Derleyenler
Ayşe Öncü - Petra Weyland

Mekân, Kültür, İktidar

Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler



İLETİŞİM YAYINLARI

THG 19 ASH

Derleyenler
AYŞE ÖNCÜ - PETRA WEYLAND
Mekân, Kültür, İktidar

AYŞE ÖNCÜ sosyoloji dalında ODTÜ'den lisans, Bryn Mawr College'dan yüksek lisans ve Yale Üniversitesi'nden doktora dereceleri aldı. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Şu anda Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde profesör olarak çalışıyor. Yerli ve yabancı birçok dergi ve kitapta makaleleri yayınlanan Ayşe Öncü'nün derlediği kitaplar şunlardır: *Developmentalism and Beyond: Society and Politics in Egypt and Turkey* (Kahire ve New York: Cairo University Press ve Columbia University Press, 1999; Saad Eddin Ibrahim ve Çağlar Keyder ile birlikte), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (Londra: I. B. Tauris, 1993; Metin Heper ve Heinz Kremer ile birlikte).

PETRA WEYLAND College of International and Security Studies'te Ortadoğu Araştırmaları profesörüdür. Bielefeld Üniversitesi'nden sosyal antropoloji doktorası alan Weyland Kahire'de American University'de, İstanbul'da Orient Institut'ta ve Hamburg'da Alman Silahlı Kuvvetleri Komuta ve Kurmay Koleji'nde çalışmıştır. Çok sayıda makalesi ve *Inside the Third World Village* (Londra: Routledge, 1993) adlı bir kitabı vardır. Ayrıca Martin Kutz ile *Europäische Identität? Versuch, kulturelle Aspecte eines Phantoms zu beschreiben* (Bremen: Edition Temmen, 2001) adlı bir derleme kitap çıkarmıştır.

Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities
© 2000 Zed Books

İletişim Yayınları 1083 • Araştırma-İnceleme Dizisi 181
ISBN-13: 978-975-470-942-1
© 2005 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-3. BASKI 2005-2010, İstanbul
4. BASKI 2013, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Elçin Gen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 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

Derleyenler
AYŞE ÖNCÜ - PETRA WEYLAND

Mekân, Kültür, İktidar

Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler

Space, Culture and Power
New Identities in Globalizing Cities

ÇEVİRENLER
Leyla Şimşek - Nilgün Uygun



iletişim

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 7

Giriş: Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri
AYŞE ÖNCÜ - PETRA WEYLAND 9

BİRİNCİ KESİM
Küresel Tasavvurlar ve Değişen İktidar Söylemleri 41

Ekonomi ile Irk Arasında: Singapur'un Asyalılaşması
BENG-HUAT CHUA 43

İki Küreselleşme Anlayışı Üzerine: Beyrut'un Yeniden İnşası Konusundaki Tartışma
SUZANNE KASSAB 67

"İdealinizdeki Ev" Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı
AYŞE ÖNCÜ 85

İKİNCİ KESİM
Mekân Simgeleri ve Yaşam Alanı Mücadelesi *105*

Doğu Alman Kentlerinde Kültür Şoku ve Kimlik Bunalımı
ULRICH MAI *107*

Küresel Mekânlarda Cinsiyetlendirilmiş Yaşamlar
PETRA WEYLAND *117*

Metropol İkilemi: Küresel Toplum, Yerellikler ve Manila'da Kent Arazisi İçin Yürütülen Mücadele
ERHARD BERNER *137*

ÜÇÜNCÜ KESİM
İslâm'ın Küreselin Merceğinden Yeniden Keşfi *163*

Küreseli Yeniden Tahayyül Etmek: Kahire'de Yeniden İskân ve Yerel Kimlikler
FARHA GANNAM *165*

Bir Orta Sınıf Ethos'unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Canlandırılması
AYŞE SAKTANBER *193*

Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevî Aşiret
GÜNTER SEUFERT *215*

Göç Sürecinde İslâm: Minaresiz Camiler
JAN NEDERVEEN PLETERSE *239*

TEŞEKKÜR

Bu kitap 1994 ilkbaharında Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen bir atölye çalışmasının ürünü. Thyssen Vakfı'na (Köln) ve Orient Institut'a (İstanbul/Beyrut) sağladıkları cömert destek ve Boğaziçi Üniversitesi'ne atölyeye ev sahipliği yaptığı için şükran borçluyuz. Ayrıca, bu eserin ortaya çıkmasını sağlayan dünyanın çeşitli metropollerinden meslektaşlarımıza da, gösterdikleri dostluk ve verdikleri cesaret için teşekkür ederiz.

Giriş: Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanları ve Kimlik Mücadeleleri

AYŞE ÖNCÜ - PETRA WEYLAND

Günümüzde büyük metropoller, küresel/yerel eksende yeniden şekillenen iktidar ilişkilerinin ana halkasını oluşturuyor. Küreselleşme diye adlandırılan çapraşık ve çok yönlü iktidar ilişkileri ağı büyük metropollerde düğümleniyor, kendini yeniden üretiyor, derinleşip yayılıyor. Bunun en bariz göstergesi, kent dokusunu yarıp yükselen cam gök-kulelerin dünya coğrafyasına dağılımı. Çok değil, yirmi yıl öncesine kadar dev sermayenin bu görkemli anıtları, sadece kuzey yarıkürede, küresel ekonominin başkentleri sayılabilecek birkaç büyük metropolde boy gösteriyordu. Şimdilerde, fakir-zengin, güneyde-kuzeyde, tüm metropollerde art arda cam gök-kuleler inşa ediliyor. Kentlerin siluetini tanımlayan anıtsal mimarî, daima hâkim iktidar biçimleriyle iç içe şekillenir. 20. yüzyılda Sovyet kent mimarîsine damgasını vuran devasa meydanlar ya da kuzey Amerika kentlerinin ufkunda yarışan gökdelenler, bunun en yakın ve canlı örnekleri. Küreselleşmenin simgesi haline gelen cam gök-kulelerin ayrıcalığı, "akıllı" korunma sistemleriyle donanmış, cam yüzeyleri ayna gibi çevreyi yansıtan –ama içini göstermeyen– "kilitli" binalar olması. Bu binaların kokudan, sıcaktan, soğuktan, gürültüden yalıtılmış ikliminde çalışanlar, çokuluslu bankaların, pazarlama şirketlerinin, borsa ve

finans kurumlarının uzman kadroları, pencerelerinden yaşadıkları kenti ayakları altında serilmiş bir manzara fotoğrafı gibi seyredebilirler. Zaten sunî olarak aydınlatılan ofislerde, hiç açılmayan pencerelerin ana fonksiyonu da budur. Şirket hiyerarşisinde yükseldikçe, ofisleri süsleyen kent manzaraları güzelleşir. En dipte bütün gününü paravanlar ardında bilgisayar ekranına bakarak geçiren elemanlardan, en tepede müstakil odasından tüm kenti kuşbakışı seyreden şirket yöneticilerine kadar uzanan bu hiyerarşide çalışanların ortak paydası, yaşadıkları metropolün günlük keşmekeşinden –mecazî ve gerçek anlamda– soyutlanmış olmalarıdır. Akşam çalıştıkları binanın (emniyetli) otoparkından arabalarına atlayıp, (üye oldukları) spor salonunda günün yorgunluğunu çıkarıp, yolda (girişleri kontrollü) bir alışveriş merkezine uğradıktan sonra, (kilitli bir sitedeki) evlerine dönebilirler. Kısacası, cam gök-kulelerin simgelediği kapalı/korumalı mekânlar, ofis binaları ile sınırlı değil. Beş yıldızlı otellerden gurme restoranlara, havaalanlarının "vip" salonlarından kilitli sitelere kadar geniş bir yelpazeyi kapsıyor. Büyük kent dokusu içinde ufak cepçikler oluşturan bu "küresel mekânlar", metropoller arası bir bilişim-ulaşım ağıyla birbirine kenetlenmiş. Küresel mekânlar zincirinin kapalı devreleri içinde çalışan, eğlenen, yolculuk edenler için, dünyanın farklı köşelerinde yer alan büyük metropoller –değişen panoramik manzaraları dışında– hep birbirine benzer. Cam gök-kulelerin gölgesinde süregiden sıradan kent yaşamı, yüzer-gezer kalabalıkların, yarı-işsizliğin, "enformel" ilişkilerin hüküm sürdüğü bir keşmekeş olarak algılanır. Küresel iktidarın doruklarından kuşbakışı aşağıya bakınca, tarihsel zaman ve mekândan soyutlanmış tek-tip bir "yerel" görünür. Daha aşina bir anlatımla, dünya çapında dalga dalga yayılan neo-liberal politikaların dayattığı iktisadî ve sosyal koşullar, zaman ve mekân farkı tanımaksızın tüm metropolleri toplumsal ve kültürel kutuplaşmaya doğru götürmektedir: bir yanda giderek zenginleşen küresel-kozmopolit bir zümre, diğer yanda sürekli fakirleşen, fakirleştikçe kendi içinde ırk, dil, din kümelerine bölünen yerel-kalabalıklar.

Elinizdeki kitapta yer alan çalışmalar, bu resmin öteki yüzünü, aşağıdan, yerelin merceğinden görünenleri aktarmaya çalışıyor. Amacımız, tek yönlü kutuplaşma senaryolarının bilinen eleştirilerini yinelemek değil. Bu senaryoların karanlıkta bıraktığı, "yerel=önemsiz=araştırmaya değmez" varsaydığı sosyal ve kültürel dinamiklerin önemini vurgulamak istiyoruz. Kavramsal zeminde, birbirine zıt özellikleriyle tanımlanmış bir küresel-yerel karşıtlığına dayanan senaryolarda, güçlü, aktif, kendi içinde tutarlı hareket edebilen küresel mihraklar ile durağan, pasif, sonsuz parçalanmaya mütemayil bir "yerel" tasavvuru birbirini tamamlar. Aralarındaki ilişki, baskı ve tepkiden ibarettir. Küreselin baskısı çok artarsa, yerel, yanardağ misali patlayabilir. Tek umut –ya da korku– ve araştırmaya değer soru patlamaların ne zaman ve nerede ortaya çıkacağıdır. Bu kısır kavramsal zeminden çıkış arayışları, son yıllarda –bizce fazla verimli olmayan– bir homojenleşme/heterojenleşme tartışmasını doğurdu. Tek yönlü kutuplaşma senaryolarını eleştirmek, küreselleşmenin farklı sonuçları olabileceğini vurgulamak çok önemli kuşkusuz. Ancak, soru "kutuplaşma mı yoksa çeşitlenme mi" olunca, tek bir cevap kalıyor: İkisi de. Nitekim, tartışma "glokalleşme" kelimesinin uydurulmasıyla noktalandı. Böylece, bir kez daha, araştırmaya değer soru kalmamış oldu: Nasılsa her yerde, hepimiz "globalleşiyoruz."

Bu kitaptaki araştırmaların, küreselleşmenin "evrensel" sonuçlarını (benzer ve/veya çeşitli) belgelemek gibi bir sorunsalı yok. İncelediğimiz Beyrut, Kahire, İstanbul, Manila, Singapur gibi metropoller küresel iktidar coğrafyasının uzak köşelerinde, kültür haritasının "öteki" ucunda (turist olarak gidip görmeğe değer ama pek yaşanmaz türünden) yer alıyor. Hepsi, küreselleşmenin tüm çelişki ve sancılarını değişik biçimlerde ve yoğunluklarda yaşayan metropoller. Bu ortak paydadan yola çıkarak bir dizi soruya yönelmek istiyoruz.

İncelediğimiz metropollerin, çeşitli sınıf, etnik ve mezhep ayrıcalıklarından, cinsiyet ve ırk ayrımlarından dokunmuş, özgün bir tarihçesi var. Yaşayan bir metropolün karmaşık ilişkiler ağı içinde, bu ayrıcalık ve ayrımların devamlılığı, çeşitli

sosyal gruplar ve kültürel zümreler arasındaki sınırların korunmasına bağlı.

Metropol dokusu, aynı anda farklı cephelerde (siyasî, sosyal, kültürel) süren bir dizi sınır mücadelesi yoluyla şekilleniyor. Bu anlamda hiçbir zaman durağan değil. Mevcut sosyal kimlik ve kültürel aidiyetler, sadece geçmişte bitmiş, kapanmış "tarihî" mücadelelerin sonuçlarını yansıtmıyor; aynı zamanda hangi tarihin, kimin mirası olduğunu belirleyen güncel iktidar mücadeleleri içinde şekilleniyor. Sorularımız şöyle: Küresel ilişki ağlarının yaygınlaşması ve derinleşmesi, bu sınır mücadelelerinin parametrelerini nasıl değiştiriyor? Hangi grup ve kesimler için yeni fırsat alanları (ekonomik, sosyal, kültürel) oluşuyor? Bu fırsat alanlarını ele geçirmek için ne tür siyasî gündem ve stratejiler geliştiriyorlar? Çeşitli küresel söylemleri –insan hakları, sivil toplum, demokrasi, İslâm vb.– nasıl yorumlayıp, alternatif kültürel/siyasî pratiklere dönüştürüyorlar? İktidar süreçleri nasıl zemin değiştiriyor, metropol dokusu içinde hangi fizikî, sosyal, kültürel sınırlar pekişiyor, hangileri kayganlaşıp yeniden tanımlanıyor?

Bu soruları, incelediğimiz farklı metropollerin, özgün tarihsel doku ve toplumsal dinamikleri içinde yorumlayıp araştırmak üzere yola çıkıyoruz. Amacımız, tek tek kentler üstüne bilgiler sunmaktan çok, farklı araştırmaların sonuçlarını bir araya getirerek "küresel" dediğimiz çapraşık güç ilişkilerini biçimlendiren "yerel" dinamikleri tartışmak. Daha teorik bir anlatımla, her metropolün tekil (kendine has) özellikleri ile küreselleşmenin evrensel sonuçları arasında düşünce köprüleri kurmamızı kolaylaştıracak bir kavramsal alan tanımlamaya çalışıyoruz.

Teoriden Güncele

Son on yılda "küreselleşme" sözcüğü, coğrafyadan antropolojiye, ekonomiden işletme yöneticiliğine kadar hemen tüm akademik disiplinlerin kavram dağarcığına girdi, çok farklı siyasî-teorik anlam ve içerikler kazandı. Kütüphanelerde, "küreselleşme ve..." başlıklı kitaplar rafları doldurdu; ders programla-

rının olmazsa olmaz konusu haline geldi. Şimdiye kadar yazılan ve tartışılanların büyük bir sentezini yapmaya çalışmak fazla anlamlı değil. Giderek kemikleşen görüşler-karşı görüşlerin yeni bir özetini sunmak ise, bilinenin tekrarı olur. Bu nedenle, mevcut kavramlar-yaklaşımlar labirenti içinde kendimize nasıl bir yol çizdiğimizi açıklayan birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz.

Sosyal disiplinlerin klasik, kanonize olmuş, büyük anlatıları "zaman" akışını vurgular. İnsanlar, toplumlar, medeniyetler, zamanın akışı içinde, önceden sonraya doğru sıralanır. İlkel-medenî, geleneksel-modern-postmodern, azgelişmiş-gelişmiş; fordist-postfordist gibi tanımlamalar ancak zamanın akışı içinde düşünülebilir. Tüm açıklamalar ve nedensellik ilişkileri, zaman akışı içinde bir başlangıç noktası olduğu üstüne kurulur. Olayları açıklamak, nedenlerini bulmak için, zaman içinde başlangıç noktasına geri dönüp o olayın ilerleyen zaman içinde "gelişmesini", "dönüşmesini", "değişmesini" izlemek gerekir. Bu düşünme ya da mantık kurma biçiminin beraberinde getirdiği muhtelif tuzaklar arasında bizim açımızdan en tehlikelisi, kalıtımsal (genetik) bir tarih anlayışına saplanmak, güncel olanı geçmişin bir "sonucu" olarak yorumlamak. Yukarda belirttiğimiz gibi, incelediğimiz metropollerin zaman içinde daha "geri" bir noktadan ileriye doğru giderken hangi "aşamada" oldukları sorusundan uzak durmak istiyoruz. Ancak daha önemlisi, bu metropollerin içinde yer alan muhtelif grup ve kesimler arasındaki ilişkileri, geçmişin derinliklerinden gelen "tarihsel" özelliklere indirgemek yerine, güncel iktidar örgüleri içinde ele almayı amaçlıyoruz.

Küreselleşme anlatılarının bizim açımızdan en önemli avantajı, eşzamanlı düşünmeyi zorlaması, "mekân" üstünde akışkanlığı, dolaşımları ön plana çıkarması. Küresel ilişkileri mekân metaforlarına (coğrafya, harita, ağlar, örgüler, doku vb.) başvurmadan anlatmak mümkün değil. Küresel dinamikleri ele alan çeşitli yazarların üstünde durdukları ortak tema, dünya yüzeyinde sermaye, ticaret, nüfus, tüketim malları, kültür ürünleri vb. akışkanlığının ve dolaşımının giderek hızlanması,

artması, çeşitlenmesi. Bu akışkanlık ve hareketliliği tanımlamak için kullanılan "zaman-mekân sıkışması" (Harvey, 1989), "zaman-mekân ayrışması" (Giddens, 1990), "mekân kesişmeleri" (Appadurai, 1990) gibi ifadelerin hepsinde, "mekân" kilit sözcük olarak karşımıza çıkıyor. Giddens'ın anlatımıyla, "dünya yüzeyinde sosyal ilişkilerin yoğunlaşması sonucunda, aralarında binlerce kilometre uzaklık olan noktalarda cereyan eden yerel olaylar, birbirini şekillendiriyor" (Giddens, 1990: 64).

Bu düşünme biçiminin, farklı tuzakları var. Mekânda hızlanan, yoğunlaşan, artan ilişkileri, iletişim-ulaşım teknolojilerinin bir türevi olarak görmek, bunlar arasında en yaygın olanı. Kilometrelerce uzaktaki olayların birbirlerini nasıl, ne ölçüde şekillendireceği, küreselleşmenin "iktidar geometrisinde" nerede durduklarına bağlı. "İktidar geometrisi" deyimi Doreen Massey'nin (1993: 61) önerdiği bir kavram, mekânda hareketliliğin ve dolaşımın aynı zamanda bir güç ilişkileri haritası olduğunu vurgulaması bakımından önemli. İkinci ve bizim açımızdan daha önemli bir tuzak, dünya ölçeğinde hareket ve dolaşımın hızlanması ve yoğunlaşmasını sınırsız bir dünyaya doğru bir gidiş olarak yorumlamak, algılamak. Ulus-devletlerin sınırları zayıflıyor mu, güçleniyor mu sorusunun son yıllarda engin bir tartışma konusu olduğu malum. Bu bağlamda, ulus-devletlerin fizikî-askerî sınırları dışında siyasî antlaşmalar, ticaret ve gümrük mevzuatı, pasaport ve vizeler, dil ve kültür politikalarının farklı sınırları olduğunu hatırlamakta yarar var. Önemli olan, küreselin iktidar coğrafyası içinde bu sınırlardan hangilerinin, nerede ve nasıl yeniden tanımlandığını çözümleyebilmek. Devletlerin farklı "sınırları", metropoliten alandaki iktidar mücadelelerinde sadece ana parametreleri tanımlamıyor, aynı zamanda bu mücadelelerin odak noktasını oluşturuyor.

Küresel Mekânda Dolaşım ve Akışkanlık

Küresel mekânda dolaşım ve hareketliliğin yoğunlaşması, turist ve göçmen işçi dolaşımından görsel imajların akışkanlığına, sermaye hareketlerinden siyasî sembollerin yaygınlaşması-

na kadar, çok geniş bir yelpazeyi kapsıyor. Bunların farklı hız ve güzergâhları olduğunu, birbirleriyle çakışıp harmanlandığını düşünecek olursak, ortaya çıkan ağları basitçe resimlemenin yolu yok. Bunu başından kabul edip küreselleşme literatüründe "inanılmaz karmaşık ve çelişkili", "çok katmanlı, çok boyutlu ve çok yönlü" gibi sıfatlarla tarif edilen bu resmi, üç başlık altında tartışacağız. Çok basmakalıp sermaye-nüfus-kültür akışkanlığı gibi bir ayrım için özrümüz, mevcut akademik disiplinlerin kompartımanları içinde kümelenmiş araştırmaları birbirleriyle çakıştırmayı kolaylaştırması. İlk olarak sermaye akışkanlığı (klasik anlamda) üstünde durmamızın nedeni, daha "öncelikli" ya da "belirleyici" olması değil, çeşitli metropoller bağlamında şimdiye değin en çok üstünde yazılıp çizilen konu olmasından kaynaklanıyor. Giderek, kültürün ticareti, bir meta haline gelmesi, metropollerin tarihinin kültürel sermayeye dönüşmesi vb. konulara doğru yol alacağız.

Sermaye Akışkanlığı

Dünya ölçeğinde hızlanan sermaye akışlarının yönünü ve bileşimini belirleyen kararların, ulus-devletlerin siyasî denetiminden çıkıp bir avuç "küresel" metropolde nüvelenmesi, son yirmi yılın üstünde en çok yazılan konularından birisi oldu. İlk Fiedman'ın "Dünya Kenti Hipotezi" (1986) başlıklı bir makalesinde formüle ettiği biçimiyle, çokuluslu şirketlerin bu metropollerde üslenmesinin ana nedeni, stratejik önem taşıyan finans, sigorta, iletişim gibi işlemlerde ihtisaslaşmış olmaları. Dünya metropollerinin küresel sermayeyi adeta paratoner gibi çekmesi, beraberinde olağanüstü varlık ve zenginlik getiriyor. Ancak aynı anda, bu varlık ve birikimi vergilendiremeyen, arsa ve emlak fiyatlarındaki spekülatif artışı kontrol edemeyen metropol yönetimleri iflasın eşiğine geliyor. Friedman, bu durumda dünya kentlerinin "yönetilemez" hale geldiğini vurguluyor. Bu kentlerin sorunlarının metropol ölçeğinde çözümlenmesi, yerel yönetimlerin siyasî ve ekonomik gücünü çok aşıyor. Ulusal ölçekte ise, neo-liberal politikalar benimseyen devletlerin refah harcamalarında kısıntıya gitmesi, mevcut

durumu büsbütün çözümsüzleştiriyor. Friedman'ın "hipotezi", dünya kentlerinin küresel ekonominin en zengin, ama aynı zamanda en "sorunlu" metropolleri olmaya adeta mahkûm olması.

Aradan geçen on yılı aşkın süre içinde, Friedman'ın New York örneğine dayanarak ileri sürdüğü hipotezler, geniş bir "küresel kentler" literatürünün ana temaları haline geldi, giderek tanıdık genellemelere dönüştü. Ancak, yeni incelemelerin gündeme getirdiği birkaç kritik noktayı vurgulamakta yarar var. Friedman'ın ilk formüle ettiği biçimiyle, "dünya kentleri" çokuluslu şirketlerin tepe kuruluşlarının üslendiği, küresel ekonominin karar merkezleri olarak işlev görüyor. Sanki çokuluslu şirketler hiyerarşisine paralel olarak kademelenmiş, ilk basamaktaki dünya kentlerinden aşağıya doğru ikincil (bölgesel) kentler, üçüncül (ulusal) kentler gibi bir sıralama varmış izlenimi veriyor. Halbuki küresel hareketlilik ve akışkanlığın esas önemi, bu tür mekânsal kademeleri (hem kentler, hem de çokuluslu şirketler bağlamında) gereksiz kılması, çok daha karmaşık ağlara dönüştürmesi. Diyelim Bahreyn'de iş yapan bir şirketin, Beyrut ya da Kahire'yi atlayıp, doğrudan New York ile bağlantı kurabilmesi. Bu nedenle Friedman'dan sonra birçok yazar, başta Saskia Sassen (1991) olmak üzere, küresel kentlerin çokuluslu şirketlerin karar merkezi olmaktan çok, dünya ekonomisinin işleyişini sağlayan stratejik hizmetlerde ihtisaslaştığını savundu. Küresel metropollerin ana özelliği, başta fon akımlarını sağlayan ve denetleyen finans kurumları olmak üzere, bankalar ve sigorta şirketleri, iletişim-telekomünikasyon, bilgisayar ve veri servisleri, global piyasalara yönelik medya, pazar araştırması, reklamcılık şirketlerini barındırmaları. Bu tür hizmetlerin, dünya ölçeğinde hızlanan ve yoğunlaşan sermaye akımları açısından önemini vurgulayan çalışmalar, "küresel kent" literatürü ile sınırlı değil. Sözgelimi, Matthew Drennan (1992) Amerika'nın doğu yakasında, Asya-Pasifik ekonomisi bağlamında, "geçit kentleri" oluştuğunu vurguluyor, bu kentlerin ekonomisindeki canlılığı çok esnek bir ilişkiler ağını mümkün kılan hizmetlerin bu mekâna yerle-

şimine bağlıyor. Hatırlanacağı üzere, Castells'in meşhur "enformatik kenti" (1989) kavramlaştırması da, dünya ölçeğinde yoğunlaşan iletişim ağlarının, bir "akışlar mekânı" yarattığını, bu mekânda şirketlerin yer seçiminin, malî piyasalara yakınlık, profesyonel işgücü kaynağı, teknolojileri sürekli güncelleştirme olanakları vb. faktörlere bağlı olduğunu savunuyordu. Bu bağlamda New York ile Londra'yı karşılaştıran Budd ve Whimster (1992) ve Fainstein vd., (1992) gibi yazarların çalışmaları da, her iki kentin, 1970'lerde sanayinin dünya ölçeğinde yer değiştirmeye başlamasıyla birlikte önce gerilediğine, sonra 1980'lerden itibaren, başta finans ve bilişim olmak üzere çeşitli küresel hizmet işlevlerini üstlenerek yeniden kalkışa geçtiğine işaret ediyor. Belki bir aykırı örnek olarak, Fujita ve Hill'in (1993) Tokyo ekonomisinde imalat sektörünün önemini koruduğunu vurgulayan araştırmaları gösterilebilir. Yazarlar bunu açıklarken, 1980'ler konjonktüründe dev Japon şirketlerinin, ABD'nin tersine, üretim birimlerini ihraç etmek yerine, yeni yönetim sistemleri geliştirerek üretim, araştırma-geliştirme, pazarlama vb. işlevlerini aynı mekânda birleştirmelerine bağlıyor.

Yukarda değindiğimiz çalışmaların hepsi, küresel metropollerin sergilediği toplumsal çelişkilerin ve bölünmelerin, yerel ve ulusal ölçekte siyasî çözümleri aştığını vurguluyor. Farklı bir deyişle, bu metropollerin küresel sermaye akışları ve ağları içindeki benzer konumları dolayısıyla, hangi ulus-devletin siyasî sınırları içinde yer alırlarsa alsınlar, çok benzer sosyal ve siyasî açmazlara sürüklendikleri vurgulanıyor. Sözgelimi Saskia Sassen, New York, Londra ve Tokyo gibi çok farklı tarihçeleri, siyasî-kültürel dokuları, yerel yönetim biçimleri olan kentlerin, çok benzer bir gelir kutuplaşması ve toplumsal bölünme çizgisi izlediğini vurguluyor. Bu kentlerin hepsinde, bir yanda uzman (erkek) profesyonel-yönetici kadrolar ile daha düşük ücret alan (kadın) büro çalışanlarından oluşmuş bir üst sınıfın giderek palazlandığı, diğer yanda ise çoğu kaçak göçmen işçi istihdam eden "enformel ekonominin" genişlediği görülüyor. Saskia Sassen bunları birbirini besleyen gelişmeler olarak yorumluyor.

Birinci dünyanın en zengin "küresel" metropollerinin, giderek üçüncü dünya kentlerini çağrıştıran bir istihdam yapısı ve gelir kutuplaşması sergilediğini savunuyor. Fainstein vd. ise (1992), Londra ve New York karşılaştırmalarında, sadece istihdam yapıları ve toplumsal kutuplaşma açısından değil, aynı zamanda siyasî alanda da benzerlikler olduğuna işaret ediyorlar. Her iki metropolde de, muhafazakâr hükümetler ve çokuluslu finans çevreleriyle ittifak içinde olan yerel koalisyonlar karşısında, muhalefetin çok zayıf kaldığını, muhalif çevrelerin örgütlenme gücünün kırıldığını savunuyorlar.

Bu noktada durup, "küresel kent" kavramı etrafında çeşitlenen tartışmaları bizim ilgi alanımız olan "öteki" metropoller açısından değerlendirecek olursak, ne tür sonuçlar çıkarabiliriz? Aslında, New York, Londra, Tokyo gibi metropoller üstünde çalışan, bizim çok seçerek ancak birkaçına değinebildiğimiz araştırıcıların dünyanın farklı köşelerindeki metropoller üstüne bir söz söylemek gibi bir sorunsalı olmadığı açık. Tersine, bir bütün olarak sundukları resimde, sermayenin taleplerine göre şekillenen dünya haritası, küresel kentler ötesinde boş görünüyor. Giderek hızlanan sermaye akışlarının şekillendirdiği "sınırsız" bir dünya tasavvurunda, kilit hizmetlerin kümelendiği birkaç "küresel metropol" dışında kalan kentler önemini yitiriyor. Çeşitli metropoller arasındaki farkları, ancak küresel sermayenin kendine seçtiği güzergâhlarda sıralanan, ikinci-üçüncü-dördüncü derecede "uğrak yerleri" olarak kavramlaştırmak mümkün. Böylece, ilk anda yepyeni bir bakış açısı getiriyor, daha derinlikli araştırmalar davet ediyor izlenimini veren "küresel kent" tartışmaları, aslında bizim ilgi alanımız olan metropolleri teorik olarak önemsizleştirerek yeni araştırmaların yollarını tıkıyor.

İnsan Dolaşımı

Dünya ölçeğinde göç hareketleri yeni bir olgu değil. Kıtlıklar, engizisyonlar, sömürge savaşlarının doğurduğu büyük kitle göçlerini, sanayi devriminin yerinden yurdundan koparıp, göçe zorladığı insan sayılarını, dünya savaşlarına eşlik eden göç

dalgalarını düşünecek olursak, "eski-statik" bir dünyadan "yeni-hareket halinde" bir dünyaya geçiş türünden basit genellemelerin çok yetersiz kaldığı açık. Ayrıca, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ulus-devletlerin sınırlarını denetlemek için kullandıkları pasaport ve vize uygulamalarını –gevşetmek şöyle dursun– git gide sıkılaştırdıklarını biliyoruz. O zaman, küreselleşme kavramıyla birlikte anılan "insan dolaşımı" meselesi, turist sayılarındaki artış ve işadamları trafiğinin yoğunlaşmasından mı ibaret? Bu soruya cevap verebilmek için, yeniden şekillenen zaman-mekân ilişkilerinin, "göç" dediğimiz olgunun kendisini nasıl dönüştürdüğünü sorgulamamız gerekiyor.

Burada kısa bir parantez açıp akademik disiplinlerin kompartımanları içinde başlı başına bir ihtisas alanı oluşturan klasik "göç" kategorilerini düşünelim. Göç hareketleri, ulus-devletlerin sınırları içinde (iç göçler) ve arasında (dış göçler) olmak üzere ikiye ayrılır. İç göçler başlığı altında, esas itibariyle, kırsal alandan kentlere göç eden köylü nüfusla başlayıp, büyük kentlerde doğurduğu gecekondulaşma, yarı işsizlik, kent kültürüne uyum sorunlarıyla biten bir süreç anlatılır. Böylece "iç göçler" konusu üçüncü dünyada "sağlıksız büyüme" ve "çarpık kentleşme" ile özdeşleşmiştir. "Dış göçler" ise, uluslararası beyin göçü ile işçi göçü olarak kendi içinde ikiye ayrılır; her ikisinin de nedenleri-sonuçları ve doğurduğu çeşitli "entegrasyon sorunları" ayrı ayrı incelenir. Varsayım, göç eden grupların geçmişte yaşadıkları ortamdan kopup yeni yerleştikleri mekânın sosyal ve kültürel iklimine (bir süre "uyumsuzluk" gösterdikten sonra) adapte olacakları, giderek göçmenler ile yerleşik nüfus arasındaki farkların eriyeceğidir. Böylece, büyük kentlere göçen köylüler zamanla "kentli" olacak, bir ülkeden diğerine göçenler de bir süre sonra yeni vatanlarının dilini, kültürünü benimseyip asimile olacaklardır.

Küreselleşme ile birlikte anılan "insan dolaşımları", öncelikle bu klasik göç kategorilerinin kapsamı dışında kalan yeni olgulara gönderme yapıyor. Aynı zamanda tanıdık bildik olguları, farklı çerçevelerden ele alıp değerlendiriyor. Yukarda verdiğimiz örneklere dönecek olursak, "kayıtdışı (enformel) sek-

tör" incelemeleri, üçüncü dünya metropollerine özgü, köyden kente göçün doğurduğu bir "sorun" olarak uzun süredir gündemdeydi. Bugün, küresel metropollerde palazlanan "kayıtdışı sektör" ise, esas itibariyle kaçak çalışan yabancı işgücüne dayanıyor (Glick Schiller vd., 1992). Turist vizesiyle yolculuk ettikleri için kaçak çalışan, her an sınır dışı edilme tehdidi altında, çok düşük ücretleri kabullenen "yabancı uyruklu" işçi trafiği, günümüzde giderek sayıları artan yeni bir göçebe-işçi kesimi oluşturuyor. Bu yeni "göçebelerin" klasik işçi göçünden farkı, sınırlar arası gidiş gelişlerin başlı başına bir kültür haline gelmesi, bazı aile üyelerinin kısa sürelerle sınır dışında çalışıp dönmesinin, alışılagelmiş bir yaşam biçimine dönüşmesi. Ayrıca, küresel ortamda bir zamanlar çeşitli nedenlerle anavatanlarını terk ederek başka ülkelere yerleşmiş, "diaspora" dediğimiz grupların da geride bıraktıkları memleketlerini ve kültürel kimliklerini tekrar keşfettikleri, turizm, yatırımlar, iş ve akrabalık ilişkileri vb. yoluyla, yeni "insan dolaşımları" haritasının bir parçası haline geldikleri görülüyor. Bu örneklerin hepsi, göçmen-göçebe-turist-diaspora gibi klasik kategorileri kimi zaman kesen, kimi zaman aşan bir dizi yeni oluşumun önemine işaret ediyor.

Demek oluyor ki, "insan dolaşımlarının" yoğunlaşması ve hızlanması, değişik mesafe ve yönlerde, farklı nedenlerle yolculuk eden grupların sayılarının artması ya da var olan göç türlerine yenilerinin eklenmesinden ibaret değil. Çok daha geniş bir etkileşim alanı içinde, hareket halinde olan gruplarla "yerleşik" olanlar arasındaki karmaşık ilişkileri kapsıyor. Böylece, coğrafî mekânlarda yolculuk ile kültürel mekânlarda yolculuk arasındaki bağlantıları gündeme getiren yeni bir "teorik alan" açıyor. En basit düzlemde, turistler, hacılar, göçebe-işçiler, işadamları vb. kesimler, hem coğrafî hem de kültürel anlamda sınırlar arası yolculuk ediyorlar. Ancak, kültürler arası yolculuk etmek için dünya coğrafyasının bir noktasından kalkıp bir başka noktasına gitmek şart değil. Fiilen "yerleşik" olan geniş kitlelerin, farklı biçimlerde ve anlamlarda kültürler arası yolculuk yaptığını düşünmek mümkün. Küresel dola-

şımlar haritasında, farklı türden yolculukları (zaman içinde yolculuk, coğrafî mekânda yolculuk, kültürler arasında yolculuk) birbirinden ayrıştırmak yerine birlikte ele alan yeni bir "teorik alan" ortaya çıkıyor.

Hemen eklemeliyiz ki, henüz bu "teorik alanın" parametreleri billurlaşmış değil. Zaman ve mekân kavramları üstünde yoğunlaşan teorik tartışmalar, disiplinler arası sınırların yeniden çizildiğine işaret ediyor (örnek: Bird vd., 1993; Boyarin, 1994; Friedland ve Boden, 1994). Sözgelimi, şimdiye değin birbirinden kopuk ele alınan "kültür" ve "mekân" kavramlarının birlikte ele alınmaya başlaması, coğrafyacılar ile antropologlar arasında yeni bir diyalog başlattı. Ancak, toplumsal ve kültürel zaman-mekânlar arasındaki geçişkenliğin, insanların yaşam dünyasında ne anlama geldiğini sorgulayan çalışmalar, henüz emekleme safhasında. İpuçları veren bazı çalışmalara değinmek mümkün. Mesela 1991'de yayınlanmaya başlayan *Diaspora* dergisinin ilk sayısında, Meksika-ABD arasındaki işçi trafiğini ele alan Rouse, zaman-mekânda sürekli hareketliliğin özgün bir sınır kültürü oluşturduğuna işaret ediyor; gidip gelen işçilerin Meksika kültürü ile Amerikan kültürü arasında yolculuk yapmadığını, üçüncü bir "diaspora" kültürünün içinde hareket ettiklerini vurguluyor. Behar (1994) ise *Esperanza'nın Hikâyesi ile Sınır Yolculuğu* başlıklı kitabında, biri Meksikalı diğeri Amerikalı iki kadın arasındaki dostluğun hikâyesini, sınır yolculuğu olarak tanımlıyor. Fisher ve Abedi (1990), sözlü tarih ve popüler kültür ürünleri yoluyla, devrim sonrasında İran'dan dışa göçlerle birlikle, İslâm'ın zaman ve kültürel mekânda yer değiştirmesini tartışıyorlar. Naficy (1994) ise, gene İranlıların sınırlar arası göç deneyimlerini, Los Angeles'te kurdukları televizyon kanalındaki Farsça diziler yoluyla aktarıyor. Phillips (1995) sömürge ilişkileri içinde tanımlanan "yerli kültürlerin" zamanda yolculuğunu, müzelerde sergilenen objeler ile turistler için üretilen hatıra eşyalar arasındaki benzerlikler yoluyla inceliyor. Eickelman ve Piscatori (1990) ise, *Müslüman Gezginler* başlıklı kitaplarında, hac yolculuğunun geçmişten bugüne değişen anlam ve pratikle-

rinden, günümüzde Avrupa'da yaşayan Müslümanların her yıl tatil için memleketlerine geri dönüşlerine kadar uzanan çeşitli sınırlar arası yolculuklar üstünde duruyorlar.

Konuları itibariyle çok farklı olan bu çalışmaların ortak paydası, farklı kültürel mekânlar ve zaman dilimleri içinde/arasında geçişleri "yolculuk" olarak tanımlamaları. Sosyal antropolog Marcus (1995) bunu "çok-mekânlı etnografya" diye isimlendiriyor ve yeni bir araştırma stratejisi olarak öneriyor. Sosyoloji ve sosyal antropolojinin yerleşik grupları belirli bir zaman kesitinde inceleyen klasik araştırma stratejilerinin yetersiz kaldığını; çok daha akışkan ve hareketli bir dünyada, şimdiye değin birbirinden kopuk görünen (kavramlaştırılan) olguların, insanların, grupların farklı zaman-mekânlarda izini sürerek aralarında bağlantılar kurulabileceğini savunuyor.

"Yolculuk" ve "mekân" sözcüklerini, günlük dildeki coğrafî çağrışımlarının ötesinde, farklı zaman dilimleri ve kültürel ortamlar arasında gidiş-gelişler olarak düşünecek olursak, küresel iktidar haritası üstünde insan dolaşımları ile semboller, görüntüler, sözcüklerin akışkanlığı arasındaki sınırlar bulanıklaşıyor. Metropol alanda, insan trafiği ile kültür trafiğini aynı resmin farklı yüzleri olarak düşünmemiz, böylece kimlik ve aidiyet sorularıyla birleştirmemiz (teorik anlamda) kolaylaşıyor.

Kültür Akışkanlığı

Küreselleşmenin en görünür ve son yıllarda en çok tartışılan boyutu, dünya ölçeğinde kültürel trafiğin yoğunlaşması ve hızlanması oldu. Küresel kültür endüstrisinin dünya piyasalarını istila eden ürünleri karşısında, ulus-devletlerin kendi özvarlıkları olarak tanımladıkları, çeşitli uygulamalarla koruma altına aldıkları "millî kültürlerini" savunmaları, giderek zorlaştı. Televizyon programlarından müzik türlerine, dünya markalarından haber görüntülerine kadar çok geniş bir yelpaze içinde yoğunlaşan kültür trafiği, aynı zamanda sosyal bilimcilerin "kültür" alanındaki iktidar mücadelelerini yeniden kavramlaştırma zorunluluğunu ortaya koydu. Klasik kültür emperyalizmi kuramlarının gerisinde yatan iki ana kabul, sorgu-

lamaya açıldı. Bunlardan ilki, millî kültürlerin özgün, otantik, saf olduğu, dolayısıyla küresel kültür endüstrisinin Batı odaklı kültürel ürünlerinin istilası sonucunda, ulus-devletlerin en değerli özvarlığı olan millî kültürlerin yozlaşıp, kirlendiği varsayımı. Günümüzde, millî kültürleri tarihin derinliklerinden kaynaklanan kutsal bir bütünlük olarak yorumlamak yerine, ulus-devletlerin resmî kültür politikalarının ürünü olarak ele alan yaklaşımların ağırlık kazandığını biliyoruz. Bu nedenle, kültür emperyalizmi teorilerinin, ulus-devletlerin resmî söylemleri doğrultusunda, millî kültürleri kendi içinde türdeş –her tür soy-sop, gelenek-görenek, din-dil farklarını geride bırakan yüce bir bütünleşme– olarak kabul etmesi, en önemli kavramsal eleştirilerden biri olarak gündeme geldi. Daha basit bir anlatımla, "Batı" odaklı kültür endüstrisinin hegemonik ürünlerinin, dünyanın farklı köşelerindeki kültürleri istila ederek "yozlaştırdığı" senaryosu, Batı dışında kalan "öteki" kültürleri durağan, kendi içine kapalı (bozulmamış = el değmemiş) olarak tasavvur ediyor. Böylece, ulus-devletin resmî kültür politikaları yoluyla ürettiği "millî" birliktelik, bütünlük, kardeşlik kurgusuna yaslanıyor. (Ulus-devletin kültürel alandaki iktidarının zayıflaması, şimdiye değin "vatandaş" potası içinde eridiği varsayılan çeşitli kültürel kimliklerin, yeni, farklı biçimlerde görünürlük kazanmasına yol açıyor.)

Kültür emperyalizmi teorilerinin çok eleştirilen bir ikinci yönü, kültürel akışkanlığı tek yönlü bir etkileme sürecine indirgemesi, ya da Streberny-Mohammedi'nin deyimiyle (1991) "yukarıdan aşağıya kültür enjeksiyonu" modeline dayanması. Günümüzün "semiyotik" iletişim teorileri ise, kültürel akışkanlığı aynı zamanda "aşağıdan-yukarıya direniş ve harmanlanma" içeren çok daha karmaşık bir süreç olarak ele alıyor. Bu bakımdan, kültür emperyalizmi yaklaşımlarının, izleyici-tüketici-okuru pasif, kolayca manipüle edilen, kendisine sunulanı eleştirme yeteneğinden yoksun olarak tanımlayan bakış açısı, 1970'li yılların fikir ortamında donmuş kalmış izlenimi veriyor. Son on yılda, özellikle medya alanında yapılan pek çok araştırma, görsel ve sözlü metinlere çok farklı anlamlar

yüklenebileceğini (örnek: Fiske, 1987) ve izleyicilerin sosyokültürel özelliklerine bağlı olarak aykırı yorumlar yapılabileceğini gösterdi (örnek: Liebes ve Katz, 1990). Ayrıca, yakın zamana kadar "Batı" tekelinde olan medya-iletişim teknolojilerinin, dünya ölçeğinde yaygınlaşmasıyla birlikte, "melez" kültürel formlar ivme kazanmaya başladı. Klasik Hint danslarını, Hollywood müzikal kalıplarına uyarlayan Hint filmlerinin (Jain, 1990) Afrika'da izleyici rekorları kırması ya da çeşitli "yerel" müzik enstrümanları ve nağmelerini, popüler "Batı" ritimleriyle harmanlayan müzik türlerinin (Stokes, 1992; Manuel, 1993) dünya listelerinde en üst sıralara yerleşmesi gibi pek çok örnek, günümüzde kültürel akışkanlığın tek yönlü bir "etkileme" değil, yerel/küresel harmanlanmalar yoluyla gerçekleşen bir süreç olduğuna işaret ediyor.

Millî coğrafyaların ayrılmaz parçası olarak düşündüğümüz kültürel öğelerin –yemekler, müzik, sözcükler, giysiler– küresel dolaşım ağları içinde birbirleriyle harmanlanmasını anlatmak için, çeşitli terimler kullanıldı. Mesela Ulf Hannerz, kreol denen karma dillere gönderme yaparak farklı kültürel öğelerin bileşimini, "kreolleşme" olarak tanımladı. Hannerz'e göre, küreselleşme homojen bir kitle kültürü yaratmıyor, "kreolleşmeye" yol açıyor; "hepimiz kreolleşiyoruz" (Hannerz, 1987; 1991). Appadurai, çok sık referans alan makalesinde (1990), "küresel kültür ekonomisi" terimini kullanıyor. Kültürün üretilip tüketilen bir ticarî ürün haline geldiği küresel ekonomide, bütün kültürel ürünlerin zaman-mekâna özgü anlamlarını kaybedip, dolaşım ağları içinde yeni çağrışımlar yüklendiğini vurguluyor. Featherstone ise (1990; 1991) kültürel alanda küreselleşmenin, millî kültürler benzeri bir organik bütünleşmeye doğru bir gidiş olmadığına, tam tersine gerilimler ve karşıtlıklar yoluyla ilerleyen bir süreç olduğuna işaret ediyor. Bu süreç içinde, bir yanda ulus-devletleri aşan bir tüketim kültürü oluşurken, diğer yanda ulus-altı diyebileceğimiz yerel kimlikler arasındaki farklılıkların keskinleştiğini vurguluyor.

Küreselleşme bağlamında kültür-mekân ilişkilerini yeniden kavramlaştırma gereğini vurgulayan bu çalışmalar, 1990'ların

ilk yarısında, postmodernizm tartışmalarının en hararetli olduğu döneme rastladı. Hatırlanacağı üzere, postmodern kimlik senaryoları, millî kimliklerin git gide zayıflayacağını, yerini "yeni aşiretlere" bırakacağını savunuyordu. Modern ulus-devletlerin coğrafî sınırlarıyla tanımlanan vatandaşlık kimliğinin giderek önemini yitirdiği, insanların mekâna bağlı olmayan ulus-ötesi "esnek" aidiyetler benimsediği "postmodern" bir gelecek düşü, bugünün merceğinden bakıldığında –aradan on yıl gibi çok kısa bir süre geçmesine karşın– çok naif görünüyor. Gerçi küresel kültürel ağların yoğunlaşmasıyla birlikte, ulus-devletlerin sınırlarını aşan sosyal hareketlerin –örneğin çevreci, feminist, "gay" hareketler– güçlendiğini söylemek mümkün. Ancak, aynı zamanda, soy-sop, ırk ve dinî ayrımlar üstüne bina edilmiş, yakın zamana kadar millî kültür potasında eridiği varsayılan, aidiyetlerin de küresel akışkanlıkla birlikte "yeniden" gündeme gelmesi (Hall, 1991), dünya ölçeğinde kültürel akışkanlık ve harmanlanmanın "mutlu bir çokkültürlülük" yerine, yeni gerilim ve karşıtlıklar ürettiğini hatırlatıyor. Bir yanda ulus-ötesi sosyal hareketlerin palazlanması, diğer yanda ulus-altı diyebileceğimiz yerel kimliklerin ve aidiyetlerin "küreselleşmesi" küresel kültür akışkanlığının farklı yüzleri olarak karşımıza çıkıyor.

Yukarda ana hatlarına değindiğimiz "küresel kültür" tartışmalarının kalbinde, "millî kültürlerin" geleceği yatıyor. Organik ve kapalı bir milliyetçiliğe dayanan bir vatandaşlık kavramının, küresel kültür akışkanlığının, beraberinde getirdiği kaygan zeminde hem "içerden" hem de "dışardan" tehdit altında olduğu açık. Kültürel üretimin piyasa koşullarında, arz-talep ilişkilerine göre şekillendiği bir ortamda, yerli/yabancı karşıtlığı üstüne bina edilen "millî kültürler" etrafında duvarlar örmek mümkün değil. Bu durumda, ulus-devletlerin resmî kültür politikalarıyla korudukları iç ve dış sınırların, giderek bir iktidar mücadelesi alanına dönüştüğünü görüyoruz. Dünya ölçeğinde kültürel akışkanlığın hızlanması ve yoğunlaşması, geleneksel/çağdaş, yerli/yabancı, yerel/küresel gibi karşıtlıkları sarstığı, harmanlayarak erittiği *için,* kültürel kimlikleri ve

aidiyetleri savaş alanına dönüştürüyor. Ancak, söz konusu siyasî-kültürel mücadelelerde en önemli alan ve taraf, ulus-devletin kendisi olmaya devam ediyor. Bu nedenle, küresel kültürün iktidar haritasını, "ulusal"ı inceleme dışı bırakarak çözümlemek mümkün değil. Aşağıda vurgulayacağımız önemli noktalardan biri, mevcut kültür akışkanlığı tartışmalarında görünmez hale gelen ulus-devletin, bizim incelediğimiz metropollerin kültür haritasında, farklı biçim ve anlamlarda önemini koruduğu.

Çağdaş Metropol Deneyimi: Yaşam Alanları ve Kimlik Mücadeleleri

Küresel dinamikler ile –dünya ölçeğinde "hareketlilik", "akışkanlık", "çeşitlenme"– bizim ele aldığımız metropolleri şekillendiren iktidar mücadeleleri arasındaki bağlantıları kavramlaştırabilmek için, bir dizi "tercüme" yapmak gerekiyor. Konu, sadece soyut kavramlara somut içerik kazandırmaktan ibaret değil. Küreselleşme literatürünün kuşbakışı merceğinden sıyrılıp, metropolün toplumsal mekânında yer alan farklı gruplar ve kesimler arasındaki iktidar örgüleri üstünde odaklaşmak gerekiyor. Aksi takdirde, yaşayan bir metropolü şekillendiren siyasî-kültürel mücadeleleri, küresel dinamiklerin "yerel" yansımalarına ya da yerel "direnişlere" indirgemiş oluruz.

İncelediğimiz metropollerde yer alan çeşitli sınıfların ve kültürel zümrelerin hepsi, farklı biçimlerde, küresel dolaşım ağlarının içinde yer alıyor. Bu nedenle uzaktan bakan bir kozmopolit kültür uzmanının "tutarsızlık" ya da "çelişki" olarak teşhis edebileceği tüm özellikleri barındırıyor kentler. Bütün damlardan çanak antenler yükseliyor, poşet çay, ketçap, Coca Cola gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiş. Kentin çeperlerindeki fakir mahalleler, ucuz kadın ve çocuk emeğine dayalı turistik eşya üreten açık hava fabrikalarına dönüşmüş; hemen her ailenin yurtdışında çalışan akrabaları ya da fertleri var. Ana caddeleri süsleyen reklam panolarından semt pazarlarında satılan "dandik" saatlere kadar, dünyanın dört bir yanın-

dan çeşitli tüketim malları, sözcükler, semboller, metropol yaşamının sıradanlığı içinde yer alıyor. Ancak, Eckland-Friedman ve Friedman'ın (1995: 135) işaret ettikleri gibi, dünyanın farklı köşelerinden kopup gelen öğelerin birbiriyle harmanlanması (melezleşme, kreolleşme), günümüzde çağdaş metropol yaşamının –her yerde– temel bir özelliği. "Karma" yaşam biçimleri ve kültürel pratikler, küresel iktidar coğrafyasının uzak köşelerinde yer alan "öteki" metropollerine özgü bir gelişme değil. Bugün tüm büyük metropollerde, gündelik yaşam farklı soykütükleri olan ürünlerin, teknolojilerin, görüntülerin çeşitli bileşimlerinden oluşuyor. Bizim incelediğimiz kentlerde yaşayan insanlar, artık Coca Cola içtikleri, Rambo filmleri seyrettikleri, cep telefonu ya da kredi kartı kullandıkları için, "otantik" değerlerini yitirip kimlik karmaşası yaşayan "yereller" değil. Kaldı ki, küresel iktidarın dışardan gelip (limana yaklaşan gemi misali) empoze ettiği "yabancı" değerlere karşı direnen saf ve katıksız kültürler, klasik antropolojinin oryantalist muhayyilesi dışında, güncel dünyada kalmadı. Melez yaşam biçimleri, günümüzde çağdaş metropollerde yaşayan tüm grup ve kesimler için doğal, sıradan, alışılagelmiş hayatın ta kendisi. Bu nedenle, toplumsal kimlik mücadelelerini anlamak ve yorumlamak için, küreselleşme literatürünün "melezleşme" sorunsalının ötesine geçmemiz gerekiyor.

Ele aldığımız farklı metropollerin her birinin, çeşitli sınıf, etnik, din ve ırk ayrımlarına dayalı özgün bir iktidar coğrafyası var. Bu ayrımlar, mozaik taşları gibi sabitlenmiş değil. Çeşitli toplumsal gruplar ve kesimler arasındaki güç ilişkilerini tanımlayan bir farklılar/ayrıcalıklar manzumesi olarak, sürekli yeniden tanımlanıp üretilmeleri gerekiyor. Bu anlamda iktidar mücadelelerinin sadece bir ürünü değiller, aynı zamanda kaynağını oluşturuyorlar. Kentin iktidar dinamikleriyle şekillenen kültürel aidiyetler, günlük yaşam pratikleri içinde "biz" ve "ötekiler" arasındaki sınırlar yoluyla korunuyor, süreklilik kazanıyor. Çağdaş metropollerde, melez kültürel formlar yaygınlaştıkça, çeşitli sosyal ve kültürel aidiyetler (sınıfsal, etnik, dinî, ulusal, cinsel) arasındaki sınırları tanımlayan farklılık-

lar/ayrıcalıkların korunması, giderek daha keskin ve görünür bir iktidar mücadelesine dönüşüyor. Metropolün dokusu, aynı anda farklı cephelerde (siyasî, sosyal, kültürel) süren bir dizi sınır mücadelesi yoluyla şekilleniyor. Yineleyecek olursak, "kültürel aidiyetler" postmodern anlamda kimlik/farklılık taleplerinin ifadesi değil, hiyerarşik ilişkileri tanımlayan iktidar savaşlarının bir ürünü. Bu savaşlar içinde yer alan muhtelif grup ve kesimler için, kültürel-iktisadî-siyasî ayrıcalıklar ve farklılıklar birbirinden ayıklanamaz bir "yaşam alanı" mücadelesinin parçası.

Özetleyecek olursak, incelediğimiz kentlerde küreselleşme "orada", "dışarıda" değil, aksine "burada", mevcut sosyal/kültürel kimlikler arasındaki hiyerarşik ilişkiler dolayımıyla "içsel" bir süreç olarak karşımıza çıkıyor. Bu yolla yaklaşıldığında, küreselleşme dediğimiz büyük ölçekli süreçlerin, ulus-devlet = ulusal kimlik denklemini kırdığı, bu denklemin içindeki farklılık, eşitsizlik, dengesizlik, haksızlıkları görünür ve sorgulanır hale getirdiği söylenebilir. Ancak, metropolde var olan iktidar ilişkilerini, ulus-devletten bağımsız düşünmek mümkün değil. Çünkü metropolün "gündelik yaşamı" içinde kurulan mekânsal-siyasal-kültürel ilişkilerde devlet, iktidar alanı sınırlansa bile, en güçlü (hegemonik) aktör olmaya devam ediyor. Gündeme gelen karşıtlıklar ve eşitsizliklerin, ulus-devletin siyasî parametreleri içinde denetlenmesinin giderek zorlaşması, bu parametreler içinde yer almayan farklılıkların "siyasîleşmesi" bunu değiştirmiyor. Devlet kurum ve pratikleri, kent düzleminde önemini koruyor.

