberin yapısal yanlılığı, sıradan okuru etnosentrik merkez içerisinde iktidar yanlısı bir şekilde yeniden inşa etmektedir.

Kapkaç haberlerindeki bu inşa, olay kişilerine yönelik linç vakalarının da gösterdiği gibi kamu hassasiyetlerini gerici bir şekilde beslemektedir.¹⁴ Bu anlamda Cohen’in, panik ortamının yönetimi ve toplumsal etkilerine ilişkin analizi dikkat çekicidir:

Toplumsal değerler ve çıkarlar için bir tehdit olarak tanımlanan bir durum, bir olay ya da bir insan topluluğu ortaya çıkar ve bu tehdidin doğası kitle iletişim araçları tarafından stilize

14 Kapkaç zanlılarına yönelik linç girişimleri için bkz. “Halk linç ediyordu” *Hürriyet*, 26 Ağustos 2003; “Kapkaç zanlısına linç girişim”, *Akşam*, 29 Mart 2005; “O an gözüm karardı”, *Sabah*, 13 Temmuz 2005; “Kapkaç zanlısı linç ediliyordu”, *Hürriyet*, 26 Aralık 2005.

ve stereotipleştirilmiş bir şekilde sunulur. Yayın yönetmenleri, din adamları, politikacılar ve doğru bir şekilde düşünmeyi temsil eden başka insanlar bu tehdide karşı ahlâki barikatları güçlendirir, toplumun güvendiği uzmanlar bu tehdit için teşhislerini ve çözümlerini açıklar, tehditle başa çıkma yolları geliştirilir ya da (çoğu kez) son çare olarak bunlara başvurulur. (...) Panik nesnesi bazen tamamıyla yenidir, bazen de uzun bir süredir varlığını sürdürmektedir ama bir anda gün yüzüne çıkmıştır. Bazı zamanlar panik hali geçer gider ve toplumsal inanışlar ve kolektif hafıza dışında unutulmaya yüz tutar. Diğer zamanlardaysa, panik daha ciddi ve daha uzun süreli geri yansımaları neden olur ve hukuki ve toplumsal politikada bazı değişikliklere yol açar, hatta toplumun kendini algılama biçimlerini bile değiştirebilir (Cohen, 1980: 1).

Güney Afrika'da medyada suçun ırksallaştırılması üzerine çalışma yapan Comarofflar da, yüksek seviyedeki işsizlik ve yoksulluğun hâkim olduğu, devletin siyasal kriz yaşadığı, toplumsal bedende pek çok geleneksel bağın çözülmekte olduğu koşullarda özellikle genç yoksul göçmenlerin kriminalize edilmesinin bir yönetim stratejisi olduğu görüşündedirler. Siyasi ve ekonomik çözülme şeklinde kendini gösteren bu yeni koşullarda, suçlunun bedeni, yeni yönetim stratejisi için uygun bir araçtır. Bu bedene karşı, ulusun ve yasanın bütünlüğü doğrulanır (Comaroff ve Comaroff, 2006: 276-281). Buradaki kusurlu ve kente sonradan gelen yabancı bir “tür” olarak kapkaççı figürü de, ahlâki bir cemaat olarak ulus-devletin ve düzenin metafiziklerinin yeniden onaylandığı temsil alanını işaret etmektedir.

Yeni bir suç tasviri

Kapkaç, “soygun”, “yankesicilik”, “gasp” gibi farklı türden sokak suçlarını tanımlayan kullanışlı bir değişken olarak ele alınmaktadır. Kapkaç temsili, çoğunlukla “terör”, “çete”, “örgüt” gibi fenomenlerle “organize” bir tehdit şeklinde tasarlanmaktadır:

Başlık: Dikkat! 7 çeşit kapkaç var

Suç örgütleri kapkaç konusunda çok farklı yöntemlere başvuruyorlar. Polisin bugüne kadar yaşanan olaylardan çıkardığı sonuca göre belli başlı yedi tane kapkaç yöntemi var. İnsanların hayatını kbusa çeviren kapkaçın yedi çeşidi bulunuyor. Bunları banka, döviz bürosu önlerindeki takipli kapkaç, bayanlara yönelik eve kadar takipli kapkaç, kaza süsü vererek kapkaç, yalnız seyahat eden bayan sürücünün otomobilinin camını kırarak yapılan kapkaç, otomobilli kapkaç, motosikletli kapkaç ve yayanın yaptığı kapkaç diye sıralamak mümkün (*Sabah*, 24 Eylül 2003).

Başlık: İzmir’de kapkaç terörü

İzmir’de 5 ayrı kapkaç olayında, biri erkek 5 kişinin çantası ve boğazındaki altın zincir, kapkaççılar tarafından çalındı. Hatay semti 324 sokakta yürüyen Duygu Kaleli’nin (24) omuzundaki çanta, kapkaççı tarafından çalındı. Bir firmada tanıtım elemanı olarak çalışan Kaleli’nin çantasında 45 milyon lira, cep telefonu ve kimliğinin bulunduğu öğrenildi (*Hürriyet*, 29 Kasım 2004).

Başlık: Otobanda vur-kap-kaç

Bahçeşehir’deki evinden Hasköy’deki bürosuna giden 58 yaşındaki Mimar Mehmet Tulga Çetinar, dün TEM Otoyolu’nda vur-kap-kaç yöntemiyle soyuldu. Çetinar’ın kullandığı BMW marka otomobile 14.30 sıralarında Bağcılar mevkiinde 34 S 8788 plakalı Honda Civic otomobil arkadan çarptı. Kaza yaptığını düşünen Mimar Çetinar araçtan indi. Soyguncu da araçından çıkarak, Çetinar’a “Kusura bakmayın, istemedim oldu. Geçmiş olsun” dedi. Mimarın otomobilinden uzaklaşmasını fırsat bilen soyguncu aracı çalmaya hazırlanırken fark edildi. Engel olmak isteyen Çetinar’ın silahla başına vuran soyguncu BMW’ye bindi (*Hürriyet*, 11 Temmuz 2004).

Başlık: Beyoğlu’nda kapkaç terörü: 1 yaralı

Beyoğlu’nda çantasını kapkaççılara vermek istemeyen bir kadın, silahla bacağından vurularak yaralandı (*Hürriyet*, 21 Aralık 2005).

Başlık: Polisle çatışmadan hiç çekinmiyorlar

100'e yakın kapkaç ve gasp gerçekleştiren Serdar Öztürk liderliğindeki 4 kişilik çete bir yıl önce çöktü. Kasımpaşa'da kendilerini kısıtıran polisle silahlı çatışmaya giren ve kaçmayı başaran çete üyelerinin eşkalleri, çalıntı otoyla Boğaziçi Köprüsü'nden geçerken yakalandıkları kameralardan çıkarıldı (Sabah, 26 Eylül 2003).