Devlet Elitleri ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri

Bu kitapta yer alan incelemelerin birçoğu, devlet seçkinlerinin "küreselleşme" vizyon ve projelerinin önemini vurguluyor. Bir siyasî söylem olarak küreselleşme, hem uygulamaya konan neo-liberal iktisadî politikalara meşruiyet zemini temin ediyor, hem de yepyeni bir gelecek vaadi taşıyor. Bu siyasî söylemin kurguları içinde, bugün yaşanan sıkıntılar (işsizlik, gelir dağılımında eşitsizlik, fakirlik vb.) "küresel" sözcüğüyle ifade

edilen dünyaya katılmanın kaçınılmaz bir bedeli. Küreselleşme sözcüğü, devlet seçkinlerinin dilinde "dışarıda" var olan bir dünyaya "kapıları açmak", "aradaki engelleri kaldırmak", "dünya ile bütünleşmek" gibi çağrışımlarıyla, çok güçlü bir ütopya sunuyor. Aynı zamanda –bu kitapta yer alan çalışmaların vurguladığı gibi– devlet seçkinlerine aktif bir rol biçiyor. Devlet seçkinleri, bir yandan "küresel" dünya ile bütünleşmenin önkoşulu olarak tanımladıkları bir dizi "acı reçeteyi" uygulamaya koyarken, diğer yandan küresel geleceğe yönelik bir dizi kültürel-siyasî-iktisadî projeye imza atıyorlar. Bizim incelediğimiz metropollerde –Singapur'dan Beyrut'a kadar geniş bir yelpaze içinde– devlet seçkinlerinin "küreselleşme" adına giriştikleri projeler, tüm grup ve kesimlerin yaşam alanlarını doğrudan şekillendiriyor. Farklı bir ifadeyle, metropol alanında cereyan eden iktidar savaşlarında "devlet" en önemli toplumsal aktör ve taraf olarak karşımıza çıkıyor.

Singapur örneğinde Beng-Huat Chua, hükümetin yeni bir "Singapurlu kültür kimliği" inşa etme projesini sorguluyor. Çinli, Hintli ve Malay kökenli nüfusun hepsini kuşatan bir Singapurlu üst-kimlik yaratma çabasının gerisindeki iktidar mücadelelerini aktarıyor. Singapur, toplam nüfusu 3,5 milyon dolaylarında bağımsız bir şehir-devlet. Singapur "mucizesi" olarak nitelendirilen kalkınma ve büyüme hamlesinin, otuz yılı aşkın bir süredir kesintisiz iktidarda kalmayı başaran HHP hükümetinin benimsediği "çokkültürlülük" siyasetiyle ilişkili olduğunu öğreniyoruz. Chua'nın resmî ideoloji olarak tanımladığı "çokkültürlülük" siyasetine göre, Singapur nüfusunu oluşturan Çinli, Hintli ve Malaylar, her biri kendi içinde türdeş, ama birbirinden farklı üç ana "kültür grubu" olarak tanımlanmış. Ancak gruplar arasındaki din, dil ve kültür farklarını gözeten kurumsal uygulamalar, kemikleşerek ayrımcılığa dönüşmüş. Böylece çokkültürlülük adı altında, ırk temeline dayalı bir iktidar hiyerarşisinin (en üstte siyasete hakim olan Çinli yönetici-seçkinler, ortada Hintli-Hindu bir tabaka, en aşağıda da Malay Müslüman kesim) sürekli yeniden üretildiğini vurguluyor Chua. Singapur'un çok başarılı bir biçimde küresel kapitalizme

entegre olmasını sağlayan bu iktidar biçiminin, neden bugün için yeterli olmadığını tartışıyor. Hükümetin, yeni bir siyasî söylem geliştirerek Batı bireyciliği/Asya cemaatçiliği karşıtlığı üstüne bina edilmiş, tüm grupları kapsayan bir Singapurlu üstkimliği inşa etme çabalarını çözümlüyor.

Kahire ve İstanbul ile Singapur arasındaki tezatlar sayılmayacak kadar çok. Her ikisi de binlerce yıl geriye giden bir tarihin izlerini taşıyor. Aynı zamanda, İkinci Dünya Savaşı ertesinde ulusal hükümetlerin uyguladığı kalkınmacılık politikalarının tüm çelişkilerini yaşamış ve yaşamakta olan, nüfusu on milyonu aşkın metropoller. Son on beş yıl içinde ise, bu iki metropolün, çehrelerini değiştiren bir dizi "yenilenme" projesine sahne olduğunu görüyoruz. Kahire örneğini ele alan Farha Ghannam, Mısır hükümetinin *infitah* (dışa açılma) politikaları eşliğinde uygulamaya koyduğu "modern bir Kahire" tasavvurunu tartışıyor. Yabancı turist ve yatırımcıları cezbedecek ve Mısır'ın dünyaya açılan yeni yüzünü simgeleyecek yepyeni bir Kahire vizyonunun, nasıl kentin merkezinde yaşayan fakir halkı kent dışına süren kitlesel bir yıkım hareketine dönüştüğünü aktarıyor. İstanbul örneğinde ise Ayşe Öncü, 1980'lerde Türk hükümetinin dış piyasalara açılma politikalarıyla birlikte, "Türkiye'nin vitrini" olacak küresel bir metropol yaratmak için uygulanan çeşitli projelerden söz ediyor. Böylece Kahire'de olduğu gibi, İstanbul'da da siyasî seçkinlerin "dışa açılma" söylem ve tasavvurlarının, metropol düzleminde buldozerlerle uygulanan bir yıkım-temizlik operasyonuyla sonuçlandığını görüyoruz.

Beyrut örneği, bu kitapta yer alan metropoller arasında en dramatik olanı. Suzanne Kassab, yirmi yıl süren iç savaştan sonra iktidara gelen Hariri hükümetinin, harap olan kent merkezini yeniden canlandırma projesini (Solidaire planı) ve bu projenin gerisinde yatan Beyrut vizyonunu tartışıyor. Savaşın bitiminden hemen sonra, halkın bezgin ve yorgun olduğu, ağır enflasyon koşullarında varoluş mücadelesi verdiği sıralarda, Hariri hükümetinin, şehir merkezinin yeniden imarı için öngörülen planları çabucak yasalaştırdığını aktarıyor yazar. Eski çarşı

bölgesinin yıkıntıları üstüne inşa edilmesi planlanan modern, temiz ve görkemli iş merkezinin renkli taslakları, Kassab'ın deyişiyle, bir *"tabula rasa"* (boş levha) anlayışından yola çıkıyor. Manhattan, Hong Kong ya da petrol zengini Arap mimarîsinden esinlenmiş, geleneksel folklorik öğelerle makyaj yapılmış devasa binalara, gösterişli bulvarlara, eğlence merkezlerine yer açmak için ayakta kalan binaların neredeyse üçte ikisinin yıkılması gerekmektedir. Kassab'a göre bu plan, Beyrut'un savaş öncesi merkezî konumunu tekrar elde edebileceğini varsayıyor. Yazar artık bunun mümkün olmadığına, çünkü aradan geçen yirmi yıl içinde bütün Arap ülkelerinin dünya finans ve ticaret çevreleriyle yakın ilişkiler kurduğuna, Beyrut'un "aracı" fonksiyonuna gerek kalmadığına işaret ediyor. Beyrut'ta devam eden hummalı inşaat faaliyetinin, kente tekrar Ortadoğu'nun finans ve eğlence merkezi kimliğini kazandırmak için yeterli olmadığını vurguluyor.

Yukarıda çok kısaca değindiğimiz örnekler, "küreselleşme" sözcüğünün devlet seçkinleri için önemli bir siyasî slogan haline geldiğine işaret ediyor. Geleceğe ilişkin tasavvur ve projelerde, "küreselleşme" sözcüğü aynı anda hem uçsuz bucaksız yeni bir dünyaya gönderme yapıyor, hem de metropol düzleminde çok farklı uygulamalara gerekçe ve meşruiyet zemini teşkil ediyor. Bu anlamda somut iktidar mücadeleleri içinde anlam ve içerik kazanan stratejik bir söylem olarak karşımıza çıkıyor.

Kültürel Mekânlar ve Yaşam Alanı Mücadeleleri

Fizikî mekânın sembolik anlamlarından arındırılmış "boş" bir mekân olmadığını, ancak "kültürel gözlüklerle" okunabildiğini biliyoruz. Metropolün iktidar ilişkileri içinde, fizikî mekân, çeşitli kültürel-siyasî-ekonomik anlamlar taşıdığı *için* önemli. Bu nedenle, "mekân" bir metafordan ibaret değil. Siyasî seçkinlerin, küreselleşme tasavvurlarını hayata geçirmek için buldozerlerle giriştikleri "temizlik" operasyonları bunun en çarpıcı ve görünür örneği. Ancak, metropolde yer alan tüm sosyal gruplar için "mekân", çeşitli anlamları birbirinden ayıklanamayacak bir bütün.

Erhard Berner'in çalışması, Metro Manila'nın eteklerinde yaşam savaşı veren yoksul kesimler üstünde odaklaşıyor. Kent yoksullarının "yerleşim" alanlarını savunmak için verdikleri direniş mücadelelerini aktarıyor. Manila'nın dünya piyasalarına açılmasıyla birlikte, arsa ve emlak piyasasında büyük spekülatif kârlar oluştuğunu, kent çevresindeki arazilerin hızla değerlendiğini öğreniyoruz. Bu arazileri sahiplenmiş yoksul halk ile arsa spekülatörleri arasında giderek keskinleşen bir mücadele yaşanıyor. Berner'in araştırması, yıkımlara karşı mobilize olan yoksulların, "yerleşim" düzeyinde kenetlenerek gerçekleştirdikleri toplu direniş hareketlerini aktarıyor. Yerleşme aidiyetinin, göçerler arasındaki çeşitli yöresel kültür ve etnik bölünmeleri aşan, güçlü bir birliktelik ve bütünlük sağladığını vurguluyor. Bu nedenle yazar, çağdaş metropolleri şekillendiren küresel sermayenin "aidiyetsiz", yeni oluşan kimliklerin "yersiz" olduğunu savunan teorik yaklaşımları şiddetle eleştiriyor. Metro Manila'ya akan Japonya ve Tayvan sermayesinin, gayri menkûl yatırımlarına yönelerek emlak piyasasında oluşan "fiyat balonunu" körüklediğini hatırlatıyor. Manila'nın çeperlerinde yaşayan yoksulların "yerleşim" düzeyinde verdiği savaş ile Japon ve Tayvanlı yatırımcıların metropolün emlak piyasasına "yerleşmesi" arasındaki bağlantılara işaret ediyor.

Petra Weyland da makalesinde, "yersizlik" kavramını ele alıyor. Küresel göç sürecinde yer alan kadınları incelerken, metropol mekânının küreselleşmesinde toplumsal cinsiyetin taşıdığı hayatî önemi vurguluyor. İstanbul'daki Filipinli hizmetçiler ile onların işverenleri, yani uluslararası şirketlerde çalışan yöneticilerin eşleri üzerine yaptığı bir saha çalışmasına dayanarak, küresel mekânın toplumsal açıdan "cinsiyetlere bölündüğünü" ileri sürüyor. Metropolde küresel mekânda bir yandan "özel" bir kadın mekânı var, diğer yanda da bir erkek mekânı. Kadın mekânı, temelde, şirket yöneticilerinin ev mekânı gibi; erkek mekânı ise çokuluslu şirketlerin iş yaptığı "kamusal" mekâna denk düşüyor. Weyland'ın işaret ettiği üzere bu "özel" kadın mekânında, evin kadınları küresel şirket yöneticilerinin mekânını yeniden üretiyor. Böylece Weyland,

bir erkek egemen varsayımını, yani küreselleşen metropoldeki haritaların cinsiyet açısından tarafsız bir şekilde çizildiği düşüncesini sorguluyor. Farha Ghannam ve Ayşe Saktanber de makalelerinde bu noktanın altını çizmekteler.

Ulrich Mai, Ayşe Öncü ve Farha Ghannam da ayrı ayrı makalelerde kolektif kimliklerin önemli bir öğesi olan mekân sembolizmini vurguluyorlar, ama çok farklı kentlerdeki, birbirinden çok farklı toplumsal grupların bakış açısından. Mai, Doğu Alman kentlerinde yaşayanların kendi kentlerinde nasıl birer yabancı haline geldiklerini anlatıyor. Günlük hayatın en bildik, rutin ve alışılmış yönleri dramatik bir dönüşüme uğramış bu kentlerde. Sadece günlük tüketim maddelerinin görünüşleri ve tatları değil, sokak levhaları, kamusal mekânlarda kullanılan dezenfektanların kokusu, cadde ve çarşı adları bile değişmiş. Mai, bu insanlar için yabancılık duygusunun simgesel olduğuna değiniyor; üstün, bilinmedik bir gücün çaresiz kurbanları onlar, derin bir kaybolmuşluk hissi yaşıyorlar. Öncü de İstanbul'daki mekân ve toplumsal kimlik simgelerini ele alıyor, ama özellikle de orta tabakanın yukarı doğru hareketli kesimleri üzerinde duruyor. Öncü'ye göre, orta sınıf yaşam biçimi ve kimliğinin deneyimleri ve tüketim biçimleri ideal ev simgesinde anlam buluyor; işte bu ideal, kültürel sınırları aşarak İstanbul'a gelip orta tabakanın hayallerini, arzularını süslemiş. Orta tabaka kendisini, simgesel ve mekânsal olarak İstanbul metropolünün "kaosu" ve "toplumsal kirliliği" dışında tutmaya çalışıyor ve kentin çeperindeki sitelere yatırım yapıyor. Oysa İstanbul'un çok yüksek, birörnek apartmanlardan oluşan yeni sitelerinden birçoğu, yabancı bir gözlemcinin ideal ev kavramıyla hiç örtüşmüyor. Ancak, bu "temiz" toplumsal ve kültürel mekânlarda oturanların yaşam ve deneyimleri açısından bakıldığında, bugün İstanbul'da orta sınıf yaşam biçiminin ayırt edici simgesel göstergelerini tam da bu sitelerin homojenliği ve birörnekliği oluşturuyor.

Kahire'yi ele alan Ghannam'ın incelemesi, kolektif kimliklerin oluşumunda mekânın önemini bir kez daha vurgulamakta. Araştırması, kent merkezindeki bir mahalle olan Bulak'ın eski

sakinleri üzerinde yoğunlaşıyor. Üst sınıf Mısırlılar ve yabancı turistlerin göz zevkine uygun olmadığı için burası tam anlamıyla yerle bir edilmiş, mahalleliler, devletin yaptığı, sözde "modern" kooperatif evlerine yerleştirilmiş. Bu yeniden iskân süreci, Bulaklıların enformel ekonomisini yok etmiş, ucuz mal ve hizmetlere ulaşmalarını imkânsız hale getirmiş, ayrıca toplumsal ilişkilerini de tahrip etmiş, yani hayatlarını yeniden düzenlemiş. Taşınmalarının üzerinden on beş yıl geçmesine rağmen, bu insanlar kendilerini hâlâ "Bulak halkı" diye tanımlıyor, diğer gruplar da onlara olumsuz anlamda "Bulak'tan gelenler" diyor. Yeni birörnek evler fiziksel ayrıma neden olmuş, Bulaklı olmaya yüklenen bu olumsuz anlamın pekişmesine yol açmış. Bu damgalanma ve husumet karşısında, "Bulak", topluluğun aidiyet duygusunu güçlendirmiş, topluluğun kolektif tasavvurunda ortak köken ve tarih yaratan bir coğrafî mekân haline gelmiş, böylece diğer kimlik tanımlarının önüne geçmiş. Ghannam'a göre, Bulaklıların bölgedeki diğer kesimlerle etkileşimini cami kolaylaştırıyor, çünkü camide eşit ve kaynaşmış bir topluluk vaadi var. Aşağıda, dünyanın dört bir yanından gelmiş meta, imge ve sözcükler metropolün günlük yaşamında dolaşıma girerken, dinî söylemler üstünde nasıl pazarlık yürütüldüğünü ele alacağız.

İslâm'ın Küreselin Merceğinden Yeniden Keşfi

Çağdaş metropolün toplumsal hayatında İslâm'ın dile getiriliş biçimleri, bu dile getirilişin insanları birbirleriyle ilişkili benlikler olarak bir araya getirişi, bu kitaptaki birçok makalede etraflıca inceleniyor. Ancak, bu makalelerin amacı, küresel olana "tepki" veya "direnç" olarak değerlendirilen "köktendincilik", "aşırı uçlar" veya "militan İslâm"ı incelemek değil. Bu makaleler, mahallelerdeki günlük yaşama odaklanıyor ve Müslümanların bugüne uyum sağlama mücadelelerinde küresel söylemleri ve tüketim mallarını nasıl kullandıklarına açıklık getirmeye çalışıyor. Nitekim Ghannam, araştırma yaptığı mahallede caminin farklı bir mekân olarak merkezî önemini vurguluyor, son zamanlarda cami ile din arasındaki doğal ilişkinin özellikle kadınlar arasında güçlendiğini ileri sürüyor.

Kadınlar ibadetin getirdiği birlikteliği, bir topluluğun parçası olma, cemaate bağlı olma duygularıyla birleştirmiş. Cami kadınlara yalnızca namaz için açılmamış; hem kendilerinin hem de aile fertlerinin davranışlarını yönlendirebilen, cemaatin ahlakî değerlerinden sorumlu anne, kardeş ve eş oldukları için de açılmış, bu da kadınların cami merkezli bir dizi faaliyete katılımlarını kolaylaştırmış.

Ayşe Saktanber'in makalesinde de odak noktası, İslâm'ı yaşayan bir toplumsal pratiğe dönüştürmeye çalışan kadınlar. İncelemesi, Türkiye'de İslâmî bir düzenin yaratılmasında "ulusal sivil din"in yerini alabilecek bir orta sınıf *ethos*'unun önemini vurguluyor. Saktanber'e göre, İslâmî canlanış devletin başarısızlığına sivil toplumun verdiği bir karşılık ve devletin icraatına bir tepki biçimine dönüşmüş; yine de esas olarak "ulus-devlet" bağlamında şekillenmiş. Küreselleşmenin önemi, bugüne kadar devlet elitinin tekelinde olan ve farklı fırsatlar sunabilecek alanlara sızabilme olanaklarını artırmasıdır, diyor Saktanber. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki İslâmî çevreler hem entelektüel ortama ağırlığını koyabilecek kendi entelektüellerini yaratmak, hem de yeni toplumsallaşma biçimlerinin ortaya çıkması, yayılması ve pekiştirilmesinde öncü rol oynayabilecek kendi orta sınıflarını oluşturmak zorunda. Bu yüzden, önceleri siyasî ve toplumsal düzenin daha önemli konuları arasında ikinci planda kalan kadınlar, artık İslâmî ideolojilerin gün be gün dile getirilmesi ve yeniden üretiminde hayatî bir rol oynuyor. Saktanber, laik cumhuriyetin başkenti Ankara'da, dindar alt orta sınıftan ailelerin oturduğu apartmanlardan oluşan bir semtte yaptığı saha araştırmasına dayanarak, semt sakinlerinin gündelik yaşamlarını İslâmî kurallara göre düzenleyen bilinçli Müslümanlar olarak "İslâm'ı yaşamak" için nasıl bir araya geldiklerini inceliyor. Kadınlar laik modern sistem içinde gündelik yaşamlarını İslâmî ilkelerle uyumlu hale getirmeye çalışıyorlar. Alternatif bir İslâmî yaşam biçimini oluştururken, amaçları modern yaşamın rahatlığını, olanaklarını reddetmek değil; bir Müslüman'ın bunlar uğruna ödemesi gereken bedeli sorgulamak. Saktanber'in dü-

şünce çizgisine göre, "dışardan gelenlerin" "İslâm'ı canlandırmaları" denen sürecin, "İslâmcıların" siyasî yoldan İslâm'ı yaşayan bir pratiğe dönüştürme çabalarına denk düştüğü açık.

Günter Seufert'in düşünce çizgisine göre, "etnik milliyetçiliklerin dirilişi" denen süreç de, sivil toplumun, ulus-devletin kültürel hegemonyasının başarısızlığına verdiği bir karşılık. Bu süreç, küresel insan hakları söyleminden beslenmekle birlikte ona indirgenemez. Seufert, İstanbul gibi bir metropolde yaşayan bir Alevi-Kürt aşiretinin kimlik politikalarında, mezhebe dayalı yaklaşım ile etnik milliyetçiliğin çelişen iddialarını çözümlüyor, zengin ayrıntılar sunuyor. Kürt aşiretine mensubiyet ile Alevi kimliğinin iç içe geçmesi, bağlayıcı bir ahlakî ekonominin ve bir karşılıklı dayanışma ağının zeminini hazırlıyor. Bu sayede, göçmen grup kent ekonomisinde kendine bir yer açıyor ve kendine özgü bir sosyokültürel mekân oluşturuyor. Ulusal siyasî arenada aşiretin Alevi-Kürt kimliği, merkezdeki Sünnî-Türk kimliğinin tarihî hegemonyası ve devlet elitinin baskısına göre tanımlanıyor. Hem Alevi hem de Kürt oldukları için dışlanan ve damgalanan grup, "laik sol"un ideolojik bayrağı altında siyasî muhalefete geçiyor. Ancak, hem sol ideoloji ve partilerin cazibesini kaybetmesi, hem de Sünnî İslâm'ın ulusal siyasetin en büyük muhalif söylemi olarak ağırlık kazanmasıyla, genç Kürt-Alevi kuşağının kültürel farklılıklarını ve siyasî kimliklerini Kürt milliyetçiliği yoluyla tanımlamak dışında pek seçeneği kalmıyor. Seufert'e göre, siyasal İslâm Sünnî gençler için uluslararası arenada "geçerli" bir kimlik olarak güvenilirlik kazanmaya başlarken, Alevilik laik ideolojilere ciddi bir siyasî alternatif getirememiş. Dolayısıyla, bu küreselleşme çağında, Koçkiri aşiretinin politize olmuş, okumuş gençleri için Kürt milliyetçiliği uluslararası geçerliliği olan bir kimliği ifade etmenin tek yolu haline geliyor.

Jan Nederveen Pieterse'nin makalesinde, Avrupa metropollerine göç sürecinde İslâm'ın nasıl değiştiği meselesi ele alınıyor. Nederveen Pieterse, Avrupa'daki Müslüman diasporalarda başka kültürlerle bir arada yaşamanın insanları nasıl etkilediğini göstermek amacıyla, merkezî metafor olarak "dolaşan İs-

lâm" terimini kullanmış. Müslüman göçmen kültürleri yeniden inşa eden belirgin yasal ve ideolojik yönelimler olarak İngiltere'deki çokkültürlülük ile Hollanda'daki din cemaatlerine dayalı kurumlaşmayı [*pillarization*] karşılaştırıyor Pieterse. Bu karşılaştırma hem İslâm'ın özselci ve statik kavramsallaştırmalarını sorguluyor, hem de her "ulusal" bağlamın kendine özgü fırsatlar yarattığını vurguluyor. Hollanda'daki kurumlaşma, etnikleşme ve entegrasyon eğilimleri bir araya geldiğinde, ırkı öne çıkaran baskın kültürel farklılık söylemiyle, İngiltere'dekine benzemeyen bir alan yaratıyor. Fransa'da ise sekülerlik ve *laicité*'nin yarattığı başka bir farklılık alanı var. Bu diaspora alanlarının her biri farklı fırsatlar sunuyor, yeni kombinasyonlar üretiyor. Her yerde, Müslüman göçmenler yaşadıkları topluma eklemleniyor, böylece yeni melez kültürel biçimler ortaya çıkıyor. Ancak, Nederveen Pieterse, Müslüman diasporaların, aynı zamanda birçok çelişkiyi de barındırdığına işaret ediyor: Ekonomik yeniden yapılanma dinamikleri büyük oranda işsizliğe yol açtığı için, Avrupa'daki göçmen işçiler, gün be gün kendi ekonomik ve kültürel adacıklarına hapsoluyor. Avrupa metropollerinde, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasındaki sınırlar keskinleşecek mi, yoksa giderek geçirgen mi olacak, veya her ülkeye özgü, kültürler arası etkilerin karışımı sonucunda melez kimlikler mi ortaya çıkacak? Bu soruların cevabını henüz bilmiyoruz.

Müslüman olmanın zaman ve mekân içinde nasıl farklı anlamlar kazandığına açıklık getiren bu makaleler, son zamanlarda çoğu İslâmî canlanma tartışmalarının temelini oluşturan birlik, özselcilik ve homojenleşme retoriğinin ötesine geçiyor. Ayrıca, İslâm'ı küreselleşmeye pasif bir direniş ve tepki olarak gösteren temsiller konusunda da bizi uyarıyor. İslâm, daha ziyade, günümüz metropollerinde yaşam alanı için verilen günlük mücadeleler yoluyla, kalıcı bir siyasî ve kültürel kimlik haline geliyor. Ulusal sınırların erozyona uğramasının bir tezahürü olmak şöyle dursun, kentin fiziksel ve kültürel haritasına kendi bakış açılarını kazımak isteyen devlet elitinin uygulamalarına bir karşılık niteliği taşıyor.

Bu kitaptaki bütün makaleler, belirli mekânların toplumsal aktörler arasındaki iktidar mücadelelerine sahne olduğunu, yani "yerel" dinamiklerin ortaya çıktığını ileri sürüyor. Bu toplumsal aktörler, küreselleşmenin yarattığı farklı fırsat alanlarında yaşıyor veya bu alanları ele geçiriyorlar. Küresel dolaşım ve akışkanlık mevcut iktidar ilişkilerini hem pekiştirebilir, hem de yıkabilir; ama bu, iktidar ilişkilerini üretiyorlar anlamına gelmez. Çıkış noktamızı tekrarlarsak, dünyanın çeşitli bölgelerindeki "öteki" metropoller, sadece küreselin merceğiyle, yani belirli bir toplumsal mesafeden bakıldığında bir *tabula rasa* gibi görünür; bu metropollerin sakinleri, tüm dünyada dolaşmakta olan kültürel ikon ve simgelerin yarattığı akıntıya kapılıp gitmiş, zaman ve mekân bağlarını kaybetmiştir sanki. Metropollerdeki farklı grupların kültürel çerçevelerinden değerlendirildiğinde, toplumsal gerçekliğin karmaşıklığı farklı farklı görünür. Bu karmaşıklık, rakip grupların farklı kültürel proje, strateji ve pratikleriyle bağlantılıdır; küresel akışkanlığın "iktidar geometrisi"ne indirgenemez. Dolayısıyla, başka türlü anlaşılması ve araştırılması gerekir.

KAYNAKÇA

Amin, A. (ed.) (1994) *Post-Fordism: A Reader*. Basil Blackwell, Oxford.

Appuradai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," M. Featherstone (ed.) *Global Culture* içinde.

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Oxford.

Behar, R. (1994) *Translated Woman: Crossing the Border with Experanza's Story*. Beacon Press, Boston.

Bird, J. vd. (ed.) (1993) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. Routledge, Londra.

Boyarin, J. (ed.) (1994) *Remapping Memory: The Politics of Time and Space*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Budd, L. ve Whimster, S. (ed.) (1992) *Global Finance and Urban Living: A Study in Metropolitan Change*. Routledge, Londra.

Castells, M. (1989) *The Information City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*. Basil Blackwell, Oxford.

Drennan, M. (1992) "Gateway Cities," *Urban Studies* 29 (2), 217-235.

Eickelman, D. F. ve Piscatori, J. (ed.) (1990) *Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. University of California Press, Berkeley, California.

Ekholm-Friedmann, K. ve Friedmann, J. (1995) "Global Complexity and the Simplicity of Everyday Life," D. Miller (ed.), *Worlds Apart*. Routledge, Londra.

Fainstein, S., Gordon, I. ve Harloe, M. (ed.) (1992) *Divided Cities: New York and London in the Contemporary World.* Basil Blackwell, Oxford.

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism.* Sage, Londra.

Fischer, M. ve Abedi, M. (1990) *Debating Muslims.* University of Wisconsin Press, Madison, WI.

Fiske, J. (1987) *Television Culture.* Metheun, New York.

Friedland, R. ve Boden, D. (ed.) (1994) *NowHere: Space, Time and Modernity.* University of California Press, Berkeley, CA.

Friedmann, J. (1986) "The World City Hypothesis," *Development and Change* 17 (1), 69-83.

Fujita, K. ve Hill, R. C. (1993) *Japanese Cities in the World Economy.* Temple University Press, Philadelphia.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity.* Stanford University Press, Stanford, CA.

Glick Schiller, N., Basch, L. ve Blanc Szanton, C. (1992) *The Transnationalization of Culture, Globalization and the World System.* SUNY, Binghamton, New York.

Hannerz, U. (1987) "The World in Creolization," *Africa* 57 (4), 546-559.

— (1991) "Scenarios for Peripheral Cultures," A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System.* Macmillan, Londra.

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity.* Blackwell, Oxford.

Jain, M. (1990) "The Curry Eastern Takeaway," *Public Culture* 2 (2), 121-128.

Liebes, T. ve Katz, E. (1990) *The Export of Meaning.* Oxford University Press, Oxford.

Manuel, P. (1993) *Cassette Culture.* University of Chicago Press, Chicago, IL.

Marcus, G. E. (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.

Massey, D. (1993) "Power Geometry and a Progressive Sense of Place," J. Bird vd. (ed.), *Mapping the Futures* içinde.

Nacify, H. (1993) *The Making of Ethnic Cultures: Iranian Television in Los Angeles.* University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Phillips, R. (1995) "Why Not Tourist Art? Significant Silences in Native American Museum Representations," Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism.* Princeton University Press, Princeton, NJ.

Rouse, R. (1991) "Mexican Migration and the Space of Postmodernity," *Diaspora* 1 (1), 8-23.

Sassen, S. (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton University Press, Princeton, NJ.

Soja, E. (1989) *Postmodern Geographies.* Verso, Londra.

Stokes, M. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey.* Clarendon Press, Oxford.

Straberny, Mohammedi, A. (1991) "The Global and the Local in International Communications," J. Curran ve M. Gurevitch (ed.), *Mass Media and Society.* Edward Arnold, Londra.

Watson, S. ve Gibson, K. (ed.) (1995) *Postmodern Cities and Spaces.* Basil Blackwell, Oxford.

BİRİNCİ KESİM

Küresel Tasavvurlar ve Değişen İktidar Söylemleri

Ekonomi ile Irk Arasında: Singapur'un Asyalılaşması

BENG-HUAT CHUA

1995'te Singapur bağımsızlığını kazanalı otuz yıl olmuştu. Ülkenin kısa tarihi içinde kolektif ulusal bellek hâlâ oluşum aşamasındaydı. Singapur "önceden tasarlanmamış" bir devletti, dolayısıyla bir "halk" ve "ulus" yaratmak için bitmez tükenmez, hatta ümitsiz bir arayışa girdi. Yeni ama içi boş kimlik terimlerini bilinçli olarak "doldurma" girişimlerinde bu arayışı görebiliriz.

Bağımsızlığın kazanılmasından önceki dönemden bu yana ülkeyi aralıksız yöneten Halkın Hareket Partisi (HHP), ulusu tanımlamaya çalışırken zaman zaman belirli "ulusal" nitelik ve değerleri kullandı, bunları ülke nüfusuna benimsetmeye çalıştı. Bu girişimler, modernizasyonun "ulus inşası" kavramıyla söylemsel olarak üzeri örtülen siyasal pratiklerin bir parçasıydı. Bu girişimlerin hepsinde, egemen tek parti yönetiminin kullandığı söylem de değişmez bir unsur oldu: Irkın ontolojik varlığı tematize edildi, böylece toplumsal ve siyasal açıdan anlamlı, apaçık bir ilgi odağı haline getirildi. Ülke nüfusunun, üç farklı ırktan –Çinlilerden, Malaylardan ve Hintlilerden– oluştuğunu unutmasına asla fırsat verilmedi. Söylemsel olarak dönüşüme uğrayan "ırk" kavramı, "ulus

inşası" girişiminin farklı aşamalarında farklı biçimlerde öne çıkarıldı.

'Irk'ın toplumsal üretimini kuramsallaştırmanıza temel olarak alırsak, kabaca üç girişim saptayabiliriz: Birincisi, ırkın siyasal olarak 'festival' kültürüne indirgenmesi ve ekonominin öne çıkarılması; ikincisi, ırkın farklı nüfus gruplarını birleştiren bir bağ sayılarak sosyal refah örgütlenmesinin temeli olarak kullanılması; üçüncüsü, ırkların "Asyalı" kimliği altında homojenleştirilmesi ve ırka dayalı ayrımların korunması.

Esas olarak, bu girişimler zaman içinde sırayla birbirini izlememiş, iç içe geçip karışmıştır. Singapur devletinin hâlâ devam eden ideolojik oluşum sürecinin bir parçasıdır hepsi. Yeni ada ülkesi kapitalist gelişme yoluna girerken ekonomik ve toplumsal koşullar da kuşkusuz değişti. Bu açıdan, söz konusu girişimler devlet yöneticilerinin yeni koşullar karşısındaki tavrını, dönemin siyasî hedeflerini yansıtır. Aşağıda, bu girişimleri ayrıntılarıyla ele alarak, Singapur kimliğinin tanımlanmasını siyasal olarak nasıl etkilediğini araştıracağız.

Singapur: Olmayan Ülke

Singapur'un bağımsız bir devlet olması bir zamanlar tasavvur bile edilemezdi. Britanya'nın sömürge yönetimi 1959'da ülkeye içişlerinde özerklik tanımıştı, ama Singapurlular bir sonraki doğal adımı atmakta zorlanıyorlardı, çünkü Lee Kuan Yew'a göre bağımsız bir Singapur fikri "saçma ve aptalca"ydı (Drysade, 1984: 249). O dönemdeki ekonomik değerlendirmelerde, sömürge olmaktan kurtulan ülkeler için en iyi kalkınma stratejisinin ithal ikameciliği olduğu görüşü hâkimdi, bu yüzden, geniş bir iç pazara sahip olmayan bir ada devletinin ayakta kalamayacağı düşünülüyordu. Demografik açıdan, ada nüfusunun neredeyse tamamı göçmenlerden oluşuyordu (Malaylar bile komşu bölgelerden gelmiş göçmenlerdi); bu göçmenler kültürel ve ideolojik açıdan, "anavatan"ları olan Çin, Hindistan ve Malezya'daki milliyetçi düşüncelere yönelmişlerdi. Dolayısıyla, Malezya bağımsızlığını elde edene dek (1957), Singa-

purluların gözünde tek gelecek umudu bu ülkenin bir parçası olarak kalmaktı.

1963'te, adada komünist bir yönetim kurulması olasılığı, Malezya yöneticilerini harekete geçirdi; oysa o zamana kadar Çinlilerin çoğunlukta olduğu Singapur'la "birleşmekten" çekinmişlerdi. Eski İngiliz sömürgeleri Sarawak ve sonradan Sabah adını alan Kuzey Borneo ile Singapur'un yer aldığı Malezya Konfederasyonu'nu oluşturdular. Singapur konfederasyon içinde zor bir dönem yaşadı, iki yıllık kısa bir sürenin ardından Malezya'dan ayrıldı. 1965'te HHP yönetiminin bir kararıyla Singapur'da yaşayanlar siyasî bağımsızlık kararı aldı. 'Saçmalık' gerçeğiyle karşı karşıya kaldılar. "Saçmalık" gerçeğe dönüşmüştü.

Demek ki 1965'e kadar ne bağımsız bir Singapur fikir vardı, ne de Singapurluların bağımsız bir Singapur hayali. Bu durum, toplumsal ve siyasal hayatta ulusal bir kimlik "tanımlama", "temellendirme" ve "gerçekleştirme" ihtiyacını ve bu yöndeki girişimleri açıklıyor. Ne var ki, ekonomik kalkınmanın aksine, kimlik inşasında başarının kesin ve açık göstergeleri yok; çünkü ontolojik gerçeklik, onu temsil etmeye yönelik girişimleri kolayca boşa çıkarabiliyor.

Çokırklılık ve Ekonominin Öne Çıkarılması

Siyasal bağımsızlık, önce İngiliz sömürge yönetiminin, ardından Malezya federalizminin oluşturduğu ırklar üstü yönetim yapısını ortadan kaldırmıştı. Dolayısıyla, ırklar için alternatif bir düzenleme bulunmalıydı. Çinliler, nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen, manevî açıdan yeni ada ülkesine sahip olacak bir konumda değildi. Ayrıca, adalardan oluşan Güneydoğu Asya'nın jeopolitik konumunda öyle bir bölgedeydiler ki, bu bölge nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturan ve Malay dili konuşan Endonezyalılar ile Malezyalıların yeni bir Çinli ulusunu kolay kolay kabul etmeleri mümkün değildi. Öte yandan, adanın yerli halkı olan Malaylar da, sayıca azınlıkta oldukları için, Singapur'un siyasal hayatına tamamen hâ-

kim olamıyorlardı. Hintliler ise, hem göçmen hem de en küçük azınlıktı. Bu koşullar altında, anayasada yurttaşlığın ırk kimliğinden ayrılması belki de en akıllıca çözümdü. Dahası, son otuz yıldır olduğu gibi, koşullar değişmediği sürece aynı çözüm geçerli kalacaktır.

Yurttaşlığın ırktan ayrılması, "çokırklılık" fikrine ideolojik bir bağlılık doğurdu ve bu fikir sosyal politikaların 'rasyonel' temeli olarak kabul edildi.[1] Dolayısıyla çokırklılık, söylemsel olarak üretilmiş bir fenomendir: Irkın ontolojik varlığına göndermede bulunur, ama siyasal sonuçları açısından onun ötesine geçer. Çokırklılık, belirli toplumsal disiplin mekanizmalarını rasyonalize edecek bir ırk söyleminin geliştirilmesini gerektirir. Burada analiz edilmesi gereken nokta şu: Farklı ırkların ontolojik varlığı, söylemsel olarak nasıl tematize edilmektedir ve bu süreçte toplumsal yönetim stratejilerini rasyonalize etmeye yönelik siyasal söylemlerde anlamlı bir öğeye nasıl dönüştürülmektedir?

Irk söylemde şu şekilde üretilir: Resmî olarak ırk, ataerkil soyla tanımlanır; bir kişinin hangi ırktan geldiğinin o kişinin kültürünü tanımladığı varsayılır (çokkültürlülük); bu ırk-kültürün temel dayanağının ırkın dili olduğu kabul edilir, okullarda İngilizce'den sonra ikinci dil olarak "anadil" eğitimi zorunlu hale getirilerek dil korunmuş olur (çokdillilik).[2] Bireyleri farklı ırk gruplarının mensupları olarak tanımlayan bu söylemsel süreçlerle nüfus içindeki farklılıklar iyice azaltılır. Ör-

1 Singapur'un Malezya federasyonu içinde yer aldığı kısa dönemde, HHP lider kadrosunun politik deneyimlerinin kendilerini çokırklılık davasını benimsemeye yönelttiği ileri sürülebilir. Bu, Birleşik Malay Ulusal Örgütü'nün savunduğu Malay hâkimiyeti modeline karşı, "Malezyalıların Malezyası" fikrine sahip çıkmalarıyla tutarlıdır.

2 Burada yer azlığı nedeniyle, Singapur'daki dil politikasına kısaca değinilecektir. Singapurluların küresel kapitalizmden yararlanmak için uluslararası ticaret, bilim ve teknoloji dili olan İngilizce'yi öğrenmesi gerektiği öne sürülmüş, evrenselleşme izleği tekrarlanmıştır. İngilizce'nin sağladığı büyük ekonomik avantajlar, başka dillerde eğitimi neredeyse tümüyle silmiştir. Cemaatlerin bölge dillerinde eğitim veren okullarının "doğal" gerileyişi, 1987 yılında, temel eğitim dili olarak İngilizce'yi ve "ikinci" diller olarak farklı ırkların dillerini getiren bir "ulusal" eğitim sisteminin kurumsallaştırılmasıyla tamamlanmıştır.

neğin Çinlilerin söylem düzeyinde "tek" bir grup olarak inşa edilmesi, aralarındaki büyük lehçe farklılıklarını bastırır. Kitle iletişim araçlarında farklı lehçelerin kullanımı yasaklanarak, Mandarin lehçesi "Çinlilerin dili" haline getirilir.[3] Benzer şekilde, Malaylar arasındaki lehçe farklılıkları yok edilerek ortak bir "Malay dili" benimsetilir, ayrıca bu grup İslâm'la da tanımlanır. Nihayet, Singapur'daki Hintlilerin yüzde 60'ından fazlasının konuştuğu, Güney Hindistan'ın Tamil dili, önceleri Hintlilerin resmî "grup" dili olarak kabul edilir. Ama Hindî, Pencabî ve Bengalî gibi farklı dilleri konuşan kesimlerin protestoları üzerine, başka Hint dillerine de resmî "anadil" statüsü verilir. Farklılıkların bu şekilde silinmesi, tabiî ki, nüfus içindeki bireysel ve kolektif kimliklerin bazı kurucu unsurlarının bastırılması anlamına gelir. Söylem yoluyla kurulan üç grup, "Çinliler", "Malaylar" ve "Hintliler", artık kamu politikalarını ve siyasal pratikleri rasyonalize etmek için kullanılan yönetsel ırk kategorileri haline gelmiştir (Siddique, 1989).

Pratikte, bu üç gruba "kültürel" etkinlikleriyle "görünürlük" kazandırılır. Örneğin, Hindu (Hint) ve Müslüman (Malay) bayramları ile Çin yeni yılı resmî tatil ilan edilmiştir (çokdinlilik). Resmen desteklenen ırksal/kültürel kategoriler de, söz konusu ırk gruplarının kendi faaliyetlerini düzenlemesine yol açar. Böylelikle, Singapurluların "kültürlerinin" bu kültürlere karşılık gelen üç "gelenek" içinde donduğu izlenimi doğuyor. Bu, antropolojik açıdan büyük bir yanılgı sayılsa da (Benjamin, 1976; Clammer, 1985), aslında resmî "çokkültürlülük" siyasetinin doğurduğu bir sonuçtur; yönetim tarafından tam da siyasal ve ideolojik yararları düşünülerek oluşturulmuştur.

"Irk"ın böyle bilinçli olarak, söylem yoluyla üretimi, en azından iki açık ve seçik siyasal sonuca yol açar. Birincisi, "ırk" siyasette geçer akçe olmaktan çıkar. Çokkültürlülük politikasının amacı, ırklar arasında "kültürel eşitlik" geliştirmek-

3 Çokırklılık politikasının bir yansıması olarak, Singapur'da Mandarin, "Çinlilerin dili" (*huayu*) olarak tanınır, oysa Tayvan'da "ulusal dil" (*guayu*) ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde "ortak dil" (*putonghua*) olarak tanınır.

tir; kültürlerini koruma ve sürdürme bütün gruplara bir "grup hakkı" olarak tanınmıştır. Devlet, ırk sınırlarıyla belirlenen bir kültürel alanda "grup eşitliği"ni gözeterek, bütün ırk grupları karşısında kendisine" 'tarafsız' bir konum sağlamakta, hiçbir grubu kayırmadığını öne sürebilmektedir (Kuo, 1985; Siddique, 1989). Bundan dolayı, okullarda "anadiller"in korunması dışında, ırksal/kültürel etkinlikler, resmî olarak oluşturulmuş ırk gruplarının gönüllü bireysel ve/veya kolektif girişimleriyle ortaya çıkar.[4] Grupların kültürel canlılığı, tamamen üyelerine bağlıdır, devlet yalnızca eşit ölçüde idarî destek sağlar; hiçbir devlet kurumundan ırk temelinde özel talepte bulunulamaz.

Gelişmiş Batı ülkelerinin kültürel söylemlerinde çokırklılık politikası yaygın bir kabul görüyor: Bu politikanın ırksal/etnik azınlık gruplarını "güçlendiren", ayrımcılığı düzeltebilen bir mekanizma olduğu düşünülüyor. Ama Singapur örneği şunu gösteriyor: "Güçlendirme" tezi, ancak çoğunluğu oluşturan ırk grubu ırkçıysa geçerlidir. Çoğunluk ırkçı değilse, çokırklılık ilkesi bir ırk grubunun kendi çıkarları adına taleplerde bulunma zeminini –bu talepler çokırklılığın temeli olan grup eşitliği ilkesini ihlal etmese bile– ortadan kaldırmak için stratejik olarak kullanılabilir. Singapur'da çokırklılık, ırkı siyasette arka plana iter, kültürel alanda ise ırka yüksek düzeyde görünürlük kazandırır.[5]

İkinci siyasal sonuç ekonomi alanındadır. Singapur'un kapitalizmdeki başarısı, bugün ayrıntılı çalışmalarla ortaya konmuştur (Rodan, 1989). Bu başarının gerekli koşullarından biri, nüfusun disiplinli bir işgücüne dönüştürülmesiydi (Offe, 1987: 94). Bu dönüşüm ise belirli kültürel özelliklerin geliştirilmesine bağlıdır. Kültürel gelişme, ekonomi mantığının gereklerine uygun olmak zorundadır. Örneğin, çalışanların kendi kendilerini disipline sokması gerekir, dolayısıyla genel bir

4 Bir çocuğun "anadili"nin belirlenmesinin çoğu zaman zor olduğunu belirtmek gerekir; Çinli bir babanın ve Hintli bir annenin çocuğunun anadili, okulda genellikle babanın ırkı esas alındığından, Mandarin kabul edilir (Purushotam, 1985).

5 Irkın politik olarak bir yana bırakılması, kamu konutlarının bir kota sistemiyle Malaylara dağıtılmasıyla çok önemli bir noktaya ulaşır (Chua, 1989).

toplumsal disiplin de yaratılmalıdır (Quah, 1983). Eğitimin, becerilerin ve üretkenliğin sürekli geliştirilmesini temel alan bir zihniyet yaratılmalıdır. Derin bir rekabetçilik duygusu geliştirilmelidir; bu duygu kısmen, bireylerin maddî tüketimde karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olma arzusuyla beslenir. Ödüllendirilmenin liyakat esasına dayanması gerektiği inancı yerleştirilmelidir (Chua ve Kuo, 1992). Gerçekten de, devlet kalkınma stratejilerinde "meritokrasi"ye dayanmaktadır. Kapitalizmin bu kültürel önkoşulları, diğer bütün kültürel duyarlılıkların önüne geçmiş, bugün Singapurluların günlük yaşamdünyasına damgasını vuran hâkim değer ve kaygılar haline gelmiştir.

Siyasal bağımsızlık elde edildiği sırada, adada bu değerler mevcut değildi. O sırada, yüksek işsizlik düzeyi yüzünden, çalışmayla ilgili etkinlikler karşısında bireye epeyce özgürlük tanıyan bir hayat tarzı vardı; ama bu, özgürlüğün yanında çok büyük maddî yoksunluklar da getiriyordu (Chua, 1989a).[6] Dolayısıyla, devletin fiilen müdahale ederek sanayi düzeninin kültürel koşullarını oluşturması gerekiyordu. Bağımsızlığın ilanından itibaren, disiplinli bir işgücünün oluşturulmasına öncelik verildi. Örneğin, çok yüksek (yüzde 4,3'ten fazla) nüfus artışı karşısında, yeni ulusun gündeminde istihdam yaratılması öncelik taşıyordu (Lim vd. 1988: 6). Bu, ideolojik olarak, halkın "geçimini sağlamaya" yönelik günlük uğraşlarıyla bağlantılı hale getirildi; yeni ülkenin "bekası" ile halkının "hayatını idamesi" birleştirildi. Böylece, araçsal rasyonelliğin hâkim olduğu yeni bir toplumsal düzen ortaya çıktı; güçlü bir başarı motivasyonuna sahip, günlük hayatı belirleyen kapitalist ekonominin karşı durulmaz mantığına tâbi bir ülke nüfusu yaratıldı. Bu nüfusun ortak deneyimlerinin çoğu, genişle-

6 Gerçekten de 1960'ların başlarında, yarı-iletken mallar üreten Amerikan şirketleri, yarı-iletken üretimini uluslararası hale getirirken ilk denizaşırı üs olarak Singapur yerine Hong Kong'u seçmişlerdi, bunun temel nedeni, Singapur'da sanayi düzenine alışkın bir işgücünün bulunmayışıydı. 1930'lardan beri yaşanan siyasal istikrarsızlık yüzünden sanayi sermayesi Çin'den kaçmış, böylece Hong Kong sanayileşmişti. Dolayısıyla, Hong Kong proleterleşmiş işgücü önkoşuluna kavuşmuştu (Henderson, 1989: 77-80).

yen bir kapitalist ekonomide söz konusu günlük hayattan ve o hayatın bir parçası olan sınıfsal tabakalaşma örüntülerinden kaynaklanır.

Bu 'ortak' deneyimlerin, örneğin sınıf söylemlerinde siyasal olarak kullanılması potansiyelini zayıflatmak için, devlet bunları halkın 'kültür'ü diye bir ideolojik kavramlaştırma içine sokmuştu.[7] Kapitalizm 'doğallaştırılmış', beraberinde getirdiği değerler, insanların hayatlarını idame ettirmesinin temel zorunlulukları olarak sunularak ideolojik bir çerçeveye oturtulmuştu. "Hayatı idame ettirme", ideolojik bir köşe taşı haline gelmişti. Böylece bu tür değerler, tercihler alanının dışında mutlak ölçüde hegemonik bir alana yerleştirilmiş, 'kültürel' alanın dışında bırakılmıştı. Kapitalizmin getirdiği değerlerin bu şekilde ideolojik açıdan sorgulanmaz hale getirilmesi, tam da, Singapur'un siyasal söyleminde üç ırkın 'kültür'lerinin öne çıkarılmasıyla mümkün olmuştur.

Ayrıca, çokırklılık ve rekabet iç içe geçerek, ırkın siyasal bir unsur olarak kullanılmasını zorlaştırmıştır. Ekonominin açık rekabet koşullarında işlediğine ve ırk eşitliğinin norm olduğuna inanıldığı ölçüde, ırk ayrımcılığı olasılığı da ideolojik olarak düşünülmesi mümkün olmayan bir durum haline gelir. Dolayısıyla, Singapur'da ırk ayrımcılığını yok etmeye yönelik hiçbir girişim ve kurum mevcut değildir.

Aynı anda kapitalist ekonomi ilkelerinin öne çıkarılıp ırkın "festival" kültürüne indirgenmesi, Singapur'un kent manzarasında fiziksel olarak görülebilir. Kentin finans merkezinde (ki aynı zamanda Asya'nın Pasifik Okyanusu kıyılarının da önemli bir bölgesel merkezidir), sermayenin fiziksel somutlaşması olan şirket binalarının yapılacağı arazi için büyük bir rekabet vardır (Chua, 1989b). Aynı arazi rekabeti, turistik bir bölge olan Orchard Road'da da görülmektedir. Burada, şirket binala-

7 Ne gariptir ki, bu yeni ortaya çıkan kapitalist sanayi düzeni kültürünün taşıdığı büyük önem, hem "yeni" Singapurluların kendilerini öne çıkaran, yücelten kutlamalarında, hem de aynı "yeni" Singapurluları bir "materyalizm kültü"ne kapılmış, düşüncesiz tüketiciler olarak gören muhafazakâr eleştirilerde kendini gösterir.

rının yanı sıra, beş yıldızlı oteller de bulunmakta, ayrıca ünlü markalar ve taklitleri vitrinleri süslemektedir. Üst kesimlere seslenen, uluslararası stildeki bu malları tüketenler, artık yalnızca turistler değildir, varlıklı Singapurlular da bu malları almaya başlamıştır. Fiziksel ortamın "uluslararasılaşması", konut sektöründe de kendini göstermektedir. Devlet, yüksek apartmanlardan oluşan, planlı, büyük siteler kurarak halkın barınma koşullarını düzeltmeye çalışmış; tek bir ırk grubunun yaşadığı köylerdeki yöresel mimarî örnekleri, yer açma amacıyla yıkılmıştır (Chua, 1991).

1980'lerin başlarında, Singapur bütünüyle yeniden inşa edilmişti. Ne var ki ulusal kapitalist ekonomik başarının simgesi olan bu süreç, gelişen turizmi tehdit ediyordu. Bir başka "Manhattan" haline gelen Singapur, diğer uluslararası kentlere benzemeye başlıyordu ve "Asyalı olma" niteliğini yitirirken "kültürel" açıdan ilginçliği kalmıyordu. Bunun üzerine, Singapur Turizmi Teşvik Dairesi ve planlama kurumları, "şehrin merkez bölgesindeki tarihsel semtleri korumak için ortak bir girişim başlattılar. Bu çerçevede, Çinlilerin, Malay-Arapların ve Hintlilerin oturdukları "geleneksel" yerler "korunacaktı".[8] Bu yerlerde artık "üst tabaka" mensupları oturmaktadır. Binalar, "restore" edilmek yerine eski tasarımlarına uygun olarak yeniden yapılmış, rengârenk boyanmıştır. Binaların içleri değiştirilerek bürolar, şık restoran ve barlar açılmıştır. Nihayet, bu bölgelerin arka caddelerindeki konutlar, yüksek gelir grubundan profesyoneller için yeniden yapılmıştır

Irka dayanan cemaatlerin kendine özgü yaşamları bütünüyle yok olmuştur. Irk gruplarına ait semtlerin kimlikleri, yalnızca isimlerinde korunmaktadır: Chinatown (Çin Mahallesi), Little India (Küçük Hindistan), Malayların ve Arapların "köyü" Kampung Glam. Chinatown ve Little India'da, söz konusu ırkların kimliği daha belirgindir, çünkü bu semtler geleneksel gündelik ve ritüellerde kullanılan eşyaların satıldığı birer ticaret merkezi haline gelmiştir. 'Festival' kültürüne uygun olarak,

8 Bu bağlamda, devlet planlama kurumunu da içine alan Kentsel Yeniden Gelişim Kuruluşu, bu alanlara ilişkin üç tanıtım kitabı çıkarmıştır.

Bayındırlık Bakanlığı tarafından her ırkın yıllık büyük festivalinde ana caddeler sıra sıra ışıklarla donatılarak aynı tarzda süslenir: Çin yılbaşında Chinatown; Hint "ışık festivali" Diwali'de Little India; Ramazan Bayramı'nda da (Hari Raya Puasa) Müslüman Malayların mahallesi. Ne gariptir ki, semtleri ışıklarla donatma fikri, ilkin Noel'de turizm merkezinde satışları artırmak amacıyla hayata geçirilmişti.

Irk ve Sosyal Refah Düzenlemeleri

Böylece, hegemonik ekonominin ahlak kısıtlamaları olmaksızın işlemesine izin verildiği görülüyor. Ne var ki, modern devletin meşruiyeti kısmen, piyasa süreçlerinin kaçınılmaz sonuçları olan toplumsal eşitsizliği yumuşatma becerisine dayanır. Singapur devleti de bu konuda istisna oluşturmaz.

1981 yılında, Malayların ekonomik konumunun yapısal nedenlerle dezavantajlı olduğunu kabul eden hükümet (Zoohri, 1990), Malay parlamenterlerin liderliğinde Mendaki'nin (bir Müslüman örgütün kısaltılmış adı) kuruluşunu destekleme kararı aldı.[9] Bu kurum için 10 milyon dolarlık kamu fonu ayrıldı. Kurumun amacı Malay öğrencilerin eğitim düzeylerinde bir düzelme sağlayarak uzun dönemde Malayların istihdam ve malî koşullarını düzeltmekti. 1989'da, Hintliler, kendi "başarısız" insanlarına yardım etmek amacıyla benzer bir örgütü, Singapur Hint Kalkınma Kurumu'nu (Sinda) kurdular. Çokırklılığın mantığına göre, Çinlilerin de benzer bir kurum kurması kaçınılmazdı; Çinliler Kalkınmaya Yardım Konseyi Nisan 1992'de kuruldu. Devlet bu yeni örgütlere fon sağlamamıştı.

Bu kurumların ırka dayalı olduğu, kaynak sağlama biçimlerinde görülmektedir: Bütün Singapurlu işçiler, "kendi" ırk gruplarındaki ihtiyaç sahibi ailelerin çocuklarının öğrenim ko-

9 Zoohri şöyle yazar: "Malayların kendilerini bir kısır döngü içinde bulmaları kaçınılmazdır. Doğru eğitimin sağlanamaması, Malayların modern ticarette yer almalarını olanaksız hale getirmişti. Bundan dolayı, ekonomik statüsü düşük işlerde çalışmak zorundaydılar. Böylece, kaçınılmaz olarak öteki cemaatlerden daha yoksul hale geldiler. Malayları bir yüzyıldan uzun bir süre esir eden, bu kısır döngüdür" (Zoohri, 1990: 9).

şullarının iyileştirilmesine katkıda bulunur. Devlet idarî yardım sağlar. Devlet Hazine Fonu, çalışanların zorunlu sosyal güvenlik tasarruflarından aylık kesintiler yapar. Bu temel kesintinin farklı ırklar için kullanılması söz konusu değildir. Bu kurumlara resmî olarak "cemaat içi yardımlaşma örgütleri" adı verilmektedir; açık ki burada "cemaat" terimi, resmî düzeyde tanınan üç ırkın söylemsel sınırları içinde dar olarak tanımlanmıştır.[10]

Siyasal düzeyde, bu örgütlerin kurulmalarının temelinde yatan mantık ancak 1990 yılında açığa kavuşabildi; bu da, "pragmatik" ve ideolojilerin ötesinde olduğunu iddia eden bir hükümetin ulusal ideolojiyi açıkça ortaya koyabilmesiyle mümkün oldu (Chua, 1985). Açık bir ulusal ideolojinin ortaya çıkarılmasının arka planı ve önemi aşağıda ele alınacak. Burada şu noktayı belirtmekle yetinelim: Ulusal ideoloji, tam da ideolojik olmadığı savunulduğu için "Ortak Değerler" diye adlandırılabilmiştir. Siyasal duygu yoğunluğu taşımayan bir addır bu. 2 Ocak 1991'de parlamento, ülkenin yönetim şeklinin temel ilkesi niteliğinde bir Ortak Değerler Belgesi'ni kabul etmişti. Bu ilkeler şunlardır: Cemaatten önce ulus, bireyden önce toplum gelir; toplumun temel birimi ailedir; bireye saygı duyulmalı ve cemaat desteği sağlanmalıdır; tartışma değil mutabakat esastır; ırklar ve dinler arasında uyum korunmalıdır.

"Cemaat içi yardımlaşma" kurumlarının toplumsal tabanı, bireye saygı duyulmasını ve cemaat desteği sağlanmasını öngören ilke çerçevesinde rasyonalize edilmiştir. İlkede, katkılar gönüllü olarak yapılır. Ancak, alışıldık bağış usulünün tersine, aksi beyanda bulunulmadıkça ücretlerden kesinti yapılmaktadır. Aylık kesinti miktarının azlığı ve hayır işi olması nedeniyle, ücretinden kesinti yapılmamasını isteyenlerin sayısı azdır. Bu kişilerden bazıları, "katkı yapmama tercihinin bildirilmesi zorunluluğu"na karşı çıkmakta, katkıda bulunup bulunmama

10 David Brown (1993), ırk gruplarının bu oluşum sürecini, hükümet öncülüğünde çıkar gruplarının yaratılmasına eşdeğer bir süreç olarak okumuştur. Ona göre, dışlayıcı olmayan HHP yönetimi, daha sonra söz konusu gruplara uygun işleyiş mekânları sağlamaktadır.

kararının ve bağış miktarını belirlemenin kişiye bırakılmasını savunmaktadır. Bazıları da, bu yardım stratejisinin ırk farklılıklarını derinleştireceğini, bunun Singapur kimliğinin ve ulusal birliğinin oluşumuna zarar vereceğini ileri sürmektedir. Onlara göre, "cemaat"i ırksal değil, ulusal düzeyde tanımlayan bir ulusal yardım kurumunun oluşturulması gerekir. Ayrıca, "yardımlaşma" örgütlerinin kurulmasının genellikle devletin sosyal refah yükümlülüklerini azaltma işlevi gördüğünü ileri sürmektedirler.

Irk temelinde oluşturulmuş, her biri kendi cemaatinin ihtiyaç sahiplerine yardım eden örgütlerin kurumsallaşmasıyla, ülkenin genel sosyal refah hizmetlerinin belirli yönlerinde ırk çok önemli bir yer edinmiştir. Bu çok önemli bir değişikliktir: Kamusal alanda güçlü bir şekilde görünür kılınırken, din ve festival pratikleriyle özel alana hapsedilen ırkı siyasal açıdan etkisiz kılma tavrından uzaklaşıldığına işaret eder. Irkı önce siyasal söylem dışında bırakıp, daha sonra sosyal refah hizmetlerinin belirli yönleri için yeniden kullanmaya yönelik girift ideolojik çalışmalar, devletin formüle ettiği daha geniş bir ideolojik çerçevenin ürünüdür.

"Ortak Değerler"in bireyler karşısında "kolektif"i öne çıkardığı açıktır. Kolektif olanın bu şekilde öne çıkarılması, hükümetin Asya'nın 'cemaatçi' kültürleri adını verdiği tutumlarda billurlaşmakta ve temsil edilmektedir. "Cemaat içi yardımlaşma örgütleri" bu "cemaatçilik" çerçevesinde ideolojik meşruiyet kazanmaktadır.[11] Kuşkusuz, söz konusu örgütlerin ortaya çıkması ve ideolojik bir çerçeve kazanması, sadece bu örgütlere bakılarak anlaşılamayacak bir süreçtir.

---

11 "Ortak Değerler"in kurumsallaştırılmasından önce kurulan Mendaki'nin bile, Başbakan Goh Chok Tong tarafından, bütün Singapurluların refahına potansiyel katkısı açısından meşrulaştırıldığını belirtmek gerekir. Tong şöyle diyordu: "Eğer cemaat hedeflerine yardım amacıyla para ayrılırsa, o zaman, "bir insan bir oy" düsturuyla hareket eden parti, Singapur toplumundan çok etnik bağlara sadık olduğunu söyleyen bir gruba daha fazla destek vererek bir çizgi değişikliğine gidemez" (Zoohri, 1990: 82).

Singapurluların "Asyalılaştırılması"

Çeşitli ırksal/kültürel geleneklerin, ekonomik olarak belirlenen günlük hayat kültürü dışlanarak tematize edilmesi, şöyle bir sonuç da doğuruyor: Ülkede yaşayanlar kapsayıcı bir 'Singapur' kültürünü bulma yolunda sürekli bir arayışa itiliyor. Bu konuda hayli gülünç ve göstergebilimsel açıdan ilginç bir örnek, bir "Singapurlu" kıyafeti bulma çabalarıdır. Bugün bu arayış bir yana bırakıldı gerçi, ama geçmişte tasarımcılar Çinli, Hintli ve Malay kıyafetlerinden farklı öğeleri bir araya getirip pastişler üretme yolunda bir hayli ter dökmüştü. Artık "ulusal" dokumaların motifi olarak orkide kullanılıyor. Bir "Singapur" kültürü arayışı, 1990 yılında bazı sonuçlara yol açan bir dönüşüm geçirdi: Singapurluların Batılılaşmasının yıkıcı olduğu iddia edilen etkilerini "bertaraf etmek" üzere bilinçli ideolojik girişimler yeniden başlatıldı.

Geniş kapsamlı bir şekilde kullanılan "Batı", kültürel açıdan liberal bireyciliğe dayanan bir ideoloji olarak söylem içine yerleştirilmiştir. Çağdaş kapitalist Batı ülkelerinde bulunduğu iddia edilen bütün sorunlar bu bireyciliğe bağlanır. Söz konusu toplumsal sorunlar arasında, boşanma, suç ve işsizlik oranlarının yüksekliği, devletin sosyal yardımlarının aşırı büyümesi bulunmaktadır. İddialara göre, sosyal yardımlara aşırı ağırlık verilmesi, devlet bütçesinden yurttaşlık hakları temelinde abartılı taleplerde bulunulması sonucunu doğurmakta ve çalışma etiğini zayıflatmaktadır; bu talepleri karşılamaya çalışan yöneticiler de, seçim kazanmak için sorumsuz vaatlerde bulundukları için, hızla devlet kurumlarını genişletmek ve tehlikeli bütçe açıkları vermek zorunda kalırlar (Chua, 1992). HHP yönetimine göre, giderek zenginleşen Singapur'da benzer sonuçlardan kurtulmak için, sürekli ekonomik genişlemeyi tehlikeye düşürmeden liberal değerler dizginlenmelidir.

Bu ideolojik bağlamda, liberal bireyciliğin sinsi sinsi sosyal bünyeye sızmasını engelleyecek bir dizi değerin benimsetilmesine 1980'lerin başlarında başlanmıştı. Önce, din eğitimi yoluyla bireycilik karşıtı bir ideoloji yerleştirilmeye çalışıldı.

Böyle bir eğitimin dinsel bağlılıkları güçlendirip dinsel/ırksal ayrımları keskinleştirdiği görülünce, bu deneme bir yana bırakıldı (Kuo vd., 1988). Daha sonra, Çin, Hint ve İslâm kültürlerinin geleneksel olduğu varsayılan değerlerinden seçilen unsurların 'birleştirilmesi' fikri ortaya atıldı ve bu 'bireşim' 'Asya'nın kültürel özü sayılarak kutsallaştırıldı.

Bu yeni girişimle, devlet "üç" geleneği damıtmış ve Singapur'u kendi ideolojisine göre bir "Asya" toplumu şeklinde yeniden kurmak için kullanmıştı (White Paper, 1991: 1). Bu geleneklerden devşirilen değerler, daha önce sözü geçen beş "Ortak Değer"e dönüştürüldü. İdeolojik olarak, bu "Değerler", "kolektif" refahı bireysel haklardan üstün tutan belirli bir tanım getirdi. Dahası, "Asya" kültürünün özü itibarıyla "kolektif"in önceliğine dayandığı ileri sürüldü, bireylerin de "kolektif" olanı ön planda tutmasıyla Singapur'da ekonomik başarının ve toplumsal uyumun sürekli kılınacağı iddia edildi.

Singapurluların "Asyalılaştırılması", büyük geleneklerin ve onlara ait tarihlerin bilinçli bir şekilde söylemsel olarak damıtılarak basit bir kültürel formüle indirgenmesi anlamına gelir. HHP yönetiminin –nihaî değilse de– tanımlayıcı bir "ulusal" karakterin eksikliğini giderme girişiminde bugünkü ideolojik konjonktür budur. Bu "ulusal" karakterin, nüfus içindeki farklılıkları ideolojik olarak silip homojenliği sağlaması ve kolektif tahayyülde nüfusu birleştirerek bir halk yaratması beklenmektedir. Yönetimin nüfusa "Ortak Değerler"i ne denli benimsetebileceği henüz belli değildir, belki de uzun vadede başarısız olacaktır.[12]

Ne var ki, Kuzey Amerika ve Avrupa'nın gelişmiş ekonomilerinin uzun bir durgunluk dönemi yaşadığı ve Asya kapitalizminin yükseldiği günümüz koşullarında, bu "Asyalılaşma" söylemi yalnız Singapur'da değil, bölgenin başka ülkelerinde de belirli kesimlerde hemen bir ideolojik yankı buldu. Asya'da kapitalizmin yükselişi, ekonomik büyümeye temel oluşturdu-

12 Örneğin, daha yaşlı ve görece daha iyi ekonomik konumda olanlar, kendi çıkarlarını çok fazla düşünen gençlerin toplumu göz ardı etmelerinden yakınmaktadır.

ğu düşünülen Asya "kültür"lerine yeni bir güven yarattı, bazı Asya ülkelerindeki siyasal liderleri liberal Batı'yla farklarını vurgulamaya ve meşrulaştırmaya yöneltti. Singapurluların esas olarak "Asyalı" diye yeniden tanımlanması zekice bir hamle; böylece Singapur nüfusu yeni bir kılıfa sokulmakla kalmıyor, tanımın kapsayıcılığı sayesinde Singapur liderleri Asya adına konuşabiliyor, dolayısıyla Asya'yı temsil edebiliyor. Şimdi, Asyalılaştırma söyleminin bu ikili etkisi üzerine duracağız.

Farklılık Olarak Asyalılaşma

Yukarıda belirtildiği üzere, Singapurluların söylem yoluyla Asyalılaşması, belirli bir Batı liberalizmi kurgusuna dayanır. Liberalizm, bireyin kendi çıkarlarıyla ilgili rasyonel kararlar alabileceği kabulünden hareketle, bireysel hak ve özgürlükleri öne çıkaran bir kültür olarak okunur. Bireyin ötesinde, benzer ortak çıkarları bulunan kişilerin oluşturduğu "çıkar grupları" vardır. Siyasal arena ise, birbirleriyle rekabet eden çıkar gruplarından oluşur; devlet yalnızca "hakem" rolünü oynar.

Dolayısıyla, devlet "küçük ve tarafsız" bir yapı olarak görülür. Müdahalelerinin asgari düzeyde olması anlamında küçük, herhangi bir grubun çıkarlarına öncelik tanımaması ve kendi çıkarlarının olmaması anlamında tarafsızdır. Devlet, rekabetlerde hakem konumunda olduğu için, yalnızca dar anlamda "kamu çıkarları"nın bekçisidir. İşverenler ile çalışanlar gibi iki taraf arasındaki uyuşmazlık kamusal alanın bütününde olumsuz etki yaratınca, bu bekçilik işlevini yerine getirir. Dolayısıyla, herhangi bir toplumsal müdahalede bulunulabilmesi için, kamu çıkarlarının açıkça tehdit altında olduğunun gösterilmesi gerekir; bu gösterilmezse, müdahale eden devletin bireylerin haklarını çiğnediği ileri sürülür. Genel olarak, sistemin işleyişi açısından zorluklar çıkarsa da devlete zorunlu bir kurum gözüyle bakılır. Günümüz konjonktüründe, liberal demokratik değerlerin küresel düzeyde ideolojik hegemonya kurduğu, getirdiği yükümlülüklere bütün devletlerin uymak zorunda kaldıkları söylenebilir (Wallerstein, 1992).

Singapur yönetiminin cemaatçi ideolojiyi benimsemeye yönelik söylemsel hamlesi, liberalizme yönelik kavramsal ve içeriksel bir eleştiriyle başlar. Kavramsal düzeyde, liberalizmin toplumsal bağları ve yükümlülükleri bulunmayan, aşırı bağımsız, hayalî bir "birey" varsayımına dayandığı ileri sürülür.[13] Bu çerçevede, 'toplumsal' olan negatif bir şekilde tanımlanır: Kendi çıkarlarını korurken başkalarının çıkarlarına zarar vermeme yükümlülüğü olarak. Dolayısıyla, liberalizmde toplumsal ve siyasal bünyede "kolektif çıkar" ve "kolektif sorumluluk" kavramlarını pozitif kavramlar olarak üretmek güçtür. İçerik düzeyinde, başkalarının çıkarlarına zarar vermeme ilkesi pratikte genellikle göz ardı edilmektedir. Dahası, bireysel haklara birincil öncelik verildiğinde, sivil toplum ahlâkî olarak oluşturulamaz. Sivil toplum, anlaşmazlıkların yalnız hukuk yoluyla çözüldüğü, bireylerin hakları uğrunda rekabet yürüttüğü bir ortamla tanımlanır ve belirlenir. Liberalizme yöneltilen temel eleştiri şudur: Toplumsal sorumluluğun yokluğu, Batı'nın kamusal ve özel alanlarında bugün karşımıza çıkan sağlıksız ekonomiyi ve manevî çöküntüyü açıklar.

Eleştiriler, yalnızca liberalizmi reddetmeye değil, liberalizmin ötekisi olarak "Asyalı" geleneksel değerlerin yerleştirilmesine de imkân sağlar. İdeolojik bölünme, hatta ideolojik savaş hattı, gerileyen/bireyci/liberal Batı ile ilerleyen/cemaatçi/liberal olmayan Asya (Doğu) arasında çizilmiştir.[14] Bireysel çıkarın merkezî konumuna karşı, "kolektif" refah yerleştirilir. "Asya/Asyalı" ve "Batı/Batılı" terimleri en geniş anlamda kullanılır, gerek Asya coğrafyasındaki, gerekse Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Avustralya'yı kapsayan Batı'nın kendi içindeki muazzam farklar bilinçli olarak silinir. Farklılıkların göz ardı edilişi, ideolojik etkisinden ötürü sürdürülür.

---

13 Liberalizmde bireyin bu aşırı bağımsız niteliğine Bell (1993) eksiksiz bir eleştiri getirmiştir.

14 Dışişleri Bakanı Yardımcısı'na göre, küresel politika, kültür ve ekonominin son yüzyıllarına Batı hâkimiyeti damgasını vurmuştur, ama "Bugün, 500 yıl sonra, sarkaç yeniden Asya'ya yönelmektedir; önce Doğu Asya'ya, sonra Güney Asya'ya" (Yeo, 1993).

"Asyalılaştırma", Singapurluların kendilerini söylemsel olarak tanımlama girişimi olduğu ölçüde "üretken" bir stratejidir. Bu, Singapurlular için sömürge sonrası özneye ilişkin bir formülasyondur. Bu, sömürge geçmişine dayanan bir imgede kendini yeniden üretmeye yönelmemiştir; böyle bir imge genellikle kendine yabancılaşmaya, hatta kendi kendinden nefrete yol açar. Yeni bir kimlik geliştirmek için alternatif bir öze başvurmaksızın, sömürge geçmişinin reddiyle kendini inşa etme yoluna da gidilmemiştir. Bunun yerine, özne, olumlanma yoluyla, yeniden icat edilen karışık geleneklerden devşirilen bir içerikle şekillendirilmiştir.

Genel düzeyde, "cemaatçiliğin" liberalizmin Ötekisi konumuna yükseltilmesiyle, liberalizmin ahlâkî eleştirisi için bir yol açılmıştır.[15] Günümüz dünya konjonktüründe, liberal demokratik Batı'nın hiçbir siyasal muhalifi kalmamışken, başlıca alternatifi olan devlet sosyalizmi gerilerken ve liberal demokrasi "tarihin sonu" olarak ilan edilirken (Fukuyama, 1992), bu durum özel önem taşımaktadır. "Cemaatçilik", "sosyalizm" ve "komünizm"i temellendirmiş olan "toplumsallık" kavramını muhafaza edebilir. Bireylerin "insan türü" olarak kavramsallaştırılmasında olduğu gibi "toplumsal"ın ısrarla vurgulanması, ahlâkî eleştiri için sosyalizme bir temel sağlar, piyasanın acımasızlığına alternatif gösterilmesini mümkün kılar. Piyasanın, düzgün işlemek için "özgür" birey kavramına ihtiyacı vardır. Böylelikle sermaye ile emek arasındaki toplumsal ilişki, "özgür" işçi ile kapitalist arasında yapılan bir sözleşme biçiminde daha kolay metalaştırılır.

HHP rejiminin her zaman ateşli anti-komünist bir nitelik taşıması ironik bir durumdur. Yine de, bugünkü Enformasyon ve Sanat Bakanı, partinin "fikir adamı" George Yeo'nun cemaatçiliğin sosyal demokrat köklerine dikkat çekmesi, cemaatçi-

15 Bir cemaatçi ideolojinin oluşumu açısından, Singapur ASEAN ülkeleri içinde en son harekete geçen ülkedir. Hem Endonezya, hem de Malezya, anayasalarında cemaatçi birer ulusal ideolojiye –sırasıyla, *Panca Sile* ve *Negara Ku*– önemli bir yer ayırmıştır. Ne var ki, Singapur, uluslararası toplantılarda "Batı" ile "Asya" arasındaki farklılıklara dair bu ideolojik tanımlamayı en ateşli savunan devlettir.

likten sosyalizme kavramsal bir geçişin mümkün olduğunu gösterir. "Asya cemaatçiliği" kavramıyla ve "Ortak Değerler"le tutarlı olarak, George Yeo şu görüşü savunmuştu: "Sosyalizm hiçbir zaman ölmeyecektir elbette, çünkü sosyalizm insanın doğası itibarıyla bir toplumsal hayvan olmasından doğmuştur. En azından, aile her zaman sosyalist kalacaktır" (Yeo, 1994). Yeo'ya göre, Singapur'un sosyal refah politikaları aileyi güçlendirmeye yöneliktir, Batı'nın gelişmiş ülkelerindeki aşırı sosyal devlet uygulamalarının tersine, ailenin yerini devlet kurumlarının almasını hedeflemez.

Özkimlik Olarak Asyalılaşma

Asyalılaşma, bir benlik söylemi olarak, ülke içinde bir dizi farklı etki yaratmıştır. Kolektif çıkarların bireylerin çıkarlarından üstün olduğu fikri, cemaatçilikte merkezî bir yer tutar. Bu yaklaşımın hemen akla getirdiği sorular şunlardır: Cemaatçiliğin bahsettiği kolektif nasıl oluşturulur? Kolektif çıkarlar nasıl tanımlanır? Nihayet, kolektif olan, kim tarafından ve nasıl temsil edilir? İlgili bütün grupların söylemsel bir mutabakat sağlamak üzere katılacağı bir süreç yaratmanın teknik güçlüklerinden dolayı, seçimle işbaşına gelen hükümet, kolektif/ulusal çıkarları dile getiren tek ses olmaya yönelir. Böylece, "ulusal çıkar" kavramı aracılığıyla yönetim ile toplum birleştirilir. Hükümetin rolü, cemaat ihtiyaçlarını tanımlamak ve karşılamaktır. "Hükümet, zor ve hassas dengeleri sağlayarak, etkin ve güçlü olmalıdır" (Lodge ve Vogel, 1987: 20). Artık bütün müdahaleleri, kolektif refahı ve ulusal çıkarları güvence altına alma önlemleri olarak rasyonelleştirilip meşrulaştırılabilir, böylece bu müdahaleler iktidarın veya bireysel hakların suiistimali sayılmaz, tersine iyi bir yönetimin gerekleri olarak görülür. Cemaatçilik ile ulusal çıkarları etkileşim içinde gösteren, kendi içine kapalı mantık, HHP'nin iktidar yorumuyla tutarlıdır; seçimleri kazanıp iktidara gelince partinin görevi tek bir halkın çıkarları adına hükümet etmektir, yani HHP'li parlamenterler, oy veren çeşitli seçmen kesimlerinin temsilcileri

olarak hareket etmezler. Müdahaleci yönetim, böylelikle, "Asya cemaatçiliği" yoluyla yeni bir ideolojik eşiğe ulaşmıştır.

"Cemaatçi" görünüm altında devlet ile toplumun, temsil ile yönetimin bu şekilde iç içe geçmesi, yapısöküme uğratılması gereken bir olgudur. Bu gelişmeler seçilenlerin otoritarizme yönelmesine zemin hazırlar: Ya gerçekten kolektif refah adına hareket ettiklerine inanırlar, ya da kolektif refahı bir gerekçe olarak kullanırlar. Böylece, "cemaatçilik", mantıksal olarak herhangi bir yönetim şeklini öngörmemesine karşın, pratikte genellikle otoritarizme dönüşür. Dolayısıyla, Singapur'un cemaatçi bir ideolojiye sahip egemen bir tek parti yönetiminde siyasal gelişmesi açısından karşı karşıya olduğu sorun, otoritarizmin dayatılmasını engelleyecek siyasal kurumların oluşturulmasıdır. Bunun için olası üç aday kurum bulunmaktadır.

Birincisi, tabiî ki, çok partili siyasal sistem içinde iktidarı belirleyecek seçimlerdir. Ne gariptir ki, bazılarının Singapur'da seçimlerin otoritarizm için bir paravan olmaktan öte bir anlam taşıdığına inanması, HHP'nin seçmen desteğinin son zamanlarda azalmasıyla mümkün olmuştur. Siyasal gözlemciler, HHP'nin uğradığı oy kaybını çok ciddiye almasını şaşkınlıkla karşılamıştır, zira bu kayıp parlamentodaki sandalye sayısını etkilememiştir. Seçmen tercihlerindeki en küçük oynamaya gösterilen bu tepki, kısmen partinin cemaatçi ideolojisinin yarattığı bir sonuçtur. HHP'ye verilmeyen oylar, partiye karşı protesto niteliği taşıdığı için, bu oyların artması mutabakat olmayışının bir göstergesi sayılır, dolayısıyla HHP iktidarının "kolektif çıkarlar"ın temsilcisi olma iddiasını zayıflatmaktadır. Yani, seçmen desteği, muhalefet partilerinin ne ölçüde başarılı olduğunu göstermez, ulusun HHP yönetimi etrafında ne derece birleşmiş olduğuyla ve partinin kendisini bir "halk hareketi" olarak nitelemesiyle ilgilidir.

İkincisine "danışılma hakkı" diyebiliriz. Cemaatçilikte bireysel haklar için pek fazla kavramsal alan yoktur, hiçbir birey veya grup, kendi hakkını temel bir varoluş koşulu olarak öne sürmez; aksi takdirde bu iddia, toplumun bütününü tehdit eden, kendi çıkarını gözetme yönünde kabul edilemez bir giri-

şim sayılır. Ne var ki, mutabakat sağlanması gerektiği için, meşru çıkar grupları görüşlerine başvurulma hakkına sahiptir. Bu hak, devletin tecavüzüne karşı korunması gereken "aşkın" ve "doğal" haklar olarak kabul edilen liberal birey hakları kavramlarından farklıdır. Pragmatik olarak oluşturulur, mutabakatın ancak ilgili bütün tarafların görüşleri alınarak ve mümkün olduğu yerde farklılıklar aşılarak sağlanabileceği gerekçesine dayanır. Çıkar gruplarının oluşma ve temsil hakları da, benzer şekilde kurumsallaştırılmalı, liberal öncüllere dayanmamalıdır.

Singapur'da cemaatçilik yeni yeni benimsendiği için, tarafların danışılma hakkı henüz tam kurumsallaşmamıştır. Nitekim devlet kadın ve erkek memurlara eşit sosyal yardım sağlamayı devamlı reddetmektedir. Ne var ki, HHP yönetimi eninde sonunda bu adımı atmak zorunda kalacaktır, çünkü zarar gören grupların görüşlerinin dikkate alınmaması, seçmen desteğinin daha da azalması riskini doğuracaktır. Bu konudaki düzenlemelerin normatif gerekçeleri tatmin edici olmaktan uzaktır.

Üçüncüsü, bağımsız basının kurumsallaşmasıdır. Yönetimdeki liderlerin, bugüne kadarki temiz sicillerine rağmen kolektif çıkarları korumaktan çok iktidar peşinde koşmaları her zaman ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla, iktidar yanlısı bir basın, ne mutabakat sağlayabilir, ne de bütün ulusun ortak çıkarlarını gözetebilir. Dahası, farklı görüşler, basında yankı bulmasa da ortadan kalkmaz; uygun bir fırsatta yine dile getirilir. Dolayısıyla, farklı görüşler hakkında basılı malzeme olmaması, iktidarın muhalefete duyarsız olmasına yol açar; bu görüşler, etkileri görünürlük kazanana kadar göz ardı edilir.[16] Bu durumun potansiyel olumsuz sonuçları, iktidar yanlısı basın ile iktidarın bir monolog oluşturduğunu, ulusal çıkarlar konusunda güçlü bir mutabakat için gereken diyaloğu geliştiremediklerini gösterir. Dolayısıyla cemaatçilik, pragmatik açıdan bağımsız bir basına gerek duyar. Bu kurum Singapur'da hâlâ eksiktir.

16 1991 yılında, HHP'ye seçmenlerin duygularının doğru şekilde yansıtılması açısından başka mekanizmaların yanı sıra ulusal basın da yetersiz kalmıştır. Bu yüzden hızla seçimlere gidilmiş, HHP'ye halk desteği daha da azalmıştır (Singh, 1992).

Sonuç

Singapur'un bağımsız bir ülke olarak tarihi yalnızca otuz küsur yıl geriye gider. Ancak siyasal bağımsızlığın kazanılma koşulları Singapur'a bir "ulus" kimliği sağlamadı. Bu süre zarfında egemen tek parti yönetimi farklı tarihsel konjonktürlerde farklı "içerik"lerle bu boşluğu doldurmaya çalıştı. Bu ideolojik çabalar ve doğrudan yasal müdahaleler, yönetimin potansiyel ırk gerilimlerini azaltmasını sağladı, bu arada ülke nüfusu disiplinli bir işgücüne dönüştürülerek bu ada şehir-devletinde çarpıcı ekonomik başarılar elde edildi.

Ülke nüfusunu küresel kapitalist yapıyla bütünleştirmeyi başaran yönetim, bugün, Singapur kültürünü esas itibarıyla "Asya cemaatçiliği" kültürü olarak yeniden icat ederek, nüfusu muhayyel bir kolektif karakterle yeniden tanımlamaya ve Singapurlulara bu karakteri benimsetmeye çalışıyor. Bu yeni formülasyon, Singapur'un liderleri için çok önemli bir imkân yarattı: Batı'nın gelişmiş ülkelerinin, özellikle eski sömürgeci metropol ülkelerinin ahlâkî/ideolojik ilkelerine bağımlı kalmak yerine, bu ülkelerle genel bir eleştirel ilişki kurulması.

Bu, Doğu Avrupa'da devlet sosyalizminin çöküşünden dolayı ideolojik açıdan daha da önem kazanıyor. Kapitalizmin tartışılmaz küreselleşmesinin yanı sıra, Batılı ideologlar da bu süreci ideolojik bir fenomene dönüştürmeye çalışıyorlar. Aralarından en dikkat çekenleri, "ideolojinin sonu"nu veya onun bir çeşitlemesi olan "tarihin sonu"nu ilan eden teoriler (Fukuyama, 1992) ve daha genel olarak kapitalist ekonomik kalkınmanın gelişmekte olan ülkelerde liberal demokrasinin öncüsü olacak bir orta sınıfı mutlaka yaratacağını öne süren teoriler. Asıl hedef, ideolojik olarak, demokrasinin yanı sıra liberal bireyciliği de küreselleştirmektir; liberal demokrasinin hegemonik arzusu, muhafazakârlık veya sosyalizm gibi farklı değerler silsilesine dayanan demokrasi tezlerini bastırmaktır.

Singapur'da HHP'nin "Asya cemaatçiliği"ni yeniden icat etmesi, liberal demokrasinin kaçınılmazlığı varsayımına meydan okumayı hedefler. Liberalizmin "toplumsal"ı kavramsallaştırma-

sındaki kavram ve içerik güçlüklerini, ayrıca bu yaklaşımın getirdiği negatif etkileri ısrarla öne çıkaran "Asya cemaatçiliği", ideolojik açıdan açıkça anti-liberaldir. "Kolektif" refahı birey haklarından üstün tutarak, temel liberal ahlâkı reddetmektedir. Liberal demokrasi taraftarlarının bu karşı çıkışı göz ardı etmeleri güçtür, çünkü Singapur (ve başka Doğu Asya ülkeleri) kapitalist gelişme açısından başarılı olmuştur. Aslında Doğu Asya ülkeleri, konjonktürel olarak liberal demokratik ülkelerden daha başarılıdır. Bu karşı çıkışın ciddiye alındığı, şu ifadede özlü biçimde ortaya konmuştur: "Bugün, Amerikan ve Fransız devrimlerinin liberal evrenselciliğine en önemli karşı çıkış, komünist dünyadan değil... liberal ekonomileri paternalist otoritarizmle birleştiren Asya toplumlarından gelmektedir" (Fukuyama, 1992: 241). HHP yönetiminin "cemaatçilik" dediği yaklaşımı eleştirenler, bunun için "paternalist otoritarizm" terimini kullanmaktadır. Bu ideolojik çatışmanın ne sonuç vereceği henüz belli değildir.

Ne var ki, Singapur'un siyasal ortamında, bu yeniden icat edilmiş cemaatçilik yüzünden devletin aşırı müdahaleciliği sürdürmesi riski vardır. Hatta, bugün cemaatçilik "ulusal ve kolektif çıkarların güvence altına alınması" diye gösterilerek müdahaleler daha da kolay rasyonalize edilmektedir. Analitik açıdan, ülke nüfusunun siyasal alanda daha fazla demokratikleşme arzusu taşıdığı göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla, "cemaatçilik"ten "otoritarizm"e olası bir geçiş konusunda dikkatli olunması gerekir. Bu olasılık karşısında en iyi güvence, Singapurlular ile liberal "Ötekiler" arasında eleştirel ilişkilerin sonucuna bağlı olarak, belki liberalizm olmadan, demokratik kurumların kurulması talebidir.

KAYNAKÇA

Bell, D. (1993) *Communitarianism and its Critics.* Clarendon Press, Oxford.

Benjamin, G. (1976) "The Cultural Logic in Singapore's Multiculturalism," R. Hassan (ed.), *Singapore: Society in Transition.* Oxford University Press, Kuala Lumpur.

Brown, D. (1993) "The Corporatist Management of Ethnicity in Contemporary Singapore," G. Rodan (ed.), *Singapore Changes Guard.* Longman Chesire, Melbourne.

Chua, B.-H. (1985) "Pragmatism of the PAP Government in Singapore: A Critical Assessment," *Southeast Journal of Social Science* 13, 29-46.

— (1989 a) "The Business of Living in Singapore," K. S. Sandhu ve P. Wheatly (ed.), *Management of Success: Moulding of Modern Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.

— (1989b) *The Golden Shoe: Building Singapore's Financial District*. Urban Redevelopment Authority, Singapur.

— (1991) "Not Depoliticized but Ideologically Successful: the Public Housing Program in Singapore," *International Journal of Urban and Regional Research* 15, 24-41.

— (1992) "Confucianisation in Modernising Singapore," *Soziale Welt*, 8, 249-269.

Chua, B.-H. ve E. C. Y. Kuo (1992) "The Making of New Nations: Cultural Construction and National Identity in Singapore," Working Papers, Institute of Culture and Communication, East-West Centre, Honolulu, Hawaii.

Clammer, J. (1985) *Singapore: Ideology, Society, Culture*. Chopmen Publishers, Singapur.

Drysdale, J. (1984) *Singapore: Struggle for Success*. Times Book International, Singapur.

Fong, X. (1994) *Straits Times*, 2 Nisan.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. Penguin Books, Londra.

Henderson, J. (1989) *The Globalization of High Technology Production*. Routledge, Londra.

Ho, W. M. "Value Premises Underlying the Transformation of Singapore," K. S. Sandhu ve P. Wheatly (ed.), *Management of Success: Moulding of Modern Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.

Kuo, E. C. Y. (1985) "Language and Identity: the Case of Chinese in Singapore," W. Tseng ve D. Wu (ed.), *Chinese Culture and Mental Health*. Academic Press, New York.

Kuo, E. C. Y., Quah, J. ve Kiong T. C. (1988) *Religion and Religious Revivalism in Singapore*. Ministry of Community Development, Singapur.

Lim, C. Y. vd. (1988) *Policy Options for the Singapore Economy*. McGraw-Hill, Singapur.

Lodge, G. ve E. Vogel (ed.) (1976) *Socialism that Works*. Federal Press, Singapur.

Offe, C. (1987) *Contradictions of the Welfare State*. MIT Press, Cambridge, MA.

Purushotam, N. (1989) "Language and Linguistic Policies," K. S. Sandhu ve P. Wheatly (ed.), *Management of Success: Moulding of Modern Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.

Quah, S. (1983) "Social Discipline in Singapore," *Journal of Southeast Asian Studies* 14, 266-289.

Rodan, G. (1989) *The Political Economy of Singapore's Industrialization*. Macmillan, Basingstoke.

Siddique, S. (1989) "Singaporean Identity," K. S. Sandhu ve P. Wheatly (ed.), *Management of Success: Moulding of Modern Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.

Singh, B. (1992) *Whither PAP's Dominance?* Pelanduk Publications, Petaling Java.

Wallerstein, I. (1992) "Liberalism and the Legitimation of Nation-states: an Historical Interpretation," *Social Justice* 19, 22-33.

White Paper (1991) *Shared Values.* Singapore National Printers, Singapur.

Yeo, G. (1993) "East Asia Must Not Fuel Insecurity of the West," *Straits Times*, 6 Aralık.

— (1994) "Democracy and Socialism, East Asia Style," *Straits Times*, 17 Haziran.

Zoohri, W. H. (1990) *The Singapore Malays: The Dilemma of Development.* Singapore Malay Teachers' Union, Singapur.

İki Küreselleşme Anlayışı Üzerine: Beyrut'un Yeniden İnşası Konusundaki Tartışma

SUZANNE KASSAB

On yedi yıl süren iç savaş, Lübnan'ın ve Lübnanlıların enerjilerinin ve üretici güçlerinin büyük bir kısmını yok etmiş ve gerek maddî gerekse manevî açıdan büyük bir yıkıma yol açmıştı. İç savaş, ülkeyi dış dünyadan koparmış ve bir periferi yalıtılmışlığına itmişti. Ekim 1991'de çatışmaların sona ermesinden beri, Lübnan toplumu zorlu bir durgunluğa gömülmüş, bölgesel "barış süreci" denen dönemin girdabına girmiş, bundan dolayı risklerle ve çıkmazlarla karşılaşmıştır. Para istikrarının sağlanması gibi ekonomik toparlanmanın başlangıç aşamasını gösteren çeşitli işaretlere ve sınırlı bir kültürel canlanmaya rağmen, ülkede sağlıklı bir demokrasi kurulamamış, ciddi bir politik gündem oluşturulamamış, gerçek bir barış diyaloğu başlatılamamış, savaşın yaralarını sarmaya yönelik herhangi bir faaliyete girişilmemiştir. Adeta savaş yıllarının üzerine bir perde çekilmiş, bir kararnameyle barış ilan edilmiştir. İnsanlar, gerçek politik sorunları araştıramayacak kadar bitkindi, hâlâ da öyleler – örneğin, savaşın gerçek nedenleri ve bunları ortadan kaldıracak önlemler tartışılamamış, çeşitli toplumsal kesimlerin korkuları ve sıkıntıları, bunlara getirilecek yapıcı çözümler üzerinde durulamamıştır. Bölgenin son derece değişken koşullarında, "ne barış, ne savaş" diye nitelenebilecek hassas atmos-

ferin yarattığı kaygılara kapılmış olan ve ekonomik olarak ayakta kalmak için zorlu bir mücadele yürüten Lübnan toplumu, güvenilir ve sağlam bir gelecek tasavvur etmek için gereken enerjiden ve yaratıcı hayal gücünden yoksun kalmıştır.

Beyrut'un kentsel fizyonomisi, Lübnan toplumunun pusulasını şaşırmış konumunu gözler önüne sermektedir. Beyrut bugün boş bir merkezi kuşatan, az çok yalıtılmış, çeşitli inanç gruplarına ait banliyölerden oluşmaktadır: Bu görünüm, toplumun parçalanmışlığını ve odak merkezi bulunmayışını çok iyi yansıtmaktadır. Kuşkusuz, insanlar, savaş yıllarından farklı olarak, artık serbestçe dolaşabilmekte, şehrin bir yerinden ötekine gidebilmektedir, ama politik veya kentsel anlamda bir buluşma noktası henüz bulunamamıştır. Dolayısıyla mesele şudur: Beyrut'un planlı şekilde yeniden inşası, ekonomik açıdan aktif bir merkezle yurttaşları ne ölçüde bir araya getirebilir, Beyrutlular ve Lübnanlılar için gerçek bir buluşma zemini yaratabilir?

Bu yazıda, Beyrut'un geleceğine ilişkin kurulan ve şehrin yeniden inşası konusunda süregelen tartışmalara temel oluşturan senaryolar incelenmeye çalışılacaktır. Burada, doğrudan doğruya planlama sorunlarını değil, planlamacılara yön verdiği anlaşılan tasavvurları ve bakış açılarını ele alacağım. Dolayısıyla, planlama çalışmalarının ayrıntılı bir değerlendirmesine girişmek yerine, küreselleşmiş bir dünyada Beyrut'un gelecekte oynayacağı role ilişkin tasavvurlar üzerinde, daha doğrusu yeni tasavvurlar bulunmayışı üzerinde yoğunlaşacağım. Bugün şehrin yeniden inşası çalışmalarında Beyrut'un savaş öncesi dönemdeki rolü göz önüne alındığı için, önce Beyrut'un 1960'lı ve 1970'li yıllardaki profilini çizeceğim. Ardından Beyrut'un savaş sonrası politik ve ekonomik görünümünü ele alıp, Hariri hükümetinin 1992 yılında ortaya attığı bu koşullar karşısında şehri küresel ağlarla bütünleştirme planını değerlendireceğim. Son olarak, açıklanan plan ve plan gereği kurulan imar şirketi hakkındaki tartışma ve eleştirileri inceleyerek, şehrin ve ülkenin fiziksel ve politik yeniden inşası arasındaki bağlantı kopukluğu üzerinde duracağım.

Önce Beyrut'un savaş öncesi işlevlerini ele almamız yerinde olacaktır, çünkü bugün şehrin yeniden inşasında planlamacıların ana esin kaynağı söz konusu işlevlerdir; ne var ki, gelecek yıllarda Beyrut'un aynı rolü üstlenip üstlenemeyeceği sorusunu bir yana bırakacağım.

Savaş Öncesi Beyrut'un Küresel Profili ve Onu Besleyen Tasavvurlar

Beyrut, 19. yüzyılda, esas olarak Suriye hinterlandından şehir limanına mal akışıyla büyümeye başlamıştır. 1860 yılında Beyrut-Şam karayolunun yapımıyla liman daha da önem kazanmıştır. Ne var ki, yaklaşık yirmi-otuz yıl sonra, Beyrut'un Levant kıyılarındaki başlıca rakibi Hayfa ile Şam arasında bir demiryolu hattının kurulması şehrin söz konusu rolünü tehlikeye sokmuş, çok geçmeden Beyrut-Şam arasında da bir demiryolu hattı inşa edilmiştir.

Beyrut'un liman faaliyetlerine dayanan bölgesel işlevi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız mandası döneminde daha da güçlenmiştir. Bu dönemde, Fransız otoriteler, Beyrut'u faaliyetleri için bir bölgesel merkez olarak seçmişlerdir. Şehir ve civarında temel altyapı tesislerini kurmuşlar, ayrıca bugün harabeye dönmüş şehir merkezinde yeniden inşa edilmek ve korunmak üzere seçilen yapılar arasında yer alan bir dizi bina yapmışlardır. Beyrut'un gelişimi, bu yeni bölgesel rolle hız kazanmıştır.

Lübnan'ın 1943 yılında bağımsızlığını kazanmasının ardından, şehrin genişlemesinde etkili olacak bir dizi önemli bölgesel olay meydana gelmiştir. Bir yandan, 1948'de İsrail devletinin kurulması, Hayfa'nın Arap dünyasından kopmasına yol açmış, pek çok Filistinli aile oradan Beyrut'a göç etmiş, Beyrut Filistinlilerin merkezi haline gelmiştir. Öte yandan, Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta ve Ürdün'de birbiri ardına işbaşına gelen istikrarsız askerî ve korumacı yönetimler, girişimci elit orta sınıfların sermayeleriyle birlikte Beyrut'a akınını hızlandırmıştır. Sermaye akışı, Lübnan'ın bankacılık sektöründe önemli

bir büyüme yaratmış, böylelikle Lübnan-Suriye sınırının kapatıldığı 1950'li yıllarda liman faaliyetlerinde görülen daralma telafi edilmiştir. Söz konusu liman faaliyetleri sonraki onyıllarda ancak çok sınırlı ölçüde genişlemiştir. Bankacılık sektörünün faaliyetleri, 1960'larda ve 1970'li yılların başında, Körfez petrolünden elde edilen sermayenin ülkeye girişiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Sermaye sahipleri, serbest ve nispeten istikrarlı Lübnan ekonomisinde –daha doğrusu Lübnan bankacılık sisteminde– paralarını yatıracakları güvenli bir yer bulmuşlardır. Gelişmekte olan petrol ülkeleri ise, Lübnan'ın gerek vasıflı ve yarı vasıflı işgücü için, gerekse işletmecileri için yüksek gelirli iş olanakları sunmuştur. Bütün bu bölgesel faktörler, Beyrut'ta bölgesel, hatta küresel bir sektörün gelişmesinde rol oynamıştır. Aşağıdaki fenomenler bu gelişmenin göstergeleri sayılabilir:

1. Bankacılık sektörünün genişlemesi ve küresel bankacılık sistemiyle entegrasyonu, uluslararası ticaret ve hizmetlere dayalı bir artık ekonomisinin oluşumuna büyük katkıda bulunmuştur.

2. Merkezî önem taşıyan bu sektörün yanı sıra, işletmecilik hizmetleri, bölgesel ve uluslararası malî işlemler, reklamcılık, muhasebe ve sigortacılık gibi birbirleriyle bağlantılı bir dizi ekonomik faaliyet de gelişmiştir.

3. Bazı uluslararası şirketler Beyrut'u bölge merkezleri olarak seçmiştir.

4. Turizm sektörü hızla büyümüş, ülkeye gerek Arap gerekse Arap olmayan pek çok turist gelmiştir. Bu genişleme, eski şehir merkezinin dışında yeni bir iş merkezinin, yani Hamrâ Caddesi ve çevresinin gelişiminde yansımasını bulmuştur. Bu bölge, gerek konutları, gerekse ekonomik kurumları, gözde *café*'leri, göz alıcı butikleri ve sinemalar, sanat galerileri, gece kulüpleri, restoranlar gibi eğlence merkezleriyle şehrin küresel, en modern ve kozmopolit kesimini temsil etmekteydi.

5. Bu gelişme, hem banliyölerden, yöredeki Filistin kamplarından ve dağlık bölgelerden, hem de Suriye ve Mısır'dan hızlı bir işçi akını başlatmıştır.

6. Ayrıca, Lübnan toplumunun hemen hemen bütün dinsel cemaatlerinde hatırı sayılır bir orta sınıf gelişmiştir (belki Şiî cemaatinde bu sınıfın küçük olduğu söylenebilir). Bu sosyal sınıf, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Lübnan'ın sosyo-ekonomik ortamına damgasını vurmuştur.

7. Dahası, Beyrut, çevresindeki yazlık tesislerle birlikte, komşu ülkelerdeki zengin Araplar için çekici bir eğlence merkezi haline gelmiştir. Söz konusu kimseler, kendi ülkelerinde bulunmayan ve Lübnan'da elde ettikleri özgürlüklerden yararlanmış ve genellikle Lübnan'da emlak yatırımları yapmıştır.

8. Son olarak, aynı özgürlük ortamı sayesinde Beyrut, muhalif, entelektüel ve gazeteci birçok Arap'ın sığındığı bir mekân haline gelmiş, Arap dünyasının yayın faaliyetlerinin çoğu burada yapılmaya başlanmış, şehrin nitelikli üniversiteleri Arap ve üçüncü dünya ülkesinden pek çok öğrenciyi çekmiştir. Öte yandan, yabancı araştırmacılar da, Beyrut'u bölge üzerine araştırmaları için uygun bir üs olarak görmeye başlamışlardır.

Ne var ki, bütün bu gelişmeler bir dizi çatışmaya da yol açmıştır. Söz konusu çatışmalar, 1970'lerin başlarında ülkedeki toplumsal gerilimlerin tırmanmasında rol oynamıştır. Örneğin, ekonomik gelişme genel olarak eğitim düzeyinin yükselmesini sağlamış, daha çok kişi yüksek öğrenim görmüş, ama ekonomi hepsine yeterli iş olanağı yaratamadığı için bir hayal kırıklığı ve öfke dalgası oluşmuştur. Öte yandan, özgürlük ortamı, bir kaos ortamına *ve laissez-faire*'den daha fazla bir *laissez-faire*'e dönüşmüş, liberal devlet bir sözde devlet haline gelmiş, vahşi merkantilizmin hâkim olduğu bir ülke ve şehir ortaya çıkmış, kamu refahı ve düzeni iyiden iyiye ihmal edilmiştir. Beyrut'un kentsel görünümü, vahşi inşaat stiliyle, bu kaosu ve kamusal kent planlamasının bulunmayışını çok iyi yansıtır. 1975 savaşının sosyo-ekonomik nedenlerini incelemek –böyle bir inceleme büyük önem taşısa da– bu yazının kapsamı dışındadır. Bu yazıda ele alınan konu açısından, daha çok, Lübnan'ın yukarıda bahsedilen gelişmelerden yararlanmasını nelerin sağladığı üzerinde durulacak ve Beyrut'un bu bölgesel (hatta neredeyse

küresel) rolü, belirli bir yaklaşımın ve bir dizi değerin tercih edilmesi sayesinde üstlendiği tezi savunulacaktır.

Bu yaklaşım, 1926 Lübnan anayasasını hazırlayanların en önemlisi olan ve Müslüman-Hıristiyan "Ulusal Pakt"ın kurucularından Mişel Şiha'nın düşüncesinde çok belirgin bir şekilde görülür. Şiha'nın düşüncesi, hiçbir zaman tam bir görüş birliğiyle kabul görmese de, 'Birinci Cumhuriyet'in genel projesini büyük ölçüde şekillendirecekti. Bir yandan Hıristiyanların çoğunlukta olmasını güvence altına alan daha küçük bir Lübnan'ı tercih eden Hıristiyanlar, öte yandan Suriye'den ve genel olarak Arap dünyasından ayrı bir Lübnan devletinin kurulmasına daha başından beri karşı çıkan Müslümanların çoğunluğu, bu düşünceyi reddediyordu. Şiha'nın Lübnan fikri, Arap milliyetçiliğine bir tepkiydi ve Lübnan'ın Arap dünyasından farklı, kendine özgü niteliğini öne çıkarıyordu. Ona göre, Lübnan, Doğu ile Batı'nın kavşak noktasında Fenikeli bir Akdeniz ülkesiydi. Şiha, ülkenin hassas konumunun farkındaydı ve bunun için hem Doğu'yla hem de Batı'yla uluslararası bağlantılar ve güvenceler sağlanmasının gerekli olduğunu düşünüyordu. Lübnan, bölgede ezilenler için bir sığınak olarak görülüyordu, çok çeşitli grupları barındırıyordu, dolayısıyla çoğulcu bir ülkeydi. Şiha'ya göre, bu çoğulculuk, bir yandan farklı geleneklere saygı duyulmasını, öte yandan söz konusu geleneklerin uyumlu bir birlik içine yerleştirilmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla, temsilî bir parlamento kurulması, yüksek makamların çeşitli cemaatler arasında dağıtılması, asgarî düzeyde yasal düzenleme yapılması ve özgürlüklerin azami ölçüde güvence altına alınması zorunluydu. Bir başka deyişle, asgarî ölçüde küçük bir devlet kurulmalıydı. Dahası, bu küçük sığınak ülke, dış dünyaya açık olmalı, hem ticaret hem de hareket özgürlüğü sağlamalıydı. Ne de olsa, onun görüşüne göre, Lübnanlılar, tarihsel olarak Fenikeli bir tüccar ulusuydu. Ticaret ülkesi olarak Lübnan, sağlam bir paraya, liberal bir döviz kuruna ve liberal bir ekonomik sisteme ihtiyaç duyuyordu. Çeşitli iktidarların yönetiminde, bu *laissez-faire* ideolojisi bir *laissez-faire* ilkesine dönüştü. Ülke, devletin yokluğundan de-

ğilse, zayıflığından gurur duyulan bir 'Tüccar Cumhuriyeti' haline geldi. Özellikle 1943 ile 1958 yılları arasında, ticaret şehrinden –o şehir için çalışan– bir işadamları oligarşisi tarafından yönetildi. 1958'de ülkede ilk ciddi kriz yaşandı ve Şiha daha güçlü bir devlet fikrini destekledi, kamu işlerinin, özellikle sosyo-ekonomik işlerin yürütülmesinde bazı planlama unsurları getirmeye çalışan General Şehab'dan yana çıktı.

Planlamaya yönelik bu girişimlerin değerlendirilmesi de, bu yazının kapsamı dışında kalıyor. Bizim için önemli olan nokta şu: Liberalizmin tercih edilmesi ve bununla bağlantılı olarak kültürel ve ekonomik açıklık politikasının seçilmesi, Lübnan toplumunu Batı'daki gelişmeleri izlemeye yöneltti; teknik bilgiler, beceriler ve diller öğrenilmesine, aktif ticaret ve ekonomi ilişkileri kurmasına olanak verdi. Bir başka deyişle, Lübnan'ın ve Beyrut'un kozmopolit ve –küresel değilse– bölgesel profilini mümkün kılan, liberalizm ve açıklık politikasıydı. Dahası, çoğulculuk tercihi ülke içi hegemonya projelerine karşı bir engel oluşturmuş, böylece nisbî bir istikrar sağlamıştı. Lübnan'ın bölge koşullarından yararlanmasını ve Beyrut aracılığıyla kendine özgü rolünü oynamasını sağlayan koşullar bunlardı.

Pekiyi, bugün bölgede hangi koşullar söz konusu? 'İkinci Cumhuriyet'in geleceğe yönelik tasavvur ve yaklaşımları neler?

Beyrut'un Savaş Sonrası Sosyo-Ekonomik, Politik ve Kentsel Ortamı

Beyrut, bölgesel bir ticaret, maliye, turizm ve kültür merkezi olduktan sonra, küresel, bölgesel ve yerel şiddetin de merkezi haline geldi ve Lübnan enikonu gerileyerek bir periferi konumuna düştü. 'Birinci Cumhuriyet' çöktü ve onu besleyen tasavvur ciddi şekilde sarsıldı. O tasavvurun en mükemmel örneği olan şehir merkezi tahrip edildi; Lübnan'ın çeşitli kesimlerinin ve Doğu ile Batı'nın kaynaşması, yerini şiddetli çatışmalara bıraktı. Bireysel inisiyatiflere dayanan serbest ticaret merkezi yakılıp yıkıldı. Yarı küresel Hamrâ bölgesi, şehrin varoşlarındaki, kimselerin gitmediği ücra bir mekâna dönüştü.

Şehir merkezinin yıkıntılarından, uzun iç savaşın yarattığı dinsel ve genellikle politik homojenliğin damgasını taşıyan periferi merkezleri ortaya çıktı. 1991-1992 hükümet planı bu duruma bir çözüm getirmeye yönelikti. Planın niteliği, hem hazırlandığı ve sunulduğu koşullarla, hem de plana sahip çıkanlarla ilintiliydi. Bundan dolayı, söz konusu koşullar ve aktörler üzerinde kısaca durmak yerinde olur.

Yirmi yıl süren iç savaş, Birinci Cumhuriyet'in silemediği yerel kabilecilikten beslenmiş, o kabileciliği daha da güçlendirmişti. Özellikle 1991 güzünde silahlı çatışmaların sona ermesinin ardından yaşanan siyasal ortamda, İkinci Cumhuriyet'in kabilecilikten uzak durma olasılığı son derece zayıftı. Lübnanlılar arasındaki çatışmaların geldiği noktanın veya anlaşmazlıkları askerî yöntemlerden başka yöntemlerle çözüme kavuşturma kararına varmalarının bir sonucu olarak silahları bırakmadıkları ortadaydı. İkinci Körfez Savaşı'ndan muzaffer çıkarak, Lübnan'ı yeni bir Pax Syriana* dönemine sokan bölgesel güç, çarpışmaları sona erdirmişti. Dolayısıyla, iç savaş sonrası dönem, bölgesel güç dengesindeki belirgin bir değişikliğin ifadesiydi, muzaffer gücün Lübnanlı müttefikleri ülkedeki aşikâr iktidar araçlarını ele geçirmişti. Bu koşullar altında, iktidarın adil veya özgür kullanımı söz konusu değildi. Ayrıca, bu durum ülkede hangi tür siyasal faaliyetlerin yürütüleceğini belirleyecekti.