İncelenen metinlerde, kentsel “suç dalgasının” bir parçası olan kapkaç yeni bir suç tasviri değişkeni olarak ele alınırken, “ıflah olmaz” kapkaççı figürünün yarattığı tehdidin boyutu da yeniden tanımlanmaktadır. Kapkaç, büyük kentlerdeki şiddet olaylarının tehlikeli bir türünün göstereni olarak genişletilmiş bir suç alanında tecessüm ederek, sokaklarda gerçekleşen birbirinden farklı pek çok “garip” ve “bilinmeyen” suç/olay için tanımlayıcı bir fenomene dönüşmektedir (otobanda vur-kap-kaç, takipli kapkaç, otomobilli kapkaç vb.). “Terör”, “çete”, “örgüt” gibi suçun “organize” ifadeleriyle tehlike ve şiddet frekansı yükseltelen bu fenomen, korku ve paniğin günlük bazda başarılı bir şekilde imal edilmesine yol açmaktadır. Böylece Hall vd.’nin belirttiği gibi, polislik ve cezai adalet uygulamaları medya tarafından uyarılmış kamu kaygıları üzerinden onaylanıp genişletilmektedir (Hall vd., 1978). Şöyle ki, kapkaçın “bir kimsenin haberi olmadan, taşınabilir eşya ve ziynetin bir veya birkaç kişi tarafından aniden kapıp kaçırılması” tanımına¹⁵ karşın, polis kaynaklarında diğer bazı suçları kapsayıcı biçimde yeniden kurgulandığını görmekteyiz. Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından yayınlanan “Kapkaç Olaylarına Analitik Bakış” başlıklı raporda kapkaç, hem “yankesicilik” gibi basit türden hırsızlık biçimlerinin hem de “gasp” gibi “nitelikli hırsızlık” suçlarının yerine kullanılmaktadır (Emniyet Genel Müdürlüğü, 2004).

Türk Ceza Kanunu’nda (TCK) da düzenlemelere gidildi. Eski kanun uygulamasında kapkaç tarif edilmemiş bir suçtu ve “basit hırsızlık” kapsamında değerlendirilip ona göre müeyyide

15 Bkz. Polisiye.com, (çevirimiçi) <http://www.polisiye.com/devam.asp?yazid=110>
Erişim: 1 Mart 2012; ayrıca bkz. “Kapıp kaçmak yoluyla yapılan bir hırsızlık türü”, TDK Sözlüğü.

öngörülmekteydi. Cezalandırma sistemini genişleten bir pratik olarak 2005 yılında yapılan değişiklikle ilk kez TCK'ya giren ve “nitelikli hırsızlık” başlığı altında tanımlanan kapkaçı yönelik cezalar yeniden düzenlenerek artırıldı.¹⁶

Vatandaşa polislik çağrısı

Kapkaçtan sakınmak için kolluk kuvvetinin zapt etme pratiklerinin tek başına yeterli olmadığı bilgisi devamlı surette okura telkin edilmektedir. Kapkaç riskine karşı uyruklara, polislik süreçlerine dahil olma ve bireysel tedbir alma gerekliliğinden söz edilmektedir:

Başlık: Kendi mahalleneni kendin koru

Artan kapkaç ve hırsızlık olayları özel güvenlik elemanlarına talebi artırdı. Türkiye'nin en çok okunan haftalık haber ve aktualite dergisi Tempo, son sayısında, İstanbul'da birçok sokak ve apartman sakininin güvenlikleri için özel güvenlik elemanı tuttuğunu yazdı (*Hürriyet*, 29 Ocak 2004).

Başlık: Frankfurt, kapkaçı nasıl önledi?

Bu iş sadece polisin işi değil... Semtlerdeki dernekler... Okul müdürleri... Park, bahçe yetkilileri... Kreş yöneticileri... Semt polisleri... Siyasetçiler... Devlet yetkilileri... Öğrenci velileri... Kapkaçı, hırsızlığı önlemek hepimizin işi... (Köşe yazısı/Yavuz Donat; *Sabah*, 1 Aralık 2003)

Başlık: Cerrah: Halkımız kapkaçı duyarlı olsun

İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah, kapkaç ve hırsızlık olaylarına karşı çalışmaların sürdüğünü belirterek, “Geçtiğimiz günlerde bir çocuğumuz trende kapkaçı uğruyor ve yaşamını yitiriyor. Maalesef arkadaşlarımız olay yerine vardıklarında görgü tanığı bulamıyor. Halkımız bu kadar duyarsız olmamalı. İstanbul halkı İstanbul polisine güvenmeli ve her türlü ihbarda bulunmalı” (*Hürriyet*, 8 Kasım 2004).

16 Bkz. “Yeni TCK'da kapkaç”, *Sabah.com.tr*, (çevirimiçi), http://arsiv.sabah.com.tr/ozel/kackac219/dosya_223.html Erişim: 1 Mart 2012.

Başlık: Polis kapkaç karşı sprej önerdi

Emniyet Genel Müdürlüğü, son günlerde İstanbul başta olmak üzere büyükşehirlerde artış gösteren gasp, soygun ve kapkaç olaylarıyla karşılaşmamak için, kadınlara bazı önerilerde bulunuyor¹⁷

ifadelerinin ardından haberde yer alan söz konusu önerilerden bazıları şunlar:

- Alışverişe çıktığınızda özellikle semt pazarlarına gidişinizde tüm ziynet eşyalarınızı takarak çıkmayın.
- Apartmanınıza girerken arkanıza dönerek takip edilip edilmediğinizi kontrol edin.
- Alışveriş merkezlerinde veya düğünlerde kötü niyetli olabilecek kişilere karşı dikkatli olun, dönerken de mümkün olduğunca yalnız dönmemeye gayret edin.
- Semt pazarlarında alışveriş yaparken poşetlerin fazlalığından dolayı, yardımcı olmaya çalışan kişilere kısa süreli de olsa çantanızı emanet etmeyin.
- Issız mahallerden geçmemeye özen gösteriniz, geçmek zorunda iseniz yanınızda göz yaşartıcı sprej bulundurun (Hürriyet, 14 Kasım 2004).