Artık İkinci Cumhuriyet diye anılan yeni, barışçıl Lübnan Cumhuriyeti için adil bir hukukî ve politik zemin sağlaması beklenen Taif Antlaşması'nın uygulamaya konması, bu koşulların doğurduğu ilk sonuçtu. Kuşkusuz, antlaşmanın eksiksiz ve tahrif edilmeden uygulanması, muzaffer tarafın çıkarlarına hizmet edecekti. Bu uygulamanın taşıdığı sorunlardan biri, başka milis kuvvetleri neredeyse tamamen silahsızlandırılırken, Hizbullah milislerinin (İsrail'le müzakerelerde Suriye tarafından olası kullanımları için) silahsızlandırılmamasıydı. Taif Antlaşması'nı, iç savaşa katılan tarafların hemen hemen hep-

(*) Suriye barışı – ç.n.

si, çarpışmaları sona erdirmeye yönelik ortak temel olarak kabul etmişti. Ne var ki, antlaşma çarpışmaları durdurduysa da, gerçek barışın sağlanması için çok inandırıcı bir zemin oluşturmadı. Her şeyden önce, antlaşma, siyasal sistemin dinsel cemaatlere dayalı niteliğini hukukî olarak yazılı kayıtlara geçirmişti, oysa böyle bir düzenleme daha önceleri yalnızca sözlü bir ulusal uzlaşmadan öteye geçmiyordu. Lübnanlı politikacıların çoğu, demokrasi, adalet ve barışın hâkim olduğu bir Lübnan'ın kurulması için söz konusu yapının ortadan kaldırılmasını bir önkoşul sayıyorlardı. Çeşitli grupların katıldığı seçimler de, toplumun önemli kesimlerinin yabancılaşmasını daha da pekiştirdi, bir kısım savaş şefleri dışlanırken, doğru zamanda doğru ittifakta yer alan bir kısım şefler, yönetimde en insanî sorunlarla ilgili makamlara geldiler. Sansür, neye dayandığı belli olmayan partizanca tutuklamalar, ayrıca (özellikle basına yönelik) az çok incelikli baskı biçimleri, iktidardakilerin adilliğine ve meşruiyetine dair şüpheler yaratarak bir yabancılaşma ve hoşnutsuzluk havası doğurdu. Daha sonra, işbaşındaki cumhurbaşkanının görev süresini uzatacak şekilde anayasanın değiştirilmesi, ülkede gerçek bir politik hayatın bulunmadığının yeni bir göstergesini oluşturdu. Nihayet, Suriye'nin İsrail'le yürüttüğü görüşmelerde Lübnan üzerindeki vesayeti, Lübnan hükümetinin gerçek bir aktör olma özelliğini iyiden iyiye yitirerek marjinalleştiğini ortaya koydu.

Hariri hükümeti, belki de bu nedenle, 1992 güzünde, siyasal sorunlara neredeyse hiç değinmeyen, esas olarak ekonomik bir gündem ortaya koydu. Zaten, Hariri'nin başbakanlığına yığınların bağladığı umutlar, temelde ülkenin ekonomik olarak toparlanmasıyla ilgiliydi. O sırada, ağır enflasyon koşullarındaki ülkede, halk ekonomik açıdan ayakta kalmak için çok zorlu bir mücadele veriyordu (durum bugün de değişmiş değil). Aslında başarılı bir mülti-milyoner işadamı olan Hariri'nin başbakanlığa atanması, bir yandan etkileyici malî gücüne ve kariyerine bağlı olarak bir iyimserlik doğurmuş, bir yandan da aynı nedenlerle şüpheler uyandırmıştı. Ayrıca, ülkenin kaderini –en azından ekonomik açıdan– tek bir kişinin hayatına bağlamanın

ve söz konusu kişinin özel çıkarlarını ülkenin kamusal çıkarlarıyla karıştırma riskinin yarattığı korkular mevcuttu. Halk, büyük bir geçim sıkıntısı çektiği için, karışık siyasal meselelerle ilgilenecek durumda değildi. Yirmi yıllık bir iç savaştan çıkan toplum da, hükümet de, ülkenin önceliklerini ve ihtiyaçlarını, sağlıklı bir demokrasinin gereklerini düşünmüyordu. Art arda yaşanan ideolojik hayal kırıklıkları, neredeyse bütün politik partilerin ve milislerin manevî iflası, politikacılara ve genel olarak politikaya karşı nihilistçe bir ilgisizlik ve güvensizlik yaratmıştı. Bu ilgisizlik, hem yukarıda anlatılan iç savaş sonrası iktidar koşullarıyla, hem de ülkenin kaderinin zaten dış güçlerin elinde olduğu görüşüyle daha da pekişmişti.

Bu politik felç ve kayıtsızlık ortamında, Hariri hükümeti, kuruluşundan kısa bir süre sonra, başkent merkezinin yeniden inşasına yönelik planını kamuoyuna sundu. Modern, temiz ve büyük bir şehir merkezini gösteren renkli broşürler bütün şehre dağıtıldı, kamu alanlarına büyük posterler asıldı. Halk, ilkin, coşku ile kuşkunun karıştığı bir tepki gösterdi. Başkentlerinin yeniden inşasına, ekonomik toparlanma sürecinin başlamasına ve uzun zamandır bekledikleri daha iyi bir geleceğe coşkuyla bakmış; buna karşılık, Hariri'nin özellikle Suudî hanedanıyla bağlantıları ve muazzam malî gücü göz önüne alınarak, gizli gündemi ve gizli ortakları bulunduğu yolunda kuşkular uyanmıştı. Çok geçmeden, mühendisler birliği, bankalar birliği, şehir merkezindeki mülk ve hak sahipleri, eski binaları koruma derneği, şehirciler, mimarlar, sosyologlar ve başka kesimler şiddetli protestolar ortaya koymaya başladılar. Siyasal çevrelerde projeye ilişkin tartışma önem kazandı ve projeyle ilgili kitlesel hoşnutsuzluk hissedilir hale geldi. Projenin savunucuları ve karşıtları arasında televizyonda birçok tartışma düzenlendi, gazetelerde makaleler yazıldı, seminerler, açık oturumlar ve konferanslar yapıldı. Çok dağınık bir şekilde yürüyen bütün bu çalışmalar, kamu meselelerinin farkında olan, bunlarla ilgililenen, özgür ve rasyonel kamusal tartışmalara katılabilen sağlıklı ve aktif bir sivil toplumun varlığını gösteriyordu.

Hariri Planı ve Planın Uygulanması İçin Kurulan Özel İmar Şirketi

1991-1992'de hazırlanan Hariri planı, yeniden inşaya yönelik ilk plan değildi. Daha önce iki plan daha yapılmıştı. İlk plan, 1977'de Beyrut valisinin gözetiminde bir Fransız-Lübnanlı ortak çalışma ekibi tarafından oluşturulmuştu. Genel yaklaşımıyla 'korumacı' bir plandı, yani merkezden kalan eski kentsel, toplumsal ve ekonomik yapıyı olabildiğince korumayı hedefliyordu. Devletin müdahale etmesi gereken ağır hasar görmüş yerler dışında, bina sahiplerinin ve kiracıların eski yapılara mümkün olduğunca çabuk dönmelerini ve yeniden inşa çalışmalarına aktif olarak katılmalarını teşvik ediyordu. Plan, devlete bir dizi önemli görev yüklüyordu: Yeniden inşa sürecini kolaylaştırmaya ve düzenlemeye yönelik yeni yasaların çıkarılması, iyi yollar, tüneller yapılması ve kamu taşımacılığının geliştirilmesi dahil çeşitli tedbirlerle araç trafiğinin daha iyi şartlara kavuşturulması, otoparkların inşa edilmesi, yaya bölgelerinin tasarlanıp kurulması, tarihsel anıtların ve eski sokakların korunması, ayrıca yeni kanalizasyon, elektrik ve iletişim sistemleri gibi temel altyapı hizmetlerinin finanse edilmesi. 1978'de çatışmaların yeniden başlaması yüzünden plan hayata geçirilemedi. 1986'da, süregelen savaşın yarattığı yeni tahribatlardan dolayı ilk planda düzeltmeler yapılarak ikinci bir plan oluşturuldu. Bu planın kapsamı, banliyöler dahil başkentin bütününü içine alacak şekilde genişletildi. Çatışmalar tekrar başladı ve yeniden inşa faaliyetlerinin bir daha gündeme gelmesi için 1991'i beklemek gerekti.

Gelgelelim, yeni atanan mülti-milyoner Başbakan Refik Hariri'nin hazırlattığı 1991 planı, pek çok önemli açıdan önceki iki plandan farklılık taşıyordu. Her şeyden önce, plan şehrin iş merkeziyle sınırlıydı; savaşın yarattığı tahribat ve hasar gittikçe geniş bir alanı etkilerken, şehrin merkez dışındaki bölümleri veya ülkenin geri kalanı için herhangi bir ciddi çalışma bulunmuyordu. İkincisi, yine öteki planların tersine, 'korumacı' değildi: Plan *tabula rasa* yaklaşımı getiriyordu, yani ağır hasar

görmüş eski merkezin yıkıntıları üzerine yeni bir merkez inşa edilecekti. Ayakta kalan binaların üçte ikisinden fazlası yıkılmış, modern, göz alıcı binaların ve geniş, çarpıcı bulvarların yapımı için yer açılmıştı (bulvarların bazıları 80 metre genişliğindeydi, yani Champs-Elysées'den 10 metre daha genişti). Dev kulelerde, bir dünya ticaret merkezi, uluslararası şirketler, oteller, lüks döşenmiş daireler ve eğlence merkezleri olacaktı. Bütün bunlar, birtakım folklorik kozmetik öğelerle süslenecekti. Planın dayandığı temel fikir, eski Beyrut yerine, Manhattan, Hong Kong ve Arap petrol şehirlerinden esinlenerek modern ve küresel bir şehir kurmaktı. Deniz doldurularak kazanılan yeni alanlar da merkeze eklenecekti. Üçüncü olarak, bu planı özel bir imar şirketi hayata geçirecekti.

Böyle bir şirkete neden ihtiyaç duyulduğu şöyle açıklanıyordu:

1. Bu projeyi savunanlara göre, mülkiyet haklarının arazi ve bina sahipleri, kiracılar gibi geniş kesimlere dağılarak aşırı parçalanması ve karmaşık bir hal alması, makûl süre içinde kararlar alacak ve bunları uygulamaya koyacak birleşik bir organizasyon gerektiriyordu, böylece hukukî sorunlar asgarî düzeye indirilecek ve yeniden inşa çalışmalarının hızla başlaması ve sürdürülmesi mümkün olacaktı. Mülk ve hak sahipleri bu şirketin hissedarları yapılacak ve hisseler mülklerin değerine göre dağıtılacaktı.

2. Devletin yeniden inşa faaliyetlerindeki malî ve idarî yetersizlikleri, bu işin bir özel şirkete devrini zorunlu kılıyordu, böylelikle yozlaşma ve kamu fonları bulunmaması gibi sorunlardan kurtulunacaktı. Şirketin halka açılmasıyla, hatırı sayılır bir sermaye toplanabilir ve böyle büyük bir girişim için yeterli kaynak sağlanabilirdi. Hiç kimsenin (özel veya tüzel kişinin) şirket hisselerinin yüzde 10'undan fazlasını alamayacağı şartı getiriliyordu. Şirket hisselerini, merkezdeki mülk ve hak sahipleri, Lübnanlı ve Arap yatırımcılar, ayrıca Lübnan devleti satın alabilecekti.

Bu özel imar şirketinin görevi, iş merkezinde ve denizden doldurulan arazilerde yol, meydan ve bahçe yapımı dahil te-

mel altyapının kurulmasıydı. Bu işler, şirketin hazırlayacağı ve devletin onayından geçecek bir bütçeye göre, devlet adına ve kamu kaynakları kullanılarak yapılacaktı. Başlangıçta yasada özel binaların yapımından bahsedilmiyordu, ama kamuoyundan gelen protestolar üzerine bu konuyla ilgili çok net olmayan bir hüküm getirildi. On binlerce kişinin mülklerini devralan, ama altyapı yatırımlarına kaynak ayırmayan, özel binaların yapımıyla ilgili hiçbir yükümlülük taşımayan bir şirketin kuruluşuna karşı duyulan hoşnutsuzluk gittikçe büyümeye başlamıştı. Dahası, projenin çeşitli aşamalarının bitirilmesi için belirli süreler saptanmamış, nitelik ve standartlara ilişkin güvence sağlayacak hiçbir yöntem öngörülmemişti. Gelgelelim, şirket on yıl boyunca vergilerden muaf tutulacaktı.

Hariri, hem projenin ve şirket fikrinin yaratıcısı hem de başbakan olduğu için, parlamentoda belli bir direniş görülse de, şirketin kuruluşuna ilişkin yasalar kısa sürede çıkarıldı. Şirkete Solidere (Société Libanaise de Reconstruction) adı verildi.[1] Arazi ve binalara değer biçildi, şirket hisseleri piyasaya sunuldu; en yeni iletişim teknolojisiyle eksiksiz biçimde donatılmış ve modern küresel bir ekonominin ihtiyaçlarını karşılayan modern bir iş merkezinin yapım çalışmaları için her şey hazırlanmıştı. Çeşitli alanlardan uzmanlara görevler verildi ve proje başlayınca istihdam yaratacağı, ülke ekonomisi üzerinde genel anlamda olumlu etkisinin olacağı umuluyordu. Şirketin ilk çarpıcı işi, şehir merkezindeki pek çok binayı kamu güvenliği gerekçesiyle dinamit kullanarak yıkmasıydı, ama her yıkım işleminde patlamalar yüzünden çevredeki binalarda yeni hasarlar meydana geliyordu.

Hariri Planının Eleştirisi ve Karşı Öneriler

Planın karşıtlarının ortaya attığı temel soru şuydu: Kim, kimin için, neyi inşa ediyordu? Birçoklarına göre proje, devasa bir özelleştirmeydi, hem özel mülkiyete hem de merkezin ta-

1 Projeyi savunanların burada özetlenen görüşleri Solidere'in çeşitli broşürlerinde ayrıntılarıyla ortaya konmuştur.

rihsel ve insanî unsurlarına saygısızlık gösteriliyor, ayrıca yeniden inşanın planlamasına ve gerçekleştirilmesine halkın katılımının önemi göz ardı ediliyordu. Projenin hukukî, politik ve malî yönleri, amaçları ve araçları, genel yaklaşımları ve ruhu, varsayımları ve öncelikleri hakkında eleştiriler ortaya konmuştu.[2]

Hukukî düzeyde, hak sahiplerinin zorla mülksüzleştirilmesine, çoğunluğunun reddettiği bir şirketin hisse sahiplerine dönüştürülmesine yönelik protestolar dile getirildi. Bu, özel mülkiyet hakkının, ülkenin zenginliğinin ve liberal ekonomisinin temel taşı olan hakkın ciddi bir ihlali sayılıyordu. Politik düzeyde, bu, şehir merkezindeki aktörlerin zorla değiştirilmesi anlamına geliyordu: Orta sınıf hak sahipleri merkezden uzaklaştırılıyor, bölgeleri yalnızca emlak spekülasyonuyla sınırlı kalarak büyük anonim kapitalistlere yer açılıyordu. Bu, hem savaşın getirdiği ağır kayıplarla ve tahribatla, hem de sürekli enflasyonun ve Lübnan parasının devalüasyonunun etkisiyle zaten büyük bir sarsıntı geçirmiş olan Lübnan orta sınıfına yeni bir darbe sayılıyordu. Hükümet, orta sınıfın aleyhine bir tutumla özel imar şirketini kayırarak, liberal ve demokratik değerlerin taşıyıcısı ve savunucusu olan bir sınıfın çöküşünü hızlandırıyordu. Bir şehir merkezi, çeşitli dinsel, toplumsal ve coğrafî kökenlerden binlerce faal aktör ve orada yaşayan insanlar dışlanarak nasıl canlandırılabilirdi? Söz konusu kişiler için, bu şehir, nesiller boyunca yoğun bir etkileşim ve ilişki mekânı olmuş, özellikle savaş yaralarının sarılması gereken ülkenin can damarı olarak görülmüştü. Çatışmalar ve savaş, bu mekânı eski aktörlerinden ayırmıştı, yeniden inşa politikasının aynı hedefe yönelik olduğu açıktı. Böylece, ülkede demokrasinin canlanması potansiyeli de tehlikeye giriyordu. Ayrıca, bu yurttaşları dışlayan yeniden inşa çalışmaları, halkın üretici güçlerini seferber edemez, ülkenin yirmi yıllık iç savaştan sonra büyük ihtiyaç duyduğu uzlaşma ve yaraları sarma sürecini yürütmek üzere insanları bir araya getiremezdi. Bu yeniden

2 Hariri projesine yönelik çeşitli eleştiriler ayrıntılı olarak şu kaynakta bulunabilir. N. Beyhum vd. (1995), *Beyrouth: Construire l'avenir, reconstruire le passe?*

inşa politikası, yurttaşları yabancılaştırmakla kalmıyor, devleti de marjinalleştiriyordu. Kamu refahını gözetmesi gereken devlet, yetkilerinin çoğunu özel şirketin ellerine terk ederek, başkentinin merkezinin yeniden inşasını kontrol etme hakkını büyük ölçüde kaybediyordu. Artık kamu yararını gözetme görevini, tekel niteliğindeki özel imar şirketinin üstlenmesi bekleniyordu: Söz konusu görev, böyle bir şirketin varolma mantığına aykırı düşmüyor muydu? Bu tür işler üstlenebileceği varsayılsa bile, ondan hesap sorabilecek, yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğini denetleyecek otorite neredeydi? Bu sorular bizi meselenin malî boyutuna yöneltiyor.

Eğer özel şirketin kurulması, kamu fonlarının yetersizliği gerekçesine dayandırılıyorsa, sorunu çözmek için bu yöntemin yararlı olmayacağı açıktı: Devlet, şirketin yeniden inşa çalışmalarını finanse edecek ve en azından on yıl şirketten vergi almayacaktı. Bu düzenleme, kuşkusuz devletin malî durumunu güçlendirmeyecek, olsa olsa malî güçsüzlüğünün devamına yol açacaktı. Öte yandan, projenin karşıtları, şirketin yapacağı iş için çıkarılan bütçenin şişirilmiş olduğunu öne sürüyorlardı: Onlara göre, makûl maliyetlerin beş katı bir bütçe ortaya konmuştu. Şirketin mülkler için biçtiği değerler ise, genellikle makûl piyasa fiyatının altında görülüyordu. Ayrıca, böyle büyük bir yeniden inşa projesini finanse etmeyi sağlayacak tek çarenin, bu benzersiz özel şirketin kurulması olduğu fikri de ciddi biçimde sorgulanıyordu. Özel şirkete karşı çıkanlar, başka finansman kanalları göstermelerinin yanı sıra, Lübnan bankalarının, Lübnanlı mülk sahiplerinin ve diğer yatırımcıların aktif bir şekilde katılacağı bir yeniden inşa bankasının kurulması yolunda bir karşı öneri ortaya attılar. Böyle bir finansman modeli, daha küçük ölçekli, daha anonim, kesinlikle tekelci olmayan bir yapı ortaya çıkaracak, bu sayede küçük yatırımcılar teşvik edilecekti. Ayrıca böyle bir banka, kaynak yetersizliğine karşın projeye katkıda bulunmasına zorunlu gözüyle bakılan devlete ve katılımcılara karşı daha sorumlu olacaktı. Aslında, tekelci bir özelleştirme fikri şiddetle eleştiriliyordu.

İki Küreselleşme Tasavvuru ve İki Öncelik Listesi

Projeyi geliştirenler ve savunanlar, yalnızca iş merkezi üzerinde yoğunlaşıp bu merkezin şehrin geri kalanıyla ve ülkeyle bağlantısını kurmaya çalışmayarak, ilgi odaklarını ve önceliklerini ortaya koymuş oluyorlardı. Kurmak istedikleri, küresel sermaye için bir küresel iş merkeziydi ve bu merkezde yerel kimliğin bozulması, merkezde eskiden yaşayanlar ve çalışanlar, merkezin yakın çevresiyle ilişkisinin kurulması üzerinde durmuyorlardı. Yeniden inşanın, bir uzlaşı ortamı yaratılması ve iç savaş yaralarının sarılması noktasındaki olası katkısı, belli ki, onların öncelikleri arasında yer almıyordu. Merkezin herhangi bir yerel önemi veya işlevi olmayacaktı. Şehir için değil, şehrin zararına kurulacaktı bu merkez. Geri kalmış bir şehrin ve ihmal edilen bir ülkenin ortasında, zenginler için bir ada olarak tasarlanıyordu. Modernliği göz alıcı mimarî yapıların şekliyle sergileyecek, herhangi bir toplumsal ve siyasal modernleşme üretmeyecekti, yani bir orta sınıf yaratmayacak, bütün bölgelerden, dinlerden ve toplumsal tabakalardan insanların buluşup ilişki kuracağı gerçek bir kamusal mekân işlevi görmeyecekti.

Projeye karşı çıkanlara göre, gerçek modernlik aktif yurttaşların etkileşimi, iletişimi ve katılımı demekti, yoksa yurttaşların dışlanması anlamına gelmiyordu. Öncelik, katı kapitalist kâr mantığına değil, hayatın mantığına çevrilmeliydi. Devasa ve katı bir nâzım planın dayatılması yerine, yeniden inşa faaliyetleri yönetilirken, canlanan bir şehrin doğal ritmine saygı gösterilmeliydi. Yoksul bir periferinin ortasında lüks bir merkez yaratmak, bir sosyal arkaizm ortamında fiziksel modernliği sergilemek yerine, yeniden inşa sürecinin sosyal ve siyasal boyutları gözetilmeli ve merkezin yerel işlevine saygı duyulmalıydı. Ancak o zaman, şehir ve ülke, tedricî olarak ve mütevazı bir şekilde küresel ekonomik ağlara açılabilir, bu şekilde, yalıtılmış bir şehir merkezi yaratmak uğruna ülkenin geri kalanı felç edilmemiş olurdu.

Böylece, hükümetin projesi etrafındaki kamusal tartışma, yeniden inşaya ilişkin çok farklı iki anlayış ve kültürel tasav-

vur ortaya çıkardı. Hariri hükümetinin planı, Beyrut'un savaş öncesi bölgesel konumunu yeniden kazanacağı ve eski bölgesel işlevlerini tekrar yerine getireceği varsayımına dayanıyordu. Plana karşı çıkanlara göre, bu varsayımda, bölgede son otuz yılda meydana gelen pek çok ekonomik ve siyasal değişiklik göz ardı ediliyordu. Petrolün sağladığı ekonomik patlama artık sona ermişti, Körfez ülkeleri 1960'lı ve 1970'li yıllarda olduğu gibi Lübnan işgücüne açık değildi. Dahası, bu ülkeler, Batı'yla ilişkilerinde artık Lübnanlı aracılara ihtiyaç duymuyordu, kendi aracı kurumlarını geliştirmişlerdi. En önemlisi, devam eden Ortadoğu barış süreci, bölgenin çeşitli ülkeleri ve şehirleri arasında işgücü dağılımıyla ilgili pek çok olası senaryonun gerçekleşmesinin yolunu açacaktı. Planda yüzlerce ofisin inşa edilmesi öngörülmüştü, ama bu, ancak Beyrut'un bölgede önemli bir ekonomik güç olması halinde anlamlı olabilirdi, oysa bu konuda hiçbir hazırlık araştırması yapılmamıştı. Bir başka deyişle, yeni küresel iktidar oyunları bağlamında Beyrut'un dışsal (yani bölgesel) rolü hakkında son derece kuşku götürür varsayımlara dayanarak pek çok yapı tasarlanmıştı.

Beyrut'un yeniden inşasına ilişkin resmî plan, ortaya atıldığından bu yana yaklaşık dört yıl geçtiği halde, ciddi bir değişikliğe uğramamıştır ve Lübnan toplumunda hâlâ görüş ayrılıkları yaratmaktadır. Böylelikle, toplumu inşa edilmeden bir şehir inşa edilmekte ve şehir merkezi esas itibarıyla anonim, apolitik bir iş merkezi olarak yaratılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, bu merkezin ekonomik fizibilitesi ve başarı şansı hayli belirsizdir. Bir şehrin, bir ülkenin sosyo-politik insan dokusunun rehabilitasyonunu göz ardı ederek, binaların ve yolların rehabilitasyonunu planlamak mümkün müdür?

Siyasal bir gündemin bulunmadığı, savaş sonrası Hariri hükümetinin temsil ettiği siyasal iktidarın niteliği göz önüne alınınca, şehrin ve ülkenin fiziksel yeniden inşası ile politik yeniden inşasının birbirinden kopuk olması kaçınılmaz görünüyor. İkinci Cumhuriyet'in gelecek tasavvuru belirsizliğini koruyor. Bu durum, bugün ülkeyi yöneten (daha doğrusu, yönetemeyen) siyasal iktidarın niteliğini, hayal gücünden ve özgür-

lükten düpedüz yoksun oluşunu ortaya koyuyor. Bugün Lübnan, her zamankinden daha fazla, bölgesel iktidar oyunlarının tutsağıyken ve özgürce kendi üzerine düşünme fırsatı yokken, Beyrut'un rehabilitasyonu belirsiz bir gelecekle karşı karşıya. Komşu ülkelerdeki çalkantılarla sarsılan ve kontrol edilemez yıkıcı güçler karşısında kendini âciz hisseden bir şehirde, bu hiç de yeni bir durum sayılmaz. Beyrutluların, tutsaklık yıllarının yaratıcılıklarını büsbütün yok etmeyeceğini ummaktan başka çareleri yok.

"İdealinizdeki Ev" Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı*

AYŞE ÖNCÜ

İstanbul... Üzerine kitaplar yazılan, türküler yakılan, şiirler söylenen efsanevî kent.

Kuruluşundan bu yana coğrafyanın eşiği, tarihin beşiği olan ama ne yazık ki zaman içinde güzelliklerinin büyük bir kısmını yitirip nüfusu bugün on milyonu bulan metropol.

İstanbul'da özellikle son yıllarda giderek artan bir kirlilik yaşanıyor. Havadan suya, topraktan trafiğe, insandan kültüre, yaşamın her alanına hızla yayılan bir kirlilik. İş yaşamlarını bu kirli çevrede sürdürmek zorunda olan insanlar, hiç değilse yaşadıkları mekânı İstanbul dışına taşımaya çalışıyorlar. Sağlıklı, mutlu, huzurlu bir çevre arıyorlar.

Ve İstanbul'un hinterlandında bu ihtiyaca cevap vermeyi hedefleyen 'yeni kentler' filizleniyor.

Ama bu kentler arasında bir tanesi var ki...

- Her biri 500 ila 750 m^2 bahçe içinde lüks villalar
- İstanbul'a yalnızca 20 dakika mesafede
- Yüzme havuzu, tenis kortları, spor tesisleri, çocuk parkları, Country Club, sosyal tesisler
- Özel güvenlik sistemiyle donatılmış giriş ve çıkış kapıları

(Bir reklam broşüründen alıntı)

Geçtiğimiz on beş yıl içinde İstanbul'un üst ve orta sınıfları, tanıdıkları, bildikleri, yaşadıkları kenti, küresel tüketim kültürünün merceğinden yeniden keşfettiler. Şehrin eski harap mahallerinin egzotik büyüsünü, ahşap evlerinin romantizmini, anıtsal mimarîsinin 'çokkültürlülüğünü', turist gözlükleri ile algılayıp değerlendirmeye başladılar.

Günümüzde büyük kentlerin tarihsel geçmişi, uluslararası turizm piyasasında 'seyirlik' mekânlar ve yapılarda somutlaştırılıp pazarlanıyor ve tüketiliyor. Bir kentin ne denli uzun ve zengin tarihsel geçmişi varsa, o denli kolayca fotojenik görüntülere dönüştürülüp, renkli broşürlerde, cep kitapçıklarında, dergi sayfalarında, televizyon ekranlarında satışa sunulabiliyor. Turizm endüstrisi müşteriye alıştığı yaşam biçimi ve konfordan uzaklaşmadan, yeni mekânlar ve insanlar görüp 'seyretme' fırsatını pazarlıyor. Yakın zamana kadar 'seyahat etmek' bilinmeyenlerle dolu bir yolculuğa çıkmak anlamına geliyordu. 'Seyyah' ise, yabancı diyarlarda heyecanlı serüvenler yaşayan kişiydi. Bugünün turisti için ise, macera ve belirsizlik korkulu bir rüya, yolculuğun iptali için en önemli neden. Turist olmak, reklâm broşürlerinde görüntülenen mekânları ve insanları 'yakından' ama yaklaşmadan, dahil olmadan, sorumluluk almadan –tiyatroya gider gibi– izleyip, evine dönmekten ibaret. Bu anlamda turist olmak için uzun mesafeler katetmek gerekmiyor aslında, hele İstanbul gibi bir kentte. Turist gözlükleri takarak, sıradan yaşamın sürüp gittiği sokakları, mahalleleri, yapıları, geçmişin derinliklerine uzanan egzotik güzellikleriyle yeniden keşfetmek ve seyretmek her zaman mümkün. İşte İstanbul'un üst ve orta sınıfları da, yaşadıkları kentin taşının toprağının 'tarih' olduğunu, uluslararası kitle turizm piyasasına açılma sürecinde keşfettiler.

1980'li yılların siyasî-iktisadî konjonktüründe, geçmişin görkemli İstanbul'unu geleceğe taşımak tasavvuru, geniş kapsamlı bir dizi yıkma-yenileme projesine ivme kattı. Sur-içi yarımada, bir açık hava müzesi olarak tasarımlanıp, gözü rahatsız edici her türlü küçük üretim faaliyeti ve çalışanlarından arındırıldı. Yüzyıllardır eski cami ve kiliselerin etrafına

birikmiş olan yakışıksız binalar yıkılarak, çevreleri yeşil çim alanlar ve çiçek tarhları ile donatıldı. Harap ahşap yapıların sıralandığı arka sokaklar yeniden inşa edilip, göz okşayıcı renklere boyanmış restoran, otel ve hediyelik eşya satan butiklerle bezenmiş yürüyüş yollarına dönüştürüldü. Mavi suları dillere destan Haliç'in efsanevi güzelliğini yeniden yaratmak için, kıyılarını çevreleyen yaklaşık 30.000 bina yok edilip, sahil şeridi ağaçlandırıldı, otoyol ile erişilebilir hale getirildi. Bu hummalı çalışmalar sonucunda geçmişte hiç zaman var olmamış –tertemiz, bakımlı, intizamlı– 'tarihî' mekânlar oluşturuldu.

Bundan böyle, Haliç'in kuzeyinde yükselmekte olan beş yıldızlı oteller ve cam kaplı gökdelenler, uluslararası iş muhitine, kongrelere, turistlere ev sahipliği yapacak, havaalanına inen yolcular, yeni inşâ edilen otoyol ve alt-üst geçitler sayesinde şehrin yoksul mahallelerini, fakir halkını hiç görmeden otellerine ulaşabilecek, boğaz kıyılarını gezebilecek, açık-hava müzesine dönüştürülen tarihî yarımadayı ziyaret edebilecekti. İstanbul'u devasa bir şantiyeye dönüştüren ve kentin 19. yüzyıl dokusunda büyük çaplı yıkımlara yol açan bu 'yenileştirme' faaliyetleri, beş yıl gibi kısa bir sürede –el değiştiren büyük servetler ve ayyuka çıkan yolsuzluk dedikodularıyla karışık– tamamlandı. 1990'lar başına gelindiğinde, İstanbul kenti, dışa açılan Türk ekonomisine yaraşan bir vitrine kavuşmuş, şehrin 2000 yıllık ihtişamlı bir tarihî, küresel turizm endüstrisine sunulmak üzere yeniden dekore edilmişti.

Ancak, İstanbul'un üst ve orta sınıfları 1980'li yıllarda sadece yaşadıkları kentin görkemli geçmişini ve tarihsel güzelliklerini değil, aynı zamanda güncel İstanbul'un keşmekeşini, kalabalıklığını, gürültüsünü ve kirlenmişliğini keşfettiler. Küresel tüketim kültürünün merceğinden bakıldığında, İstanbul'da yaşam kalitesinin ne denli yetersiz olduğu gözler önüne serilmişti. Çevre kirliliği, sadece denizleri, havayı, suyu etkilemekle kalmamış, kentin sosyal ve kültürel iklimine sirayet etmişti. Her tür kirlenmenin had safhaya ulaştığı İstanbul, artık 'yaşanmaz' bir kent olmuştu. Böylece 1980'ler, İstanbul'un üst ve

orta sınıflarının, sağlıklı bir yaşam/temiz bir çevre = yeni bir ev özlemiyle şehri terk etmeye başladığı yıllar oldu.

Bu yazıda, küresel tüketim kültürünün sunduğu 'idealimdeki ev' efsanesinin, İstanbul'un özgün tarihsel koşullarında nasıl 'yerelleştiğini' tartışacağım. Üst ve orta sınıfların şehrin merkezinden çevreye doğru yönelmesi, aslında yeni bir olgu değil. Bir zamanlar Chicago'da veya Sydney'de yaşanan 'banliyöleşme' (suburbanization) sürecinin, bugün Kahire'de, Jakarta'da ya da İstanbul'da tekrarlanmasından ibaret olarak görmek ve yorumlamak mümkün. Ama aynı zamanda, her kentin tarihselliği, özgün sosyal ve kültürel dokusu içinde, farklı zaman dilimlerinde, farklı biçimlerde yaşanan ve sonuçlanan bir süreç. İstanbul'un üst ve orta sınıflarının şehirden kaçışı, İkinci Dünya Savaşı ertesinde, otomobil ve televizyonun ilk yaygınlaşmaya başladığı dönemde Kuzey Amerikan kentlerini andıran bir biçimde başlayıp, bugün Hong Kong nüfusunun yaklaşık yarısını barındıran yüksek apartman bloklarından oluşan mahalleleri çağrıştıran bir biçimde sonuçlanan bir öykü. Bu bakımdan özgün bir deneyim. Ayrıca, günümüzde büyük kentlerin sembolik coğrafyası ile fiziki coğrafyası arasındaki karmaşık ilişkileri yeniden şekillendiren kimlik mücadelerinin altını çizen, kavramsal açılımlar getirebilecek bir örnek.

Küresel Tüketim Kültürü Üstüne Birkaç Söz

Yukarıda sıkça kullandığım 'küresel tüketim kültürü' ifadesi, gazetecilik diline girdiği için çok tanıdık, bildik geliyor. Konunun arka planında yatan kuramsal tartışmaları aktarmaya çalışmak, bu yazının boyutlarını aşan başlı başına bir çaba gerektirir. Ancak ileride somutlaştırmaya çalışacağım 'idealinizdeki ev' mitolojisini, bir kavramsal zemine oturtabilmek için, kısa bir parantez açmak zorunlu olacak.

Günümüz sosyal bilim literatüründe, tüketim-kültür-küreselleşme arasındaki ilişkileri, tek boyutlu, tek yönlü bir ilerlemeye indirgemek yerine, birbiriyle kimi zaman eşleşen, kimi zaman çelişen bir dizi sürecin birlikteliği olarak ele alan yo-

rumlamalar ağırlık kazandı. (Featherstone, 1991) Daha basitçe bir deyişle, küresel tüketim kültürünün farklı çehrelerinden söz etmek mümkün. Hangi kavramlarla yola çıkıldığına bağlı olarak, farklı yönleri ağırlık kazanıyor, ya da farklı çehreleri görünüyor.

Söz gelimi, 'metalaşma' kavramından başlayarak düşünecek olursak, günümüzde piyasa mantığının tüm kültürel dinamikleri içine alarak değiş-tokuş alanına soktuğu, 'aşk', 'arkadaşlık', 'namus' gibi para ile ölçülemeyecek değerlere fiyat etiketi yapıştırdığı söylenebilir. Böylece tüketim kültürünün küreselleşmesi, Simmel'e (1971) gönderme yaparak, 'paranın damgasını vurduğu tüm ilişkileri alışverişe dönüştürmesi', ya da Marx'a gönderme yaparak, 'paranın eşleştirme gücünün bütün değerleri değiş tokuş edilebilir kılması' süreci olarak nitelendirilebilir. Kültürel üretimin giderek iktisadî piyasa koşullarına tâbi olduğu bir ortamda, hangi tür müzik en çok dinleniyorsa, hangi filmler en çok izleniyorsa, hangi kitaplar en çok satıyorsa vb., onlar hâkim olacaktır. Yerel kültürlerin özgün dinamikleri ve çeşitliliği, piyasa mantığının rekabet koşullarında eriyip gidecek, yerini küresel ölçekte yapılanmış kültür endüstrisinin çok-satar ürünleri ya da ucuz taklitleri kaplayacaktır.

Bir diğer başlangıç noktası, Bourdieu'nün sembolik sermaye kavramlaştırması olabilir.

Günlük dilde 'bu bir zevk meselesi' ya da 'tam bir görgüsüzlük örneği' deyip geçtiğimiz çeşitli beğeni ölçüleri ve kültürel pratiklerin, aslında aile çevresinde ve eğitim sürecinde edinilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir tür 'sembolik sermaye' olarak nitelendirmek mümkün. Sembolik sermaye, spor tercihlerinden, ev duvarlarını süsleyen resimlere, müzik dinleme alışkanlıklarından, yemek mönülerine kadar çok çeşitli göstergeler yoluyla somutlaşır, toplumsal kesimleri birbirinden ayrıştırır ve yukarıdan aşağıya sıralar.

Bourdieu (1984) 'sembolik sermaye' kavramını, ilk 1970'lerde gerçekleştirdiği Fransız toplumunun sembolik hiyerarşilerini resmeden ayrıntılı ampirik çalışmaları sırasında ortaya atmıştı. Bugün sosyal bilim dağarcığına yerleşmiş, önemli bir

kavram. Ancak yazarın ampirik bulguları bugün amiyane tabiriyle naftalin kokuyor. Çünkü bir başka Fransız sosyoloğu Baudrillard'ın (1981) ifadesiyle, küreselleşme yerleşik sembolik hiyerarşileri 'patlattı', yerleşik semiyotik haritaları alt üst etti.

Bu düşünce çizgisini ilerletecek olursak, tüketim kültürünün küreselleşmesi, seçkin/avam, görgülü/görgüsüz, orijinal/kopya gibi ayrımların kayganlaştığı, resmî öğretim kurumlarında edinilen becerilerin değer kaybettiği, ve giderek farklı toplum katmanları arasında sembolik sermaye dolayımıyla kurulan yerleşik hiyerarşilerin sarsıldığı bir süreç olarak kavramlaştırabiliriz. Böylece küresel tüketim kültüründe, bazı kesimler –özellikle orta ve alt-orta sınıflar– mevcut sembolik sermayelerini korumakta zorlanırken, başka gruplar –örneğin küresel iş muhitine dahil olanlar– sembolik birikimlerini arttırabilirler. Bu anlamda, küreselleşmenin kültürel dinamikleri 'siyasallaştırdığı' söylenebilir.

Bu yazının başlangıç noktası ise, Barthes'ın (1972) güncel mitolojiler kavramı. Klasik anlamıyla efsane, kahramanların tanıtımıyla başlayan, karşılaştıkları badireleri, başlarına gelen çetrefil olayları aktararak devam eden, ve nihayet olayların çözüme kavuşmasından ders alınacak bir sonuç çıkaran uzun bir anlatıdır. Güncel mitolojiler ise, sıradan konuşmalarda, televizyonda, gazetelerde, reklâmlarda sık sık geçen sözcüklerden, cümle parçalarından ibarettir Barthes'ın kavramlaştırması çerçevesinde. Bu tür sözcükler uzun boylu açıklama gerektirmeden, zincirleme bir dizi soyut kavram ve anlamı çağrıştırır. Söz gelimi, 'deterjan' denince akla 'derinlemesine temizlik', 'beyazdan daha beyaz' gelmesi, ya da 'otomobil' sözcüğünün, 'güçlü', 'hızlı', 'heyecanlı' gibi soyut kavramlarla bütünleşmesi gibi. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, günümüzde tüketilen ürünler ile soyut anlam ve değerler arasındaki bağlantılar, reklâm ve medya endüstrileri yoluyla kuruluyor. Tüketim kültürü dediğimiz, çeşitli tutku ve özlemlerin –özgürlük, güzellik, doğa, rahatlık, sevgi gibi– satın alınabilecek ürünlerle eşleşmesi anlamına geliyor. Tüketilen, ürünün kendisi değil, 'efsanevi' özellikleri. Günümüzde reklâm ve medya endüstrilerinin küresel

ölçekte şekillenmesi ile birlikte, çağdaş efsanelerin de akışkanlık kazanıp kültürel sınırları aştığını görüyoruz.

Yukarıda küresel tüketim kültürünün farklı yüzleri olarak nitelendirdiğim süreçlerin birbirini dışlamadığı açık. 1990'lar İstanbul'unda, Osmanlı tarihinin müzayedelerde satıldığı, genç yöneticilerin 'fitness' salonlarında sembolik farklılıklar kovaladığı, semt pazarlarında Tayvan malı elektronik aletlerin, Almanya'dan gelme sofra takımlarının sergilendiği bir ortamda, paranın damgası her yerde hissediliyor. Ancak son on beş yılın kültürel dinamiklerinin en önemli sonuçlarından birisi, İstanbul'un üst ve orta sınıflarının 'idealinizdeki ev' mitolojisini benimsemeleri oldu.

"İdealinizdeki Ev" Mitolojisi

Ev sözcüğünün her kültürde zengin çağrışımları var. Türkçe'de ev-evlenme-aile birbirini tamamlayan bir anlam bütünlüğü oluşturuyor. 'Ev-bark sahibi olmak' deyimindeki bark sözcüğü aile anlamına geliyor, ev sahipliği ile aile sahipliğini eşleştiriyor (Tekin, 1991). İngilizce'de home and heath, Almanca'da heim und heimat çiftleştirmeleri, her dilin semiyotik haritasında 'ev' kelimesinin özgün çağrışımları olabileceğine işaret ediyor.

Ancak evin tüketimle özdeşleşerek kentsel orta sınıf kültürü ve yaşam tarzının en belirleyici ve ayrıştırıcı ögelerinden birisi haline gelmesi, yakın zamanların ürünü.

Tarihsel bir kurgu olarak 'ideal ev'in konfor, rahatlık, saygınlık gibi sembolik çağrışımlarıyla orta sınıf kültürünün odak noktası haline gelmesi, 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, değer ve özlemlerin tüketimle içiçe geçmeye başladığı döneme rastlıyor. Bu dönem, gerek Kıta Avrupa'sında gerekse Kuzey Amerika'da, yeni palazlanmaya başlayan bir bürokrat ve uzman meslek sahibi kesiminin, sanayileşen kentlerin fiziki ve sembolik coğrafyasında kendilerini alt tabakalardan, özellikle işçi sınıfından ayrıştırma çabası içinde olduğu bir dönem. Bu bürokrat-uzman kesimin saygınlık özlemleri-

nin satın almaya dönüşmesi, bir yandan yeni piyasaya çıkan çeşitli ev malzemelerine (gazlı fırın, elektrikli süpürge, banyo küveti, musluktan, diş fırçasına kadar) talep yaratırken, diğer yandan tüketime sembolik anlamlar yükledi. Orta sınıf kimliği ile tüketim kültürü arasındaki bu bütünleşme süreci, Kıta Avrupası ve Kuzey Amerika'da farklı biçimlerde gerçekleşti. Avrupa'da var olan aristokrat kültür geleneği, yeni palazlanan burjuva ve küçük burjuva kesimlerin sembolik değer ölçüleri ve kültürel özlemlerine esin kaynağı oldu, şekil verdi. ABD'de taklit edilecek bir aristokrasi geleneği olmadığı için, orta sınıfın kültür kimliği ve 'ideal ev'in düzeninden, rahatlığından, konforundan sorumlu 'ev kadını' modeli, reklâm sektörünün yükselişiyle birlikte şekillendi. İkinci Dünya Savaşı ertesinde ise, Amerikan orta sınıf kültürünün bel kemiğini oluşturan ideal ev=ideal ev kadını=ideal aile kurgusu, otomobilin ve televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte, şehir dışında kendi mekânlarını oluşturdu ve ekran dizilerinde tekrar tekrar üretildi.

Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde ise, 19. yüzyıldan itibaren palazlanan memur ve meslek sahibi kesimler için modern yaşam tarzı, apartman yaşamında sembolleşti (Enlil, 1994). Cumhuriyet döneminin orta sınıf kültürü, modern aile=apartman dairesi denklemi etrafında şekillendi. Bu kesimi, kentin alt tabakalarından mekânda ayrıştıran 'üç oda bir salon' apartman dairesi 'evin' tanımı haline geldi (Ayata, 1988).

Günümüzde yeni olan, 'ev'in kentsel orta sınıf kültürünün odak noktası olması değil, 'idealinizdeki ev' kurgusunun küreselleşme ile beraber, tarihselliğinden arınıp, belli bir zamana ve mekâna ait olmayan 'evrensel' bir doğruya –mitolojiye– dönüşmesi. Bugünün medyatik kültüründe, 'idealinizdeki ev' sözcükleri, reklâmlarda, televizyonda, dergilerde sürekli üretilen ilintili görüntüleri çağrıştırıyor. Böylece dilde kurulan bağlantılardan çok, görüntüler dolayımıyla gerçeklik kazanıyor. Bu görüntülerdeki pırıl pırıl mutfaklar, steril banyolar, çiçekli bahçeler, asıllarından daha gerçek, düşlenenden daha güzel. İdeal evi, uzun boylu anlatmaya gerek yok, gözümüzün önünde hemen canlanıyor.

İstanbulluların 'idealinizdeki ev' mitolojisi ile tanışmaları, 1980'lerin başında renkli televizyona geçişle başladı. Bu dönemde reklâm sektörü, uluslararası piyasalara en çabuk entegre olan sektörlerden birisi oldu. Yerel reklâm ajansları, Saatchi and Saatchi, Young and Rubicam, Lowe, McCann-Erikson, Lintas gibi uluslararası reklâm şirketleri ile ortaklıklar kurmaya başladılar. 1990'lara gelindiğinde, reklâm piyasasının yüzde seksenini elinde tutan 15 büyük şirketin hepsi bu tür yerli-yabancı ortaklar idi. Reklâm sektöründeki bu dönüşüm, beraberinde Türkçeleştirilmiş, ya da Türk tüketicisine uyarlanmış uluslararası reklâm kampanyalarını getirdi. Artık deterjan reklâmlarından, margarin reklâmlarına kadar pek çok tüketim ürünü ekranda 'idealinizdeki ev' mizanseninde sunuluyordu. 1990'ların başında İstanbul'un hanelerinin yüzde doksanının renkli televizyon sahibi olduğu düşünülecek olursa, her kesiminden İstanbullu'nun 'idealinizdeki evi tarif eder misiniz?' sorusunu cevaplayabileceği tahmin edilir. 1990'ların başında özel televizyon kanallarının yayına başlaması, magazin basınındaki patlama –sadece ev ve dekorasyon dergileri değil, tüm kuşe kağıda basılmış renkli dergilerdeki ev görüntüleri düşünülürse– 'idealinizdeki ev' mitolojisine ivme kattı.

Görüntüler piyasasında üretilen 'idealinizdeki ev' mitolojisinin İstanbul'un apartman yaşamına alışkın üst ve orta sınıfları için sanırım en kışkırtıcı yönü, şehrin dağınıklığından, kalabalıklardan, pislikten, trafikten uzak, steril sosyal mekânlarda homojen bir yaşam biçimi oldu. İdealinizdeki ev görüntüleri, şehir içinde apartman yaşamının ne denli sağlıksız olduğunu ortaya koydu, yepyeni bir dizi özlem oluşturdu. Temiz hava, temiz su, genç yaşlı herkesin spor yaptığı aktif bir yaşam, çocuklar için emniyetli açık alanlar, oyun bahçeleri, bahçelerde barbekülerin çevresinde 'seviyeli' insanları bir araya getiren bir sosyal çevre – tüm bu özlemleri yaratan 'idealinizdeki ev' mitolojisi, aynı anda yeni bir ev satın alarak gerçekleştirme umudunu getirdi.

Bugün İstanbul inşaat piyasasında pazarlanan konutlar, fiyat ve nitelikleri ne denli farklı olursa olsun, reklâmlarda çok

standart bir 'düşler ülkesi' kurgusuyla sunuluyor. Aşağıda bu kurgunun ana hatlarına değineceğim.

'Düşler Ülkesi'nin Pazarlanması

İstanbul piyasasında 'idealinizdeki ev' ya da 'düşlerinizdeki ev' olarak pazarlanan konutlar, gazete ilânlarıyla satışa sunulan yüz metrekarelik blok apartman dairelerinden başlayıp, pahalı dergilerde renkli resimlerle tanıtılan lüks sitelere, ve giderek özel tasarımlanmış reklâm kitapçıkları seçkin bir müşteri grubuna duyurulan müstakil villalara kadar uzanıyor. Bu çok farklı nitelikte, büyüklükte ve fiyattaki konutların reklâmlarında hep aynı iki özelliğin vurgulandığını görüyoruz. Hepsi, "İstanbul'un dışında", ama "çok yakın"; otoyol üzerinden otomobille 'birkaç dakikada ulaşılabilecek' mesafede. Hepsi "çağdaş yaşamın gerektirdiği her tür konfor" ibaresiyle tanımlanan 'oto-park', 'çocuklar için oyun bahçesi' ve 'spor imkânları' temin ediyor. Yelpazenin en lüks ucunda, helikopter pisti ve golf sahası gibi olanaklar sunanlar da var. Ancak en düşük fiyatlı dairelerden oluşan blok apartman komplekslerinin reklâmlarında bile çağdaş yaşamın gerekleri sırasıyla otomobil park imkânı, çocuklara oyun sahası ve spor yapma imkânı olarak tanımlanıyor.

Ancak reklâmlarda pazarlanan konutları muhayyelede bir düşler ülkesine dönüştüren, bir dizi somut özelliğin sıralanması değil, bu özelliklerin belli bir hikâyenin örgüleri içinde anlatılması. Başı, ortası, ve mutlu bir sonu olan bu hikâyenin esas kahramanı, İstanbul kentidir. Hikâyenin başlangıcında, İstanbul'un geçmişine dönüp, eski zamanların sorunlardan uzak yaşamı aktarılır. Reklâm kalıpları içinde bunun en kolay yolu, çocukluk günlerinin hatırlanmasıdır. Bir gazete reklâmından örnek verecek olursak:

> Şimdi kırk yaşındayım.
>
> Çam kozalakları topladığımız günleri hatırlıyorum. Çocukluk günleri. İstanbul'un her yeri yeşil. Çam kozalakları toplardık arkadaşlarla. Şimdi birkaç yerde kaldı çam ağaçları.

Bunca yıl çalıştık didindik. Sıra ev sahibi olmakta. Bu koca kentin neresinde ev almalı?

(Gazete reklâmı, *Hürriyet*, 30 Aralık 1995)

İstanbul'un eski güzel günleri, reklâmcının yaratıcılığına bağlı olarak, meyva ağaçlarının gölgesinde piknikler, Boğaz'ın temiz sularında balığa çıkıldığı zamanlar gibi çok çeşitli biçimlerde çağrıştırılabilir. Ya da sadece "İstanbulumu özlüyorum" gibi basit bir cümle yeterli olabilir:

İstanbulumu özlüyorum.

Kimimiz iki katlı bahçeli evimizi, kimimiz o nezih beş çaylarını, kimimiz çocuk parklarımızı özlüyoruz... Evet, her yaşın özlediği İstanbul, bir başka İstanbul. İşte tüm bu güzellikleri günümüzün çağdaş konforu ile bütünleyen, herkesin özlediği yaşam dilimlerini birarada sunan, çevresine sahip çıkılan bir İstanbul kuruluyor: .. kent.

(Dergi reklâmı, *Nokta*, 5 Haziran 1993)

İstanbul'un geçmişi doğal güzellikleri ile tanımlandığı zaman –yeşil çamlar, çiçek bahçeleri, balık tutulan temiz sular– bugünün içler acısı durumunu uzun boylu anlatmaya gerek kalmıyor. Reklâmlarda çoğu kez tek bir deyim "çevre kirlenmesi" İstanbul'un bugünkü halini anlatmaya yetiyor, çünkü Türkçe'de 'çevre' kelimesi hem doğal hem sosyal hem de kültürel bağlamda yorumlanabilir. Böylece eski İstanbul'un şiirsel bir dille anlatılmasıyla başlayan ana hikâyede, orta bölüm "her türlü çevre kirliliğinden etkilenmeyecek uzaklıkta ancak büyük şehrin nimetlerinden faydalanabilecek kadar yakın" veya "şehrin karmaşasından, gürültüsünden, stresinden uzak, ama ulaşılması kolay" türünden bir iki cümleden ibaret. Hikâyenin gelişimi içinde, geçmişin güzelliği ile bugünün yozlaşması arasındaki karşıtlık, mutlu bir geleceği kendiliğinden getiriyor: "yemyeşil ağaçlar", "inanılmaz güzellikte doğal pınarlar", "yakın arkadaş ve dost çevresi", "sağlıklı, huzurlu, ve hareketli bir sosyal yaşam", "alışveriş, spor, eğlence olanakları." Eğer bu mutlu geleceği simgeleyen, aslında kıraç bir arazide yükselen

apartman blokları ise, o zaman hiç olmazsa doğayı çağrıştıran isimler verilebilir:

> "...acele edin, ev sahibi olmak için çok az zamanınız kaldı, Leylak, Zambak, Hanımeli, Yasemen ve Manolya blokları ... sitesinin son çiçekleri. Bu son çiçeklerden dairenizi hemen seçin."

Reklâmlarda resimlere eşlik eden hemen tüm çerçeve metinlerde, doğa ve kirlenme metaforları üstüne kurulmuş aynı üç bölümlük İstanbul hikâyesinin anlatıldığını görüyoruz. Bu düşle gerçek arasında gidip gelen hikâyede aktarılan eski İstanbul yaşamı –temiz, asude, nezih ve yeşil– gerçekten bir zamanlar var mıydı? İstanbul gerçekten 1980'lerin ortasında birdenbire trafik ve kalabalıklara boğulup, dayanılmaz hale mi geldi? Aslında bu soruların cevapları çok önemli değil. Çünkü 'idealinizdeki ev' –doğa ile içiçe olmak, sağlıklı ve aktif bir yaşam, temiz hava gibi çağrışımlarıyla– mitolojisi ile tanışan İstanbul'un üst ve orta sınıfları, yeni bir yaşam tarzı arayışı içinde şehri terk etmeye başladılar.

İstanbul'un Üst ve Orta Sınıflarının Değişen Sosyal ve Kültürel Coğrafyası

"İdealinizdeki ev" mitolojisini benimseyerek İstanbul'un merkezinden kaçan üst ve orta sınıfların yeni yerleşimleri, kendi içinde homojen, ama birbirinden keskin farklarla ayrışan yaşam biçimlerine dönüştü. Bu anlamda, İstanbul'da üst ve orta sınıfların kendi aralarında her zaman var olan çeşitlilik, 1990'larda hem mekânsal, hem de kültürel parçalanmaya dönüştü. Bu süreci aktarabilmek için, şehir dışında oluşan 'bahçe kentlere' ve 'sitelere' yatırım yapan gruplar üstünde kısaca durmak gerekecek.

Bahçe Kentler

İstanbul'un son on beş yılda dünya piyasalarına açılmasıyla birlikte, gerek beklentileri, gerek gelir düzeyleri hızla yükselen üst kademe şirket yöneticileri ve yüksek meslek sahipleri için

düşlerindeki eve sahip olmak, Karadeniz kıyısına doğru gruplar halinde inşâ edilmeye başlayan 'müstakil villa' komplekslerinden birine yatırım yapmak anlamına geliyor. Şu anda bir bölümü halen inşaat halinde olan, bir kısmı da tamamlanmış ve sahiplerini bekleyen bu evler, bahçe büyüklüğüne, inşaatın kalitesine, mutfak ve banyolarda kullanılan malzemelerin yerli veya ithal olmasına vs. göre, 250.000 dolardan başlayıp, 1.000.000 dolara kadar yükselen fiyatlarla pazarlanmakta. İstanbul'daki büyük inşaat şirketlerinin hemen hepsi başlangıçta çok kârlı olan bu 'müstakil villa' piyasasına girmiş durumda. 1990'ların ortasında İstanbul'da satılık 'müstakil villa' sayısının 5000'e ulaştığı tahmin ediliyor.

Ancak İstanbul'a çok yakın mesafede, doğa içinde yaşamanın mutluluğunu sunan bu bahçe kentlerin pek azı ikamete açılmış durumda. Büyük bir bölümüne ulaşmak için engebeli yollardan bir saati aşkın bir yolculuğu göze almak gerekiyor. Halen inşaatı süren evleri, peşinatını yatırmış olan aileler pazar gezilerinde gelip görüyorlar. Ancak evlerin çoğu bitmiş ve satılmış villa komplekslerinde bile pek az aile fiilen taşınmış durumda, evler döşenmiş, bahçeler çimlenmiş, ama ancak hafta sonlarında kullanılıyor. Kısacası, 1990'ların sonlarında, tenis kortları ve golf sahalarıyla, eğlence ve alışveriş merkezleriyle birkaç dakikada erişilebilecek 'düşler ülkesi' sadece reklâm broşürlerinde yaşıyor.