Neoliberal denetim mekanizmaları bağlamında riskin yönetsel bir teknik olarak işlevselleşmesinin toplumsal uzamı kapsayacak şekilde genişlemesine yol açtığına değinmiştik. Bu tahayyül, önleyici polislik gibi neoliberal döneme özgü pratiklerle sıradan bireyi hem kendisinin hem de diğerlerinin gözetleyicisi haline getirmektedir. Bu anlamda, “kendi mahallenini koru”, “bu iş yalnızca polisin işi değil” gibi rasyonellerle okurun

17 Bu haberlerde kentsel mekânların “tekinsizliğine” karşı yurttaşlara “önleyici silah” edinmeleri önerilirken, özellikle kadınların daha fazla risk altında olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Kadınların daha fazla tehdit altında olduğuna ilişkin bu vurgu, aynı zamanda patriarkal egemenlik ilişkilerini yeniden üretir bir nitelik de taşımaktadır. Gelenek, görenek, ahlâk, toplumsal uzlaşım ve toplumsal kurumların çıkarları (örneğin ailenin) gibi meşrulaştırmalar içerisinde kadınlara egemen toplumsal cinsiyet kodlarının dışına çıkmamaları telkin edilmektedir. Kadınların tehdit ve risk açısından öncelikli hedef gibi sunulması, onların özel ve kamusal alandaki konumlarını mevcut zihinsel algı içerisinde kurmaktadır.

polislik süreçlerine katılımı telkin edilmektedir. Bu yapılırken “arkanıza dönerek takip edilip edilmediğinizi kontrol edin” gibi ifadelerle “paranoyaklık” bir korunma yöntemi olarak önerilmektedir. Ayrıca olası yardım tekliflerinin kabul edilmemesi telkiniyle toplumsal dayanışma örüntüleri de “tehlikeli davranış” kategorisine alınarak yadsınmaktadır.

Aşağıdaki haberde ise “güvensizlik” uzamı bizzat “otorite aktör” tarafından medya dolayımıyla teyit edilmektedir. Toler edilebilir riskler esasına dayanan neoliberal risk yönetiminin bir ifadesi olarak İstanbul Emniyet Müdürü kapkaçın “bitmeyeceğini” ilan etmektedir. “İstanbul Emniyet Müdürü: Kapkaç bitmez” başlıklı haberin ayrıntıları şöyle:

İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah, kapkaç terörünün bitmeyeceğini ama asgariye indirileceğini söyledi. İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah, “İstanbul’daki kapkaç olaylarının ferdi olmaktan çıkıp organize suç niteliğine dönüştüğünü” belirterek, “Kapkaçı en az seviyeye çekeceğiz, ama ‘yok edeceğiz’ demek mümkün değildir” dedi (*Hürriyet* 28 Temmuz 2003).

Kapkaç medyada, “risk” üzerinden uyarılan güvenlik piyasasının genişletilmesinde de elverişli bir uğraktır. Özel güvenlik elemanlarına yönelik “talep artışına” dikkat çekilen yukarıdaki haberin yanı sıra farklı sektörlerden ürün duyurusu haberleri de medyada yer almakta:

Başlık: Kapkaççıya alarm kabusu

Piyasaya yeni sürülen minik bir aygıt, kişinin çantasının, kapkaç olayları gibi, kendi isteği dışında alınması durumunda oto alarmı şiddetinde ses çıkarmaya başlıyor. Ankara’da faaliyet gösteren bir firma, bu tür olaylara maruz kalan kişilerin zarar görmemesi ve kapkaççıların kısa sürede yakalanabilmesi için alarm sistemi geliştirdi (*Hürriyet*, 19 Şubat 2004).

Başlık: Kapkaç ve gaspa karşı ferdi sigorta

Kapkaç ve gasp olaylarının son yıllarda artması sigorta şirketlerini de önemli ölçüde harekete geçirdi. İnsanların mağduriyetini

bir ölçüde azaltmak için sigorta şirketleri kapkaç ve gaspa yönelik yeni ürünler piyasaya sunarken, bu ürünlerin hasar ödemelerindeki sonuçlar, nasıl bir tehlike ile karşı karşıya olduğumuzu ortaya koyuyor. Koç Allianz, özellikle kapkaç ve gasp suçlarına karşı sigortalılarını korumak amacıyla hazırladığı, “Ailemin Güvencesi” adlı ürün ile 2004 yılında yaklaşık 2 bin 500 kişiyi ve ailesini güvence altına aldıklarını açıkladı. “Ailemin Güvencesi” paketindeki hasar ödemelerinin yüzde 87’sini, gasp ve kapkaç hasarları oluşturuyor (*Hürriyet*, 10 Mart 2005).

Başlık: Kadınlara özel tabanca

Konya’nın Beyşehir İlçesi’ne bağlı Üzümlü Beldesi’nde av tüfeği üretimi yapan bir firma, kapkaç olaylarından en fazla etkilenen kadınlar için küçük boyutlarda özel işlemeli kurusıkı tabanca üretiyor (*Hürriyet*, 28 Temmuz 2005).

Burada doğrudan tüketimi tahrik rasyoneline dönüşen kapkaç, güvenlik sektörünün kârlılığını artıracak mekanizmaları üretme işlevi görmektedir. Bu haberlerdeki tüketerek güvenli olunacağı iması Spitzer’in belirttiği gibi tüketimi; kişinin güvenlik ürünü yoluyla kendi güvenliğini idare edeceği bilgisiyile bir araç haline getirmektedir (Spitzer, 1995).

Özetlersek, bu başlık altında ele alınan metinlerde “vatandaşın” polislik süreçlerine katılması teşvik edilmekte ve uyruklardan kapkaççılara karşı “caydırıcı” tedbirler almaları istenmektedir. Uyruklardan “tedbir” talebi, sokağa şüphe ve kaygı ile çıkılacağı anlamına gelir ki bu da “güvensizlik” hissini tüm toplumsal uzama yaymakta ve bunu kurulu toplumun kaçınılmaz bir özelliği olarak kurmaktadır. Öyle ki, güvenlikle ilgili metaların bireyselleştirilmiş tüketimi güvenlik hissini tatmin edecek fetiş “çözümler” olarak teşvik edilmektedir. Beri taraftan uyruklara devamlı surette tedbirli olmaları ve tehlikeden kaçınmaları yönündeki telkinler neoliberal denetim mantığının *sorumsuzluk* alanının sınırlarını da tahkim etmektedir. Aksi durumda uyruklar, verili risk uğraklarında “başa gelenlere” katlanmak suretiyle tehlikeyle karşılaşma ihtimallerinin *sorumluluğunu* üstlenmek zorunda kalırlar.