İstanbul'da orta sınıfa, hattâ üst-orta gelir grubuna dahil pek çok aile için, müstakil bir villaya yatırım yapmak, tüm birikimlerini (Türkiye'de kredili gayri menkûl satın alma imkânı olmadığı için) aslında pek tanımadıkları –ama hülyasını kurdukları– bir yaşam biçimine yatırmak anlamına geliyor. 19. yüzyılın sonlarından bu yana İstanbul'un üst-orta kesimleri için apartman yaşamı, modernliğin ve Batılılaşmanın sembolü oldu. Orta sınıfın kültürünün vazgeçilmez unsuru olan apartman yaşamının önemi, 1950'lerden başlayarak kırsal kesimden art arda gelen göç dalgaları ile daha da arttı. Kentin sosyal ve kültürel coğrafyasında, apartman semtleri ile şehri çevreleyen gecekondu mahalleleri arasındaki çarpıcı farklar, İstan-

bul'un seçkin kültürüyle, henüz kentlileşemeyen göçmen nüfusun simgelediği avam/melez/arabesk kültür arasındaki uçurumu mekânda somutlaştırdı. Apartman semtlerinde yaşayan üst ve orta kesimler arasındaki ekonomik ve sembolik hiyerarşilerde ise, deniz sahiline yakın oturmak önemli kriter haline geldi. 1950'lere kadar en makbul apartman semtleri olan Nişantaşı, Şişli gibi mahallelerde oturan üst gelir grupları, 1950'lerin sonlarından başlayarak Boğaz sahillerinde apartmanlara taşınmaya başladılar. Bu nedenle, yakın zamana kadar denize bakan seçkin, lüks bir dairede yaşamak, İstanbul'un üst ve orta sınıfları için çok arzulanan bir statü sembolüydü. Bugün hâlâ İstanbul'da apartman dairesi fiyatları, metrekaresi ve inşaat kalitesinden çok, deniz manzarası olup olmadığına göre değişmektedir. Ancak artık üst düzey yönetici ve yüksek meslek sahibi ailelerin özlemleri değişti.

Şu anda bir müstakil villaya yatırım yapmış olan aileler, deniz manzaralı dairelerini, apartman komşularını, aynı semtte oturan arkadaşlarını, köşe başındaki bakkalıyla, manavıyla tanıdık bildik mahalle yaşamını terk edip, kendilerine benzeyen ama tanımadıkları ailelerle, aynı tip bahçeli evlerde yaşamaya hazırlanıyorlar. Kadınlar bu taşınmadan endişeli, ama çim bahçeler ve emniyetli, temiz bir sosyal çevre özlemi ağır basıyor. Pazarlama şirketlerinin hedeflediği müşteri profili, bütün hafta çok yoğun çalışan, hafta sonlarında açık havada bahçe ile uğraşmayı düşleyen, taşınır taşınmaz bir köpek edinmeyi planlayan üst düzey yöneticiler ile şehirdeki çevre kirliliğinin bilincinde olan 'eğitimli' eşleri.

Yukarıda anlatılanlar, İkinci Dünya Savaşı ertesinde otomobil ve televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte kitleler halinde büyük kentleri terk eden orta sınıf Amerikan ailelerinin bilinen 'suburbia' öyküsünü çağrıştırıyor. Ancak bugün, ve de İstanbul'da, çok farklı bir siyasî ve kültürel gelişmenin habercisi. Uluslararası iş muhitine entegre olan üst-düzey yöneticiler ve yüksek meslek sahiplerinin şehir dışında korunmalı alanlara çekilmesinin, İstanbul'un kamu yaşamını nasıl etkileyeceği bir soru işareti henüz. Bu konuda geleceğe yönelik tahminlere

girişmek yerine, aşağıda İstanbul'un orta sınıflarının ezici çoğunluğunun taşındığı site yaşamına dönmek istiyorum.

Siteler

İstanbul'un orta ve alt-orta sınıflarının büyük bir bölümü için –orta boy şirketlerin yöneticileri ve hizmet sektöründe küçük firma sahiplerinden başlayıp, çok çeşitli özel, kamu ve yarı kamu kuruluşunun personeline doğru uzanan çok geniş bir yelpaze– 'yeni bir ev, yeni bir yaşam tarzı', şehri çevreleyen otoyollar boyunca sıralanan blok apartmanlarda bir daireye taşınmak anlamına geliyor.

Site denince akla gelen çok katlı, türdeş apartman bloklarından oluşan mahallelerin birçoğu, belediye tarafından toplu konut için tahsis edilen arazilerde, toplu konut kredisiyle, büyük müteahhit firmalar tarafından inşâ edildi. İstanbul'da Toplu Konut İdaresi tarafından kredilendirilen kooperatif proje sayısının, 1990'ların ilk yarısında 1000'e ulaştığı, böylece yaklaşık 100.000 daire inşâ edildiği görülüyor. Bu kooperatiflerde büyüklüğü 100 m^2'yi aşmayan (teoride) bir daire satın almak, ilk peşinatı yatırdıktan sonra, temelden başlayarak taksitler halinde vadesi on beş ila yirmi yılda dolan kredi borcu ödemek anlamına geliyor. Müteahhit firma ise inşaatın bitiminde Toplu Konut Fonundan parasının tümünü tahsil ediyor.

İstanbul'un topografyasında siteler, hem mimarî tarzı hem de yaşam biçimi olarak yeni bir olgu. Konut maliyetlerini asgariye indirmeyi öngören toplu konut mevzuatına göre inşâ edilen devasa bloklar, oto yol kenarlarında, tali arazinin ortasında, gerçeküstü bir görüntü oluşturuyor başlangıçta. Sonra yavaş yavaş etraflarını gecekondu apartmanlar, ticarethaneler doldurmaya başlıyor. Ancak kentin kendiliğinden oluşan dağınık dokusu içinde, yüksek geometrik bloklar, kale duvarlarıyla çevrilmişçesine, kapalı ve yabancı kalmaya devam ediyor.

İnşaat maaliyetlerini düşürmek adına, içinde yaşayanları fiziki ve sosyal olarak çevrelerinden tecrid eden bu tür blok apartmanlar, şehir planlaması ders kitaplarında ve mimarî literatüründe, olumsuz yönleriyle klişeleşmiştir. Tekdüze mekân-

larda, tekdüze yaşamların insanları ne denli birbirine yabancılaştırdığı, komşulukların kurulamadığı, koridorlarda rastlaşan insanların birbirine selam bile vermeden geçtiği, uzun boylu aktarılır. Nitekim, ilk 1960'larda Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın büyük şehirlerinin çöküntü mıntıkalarında yaşayan etnik grupları, şehir dışına aktarmak için sosyal yardım fonlarıyla inşâ edilen blok apartman mahalleleri, çok kısa sürede, her tür suçun kol gezdiği, insanların kapılarını açmaktan korktuğu mekânlara dönüşmüştür.

Ancak 1980'ler İstanbul'unda yükselen tek düze toplu konut blokları, ne denli mimarî estetikten uzak ve şehrin dokusuna ters düşen yapılaşmalar olursa olsun, bu mekânlara taşınan orta ve alt-orta sınıfların çok hoşnut oldukları görülüyor. Aslında site yaşamında 'bahçe', yüksek blokların arasında çim ve süs bitkileri dikilen, girilmesi yasak bir alan. Çocuklar için yapılan oyun bahçesi ise, beton kaplı, tel örgüyle çevrili birkaç park mobilyasından ibaret. Ancak sitelere taşınanlar, yeni mekânlarını hemen istisnasız "havadar", "aydınlık", "ferah", "düzenli" gibi sıfatlarla tanımlıyorlar. Site yaşamını tarif ederken en sık altı çizilen özellik ise, 'çocuklar ve gençler için temiz bir çevre' temin etmesi. Burada söz konusu olan 'temiz çevre', sitede yaşayan orta sınıf ailelerin çocuklarının birbiriyle oynaması, gençlerin aralarında arkadaşlık kurmaları. En çok sıkıntısı çekilen ise, reklâmların düşler ülkesini süsleyen ağaçlar, yeşil alanlar, spor tesisleri değil, 'yakında bir alışveriş merkezi'. Aslında her sitede bakkal ve manav var. Kadınların özlemini ifade ettiği, eğlence ile tüketimi birleştiren –dolaşma, seyretme, hoşça vakit geçirme ile alışverişi eşleştiren– türden bir merkezin yürüme mesafesinde olması, ya da hiç olmazsa otobüsle erişilebilir olması.

Hemen eklemek gerekir ki, İstanbul'un her köşesinde yükselen beton bloklardan oluşan siteler, uzaktan ne kadar birbirini andırırsa andırsın, ya da daire tipleri ne kadar standart olursa olsun aralarında çok önemli farklar var. Muhtelif sitelerde dairelerin maliyetleri, büyüklükleri, banyo ve mutfak donanımları, asansör olup olmadığı gibi özelliklerine bağlı ola-

rak çok değişikler gösteriyor. Ayrıca daire satın alanların sosyal kökenlerine bağlı olarak, siteye taşınmanın sembolik anlamı çok değişebiliyor.

Polis memuru, belediye görevlisi, emekli öğretmen gibi sınırlı tasarrufları enflasyonla sürekli eriyen gruplar için, ufak bir dairenin peşinatını ve taksitlerini ödemek büyük çaba gerektiriyor. Bu gruplar için kentin çevre mahallerinden bir siteye taşınmak, önemli bir atılım ve sosyal hareketlilik imkânı. Bu kesim için site bloklarının tek tipli, geometrik düzenliliği ayrıştırıcı bir özellik, geride bırakılan dağınık çevreden uzaklaşmanın sembolü. Ayrıca, standart bir plana göre düzenlenmiş iki-üç yatak odası, 'salonu', ayrı mutfak ve banyosu olan bir daireye taşınmak, taksitle satın alınabilecek çok çeşitli ev esyalarını –salon takımları, yemek masası vb.– sergileyecek mekânlar oluşturuyor.

Eskiden de apartman semtlerinde yaşayan orta kademe yöneticiler, küçük ölçekli şirket sahipleri, banka memurları vb. için site yaşamı, şehrin karışık nüfusundan hem mekânsal hem sosyal olarak uzaklaşmak, kendilerine benzer ailelerle birlikte düzenli ve güvenli bir çevrede yaşamak anlamına geliyor. Ayrıca bu kesim aileler için, şehrin içinde köhneleşen apartman dairelerinden, yepyeni, geniş, pırıl pırıl mutfakları, çeşitli renk ve desenlerde seramiklerle donanmış banyoları olan dairelere taşınmanın çekiciliği büyük.

Eski uyumsuz eşyaları atıp, yeni evlerin salonlarını uyumlu mobilyalarla, yeni perdeler ve kristal avizelerle dekore etmek, taşınma ritüelinin bir parçası. Böylece dairelerin iç dekorasyonu da, dış görünüşleri kadar standartlaşıyor, site yaşamının homojen sosyal ve kültürel ortamını pekiştiriyor. Bu aileler için, İstanbul'un 1980'lerden itibaren geçirdiği 'kültür yozlaşması', sahiplendikleri modern Batı kültürünü tehdit eden en önemli tehlike. Böylece, site yaşamının temiz (homojen) sosyal ve kültürel iklimini, orta sınıf kültürünün 'yoz' ortamından ayrıştırarak, yeniden üretmesine ortam sağlıyor.

Son Birkaç Söz

Bu yazıda 'idealinizdeki ev' mitolojisini benimseyerek İstanbul'un merkezinden kaçan üst ve orta sınıfların, kendi içinde türdeş, ama birbirinden keskin farklarla ayrışan, parçalanmış sosyal ve kültürel mekânlarını yorumlamaya çalıştım. Bitirirken, tekrar etmek bahasına, iki önemli noktaya geri dönmek istiyorum. Bu noktalardan ilki, kültür dinamiklerinin küreselleşmesi, ikincisi ise orta sınıfların sembolik sermayesi.

Günümüzde kültürel dinamiklerin giderek küresel ölçekte şekillenen piyasa koşullarına tâbi olması, aynı anda hem millî devletlerin kültür alanındaki hegemonyasını zorluyor, hem de millî kültürlerin sınırlarını giderek daha geçişken hale getiriyor. Kültürel üretimin piyasa koşullarında gerçekleşmesi, talebe göre şekillenmesi, yerleşik sembolik hiyerarşileri sarsıyor. Bu süreç içinde, bazı kesimler –özellikle orta ve alt sınıflar– mevcut sembolik sermayelerini korumakta zorlanırken, başka gruplar –örneğin küresel iş çevrelerine dahil olanlar– farklı kültürel beceri ve pratikler yoluyla birikimlerini arttırıyorlar.

Son on beş yılda İstanbul'un değişen kültür coğrafyasını bu çerçeveden değerlendirmek mümkün. Uluslararası piyasalarda iş yapan şirketlerin üst düzey yöneticileri ve yüksek meslek sahipleri, artık küresel iş muhiti kültürünün parçası. Bu kültürün parçası olmak, sadece şirket bünyesinde bilgisayarlarla çalışmak, İngilizce bilmek, ya da uçak yolculuklarında özel bölümde oturmak değil, aynı zamanda benzer biçimde giyinme, belli dergi ve gazeteleri okuma, aynı esprilere gülme, ve de en önemlisi aynı yaşam biçimini paylaşma anlamına geliyor. Bu kesim için 'idealinizdeki ev' mitolojisinin simgelediği yaşam biçimi, küresel iş muhiti kültürüne dahil olmanın en önemli sembolik unsurlarından biri.

Aynı dönemde, İstanbul'da orta ve alt-orta sınıfların en önemli iki ayrıştırıcı özelliği –eğitim ve apartman yaşamı– farklı biçimlerde erozyona uğradı. Bir zamanların gecekondu mahallelerinin apartmanlaşması, renkli fayanslı banyolardan, tül perdelere, tencere ve tabak takımlarına kadar her türlü tü-

ketim malının yaygınlaşması, orta sınıfın ayrıcalıklı konumunu eritti. Televizyon kültürü ise, 'okumuş' olmanın verdiği bir dizi ayrıcalığın anlamını yok etti. Günümüz İstanbul'unda, haberleri takip etmek, güncel konuları tartışmak, fikirlerini ifade edebilmek gibi becerilere sahip olmak için, 'okumuş' olmak gerekmiyor, televizyon izlemek yeterli. Sonuçta, İstanbul'un dünya piyasalarına açılma sürecinde, orta sınıfların hem ekonomik hem kültürel olarak kendilerini yeniden üretmeleri çok zorlaştı. Bu nedenle, şehir dışında türdeş blok apartman mahallelerine taşınmak, orta sınıf kimliğini korumanın ve yeniden üretmenin bir yolu oldu.

KAYNAKÇA

Ayata, Sencer, "Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim*, 42, Yaz 1988.

Barthes, R. (1972) "Myth Today", *Mythologies* (derleyen ve İngilizce'ye çeviren A. Lavers). Hill and Wang, New York.

Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign.* Telos Press, St. Louis.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Enlil, Zeynep, "70 Years of Transformation in İstanbul's Residential Neighborhoods: From Traditional House to Apartment House – The Case of Nisantaşı", 8. AESOP Congress Proceeding 24-27 Ağustos 1994, İstanbul.

Featherstone, M. (1991) "Theories of Consumer Culture", M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, Londra.

Fishman, R. (1989) *Bourgeois Utopias: The Rise and Fall of Suburbia.* Basic Books, New York.

Hannerz, U. (1989) "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture* 1 (2), 66-75.

Keyder, Ç. ve Öncü, A. (1994) "Globalization of a Third World Metropolis: Istanbul in the 1980s", *Review* XVII (3), 383-421.

Marx, K. (1967) "The Fetishism of Commodities", *Capital* c. I, böl. 1, International Publishers, New York (ilk baskı: 1967).

Mills, C. (1993) "Myths and Meanings of Gentrification", J. Duncan ve D. Ley (ed.) *Place/Culture/Representation.* Routledge, Londra ve New York.

Öncü, A. (1988) "The Politics of the Land Market in Turkey: 1950-1980", *International Journal of Urban and Regional Research* 12 (1), 38-64.

Simmel, G. (1971) "Exchange" ve "Prostitution", D. N. Levide (ed.) Georg Simmel, University of Chicago Press, Chicago (*Philosophie des Geldes*, 1970'ten çevrilmiştir).

Tekin, Şinasi (1991) "Ev ve Bark Nedir?", *Tarih ve Toplum*, Mayıs.

İKİNCİ KESİM

Mekân Simgeleri ve Yaşam Alanı Mücadelesi

Doğu Alman Kentlerinde Kültür Şoku ve Kimlik Bunalımı*

ULRICH MAI

Kent Sembolleri ve Toplumsal Kimlik

Bireylerin, toplumsal ve maddî çevrelerini benimsemeleri, onlara 'anlam' atfetmeleriyle gerçekleşir. Bu, toplumsal etkileşimlerinin bir parçasını oluşturur. Anlam, bireysel veya kolektif nitelik taşıyabilir; yani, insan hayatındaki belirli deneyimlere veya yerel/bölgesel tarihteki olaylara (veya aynı zamanda her ikisine birden) gönderme yapabilir.

Kent simgeleri, toplumsallaşma sürecinde önemli bir rol oynarlar. Bu simgelerin, üzerinde düşünülmeden kabul edilen varlığı, az çok istikrarlı bir günlük ilişki ağı içinde, öğrenilen toplumsal norm ve rollerin devamını sağlar. Aslında, anlamlı bir çevre, büyük ölçüde, bireyin toplumsal kimliğiyle örtüşür. Bireyin toplumsal kimliği, toplum ve mekâna uyum yeteneği sayesinde, çevreye aşina olma ve emniyet duygusunu getirir. (Buttimer, 1980; Greverus, 1979). Bu nedenle, evini kaybetme, sadece aşina olunan toplumsal bağların ve mutfak penceresinden görülen bildik manzaranın yitimi sonucunu doğur-

(*) Bu makale, Doğu Almanya'da toplumsal ilişki ağları üzerine bir araştırmadan elde edilen ampirik verileri açıklamaktadır. Araştırmayı Thyssen Vakfı desteklemiştir.

maz; çoğunlukla sıla özlemi olarak tanımlanan uyum bozukluğu belirtileriyle kendini gösteren ciddi bir kimlik bunalımına da yol açabilir (Fried, 1963).

Politik Değişimlerden Önce Doğu Almanya'da Evlerin Niteliği

1989'a kadar Doğu Almanya'da toplumsal hayat, birtakım nedenlerle, çok büyük ölçüde yerel ilişki ağlarıyla sınırlıydı. Çok az kişi araba sahibiydi. Batı toplumlarıyla karşılaştırıldığında çok az hareketlilik söz konusuydu. Fabrika ve çalışanlarıyla –yalnızca sıradan üretim sürecini değil– hayatın çeşitli yanlarını bağlantılı kılma yolundaki sosyalist görüş de toplumsal hayatın yerellik boyutunu güçlendirmişti. Mesela sağlık hizmetleri, çocuk yuvaları, hatta aile tatilleri bile büyük ölçüde fabrikanın çalışanlarına sunduğu imkânlar içinde yer alıyordu.

Doğu Almanya'da toplumsal hayata, genellikle yakın arkadaş, komşu ve akrabalardan oluşan küçük çevreler damgasını vurmuştu. Baskıcı ve otoriter bir sistemde, karşılıklı güven esasına dayanan bu çevreler, hem devlet denetiminden bir ölçüde kurtulmaya imkân sağlamış, hem de sosyalist dönemin tipik bir özelliği olan, tüketim malları kıtlığıyla baş etmenin enformel olanaklarını sunmuştu.

Daha teorik bir ifadeyle, toplumsal ilişki ağları, bir ölçüde, bireylerin hayatında yerel çevreyi merkeze alan bir sistem işlevi görmüştür. Bu yolla bireyler, bilgi, güven, fiziksel ve duygusal destek gibi toplumsal sermaye ve kaynakları oluşturup aktarmış, böylece, hem kolektivite hem de belli bir yere ait olma duygusunu güçlendirmişlerdi. Doğu Almanya'da, siyasî değişimden önceki toplumsal ilişki ağları, hem güçlü bir yerellik öğesi barındırıyor, hem de yerel kimliğin güçlenmesine katkıda bulunuyordu.

Dahası hayat, değişimi pek söz konusu olmayan toplumsal ve maddî bir ortamda sürüyordu: Parasal kaynakların yetersizliği, çevrede yeni binaların inşa edilmesine engel olduğu gibi, bireyin toplumsal açıdan yükselmesine de pek imkân vermi-

yordu. Aslında, Doğu Alman toplumundaki önemli bir özellik, yerel ve toplumsal kimliğin istikrarlı ve güçlü olmasıydı.

Kent Ortamının Yeniden İnşası: Benzersizlikten Birörnekliğe

1989'daki siyasî değişimden beri Doğu Alman kentlerinin yeniden inşası, baş döndürücü bir hızla ve çok etkin bir biçimde yürütüldü; böylece, yeni ekonomik sistem her yere damgasını vurdu (Mai, 1993). Otel, mağaza, video-kaset dükkânı gibi çok sayıda yeni bina inşa edilirken, hummalı bir onarım faaliyetinin sürdüğü eski binalarsa gözden kayboldu. İki Almanya'nın birleşmesinden hemen sonra, otomobil sahibi olmayı teşvik eden önemli girişimlerde bulunuldu; tüketim malları kıtlığının yaşandığı uzun yıllardan sonra otomobil sahibi olmak, daha yüksek bir yaşam standardının önemli bir sembolü olarak görüldü. Her yerde oto galerileri, garajlar ve bakım istasyonları açılırken, eski, yamru yumru Arnavut kaldırımlarının yerini de, hızla yeni asfalt kaldırımlar aldı. Hatta devlet, bir an önce, plastik trafik işaretlerini kaldırıp, yerine, yeni renk ve tasarımlara sahip, Batı tarzı sağlam levhalar yerleştirmek istiyordu. Kenar mahallelerde ve taşradaki pek çok güzel sokak, artan trafiğin akışını sağlayacak daha geniş caddelerin yapımı için yok edildi.

Ancak, kent ortamındaki en çarpıcı değişiklikler, merkezî iş semtlerinde gerçekleşti. Sosyalist dönemde, kentin diğer kısımlarından daha hareketli ve renkli olmayan bu semtler, birkaç yıl içinde, kapitalist mallar dünyasının bütün gösterge ve simgelerinin istilasına uğradılar; bu dünyanın renkli ve göz alıcı unsurları her yanı kapladı. Çevrenin değişimi, hiçbir yerde bu kadar etkili ve hızlı olmamıştı. Kent sakinlerinin sık sık 'yol bulmak'ta ve mekâna uyum sağlamakta zorlandıklarını ifade etmeleri şaşırtıcı değildi. Aslında son zamanlara kadar, Doğu Alman kenti, özellikle tarihî kent merkezi, kendine özgü benzersizliğiyle göze çarpıyordu. Ancak, hızlı modernleşme ve mekânın özelliklerini ortadan kaldırarak her şeyi aynılaştıran evrensel

standartları, benzersiz bir niteliği yok ederek birörnekliği dayattı. Doğu Almanya'daki kentler, dört yıl kadar kısa bir sürede Batı'nın evrensel modeline benzemeye başladılar.

Garip Semboller, Yabancılaşma ve Sembolik İstimlak

Doğu Alman evinin yeniden inşası, her şeyden önce, benimsenmeyen bir siyasî sistemin yıkılışını ifade eder; bu nedenle, büyük ölçüde halkın bilinçli kabulüyle örtüşmesi şaşırtıcı değildir. Yine de bu, insanların yoğun bir kimlik bunalımına düşmelerine, en temel varlıklarını yitirmenin acısını yaşamalarına, hatta yabancılaşma ve mülklerinden yoksun kalma duygusuna kapılmalarına engel değildir.

Eski toplumsal çevrenin yok olmasıyla bu durum en belirgin halini alır. Her şeyden önce, toplumsal altyapıda dikkate değer bir kötüye gidiş söz konusudur: Çocuk yuvaları, 'ekonomik etkinliğe' bağlı sebeplerle kapatılmıştır. Hepsi toplum ve cemaatin amaçlarına hizmet eden gençlik kulüpleri, eğlence merkezleri, hatta barlar, küçük dükkân ve postaneler de bu süreçten nasibini almıştır (Heitmeyer, 1992). Mesela, neredeyse bütün özel ve kamusal şenliklerin yapıldığı eski bir toplum merkezi, daha kazançlı bir mobilya deposuna dönüştürülmüş, kutlamalar için cemaate hiçbir yer bırakılmamıştır.

Elbette, yerel kimlik üzerinde en kötü etkiye, daha önce neredeyse hiç söz konusu olmayan işsizlik deneyimi yol açmıştır. Eskiden salt iş ilişkisi olmaktan çok daha öteye giderek, grup dayanışmasını ve yerel etkileşime entegre olmayı güçlendiren bildik toplumsal bağlar, işsizlikle birlikte ortadan kalkmıştır (Nissen, 1992).

Kişisel ilişki ağlarının kurulmasında ve düzenlenmesinde de dikkate değer bir değişim söz konusudur. Siyasî değişimden sonra, piyasa ekonomisinde söz konusu ağların temel amacı –yani, kıtlığı çekilen mallara sahip olmak için kaynakları biriktirme ve aktarma– değişmiştir. Artık, iş olanaklarına, ucuz krediye ve elbette yeni birçok becerinin nasıl edinileceğine ilişkin güvenilir yardım konusunda sürekli bilgiye ihtiyaç duyulmak-

tadır. Vergi iadesi formlarının nasıl doldurulacağı, rakip sağlık sigortası şirketlerinin sunduğu farklı olanaklardan hangisinin daha iyi olduğunun tespiti bu yeni beceriler arasındadır. Belli ki, toplumsal ilişkilerdeki toplumsal sermaye türü değiştikçe, kişisel ilişki ağları, bu ağlara dahil olan kişilerin yeteneklerine ve bağlı oldukları mekâna göre genişlemektedir. İlişki ağları, yeni siyasî ve ekonomik koşullara göre yeniden yapılandıkça, eski yerel özellik önemini yitirmeye başlar. Yerel odaklı kişisel ilişki ağları, sadece iki Almanya'nın birleşmesinden zarar görenler –işsizler ve yaşlılar– sayesinde ayakta kalır. Bu kişiler, mekân açısından, komşular, akrabalar ve yakın arkadaşlarla sınırlanmışlardır; ilişki ağları, temel olarak duygusal ve belli bir ölçüde fiziksel destek amacına hizmet eder. Ancak, kabaca söylenecek olursa, Doğu Almanya'daki kişisel ilişki ağları, bugün, yerel kimlik kaybına işaret etmekte ve aslında, bu kaybın yol açtığı bunalımı artırmaktadır.

Garip semboller, Doğu Almanya'da hayatın hemen hemen her alanını öyle hızlı ve karşı konulamaz bir biçimde işgal etmiştir ki, insanlar, çoğu zaman kendi memleketlerinde yabancılık çekmektedirler (Schmidtchen, 1991). Elbette, sadece kent ortamı değil, pek çok yeni bina, ticarethane ve trafik ışıkları da değişmiştir; toplumsal ve siyasî değişimlere, bilinmeyen tatların (yiyecek), hatta kokuların (özellikle kamusal yerlerde kullanılan temizlik maddelerinin) yol açtığı şok eşlik etmiştir. Bunlar duyusal uyum kaybını artırmış veya en azından mekân uyumunun duyusal yönüne ilişkin alışılmadık problemlere yol açmıştır.

Görünmeyen bu garip simge ve göstergeler, yeniden uyum güçlüğünü gerçekten artırırlar. Özel bir otomobil edinmek, hakkınız olan kira veya vergi iadesini almak, (birçok dolandırıcılık vakasından sonra) sigorta poliçesi üzerinde hak iddia etmek vb. için gereken çok sayıda yeni yasa ve yönetmelik bunlardan bir kısmıdır. Neredeyse her gün, yepyeni bürokratik usuller, kurumlar ve uygulamalarla karşı karşıya kalınmaktadır. Yüksek mevkilerde, genellikle yeni sistemin temsilcisi, Batılı 'uzmanlar' bulunur; üstün deneyim ve yeteneklerinin

farkında olmaları, bu kişilere, çoğu zaman kibirli ve küstah bir görünüm kazandırır.

Birçok Batı Almanyalı, Doğu Almanya'daki konutların yasal sahibi olduklarını iddia etmiş, bu garip ortam pek çok Doğu Almanyalı için evsiz kalma tehdidini yaratmıştır. Doğu Almanya'da, üzerinde hak iddia edilen evlerin sayısı üç milyondan az değildir ve bugün, halen karara bağlanmamış yaklaşık bir milyon dava söz konusudur (Kirchner, 1992: 4). Elbette, böyle durumlarda mülkünü yitirme, toplumsal değişimin bir parçası olarak, sembolik olmaktan ziyade varoluşsal bir biçim alır. Şüphesiz, iki Almanya'nın birleşmesinin toplumsal ve ekonomik sonuçlarına üzülen pek çok kişi bu durumu, 'büyük ihanet' veya 'sömürgeleştirme' şeklinde tanımlamaktadır. Bu, Doğu Almanyalıların, birleşmeden sonra, kendi rollerini nasıl algıladıklarını gösterir: Üstün bir yabancı gücün çaresiz kurbanlarıdır onlar.

'Öteki' siyasî sistemin zaferi, incelikli bir biçimde, pek çok sembolik ifadeye yansımıştır; Doğu-Batı çatışması ve bunların toplumsal ve siyasî sistemleri arasındaki uzun çekişmelerden sonra bu ifadeler, kazananın hangi taraf olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz. Bu konuda gerçekten çarpıcı örnekler söz konusudur: Kent meclisindeki muhafazakâr çoğunluk, açıklanmayan ve üzerinde tartışılmayan misilleme niteliğinde bir yasayla, sosyalist bir anlam taşıyan pek çok eski sokak –ve yer– adını değiştirmiş, yerel komünist kahramanlar, Karl Marx ve anti-faşistler arasında hiçbir fark gözetmemiştir. Burada, tarihin veya bireyin tarihteki rolüne dair eleştirel bir ahlâkî tartışmanın gerekliliğini sorgulamıyorum; tabiî bu bir tartışma *olduğu* sürece. Ne olursa olsun, yabancılaşmanın psikolojik sonuçları tümüyle göz ardı edilemez. Toplumsallaşma sürecinde birey, çevresini sembolik olarak 'benimseme'yi öğrenir; bu, ona *isim* verebilmesiyle gerçekleşir. Bu yolla çevre, kimliğinin bir parçasını oluşturur. Sonuç olarak, eski tanıdık yer adlarının değişmesiyle, 'yurdunda' olma duygusu yok edilmiştir.

Elbette, siyasî değişimin başka simgeleri de vardır, bunların birçoğu toplumda daha fazla ilgi uyandırır. Potsdam'da Garni-

sonskirche'nin (Garnizon Kilisesi) yeniden inşası bunlardan biridir. Bu kilise, Naziler ile muhafazakâr burjuva güçleri arasındaki tarihî koalisyonun, İkinci Dünya Savaşı öncesi bir sembolü olarak görülmüş, savaştan hemen sonra komünistler tarafından yıkılmıştı. Bir savaş anıtı olarak, çoğu kişinin kalıntılarını saklamayı tercih ettiği barok Dresden Frauenkirche'nin yeniden inşası da benzer şekilde sembolik değer taşımaktadır. Hepsinden önemlisiyse, sosyalist dönemde çok işlevli bir halk meclisi binası olan, Berlin'deki sosyalist Cumhuriyet Sarayı'nı yıkıp, yerine ilk Prusya Hanedanlığı'nın eski kent sarayını yeniden inşa etme planlarıydı.

Kültür Şoku: Yeni Kolektivite ve Günah Keçisi Arayışı

Buraya kadar anlattıklarımız, büyük bir kültür şokunun bütün işaretlerini, yani, farklı bir kültürle ani bir karşılaşmanın yarattığı psikolojik tepkileri ortaya koymaktadır. Normalde bireyler bu tür bir kültür şokunu ancak yabancı bir toplumsal ortamda yaşarlar; yeni bir kültürün yol açtığı uyum bozukluğu, istikrarsızlık ve yalnızlıkla baş etme fırsatı, ancak uzun süre geçtikten sonra elde edilir (Schütz, 1972; Mai, 1991). Ancak, bu durumda kültür şoku, kendi yurdunda yaşanmakta ve bu yüzden aşağılık duygusunu artırmaktadır.

O halde Doğu Almanyalılar, yabancılığın işgaline nasıl tepki göstermekte ve onu nasıl algılamaktadırlar? Elbette, yeni durumla başa çıkmanın birçok yolu vardır; yine de genelleme yapmak güçtür. Çünkü, bir süre, bilinçli kabul ve yabancılaşma duygusu arasında bocalama söz konusu olacaktır. Doğu Alman televizyonunun daha iyi bir hayata dair aldatıcı programlarını izlemek, siyasî değişim sürecini teşvik etmiş ve hızlandırmış olabilir; ancak bu, günlük yaşamda, toplumsal değişimin çeşitli yönlerine uyum sağlamak için kesinlikle yeterli olmamıştır.

Öncelikle, pek çok birey 'yanlış tarafta' yaşamış olduğunu hissetmekte, bu duygu bir anlamda bireyin kendisine yönelik

bir yıkıcılık içermektedir. Kendi geçmişini reddetme, anlaşılacağı üzere, otoriter bir toplumdaki eski edilgin davranış biçimi ve içedönük yaşam deneyimiyle çok daha uyumludur. Denetlenemeyen tarihî güçlerin kurbanı olma duygusu, bugün, her açıdan, yaygın bir kabullenmeyi ve felç halini beslemektedir.

Bu durum, Doğu Almanyalılar arasında yeni bir kolektivite duygusu yaratmaya engel değildir; bunun iki Almanya'nın birleşmesinden *sonra* ortaya çıkması gerektiği, sadece görünürde çelişkilidir. Ama aslında fabrika, büro ve üniversitelerde, 'Batılılar' ile 'Doğulu'ların birlikte olduğu her yerde, göze çarpan yeni bir dayanışma türü söz konusudur; Doğu Alman buz hokeyi veya futbol takımlarının bir alt kümeye düşmesi ya da eski komünist istihbarat örgütüyle işbirliği yapan kişiler hakkındaki kamusal tartışmalar, bu dayanışmayı göstermektedir. Hatta, Doğu Alman tüketim mallarının, piyasada göze çarpan canlanışı, Doğu Almanyalılar için sadece nostaljik bir işaret değildir; bu, aynı zamanda, bölgede, hemen hemen hepsi hayatta kalma mücadelesi veren şirketleri destekleme isteğini de göstermektedir.

Ancak, daha eleştirel türde bir kolektivitenin de işaretleri söz konusudur. Modernleşmenin aniden nüfuz ettiği dönemlerde, çoğu kişi, yabancılaşmayı ve korunaksız kimliği telafi edecek bir yol arar; toplumdaki en güçsüz kesimleri –yabancı işçileri ve mültecileri– dışlamaya kalkışır. Yabancılaşma süreciyle, kendi yurtlarında yabancı olanlar, katı bir şekilde, yabancı olma vasfını en güçsüz kesimlere mâl ederler. Kendi konumunu bu yolla güçlendirme arayışı, gerçek bir trajedidir. Bu kişiler arasında sadece küçük bir kesim şiddete başvursa dahi, insanlar kendilerini yurtlarında yabancı hissetmeye devam ettikleri sürece, gizli yabancı düşmanlığının da bir tehdit olarak varlığını sürdürmesi pekâlâ mümkündür. Batı'nın egemen olduğu birleşme sürecinin temel ilkeleri çok daha farklı olmalıydı; öyle ki bireyler, yaratıcı bir şekilde ve kendi kararlarına göre kendi hayatlarına ve evlerine biçim verme şansına sahip olmalıydılar. Bu şekilde, Doğu Almanyalı yabancılar ve başka ülkelerden gelen yabancılar bu sürece daha kolay dahil edilebilirlerdi.

KAYNAKÇA

Buttimer, A. (1980) "Home, Reach, and the Sense of Space". A. Buttimer ve D. Seamon (ed.), *The Human Experience of Space and Place.* Croom Helm, Londra.

Fried, M. (1963) "Grieving for a Lost Home". L. J. Dahl (ed.), *The Urban Condition: The People and Policy in the Metropolis.* Harper and Row, New York ve Londra.

Greverus, I. M. (1979) *Auf der Suche nach Heimat.* Beck, Münih.

Heitmeyer, W. (1992) "'Der einzelne steht im Wind – ohne Nischen': Der doppelte Transformationsprozeß in den neuen Bundesländern", *Frankfurter Rundschau*, 25 Eylül.

Kirchner, K. H. (1992) "Wir sind eine Bevölkerung: In Deutschland wird auf hohem Niveau gelitten", Arbeitsgemeinschaft Jugend und Bildung (ed.), *Das nicht mehr geteilte Deutschland ... Zwei Jahre danach!* (PZ Extra/Wir in Europa, No.16), s. 4-5.

Mai, U. (1991) "Die Wahrnehmung des Fremden: Über Möglichkeiten und Grenzen des Versehens", J. Hasse ve W. Isenberg (ed.), *Die Geographiedidaktik neu denken: Perspektiven eines Paradigmenwechsels.* Bernsberger Protokolle der Thomas-Morus-Akademie No. 73, Bernsberg.

Mai, U. (1993) "Kulturschock und Identitätsverlust: Über soziale und sinnliche Enteignung von Heimat in Ostdeutschland nach der Wende", *Geographische Rundschau* 45 (4), s. 232-237.

Nissen, S. (1992) "' ... das Schlimmste ist die Ungewißheit' : Der Siegeszug des Ökonomischen führt zu Bindungsverlustungen", *Frankfurter Rundschau*, 15 Eylül.

Schimidtchen, G. (1991) "Die Ostdeutschen als Fremde in ihrem eigenen Land: Sozialpsychologische Anmerkungen zur Lage in Deutschland nach der Einigung", *Frankfurter Rundschau*, 9 Eylül.

Schütz, A. (1972) "Der Fremde: Ein sozialpsychologischer Versuch", A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze II, Studien zur soziologischen Theorie.* Lahey, s. 53-69.

Küresel Mekânlarda Cinsiyetlendirilmiş Yaşamlar*

PETRA WEYLAND

Metropollerdeki kentsel mekânların küreselleşmesi, kapitalist piyasa entegrasyonunun ürünüdür. Bu aynı zamanda yerel halkın küresel akışları, kendi yerel, kentsel, toplumsal coğrafyalarına dönüştürmelerinin de bir sonucudur. Küreselleşme onlara, kendi potansiyel ve yeteneklerine göre kullanabilecekleri yeni fırsat alanları sağlar. Bu, küresel kapitalist kent 'donanımı'nın inşa edilme sürecinde en açık halini alır; küresel ticaretin ihtiyaç ve menfaatlerine engel olarak görülen cemaatler şehir merkezinden uzaklaştırılır. Aynı süreçte, kent ortamı ve bu ortamın sakinleri yeni anlamlar edinirler. Pek çok durumda bu süreç, işlevsel olarak görülmeyen gruplarının yeni ekonomik ortamdan sürülmesini içerir. Bunların yerini, farklı sosyo-kültürel ve ekonomik özelliklere sahip göçmenler alır. Küresel kentte, "yönetim, kontrol ve hizmet faaliyetlerinin yürütülmesi"nden sorumlu bu göçmenlerden, 'küresel personel' olarak söz edilmektedir (Sassen-Koob, 1985: 231). Böylece soru, metropolde yeni oluşturulan küresel mekânın, bu yeni gruplar, kente yerleşen küresel göçmenler için yeni bir fırsat alanına dönüşmesinin biçimlerinde ortaya çıkar. Pe-

(*) Bu makalenin ilk versiyonuna ilişkin yapıcı önerilerinden dolayı Helmut Weber ve Ayşe Öncü'ye teşekkür ederim.

ki, yerel küresel mekân, toplumsal ve kültürel olarak, oraya yaşamak ve çalışmak için gelen insanlar tarafından nasıl inşa edilmektedir? Bu özgül alanda hangi 'üçüncü kültürler' oluşturulmaktadır?

Küresel şirket yöneticileri ve personellerinin, küresel kentin oluşumuna nasıl iştirak ettiklerini anlamaya yönelik herhangi bir girişim, hemen ikinci bir soruyu doğurur. Peki, kadınlar ve toplumsal cinsiyet konusu ne durumdadır? Küresel mekân nasıl cinsiyetlendirilmiştir? Kadınların bir kentin küresel bölgesiyle ilişkisi nedir ve bu mekân kadınlarla ne tür bir ilişki içindedir? Bu sorular bu makalenin merkezinde yer almaktadır.

Son yıllarda, küresel kentlere uluslararası göçmen işçi akışında, kadın sayısının giderek arttığına bir dizi yazar tarafından işaret edilmiştir (Feagin ve Smith, 1990: 73; Lin, 1987; Sassen-Koob, 1984; 1987: 63). Öyle görünmektedir ki, zengin ve yoksul tabaka arasındaki mesafe büyümeye devam ettikçe, ucuz kadın emeği artmaktadır. "Çok kötü koşulları bulunan işyerleri"nde çalıştırılan kadın sayısındaki artışın yanı sıra, garson, temizlikçi ve ev hizmetçisi olarak hizmet sektörünün düşük basamaklarında yer alan ucuz kadın emeği için de çarpıcı bir talep söz konusudur. Ortadoğu ve Körfez bölgesi kentlerinde, örneğin Güneydoğu Asyalı, özellikle Filipinli göçmen kadın nüfusu önemli sayılara ulaşmaya başlamıştır. Cruz ve Paganoni (1989: 15), Filipinler Denizaşırı İstihdam İdaresi'nin 1986 yılına ilişkin istatistiksel verilerine dikkati çekerek, ev hizmetçileri ve bakıcılar için şu sayıları vermektedirler: Hong Kong 30.000; Singapur 16.000; Japonya 28.000; İtalya (özellikle Roma) 30.000; İspanya 10.000; ABD 7.000; Ortadoğu (özellikle Cidde) 70.000. Anlaşılan, dünya ekonomisinde uzun süredir devam eden durgunluk ortamında, uluslararası işçi göçü erkekler için giderek güçleşmektedir. Bu durumda, Güneydoğu Asyalı kadınlar, göç eden kocalarının yerini almaya başlıyorlar. Şirket yöneticilerinin evlerinde kullanılan işgücü talebi de, son on yıldan uzun bir süredir Ortadoğu kentlerinde çalışan Filipinli kadın sayısındaki artışla ilgili başka bir noktadır.

Belki de bekleneceği üzere, iki-beş yıllık rotasyona tâbi olarak, bir küresel kentten ötekine çalışmaya giden küresel idarî personelin büyük bir kısmı aileleriyle birlikte taşınmaktadır. Eve ait alan, onların 'yönetim işleri'nin yeniden üretimi için gereken hizmetlerin hepsinin kadınlarca yerine getirildiği yerdir. Bu hizmetleri, ya emeğinin karşılığı nakit parayla ödenen hizmetçiler veya küresel bir kentte lüks bir hayatın karşılığı olarak eşler yerine getirirler. Bu nedenle benim ilgim, çokuluslu şirket yöneticilerinin ve uzmanlarının hanelerindeki kadınlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu kadınlar, küresel şirketlerin 'yönetim, kontrol ve hizmet işlerinin' sorunsuz bir şekilde yürütülmesi için gereken ortamın yaratılmasında hayatî bir yere sahiptirler (Sassen-Koob, 1985: 231).

Kafamda bu düşüncelerle, o sıralar yaşadığım ve çalıştığım kent olan İstanbul'a, yönetici kocalarının yanına gelen kadınlarla temasa geçtim. Kısa bir süre sonra, kocaları küresel işletmelerde çalışan geniş bir kadın ilişki ağının varlığını keşfettim. Bunların hepsi ev kadınıydı; çoğu küresel kentte kocalarının yanına gelmeden evvel emek piyasasında çalışmışlardı. Pek çoğu anneydi. Hepsi bir şekilde ev işlerinde bir yardımcıyı istihdam etmişlerdi: Büyük bir kısmı evde kalan bir kadını, bir kısmı gün boyu çalışmaya gelen bir hizmetçiyi, daha küçük bir kısmı ise haftada birkaç kez gelen temizlikçi bir kadını çalıştırmışlardı. Bunlar genellikle İstanbul'un etrafındaki büyük gecekondu semtlerinde yaşayan, Anadolu köylerinden gelmiş kadınlardı. Ancak, çok geçmeden, bazı ailelerin farklı bir etnik kökenden kadınları, Filipinli kadınları çalıştırdığını gördüm. Böylece, aynı zamanda, İstanbul'daki Filipinli kadınların oluşturdukları ilişki ağlarını araştırmaya başladım. Bu kadınlar, dünyanın bir ucundan ötekine hizmetçilik yapmaya gelmişlerdi.

Küresel akışlar ile yerelliklerin kesişiminden, küresel olan ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, İstanbul'un 'küresel mekânı'nın, dünyanın başka yerlerindeki diğer metropoller için bir örnek teşkil edeceğini varsaymak yanıltıcı olabilir. Bu anlamda İstanbul, kendine özgü bir yerel küresel mekândır. Yine de, İstanbul, küresel mekânların inşasında belirleyici rol oynayan

dinamiklere ilişkin ipuçları verir. Özellikle küresel şirket yöneticileri ve uzmanlarının sunduğu hizmetlerin, çok büyük ölçüde, ya eşler ve/veya hizmetçilerin sağladığı, ağırlıklı olarak kadın emeğine dayanan ev içi emekle eklemlendiğini, İstanbul'da da görebiliyoruz. İstanbul'un sunduğu veriler, enformel sektör emeğinin, küresel kent ekonomisinde marjinal bir kategori değil, temel bir önkoşul olduğunu göstermektedir. Ancak, buradaki amacım küresel kentteki üretim tarzlarının eklemlenmesi nosyonunu geliştirmek değil;[1] daha ziyade, başlangıçta ortaya koyduğum sorular çerçevesinde, bu problemin kültürel boyutlarını ele almak istiyorum. Burada, cinsiyetlendirilmiş bir küresel mekân inşası meselesini araştırıyorum. Bu iki gruptaki küresel kadınların, İstanbul'da küreselleşen bütün mekânların en küresel olanını nasıl inşa ettikleri ve anlamlandırdıklarına biraz ışık tutmak istiyorum.

İstanbul'un Küresel Kadın Mekânı

Eşler ve hizmetçiler, statülerinin farklı olmasına rağmen, aynı mekânı, ev mekânını paylaşırlar. Bunun pek çok sebebi vardır. Hepsinden önce, erkekler çoğu zaman evde bulunmazlar. Çalışma saatleri uzun olan yöneticiler, sık sık akşam toplantılarında, kabullerde bulunmak ve iş seyahatlerine çıkmak zorundadırlar. Onlar bürolarında çalışırlarken, eşleri günlük hayatlarını evde geçirirler:

> Kocam yeni bir kente geldiğimiz neredeyse ilk günden beri, her şeyi hazır bulduğu işiyle meşgul: Ofisi, makam arabası, şoförü, onu bekleyen meslektaşları. Sabah evden ayrıldığında kendimi evde yalnız buluyor, nerede olduğumu ve biriyle nasıl tanışacağımı bilemiyorum (Bn. S., kocasının yaşadığı şehre göç eden bir eş).

Bu koşullarda, kişinin kendini rahat hissedeceği bir yere sahip olması daha bir önem kazanıyor. Kocalarıyla birlikte göç

1 Bu konuya ilişkin daha geniş bir değerlendirme için bkz. Weyland (1993).

eden kadınlar, düzenli olarak yabancı bir kente gitmek zorunda kalırlar. Dolayısıyla, bildikleri, istikrarlı ve kontrol edebildikleri tek mekân olan evlerinin duygusal yaşantıları ve varoluşları açısından önemini vurgulamaktadırlar. Örneğin İstanbul, bu kadınlar için, anlaşılmayan bir dil, karmakarışık bir trafik ve yoğun bir kirlilik anlamına gelmektedir. Bu kadınların pek çoğu, özellikle bir 'üçüncü dünya' ortamını pek tanımayanlar için İstanbul'a göç etmek, turizm acentelerinde tanıtıldığı gibi 1001 gece masallarının gizemli şehrine nostaljik bir seyahat değil, akıl ermez ve bezdirici bir keşmekeşin hüküm sürdüğü bir kente girmektir.[2] Böyle bir ortamda kadınlar, genellikle, şirket şoförü, kocanın sekreteri, kapıcı gibi yerelle bağlantı kurmalarını sağlayacak bir aracı kişi bulmaya çalışırlar. Bu kuşkusuz yararlı olur, ama, kadınları eve hapseder; tek seçeneklerinin ev-merkezli etkinlikleri yürütmek olduğu bir hayata yol açar.

Yine de, 'küresel' ev ortamına hapsolma, Filipinli ev hizmetçileri için çok daha belirgindir. Dünyanın bir ucundan İstanbul'a çalışmaya gelirler. Burada, kendi kararlarını verme fırsatına pek sahip olmadıkları bir küresel yerel ev ortamıyla karşılaşırlar. Pasaport ve kazançları ellerinden alınır, telefonu kullanmalarına izin verilmez ve pek boş vakitleri olmaz. Pek çoğunun sabit çalışma saatleri yoktur; sabahın erken saatlerinden gece geç saatlere kadar çalışırlar. Genellikle pazarları izin günleridir, ama pek çoğu, o gün dahi çalışmak zorundadır. Ev mekânıyla sınırlanmış olmalarının önemli bir diğer sebebi, çoğunun Türkiye'de yasadışı çalışıyor olmalarıdır. Bundan dolayı, kamuya açık küresel mekâna çıkarlarsa polis tarafından yakalanacakları korkusunu taşırlar. Böyle bir durumda, küresel ev ortamı bir tür küresel hapishaneye dönüşür.

Her iki tabakadan kadının, yerel emek piyasasında bir iş

2 Öyle görünmektedir ki, özellikle hayatın 'üçüncü dünya'dan çok daha fazla organize ve düzenli olduğu bir 'birinci dünya' toplumunda büyümüş kadınların durumu böyledir. Asya ve Latin Amerika'nın belli bölgelerinden gelen kadınlar, yerel anlam sistemlerine daha kolay uyum sağlarken, 'birinci dünya'dan gelen kadınların uyum sağlamakta özellikle güçlük çekmesinin nedeni bu olabilir.

bulma şansı fiilen hemen hemen hiç yoktur. Çünkü, ücretler çok düşüktür ve Türkiye'deki iş yasaları yabancıların çalışmasını güçleştirmektedir. Ev mekânının kadınlaşmasının bir diğer sebebi budur. Bu kadınların çoğu çalışmak istediklerini ifade ediyorlar, ama bu koşullarda, dışarıda çalışmak yerine evdeki hayatlarını sürdürmeyi daha uygun buluyorlar. Hizmetçiler ve eşler, küresel kent yaşamının yol açtığı kısıtlamalardan sık sık yakınırlarken, bu yaşamın avantajlarını da vurguluyorlar: "Evet, değişik ülkelerde çalışmak istiyorum, çünkü diğer insanların hayatını öğrenmek ve başka insanlarla tanışmak istiyorum... herkes daha güzel bir hayat özlemiyor mu?" (Bn. R., hizmetçi).

Küresel evler lüks mekânlardır. Bütün sıkıcı, gündelik işleri hizmetçiler yürütür. Öte yandan yaşanan sitelerde, yüzme havuzları, çocuklar için oyun alanları gibi olanaklar vardır. Kentte küresel mekânın ortaya çıkışıyla birlikte, ev mekânı da kadınlaşır ve kadınlara ait özel bir alan haline gelir. Küresel kadın mekânı, her şeyden önce ev mekânıdır. En önemli işlevi, erkek yöneticilerin işgücünün her yönüyle yeniden üretimini sağlamaktır. Dolayısıyla küresel mekân, cinslere göre ayrılmış iki mekândan oluşur. Kadınlar ve erkekler farklı işlevler üstlenirler.

Erkek ve kadın simgelerinin kazındığı bu kent mekânında, toplumsal cinsiyetin izlerini görürüz. Küresel İstanbul da, diğer küresel mekânlardan âşina olduğumuz bir tarzda gelişmektedir: Camlı gökdelenlere ve beş yıldızlı otellere, kuşkusuz erkek dili hâkimdir. Küresel ev mekânı ise, çoğu zaman Boğaz'a bakan bir tepedeki çıkmaz bir sokakta gizlenmiştir. Yüksek duvarlarla çevrili, yeşil bir alana kurulmuş ve korumalarla güvenliği sağlanan bu evlere değil girmek, onları dışarıdan görmek bile mümkün değildir. Küresel kadın mekânı, saklı, kapalı, korunaklı, ama lükstür.

Küresel kadın mekânı, özelleşmiş mekândır; çünkü kadınlar ev kadını veya evlerde ücretli hizmetçi olmak için formel sektördeki ücretli işlerinden ayrılırlar veya ayrılmak zorunda kalırlar, çünkü kamusal sektörü veya üretimle ilgili formel işleri bırakıp, işgücünün kişisel yeniden üretimini sağlarlar; çünkü

kadınlar, küresel yönetim ve kontrol işlevlerinin üretildiği dünyada başka iş olanakları bulma şansına pek sahip değildir.

Küresel Kadın Mekânı ve Sembolik Sermaye

Küresel kadın mekânının özelleşmesi, bu mekânın statüye bağlı işlevlerinin de bir sonucudur. Yönetici evi, herkesin giremeyeceği, az sayıda insanın kabul edildiği bir mekândır; yerel küresel cemaat içindeki sembolik sermaye yarışında özel bir yere sahiptir. Küresel şirketlerin, temsilcilerinin prestijli özel adresleri, Boğaz manzaraları ve büyük oturma odaları bulunan evlerine büyük paralar harcamaları bunun bir göstergesidir.

Bu durumda, küresel bir hanede kullanılan ücretli ev emeğinin miktarı ve türü, statünün önemli bir göstereni haline gelir. Bu sembolik hiyerarşi, sadece haftada birkaç saatliğine Türk bir temizlikçi kadının çalıştırıldığı hanelerden, evde yaşayan Asyalı birkaç hizmetçinin bulunduğu hanelere dek uzanır. Kırsal kökenden ve gecekondu semtlerinden gelen Türk hizmetçiler çoğunlukla 'kaba', 'cahil' ve 'görgüsüz' olarak nitelendirildikleri için, ev hizmetinin yerel veya uluslararası olması önem taşır:

> Şimdi, Anadolu'nun en ücra kesiminden gelen bir çift benim için çalışıyor. Onlara her şeyi tekrar tekrar anlatmak gerekiyor... Ben kibarım, 'lütfen' diyorum, 'teşekkür ederim' diyorum, çünkü bunu da öğrenmelerini istiyorum. Hepsi bunu bilmiyor. Ayrıca onlara çok katı davranmak gerekiyor; aksi halde hiçbir şey öğrenmiyorlar ve bu yüzden verimli olmuyorlar. Demek istediğim şu ki, evde yerleri temizleyen biri, parke ve fayansları nasıl temizlemesi gerektiğini bilmiyor. (Bn W., eş)

Öte yandan, Filipinli hizmetçilerin iyi iş yaptığı düşünülüyor. Bu görüş, Filipinli bir hizmetçinin aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılmaktadır:

> Sonra, Filipinlileri Türk hizmetçilerden daha çok beğendiklerini söylediler (işverenler). Çünkü Filipinliler çok temizler,

işverenlerine karşı dürüstler; işveren evde olmadığı zaman dahi işlerini yapıyorlar. Oysa Türk hizmetçiler farklı; işveren tatile çıktığında, onlar da tatil yapıyor. Sadece işveren başlarında durduğu zaman iş yapıyorlar, ama işveren başlarında durmuyorsa, iş yapmıyorlar... Evdeki her tür işi yapmasını bilmiyorlar. Arap ve Türk hizmetçiler hakkında duyduğum bu. Tembeller. (Gülüyor.) Güvenilir değiller. Ayrıca, Filipinli bir arkadaştan duyduğuma göre, bazen işverenler evde olmadığında hırsızlık yapıyorlar. Bu yüzden işverenler onları beğenmiyor. (Bn R., Filipinli hizmetçi)

Belli ki, Türkiyeli kadınlara nazaran Filipinlileri sömürmek daha kolaydır. Bu sadece, yasadışı çalışmalarından ve sürekli evde kalmalarından kaynaklanmaz; eğitimleri ve yabancılarla yaşadıkları deneyimleri dikkate alındığında, onların emeklerinin daha nitelikli olmasından da kaynaklanır. Pek çoğu lise eğitimi almış ve İstanbul'a gelmeden önce, Manila veya diğer şehirlerdeki uluslararası işverenler için çalışmışlardır. İşgücünün sömürülmesi konunun bir boyutudur; hizmetçinin ev işini çok iyi yapması, iyi İngilizce konuşması, 'modern' giyim-kuşamı ve gece-gündüz evde bulunması da bir statü kaynağıdır. Filipinli hizmetçiler fazladan bir sembolik kazanç sağlar. Şüphesiz, bu iki misli kazanç, ucuz Türkiyeli ve Güneydoğu Asyalı kadın emeği sektöründeki rekabetten de kaynaklanmaktadır. Bu rekabet, yukarıdaki alıntıda da net bir şekilde görülebilir.