Kapkaç ve mağduriyet

Haberin bir anlatı olduğunu söylediğimizde içinde, kazanan ve kaybedenlerin, çatışma ve çözümlerin olduğu bir dramatik hikâyeden söz etmekteyiz. Okuyucudan özdeşlik kurmasını talep eden bu dramatik hikâyeye, eşik bekçilerinin (kapkaçı kayıt altına alan polisten başlayarak, gazeteci, editör, haber kuruluşu vb.) gerçekliği kurmaya yönelik belge/kurmaca olasılıklarına dayalıdır. Medyada kapkaçın yol açtığı mağduriyetlerin kurmaca hikâyeleri, “biz” ve “onlar” karşıtlığı üzerinden kurulmaktadır:

Başlık: Korkudan iki ay eve kapandım

Adapazarı'nda 2001 yılında yedi kadın ve kızın çantalarını alıp kaçan kapkaççılar Murat Yıldız ile Kadir Şenel'in, 86'şar yıldan toplam 136 yıl ağır hapis cezasına mahkum edilmesi, çarptıkları mağdurları sevindirdi. (...) Adapazarı'ndaki bir diş hekiminin yanında sekreterlik yapan 26 yaşındaki Filiz Keran, yaşadıklarını anlatırken, “Korkudan iki ay eve kapandım. Yalnız başıma kapıdan dışarı adımımı atmaya korktum. Sonra da uzun süre yanımda çanta taşıyamadım. Beni aylarca babam işe getirip götürdü” dedi (*Hürriyet*, 23 Ağustos 2003).

Başlık: Kapkaç terörü Sibel'in de geleceğini çaldı

Birçok kişinin canını yakan kapkaççılar, 18 yaşındaki Sibel Balcı'nın ise “geleceğini” kaptılar. Üç ay önce ÖSS sınavına gittiği sırada Topkapı, Ulubathı Tramvay İstasyonu'nun alt geçidinden geçerken, ÖSS Sınav Giriş Belgesi ve kimliğinin de bulunduğu çantayı kapkaççılara kaptıran genç kız, büyük bir yıkıma uğradı (*Sabah*, 25 Eylül 2003).

Başlık: Hayallerini de alıp kaçtılar

Adana ve İzmir'de kapkaççı ile hırsızlar üniversite adayı üç gencin çantalarını çaldı. Bir yıldır üniversite hayaliyle yaşayan gençler kimlikleri olmadığı için sınava giremedi. Adana'da yıl boyu hazırlandığı ÖSS stresini atmak için cumartesi günü kent merkezinde arkadaşlarıyla dolaşan Nurhayat Güneş'in (17)

içinde nüfus ve ÖSS kimlik belgelerinin de bulunduğu çantası kapkaççılar tarafından çalındı. Dün sabah “Belki sınava alırlar” umuduyla sınava gireceği Çukurova Üniversitesi’ne giden Nurhayat Güneş, yetkililer tarafından durduruldu. ÖSS kimlik belgesinin kapkaççılar tarafından çalındığını söyleyen Nurhayat sınava alınmayınca, kapkaççıya lanetler yağdırarak gözyaşları içinde evine döndü (Hürriyet, 21 Haziran 2004).

Mağduriyet hikâyeleriyle birlikte kapkaç etiketinin böylesine esnek kullanımı, sokak suçlarının toplumdaki etkisinin büyümesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira haber anlatısı içerisinde “iyi” olarak konumlanan ne kadar acı çekerse, “kötü” o biçimde güçlü olarak kurulabilir. Yukarıdaki haberlerde “biz” ve “onlar” karşıtlığı, faillerin vahşet ve gayri insaniyetine karşın mağdurun masumiyet, saygınlık ve normallliği üzerinden inşa edilmektedir. Kentin güvenlik “zaafının” yarattığı “mağduriyet” hikâyeleri ve dramatik anlatının okuyucudan kurbanla özdeşlik talebi, neoliberal koşullar altında toplumsal düzeni üretme ve onu inandırıcı biçimde temsil etmenin yollarının bulunması noktasında önem taşımaktadır.

Orta sınıftan alarm

Köşe yazarları, geniş kitleler tarafından takip edilen “kanaat önderleri” olarak okur üzerinde etkili medya aktörleridir. Neoliberal orta sınıf siyasetinin beklentilerini dillendiren bu aktörler, kapkaç ve güvenlik meselesine ilişkin şu görüşleri ifade etmektedirler:

Mahmut Övür: “Dünyanın önemli kentlerinde, örneğin New York ve Londra’da bu alanda önemli adımlar atıldı. (...) Neredeyse tüm sokaklar kameralarla izleniyor. Bu çalışmalar suç işleme ve önlemede önemli azalmalara yol açtı. Bir de İstanbul’da olanlara bakalım, en azından son bir yıldır aynı yerlerde aynı insanlar tarafından kapkaç yapılıyor, insanlar öldürülüyor ama ciddi hiçbir önlem yok. Rakamlar ortada; 5200 olaydan sadece 1800’e yakını çözüldü. İstanbul Valiliği bir an önce

suçu önleme ve suç izleme konusunda adımlar atmalı” (*Sabah*, 11 Kasım 2004).

Mehmet Barlas: “Kentlerin generalleri olan emniyet müdürlerinin yeterli polisi, yeterli donanımı var mı, merak bile etmiyoruz. Bu umursamazlığın sonu, mesela İstanbul’un bir Sao Paulo olmasıdır. Sokak çetelerinin, hırsızlık örgütlerinin, kentin güvenliğine karşı örtülü savaş açmasıdır. (...) Kentin en önemli meydanına tinercilerin egemen olması, otoyollarda araçların gasp edilebilmesidir. Kapkaç kurban olmanın olağan hâle gelmesidir. Evet. Bugün kentlerin güvenliği, toplumsal istikrar açısından sınırların güvenliği kadar önemlidir” (*Sabah*, 11 Ocak 2005).

Ilker Sarıer: “Hadise, basit bir kapkaç olayından, çanta çalmaktan, gasptan öteye geçmeye başladı. Kullandığımız ifadeyi mazur görün ama meydan tam anlamıyla ‘it ruhlu’ saldırganlara kaldı. Bu öyle bir ruh ki, hiçbir psikolojik, sosyolojik veya maddi sebeple açıklayamazsınız. Efendim çocuklar eğitimsiz, sahipsiz, işsiz güçsüz oldukları için böyle yapıyorlar, diyemezsiniz. Çünkü insan olan bunu yapmaz” (*Sabah*, 9 Kasım 2005).

Fatih Altaylı: “...İstanbul’da ve diğer büyük kentlerde ‘güvensizlik’ öyle bir boyutta ki, insanlar polise gitmeyi bile vakit kaybı sayıyor, başlarına geleni bildirmiyorlar. Çünkü boşuna vakit kaybı. Ne hırsız yakalanıyor, ne kapkaççı, ne de katil. Üstelik asıl olan caydırıcı önlemler, o hiç yok. İstanbul Emniyeti ‘tel tel dökülüyor’ ama Ankara’nın umurunda değil” (*Sabah*, 12 Kasım 2005).