Filipinli hizmetçinin evinde çalıştığı hanım da, İstanbul'un yerel küresel cemaatindeki sembolik sermaye mücadelesinde önemli bir yere sahiptir. Küresel özelleşmiş mekânın temsilcisi olarak bu kadın, bu mekânın en değerli parçasıdır. Küresel 'kamusal' mekânın zıt kutbunda olan ve yöneticinin özel ev ortamıyla özdeşleştirilen bu kadın, gayri resmî iş toplantılarında işe yarayabilir.

Büyük şirketler büyük şirketleri davet eder; bu, hiç bitmeyen bir döngüdür. Kadınlar katılmak zorundadır. Mecbur tutulmazsınız, ama gitmeniz gerekir... Toplantıda yalnız erkekler

varsa, gitmemeye çalışırım. Sadece o durumda. Diğer bütün durumlarda katılırım. Bence bu, görevimin bir parçası. Ayrıca bu toplantılara katılmak isterim; her zaman çok istemesem de genellikle isterim. Ben kocama aitim. Bu böyledir. Her ikimiz de davet edildiğimizde neden onun yalnız gitmesi gereksin. İnsanlar Bn G'yi davet etmezler; onlar Dresdner Bankası'nı davet ederler; mantıklı olan budur. Bir kartvizit olduğumuzu her zaman söylüyorum. Herhangi birinin Bn G'yi davet edeceğini düşünür müsünüz? Olsa olsa arkadaşlarım. Ama İş Bankası veya Crédit Lyonnais değil. Niçin? Çünkü iş yapmak istiyorlar. Bu sadece iş icabı, ama bu şekilde yaşamak zorundayız. Bunu reddedemem; reddetmek de istemiyorum. Ama biz her zaman bir kartvizitiz, hepsi bu... Ayrıca iyi bir hayatım var ve yazılı olmayan bir kanun var: Kadın katılır. Kocamınki gibi büyük bir şirketin bana sunduğu bütün avantajları elde edemem: Büyük bir daire, kiranın tümünü ödüyorlar, masrafları karşılıyorlar. Başka ülkelerde yaşamayı seven biri olarak, hayır, bu akşam gitmiyorum diyemem. (Bn G., eş)

Kadınların 'ziyaret kartı' olma rolü, şirket temsilcisi, iş arkadaşlarını evine davet ettiği zaman çok daha belirgin bir hal alır. Eşler, hizmetçiler, özenle hazırlanarak sofraya donatılan ev yapımı yemekler, konuksever ve konforlu bir ortam, paha biçilmez halı ve mobilyalar, Boğaz manzarası... hepsi küresel temsilcilerin gözleri önüne serilir.

Burada eve davet etmek daha çok takdir ediliyor. Çünkü bu, daha gayri resmî ve daha yakın bir ilişkiyi içeriyor. Büyük olasılıkla sebebi bu. Çünkü kişi daha çok zahmeti göze alıyor. Parası olan herkes dışarıda bir yere davet edebilir, bu kolaydır. Ama eve davet etmek – bu çok daha fazla zahmet gerektirir... Eve davet edilenler, kocamın en önemli müşterileridir. (Bn. I., eş)

Evet, iş ortaklarını eve davet ediyor, çünkü onun işi, burada, İstanbul'da, büyük işadamları ile iyi ilişkiler kurmak. (Bn. R. hizmetçi)

Ev mekânının tam da özel niteliği, piyasa ilişkisinden farklı bir ilişki ortamındaki konukseverlik, böyle bir daveti beş yıldızlı bir oteldeki davete nazaran daha değerli kılar. Beş yıldızlı bir oteldeki davette, konukseverlik, piyasaya bağlı, paraya endeksli bir ortamda, profesyonel bir rolün yerine getirilmesi olarak görülebilir. Küresel cemaatin merkezine ait olmak ev davetiyle onaylanmış olur: Sadece en önemli, en seçkin, iş ve arkadaşlık çevresinin en ayrıcalıklı grubuna dahil olması istenen kişiler özel alana davet edilmek şerefine nail olurlar. Bn. G. de, kendisinin belirttiği gibi, şirkete karşı görevlerini yerine getirmek zorundadır. Kadınlara ait ev mekânı özelleştiği için, toplumsal, ekonomik ve kültürel sermayenin birbirine dönüştürüldüğü enformel bir mekân haline gelir. Bu açıdan, hanedeki kadınlar, eşler kadar hizmetçiler, yerel küresel ortamda, küresel iktidarın dolaylı bir göstergesi olarak kullanılabilirler.

Özelleşmiş kadın mekânı ile erkeklere ait küresel iş mekânı arasındaki çizgi, ideolojik bir biçimde çizilmiştir; çünkü, ev mekânı özel olarak temsil edildiği ölçüde, yerel küresel statünün bir göstergesi olarak değer taşır. Küresel hanehalkı, ancak yerel küresel cemaat içinde, küresel ticaretin karşıt kutbu olarak inşa edildiği zaman işlev görebilir. Ama bu çizgi, aynı zamanda pratikle de çizilmiştir; çünkü kadınlar iş bulma şansına sahip değildir ve birçoğu iş bulma yönündeki ilk girişimlerinden vazgeçerek anne olmaya karar vermiştir. Filipinliler küresel ev hizmetçisi olmanın, Filipinler'deki bir fabrikada çalışmaktan daha kazançlı olduğunu düşünmektedirler. Kocalarıyla göç eden kadınlar, her şeye rağmen, küresel lüks bir evde ev kadını olmanın başlarına gelebilecek en kötü şey olmadığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla, herkes bu yapının kendisine sağladığı avantajları görmekte ve ev mekânı kadınla ilişkilendirilmektedir. Bu, ev mekânına büyük oranda erkeklerin hâkim olduğu ve bu mekânı onların belirlediği olgusunu gözden kaçırdığımız anlamına gelmemelidir (konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Grosz, 1995 ve Wilson, 1995).

Yerel İstanbul'u Sınıflandıran Küresel Kadınlar

Yerel küresel mekânın ideolojik ve pratik düzeyde iki kutuplu parçalanması bir yana, küresel bir kişinin yaşamını yerel küresel sosyo-kültürel alanla sınırlandırması pek mümkün değildir. Ancak, küresel bir kişinin, yerel İstanbul'la etkileşiminin derecesi ve niteliğine ilişkin kurallar koymak zordur. Aktif bir biçimde yereli tanımaya çalışmak veya kendini büyük ölçüde küresel olanla sınırlamak da, kişinin bakış açısına ve ilgilerine bağlıdır. Belki küresel işleriyle yoğun bir biçimde meşgul oldukları için, yöneticilerin bunu daha az gerçekleştirdikleri, hipotetik olarak ileri sürülebilir. Bu nedenle eşler, çoğu zaman yerel ve onun dili, sinema ve bakkalları, ya da opera programı hakkında nispeten daha çok bilgiye sahiptirler. Kadınların çoğu zaman kocalarının boş vakitlerini planlamalarının nedeni budur. O halde kadınlar, kendi küresel hanelerinin dışındaki yerel İstanbul'u nasıl görmektedirler?

Yabancı temsilcinin eşi[3] için olduğu gibi, Filipinli hizmetçi için de yerel İstanbul, büyük ölçüde içine giremediği –çoğu zaman girmek de istemediği– ve bilmediği yabancı bir dünyadır. Bunun önemli bir nedeni, genellikle çok az Türkçe bilmeleridir. Pek çoğu için yerel İstanbul, kırsal bölgelerden göçenlerin yaşadığı gecekondu mahalleleri demektir. Bu bölgeler, dil açısından, İslâm veya kırsal-Anadolu kültürünün yerel anlam sistemlerinin sadece anlaşılmadığı yerler değildir; aynı zamanda potansiyel bir tehdit içerirler. Küresel ve yerel mekânların bu iki kutuplu sınıflandırması, aşağıdaki alıntıda açık bir biçimde ifade edilmektedir:

> İstanbul uluslararası bir kent. Ancak, benim evimdeki insanların (Türkiyeli hizmetçiler) yaşadığı mahalle gibi bir yere gitmediğiniz sürece. İstanbul'da hiç bilmediğim semtler var. Bir defasında, Galeria'dan dönerken böyle bir semtte kaybol-

3 Burada, argümanımı yine (görüştüğüm eşlerin çoğunluğunu oluşturan) Avrupalı veya 'Batılı' kadınlarla sınırlandırmak istiyorum. Çünkü, 'üçüncü dünya' ülkelerinden gelen kadınlar, yerel İstanbul'a daha kolay uyum sağlıyor olabilirler.

dum. Orada gördüğüm... Orada yaşamak istemezdim. Ancak nezih bir semtte ve hoş bir dairede iyi bir biçimde yaşıyorsanız İstanbul'da yaşamayı seversiniz. ... Cihangir'de, Nişantaşı'nda veya daha az bildiğim Asya yakasında olduğu gibi. Bunlar yaşamak için güzel yerler. ... İstanbul'da bir kadın olarak bu mahallelerin hepsinde dolaşabilirsiniz; Pera ve Şişli'de de. Bu, İstanbul'un çevresinde köylülerin oturduğu kenar semtlerde belki daha zor. Orada kadınlar hâlâ başörtüsüyle dolaşmak zorunda. Onlar buna çok dikkat ediyor. Ama bunun dışında, İstanbul'da, Avrupa'da herhangi bir şehirde olduğu gibi dolaşabilirsiniz. Bu nedenle, İstanbul demek, Türkiye demek değil. (Bn. W. eş)

Kamusal yerel İstanbul çoğu zaman erkek egemenliğiyle de ilişkilendirilmektedir. Bu, (yabancı) kadınların, erkek mekânına, ancak yerel davranış kurallarını bildikleri ve bunlara uydukları zaman girebilecekleri anlamına gelmektedir:

> Konferansa katılmak istedim, ama kocam iş seyahatinde; bu yüzden bana eşlik edemedi. Şoförünün konferanstan sonra beni eve getirmeye vakti yoktu. Özellikle evimiz tepede olduğu ve yol küçük bir korudan geçtiği için, akşamları geç saatte taksi tutmak istemiyorum. Tabiî ki taksiye tek başıma binemezdim. Çekinirim. Beni taksiye bindirerek şoföre beni nereye götüreceğini söyleyen bir erkek olmadığında, daha çok korkuyorum. Bir kadın için böylesi, yol kenarında tek başına beklemekten daha iyi. (Bn. M., eş)

Yine de Filipinli hizmetçinin kamusal erkek mekânına girmeye kalkışması daha zor. Güneydoğu Asyalı kadınlar fahişe olarak damgalanmışlardır ve sık sık, özellikle yalnızken veya hava kararıktan sonra dışardalarsa, sokakta ve toplu taşıma araçlarında taciz edildiklerini söylemektedirler. Kendilerini en iyi nasıl koruyup savunduklarından sık sık bahsederler:

> Hiç sinemaya gitmeye kalkışmadım çünkü, yalnızca kadınların gittiği bir matine değilse korkuyorum. Türkler gelip bizi sıkıştırırlar diye korkuyorum, bu yüzden hiç gitmiyoruz. Sa-

> dece gündüzleri yürüyüşe çıkıyoruz, ama gece eve gelmemiz gerekiyor. Taksi şoförlerinden de korkuyorum; bazıları hırsız. Bazı Türkler kötü. Bazen gündüzleri bile. Biz sokakta yürürken arabalar duruyor ve onları tanımadığımız halde bizi arabalarına davet ediyorlar. ... Onların arabalarına hiç binmedik, çünkü kötü olduklarını biliyoruz. Bir arkadaşımdan bir Filipinli'nin bir kez bindiğini duydum. Onu istediği yere götüreceklerini söylemişler. Sonra onu bir otele götürüp tecavüz etmişler. Filipinli arkadaşıma göre bu gerçekten olmuş, ama kadın şikâyetçi olmadı, çünkü yasadışı çalıştığı için olayı polise bildirmekten korkuyor. (Bn. R., hizmetçi)

Filipinli kadınların İstanbul'un kamusal mekânından uzak durmalarının diğer bir önemli sebebi, çoğunun Türkiye'ye yasadışı yollarla gelmeleridir: Bu yüzden evin dışına adım atmak çok tehlikelidir. Çünkü, polis tarafından tutuklanma riskini göze almak ve en azından bir geceyi nezarethanede geçirmek anlamına gelebilir. Sınır dışı edilebilirler; bu ise, yaşam stratejilerinin alt üst olması sonucunu doğurabilir. İstanbul'da, bazı yerler daha güvenli sayılırken, bazı yerler çok tehlikeli görülmektedir. Bu nedenle, Filipinlilerin kafalarındaki kamusal İstanbul haritasında hiç gidilmeyecek yerler vardır: Bunlar, self-servis restoranları, sinemaları, makûl fiyatlı dükkân ve diskotekleriyle genellikle kalabalık, Batılılaşmış orta sınıf mekânlarıdır. Öte yandan, İstanbul'da, özellikle zenginlerin oturduğu yerler ve Asya yakası gibi daha güvenli yerler de vardır. Küresel hane içinde neredeyse tümüyle gözetim altında tutulan bu hizmetçiler, kamusal İstanbul'da, hareketlerini kendileri kontrol etmek ve kendilerini saklamaya çalışmak zorundadırlar. Çoğunun, yaşadığı semt dışına çıkmaya da pek vakti olmaz. Dolayısıyla, yaşadıkları kentin mekânları hakkında olsa olsa çok kısıtlı bir fikir edinebilirler.

Sonuç olarak, yerel kamusal İstanbul, küresel kadınların, varlıklarını duyurabilecekleri, iz bırakabilecekleri ve ilgi alanlarını geliştirebileceklerini düşündükleri bir mekân değildir. Daha ziyade, yerel İstanbul, bir trafik keşmekeşinin yaşandığı,

aşırı kirli bir kenttir; hızlı yürümeleri ve dikkat çekmemek için ellerinden geleni yapmaları gereken yabancı ve korkutucu bir erkek bölgesidir. Bu, bir ölçüde, Türkiyeli kadınların İstanbul'daki deneyimlerinden çok farklı olmayabilir. Farklı olan, küresel ve yerel kadınların, yerel kamusal mekânda kendilerine alan yaratmak için başvurdukları strateji ve yöntemlerdir.

İstanbul'da Küresel Bir Kadın Mekânı Yaratmak

Bunların sonucunda, İstanbul'da kadın mekânı, her şeyden önce hizmetçi ve hanımın günlük hayatlarının büyük bir kısmını geçirdikleri ev mekânı olmaktadır. Bu, aynı zamanda, evin hanımı ve hizmetçinin beraber oldukları tek yerdir; arkadaşça bir ilişki kurmuşlarsa, ara sıra mutfağa geçerek, birer kahve içip sohbet ettikleri de olur. Yine de, ev mekânı, statü, sınıf ve etnik ayrım çizgilerine dayalı bir hiyerarşiye göre paylaşılmıştır. Küresel hanenin yöneticisi olarak evin hanımı, Filipinli hizmetçiyi zor ve bayağı ev işleriyle görevlendirme ayrıcalığına sahiptir – bu ayrıcalık aynı zamanda bir statü göstergesidir. Evin hanımı, hizmetçisinin ev mekânını ne şekilde ve ne zaman kullanacağını belirleme hakkını da kendinde görür. Filipinli hizmetçinin dünyası, boş vaktini geçirdiği, ancak aynı zamanda ütü ve yırtık-sökük dikmek gibi bazı ev işlerini de yaptığı kendi odasından ve mutfaktan ibarettir. Ev onun hem işyeri hem de yuvasıdır. İyi bir hizmetçinin meziyetlerinden biri de, burada kendini görünmez kılmaktır. Öte yandan, hizmetçiye ev içinde sağlanan çalışma ve hareket serbestliğinin derecesi de, işverenin hizmetçilerin gözündeki değerini belirler. Çünkü, 'hizmetçisine aileden biri gibi davranan' bir kimse, Filipinlilerin ifade ettiği gibi en iyi işverendir.

Küresel kadın mekânı, enformel bir kadın ilişki ağına eklemlenen evlerden oluşur. Bu mekân, genellikle aynı milliyet, statü, aile rollerine sahip, hayatları aynı aşamalardan geçen kadın arkadaş ve tanıdıkların evlerinden oluşur. Bu kadınlar, sabah kahvesi, briç partisi veya çocukların birlikte oynaması için buluşurlar. Bu ağa erkekler dahil değildir:

> Bunu sadece kadınlarla gerçekleştiriyoruz. Şu anda anne ve babaların, çocuklar olmadan birlikte vakit geçirebilecekleri bir akşam ayarlamaya çalışıyoruz. Erkekler de birbirlerini tanısınlar diye. Bunu yapmak, burada eğlenceli bir şey. Sadece yarımız, yani biz kadınlar birbirimizi çok iyi tanıyoruz ... ama erkekler bunun dışında, çünkü katılmıyorlar. Bazen eksikliklerini hissediyoruz. Özellikle birini uzun süredir çok iyi tanıdığın zaman. O zaman, kocasını da tanımak çok hoş olabilir... Ama, isteseydik dahi, büyük olasılıkla erkekleri gruplarımıza dahil edemezdik. Bunun ütopik olduğunu biliyoruz. İşleri yüzünden; öğleden sonra saat bir veya ikide işyerinden çıkamazlar. (Bn. Sch., eş ve küçük bir kız çocuğu annesi)

Milliyet ve statü, kadın ağının etrafında örüldüğü önemli unsurlar. Bu arada, Bn. Sch. (önemli bir Alman bankasında çalışan bir yöneticinin eşi) kente yeni geldiği sıralarda, Alman bir kadının onu yerel-küresel kadın ilişki ağlarına nasıl davet ettiğini hatırladı:

> Hoş bir kadındı; beni burada başkalarıyla tanıştırmaya çalıştı... ama doğal olarak bu biraz farklı bir yaklaşımdı. Bunu tırnak içinde söylüyorum. Bu nedenle, bunu şimdi söylediğimde beni doğru anlamanızı umarım. Çoğu öğretmenlerle evliydi; öğretmen eşleri diyebilirsiniz. Onların hayattan beklentileri tümüyle farklı. (Bn. Sch.)

Bunun bir başka örneği, Filipinli hizmetçisini kadın arkadaşlarının ilişki ağına dahil etmeyi asla düşünmeyen, bir uluslararası şirketin genel temsilcisiyle evli, Filipinli bir ev kadınıdır.

Bu kadın ağları, İstanbul'da kalınan süreye göre de belirlenir. Kentte sürekli yaşayan kadınlar ile belli bir süre için burada bulunan kadınlar farklı gruplar oluştururlar:

> Biliyorsunuz, insan zaman zaman yeni arkadaşlar ediniyor. Ama zamanla, sürekli yeni birilerini aramaktan yoruluyor. İster istemez kalıcı olanları seçiyor arkadaş olarak. Eskiden böyle değildi. Eskiden nasıl mıydı? Yeni gelen biri mi var?

> Hemen ona ulaşmaya çalışırdık. İtiraf edeyim, yoruldum, artık bunu istemiyorum... Şimdi, uzun süre burada yaşayanlarla birlikte olmak istiyoruz (Bn. W., eş)

Arkadaşlık etmek çok zaman ve enerji gerektiren bir süreç. Bir küresel işten diğerine rotasyonla tayin olununca, kurulan dostluklar da kaybedilir. Bu yüzden sadece kentte sürekli olanlarla sosyal ilişkiler kurulur. Geçici bir süreliğine gelen kadınlar ise, sadece yüzeysel ilişkiler kurarlar; duygusal enerjilerini ülkelerindeki eski arkadaşlıklarını sürdürmeye harcarlar.

Filipinli hizmetçiler de, kendi küresel yaşam alanlarını benzer bir biçimde oluştururlar. Büyük ölçüde, Filipinli hizmetçilerden oluşan kendi gruplarına bağlıdırlar. İstanbul'da yaşayan, diğer Asya ülkelerinden hizmetçileri gruplarına pek almazlar; Türkiyeli hizmetçileri ise asla aralarına sokmazlar. Pazar günleri, işvereni evde olmayan veya eve arkadaşlarını getirmesine izin verilen Filipinli hizmetçilerin evlerinde buluşurlar. Nadiren gerçekleştirebildikleri bu toplantılar, sadece sosyalleşmek, diğer Filipinlilerle arkadaşlık kurmak ve eğlenmek için bir fırsat değildir; burada, işverenlere karşı gizli bir muhalif tutum da yaşatılır. İşverenlerinin özel yaşamlarına, ufak tefek garipliklerine ve münakaşalarına ilişkin öyküler anlatırlar. Hafta boyu katlandıkları bütün işlerin acısını çıkarmanın yeri ve zamanıdır. Elbette burada, birbirlerini teselli de ederler. İşverenin kötü muamelesine maruz kalan Filipinlileri dinler, onlara tavsiyede bulunurlar. İyi ve kötü işverenler, saklanılacak yerler ve iş olanakları hakkında bilgi alışverişinde bulunurlar. Zor durumda olanlara yardım stratejileri geliştirirler. Pazar toplantıları, hem önlerindeki çalışma haftası için güçlerini yeniden kazanma, hem de bir direnme fırsatıdır. Bu açıdan, Türkiye'de yasal olarak çalışanların çoğunun katıldığı, İstanbul'un Katolik kiliselerinden birinde İngilizce olarak yapılan pazar ayini belki de daha çok önemlidir.

Her iki grubun kadınları, aktif bir biçimde kendi enformel kadın ağlarını kurmaya çalışırlar. Ancak, bu ilişki ağlarının yeri ve zamanını genellikle kadınların kendileri değil, başkaları

belirler. Filipinli hizmetçiler, ancak işverenlerinin izniyle kendi arkadaşlarıyla buluşabilirler; eşler ise toplantılarını, genellikle kocalarının olmadığı zamanlara göre ayarlarlar. Çekirdek bir aile hayatını organize eden eşler, kocaları evdeyken, rollerini yerine getirmek için evde olmak isterler.

Sonuç

Küresel kentte (yani, küresel kontrol ve yönetim işlevlerinin mekânı olan kent kesimlerinde) kadınların rollerini, statüsünü ve mekânsal örgütlenişlerini inceleyerek *deja vu*'ye* benzer bir duygu yaşadık. 18. ve 19. yüzyılların sanayi kentlerinde olduğu gibi, 20. yüzyıl sonlarının küresel kenti de, iki kutuplu ve cinsiyetlendirilmiş bir mekân olarak ideolojik ve pratik düzeylerde inşa edilmiştir (Ryan, 1994). Her iki dönemde de, erkeklerle kadınlara farklı alan ve görevler atfeden cinsiyetlendirilmiş bir işbölümü söz konusudur; aile ve ev mekânı idealleri şeyleşmiştir. Daha evvel olduğu gibi bugün de kadınlar, her şeyden önce, anne, eş ve özelleşmiş ev dünyasının temsilcisidirler. Hanenin erkek reisleri için bu dünya, 'dışarıda', kapitalist ekonomide hüküm süren rekabetin baskısına karşı sığınabilecekleri huzurlu bir yerdir (Frevert, 1986: I. bölüm). Eskiden olduğu gibi bugün de, ev alanının bu kadın temsilcileri arasında hizmetçiler de bulunmaktadır.[4] Özelleşmiş hane içindeki ücretli ve ücretsiz kadın emeği, her iki dönemde de erkek statüsünün bir göstergesidir. Özel ev mekânının temsilcisi olarak ideolojik ve pratik bir biçimde inşa edilen burjuva kadınları ve küresel hanehalkı, erkek başarısının göstergesidir. Bu başarı, kadınların, erkeğin kazancıyla alınan malların idarecisi olma derecesinde ifadesini bulur. Lüks ev mekânı, kadınsı, özel ve kuşatılmış olarak temsil edildiği ölçüde, kapitalist iş mekânının 'ötekisi' olur ve kocanın şirketi için bir statü gös-

(*) *Deja vu*: Daha önce yaşamıştım – ç.n.

4 İstanbul'da da ev işlerine yardımcı olmak üzere evlatlık ya da besleme alınması asırlardır süren eski bir gelenektir (*İstanbul Ansiklopedisi*'nin 'evlatlık' ve 'besleme' maddelerine bkz. Esen, 1961).

tergesi olarak işlev görür. Ancak, statüden bahsedilirken, hanedeki ücretli veya ücretsiz kadın emeğinin, öncelikle erkek işgücünü yeniden ürettiği gözden kaçırılmamalıdır. Ev mekânının 'özelleşmesi' ve kadınlaşması, her iki dönemde de, farklılıkların inşasına ilişkin toplumsal pazarlıkların sonucudur (Ryan, 1994). Bu nedenle, özelleşmiş ev mekânında ücretli ve ücretsiz kadın emeğinin ortaya çıkışını, ulusal veya küresel ekonominin zenginleri ile yoksulları arasında büyüyen uçurumun da bir göstergesi olarak yorumlayabiliriz.

Küreseli, burjuva kadının ev mekânından kesin bir biçimde ayırt eden, göçün derecesi ve biçimleridir. Burjuvaların evlerindeki hizmetçilerin de kırsal bölgelerden gelen göçmenler oldukları doğrudur. Bugünkü uluslararası emek göçü, küresel hanehalkının bütün üyelerini kapsamaktadır. Küresel hane, çok gelişmiş bir küresel emek piyasasının pratik sonucudur. Yüksek veya düşük ücretli –veya tümüyle ücretsiz– hizmet sektörü emeği küresel dolaşımdadır ve hane içinde eklemlenir. Çokuluslu şirket, küresel kapitalizmle eşanlamlı hale gelmiştir. Bu şirketlerin yöneticileri, bir küresel kentten ötekine göçerler. Filipinli hizmetçilerse, kendi enformel küresel ilişki ağlarını çoktan kurmuşlardır, yeni bir küresel kentte daha iyi bir iş bulma arayışları hiç bitmez. Kadınlara ait küresel ev mekânı, küresel kentte belli bir öneme sahip bir kategoridir; yine de, belli kişilere bağlı değildir. Burada yaşayanlar, modern göçebeler gibi sürekli hareket halindedirler, evde olma şeklindeki yerel küresel düşlerini sürekli yeniden kurmak zorundadırlar.

Şüphesiz kadınlar bugüne kadar, sekreter veya temizlikçi olmadıkları sürece, uluslararası şirketlerin bölge merkezlerinde iş bulma şansına pek sahip olmamışlardır. Şu sonuca varmak, meseleyi çok basite indirgemek olur: Küresel kent mekânında 'özel' alana çekilen kadınlar, patriyarka ve kapitalist piyasa entegrasyonunun ebedî kurbanları olmaktadırlar. Elbette yıkılan birliktelikler ve kaderinden yakınan kadınlar da mevcuttur. Ancak, yönetici eşlerinin çoğu, küresel bir hanenin yüksek gelir ve statüsüne katkıda bulunmayı ve onu temsil etmeyi, kendi ülkesinde ortalama kazanç getiren bir hizmet sektörü işinde çalışmaya

tercih ettiğini vurgulamaktadır. Filipinler'deki ailelerinin geçimini sağlayan ve aile içinde yüksek bir toplumsal statü kazanan Filipinliler ise, hayatlarının bir aşamasında, bir tür küresel ev hapishanesine kapatılmayı gönüllü olarak kabul etmektedirler. Dünyanın küresel kentlerinden birinin, varlıklı bir küresel hanesine mensup olmak, onlar için de önemli bir saygınlık kaynağıdır. Bu kadınların çoğu, küresel kapitalizmin yapılarını kendi kişisel durumuyla karşılaştırdığında, kaybeden değil, kazanan taraf olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, kentteki cinsiyetlendirilmiş mekânın inşasına onlar da katılmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Cruz, V. P. ve Paganoni, A. (1989) *Filipinas in Migration: Big and Small Change.* Scalabrini Migration Center, New Manila.

Esen, M. (1961) "Besleme," *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5, 256-257, Koçu Yayınları, İstanbul.

Feagin, J. R. Ve Smith, M. P. (1990) "Cities and the New International Division of Labour: an Overview," Feagin, J. R. ve Smith, M. P. (ed.), *The Capitalist City.* Basil Blackwell, Oxford.

Frevert, U. (1986) *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Friedmann, J. (1986) "The World Hypothesis," *Development and Change* 17 (1), 69-83.

Friedmann, J. ve Wolff, G. (1982) "The World City Formation: an Agenda for Research and Action," *International Journal of Urban and Regional Research* 6 (3), 309-344.

Glenn, E. N. (1981) "Occupational Ghettoizatiðn: Japanese-American Women and Domestic Service, 1905-1970," *Ethnicity* 8 (4), 352-386.

Grosz, E. (1995) "Women, Chora, Dwelling," S. Watson ve K. Gibson (ed.), *Postmodern Cities and Spaces.* Basil Blackwell, Oxford ve Cambridge, MA.

Ibarra, T. E. (1979) "Women Migrants: Focus on Domestic Helpers," *Philippine Sociological Review* 27, 77-92.

Karpat, K. H. (1982) "The Population and the Social and Economic Transformation of Istanbul: The Ottoman Microcosm," K. H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics.* University of Wisconsin Press, Wisconsin.

Keyder, Ç. ve Öncü, A. (1993) *Istanbul and the Concept of World Cities.* Friedrich Ebert Foundation, İstanbul.

King, A. (1983) "'The World Economy is Everywhere': Urban History and the World System," *Urban History Yearbook.* Leicester University Press, Leicester.

— (1989) "Colonialism, Urbanism and the Capitalist World Economy," *International Journal of Urban Regional Research* 13 (1), 1-18.

Koçu, R. E. (1981) "Evladlık," *Istanbul Ansiklopedisi*, 10. Koçu Yayınları, İstanbul, 5411-5412.

Korff, R. (1991) "Die Weltstadt zwischen globaler Gesellschaft und Lokalität," *Zeitschrift für Soziologie* 20 (5), 357-368.

Korsieporn, A. P. (1989) "Female Migrant Labor: a Case Study of Filipino and Thai Domestic Workers in Rome, Italy," *Asian Review* 3, 54-68.

Lin, V. (1987) "Women Electronics Workers in Southeast Asia: The Emergence of a Working Class," J. Henderson ve M. Castells (ed.), *Global Restructuring and Territorial Development*. Sage, Londra, 112-135.

Mai, U. (1989) "Gedanken über räumliche Identität," *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie*, 33 (1/2), 12-19.

Massey, D. (1993) *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Rollins, J. (1985) *Between Women: Domestics and their Employers*. Temple University Press, Philadelphia.

Rose, G. (1993) *Feminism and Geography*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ryan, J. (1994) "Women, Modernity and the City," *Theory, Culture and Society*, 11 (4), 35-64.

Sassen-Koob, S. (1984) "Notes on the Incorporation of the Third World Women into Wage Labour through Immigration and Off-Shore Production," *International Migration Review* 18 (4), 1144-1167.

— (1985) "Capital Mobility and Labour Migration: Their Expression in Core Cities," M. Timberlake (ed.), *Urbanization in the World-Economy*. Academic Press, New York.

— (1987) "Issues of Core and Periphery. Labour Migration and Global Restructuring," J. Henderson ve M. Castells (ed.), *Global Restructuring and Territorial Development*. Sage, Londra, 60-87.

Toprak, Z. (1990) "Die Expansion metropolitaner Gesellschaften: Entwicklungspolitik und die globale Stadt – Das Beispiel Istanbul," *Jahrbuch für vergleichende Sozialforschung*, Berlin.

Weyland, P. *Inside the Third World Village*. Routledge, Londra ve New York.

Wilson, E. (1995) "The Invisible Flâneur," S. Watson ve K. Gibson (ed.), *Postmodern Cities and Spaces*. Basil Blackwell, Oxford ve Cambridge, MA.

Wolff, J. (1985) "The Invisible Flânuese: Women and the Literature of Modernity," *Theory, Culture and Society* 2 (3), 37-46.

Metropol İkilemi: Küresel Toplum, Yerellikler ve Manila'da Kent Arazisi İçin Yürütülen Mücadele*

ERHARD BERNER

Manila Metropolünde Küreselleşme, Kutuplaşma ve Yerelleşme

Küreselleşmenin, dünya çapında homojenleşmeye yol açmayıp, tersine, her zamankinden daha çeşitli, heterojen ve karmaşık bir dünya yarattığı, günden güne daha iyi anlaşılmakta. Ancak, küreselleşme tartışmasında çoğunlukla temel bir yanlış anlamanın etkisi görülür: Küresel toplumun, ekonominin ve kültürün giderek *yersiz*'leştiği ve dünyanın her yerinde mevcut olduğu veya en azından kendini göstermeye başladığı varsayılır. Küresel entegrasyon sürecinde, iktidar ve kontrolün bir yerde yoğunlaştığı, böylece yeni merkezlerin ortaya çıktığı, bu değerlendirmede göz ardı edilir. Gerçi küreselleşme, ulusaşırı bir nitelik taşımaktadır, ama bu sürecin işleyişinde odak noktasını oluşturan temel mekânlar, dünyanın büyük kent ve metropollerinin belirli yerlerinde bulunmaktadır. Küresel toplum ile söz konusu kentsel mekânlar arasındaki sıkı ilişki,

(*) Bu makale, Deutsche Forschungsgemeinschaft'ın (DFG) finansal destek sağladığı, Rüdiger Korff ile yürüttüğüm bir araştırma projesinin sonuçlarından bazıları kullanılarak yazılmıştır. Manila'daki duruma ilişkin daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Berner (1995).

kentlerdeki toplumsal, kültürel ve ekonomik değişimin analizinde, yeni perspektifler geliştirilmesini zorunlu kılar.

Bu yazıda, küreselleşmenin kendisinin çelişkili bir süreç olduğunu ileri süreceğim: Küresel ölçekte ivme kazanan entegrasyon, dünya kentlerinde parçalanma ve dağılma süreçlerini doğurmaktadır. Kentin bütünü değil, yalnızca belli merkezleri –sınırları net olarak çizilmiş, toplumsal, ekonomik ve mekânsal kesimleri– küresel toplumun bir parçası haline gelir. İleri teknolojiye ve ulusaşırı şirket kültürüne dayanan küresel enformasyon ekonomisi, bu merkezlere damgasını vurur ve metropolün hem fiziksel hem de toplumsal görünümünü belirler. Profesyoneller ve yöneticiler, küresel toplumun ana kahramanları olarak görülür. Ne var ki bu imaj yanıltıcıdır, çünkü "hem uluslararası sermayenin, hem de küreselleşme sürecinin bir parçasını oluşturan çok sayıda faaliyet ve işçinin anlatı dışında tutulmasını" gerektirir (Sassen, 1994: 9; ayrıca bkz. Sassen, 1991). Geçmişte, her kent kendi hinterlandına bağlıydı; bir metropolün küresel ekonomisiyse, geri ve marjinal olarak görülen ve büyük şirketlerin hâkim olmadığı yerel sektörlere dayanır ve onlarla eklemlenir.

Bu sektörlerdeki hızlı büyüme, büyük ölçüde, küresel toplumun taleplerinin bir sonucudur ve her metropolde görülmektedir. Dünya kentinin ayırt edici özelliği, geniş çaplı inşa faaliyetlerine yol açan kendi dinamikleridir: Mevcut iş merkezleri büyür, yenileri kurulur ve önem kazanır, ayrıca, iş kulelerine, çok yüksek apartmanlara, otellere, lüks yerleşim bölgelerine, alışveriş ve eğlence merkezlerine de talep artmaktadır. Bunların hepsinin, altyapı ihtiyaçlarının karşılanması, yollar, toplu taşıma ve iletişim hatlarıyla irtibatlarının sağlanması, sonra da temizlik, bakım ve onarım işlerinin yapılması ve korunması gerekmektedir. İnşaat işçileri, temizlikçiler, garsonlar, odacılar, memurlar, güvenlik görevlileri, şoförler, hizmetçiler ve her türlü küçük hizmet ve işleri yerine getiren kimseler, profesyonellerden çok daha kalabalıktır. Bir metropol, küreselleşen işbölümünde rekabet gücünü koruyabilmek için, bu hizmetleri düşük fiyatla ve yeterli ölçüde sağlamak zorundadır. Dolayısıyla,

bir metropol gelişirken, kentin yoksul nüfusunun artması bir anomali değil, tersine, tam da bu gelişmenin bir sonucudur.

Kentteki kutuplaşma, küreselleşen bir metropolün gelişimindeki temel bir çelişkiden, bizim 'metropol ikilemi' (Berner ve Korff, 1995) olarak tanımladığımız çelişkiden kaynaklanır: Bir yandan, kent arazisi, talep hızla arttığı için, o güne kadar görülmedik ölçüde değer kazanır; öte yandan, piyasadaki arazi fiyatlarını ve ev kiralarını karşılayamayan insan sayısı giderek artar; bu insanların büyük bir kısmını, yeni ekonomik fırsatlardan yararlanmak için kente göç edenler oluşturmaktadır. Gerek arazi ve ev fiyatlarındaki büyük artış, gerekse de kentteki ekonomik yeniden yapılanma yüzünden, çok sayıda insan taşınmak zorunda kalır; bunların çoğu da zorla tahliye edilir. Son yıllarda, Filipinler'in ekonomik canlanması sırasında, başta Japonlar ve Tayvanlılar olmak üzere, gayri menkûllere yatırım yapan yabancılar, arazi spekülasyonunu artırarak Metro Manila'da fiyatların astronomik düzeylere çıkmasında rol oynamışlardır.

Yoksullar için, artık bu piyasada konut bulma şansı kalmamış, kent dışına taşınmak da geçerli bir strateji olmaktan çıkmıştır. Uzun saatler boyu çalışıp kısıtlı bir gelir elde edenler açısından, ulaşım için harcanacak zamanın ve paranın artması, karşılayamayacakları (ve istemedikleri) yeni bir yük anlamına gelir.[1] Düşük ve orta vasıflı işler için şiddetli bir rekabetin yaşandığı piyasada mücadele eden bu kişiler, "hareketliliğin olduğu yerde kalmak" (Guerrero, 1977) zorundadırlar. Kent merkezine ulaşımın kolay olduğu bir konut kiralayamadıkları veya satın alamadıkları için –yani, benzer şekilde şiddetli bir rekabetin yaşandığı arazi piyasasında rekabet güçleri olmadığı için–, ekonomi-dışı yöntemlere başvurmaktan başka seçenekleri yoktur. Bunun sonucunda, kentte, piyasa kurallarının ancak çok sınırlı ölçüde geçerli olduğu belli bölgelerin

1 Büyük kentlerde, bu gruba sadece işsizler, geçici işlerde çalışanlar ve enformel sektördekiler değil, herhangi bir yerde orta sınıf olarak görülebilecek polis, öğretmen, hemşire, ofis çalışanı, satış elemanı vb.'leri de dahildir. Mesela Manila'da, bir öğretmenin ömür boyu elde ettiği gelir, orta sınıf bir yerleşim bölgesinde 100m^2 bir arsa (bir ev söz konusu bile değil) almaya yetmez.

–yani, gecekondu semtleri, getto ve kenar mahallelerin– ortaya çıktığını ve varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Gecekondu bölgeleri ile eski, harap ve bakımsız apartmanların bulunduğu semtlerde arazi değeri soyut bir kavrama dönüşmüştür; böyle bir araziyi kârlı bir şekilde kullanmak veya makûl (daha doğrusu fahiş) bir fiyata satmak isteyen biri, önce, burada oturanlardan kurtulmak zorundadır. Sonuç olarak, başka pek çok metropolde olduğu gibi Manila'da da, kent merkezlerine nispeten yakın yerlerde oturan çok sayıda gecekondu ve kenar mahalle sakini görüyoruz. Bunlar marjinal değil, temel bir role sahipler: Manila'nın metropol ekonomisi, büyük ölçüde, gecekondu semtlerinin varlığına bağımlıdır ve onlar olmaksızın ayakta kalamaz.

Küreselleşme sürecinde, bir arada yaşama, yerini somut çatışmalara bırakmıştır. Berlin Duvarı'nın yıkıldığı dönemde, zengin semtlerini, nüfusun çoğunluğuna karşı koruyan demir perdeler, giderek daha delinmez hale gelmiştir. Küresel ile yerelin, zengin ile yoksulun, gökdelenler ile gecekonduların yan yana bulunması, bütün metropollerin karakteristik bir özelliğidir ve bu, en azından kısmen, bizzat küreselleşmenin bir sonucudur. 1970'lerden beri yaşanan süreç, kent mekânının toplumsal farklılaşması nedeniyle kentin tamamının kapalı bölgelere bölünmesi ve bu bölgelerde yaşayanlar arasındaki farklılıkların silinmesidir. Biz bu süreci 'yerelleşme' olarak adlandırmıştık. Kültürler ve sınıflar arasında tahayyül edilen farklar, kenti farklı yerelliklere bölen toplumsal ve mekânsal sınırlara dönüşmüştür.

O halde temel varsayımımız şudur: Günümüz metropollerine, küreselleşme ile yerelleşme arasındaki çatışmalar damgasını vurmaktadır. Küreselleşme, "*yerler mekânı*'nın yerini *bir akışlar mekânı*'nın alması yönünde bir eğilim" anlamına gelir. "Bölgesel gelişmenin mantığı ve dinamikleri, egemen kuruluşların ve çıkar sahiplerinin gözünde giderek yersizleşmektedir" (Castells ve Henderson, 1987: 7; vurgular orijinal metinde). Yerelleşme, egemen olmayan sınıflardan çeşitli grupların, yerel bir kimlik araması ve günlük yaşamın odak noktalarını oluş-

turacak yerellikler yaratması demektir. Küreselleşme ve yerelleşme, çelişkili süreçler gibi görünseler de, aslında birbirlerini beslemektedirler. Yerel çeşitliliğin kendisi küreselleşmeyle yaratılır: Swyngedouw (1989), "bir hipermekân çağında yerelliğin dirilişi"nden bahseder. Bugün, merkez ve periferi kavramları, dünyanın çeşitli bölgeleri arasında farklılaşmaya değil, küresel toplum ile parçalanmış yerellikler –ikisi de dünya kentlerindeki belli mekânları oluşturur– arasındaki bir farklılaşmaya işaret eder. Merkez ile çevre, metropolde yan yana bulunur ve gerek Londra, Paris ve Los Angeles'ta, gerekse Manila, Bangkok, Rio de Janeiro ve Mexico City'de şiddetlenen kentsel çatışmaların arka planını oluşturur.

Marcuse'nin (1989) işaret ettiği gibi, 'ikiye bölünmüş kent' [*dual city*], çok daha karmaşık bir toplumsal gerçeklik için 'yetersiz bir metafor'dur. Bu metaforla, hızlı gelişme ile gerileme arasındaki farka, Manhattan gibi küreselleşmiş merkezler ile Harlem gibi gerileyen semtler arasındaki sınırlara vurgu yapılırken, gerileyen semtler içerisindeki büyük farklılaşma göz ardı edilmiş olur. Modern metropol, sadece, birinci dünyanın, üçüncü dünyayla doğrudan karşı karşıya geldiği bir yer değildir; metropolün farklı semtlerinde, Kore Ermenistan'ın, Meksika Vietnam'ın, Louisiana Samoa'nın âdeta komşusu olmuştur, bütün bu 'kabileler' arasında savaş çıkması mümkündür (Davis, 1990; aktaran Korff, 1993). Dolayısıyla, karşımızda iki karşıt dünya bulunmamaktadır; bir yanda küresel bir toplum, bir yanda da "kendi içinde parçalanmayla, sınırlarının keskin bir şekilde çizilmesiyle ve benzer başka bölgelerle iletişimin düşük seviyede olmasıyla tanımlanan çok çeşitli toplumsal dünyalar" bulunmaktadır (Castells, 1991: 226). Farklı semtlere bölünmüş kent fenomeni [*quartered city*], Chicago Ekolü'nün çalışmalarından bu yana kent sosyolojisinde kavramsallaştırılmıştır (bkz. Saunders, 1986: genel bir değerlendirme için s. 52 vd.); küreselleşme koşullarında, parçalanma süreçlerinin dinamiğini ve çatışma boyutunu anlamak önem kazanmıştır.

İnsanların kendi konutlarını kendilerinin yapmalarının işlevsel bir zorunluluk taşıması, 'gecekondu sorunu'na kapsamlı

bir çözüm getirilmesini olanaksızlaştırırken, küreselleşme sürecinde sayısı giderek artan gecekondu nüfusu üzerindeki baskıyı ortadan kaldırmaz. Stratejik bölgelerdeki arazi, önemli bir iktidar kaynağı olmuştur; bu da, iktidardan yoksun olanların, er geç evlerinden çıkarılacakları ve metropolün sunduğu fırsatlara erişme şansını yitirecekleri anlamına gelir. Dolayısıyla, kent merkezlerine ve küreselleşmenin kalelerine yakın bölgelerdeki gecekondu mahallelerinin ayakta kalması, açıklanması gereken bir olgudur: Yoksullar hangi iktidar kaynaklarını kullanarak, küresel oyunculara ve diğer güçlü rakiplerine karşı, bu kadar fazla sayıda değerli araziyi ellerinde tutabilmektedirler? Bu yazıda, yerel ortamın kendisinin, örgütlenmek, dolayısıyla güçlenmek ve yerleşim bölgesini savunmak için bir zemin oluşturabileceğini göstereceğiz. Yerelleşme, sadece küreselleşmenin 'öteki yüzü'nü oluşturan bir süreç değil, metropolün şekillenmesini değiştiren özgül bir karşı hamledir.

Direniş Kaynağı Olarak Günlük Yaşam: Yerellikler ve Yerel Örgütlenmeler

Kentlerdeki gerilim ve direniş, "kentsel toplumsal hareketler" (Castells, 1977; 1983) çerçevesinde kavramsallaştırılmıştır. Bu yaklaşım, kentsel mücadelelerin odak noktaları olarak yerel cemaatlerin rolünü hak ettiği biçimde vurgulamaktadır, ama anti-kapitalist toplumsal dönüşüme fazla ağırlık vermesi, açıklama gücünü zayıflatmaktadır. Proletaryaya atfedilen temel dönüşüm işlevinin bir yana bırakılmasının ardından, kentsel hareketler, kurtuluşu sağlayacak yeni güç olarak görülür:

> Kentsel hareketler, dönemimizin gerçek meselelerini çözmeye çalışsalar da, ne kapsamları ne de anlayışları bakımından yeterlidirler. Yine de, dünyamızı kıskacına alan tahakküme ve artan sömürüye karşı son tepki oldukları için, başka seçenekleri yoktur. Ancak, son bir sembolik hareket ve umutsuz bir feryat olmanın ötesinde bir anlam taşırlar: Çelişkilerimizin göstergeleridirler; dolayısıyla, bu çelişkileri aşma potansiyeli-

ne sahiptirler. Ele aldıkları konular çok sınırlı kaldığında (mesela, yalnızca kira kontrolü meselesine odaklandıklarında) hareketler cazibesini yitirir (kimin için? E. B.), çoğulcu bir toplumdaki çeşitli çıkar gruplarından biri haline gelirler (Castells, 1983: 331).

Kentsel toplumsal değişime yönelik makro-sosyolojik ve kültürlerarası bir teori geliştirmeye çalışan Castells, değişim isteyen veya değişime tepki gösteren kolektif aktörleri tanımlama problemini pek dikkate almaz. Nelson (1979), yoksulların grup kurmasının ve kolektif eylemlerinin, büyük ölçüde koşullara bağlı ve istikrarsız süreçler olduğuna işaret eder. Yerel temelli grupların –şayet varsa–, belirli yerlerde ve tarihî koşullarda daha geniş boyutlu bir hareket oluşturup oluşturamayacakları, *a priori* cevaplanamayacak ampirik bir sorudur. Gecekondu sakinlerinin gruplar oluşturması konusunda varsayımlar ortaya koymak için, Castells'in pek önem vermediği, hatta bazı takipçilerinin (mesela van Naerssen, 1989: 210), kent hareketinin çarpıtılması olarak gördüğü bölgesel özelliğe ağırlık vermek gerekmektedir. Friedmann ve Salguero, "Framework and Agenda for Research" (1988) adlı makalelerinde, kentsel hareketin, aslında, grup kurmanın temel kaynağını oluşturan çok sayıda bölgesel cemaatten oluşan bir '*barrio* hareketi' olduğunu ifade ederler: "Yoksullar, bunalım dönemlerinde ayakta kalmak için, öncelikle kolektif ve cemaat temelli mücadele girişimlerine katılmak suretiyle, daha fazla toplumsal (henüz siyasallaşmayan) iktidar olanağına kavuşurlar" (Friedmann ve Salguero, 1988: 8).

Yoksullar, bu toplumsal iktidarı kazanacak ve ne kadar sınırlı ölçüde olursa olsun çıkarlarını koruyacak bir temel sağlamak için, toplumsal temsilciliği geliştirmek ve bizzat kendileri grup oluşturmak zorundalar. Bizim varsayımımız, yerel ortamın –'yerellik' terimini bu anlamda kullanıyoruz– grupların ve kolektif hareketin kaynağı olabilecek çoğul ilişkiler ve karşılıklı bağımlılıklar getireceğidir. Toplumsal olarak tanımlanmış mekânsal bir kendilik [*entity*] anlamında kullandığımız yerel-

lik kavramı, Friedmann ve Salguero'nun detaylı bir şekilde açıkladıkları Latin Amerikan terimi *barrio*'ya yakındır:

> Barrio, yaşamın ... üretildiği ve yeniden üretildiği mekândır. Çünkü hanehalkları, burada, günlük toplumsal ilişkileri içinde, toplumsal iktidara daha fazla ulaşarak eylem yeteneğini geliştirmektedir. ... Halk kesimlerinin büyük çoğunluğunun yerleşim alanı olan *barrio*'lar, genellikle bir isme, kendilerine ait bir kimlik anlayışına, eski sakinlerinin hafızasında hâlâ canlılığını koruyan bir tarihe, yoğun toplumsal ilişki ağlarına, resmî ve gayri resmî bir idarî yapıya ve mekâna göre tanımlanan siyasî bir cemaatin diğer vasıflarına sahiptirler. (Friedman ve Salguero, 1988: 11)

Elias'ın işaret ettiği gibi, "toplumsal kaynaşma", iktidar kazanmada temel bir etkendir. 'Yabancılar' ile 'yerleşikler' arasındaki iktidar farkları, yalnızca, 'yerleşikler'in, bir grup olarak hareket etmelerini mümkün kılan, kendi aralarındaki sıkı ilişkilere dayanıyor olabilir:

> İki işçi sınıfı mahallesini ayıran toplumsal sınırlar, en az işçi sınıfı mahalleleri ile orta sınıf mahallesi arasındaki toplumsal ilişki ve iletişimi engelleyen sınırlar kadar keskindi, hatta belki de daha aşılmazdı.. 2. Bölge'nin sakinlerinin (daha kaynaşmış ve bu sayede daha güçlü olan cemaatin – E. B.) büyük bir kısmı, oldukça uzun bir süredir bölgede yaşamış ailelere mensuplardı; oranın yerlisiydiler, kendilerinin oraya ve oranın da kendilerine ait olduğunu hissediyorlardı (Elias ve Scotson, 1965: 2).

Biz de yerellikten tamı tamına bunu anlıyoruz.

Elbette mekân açısından sınırlı olmasına ve belirli yerlere gönderme yapmasına rağmen, yerellik, coğrafî değil, öncelikle toplumsal bir kategoridir. Giddens'ın, "etkileşimlerin şu veya bu şekilde yoğunlaşmasına yarayan kesin sınırları" (Giddens, 1984: 375) olan fiziksel bir yer olarak tanımladığı 'yerel' kavramından yola çıkarak, belli bir yerde yaşayan insanların ilişki, karşılıklı bağımlılık ve etkileşimlerine işaret ediyoruz. Dic-

kens'a göre, yerellik kavramı, şu iki şeyi birbirine bağlar: "İnsanların birbirleriyle ve fiziksel çevreyle etkileşim biçimleri ile deneyimlerini eklemleme yolları" (Dickens, 1990: 3). O halde yerellik, günlük yaşamın odağıdır; insanların sadece ikamet ettikleri yer değil, yaşamlarının çoğunu geçirdikleri, *Lebenswelt*'lerini (yaşam dünyalarını) oluşturdukları yerdir. Bu da, her zaman geçerli olduğu düşünülmemesi gereken bir varsayımdır; ampirik olarak sınanması gerekir.

Çoğu kent araştırmacısına göre, üretim alanı, artık, en azından üçüncü dünyada, direniş gruplarının ortaya çıkışının en önemli kaynağı değildir. Güçlü bir işçi hareketinin olduğu ülkelerde bile, bu hareket, küresel düzeydeki yeni gelişmeler karşısında çaresiz kalmıştır (Castells, 1983: 329). "Bunun sonucunda, ya kayıtsız kalınmakta, ya da çoğunlukla yerel bir düzlemde, doğrudan günlük yaşamın maddî, toplumsal, kültürel ve psikolojik boyutlarıyla ilgili protestolar yapılmaktadır" (Korff, 1990b: 36). Ancak, günlük yaşam üzerinde durmak, kendimizi, yeniden üretim alanıyla sınırladığımız anlamına gelmez. Enformel sektör faaliyetleri ve geçimlik üretim de yerel mekânlarda gerçekleşir. Bunlar, yerel düzeydeki ilişkilerde ve karşılıklı bağımlılıklarda önemli rol oynarlar (Friedmann ve Salguero, 1988; Evers ve Korff, 1986; Korff, 1990b: 270 vd.).

Yerellikler Araştırması: Analiz Birimlerinin Oluşturulması

'Kent'i bir analiz birimi olarak kavramsallaştırmak güçtür (Giddens, 1979: 148; ayrıca bkz. Saunders, 1985; 1986); 'yerellik'i tanımlamak ise neredeyse büsbütün imkânsızdır. Beauregard (1988), çok haklı olarak, yerellik araştırmasının temelde keyfî tercihlere dayandığına işaret eder: Araştırmacı, '*barrio*', 'cemaat' veya 'yerellik'in sınırlarını çizerken, teoriden değil, günlük hayattaki bilgilerden yola çıkar. Araştırma, elli aileden oluşan küçük bir mahalle parçasını da, 10.000 veya daha fazla kişinin yaşadığı bir semti de kapsayabilir. Araştırmacı, bahsettiği sınırların, o bölgede oturanlar açısından gerçekten de an-

lamlı olduğunu gösterebilse bile, yöntemi döngüsel bir düşünüşe dayanır. Clark (1973), yirmi yıldan uzun bir süre önce, cemaatin uylaşımsal tanımlarında bir dayanışma olduğu varsayımına dayanılırken, cemaat mensupları için dayanışmanın gerçekte ne ölçüde önem taşıdığının göz ardı edildiğine dikkat çekmiştir. Clark'ın eleştirilerinden hareketle, bu araştırmanın çıkış noktası yerellikler değil, yerellikleri belirleyebilen çıkar gruplarıdır. Bugüne kadar yerellik teorisi, bu noktayı pek dikkate almamış, bu yüzden kavramsal çerçevesinin yetersiz olduğu yolunda eleştirilere maruz kalmıştır (mesela Taylor, 1975; Beauregard, 1988; Duncan ve Savage, 1989).