Köşe yazarları, önleyici tedbirlerin “yetersizliği” ve polisin “donanımsızlığı” gibi tespitlerle kriminolojik görüş belirtmektedirler. Mensubu bulundukları sınıfın deneyimlerini ve beklentilerini aktarırlarken, kendi korunaklı alanlarında dahi güvensizlik hissiyle yüz yüze kaldıklarını ifade etmektedirler. “İt ruhlu saldırganlara” karşı “kentlerin generalleri” göreve çağrılırken, kent ve sınır güvenliği arasında kurulan analogi “ulusal”

ve “sınıfsal” çıkar birliğine işaret etmektedir. “Hırsızların” kente açtığı “örtülü savaşın” ulusal güvenlik meselesine dönüştüğü anlatıda, kentlerdeki sınıfsal sınırlar ulusal sınırların mecazı şeklinde ele alınmakta ve “düşman” hukukunu çağırmaktadır.

Neoliberal dönemin tüketim ve girişimcilik üzerinden tanımlanan birey fikri etrafında şekillenen yeni orta sınıfları özellikle medya yoluyla örgütlenmektedir. Ele alınan haberlerde Feldman’ın ifadesiyle, orta sınıfların korkularını ve çıkarlarını bünyesinde toplayan ve normalleştiren bir anlatının ikna edici ve her tarafa yayılan gücünü görmekteyiz (Feldman, 2011: 193). İktidar bloğu üyesi medya mensupları, deneyimlerinden hareketle gündeme getirdikleri yeni ilgi ve kaygılarla güvenlik paradigmasının gerekliliğini teyit etmektedirler.

Sonuç yerine

Verimli üretim ağlarının dışında kalan kent yoksullarının koşulları bozuldukça onların suçla gerçek ve hayali ilişkileri kültürel bir eğilim şeklinde kurgulanmaktadır. Yoksul nüfusların suçlulaştırıldığı alanda kabartılan risk algısıyla toplumda giderek tırmanan bir tahammülsüzlük inşa edilmektedir. Neocleous’un belirttiği gibi, otorite güvenlik üzerinden kendini insan deneyimi içine derin bir şekilde işlemektedir (Neocleous, 2012: 157). Risk ve güvenlik kavramlarını merkeze alan bu mantık, her tür riskli davranışı düzenleme/ayarlama yaparak yönetmekle ilgilidir. Yaratılan tahammülsüzlüğün yönetimi, uyrukların öngöremedikleri riskler nedeniyle özgürlüklerin kırılmasına boyun eğmesi ve hatta bunu talep edebilmesi noktasında bir iktidar pratiğine dönüşmektedir.

Yoksul nüfusları toplumsal bir yük ve rahatsızlık kaynağı olarak yaftalamak yeni denetim pratiklerine duyulan “ihtiyaça” işaret ederken, bu ihtiyacı karşılamak günümüz toplumsal denetim pratikleri ve politikalarıyla mümkün görülmektedir. Söz konusu pratik ve politikaların, insanlar gündelik hayatlarına devam ederlerken uygulandığına dikkat çeken Feldman’a göre, bu yeni yönetim ilişkileri artık sadece marjinali-

ze etme ve dışlama üzerinden değil içirme aracılığıyla da yapılmaktadır. Başka bir deyişle, yeni teknolojiler sayesinde bireyleri karantina altına almanın günümüzde bir gereği yoktur zira yeni gözetim biçimleri sayesinde bireyler üzerinde denetim kurmak pekâlâ mümkündür. Fakat paradoksal biçimde bu toplumsal içirme pratikleri, “bu dünyaya hiçbir şekilde ait olmamak” şeklindeki yeni dışlama biçimlerinin de habercisidir (Feldman, 2011: 204).

Buradan hareketle, başka çalışmalarda detaylandırılacak bir konu olmakla birlikte, devletin izleme olanaklarını genişleten MOBESE sokak izleme kameralarına dikkat çekmek tartışmamız açısından oldukça önemlidir. Halihazırda gözetim uzamını Türkiye’deki tüm kentsel yerleşimleri kapsayacak şekilde genişleten MOBESE sisteminin kurulumuna, kapkaç olaylarının artan medyatik görünürlüğüyle çıkışacak şekilde 2005 yılında (2004 yılında Diyarbakır’daki pilot uygulamadan sonra) başlandı. Neoliberal piyasalaşma ve özelleştirme stratejisinin gözetim teknolojilerinin mükemmelleştirilmesiyle paralel yürüdüğünü belirten Feldman, bu teknolojilerin hızla yaygınlaşmasının, kamu duyarlılığını inşa eden, yorumlayan, buna muhalefeti engelleyen ve bu teknolojileri meşrulaştıran bir korku siyasetiyle mümkün olduğunun (Feldman, 2011: 195) altını çizmektedir. Bu noktada bir risk uğrağı olarak kapkaç üzerinden yaratılan korku, devletin izleme olanaklarını genişletme çabalarına “meşruiyet” arayışı olarak görülmektedir.

Eşitsizliklerle baş etmede devletin müdahaleci gündeminin bir aparatı olarak işlev gören kamera gözetimi (Peck ve Tickell, 2002: 389) hem ideal görülen kent düzenini hem de bundan hoşnutsuz olanları yönetip düzenlemektedir. Ezici bir yoğunlukla sokağa, daha doğrusu sokaktaki insanlara odaklanan kameralar risk ve suç kavramlarının hegemonik tanımlamalarını pekiştirmektedir (Coleman, 2003). Her türden “sorumsuz” eylem ve toplumsal risk, neoliberal stratejilerin yönlendiricileri ve bunlarla işbirliği içindeki diğer aktörler tarafından propagandası yapılan kamera ağları aracılığıyla yönetilebilir kılınmaktadır. Keza sokak kameralarındaki görüntüler bir taraftan

televizyon programlarına, internet ortamına ve gazete sayfalarına materyal sağlarken, diğer taraftan halkın kafasındaki suç, hukuk ve toplumsal düzen ya da düzensizlik hakkında fikir vermektedir (Coleman, 2003: 30).

Son söz olarak; sivil ve politik ayrımının yeniden tanımlandığı, hatta çoğu zaman yerinden edildiği neoliberal toplum tasavvuru, otorite ve gözetim/denetim teknolojilerini bir araya getirerek toplumsalı yeniden düzenlemekte ve bunun bir sonucu olarak toplumun muhalif kesimlerine gittikçe daralan bir siyasi alan bırakmaktadır. Güvenceli iş olanakları ve neoliberal üretim pratiklerini düzenleyecek yeniden dağıtım mekanizmaları yokluğunun yarattığı toplumsal gerilimlere korku siyasetiyle karşılık verilmektedir. Neoliberal dönemin bu kurgusu korku ve güvensizliğin kamusal tahayyülde normalleşmesiyle mümkün olmaktadır. Ancak bu distopik normalleşmenin temeli, marjinalleştirilerek ve düşmanlaştırılarak damgalanan yoksul kesimlerin “tehdit” olmalarında ya da “güvensizlik” yaratmalarında değil; yoksul kent alanlarındaki sürgün nüfuslara yönelik sosyal ve siyasal güvencelerin ortadan kalkması, ayrımcılığa karşı hak ve eşitlik taleplerinin karşılıksız kalması ve toplumsal yeniden üretimin güvence altına alınmasının kamusal bir sorumluluk olmaktan çıkması gerçekliğinde aranmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, B. (2009) “Türkiye’de 1980’li ve 1990’lı yıllarda yaşanan zorunlu göç ve toplumsal sonuçları”, *Toplum ve Kuram* dergisi, 1: 103-118.
- Auletta, K. (1982) *The Underclass*, Random House, New York.
- Bedirhanoglu, P. (2010) “Türkiye’de neoliberal otoriter devletin AKP’li yüzü”, *Uzgel*, 1. ve Duru, B. (der.), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu* içinde, Phoenix, Ankara.
- Berksoy, B. (2007) “Neo-liberalizm ve toplumsalın yeniden kurgulanması: 1980 sonrası Batı’da ve Türkiye’de polis teşkilatları ve geçirdikleri yapısal dönüşüm”, *Toplum ve Bilim*, 109: 35-65.
- Bora, T. ve Can K. (1990) “12 Eylül’ün resmî ideolojisi, faşist entelejensiya ve Türk-İslâm sentezi”, *Birikim*, 18: 24-39.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2003) *Düşünsel Antropoloji İçin Cevaplar*, Ökten, N. (çev.), İletişim, İstanbul.

- Caldeira, Teresa P. R. (2000) *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in Sao Paulo*, University of Press, Berkeley ve Los Angeles.
- Cohen, S. (1979) "The punitive city: Notes on the dispersal of social control", *Contemporary Crisis*, 3(4): 339-363.
- , (1980) *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge, Londra.
- Coleman, R. (2003) "Images from a neoliberal City: The state, surveillance and social control", *Critical Criminology*, 12: 21-42.
- Comaroff, J. ve Comaroff, J. L. (2004) "Criminal justice, cultural justice. The limits of liberalism and the pragmatics of difference in the New South Africa", *American Ethnologist*, 31(2): 188-204.
- , (2006) "Criminal obsessions after Foucault: Postcoloniality, policing, and the metaphysics of disorder", Comaroff, J. ve Comaroff, L. J. (der.), *Law and Disorder in The Postcolony* içinde, University of Chicago Press, Chicago.
- Davis, M. (2006) *Gecekondü Gezegeni*, Koca, G. (çev.) Metis, İstanbul.
- Douglas, M. (1994) *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, Londra.
- Emniyet Genel Müdürlüğü (2004) "Kapakç olaylarına analitik bakış", APK Başkanlığı, Ankara.
- , (2012) "2006-2011 toplum destekli polis faaliyet raporu", <http://www.egm.gov.tr/detay.aspx?id=54&tur=haberler> Erişim Tarihi: 18 Şubat 2012.
- Ericson, R. V. (1991) "Mass media, crime, law, and justice: An institutional approach", *The British Journal of Criminology*, 31(3): 219-249.
- Ericson, R. V. ve Haggerty K. D. (1997) *Policing the Risk Society*, University of Toronto Press, Toronto.
- Fassin, D. (1996) "Exclusion, underclass, marginalisation-contemporary figures of urban poverty in France, The United States and Latin America", *Revue Française de Sociologie*, 37(1): 37-75.
- Feeley, M. ve Simon, J. (1992) "The new penology: Notes on the emerging strategy of corrections and its implications", *Criminology*, 30(4): 449-474.
- Feldman, S. (2011) "Surveillance and securitization: The new politics of social reproduction" Feldman, S., Geisler, C., Menon, G. A. (der.), *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life* içinde, University of Georgia Press.
- Foucault, M. (2007) *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977-78*, Palgrave-MacMillan, Londra.
- Gambetti, Z. (2007) "Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti", *Toplum ve Bilim*, 109: 7-34.
- , (2008) "Foucault'da disiplin toplumu-güvenlik toplumu ayrımı", *Mesele*, 20: 43-46.
- , (2009) "İktidarın dönüşen çehresi: Neoliberalizm, şiddet ve kurumsal siyasetin tasfiyesi", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40: 143-164.
- Garland, D. (1996) "The limits of the sovereign state: Strategies of crime control in contemporary society", *British Journal of Criminology*, 36(4): 445-471.
- , (1997) "Governmentality and The problem of crime: Foucault, criminology, sociology", *Theoretical Criminology*, 1(2): 173-214.

- , (2008) "On the concept of moral panic", *Crime, Media, Culture*, 4(1): 9-30.
- Goode, E. ve Ben-Yehuda, N. (1994) *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Wiley-Blackwell.
- Gönen, Z. (2011) *Neoliberal Politics of Crime: The Izmir Public Order Police and Criminalization of The Urban Poor in Turkey Since The Late 1990s*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Binghamton Üniversitesi, New York.
- Güven, O. Ö. (2012) "Bir istisnai ilişki: Kürt meselesi ve linç", *Dipnot*, 7: 195-205.
- Hagan, J. ve Palloni, A. (1990) "The social reproduction of a criminal class in working class, circa 1950-1980", *American Journal of Sociology*, 96(2): 265-299.
- Hall, S. vd. (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Holmes and Meier, New York.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2001) *İmparatorluk*, Yılmaz, A. (çev.), Ayrıntı, İstanbul.
- Harvey, D. (2003) *Postmodernliğin Durumu*, Savran, S. (çev.), Metis, İstanbul.
- , (2004) "Neo-liberalism and restoration of class power", *Neoliberalism Workshop: Historical Perspectives and Critical Possibilities*, 15-16 Ekim, Princeton University Press, Princeton.
- , (2006) *Neo-liberalism as Creative Destruction*, *Geografiska Annaler*, 88(2): 145-158.
- Harvey, D. (2015) *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, Onacak, A. (çev.), Sel, İstanbul.
- Hinds, L. (2006) "Challenging current conceptions of law and order", *Theoretical Criminology*, 10(2): 203-221.
- İnsel, A. (2007) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim, İstanbul.
- Johnson, L. (2000) "The social bandit after apartheid", *Macalester International*, 9(1): 260-268.
- Kaplan, İ. (2009) *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, İletişim, İstanbul.
- Karahanogulları, O. (1998) "Güvenlik soruşturması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 53(1): 159-184.
- Katz, M. B. (1993) *The "Underclass" Debate: Views from History*, Princeton University Press, Princeton.
- Lawrence, R. G. (2000) *The Politics of Force: Media and The Construction of Police Brutality*, University of California Press.
- Lemke, T. (2001) "'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality", *Economy and Society*, 30(2): 190-207.
- Lewis, O. (1966) *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*, Random House, New York.
- Linnemann, T. (2010) "Mad men, meth moms, moral panic: Gendering meth crimes in the midwest", *Critical Criminology*, 18(2): 95-110.
- Mert, N. (2002) "Türkiye'de merkez sağ siyaset: Merkez sağ politikaların oluşumu", Yerasimos vd. (der.), *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik içinde*, İletişim, İstanbul.
- Murray, C. (1990) *The Emerging British Underclass*, Institute of Economic Affairs, Londra.