Önceki bölümde verilen tanıma göre yerellikler, toplumsal olarak tanımlanan ve 'yaratılan' mekânsal kendiliklerdir. Bu mekânlar, orada yaşayan insanlar tarafından tanımlanabilir – tanımlanmaları da gerekir. Mekânların sınırları, çoğu zaman sokak, nehir vb. ile çakışsa da, bunların, toplumsal eylemlerle çizilmesi ve netleştirilmesi gerekir. Böyle bir tanımlamayı, bireyler tek başlarına yapamaz; en azından parasal kaynakları veya siyasî gücü olmayan bireylerden bu beklenemez. Bu nedenle, kolektif aktörler veya *gruplar* üzerinde durmak zorundayız; ortak çıkarların peşinden giden grupların varlığının en açık göstergesi de örgütlerdir (bkz. Olson, 1971). Yerellikler veya Friedmann ve Salguero'nun tanımıyla "mahallî cemaatler" [*territorial communities*] önemli sayılacaksa –bu bir iddia değil, bir hipotezdir–, bunların, az çok formel bir örgütsel yapısının olması gerekir.

Nelson'ın (1979: 254 vd.) işaret ettiği gibi, yasal statünün belirsiz olması ve temel altyapı tesislerinin eksikliği, daha da önemlisi evinden çıkarılma korkusu, gecekondu bölgelerinde ve yoksul mahallelerde yaşayanları örgütlenmeye yönelten başlıca faktörlerdir. Yerel bir cemaatin bütün mensupları aynı sorunları paylaşır, ama bu durum, kolektif eylem gerektiren ortak çıkarlar olduğu fikrini doğurmayabilir. Böyle ortak bir hedef veya çıkar söz konusuyken örgütlenmenin olmaması, yerelliğin, bölgede oturanlar için anlamlı ve önemli bir kendilik olmadığını gösterir. Orada yaşayan insanlar, yerel cemaate

değil, kabilelere, kliklere veya himaye ilişkilerine bağlı kalabilirler. Yerel örgütlere ağırlık vermekle, Smith'in (1980: 180 vd.) eleştirdiği "bir bütün olarak cemaat mitolojisinin" yeni bir versiyonunu ortaya koymuş olmuyoruz. Örgüt, bir yerelliğin sınırlarını tanımlayarak, üye olsun veya olmasın, bu sınırlar içinde yaşayan bütün insanlar adına konuştuğunu iddia eder. Bu iddianın geçerli olup olmadığı ve örgütün bölgedeki herkesin temsilcisi olarak kabul edilip edilmediği ampirik olarak sınanmalıdır.

Güven sorunu, yerel bir dernek için önemlidir: İnsanlar, dernek faaliyetlerini yürütenlerin, sadece kendilerini düşünmeyip bütün cemaatin ihtiyaçlarını dile getirdiklerinden emin olmalıdır. Dolayısıyla, örgütleme yeteneği, toplumsal kaynaşma ve 'biz' bilincinin gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır: Dayanışma ve karşılıklı güven, bir yerellikteki toplumsal faaliyet, ilişki, etkileşim ve karşılıklı bağımlılıkların yoğunlaşması temelinde ortaya çıkabilir. Bu yazının temel konusunu oluşturan toplumsal yaratıcılık (Korff, 1988; 1990a), bu sürecin kilit faktörüdür.

Manila'daki 27 gecekondu bölgesinde yapılan bir araştırmaya ve bunlardan beşinde yürütülen kapsamlı bir anket çalışmasına dayanarak, yerel grupların, kent mekânının kullanımına ilişkin çatışmalarda, belli bir pazarlık gücü sağlayabileceğini göstereceğim. Bu gruplar, çoğunlukla iyi örgütlenmişlerdi; Wirth'in (1938) toplumsal örgütler için gerekli saydığı, ancak bu düzeyde gerçekleşeceğini düşünmediği nizam, devamlılık, düzenlilik ve kendi içinde ortak amaç koşullarını yerine getiriyorlardı. Ayrıca şunları da göstereceğiz: Bazı yerel örgütler, emlakçıların, müteahhitlerin, yerel yönetimlerin ve özel şirketlerin planlarına etkin bir şekilde direnmekte ve engel olmaktadır. Bunlar, konut ve temel hizmetlere ilişkin sorunlara çözüm üretebilmektedirler. Bazıları ise bütün bu etkinliklerde başarısız olup dağılmaktadır. Bu kolektif eylemin koşul ve araçlarını incelemek, yerellik araştırmasının gündeminde önemli bir yer tutar.

Kentlileşme: Göç ve Etnisitenin Önemsizliği

Kent yoksullarının göçmenlerden oluştuğu ve "göçmen akışının, kentsel yoksulluğa yol açan önem bir etken olduğu" (Nelson, 1979: 48)[2] yaygın kabul görmektedir. Gecekondu sakinlerini konu alan hemen hemen her çalışmada, kent yoksullarının kırsal kökenli olduğu belirtilir ve çoğu zaman kente 'uyum sağlayamama'nın yoksulluğun nedenlerinden biri olduğu ima edilir. Güneydoğu Asya'daki diğer ülkelerden faklı olarak Filipinler, çok sayıda yabancı göçmene cazip gelecek ekonomik dinamikleri (henüz?) oluşturamamıştır. Metro Manila'ya yeni gelenler taşra kökenlidir. Bunların yarısından çoğu özellikle Bicol, Doğu Visayas (Samar ve Leyte) ve Batı Visayas'ın (Negros ve Panay) yoksul bölgelerinden göç etmiştir. Güney adalarının, özellikle Mindanao'nun sakinleri için göç edilebilecek alternatif yerler, Davao City ve Cebu City'dir. Buralardan, nispeten çok az insan Metro Manila'ya gider.

Ankete katılanların sadece yüzde 11'i Metro Manila'da doğmuştur; bunların da çoğu göçmenlerin çocuklarıdır. Kente taşınmalarının nedenleri sorulduğunda, büyük bir çoğunluk, iş bulma konusu başta olmak üzere olanakların daha iyi olduğuna işaret etmektedir. Bazıları, paradoksal bir biçimde, kent ortamında, "daha yeşil alanlar" bulmayı umduklarından söz ediyorlar; kimileri de, özellikle erkekler "maceraya atılmak" ve "şanslarını denemek" için geldiklerini söylüyorlar. Zincirleme bir göç örüntüsü açık bir şekilde görülebiliyor: Metropole ilk yerleşenlerin yanına akrabaları geliyor. Oturulacak evin bulunmasında, akraba yardımı kritik önem taşıyor. Manila gazetelerinde, gecekondu yapılacak uygun araziler veya gecekondu semtindeki kiralık evler için ilanlar yer almaz. Dolayısıyla, taşradan gelenlerin bilgi edinecekleri tek kaynak akrabalarıdır. Dahası, canı isteyen, gecekondu mahallesine gelip kondu yapamaz: "Gecekondu yapmanın da kendine göre kuralları vardır" (Murphy, 1993: vii). Gecekondu yapmanın yasaya aykırı

2 Kente göçün, hem kıt kaynaklar için rekabeti azalttığına hem de kırsal yoksulluk oranını düşürdüğüne daha az işaret edilmektedir.

olması, dolayısıyla devlet tarafından düzenlenmiyor olması, bu konuda hiçbir düzenlemenin olmadığı anlamına gelmez. Tersine, çoğu zaman bölgenin orijinal gelişimine bağlı olarak, alınan, satılan, miras bırakılan veya geçici olarak kiralanan detaylı bir 'arazi hakları' sistemi mevcuttur.

Ankete katılanların yüzde yetmişten fazlası, oturdukları yerleri akrabalarının tavsiyesiyle seçmiş, diğerlerinin çoğu ise arkadaşlarından etkilenmiştir. Yeni gelenler, çoğunlukla, kendileri için bir yer bulana kadar akrabalarının evinde kalırlar; dolayısıyla, taşradan gelir gelmez buldukları ilk yerde kalan insanların sayısı nispeten azdır. Metro Manila'da ilk taşındıkları yerde oturanların oranı, ankete katılanların yüzde 25'inden daha azdır; katılanların yarıdan çoğu ise en az iki kez taşınmıştır. Dolayısıyla göçün büyük bir çoğunluğunu kent içi göç oluşturmaktadır. Gecekondu sahipleri ve kiracılar, eşit oranda, ama farklı sebeplerle taşınıyorlar: Eski oturdukları yerde gecekondu sahibi olanların hemen hemen hepsinin taşınmalarının nedeni zorla tahliyedir. Daha önce kiracı, şimdi gecekondu sahibi olanlar, gecekondu yapacak bir arsa buldukları, kiradan kurtulacakları için taşınmışlardır. Kiracılar ise çeşitli nedenlerle taşınıyorlar: Ya önceki ev sahibi, kirayı ödeyemedikleri veya eve kendisi ihtiyaç duyduğu için onları çıkarmıştır; ya yeni ev daha hoş veya daha kullanışlı bir yerdedir veya kirası daha düşüktür.

Kişisel ilişkilere ve akrabalığa dayalı göç örüntüleri, etnik bağların, yerel cemaatlerin ortaya çıkışında önemli bir rol oynuyor olabileceğini akla getirir. Filipinler, yaklaşık seksen farklı dilin konuşulduğu bir ülkedir. Bu dillerin çoğu, ülke topraklarına ancak 20. yüzyılda katılan Mindanao ve Sulu adalarında konuşulur. Nüfusun sadece yüzde 25'inin anadili, ulusal Filipino dilinin kaynağı Tagalog'dur. Yine de, bu ülkede, 'etnisite' kavramının etkisine genel olarak şüpheyle bakılabilir. Bildiğimiz kadarıyla, Metro Manila'da, etnik açıdan homojen neredeyse hiçbir yerleşim bölgesi yoktur. 27 gecekondu bölgesinde yaptığımız ön ankette, büyük göçmen gruplarının nereden geldiğini sorduk. Standart cevap, "Filipinler'in her ye-

rinden" şeklindeydi; bazıları Bicol, Visayas ve Ilocos gibi, Manila'ya göçenlerin çoğunun kökeni olan, ancak herhangi bir yerelliğe özgü olmayan başlıca bölgeleri sıraladılar.

Manila'nın gecekondu bölgelerinde, toplumsal mesafe ve yakınlık açısından olduğu gibi, evliliklerde de etnisitenin belirleyici olmadığı görülmüştür. Büyük oranda endogaminin, hem etnik hem de dinî kimliğin bir işareti olduğu, antropolojik teoride yaygın olarak kabul edilir (mesela Gray, 1987; McCaa ve Gray, 1989; Alba, 1991; McCaa, 1993). Örneklemimizdeki çiftlerin yarısından çoğu aynı dili konuşmaktadır. Bundan dolayı ilk bakışta, aynı dil grubundan olmanın eş seçiminde önemli bir faktör olduğu izlenimi doğmaktadır. Çoğunun Metro Manila'ya gelmeden evvel evlenmiş olduğunu dikkate aldığımızda, farklı dilleri konuşan çiftlerin önemli bir azınlık değil, önemli bir çoğunluk oluşturdukları ortaya çıkar. Eş seçiminde, kır ile kent arasında köklü bir fark söz konusudur: Manila'ya göç etmeden önce evlenen çiftlerin hemen hemen hepsi aynı dil grubundandır; buraya geldikten sonra evlenenlerin dörtte üçünden çoğu ise farklı dilleri konuşur.

Filipinler'de yaygın olan kültürel örüntüler bir yana, etnik kimliklerin önemsizliği şöyle açıklanabilir: Bizim örneklemimizde bile göçmenlerin çoğu, artık taşralı olarak tanımlanamaz ve kendileri de *probinsyano* nitelemesini kabul etmeyeceklerdir. Bu göçmenler, Metro Manila'da ortalama 17 yıl yaşayarak, Dewan'ın (1989) "etnisitenin silinmesi" [*deethnicization*] olarak adlandırdığı, karmaşık bir öğrenme süreci içinde kentlileşmişlerdir. Hollnsteiner'e göre mahalle, bu süreçteki başlıca "öğrenme ortamı"dır. Hollnsteiner, kentte "kişisellikten sıyrılmış" [*impersonal*] bir hayat yaşandığı yolundaki mitleri reddeder:

> Kentli, kalabalığın ortasında yalnız bir insan diye nitelenir. Hem kent yaşamının hızlı temposuna, hem de kentteki kurumların ihtiyaçlarını karşılamadaki yavaşlığına ayak uydurmak zorundadır. Kırsal bölge ise tersine, kayıp bir Cennet'in romantik çekiciliğini korur. Kötümser kâhinler, inandırıcı bir

> biçimde, kendi tezlerini savunsalar da, milyonlarca kent sakini, onların kehanetlerini, ne okur, ne işitir, ne de dikkate alır (Hollnsteiner, 1972: 29; ayrıca bkz. Abu-Lughod, 1973).

Araştırmamızın sonuçları, yerelliğin, kent ortamında toplumsallaşmanın temeli olarak işlev gördüğünü ortaya koyuyor; yerel bir kimlik, kent kimliğinin temelini ve kültürel önkoşulunu oluşturuyor.

Manila'nın beş mahallesinde yürüttüğümüz nicel ve nitel araştırmanın bulguları şöyle özetlenebilir: Hem kişisel hem de işlevsel ilişki ve bağımlılıklardan oluşan yoğun bir ağ, karşılıklı güvenin, dolayısıyla nispeten istikrarlı ve kalıcı ittifakların kurulmasını sağlamaktadır. Bir yerelliğin sakinleri, biz-bilincini geliştirmekte, kendilerini bir grup olarak düşünmektedirler. O yörede nüfus hareketleri çok büyük dalgalanmalar göstermiyorsa, yeni gelenlerin çoğu çabucak entegre olmaktadır. Yerelliğe dayanan ve *compadrazgo* (geleneksel akrabalık) ilişkileriyle formelleştirilen çok sayıda ben-merkezli ilişki ağı, çoğu çok önce yerleşmiş, az sayıdaki varlıklı hane temelinde oluşturulmuştur. Bu hanelerin, cemaat yaratma sürecinde ve kolektif eylem yeteneğine sahip örgütlü grupların oluşumunda merkezî bir rol oynadıklarını kabul edebiliriz.

Temsilcilik ve Kolektif Eylem: Yerel Örgütler

Yerelliği, toplumsal açıdan anlamlı bir mekânsal kendilik olarak bir yerleşim bölgesinde oluşan grupların tanımladığını ve bütün cemaat adına konuştuğunu ileri süren örgütlerin varlığının, bu tür grup faaliyetlerinin açık bir göstergesi olduğunu ifade ettik. Dolayısıyla, yerel örgütler, bu incelemenin önemli bir noktasını oluşturuyor. Poething'in ileri sürdüğü bir argümana paralel olarak, yoksulların örgütlenme yeteneği ile kent ortamına entegre olup burada eyleme geçme becerileri arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünüyoruz:

> Kentte yaşamak için kişi, oradaki örgütlere katılır. Kent yaşamının kurbanları, kente örgütlü bir şekilde dahil olamayan-

lardır... Örgüt, yoksulların kent toplumuna katılımlarında önemli bir faktöre dönüşür ... kendi toplumsal, etnik veya bölgesel örgütlerine katılmaları, yoksullara, kente ait olma duygusu kazandırır (Poething, 1972: 42).

Önceki bölümde verilen araştırma sonuçları ışığında, bu görüş daha fazla somutlaştırılabilir: Meşakkatli yerel entegrasyon sürecinde, etnik ve bölgesel ittifaklar, büyük ölçüde anlamını yitirir ve yerel dayanışmanın ortaya çıkışıyla ikinci plana atılır. Belli bir yere, yani bir yerelliğe aidiyet, "kente ait olma duygusu"nun oluşması için temel koşuldur. Yoksullar, siyasete ve kente ilişkin karar alma süreçlerine doğrudan katılımdan dışlandıklarından –diğer bir ifadeyle, varolan örgütlere dahil olamadıklarından–, biraz olsun pazarlık gücü kazanmak için, kendi aralarında örgütlenmek zorundadırlar. Gerek yukarıda sunduğumuz araştırma sonuçlarını, gerekse literatürü gözden geçirdiğimizde (Nelson, 1979; Schuurman, 1989; van Naerssen, 1989), yerel temelli örgütlerin, sınıf esasına göre örgütlenen sistem-karşıtı 'hareketler'den çok daha istikrarlı, kalıcı ve etkin olabildiğini görüyoruz. Nelson (1979: 252vd.), "Politics and the Urban Poor in Developing Nations" adlı makalesinde, dünyanın çeşitli ülkeleri arasında karşılaştırmalı bir analiz yaparak, örgütler oluşturmak ve bunların varlığını sürdürmek için, her ikisi de kendi açısından gerekli olan 'örgütlenmeye yönelten etkenler' ile 'örgütlenme becerisi' arasında çok yararlı bir ayrım getirir. Ortak bir çıkarın, örgütlenmeye yönelten bir etken haline gelebilmesi için, grup tarafından 'ortak çıkar' olarak algılanması ve önemli görülmesi gerekir:

> Mahallede oturanların en azından önemli bir kısmı, mahalledeki yaşamın belirli yönlerini, kendileri için öncelikli olan bir sorun olarak algılamalıdır. Öyle ki, bu sorunun çözümü için, zaman, enerji ve genellikle biraz para harcamayı göze alabilmelidirler... Öncelikli ortak sorunun en dramatik örneği, oturduğu yerden çıkarılma tehlikesidir (Nelson, 1979: 255).

Burada ele alınan yerellikler, gecekondu yerleşimleri olduğu için, bu tehdit, en azından potansiyel olarak daima mevcuttur. Örgütlenmeye yönelten başka bir etken ise, Manila'nın yoksul kent bölgelerinde genellikle çok yetersiz olan temel hizmetlerin karşılanması talebidir.

Bu yazıda ileri sürülen argümanlara paralel olarak Nelson, ortak bir tarihe dayanan "toplumsal kaynaşma"yı (bkz. Elias ve Scotson, 1965), örgütlenme becerisinin temel önkoşulu olarak görür. Bunun için, katıksız kollamacılık sistemlerinden farklı olarak, bir cemaatin, en azından 'merkez'ini oluşturan üyeleri arasında yoğun yatay ilişkiler olmalıdır. Urry, mekânın toplumsal ilişkilerdeki rolünü değerlendirirken şuna işaret etmiştir: Sınıf temelli kolektif eylemler bile, "mekânsal açıdan özgül ve yer yer birbiriyle örtüşen grupların yüksek oranda katılımı ve örgütlü eylemi"ne bağlıdır. "Dolayısıyla, kolektif eyleme geçme potansiyeli yüksek gruplar, yoğun, karmaşık, yüz yüze ilişkilerin yaşandığı mekânlarda yer alır. Böyle yerlerde katılımın yüksek olacağına daha çok güvenilir" (Urry, 1985: 43). Ortak bir etnik köken veya toplumsal konuma dayanmasa da, bir yerelliğe özgü kişisel, toplumsal, ekonomik etkileşim ve karşılıklı bağımlılık ağları, örgüt kurmak ve kolektif eylem için sağlam bir zemin oluşturabilirler. Hem örgütlenmeye yönelten etkenler hem de örgütlenme becerisi, öncelikle, bir yerelliğin belirli özellikleri ve mevcut durumuna, sonraysa, orada yaşayanların yetenek, kararlılık ve toplumsal yaratıcılıklarına bağlıdır. Araştırmamızı yürütürken, bir kısmı gevşek bir şekilde yapılanmış, hatta işlevsiz, bir kısmı da çok faal ve başarılı çok çeşitli örgütlerle karşılaştık. Manila'daki gecekondu bölgelerinin çoğunda, ortak çıkarların peşinden koştuğunu ve bölgedeki herkesin sözcüsü olarak hareket ettiğini ileri süren bir örgüt bulunmaktadır. Bu 'temel' örgütlerin formel bir yapısı vardır. Her birinde hem başkan, başkan yardımcısı ve yönetim kurulu vardır, hem de sekreter, veznedar, güvenlik görevlisi, halkla ilişkiler sorumlusu gibi çalışanları mevcuttur.

Araştırmamızın sonuçları, başarılı derneklerin, yerel cemaatlerde derin kökleri bulunduğu hipotezini desteklemektedir.

Yerellik, orada yaşayanların çoğu için günlük yaşamın odağını oluşturur. İnsanlar, çok sayıda toplumsal ilişki, etkileşim ve karşılıklı bağımlılık yoluyla, yerel bir biz-bilincinin temelini oluşturacak, birbiriyle örtüşen pek çok ağ kurarlar. Bu ağlarda, ortak kesişme noktalarının, yani pek çok yerel faaliyete katılan ve lider olarak benimsenen ve güven duyulan kişi ve ailelerin bulunduğu görüldü. Temel yerel örgüt, araştırmanın yürütüldüğü beş bölgede de, bu kilit kişilerin girişimiyle kurulmuştur ve bunların bir kısmı tarafından yönetilmektedir. Yerel örgütün cemaatin merkezini oluşturduğu nicel bir araştırmayla da doğrulanmıştır: Örgüt görevlileri, söz konusu yerel mekânda diğerlerinden daha uzun süredir oturmaktadır, ailelerinin gelir düzeyi daha yüksektir ve daha yoğun kişisel ilişkilere sahiptirler. Örgüte üye olmayanlarsa, tersine, çoğunlukla yeni göçmenler, kiracılar veya çok yoksul olanlardır; kimileri de, kişisel nedenlerle yerel ilişki ağlarının dışında kalmıştır.

Yerel örgütlerin önemli bir görevini, mahallenin bütün algılanış biçimlerini kapsayan bir bölge tanımı, diğer bir ifadeyle, yerelliğin kendisinin tanımlanması oluşturur. Örgüt üyeliği, yerel kimlikle ve terimi Elias'ın kullandığı biçimiyle 'yerleşik' olmakla eşanlamlı hale gelir. İnsanlar, kendilerinin o yere, o yerin de kendilerine ait olduğunu hissederler. Böylelikle örgüt, resmen üye olmasalar dahi, yerellikte yaşayan herkes adına konuştuğunu rahatlıkla ileri sürebilmektedir. Laquian'ın yirmi yıldan daha uzun bir süre önce işaret ettiği gibi, tartışmalı kent arazisini savunmak, yerel örgütler oluşturmaya yol açan başlıca etkendir:

> Devlet arazisine gecekondu yapmanın getirdiği belirsizlik yüzünden, insanlar, örgüt kurmak ve varolan örgütlere katılmak zorunda kalıyorlar... Ancak, pek çok liderle yapılan görüşmeler, lobi yaparken, kendilerini bir şeye karşı savaşanlar değil, tersine, bir şey başarmak için birliği sağlayan kişiler olarak gördüklerini göstermiştir. Onlar araziyi istiyorlar. O arazide uzun süre oturmakla, ona sahip olma hakkını çoktan elde ettiklerini düşünüyorlar (Laquian, 1969: 88 vd.).

Yaşamak İçin Bir Yer: Yerellikler ve Kent Arazisinin Toplumsal Değeri

Metro Manila'daki gecekondu yerleşimleri çok büyük çeşitlilik gösteriyor; buralarda yaşayanların yaşam koşullarındaki ve tarzlarındaki çeşitlilik ise daha da çarpıcı düzeyde. Bu yazıda ele alınan yerellikler, Metro Manila'nın bütününü 'temsil' edecek şekilde değil, bu çeşitliliği göz önüne sermek üzere seçilmiştir. Dolayısıyla bunların, iki olgu dışında, pek ortak yanları yoktur: Yirmi yıl veya daha fazla bir süredir, esas itibarıyla düşman bir ortamda varlıklarını sürdürmektedirler; güçlü ve kalıcı bir örgütsel yapı geliştirmişlerdir. Burada ileri sürülen argüman, her iki olgunun birbiriyle yakından ilişkili olmasıdır: Gecekondu sakinleri, kendi örgütlerini kurarak ortak çıkarlarını ifade ederler; böylece, kolektif eylem ve mücadele yeteneği kazanırlar. Pazarlık güçlerini artırır, potansiyel müttefiklerle dikey bağlar kurar ve kendilerine ait saydıkları yeri yıkma girişimlerine karşı ciddi bir direnişte bulunabileceklerini gösterirler.

Tek bir çalışma, faal bir örgüt ile direniş yeteneği arasında karşılıklı ilişki bulunduğu tezinin temelsiz olmadığını göstermekten öteye geçemez. Bu tezi daha sağlam dayanaklara kavuşturmak için, kent arazisi uğruna yürütülen mücadeledeki zaferler ve yenilgiler ile yerel örgütlerin bu çatışmalardaki rollerine ilişkin karşılaştırmalı çalışmalar yapmak gerekir. Yıkımlar ve bundan zarar gören yerelliklere ilişkin pek fazla araştırma yapılmamıştır. Asya Konut Hakları Koalisyonu'nun (Murphy, 1993) desteklediği bir araştırma projesi, dikkate değer bir istisnayı oluşturuyor. Murphy'nin araştırma ekibi, 1986-1991 yıllarında, bilinen bütün yıkım girişimlerinin listesini çıkarmış ve bunlardan 46'sını inceleme konusu yapmıştır. Tahmin edilecek metodolojik sorunlar yüzünden –mağdurlar, kentin dört bir yanına dağılmış, dolayısıyla çok azıyla görüşmek mümkün olmuştu–, çıkarım yapılacak ölçüde veri toplanamamıştır. Yine de, toplanan veriler, yerel örgütlerin, yıkımlara karşı çoğu zaman önemli direnişler gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Bir kısmı, gecekondularını yıkımdan kur-

tarmış, bir kısmı da, en azından uygun yeni yerleşim alanları elde edebilmiş ve/veya tazminat almıştır. Ancak, çoğu hiçbir şey elde edememişti; ne kadar yüreklice yapılırsa yapılsın, yıkıma karşı yerel direnişin doğrudan etkisi, tam da yerel nitelik taşıması yüzünden sınırlıdır.

Yerellikler ve yerel örgütler, doğrudan direnişin dışında, sadece varlıklarıyla bile arazi piyasasını, dolayısıyla, kentin fiziksel görünümünü ve imajını değiştirdikleri için son derece önemli bir role sahiptir. Gecekondu yapılanmasının, arazinin değerini büyük ölçüde düşürdüğü yaygın olarak bilinir. Kentin dikkate değer bir bölümünde, arazinin piyasa değeri soyut bir kavramdan başka bir şey değildir; arazi sahibi ancak arazisinin kontrolünü sağlayabiliyorsa onu piyasa fiyatına satabilir.[3] Belli bir arazide 'yerleşik' bir yerel grup yaşıyor ve o arazi güçlü bir örgüt tarafından savunuluyorsa, bu, hem zorlu hem de masraflı bir süreç haline gelir. Gecekonduda oturanlara karşı mahkeme kararı çıkartmak, daha da zoru bunun uygulanmasını sağlamak gerekir. 1992'deki Kent Kalkındırma ve Konut Edindirme Yasası, gecekondu bölgelerindeki örgütlerin pazarlık gücünü daha da artırmıştır. Bu yasaya göre, "tahliye ve yıkım girişimleri engellenmeye çalışılacaktır" (Madde VII, bl. 28). Yasada, yıkımlara izin verilebilecek koşullar tek tek sıralanmıştır. Gecekondu sakinlerine yeni bir yerleşim alanının sağlanması koşulu, arazinin tahliye maliyetini artırmıştır. Arazi sahiplerinin gözünde siyasetçiler de güvenilir müttefikler değildir; siyasetçiler, seçmenlerin büyük çoğunluğunu yoksullar oluşturduğu için yoksul düşmanı olarak algılanmaktan çekinirler.

Gecekondu arazisinin 'fiilî' değeri, iki aşamalı bir süreç sonucunda belirlenebilir: Birincisi, gecekondu sakinlerinin, arazileri için ne kadar para ödeyecekleri konusunda kendi arala-

3 'Dikkate değer', elbette göreli bir ifadedir: Metropol nüfusunun yarıdan daha fazlasını gecekondu sakini oluştursa da, bunlar, Metro Manila'nın arazi yüzölçümünde yüzde 10'dan daha az bir yer işgal ederler. Ancak, bu arazinin çoğunun, kentin periferisinde değil, merkezlerine yakın olması, metropol ikileminin bir sonucudur.

rında anlaşmaya varmaları gerekir ve bunu, ancak faal bir örgüt olduğunda başarabilirler. İkincisi, piyasa değerini referans alan arazi sahibi ile örgüt, satış fiyatı konusunda pazarlık edecektir. Anlaşmaya varılması, ancak, bu iki fiyat arasında çok büyük bir fark olmadığında mümkün olabilir; kent merkezine yakın araziler için böyle bir durum söz konusu olamaz. Bölge kalkındırma ve arazi devir planları, taraflar arasında uzlaşma fırsatı sağlayarak, Manila'nın pek çok yerinde başarılı olmuştur: Arazi sahipleri, yıkımın getireceği, önceden tahmin edilemeyecek masraflardan ve risklerden kurtularak, düşük fiyata da olsa, arazilerini paraya dönüştürebilmektedirler; gecekondu sakinleri ise, kendileri için çok daha büyük sorunlara yol açacak yıkım tehdidinden kurtulmaktadır.

Ancak, araştırmamız göstermektedir ki, gecekondu sakinlerinin önemli bir kısmı, özellikle çok yoksul kesimler, bu tür programların daima dışında kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle, arazi mücadelesinde elde edilen başarı, örgütün, bölgede oturan herkesi temsil ettiği iddiasını gölgeler, dolayısıyla iç çatışmalara yol açar. Sonuçta, farklılıkların bir kez daha silindiği [*de-differentiation*] yeni bir ortam oluşur: Nüfusun marjinal kesimleri, barınacak bir yer bulmak için başka gecekondu bölgelerine taşınmak zorunda kalırlar. Eski gecekondu mahallesi, bir orta sınıf mahallesine dönüşür. Bu dönüşüm, daha üst sınıflardan insanların oraya taşınmasıyla gerçekleşmez; orada yaşayanların çoğu, en azından örgütlenebilen kesimleri, zaten orta sınıf üyesi oldukları için gerçekleşir. Dolayısıyla, pek çok gözlemci tarafından eleştirilen, kent yoksullarının "küçük burjuva bilinci" toplumsal gerçekliği yansıtmaktadır.

Sonuç

Birçok gözlemci, özellikle kent planlamacıları, gecekondu bölgelerini, geri kalmış ve marjinal bölgeler sayar, yeterince kalkınma sağlanamadığı için günümüzde de varlığını sürdüren, modern öncesi kalıntılar olarak görür. Bu görüşün gerçeklikle uzaktan yakından ilişkisi yoktur: Yoksulların yaşadıkları yerel-

likler, ekolojik anlamda 'kent köyleri' değil, Wirth'e (1938) göre, kentlilik ve kentlileşmenin kurucu öğesi olan çeşitlilik ve heterojenliğin bir parçasıdırlar. Yerellikler, dinamik kentsel gelişim sürecinin tehdit ettiği adacıklar değildir; tersine, bu sürecin birer ürünüdür. Yerellik, aktörleri ve arenayı değiştiren küreselleşme sürecinde, metropol ortamına verilen bir karşılık ve bu ortamla başa çıkma girişimi olarak anlaşılmalıdır. Uluslararası şirketlerin alt düzey çalışanı olan işçilerinin çoğu, enformel yerleşim bölgelerinde yaşarlar. "Kendi kaynaklarına dayanarak konut yapma" diye anılan gecekondulaşma stratejisi, mekân ve maliyet açısından, devletin ve özel sektörün bütün girişimlerinden daha etkili olmuştur. Zaten, devletin ve özel sektörün girişimleri çok sınırlıdır; küreselleşen metropolde, arazi kullanımı açısından, düşük maliyetli konut yapımından çok daha kârlı stratejiler söz konusudur. Yerelliklerin, çok değerli olan kent arazisini işgali, daimî anlaşmazlık ve çatışmalara yol açar; bu çatışmaların sonucunu önceden kestirmek her zaman mümkün değildir. Yoksulların örgütlenme yeteneği, 'güçlenme'lerini ve tahliyeye karşı direnmelerini sağlayabilir, ama onları, merkezlerdeki sınırlı mekân için rekabet eden uluslararası yatırımcılarla ve müteahhitlerle boy ölçüşecek hale getirmez. Örgütler tepkisel ve savunmacıdır; faaliyet alanları da kendi mahalle sınırlarını aşmaz. Yerel-üstü iletişim pek söz konusu değildir; yerel-üstü dayanışma ise hiç görülmez. Ancak, Manila'daki yerel örgütlerin bugün güçlü bir müttefiki bulunmaktadır: Sivil toplum kuruluşlarının yarattığı yeni toplumsal hareket. Söz konusu kuruluşlar, iktidar taleplerini, yoksulların çıkarlarını 'temsil' etikleri iddiasına dayandırmaktadırlar. İlerici yasaların çıkarılması ve arazi devir planlarına kaynak ayrılması, medyanın bir bölümünün de desteklediği bu ittifakın gücünü göstermektedir. Bu sivil toplum kuruluşları, küresel aktörlerdir; uluslararası finans ve bilgi kaynaklarına ulaşabilmektedirler; liderleri, Rio, Kahire ve Pekin'de konferanslara katılmaktadır. Dolayısıyla, küreselleşmenin kahramanları, ortak çıkarları olan birörnek bir grup değildir. Bunlardan bir kısmı için yerelleşme, metropoldeki iktidar müca-

delesinde kullandıkları bir kaynağa dönüşmüştür; söz konusu mücadele, her şeyden önce mekânın kontrolüne yöneliktir.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, J. (1973) "Migrant Adjustment to City Life: the Egyptian Case," J. Walton ve D. E. Carns (ed.), *Cities in Change: Studies on the Urban Condition.* Allyn and Bacon, Boston, 112-126.

Alba, R. D. (1991) "Intermarriage and Ethnicity among European Americans," *Contemporary Jewry* 12 (1), 3-19.

Beauregard, R. A. (1988) "In the Absence of Practice: the Locality Research Debate," *Antipode*, 20 (1), 52-59.

Berner, E. (1995) *A Place to Live in the City of Man: Localities and the Struggle for Urban Land in Metropolitan Manila.* Ateneo de Manila University Press, Quezon City.

Berner, E. ve Korff, R. (1995) "Globalization and Local Resistance: the Creation of Localities in Manila and Bangkok," *International Journal of Urban and Regional Research* 19 (2), 208-222.

Castells, M. (1977) *The Urban Question.* Edward Arnold, Londra.

— (1983) *The City and the Grassroots.* Edward Arnold, Londra.

— (1991) *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process.* Basil Blackwell, Oxford ve Cambridge, MA.

Castells, M. ve Henderson, J. W. (1987) "Techno-economic Restructuring, Sociopolitical Processes and Spatial Transformation: a Global Perspective," J. W. Henderson ve M. Castells (ed.), *Global Restructuring and Territorial Development.* Sage, Londra, 1-17.

Clark, D. B. (1973) "The Concept of Community: A Re-examination," *Sociological Review* 21 (3), 397-416.

Davis, M. (1990) *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles.* Verso, Londra.

Dewan, R. (1989) "Deethnicization: a Study of Language and Culture Change in the Sindhi Immigrant Community in Metro Manila," *Philippine Journal of Linguistics* 4 (1-4), 19-27.

Dickens, P. (1990) *Urban Sociology. Society, Locality, and Human Nature.* Harvester Wheatsheaf, New York, Londra, Toronto, Sydney ve Singapur.

Duncan, S. ve Savage, M. (1989) "Space, Scale and Locality," *Antipode* 21 (3).

Elias, N. ve Scotson, J. L. (1965) *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems.* Frank Cass, Londra.

Evers, H.-D. ve Korff, R. (1986) "Subsistence Production in Bangkok," *Development* 4 (1), 50-55.

Evers, T. (1985) "Identity: the Hidden Side of New Social Movements in Latin America," D. Slater (ed.), *Social Movements and the State in Latin America.* CEDLA, Amsterdam, 43-72.

Friedmann, J. ve Salguero, M. (1988) "The Barrio Economy and Collective Self-Empowerment in Latin America: a Framework and Agenda for Research," M.

P. Smith (ed.), *Power, Community and the City*. Transaction Books, New Brunswick ve Oxford, 3-37.

Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. University of California Press, Londra ve Berkeley.

— (1984) *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Polity Press, Oxford.

Goss, J. D. (1990) "Production and Reproduction Among the Urban Poor of Metro Manila: Relations of Exploitation and Conditions of Existence." Basılmamış doktora tezi, University of Kentucky.

Gray, A. (1987) "Intermarriage: Opportunity and Preference," *Population Studies* 41 (3), 365-379.

Guerrero, S. H. (1977) "Staying Where the Action is: Relocation within the City," *Philippine Sociological Revue* 25 (1), 51-56.

Hollensteiner, M. R. (1972) "Becoming an Urbanite: the Neighborhood as a Learning Environment," D. J. Dwyer (ed.), *The City as a Centre of Change in Asia*. Hong Kong University Press, Hong Kong, 29-40.

Korff, R. (1988) "Informeller Sektor oder Marketwirschaft? Markte und Handler in Bangkok," *Zeitschrift für Soziologie* 17 (4), 296-307.

— (1990a) "Social Creativity, Power and Trade Relations in Bangkok," S. Datta (ed.), *Third World Urbanization: Reappraisals and New Perspective*. HSFR, Stockholm, 168-185.

— (1990b) "City, Trade and State: Urbanism in a Southeast Asian Primate City." Basılmamış post-doktora tezi, University of Bielefeld.

— (1993) "Der Nord-Süd-Konflikt in den Stadten," B. Schafers (ed.), *Lebensvehaltnisse und soziale Konflikte in neuen Europa: Verhandlungen des 26. Deutsche Soziologentages in Düsseldorf*. Campus, Frankfurt ve New York, 330-336.

Laquian, A. A. (1969) *Slums are for People: The Barrio Magsaysay Pilot Project*. UP College of Public Administration, Manila.

McCaa, R. (1993) "Ethnic Intermarriage and Gender in New York City," *Journal of Interdisciplinary History* 24 (2), 207-231.

McCaa, R. ve Gray, A. (1989) "Isolation o r Assimilation? A Log Linear Interpretation of Australian Marriages," *Population Studies*, 43 (1), 155-162.

Marcuse, P. "Ethnic Intermarriage and Gender in New York City," *Journal of Interdisciplinary History* 24 (2), 697-720.

Murphy, D. (1993) *The Urban Poor: Land and Housing*. Asian Coalition for Housing Rights, Bangkok.

Naerssen, T. van (1989) "Continuity and Change in the Urban Poor Movement of Manila, the Philippines," F. J. Schuurman ve T. van Naerssen (ed.) *Urban Social Movements in the Third World*. Routledge, Londra ve New York.

Nelson, J. M. (1979) *Access to Power: Politics and the Urban Poor in Developing Nations*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Olson, M. (1971) *The Logic of Collective Action*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

Poethig, R. P. (1972) "Life Style of the Urban Poor and People's Organizations," *Solidarity* 7 (1), 37-43.

Sassen, S. *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton University Press, Princeton, NJ.

— (1994) "Identity in the Global City: Economic and Cultural Encasements," "The Geography of Identity" adlı konferansa sunulan bildiri, University of Michigan, 4-5 Şubat.

Saunders, P. (1985) "Space, the City and Urban Sociology," D. Gregory ve J. Urry (ed.) *Social Relations and Spatial Structures.* Macmillan, Basingstoke ve Londra, 67-89.

— (1986) *Social Theory and the Urban Question.* Hutchinson, Londra, Melbourne, Sydney, Auckland ve Johannesburg (1st edn, 1981)

Schuurman, F. J. (1989) "Urban Social Movements: Between Regressive Utopia and Socialist Panacea," Schuurman, F. J. ve T. van Naerssen (ed.), *Urban Social Movements in the Third World.* Routledge, Londra ve New York, 9-26.

Smith, M. P. (1980) *The City and Social Theory.* Basil Blackwell, Oxford.

Swyngedouw, E. (1989) "The Heart of the Place: the Resurrection of Locality in an Age of Hyperspace," *Geografiska Annaler* 71B, 391-403.

Taylor, B. K. (1975) "The Absence of a Sociological and Structural Problem Focus in Community Studies," *Archives Européen de Sociologie* 16 (2), 296-309.

Urry, J. (1985) "Social Relations, Space and Time," D. Gregory ve J. Urry (ed.), *Social Relations and Spatial Structures.* Macmillan, Basingstoke, 20-48.

Wirth, L. (1938) "Urbanism as a Way of Life," *American Journal of Sociology* 44 (1), 1-24.

ÜÇÜNCÜ KESİM

İslâm'ın Küreselin Merceğinden Yeniden Keşfi

Küreseli Yeniden Tahayyül Etmek: Kahire'de Yeniden İskân ve Yerel Kimlikler*

FARHA GANNAM

> Belirli bir olasılık eşiğinin altında, sadece sihirli çözümler kalır. Önlerinde gerçek bir gelecek olmayanların geleceğe tipik bakışı sihirlere umut bağlamaktır (Bourdieu, 1979: 69).

"(SAV) Bir zamanlar, (oturma odasındaki ufak masayı işaret ederek) şu ufak masa kadar küçük bir dairede yaşayan yaşlı bir kadın varmış. Yaşlı kadın, ne zaman yerleri süpürse pencerenin bir köşesine sakladığı bir lira ya da elli kuruş buluyormuş. Fakat bir gün, eve hırsız girmiş, biriktirdiği bütün paraları çalmış. Yaşlı kadın çok üzülmüş. Derken karşısına bir *ifrit* çıkıvermiş ve 'Dile benden ne dilersen' demiş. Kadın büyük bir daire istemiş. İfrit sormuş, 'Dairenin balkonu olsun mu?' 'Olsun' demiş yaşlı kadın. İfrit (Odada önümüzde bulunan bazı şeylerden söz ederek) sormuş, 'Televizyon, vantilatör ve bir şişe su olsun ister misin?' Yaşlı kadın 'İsterim' demiş. İfrit gene sormuş, 'Peki, Samira ve Latifa'nın (Posterleri oturma odasının duvarlarını süsleyen, biri Faslı, diğeri Tunuslu iki popüler şar-

(*) Middle East Awards programına, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research'e, Texas – Austin'deki Uluslararası İlişkiler Bürosu'na Kahire'deki saha çalışmama finansal destek verdikleri için teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Benjamin Feinberf, Karen Buckley, Seteney Shami ve bu kitabın editörlerine yorumları için teşekkür ederim.

kıcı) resimleri de olsun mu?' Kadın 'Olsun' diye cevap vermiş. İfrit kadına bütün bunları getirmiş. Kadın çok mutlu olmuş ve sevincinden ağlamış. Ama, aynı gün, yaşlı kadın televizyonun arkasında duran *birşâm*'ı[1] koklamış, kalbi ilacın kokusuna dayanamamış, ölmüş" (1994 yılında Kahire'de beş yaşındaki Emel'in anlattığı bir hikâye).

Emel'in hikâyesi, ailesinin daha büyük bir konuta taşınma girişimleriyle ilişkilidir. Aile, 1980 yılında şehrin merkezindeki evlerinden çıkartılarak Kahire'nin kuzeyindeki ez-Zâviye el-Hamrâ'da tek yatak odalı bir apartman dairesine yerleştirilmiş, Emel, dört kız kardeşi ve anne-babası halen bu dairede yaşamaktaydı. Emel'in kurduğu ev hayallerini, televizyon programları, ders kitapları ve şehrin farklı bölgelerine yapılan ziyaretler belirlemiştir. Onun ve kardeşlerinin ileride oturmayı hayal ettikleri ev, televizyonda severek izledikleri pembe dizilerle ve filmlerle şekillenmiştir: Balkonu, geniş bir mutfağı bulunan, modern mobilyalarla döşeli, içinde ve etrafında mekân düzenlemeleri yapılmış büyük bir daire. Hayallerindeki ev imajları, Emel'in hayatının nesnel gerçeklikleriyle çelişir, sihirli yollarla bile kolay kolay karşılanamayacak arzular yaratır. Alt gelir grubundan diğer pek çok insanın düşleri gibi, Emel'in anlatısı "inişli çıkışlı bir yol izler, önce bir hayal âlemine çıkar, ardından bütün fantezileri yok eden bir bugüne döner" (Bourdieu, 1979: 69). Böyle bir anlatının sonu ister istemez ölüm ve yıkım olacaktır.

Emel, ailesi ve komşuları faks veya elektronik posta kullanmazlar, jumbo jetlerle seyahat etmezler ya da uydu anteniyle televizyon seyretmezler. Onlar Kahire'nin küreselleşmeden etkilenen işçi sınıfına mensuplar. Bu sınıfın ekonomik kaynakları ve sosyal mekândaki konumları, küreselliği yaşama biçimlerini şekillendirir. Emel'in ailesi ve benzer başka pek çok aile, 'küresel'in gücüyle çeşitli şekillerde karşılaştılar: Bir yandan başta televizyon olmak üzere, arzulanan ve giderek bir ayrıcalık simgesi haline gelen tüketim eşyalarını kullanmaya başlamışlar, bir yandan da şehir merkezindeki mahalleleri yıkılmış, evlerinden ol-

1 Birşâm ABD ve İsrail tarafından üretilerek dağıtıldığına inanılan bir tür ilaçtır. Emel'in ima ettiği gibi koklanmaz, ağız yoluyla alınan bir hap.

muşlardı. Evleri, üst sınıf Mısırlılara, yabancı turistlere ve ulus ötesi camiaya yönelik binaların ve tesislerin inşa edilmesi için yıkılmıştı. Bu yazıda, Kahire'yi ve halkını modernleştirmeye yönelik devlet girişimlerinin bir parçasını oluşturan yeniden iskân politikasını inceleyerek, küresel söylemlerin ve güçlerin ulusal ve yerel düzlemdeki çelişkili eklemlenme biçimlerini göstermeye çalışacağım. Yazının ilk bölümünde, 1979-1981 yılları arasında, işçi sınıfına mensup yaklaşık 5000 ailenin yeniden iskân edilmelerinin tarihçesini, bu projeyi haklı göstermek üzere kullanılan devlet söyleminin kısa bir özetini sunacağım. Bu söylem, devletin farklı ekonomi politikaları uygulama ve modern, ulusal bir kimlik oluşturma girişimleri içerisinde, küresel kavramını stratejik bir biçimde kullanmıştır. İkinci bölümde, Kahire'de –Mısırlıların deyimiyle Ummu'l-Dunya'da ("Dünyanın Annesi")– yaptığım etnografik çalışmadan yararlanarak, Emel'in grubuna atfedilen ve o grubun oluşturduğu kimliklerin bir kısmının haritasını çıkaracağım. Amacım, yerelin küresel süreçler ve ulusal politikalar tarafından yerinden edilmesinin yeni değişimleri beraberinde getirdiğini ve bu değişimlerin, yerel cemaat duygusunun modern dünyada yaşamayı kolaylaştıracak şekilde yeniden tanımlanmasının yolunu açtığını göstermek. Hegemonik bir kimlik haline gelmekte olan dinsel kimliğin küresel süreçlerin getirdiği değişimlerle daha bir güçlendiğini ileri süreceğim. Bu süreçleri, ulusal politikaların süzgecinden geçtiği ve insanların yaşadıkları biçimleriyle inceleyeceğim.

Modernite ve Kentsel Mekân İçin Yürütülen Mücadeleler

> Muazzam imkânlara sahip olan ABD, kendisi ve dünya icin daha iyi bir gelecek yaratma mücadelesi veren herkese yardım etme yükümlülüğü taşır, hatta bu, ondan doğal olarak beklenen bir şeydir (Sadat, 1978: 328).

Enver Sedat, *In Search of Identity* (1978) adlı kitabında, Nâsır'ın Mısır'ı komşularından ve dünyadan izole eden, ülke eko-

nomisini çökerten politikalarını sert bir şekilde eleştirir. Enver Sedat, ülkenin kronik ekonomik ve malî sorunlarını çözmek amacıyla Nâsır'ın politikalarını tersine çevirmiş, Sovyetler Birliği'yle ilişkilerini askıya alıp Mısır'ı yeniden Batı'ya yönlendirmişti. Mısır'ın teknolojik ve ekonomik gelişmesinde ve özellikle Arap-İsrail ihtilafının çözümünde yardımcı olması için Amerika'ya yöneldi. Enver Sedat, 1973 savaşındaki zaferden sonra (en azından ona göre bir zaferdi), ülkenin *infitah* ("açılma") politikası izleyeceğini duyurarak yeni vizyonlarını ve fikirlerini somutlaştırmıştı. Bu politikanın hedefi, "kâinata açılmak ... temiz hava girmesi için kapıları açmak, kendimizi kendi ellerimizle boğmak üzere etrafımızda diktiğimiz duvarları ve tüm engelleri ortadan kaldırmak"tı (Sadat, 1981: 12). Sedat'ın bir grup genç Mısırlı erkeğe hitap ederken söylediği gibi, *infitah* politikasının temelinde, bu gençlerin her birinin, "evlenmek, villa, araba, televizyon, fırın sahibi olup günde üç öğün yemek istediği" inancı yatıyordu (Sadat, 1981: 12).

Sedat'ın politikası, planlı ekonomik büyümeyi hızlandırarak, özel sektör yatırımlarını teşvik ederek, yabancı sermayeyi ve Arap sermayesini ülkeye çekerek, sosyal gelişmeyi sağlayarak ülkeyi modernleştirmeye yönelikti (Ikram, 1980). Ulusal ve uluslararası özel sektör yatırımlarının, modern Mısır'ın inşası için gereken sermayeyi sağlayacağı umuluyordu. Mısırlılar petrol üreten ülkelere gidip çalışmaya ve tasarruflarını Mısır'ın inşasında kullanılması için ülkeye göndermeye teşvik ediliyordu. Aynı zamanda, yabancı yatırımcıları teşvik etmek amacıyla gerekli güven ortamını sağlayacak ve özel sermayenin işleyişini kolaylaştıracak kanunlar çıkarıldı. Turizm alanındaki yatırımlar özellikle önem taşıyordu, çünkü bunların "ekonomik getirilerinin yüksek olacağı, ülkeye büyük miktarda döviz kazandıracağı ve yüksek ücretli istihdam sahaları yaratacağı bekleniyordu" (Ikram, 1980: 309).

'Küresel'e, dışarıya, ya da Sedat'ın deyişiyle kâinata olan bu yöneliş "zaman ve mekâna ilişkin bir pratikler ve kavramlar demeti" (Harvey, 1990: 294) gerektiriyordu. Sermayenin işleyişini kolaylaştırmak ve yaratılan yeni talepleri karşılamak için

pek çok değişikliğe ihtiyaç vardı. Örneğin, Mısır'da yaşayan yabancılar ile petrol üreten ülkelerde çalışan Mısırlılar için lüks konutlara ve orta sınıf konutlarına yönelik giderek artan talep, özellikle kentin merkezindeki arazi fiyatlarını ve inşaat malzemelerinin maliyetini yükseltti (Rageh, 1984). Özel ve yabancı yatırımların teşviki, ofis ve işyerlerine olan talebi de arttırdı. Kahire etrafında Batılı örneklerine benzer gökdelenler çoğaldı ve Los Angeles ile Houston –Sedat'ın en beğendiği Amerikan şehirleri– model alındı. (Ibrahim, 1987).

İnfitah politikalarının teşvikine ve modern Kahire'nin yeniden inşa edilmesine yönelik şehir planlama politikalarında ve söylemlerinde iki eğilim görülür. Bunlardan ilki, Sedat'ın vurgulamaya bayıldığı ve turistlerin ziyaret ettiği Mısır'ın görkemli geçmişi açısından önemli alanları (örneğin piramitler ve İslâm mimarîsinin örnekleri) modern kentle entegre etmeye yöneliktir. Bu yazının konusunu oluşturan ikinci eğilim, üst sınıf Mısırlıların ve yabancı ziyaretçilerin göz zevkini bozan, Mısır'ın 'modern' imajını temsil etmeyen 'daha az çekici' yerlerin, özellikle sıradan halkın yaşadığı kalabalık semtlerin yeniden inşasını içeriyordu.

Devlet, Küresellik, ve 'Modern' Şehrin Yaratılışı[2]

> Faust temiz ellerle yeni bir dünya yaratabileceğine sadece başkalarını değil kendisini de inandırmıştır, yolu açan acıların ve ölümlerin sorumluluğunu üstlenmeye hâlâ hazır değildir (Berman, 1988: 68).

Sedat'ın modern bir Kahire inşa etme ve şehrin görünümünü yeniden yapılandırma planının bir parçası olarak, 1979 ile 1981 yılları arasında 5000 kadar Mısırlı aile, Kahire'nin merkezinden (Bulak) çıkartılarak iki farklı mahallede devlet tara-

2 Bu ibare, Kahire'nin küreselleşme ve modernizasyonunun Sedat'ın politikalarıyla başladığı şeklinde anlaşılmamalıdır (Kahire'nin detaylı tarihi için bkz. Abu-Lughod, 1971). Ancak, modernite Sedat için ulusal bir proje halini aldı ve politikalarında 'kâinat'a yönelme vurgusu vardı. ABD'den Kanada'ya, Fransa'dan Batı Almanya'ya kadar Batı ülkelerinin deneyimleri Kahire'nin inşasında etkili olmaya devam etmektedir.

fından yaptırılmış sosyal konutlara yerleştirildiler: Ayn Şems ve ez-Zâviye el-Hamrâ. Bir zamanlar zenginlerin kışlık evlerinin mekânıyken, sonradan önemli bir liman olan, daha sonraları sanayi merkezi haline gelen Bulak (Rugh, 1979), Sedat'ın oluşturmaya çalıştığı modern imaj açısından uygunsuz bir görünüm taşıyordu. Yıllardır düşük gelirli binlerce aileyi barındıran bu alan, televizyon yayınlarının yapıldığı binanın yakınlarında, Ramsis Hilton Oteli'nin yakınındadır. Zamalek'in (bir üst sınıf mahallesi) içinden geçen nehrin öte yanında yer alan Dünya Ticaret Merkezi'nin karşısına kurulmuş olan Bulak, yabancı turistlere hizmet veren pek çok tesise yakındır. Sedat'ın politikaları, kendisinin de gururla açıkladığı gibi, sermaye için gerekli olan arazilerin fiyatlarını yükseltince, eskiden düşük gelirli ailelerin yaşadığı bu bölge bir hayli değer kazanmıştı. Eski kalabalık evlerin yerini modern binalar, lüks konutlar, beş yıldızlı oteller, ofisler, çok katlı otoparklar, sinemalar, konferans salonları ve kültür merkezleri alacaktı (*el-Ahram,* 27 Aralık 1979: 3). Yetkililer, pek çok uluslararası şirket bölgede ekonomik ve turistik yatırım yapmaya hazır olduğu için, semt sakinlerinin başka yerlere taşınmalarının acil bir gereklilik olduğunu vurguladılar. Bu yatırımlardan beklenen kârlar, millî gelire katkıda bulunacak ve buradan tahliye edilen ailelere yeni konutların inşa edilmesi için devlete malî kaynak yaratacaktı (*el-Ahram*, 27 Aralık 1979: 9). Semt sakinlerinin yerlerinden edilmelerine karşı verdikleri mücadele sonuçsuz kaldı ve bölgenin yeniden yapılandırılması sürecinde söz sahibi olmak için devlete yaptıkları başvurular göz ardı edildi. Semt sakinlerinin protesto sesleri anında bastırılmış, itirazları "bencillik" olarak nitelendirilmişti. Yetkililer 'bütün milletin menfaatlerinin' her şeyden önce gelmesi gerektiğini vurguluyorlardı (*el-Ahram*, 9 Temmuz 1979).