- Neocleous, M. (2013) *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, Berkmen, A. (çev.) h2o kitap, İstanbul.
- , (2012) *Güvenlik Şiddet ve Savaş*, Çorbacıoğlu, G. ve Embel, E. (çev.), Dipnot, Ankara.
- O'Malley, P. (2000) "Risk, crime and prudentialism revisited", Stenson, K. ve Sullivan, R. R. (der.) *Crime Risk and Justice: The Politics of Crime Control in Liberal Democracies* içinde, Willan Publishing, Londra.
- Öngen, T. (2002) "Political crisis and strategies from crisis management: From 'low intensity conflict' to 'low intensity instability'", Balkan, N. ve Savran, S. (der.) *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, Nova Science Publishers, New York.
- Özkazanç, A. (1999) "Türkiye'de otoriter yönetim zihniyeti", *Mürekkkep*, 13: 8-39.
- , (2005) "Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ve liberal düşünce", *Ankara Üniversitesi Tartışma Metinleri Serisi*, n. 85, http://www.politics.ankara.edu.tr/eski/dosyalar/tm/SBF_WP_85.pdf Erişim Tarihi: 13 Aralık 2011.
- , (2007) "Denetim toplumunda neo-liberal yönetimsellik", *Toplum ve Bilim*, 108: 15-51.
- Peck, J. ve Tickell, A. (2002) "Neoliberalizing space", *Antipode*, 34(3): 380-404.
- , (2007) "Conceptualizing neoliberalism, thinking thatcherism", Leitner, H., Peck, J. ve Sheppard, E. S. (der.), *Contesting Neoliberalism* içinde, Guilford Press, New York.
- Richards, F. (1991) "The Underclass: a Race Apart", *Living Marxism*, 37: 30-34.
- Sancar, M. (2008) "Devlet akli", *Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim, İstanbul.
- Shomaker, P. ve Stephen D. R. (2002) "İdeolojinin medya içeriği üzerine etkisi", İrvan, S. (der.), *Medya, Kültür, Siyaset* içinde, Alp, Ankara.
- Spitzer, S. (1975) "Toward a marxian theory of deviance", *Social Problems*, 22(5): 638-651.
- , (1995) "Security and control in capitalist societies: The fetishism of security and the secret thereof", Ericson R.V. (der.), *Crime and the Media* içinde, Dartmouth.
- Surette, R. (2010) *Media, Crime, and Criminal Justice: Images, Realities, and Policies*, Cengage Learning.
- Taşkın, Y. (2004) "Milliyetçi muhafazakarlık çözülürken merkez sağda miras kavgası ve AKP'nin imkanları", *Birikim*, 186: 108-119.
- Terrio, S. (2003) "You'll get your day in court: judging delinquents at the Paris Palace of Justice", *Political and Legal Anthropology Review*, 26(2): 136-164.
- van Dijk, T. A. (1999) "Söylemin yapıları ve iktidarın yapıları", Küçük, M. (der.), *Medya İktidar İdeoloji* içinde, Ark, Ankara.
- , (2003) "Söylem ve İdeoloji: Çok alanlı bir yaklaşım", Çoban, B. ve Özarslan, Z. (der.), *Söylem ve İdeoloji* içinde, Su, İstanbul.
- Wacquant, L. (1999) "How penal common sense comes to europeans: Notes on the transatlantic diffusion of neoliberal doxa", *European Societies*, 1(3): 319-352.
- , (2000) "Deadly symbiosis: When ghetto and prison meet and mesh", *Punishment and Society*, (3)1: 95-134.

- , (2001) “The penalisation of poverty and the rise of neo-liberalism”, *European Journal of Criminal Policy and Research*, 9: 401-412.
- , (2003) “Toward a dictatorship over the poor? Notes on the penalization of poverty in Brazil”, *Punishment and Society*, 5(2): 197-205.
- , (2014) “Neoliberal şehirde marjinallik, etnisite ve cezalandırma: analitik bir kartografya”, *Mekân Meselesi* içinde, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- , (2015) *Kent Paryaları*, Doğan, M. (çev.), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Wilson, J.Q. (1975) *Thinking About Crime*, Vintage Books, New York.
- Yalman, G. (2002) “The Turkish state and bourgeoisie in historical perspective”, Balkan, N. ve Savran, S. (der.), *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, Nova Science Publishers, New York.
- Young, J. (1971a) *The Drugtakers*, Paladin, Londra.
- , (1971b) “The Role of the police as amplifiers of deviancy, negotiators of reality and translators of fantasy: some consequences of our present system of drug control as seen in Notting Hill”, Cohen, S. (der.), *Images of Deviance* içinde, Penguin Books, 27-61.
- , (2007) *The Vertigo of Late Modernity*, Sage, New York.

GÖKHAN GÖKGÖZ 1981 Milas doğumlu. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni 2003'te bitirdi. Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi Anabilim Sosyoloji Bilim Dalı'nda yüksek lisans yaptı. Ankara Üniversitesi Gazetecilik Bölümü'nden "Paranın Toplumsal Yeniden Üretimi: Merkez Bankası İletişim Politikaları" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. 2013 yılı sonuna değin Gazi Üniversitesi'nde çalıştı. Halen Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesidir. Finansal iletişim, iletişim sosyolojisi, eleştirel ekonomi-politik, devlet kuramı, finans sosyolojisi, ideoloji ve söylem çalışmaları başlıkları altında toplanabilecek disiplinlerarası bir alanda kalem oynatmaktadır.

MEHMET NURİ GÜLTEKİN 1971 yılında Kilis'te doğdu. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktorasını Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 2007 yılından bu yana Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde toplumsal değişme, tarımın ekonomi politiğı, Ortadoğu sosyolojisi ve edebiyat sosyolojisi konularında dersler vermekte. *Orhan Kemal'in Romanlarında Modernleşme Birey ve Gündelik Hayat* (Everest Yayınları, 2011) ve *"Ta Ezelden Taşkındır... Antep"* (Editör, İletişim Yayınları, 2011) adlı çalışmaları yayınlandı.

O. ÖZGÜR GÜVEN İstanbul Üniversitesi (İÜ) İletişim Fakültesi'nden mezun olan Güven, çeşitli gazetelerde muhabir ve editör olarak çalıştı. 2012 yılında İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabi-

lim Dalı'nda "Gözetimin Neoliberal 'Risk' Bağlamında Dönüşümü ve MOBESE Kameraları" isimli teziyle doktora derecesini aldı. Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, TV ve Sinema Bölümü öğretim üyesidir.

GÖKÇEN BAŞARAN İNCE 1979 yılında Erzurum'da doğdu. 2001 yılında Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında aynı üniversitesinin Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Gazetecilik Anabilim Dalı'nda, "Toplumsal Hatırlama/Unutma Sürecinde Basın: Kolektif Siyasi Belleğimizdeki Cumhuriyet Tasavvuru" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Post-doktorasını 2014 yılında TÜBİTAK desteği ile gittiği Londra Üniversitesi, Goldsmiths Koleji, Kültürel Çalışmalar Merkezi'nde ve eş zamanlı olarak Medya ve İletişim Bölümü'nde, "Bellek Kurucu Olarak Gazete: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin Britanya Kolektif Belleğinde Temsili" başlıklı çalışmasıyla tamamladı. Zaman sosyolojisi, erken Cumhuriyet basını/siyasal ve kültürel hayatı, haber sosyolojisi temel ilgi alanlarını oluşturmaktadır. Halen Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

MELTEM KARADAĞ Essex Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden "Class, Gender and Reproduction: Exploration of Change in a Turkish City" isimli tezi ile doktora derecesini aldı. Şu anda Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim elemanıdır. Çalışma alanı sınıf, kültürel oluşumlar, sosyoloji kuramları özellikle Bourdieu ve sözlü tarih üzerinedir. Yerli ve yabancı dergi ve kitaplarda makaleleri yayınlanan Meltem Karadağ'ın makaleleri arasında "On cultural capital and taste: cultural field in a Turkish city in historical perspective" (2009) *European Societies*, Routledge, UK ve "Taşra kentlerinde Yaşam Tarzları Alanı" (2010) *Toplum ve Bilim* Sayı 118 bulunmaktadır.

AYŞEN UTANIR KARADUMAN Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2008 yılında mezun oldu. "İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Erkekler ve Erkeklik İmgesi" başlıklı yüksek lisans tezini 2012 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda tamamladı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde "Beğeni, Kimlik, Anteplilik" başlıklı doktora tezi çalışması na devam etmektedir. Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

EMRE KÖKSALAN 1977 yılında Erzurum'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Bursa'da bitirdi. 2001'de Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesinde lisans, 2004'te yine aynı üniversite'de Radyo-TV gazeteciliği programında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2007'de Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Programı'ndan Doktor unvanını aldı. 2001-2010 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak, 2010-11 yılları arasında ise Yeni Yüzyıl Üniversitesi'nde Yardımcı Doçent kadrosunda görev yaptı. 2011 yılından bu yana Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Doçent kadrosunda görevini sürdürmektedir. Yazarın *Alternatif Televizyon* adında bir kitabı, yine alternatif medya, postmodernlik, televizyon ve izleyici çalışmalarına yönelik birçok uluslararası yayını bulunmaktadır.

MUHSİN SOYUDOĞAN 1978 yılında Gaziantep'te doğdu. Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'nde aşiret ve eşkıyalık üzerine yazdığı teze yüksek lisans derecesi aldıktan sonra, aynı üniversiteden tımar sisteminin dönüşümü üzerine yaptığı doktora çalışmasıyla mezun oldu. Şu anda Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

MESUT YÜCEBAŞ 1976 İzmir doğumlu. Bir tornacının oğlu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamladı. Liseyi, İzmir Atatürk Lisesi'nde tamamladıktan sonra Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden 1999 yılında mezun oldu. Öğrencilik yıllarında yerel gazetelerde muhabirlik yaptı. 2001 ile 2012 yılları arasında Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2011 yılında aynı üniversitede "Neo-Liberal Siyasal Dönemde Türk Yazılı Basın Haber İçeriklerinde Akademisyen Kimliğinin Kurulumu" başlıklı tezi ile doktor unvanını aldı. 2012 yılından itibaren Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Üniversite, akademi, bilim ve medya, tüketim kültürü, taşra ve esnaflar hakkında akademik çalışmaları bulunmaktadır.

SEMİRAY YÜCEBAŞ 1980 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamladı. 2006 yılında Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden mezun oldu. 2013'te Ege Üniversitesi Genel Gazetecilik Ana Bilim Dalı'nda "Gündelik Yaşam Estetiğinin

Muhafazakâr Biçimi: Muhafazakâr Yazılı Basında Yeni Yaşam Tarzları” başlıklı tezi ile doktorasını tamamladı. Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Muhafazakârlık, yaşam tarzları, toplumsal cinsiyet konularında kafa yormaktadır.

“Günümüz Türkiye’si’nin gündelik hayat estetiği iç içe geçmiş iki bağlam tarafından şekillendiriliyor. İlki, küresel piyasa koşulları aracılığıyla belirlenmiş ve yaşamın ekonomik olmayan alanlarını da etkileyen bir ekonomik kültürlenme biçimi... İkincisi, bununla ilintili bir tür kimlik katıcı öz olarak karşımıza çıkan yerleşme/yerelleşme talebi. (...) Zaman zaman yerliliğin küresel piyasa mekanizma ve simgeselleriyle bezendiği ve böylece yerelliğin yeniden üretildiği bir estetizasyon sürecidir bu... Hatta kendisini merkeze karşıt olarak kuran yerelliğin, bu karşıtlığı yeniden üretme potansiyelini açığa çıkaran ve bunu siyasetin diline de tahvil eden bir estetize etme biçimiyle karşı karşıyayız: yerli ve milli.”



Günümüz gündelik hayat ideolojisinin ve temsillerinin zengin bir dökümü var elinizdeki kitapta. Bir “devlet hücresi” gibi hayal edilen aile... Reklamlardaki esnaf tipolojilerinin çizdiği milli ahlak ölçüsü... Minibüs-dolmuşlarda ayet-bayrak-nazar boncuğu kutsal üçlüsü... Medyanın televizyon-sonrası evresinde inşa edilen yeni izleyici kimliğine dair gözlemler... Suçun ırksallaştırılmasına “yarayan” kapkaç “gündemi”... Resmî-milliyetçi tarihçiliğin gündeliğe yansımaları... “Türk tipi kara ütopya” olarak *Metal Fırtına* romanı...

Ve “yerli” taşra sahnesi olarak Gaziantep: “Girişimci Kent” kimliği, yemek ve mutfak etrafında kurulan saadet söylemi, muhafazakâr taşra koşullarında emekçi kadınların zihniyet dünyası...

Gökhan Gökgez, Mehmet Nuri Gültekin, O. Özgür Güven, Gökçen Başaran İnce, Meltem Karadağ, M. Emre Köksalan, Muhsin Soyudoğan, Ayşen Utanır, Mesut Yücebaş ve Semiray Yücebaş’ın katkılarıyla. ■