Devletin küreselleşme politikasını korumak için "yerel olan" yerinden ediliyordu. Yeniden iskân projesi, ünlü 1977 olaylarından tam iki yil sonra hayata geçirilmişti. Halk, başta ekmek olmak üzere temel ihtiyaç maddeleri fiyatlarındaki artışı protesto için sokaklara dökülmüştü. Göstericiler beş yıldızlı otel-

ler ve gece kulüpleri gibi *infitah* politikasını simgeleyen binaları hedef aldılar ve Sedat'ın politikaları aleyhine sloganlar attılar (Abd El-Razaaq, 1979). Mahallenin yollarının darlığı ve sokakların kalabalıklığı, polisin göstericileri yakalamasını güçleştirmişti (Mayo, 22 Haziran 1981). Yeniden iskân edilen kesimleri, devlet ve devlet kontrolündeki basın, *infitah*'ın başarılarını çarpıtma amacıyla komünistler tarafından düzenlenmiş bir komplonun parçası saymıştı. Bu kesimlerin iskânı, Sedat'ın politikalarının uygulanması ve bu politikalara karşı oluşan protestoyu bastırmaya çalışan polis önünde bir engel teşkil ediyordu.

Devlet tarafından kullanılan retorik stratejiler, küreselliğe yapılan atıflarla temellendiriliyordu. Bu retorik moderniteye[3] yapılan vurguya dayanıyordu. Ayrıca, rasyonel planlama, Kahire'nin temsilinde görselliğe ve turistlerin bakışına verilen önem, ev ile iş mekânının birbirinden ayrılması, uluslararası yatırımlar, bilim, sağlık, hijyen, yeşil alanlar, temiz çevre, tüketim malları ve modern, ulusal bir kimliğin inşasında verimli çalışan insan tipine atfedilen önem, modernitenin somut biçimleri olarak görülüyordu.[4] "Küresel" kavramı, halkla Faust'vari bir pazarlık yapılmasında stratejik olarak kullanılmıştı. Böylelikle, yeniden iskân edilen kesimler, Mısır'ın modernizasyonu için ağır bir bedel ödemek zorunda kalmışlardı. Gerek zor kullanmaya (polis) gerek ikna yöntemlerine (küresele atıfta bulunarak ve alternatif konut önerileriyle) dayanan projeyle şehrin merkezindeki mekânlarından çıkartılmış, herkese refah getireceği ileri sürülen yeni değişikliklerin ve modern yapıların avantajlarından yoksun kalmışlardı. Bu kesimler, şehir içindeki merkezî konumlarının sağladığı ekonomik ve –Bourdieu'nun (1984) terimini kullanacak olursak– 'sembolik sermaye'lerinin önemli bir bölümünü kaybetti. Yeniden iskân,

3 *Hadis* (modern ve yeni), *asrî* (çağdaş veya modern) ve *medenî* kelimeleri devletin söyleminde sık sık yer alan sözcüklerdi.

4 Yeniden iskândan 15 sene sonra bölgede hiçbir otel ve lüks konut inşa edilmemişti. Birçoklarına göre, şehri yeniden yapılandırma planı, Bulak'ın küçük bir kesiminin yeniden iskânından birkaç ay sonra suikasta kurban giden Sedat'la beraber tarihe gömülmüştür. Boşaltılan arazi şu anda otopark olarak kullanılmaktadır.

enformel ekonomilerin büyük bir kısmını ortadan kaldırdı, pek çok ucuz mal ve hizmete ulaşmalarını engelledi, sosyal ilişkilerini bozdu ve kişisel hayatlarını yeniden düzenleme zorunluluğu getirdi.

Daha önce belirtildiği üzere, yeniden iskân edilen kesim ikiye bölünmüş, her iki grup da turistlerin ve üst sınıf Mısırlıların gözlerinden uzak mahallelere yerleştirilmişlerdi. Bu yazıda üzerinde durulacak grup, Kahire'nin kuzeyinde Zâviye'de kendileri için inşa edilen sosyal konutlara yerleştirildi. Modern olarak nitelendirilen bu konutlara yerleştirilmelerinin, söz konusu kesimi daha iyi bir yaşama kavuşturacağı ve "anavatanlarının inşasına katkıda bulunacak sağlıklı, modern, üretken vatandaşlar haline getireceği" vaat ediliyordu (*el-Ahram*, 27 Aralık 1979). Bu proje, mekân ile kimlik arasında şeffaf bir ilişki olduğunu varsaymakta, sosyal aktörlerin devlet politikalarını ve ideolojilerini dönüştürme ve bunlara karşı direnmedeki rollerini bütünüyle göz ardı etmekteydi. Bu yazıda, söz konusu politikaların yekpare modern bir şehir yaratmadığını, tersine daha parçalanmış bir kent dokusu oluşturduğunu ve başka kollektif kimliklerin ortaya çıkışı için zemin hazırladığını ileri süreceğim. Özellikle dinî kimlik, bu yeni mekânda oluşturulmuş çeşitli karşıt kimlikleri eklemleyebilecek güçlü bir alternatif olarak kendini göstermiştir.

Küresel Söylemler ve Yerel Kimlikler

Sedat'ın dışa açılma politikasını uygulamaya koymasından bu yana Kahire, yeni iletişim teknolojileriyle[5] tanışmış, uluslararası turizme daha çok vurgu yapılmış, tüketim mallarının önemi giderek artmış, sivil toplum, demokrasi ve siyasal katılım gibi pek çok yeni fikir giderek yaygınlaşmıştır. Antropoloji ve kültürel çalışmalardaki teorik gelişmeler göstermektedir ki, bu küresel süreçler, tek bir egemen kültür üretmiyor, ancak, yerel bağlamlarda karmaşık şekillerde yan yana duran bir dizi söy-

5 Örneğin, bugün Kahire'de kablolu yayınlar yoluyla CNN izlenebilmekte, üst sınıf mahallelerde evlerin çatılarında uydu antenler bulunmaktadır.

lem ve pratik yaratıyor (Hall, 1991a; Massey, 1994; Lash ve Urry, 1994). Dolayısıyla, dünyanın küresel bir köy haline geleceğine dair eski kavramsallaştırmaların aksine, yerel farklılıklar ve kimlikler yok olmuyor, pek çok bağlamda küresel güçlerin ve süreçlerin etkisiyle pekişiyor (Hall, 1991b; 1993; Ray, 1993; Massey, 1994).

Dünyanın farklı bölgeleri giderek daha fazla birbirine bağlandıkça ve yeni iletişim sistemlerinin kolaylaştırdığı küresel söylem ve imajların dolaşımı arttıkça, "Öteki," karmaşık yollarla "Benlik"le giderek daha çok özdeşleşiyor. Öteki ile Ben arasındaki bağlantı ve gerilim, kimliklerin zaman içinde nasıl oluşup değiştiğini, Öteki'nin aynı anda nasıl hem arzulanır hem de ürkütücü olduğunu anlamak açısından kritik önem taşımaktadır. Kahirelilerin, düzenli, temiz, zengin ve demokratik olduğu için küreseli (burada Batı'yla özdeştir) arzulamaları, aynı zamanda, ahlakî çöküş, uyuşturucu ve şiddetle birlikte düşündükleri için küresele karşı güvensizlik beslemeleri, bunun bir örneği sayılabilir. "Öteki" ile kurulan ilişkide bağlantı ve gerilim üzerinde durmak, küreselin yerel kimlikleri yeniden şekillendirişini ve sınırların yeniden çizimini kuramsallaştırmada gerekli bir adımdır. Bu adım, yerel kimlikleri (kimlik edinmeleri) durağan değil, daima oluşum halinde kavramsallaştırmamıza imkân verecektir. Yerel kimlikler birçok söylemle inşa edilir, birbirine karşıt, ama aynı ölçüde çekici duygularla ve arzuyla oluşturulur (Hall, 1991b: 49).

Küreselleşme bazı yazarların yaptığı gibi (Hall, 1991a; Hannerz ve Lofgren, 1994) Amerikanlaşmaya indirgenmemelidir. "Amerika'nın dünyaya bakışı" (Hall, 1991a: 28) çeşitli bağlamlarda egemen olmakla beraber insanlar hayatlarında başka 'küresel'lerin de etkisini hissediyorlar. Ez-Zâviye el-Hamrâ'daki insanlar, Arnold Schwarzenegger'in oynadığı filmleri seyrederek Amerikan kültürüyle karşılaşmakla kalmıyorlar, ayrıca, petrol üreten ülkeler aracılığıyla da küreselle ilişkiye geçiyorlar: Söz konusu ülkelerde çocukları veya erkek akrabaları çalışıyor, bu ülkelerden de çeşitli insanlar ziyaret veya çalışmak amacıyla Kahire'ye geliyor. Örneğin kadınlar, saçlarına, Ku-

veyt'te çalışan oğullarının gönderdiği Hindistan malı yağı sürerken, çeyizlerini yine Kuveyt'ten gelen çarşaflar, giysiler ve yorganlarla düzüyorlar. Kimi kadınlar Suudi Arabistan'daki kocalarını ziyaret ediyor, birçok kadın da kocalarının veya oğullarının çalıştığı Libya'dan gelen elektronik tüketim eşyalarını kullanıyor. Gerçi tüketim mallarının çoğu Batı'da üretilmektedir, ancak onlara ez-Zâviye el-Hamrâ'daki tüketiciler anlam vermektedir. Çoğu aile için, tüketim malları, gerektiğinde nakit paraya çevirebilecek yatırım araçlarıdır. Bazı aileler buzdolaplarını yazın su soğutmak için kullanırken, kışın bu dolaplarda ev aletlerini saklarlar. Küresel süreçler, yeni kimlik edinme/özdeşleşme biçimlerini de beraberinde getiriyor. Pek çok kişi, örneğin televizyon seyretmekten, özellikle Dünya Kupası gibi küresel spor etkinliklerini izlemekten hoşlanır, Brezilyalı, Alman ve İtalyan futbolcuların isimlerini ezbere bilir. Futbol maçları izlenirken, çeşitli kimlikler arasında bir öncelik kazanma mücadelesi söz konusudur. Bazı maçlarda Afrika ve Arap takımları desteklenir, bazı maçlarda ise (örneğin Brezilya Almanya'ya karşı oynadığında) Avrupalı takımlar karşısında oynayan üçüncü dünya takımları tutulur. Dolayısıyla, Kahireliler, küresel olanı Batı'dan dünyanın geri kalanına aktarılan tutarlı bir dizi söylem ve süreçten ibaret olarak görmez, başka merkezlerden süzülüp gelen ve homojen bir dünya görüşü oluşturmayan fragmanlar ve çelişkili parçalar halinde algılarlar. Bu nedenle, analitik bir kavram olarak küresel, devlet kontrolündeki medya, piyasadaki video kasetler, İslâmcı aktivistler tarafından dağıtılan kasetler ve Arap ülkelerindeki göçmenlerin ez-Zâviye el-Hamrâ'ya getirdikleri tüketim malları gibi çeşitli kanallarla gelen imajlar, söylemler ve malları içerecek şekilde genişletilmelidir.

Massey (1994) ile Lash ve Urry'nin (1994) belirttiği üzere, teorik bir kavram olarak 'yerel'in de, somut, ampirik veya otantik olanla ya da mekânsal olarak sınırlı bir kendilikle [*entity*] karıştırılmaması gerekir. Ben, 'yerel'i "belirli bağlamlardaki konumlandırma edimleri [*acts of positing*]" (Tsing, 1993: 31) anlamında kullanıyorum. İnsanlar, mekânlarına, bağlam-

dan bağlama değişen çok çeşitli anlamlar yüklerler. Gerçi coğrafî mekân Kahire'deki bazı yerel kimlikler için referans noktası oluşturur, ama bu farklı bağlamların ortak noktası, bize benzeyenleri dahil eden ve bizim gibi olmayanları dışlayan bir dizi sosyal ilişki ve kimliktir. Yeniden iskân projesiyle yerleştirilenler "Bulaklılar"olarak tanımlanırken, öteden beri ez-Zâviye'de yaşayan ve esas olarak ez-Zâviye'lileri içeren bir kollektif kimlikten dışlanmaya çalışılır. 15 yıldır ez-Zâviye'de yaşamalarına rağmen yeniden iskânla buraya yerleştirilenler kendilerini hâlâ Bulaklı olarak nitelerler. Çoğu, kendilerini hâlâ 50 yıl önce göç ettikleri eski köy ve kasabalarına ait hissederler. Kısacası, tek bir 'yerel' yoktur, çeşitli 'küresel'lerle karmaşık biçimlerde yan yana duran çeşitli 'yerel'ler vardır.

Eski Mekânlar, Yeni Kimlikler

> Burada, ez-Zâviye'de, Pizza Hut ve Kentucky Fried Chicken bulamazsınız. Bu gibi yerler buralarda kâr getirmez. İnsanlar fakir; böyle yerlerde bir öğün yemeğe ödenen para koca bir aileyi bir hafta besler. (ez-Zâviye'de çalışan, başka bir orta sınıf mahallede oturan dükkân sahibi bir adam)

Ez-Zâviye el-Hamrâ'da oluşmakta olan yerel kimlikleri anlamak için, Foucault'un "ayırıcı pratikler" olarak adlandırdığı devlet pratik ve söylemlerini hatırlamak gerekir (Rabinow, 1984: 8). Proje işe hedef kitleyi çeşitli gruplara ayırarak ve damgalayarak başladı; bu, onları modernleştirme, normalize etme ve toplumun bütününe entegre etmeyi amaçlayan politikaların uygun bir şekilde rasyonelleştirilmesiydi. Devlet sadece konutları yıkmakla kalmamış, orada oturanları şiddetle eleştirmiş ve damgalamıştı. Yeniden iskân edilenlerin ihtiyaçlarını belirlemek için yapılan 'bilimsel' bir toplum araştırması, imar ve iskân bakanının deyişiyle, genel olarak Bulak'ın ve özellikle bir mahallesinin, *kiredâtia'nın* (sokakta maymun veya babun oynatanlar), dansözlerin, sokak satıcılarıyla uyuşturucu satıcılarının barınma yeri haline geldiğini ortaya koy-

muştu (*el-Ahram*, 27 Aralık 1979: 3). Mahallenin 'yerlileri' ise pek çok sosyal problemi bulunan, memleketin imarına katkıda bulunmayan, pasif, sağlıksız ve izole edilmiş kimseler olarak gösteriliyordu.[6] İskândan sonra, yaygınlaşan bu kalıp yargılar yeni gelenlere karşı genel bir düşmanlık duygusu uyandırdı. Medyada dolaşan sözcüklerin aynısını tekrarlamakla kalmayan ez-Zâviye'nin sakinleri bunlara başka yaftalar da ekledi̇ler: Örneğin, *laabât* (ortalığı karıştıranlar) ve *şalak* (utanmazlar) bunlar arasındadır. Özellikle kadınlar bu sözlere hedef olup, (onlara dansöz –*Gavazi*– diyen bakanın yaptığı gibi) kaba ve bayağı olarak nitelendirildiler, günlük konuşmalarda görgüsüzlük örneği olarak gösterildiler.

Yeniden iskân edilenlerle ilgili bu olumsuz kalıp yargılar, konutlarının, mahallenin geri kalanının oturduğu evlerden ayrılmasıyla pekişmekte ve kalıcı hale getirilmektedir. Sosyal konutlar, diğer sitelerden ve müstakil evlerden belirgin bir biçimde ayrı durmaktadır. Sosyal konutların mimarîsi (binaların şekli ve boyutları, duvarların renkleri, pencereler) tek tipken, müstakil evlerin her birinin tasarımı farklıdır. Tasarım ve biçimdeki bu tekdüzelik, sosyal konutlarla müstakil evleri birbirinden keskin çizgilerle ayırmakta, yeniden iskân edilenlerin diğerlerinden tecrit edilmesini kolaylaştırmaktadır. Kısacası, devletin söylemi de, sosyal konutların biçim ve yeri de, yeniden iskân edilenler ile ez-Zâviye'de yaşayan diğerleri arasında diyalojik bir ilişkinin kurulmasını sağlamaz. Aradan geçen 14-15 yıla rağmen yeniden iskân edilen kesim hâlâ damgalardan kurtulamamakta ve mahallenin geri kalanıyla etkileşimi sınırlı olmaya devam etmektedir.

Bulak'ın Kimliği

Yeniden iskân edilenler, devletin ve ez-Zâviye'lilerin kendilerini damgalamaları ve düşmanca tavırları karşısında ortak tarihlerini ve aynı coğrafyaya olan aidiyetlerini yeniden keşfetmişlerdir. Bulak'tayken kimliklerini doğup büyüdükleri köy-

6 Mısır İngiliz sömürgesi iken bu tür yapılanmaların analizi için bkz. Mitchell (1988).

lerle tanımlayan insanlar için, yeniden iskândan sonra Bulak, aidiyet duygularının referans noktası olmuş, diğer kimliklere kıyasla ön plana geçmiştir. Eski mekâna duyulan bağlılık tek boyutlu değildir. Bulak'la kurulan bağ ve bu bağın hafızalarda yer alışı, cinsiyet ve yaş gruplarına göre farklılık gösterir. Bu farklılıklar bu yazının konusunu aşmakta, ancak burada, Bulak'ın cemaatlerini yeniden tahayyül etmelerindeki önemini belirtmek yeterli olacaktır. Sosyal konutlar adlarını Bulak'ın bir mahallesinden (*mesâkinu't-Türkmân*) almakta, ahali eski mekânlarına olan bağlılıklarını türkülerde, günlük sohbetlerde dile getirmektedir. Gerçi yeniden iskân, bu kesimin içindeki ilişkileri değiştirmiş ve oluşturdukları destek ağının büyük bir kısmını yok etmiştir, ancak eski mahalleleri grup içi etkileşimi kısmen yapılandırmaya devam etmektedir. Bulak'ta yaşamış olanlara hâlâ "bizim oralılar"(*min indinâ*) denmektedir. Bu, ortak bir kimlik için zemin hazırlamakla kalmaz, bugün yaşadıkları mahallede karşılıklı beklenti ve yükümlülüklerinin de olduğunu gösterir. Bulak,[7] gerek hâlâ orada yaşayanların, gerekse Ayn Şems'e taşınanların ortak kimliklerinin referans noktasını oluşturur.

Yeniden iskân, bu kesimde, pek çok başka şeyin yanında 'sembolik sermayelerinin' büyük ölçüde kaybına sebep olmuştur. Bu, insanların eski mekânlarına aidiyetleriyle ilgili olarak kendini iki önemli durumda gösterir. Birincisi, yeniden iskân edilen kesim, önceleri, üst sınıf bir mahalle olan Zamalek'in yakınında otururdu. Genç erkekler ve kadınlar, kendilerinin de vurguladığı ve eski ünlü bir filmde (*Bulaklı Bir Gelin*) görüldüğü gibi, iki mahalleyi yalnızca bir köprü ayırdığı (ya da birleştirdiği) için Zamalek'li olduklarını bile iddia edebiliyorlardı. Yeniden iskân edilenler, güzel binalardan oluşan bir manzaradan mahrum kaldılar. Ayrıca, eskiden Zamalek'lilerin –bir kaynak kişinin deyişiyle, utançla– baktığı Bulak'ın derme çatma binaları bulunurdu; Bulaklılar, Zamaleklilerin böyle bir duygu taşıdığını bilmenin verdiği hazzı da kaybettiler.

7 Daha önce bahsedildiği gibi, Bulak'ın yeniden iskânı Sedat'ın ölümüyle son buldu.

İkincisi, yeniden iskân edilenler eskiden 'otantik, köklü bir semt'te (*beled)* otururlardı, dolayısıyla, ez-Zâviye'ye taşınmalarını sosyal açıdan bir düşüş olarak görüyorlar. Bulak'ta, 'otantik, köklü' semtte, insanlardı; birbirlerinden dar sokaklarla ayrılan evlerde iç içe otururlar, aralarında sıkı komşuluk ilişkileri vardı. Eski mekânlarını, dayanışma içinde oldukları ve birlikte yiyip içtikleri bir yer olarak anıyorlar. Bir mahallede kök salmanın sayesinde, güçlü bir destek ağı, yakın ilişkiler, emniyet ve güven duygusu oluşmuştu. Ez-Zâviye nispeten yeni bir mahalledir.1960'lara kadar tarım alanı olarak kullanılan bu yerleşim bölgesi, devletin ilk sosyal konutları inşasının ardından hızla büyümeye başlamıştır. Bu konutlara, Kahire'nin daha merkezî yerlerinde yaşayacak kadar çok geliri olmayan, çeşitli semtlerden aileler yerleşmiştir. Kırsal kesimden pek çok göçmen (çoğu Müslüman) de ez-Zâviye'ye gelmiştir. Bunların çoğu müstakil evlerde oturmaktadır. Ez-Zâviye'deki nüfusun heterojenliği, semtin sakinleri, özellikle yeniden iskânla oraya yerleşenler tarafından bu mahallenın 'otantik, köklü'olmadığının bir göstergesi sayılmaktadır. Bu mahallenin insanları, 'bencil,' 'sinsi' ve 'güvenilmez'dirler. Semtin *beled*[8] ve *rakki* arası bir yerde kurulmuş olması, görüştüğüm bir erkeğin söylediği gibi rahatsızlık vericidir (*beyh*). Dolayısıyla, Ez-Zâviye Bulak'la karşılaştırıldığında, sosyal ve coğrafî açıdan marjinal bir konumdadır.

Lami, Bulak gibi otantik bir mahalleyle, ez-Zâviye gibi nispeten yeni ve daha az otantik olan mahalle arasındaki farkı anlamak açısından anahtar bir sözcüktür. Bu sözcük, farklı çevrelerden gelen insanların giderek çoğaldığı ve bir arada yaşadığı durumları tanımlar. Farklı mahallelerden, köylerden ve dinlerden olan insanlar aynı mahallede yaşamaya başlar, aynı kahvehanede oturur, aynı yerlerden alışveriş eder, aynı otobüse binerler. Bu yerler, köy ve uzun süreli ilişkilere dayalı 'otantik, köklü' mekânlar gibi daha homojen olan mekânlara kıyasla *lâmiin* (oralılar) olarak adlandırılırlar. Belli bir yerde uzun süre yaşa-

8 *Baladi*, bir nevi gerçeklik ve orijinallık ifade eden karmaşık bir sözcüktür. Bazı çalışmalara konu olmuştur. Örneğin, bkz. Early (1993) ve Messiri (1978).

mak insanlar arası sıkı ilişkiler kurulmasına fırsat verir. *Lami* farklı mekânları sınıflandırmak için kullanılır. Bu sözcük, insanların birbirlerini isimleriyle tanıdıkları yerler ile birbirilerine yabancı oldukları ve güvenilir olmayan mekânlar arasındaki farka işaret eder. *Masâkin, ahali* evleriyle kıyaslandığında *lami*'dir. Ez-Zâviye Bulak'la karşılaştırıldığında *lami*'dir. Kahire, göçmenlerin geldiği köylere nazaran *lami*'dir.

Yeniden İskân ve Dinî Kimlik

> Hegemonya farklılığın yok oluşu ya da yok edilişi değildir. Farklılık üzerinden kollektif bir iradenin inşa edilmesidir. Ortadan kalkmayan farklılıkların birbirine eklemlenmesidir (Hall, 1991b: 58).

Bulak cemaat duygularının yeniden tahayyül edilmesinde önemlidir, ancak bu kimlik yeniden iskân edilenlerin, ez-Zâviye el-Hamrâ'da yaşayan diğerleriyle etkileşimlerini kolaylaştırmaz. Yeniden iskân, yerel kimlikleri yeniden düzenlemiş, eskilerine yenilerini eklemiştir: Aynı köyden olanlar (geldikleri yer), Bulak'ın yerlileri (nesillerdir yaşadıkları yer), *mesâkin*'de oturanlar (müstakil evde oturanların yaptığı bir ayrım) ve ez-Zâviye el-Hamrâlılar (Kahire'de kötü ün yapmış bir mahalle). Her şeyden önemlisi, yeniden iskân edilenlerin büyük çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır. Ulus, mahalle ve göç ettikleri köyden ziyade, din, ez-Zâviye el-Hamrâ'daki farklı gruplara ortak bir kimlik vererek onları birleştiren güçlü bir söylem oluşturmuştur.[9] Bu kimlikleri yok etmeden eklemleyebilen tek kimlik dinî kimliktir.[10] Yerlerinden edilmiş aileler, *ahali* ve *mesâkin*'de oturanlar, Bulak'lı ve ez-Zâviye'liler, kırsal kesimden göçenler, *Fellâhin* (Aşağı Mısır'dan göç eden köylü-

9 İnsanlarda güçlü bir Mısırlı olma duygusu olsa bile, devletin Mısırlı tanımı dışlayıcıdır. Çeşitli grupların, ülkelerinin yapılanmasına katkıda bulunmadığı düşünülür ve devlet, patolojilerini tedavi ederek onları iyi birer vatandaş haline getirmeyi ödev olarak bilir (Ghannam, 1993).

10 Unutmayalım ki Sedat kendisini *er-Re'isü'l-Mümin*, yani müminlerin reisi olarak tanıtmıştır.

ler) ve *Sa'îdîler* (Yukarı Mısır'dan gelenler), hepsi, köylerinden Kahire'ye iyi bir iş bulma ve hayat kurma umuduyla gelmiştir. Bu insanlar ve Kahire'nin başka yerlerinden bu bölgeye yerleşenlerin hepsini birleştiren ortak nokta, kendine özgü bir giyim kuşam tarzını ve evlerin, dükkânların döşenmesini belirleyen dinsel kimliktir.

İslâm, ortak din temelinde insanları bir araya getirir. Müslümanlar birbirlerini ismen tanımasalar da, din, onlara 'güvenli' bir mekân (cami), onları birbirine yaklaştıran ortak bir zemin ve bir nevi güven ve yerleşiklik duygusu sağlar. Bu, bütün kamu alanları içerisinde, caminin kollektif bir kimlik oluşturmada ve çeşitli grupların birbiriyle etkileşimlerini kolaylaştırmadaki öneminde açıkça görülür. Her şeyden önce, caminin gündelik yaşantıdaki giderek önem kazanan yeri, pek çok modern hizmeti halka sağlamasında belirginleşir. Hayır kurumları (*cemâat-i hayriye*) vasıtasıyla, cami, ucuz eğitim, sağlık hizmetleri ve fakirlere para yardımı gibi gerekli sosyal hizmetleri sunmaktadır. Aynı zamanda, günlük pratikleri onaylayan ya da yasaklayan söylemlerin dolaştığı yerdir. Hepsinden önemlisi, çeşitli grupların buluşup görüşebileceği, en çok kabul gören ve en güvenilir sosyal mekândır.

Caminin önemini anlayabilmemiz için, *lami* kelimesine dönmemiz gerekir. Daha önce bahsedildiği üzere, çarşı, kahvehane ve otobüs gibi *lami* olarak nitelendirilen kamu alanlarına pek güvenilmez. 'Tehlikeli' olarak görülen bu mekânları kullanırken temkinli hareket edilir. Bu mekânlarla karşılaştırıldığında, dinle olan doğallaştırılmış ilişkisiyle meşruiyet kazanan tarihsel bir mekân olarak cami, bugün, farklı grupların etkileşimlerine bir çerçeve oluşturmakta ve yeni anlamları, kimlikleri ve ilişkileri güçlendirmektedir. Sorun çıkaranlar, görgüsüz olarak damgalananlar (Bulaklı olup *mesâkin*'de yaşayanlar), güvenilmez ve bencil görülenler (Bulaklıların ez-Zâviye'lileri nitelendirişleri) camide bir araya gelebilir ve kollektif Müslüman kimliğinde birleşebilirler.

Dolayısıyla, bugün caminin gücü, heterojen bir kentli nüfusundan eşit ve birleşik bir cemaat yaratma vaadiyle pekişmek-

tedir. Cami bütün Müslümanlara açıktır, inananları eşit olarak bir araya getirir. İbadetin yarattığı birlik ve cemaat duygularının önemi, caminin bütünleştirici söyleminde ve aynı anda yapılan hareketlerde ifade bulur. İmam cemaate namaz kıldırır, ne zaman secdeye varılacağını, ne zaman secdeden kalkılacağını belirten işaretlerle namaz kılanların hareketlerini koordine eder. Namaz kılanların, aynı safta ve şeytanın aralarına girerek inananların birliğini bozmasına imkân vermeyecek şekilde yan yana durmalarına özen gösterilir.[11]

Özellikle kadınlar, camiye gitme nedenleri arasında bir bütünün parçası olma duygusunu ön plana çıkarmaktadırlar. Yeniden iskân, komşularının çoğu gibi, 55 yaşındaki Ümm Ahmed'in de hayatını değiştirmiştir. Ayn Şems'e veya ez-Zâviye el-Hamrâ'daki diğer sosyal konutlara yerleştirilen arkadaş ve komşularından uzak kalmış, destek ağını büyük ölçüde yitirmiştir. Gerçi, Ümm Ahmed Bulak'tayken düzenli bir biçimde ibadet ederdi, ancak dindarlığı ez-Zâviye el-Hamrâ'da farklı bir anlam kazanmıştır. Esas İslâmî örtü olarak görülen *hımâr* (baş ve omuzları örten başörtüsü) örtmenin yanı sıra, Ümm Ahmed her gün mahallenin camilerine gitmeye başlamıştır. Camilere gitmesini, oradaki başka insanların varlığının iradesini güçlendirmesi ve tek başına olmaktansa cemaat içinde namaz kılmanın ona daha fazla şevk vermesiyle açıklar. Halihazırda, Ümm Ahmed beş vakit namazın dördünü kılmak üzere beş ayrı camiye gitmektedir. Cuma namazı için, genellikle, *mesâkin*'in sınırları içinde bulunan, fakat *ahali*'den de insanların geldiği büyük bir camiyi seçer. Aynı zamanda, ez-Zâviye el-Hamrâ'da faaliyet gösteren İslâmcı bir grupla özdeşleşmiş iki küçük camiye de gider. *Ahali* bölgesinde bulunan bu camilere haftalık Kuran derslerini takip etmek ve Kuran okumalarına katılmak için gider. *Ahali* bölgesinde pazarın bitişiğinde yer alan bir başka cami de, Ümm Ahmed'in, alışveriş yaparken öğle namazını kıldığı camidir. Akşam namazı için, sosyal konut-

11 Benim girebildiğim caminin kadınlar kısmında, cuma namazı bir kadın tarafından kıldırılıyordu. Bu kadın hepimizin aynı safta durmamıza özen gösteriyor, yeni gelenlere yer açıyordu.

ların yakınında, *ahali* ve *mesâkin*'lilerin bir arada namaz kıldıkları daha ufak bir camiyi seçmektedir. Bu camiyi, kendi deyişiyle, kendisiyle konuşmak isteyen 'zeki' hanımlarla tanışabildiği için tercih etmektedir. Son beş yıl içerisinde, Ümm Ahmed mahallenin farklı kesimlerinden, özellikle *ahali*'den aynı camiye gelen kadınlarla sıkı bağlar kurmuştur. Eğer birisi akşam namazına gelmemişse, diğer kadınlarla birlikte arkadaşlarının camiye neden gelmediğini sormaya giderler. Cami aynı mahalledeki insanları bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda onları şehrin başka bölgelerine gitmeye teşvik eder. Örneğin, genç kadınlar ve erkekler belediye otobüsüyle şehri gezmeye giderek 'hakikat'i ararlar. Tanınmış şeyhlerin vaazlarını dinlemek üzere, kendi mekânlarının sınırlarını aşarak başka mahallelerdeki camileri ziyaret ederler.

Cami, kapılarını, ez-Zâviye el-Hamrâ'daki kadınlara giderek daha çok açmaktadır. İslâmcı aktivistler için bu, kadınların girebileceği, üniversite, işyeri, sinema ve gece kulübü gibi başka mekânlardan onları uzak tutmayı sağlayan önemli bir gelişmedir. Kadınlar erkekler tarafından küresel (burada Amerika ile özdeştir) söylem ve pratiklerin etkisine karşı daha savunmasız olarak görülürler. Kadınların hareketleri, kılık kıyafetleri ve kamu hayatına girmeleri, İslâmî cemaatin uyumuna karşı bir tehdit ve pek çok sosyal problemin kaynağı olarak görülmektedir. Kadınlar bu fikirleri içselleştirmiştir. Cemaatin ahlâkî düzeninin korunmasında erkekleri değil, bizzat kendilerini sorumlu tutmaktadırlar. Kadınların sık sık belirttikleri gibi, erkekler zayıf yaratıklardır ve tesettüre uymayan kadınların baştan çıkarıcı etkisine karşı koyamazlar. Aynı zamanda kadınlar İslâmî cemaatin inşasında çok faal olabilmektedirler. Camilerin kadınlara açılmasının olumlu yönleri giderek daha çok kimse tarafından vurgulanmaktadır. Anne, kardeş ve eş olarak kadınların diğer aile fertlerinin eylem ve değerlerini şekillendirmede ve kendi pratiklerini dönüştürmede aktif eyleyiciler olabilecekleri kabul görmüştür. Dolayısıyla, İslâmcı aktivistler, kadınların yıkıcı potansiyellerini kontrol altına almak ve İslâmî cemaatin inşasında yapıcı güçlerini teşvik amacıyla camile-

rin kapısını kadınlara açmak için daha çok çaba harcamaktadırlar. Bugün, kadınlar, özellikle işsiz ve küçük çocuğu olanlar, haftalık Kuran kurslarına katılmak ve namaz kılmak üzere düzenli olarak camiye giderken, çalışan kadınlar daha ziyade cuma namazına katılırlar. Ayrıca kadınlar camide birer hoca, öğrenci, işçi olarak daha çok çalışmakta, sosyal, eğitsel ve tıbbî hizmetlerden daha fazla faydalanmaktadırlar. Bunun yanı sıra, caminin bakımında ve aşevinde giderek daha fazla kadın görev yapmaktadır.[12]

Küreselleşme ve Dinî Kimlikler

Dinî kimlikle ilgili bu çalışmayı, pek çok araştırmaya (Ibrahim, 1982; Kepel, 1993) konu olmuş, 'köktendincilik', 'aşırı dinciler', ya da 'militan İslâm' ile karıştırmamak gerekir. Köktendincilik, özellikle küreselleşme ile din arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaların merkezinde yer almıştır (Bkz. Turner, 1994; Beyer, 1994). Bu tür çalışmalar, bazı radikal İslâmcı grupların liderlerinin ideolojileriyle sınırlı olup bu hareketleri küreselliğe karşı birer tepki olarak görme eğilimindedir. Gündelik yaşamda dinî ve küresel söylemleri tartışan aktif eyleyiciler olarak sıradan insanların rolü ve yerel kimliklerin oluşumu büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.

Gerçi dine dayalı cemaat duyguları siyasallaşabilir ve işçi sınıfını mobilize etmede kullanılabilir (1981'de ez-Zâviye el-Hamrâ'daki Müslüman ve Hristiyanlar arasında çıkan çatışmalarda olduğu gibi), ancak, gündelik yaşamda dinî kimlik, insanları ayrık ve izole ötekiler (yabancılar) olarak değil, ortak bir kimlikte bir araya getirir. Dinî kimlik sayesinde, cemaat mahalle düzeyinde ifadesini bulur, cemaat mensupları camiyle bütünleşir ve Kahire'de kendilerine bir yer açarlar. İn-

12 Kadınlara daha fazla yer açılmasına rağmen, cami, cinsiyeti çok belirgin bir mekândır. Toplumsal cinsiyetin kendini gösterdiği ve şekillendiği bir yerdir. İçeride, kadınların yeri erkeklerden ayrılmıştır, camiye ancak âdet görmedikleri zamanlarda girebilirler. Ayrıca cami içerisinde uzun, bol elbise giymek ve başlarını örtmek mecburiyetindedirler.

sanların istediği, bazı köktendinciler gibi geçmişi yaşamak değildir, karmaşıklık ve çelişkileriyle bugünü yaşamaya çabalarlar. Dolayısıyla, modernitenin belirli yönlerini nasıl özümseyecekleri konusunda bazı aşırı grupların getirdiği kısıtlamarla mücadele ederler. Örneğin, Nuha'yı ele alalım. Nuha lise mezunu, mahallenin dışında bir fabrikada çalışan yirmi üç yaşında bir kadın. Radyoda, camide anlatılanları dinledikten, arkadaşlarıyla konuştuktan sonra ne yapacağı konusunda kendi aklıyla tartıp biçerek karar verir. Dindarlığını *hımâr* takarak ifade eder. Aynı zamanda, sünnette yeri olmadığı için erkeklerin pantolon giymesi ve kaşıkla yemek yemeyi yasaklamaya kalkışan aşırı dincilerin getirdiği kısıtlamaların birçoğuna karşı çıkar. Nuha'ya göre peygamberin zamanında kaşık ya da pantolon olsaydı, o da bunları kullanırdı. Öyleyse kaşıkla yemek haram değildir, ancak eğer birisi elleriyle yemeyi seçerse daha çok sevaba girer.

İnsanlar zaman zaman 'Amerikan dünya görüşü'nü homojenleştirici etkilerinden dolayı reddederler (Hall, 1991a: 28) ve bu dünya görüşünü devlet ve İslâmî gruplar arasındaki çatışmayı açıklamak için kullanırlar. Genç bir kadın, hükümet ve dinî gruplar arasındaki çatışmayı aşağıdaki şekilde anlatır:

> Mesele şu: Hükümetin, İslâm'dan ve Müslümanlardan nefret eden, kısa giysiler giymek, bilimin egemenliği ve dinin yok olması gibi fikir ve pratikleri yaymaya çalışan Amerika'yla güçlü bağları var. Sünnî[13] olan kuzenim Amerikalıların amaçlarına ulaşmak için pek çok yöntemi, özellikle okulları kullandığını söyledi. Karşılaştırmalı yöntemi kullanarak bilimin dinden üstün olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlar. Örneğin, bir mum ve bir ampul göstererek hangisinin daha iyi olduğunu soruyorlar. Birincisi dini temsil ediyor, ikincisi de bilimi. Tabiî ki, ikincisini seçiyor insan. Ayrıca iki resmi karşılaştırıyorlar. Birinde sakallı, kaba suratlı, *gallabiya* (peygamberin giymiş olduğu bol bir elbise) giymiş bir adam, öbüründe de tı-

13 *Es-Sunniyyin* (tekili *Sünni*) gündelik yaşamda, peygamberin hadislerini ve sünnetini yakından takip eden İslâmcı aktivistlere denir.

raşlı, temiz ve düzenli görünen yakışıklı bir adam var. Elbette, kim olsa ikinci resmi seçer. Bütün iş bilimin dinin yerini alması ve evrene hâkim olmasında düğümleniyor. İslâm bilimle uyum içindedir, çünkü yakından incelenirse onda insan bütün cevapları bulabilir. Bilim dine hizmet etmelidir.

Ne var ki, küresel Batı'ya olan muhalefet, ez-Zâviye el-Hamrâ'da caminin giderek artan önemini ve dinî kimliği açıklamak için yeterli değildir. Küreselliğin yanında dinî kimliği üreten yerel ve ulusal karmaşık güçler bulunur. Devlet baskısı, bürokrasiden çekilen günlük sıkıntılar, yabancılaşma, şehir dokusunun parçalanması ve İslâmcı grupların çeşitli söylemsel stratejileri insanları mobilize etmede kullanırken gösterdikleri başarı, dinî kimliğin hegemonik oluşunu anlamamız açısından, ekonomik sıkıntılar, karşılanmayan beklenti ve arzular, küresel süreçler içerisinde bir söz sahibi olma ihtiyacı kadar önemlidir.[14]

Ez-Zâviye el-Hamrâ'daki caminin sağladığı sosyal hizmetlerde görüldüğü gibi, birtakım küresel söylemler ve tüketim malları kabul edilirken seçici davranılmaktadır. Örneğin, İslâmcı aktivistler, camideki söylemlerin devlet tarafından sansürünü engellemek için, dinî söylemi şehirli nüfusun büyük bir kesimine yaymak üzere kasetler kullanmaktadırlar. Özellikle okuması yazması olmayan erkekler ve kadınlar için bu kasetler, popüler vaizleri (Hakikat'ı söylediklerine inanılan kişileri) camiden eve, işyerine, taksiye ve sokağa getiren güçlü bir iletişim aracıdır. Kasetler anlamları anlaşılıncaya kadar tekrar tekrar çalınabilmektedir. Ayrıca, kadınlar bu kasetleri arkadaş ve akrabalarına verirler. Kadınların bu kasetleri dinlemek üzere düzenledikleri birkaç toplantıya katıldım. Ölüm, cennet ve cehennem tasvirlerini kendilerinden geçerek dinlediklerine şahit oldum.

Ancak, çeşitli İslâmî grupların genelde küreselliğe, özelde Batı'ya bakışları farklıdır. Batı'nın Müslümanların giyim kuşam ve davranışları üzerindeki etkisine saldıran İslâmcı akti-

14 Şurası muhakkak ki, bu süreçler mahalle düzeyinde görülse de, Kahire ve Mısır genel olarak son yirmi senedir bu değişimleri yaşamaktadır.

vistler de vardır, ama camide katıldığım derslerin ve dinlediğim kasetlerin büyük bir bölümünde Batı'ya saldırıdan ziyade, ahirette inanmayanları bekleyen büyük azaplar ve cennette inananları bekleyen mükâfatlar vurgulanıyordu. Tesettüre uygun giyinmeyen kadınların cehennemde yanarken göğüslerinden ve saçlarından asılacakları, vücutlarını dev yılanların ısıracağı ayrıntılarla anlatılıyordu. Kadınlar korkudan titriyor, çığlık atıyor ve inanmayanları bekleyen azaptan Allah'ın kendilerini kurtarması için dua ediyorlardı. Gayri İslâmî davranışların eleştirisi ve bir şeyhin dediği gibi, bugünkü dertlerin devası ve cennete kavuşmanın çaresi bu çarpıcı tasvirlerin ışığında düşünülmelidir. Çare Allah'a dönmek, O'nun affına sığınmak ve emirlerine göre yaşamaktır.

Kıyafet üzerindeki vurgu Batı'nın etkisinin bir reddi olarak görülebilir, ancak, bence kadınların kıyafetlerine konan kısıtlamaların merkezinde toplumsal cinsiyet ayrımları yatar. Bunun bir başka ilginç örneği, İslâm'ın ve modernitenin tanımlarının müzakeresinde görülür. Bazı aşırı dincilerin yaydığı fikirlerin çoğunun reddedilişi, renkli televizyon, video ve kasetçalar gibi hızla birer ayrıcalık sembolü haline gelen tüketim malları konusunda yürütülen mücadelede açıkça kendini gösterir. Pek çok aile gerektiğinde nakite çevrilebilecek birer yatırım aracı olan bu malları satın alabilmek için birtakım 'tasarruf grup'larına katılırlar. Tıpkı Emel gibi, pek çok kişi, televizyonda gördükleri tüketim mallarının ve daha iyi yaşam koşullarının hayalini kurar, ancak bunları alacak ve gerçekleştirecek güçleri yoktur. Çoğu aile Ramazan bulmacaları çözer (Bunlar genellikle her gün popüler Mısırlı sanatçılar tarafından sunulur) ve bir '*dish* (tabak)' kazanabilmek umuduyla çay poşetlerini, çikolataların ambalajlarını üretici firmaya postalamak üzere biriktirirler. '*Dish* (tabak),' üst sınıf mahallelerde yaygınlaşan uydu anteni, video, çamaşır makinesi ya da gaz sobası anlamında kullanılan herkesin âşina olduğu İngilizce bir sözcüktür. İslâmcı aktivistlerin bu tüketim malları karşısındaki mücadeleleri televizyon üzerinde yoğunlaşır. Bu mücadele 'modernitenin reddi' olarak görülebilir, ancak böyle bir analiz

modernitenin başka yönlerinin nasıl seçici bir biçimde aynı grupların mücadelerinde kullanıldığını gözden kaçırır. Bu gruplar, amaçlarına ulaşmak için faks makinası, kasetçalar, bilgisayar ve başka pek çok modern aleti kullanmaktadırlar. Televizyon üzerindeki mücadeleyi anlamak için, bu aracın insanların günlük hayatlarında nasıl kullanıldığına bakmak gerekir.

Televizyon, günlük hayatın parçası haline gelen tüketim malları arasında en popüler olanıdır. Ez-Zâviye el-Hamrâ'da dinî inançları aşırı olan birkaç kişi dışında televizyonu olmayan ev yok. Hangi gelir seviyesinde olursa olsun, her ailenin bir televizyonu vardır. Televizyon, tüm aile fertlerinin ilgi merkezidir. Televizyon, insanlara, küresel denebilecek deneyim ve değerleri getiren güçlü bir araçtır. Öteki'ni Ben'in her zamandan daha yakınına getirir. Televizyon ve cami dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanları bir araya getirmek üzere yarışırlar. Ez-Zâviye el-Hamrâlılar hiç karşılaşmadıkları ve Ben'in aynısı değil fakat Ben'le yakından ilişkili bir öteki olarak algıladıkları Müslümanlarla bu şekilde bağlantı kurarlar. Televizyon, bu mahallede oturanları, Bosna'da, Afganistan'da ve Çeçenistan'da savaşan Müslümanlara bağlayan güçtür. Bosnalı Müslümanların savaşına katılmalarını engelleyen devlete kızan genç erkekler, Allah'ın Bosnalılara yardım ve desteğine dair hikâyeler anlatırlar. Görünmez askerlerden (melekler) ve Sırpları bombalayan, nereden geldiği bilinmeyen beyaz uçaklardan bahsederler. Böylelikle İslâm, yerel olanı küreselleştiren, küresel olanı yerelleştiren bir güç haline gelmektedir. Ez-Zâviye el-Hamrâ'da yaşayan Müslümanlarla dünyanın diğer yerlerindeki Müslümanları ayıran çizgi muğlaktır. Öte yandan, insanları yozlaştırdığı, onları susturduğu ve dikkatlerini Allah'tan, ülkede ve dünyada olup bitenlerden başka yöne yönelttiği için televizyon, İslâmcı aktivistlerce kınanmaktadır. Devletin televizyon üzerindeki mutlak kontrolü elinde tutması nedeniyle, çeşitli İslâmî grupların televizyonun toplumdaki rolünü kınayıp onu yasaklamaktan başka bir seçenekleri yoktur.

İnsanlar bir yanda küresele yönelip onun sunduklarını kabul ederken, bir yandan da dinî ve yerel kimliklerine sahip

çıkmanın içerdiği çelişkileri görmeden dinî kimlikleri içerisinde farklı söylemler oluşturabilmekteler. Bulak'ta doğmuş ve ailesi 1980'de yeniden iskân edilmiş, yirmi yaşında bir fabrika işçisi, kışın kayak yapmak için İsviçre'de bir villa, videoda seyrettiği dansöz ve şarkıcıları getirtebileceği Hindistan'da bir villa ve her yıl hac ziyaretini kolaylaştıracak Suudî Arabistan'da bir saray satın alacak kadar çok parası olduğunu hayal ediyor. Hall'un (1991a; 1993) dediği gibi, kimlik söz konusu olduğunda hiçbir garanti yok. Kimliklerin açık ve akışkan oluşu ve onları şekillendirmede birbiriyle yarışan birden çok söylemin varlığı, bir kimliğin herkese açık mı, yoksa dışlayıcı mı olacağını önceden belirlememizi imkânsız kılar.[15]

Sonuç

> Marjinallik, dünyamızda, paradoksal bir biçimde güçlü bir alan haline gelmiştir. Zayıf bir gücün alanıdır, yine de bir güç alanıdır (Hall, 1991a: 34).

Bu yazıda, küresel süreçlerin ve söylemlerin yerel ve ulusal düzeyde nasıl çelişkili kimlikler ürettiğini göstermeye çalıştım. Eski komşuluk bağlarını çözerek, yeniden iskân edilenleri damgalayarak ve ayrıca onları fiziksel olarak ayırarak, modern özneler oluşturma amacını güden yeniden iskân projesi, paradoksal bir biçimde, dine dayalı kollektif bir kimliğe zemin hazırlayan birbirine rakip yerel kimlikler üretmiştir. Aynı zamanda, yerel kimliklerin oluşumu sırasında belli birtakım küresel söylemlerin seçici bir şekilde ortaya konmasında ve farklı küresel pratiklerin dolayımlanmasında [*mediate*] sosyal aktörlerin rolünün önemini vurgulamaya çalıştım. Sosyal aktörler küresel olanla bireyler olarak değil, topluluklar içerisinde yüzleşmektedirler. Yerel olanla küresel olan arasındaki mücadele sa-

15 Ez-Zâviye el-Hamrâ'da Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki ilişki karmaşıktır ve bu yazının kapsamı dışında kalır. Ez-Zâviye'de oturan Hıristiyanlar arasında da din önemli bir rol oynar. Hıristiyanları bir araya getirmede kilise camiye benzer bir işlev görür. Ayrıca iki dinî grup arasında 1981 yılında çatışmalara varan büyük bir gerginlik yaşanmıştı.

dece insanların kafasında olan bir şey değildir (Goonatilake, 1995: 232). 'Yeni birikim rejimleri' (Hall, 1991a: 30) genelde bireye hitap ediyor olsa da, yabancılaşma, ırkçılık ve yerinden edilme sorunlarıyla kollektif düzeyde karşılaşılmaktadır. Esasen, bir topluluğun parçası olmak, hızlı küresel değişimleriyle bu modern dünyada yabancılık çekmememiz için gereklidir. Dolayısıyla, yerel olan pasif değildir ve bazı yazarların ileri sürdüğü gibi, yerel kimlikler küreselleşmenin önünde silinip yok olmayı beklemiyorlar (Bkz. örneğin Goonatilake, 1995).

Emel'in düşleri, bize insanların küreselleşmeyi yapılandırılmış biçimlerde yaşadıklarını hatırlatmalıdır. Aynı zamanda, şu noktaya da dikkatimizi çekmelidir: Küreselleşme üzerine yazanların çoğu, küresel olanda yabancılık çekmeyen, ulaşımın ve elektronik haberleşmenin giderek artan etkinliğini ve dünyanın giderek birbirine bağlanmasını memnuniyetle karşılayan kişilerdir (Bkz. örneğin Friedland ve Boden, 1994). Ayrıcalıklı gruplar seyahat özgürlüğünden yararlanırken, küresel olanın (özellikle ABD ve Avrupa) sınırlarını aşamayan milyonlarca insan bu özgürlükten mahrumdur. Küresel olan ile yerel olan arasındaki ilişki, 'bir bütün olarak eklemlendikleri' (Friedland ve Boden, 1994: 43) varsayılarak bir kenara itilemez. Bu tür izahlar küresel olanla yerel olan arasındaki etkileşimin karmaşıklığını basite indirgeyerek, bu etkileşimin merkezinde olan asimetrik ilişkileri göz ardı ederler. Bu yazıda sunulan analiz, küresel süreçlerin yapılandırılmış doğasına daha dikkat edilmesi ve bu konuda daha duyarlı olunması gerektiğine işaret ediyor. İnsanlar, küresel olanı kültürel kimliklerine ve kendi imajlarına bir saldırı olarak görüyorlarsa, küresel söylemleri ve onun temsilcilerini (yabancı turistler gibi) hoş karşılamamalarında bir gariplik yoktur. Kısacası, marjinalin kıyısında yaşayanlara daha çok eğilmemiz gerekir: Kendi kültürlerinde yerlerinden edilenler ve küresel süreçlerin beraberinde getirdiği hızla çoğalan arzular karşısında, sihirli yollar, ölüm ve yıkım, ya da onlara daha iyi bir yaşam ve cennet vaat eden dinden başka çözüm bulamayan milyonlarca insana.

KAYNAKÇA

Abd El-Razaq, H. (1979) *18. ve 19. Yüzyıllarda Mısır: Siyasal bir Belgesel Araştırma* (Arapça). Dar al-Kalima, Beyrut.

Abu-Lughod, J. (1971) *Cairo: 1001 Years of the City of Victorious*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Berman, M. (1988). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Penguin Books, New York.

Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. Sage, Londra.

Bourdieu, P. (1979) *Algeria 1960*. Cambridge University Press, Cambridge.

— (1989) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. R. Nice. Routledge, Londra.

Early, E. A. (1993) *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*. Lynne Rienner, Boulder, CO ve Londra.

Friedland, R. ve Boden, D. (ed.) (1994) *NowHere: Space, Time and Modernity*. University of California Press, Berkeley.

Ghannam, F. (1993) "Urban Planning and the 'Imagined Community': Relocation and the Creation of Modern Subjects". "Social Problems in Urban Planning of Modern Middle Eastern and North African Cities" adlı çalışma atelyesinde sunulan yazı, American University of Beirut, 21-24 Eylül.

Goonatilake, S. (1995) "The Self Wandering between Cultural Localization and Globalization", in J. Nederveen Pieterse ve B. Parekh (ed.), *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Zed Books, Londra.

Hall, S. (1991a) "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", in A. D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System*. SUNY, Binghampton.

— (1991b) "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. SUNY, Binghampton.

— (1993) '"Culture, Community, Nation", *Cultural Studies* 7 (3), 349-63.

Hannerz, U. and Lofgren, O. (1994) "The Nation in the Global Village", *Cultural Studies* 8 (2), 198-207.

Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell, Cambridge.

Ibrahim, S. E. (1982) "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt", in A. E. Hillal Dessouki (ed.) *Islamic Resurgence in the Arab World*. Praeger Special Studies, Praeger, NY.

— (1987) "Cairo: A Sociological Profile", in S. Nasr and T. Hanf (ed.), *Urban Crisis and Social Movements*. The Europo-Arab Social Research Group, Beyrut.

Ikram, K. (1980) *Egypt: Economic Management in a Period of Transition*. Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra.

Kepel, G. (1993) *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. University of California Press, Berkeley.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economics of Sign and Space*. Sage, Londra.

Massey, D. (1994) *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Messiri, S. el, (1978) *Ibn al-Balad: A Concept of Egyptian Identity*. E. J. Brill, Leiden.

Mitchell, T. (1988) *Colonizing Egypt*. The American University in Cairo, Kahire.

Rabinow, P. (1984) *The Foucault Reader*. Pantheon, New York.

Rageh, A. Z. (1984) "The Changing Pattern of Housing in Cairo", in *The Expanding Metropolis: Coping with Urban Growth of Cairo*. The Aha Khan Award for Architecture.

Ray, L. J. (1993) *Rethinking Critical Theory: Emancipation in the Age of Global Social Movements*. Sage, Londra.

Rugh, A. (1979) *Coping with Poverty in a Cairo Community*. Cairo Papers on Social Science. The American University in Cairo, Kahire.

Sadat, A. el, (1978) *In Search of Identity*. Collins, Londra.

— (1981) *The Basic Relationships of the Human Being: His Relationships with God, Himself, Others, The Universe, and Objects* (Arapça). General Agency for Information, Kahire.

Tsing, A. (1993) *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the way Place*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Turner, B. S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Routledge, Londra ve New York.

Urry, J. (1995) *Consuming Places*. Routledge, Londra ve New York

Bir Orta Sınıf *Ethos*'unun* ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Canlandırılması**

AYŞE SAKTANBER

Genelde dinsel uyanış, özelde İslâmî canlanma, küreselleşme teriminin karşıtları sayılan parçalanma ve yerelleşmenin başlıca örnekleri olarak yorumlanmaktadır. Oysa İslâmî ideolojiler ve hareketler evrenselci iddialar taşımaktadır, dolayısıyla küreselleşmenin temel varsayımlarını gözden geçirmeden, İslâmî eylemcilerin, modernitenin ve Batılı yaşam tarzlarının seküler etiğine meydan okumalarının neden yerelciliğin göstergeleri olarak değerlendirildiğini anlamak güçtür.

Genel hatlarıyla ifade edersek küreselleşme teriminin hem uzmanlaşmış hem de genel *bütün* bilgi akışlarına, imge üretim kaynaklarına veya pazarın yarattığı benzer fırsatlara erişme anlamında, insan ilişki ve uğraşlarında artan eşzamanlılık ve birbirine uygunluk gösterme durumuna işaret etmekte oldu-

(*) *Ethos*: Bir etiği oluşturan temel ilkeler bütünü – ç.n.

(**) Metni İngilizce aslından çeviren Armağan Gezici'ye teşekkür ederim. Ancak, metni İngilizce orijinaliyle karşılaştırabilecek dikkatli okurun da gözünden kaçmayacağı gibi, çeviri sırasında zaman zaman metni Türkçe'de yeniden kurmak gereği doğduğundan, metnin yazarı tarafından, çevirmenin hoşgörüsüne de sığınarak, ana çeviriye özellikle de anlam kaymalarını önlemek amacıyla, vurgu düzeyinde ve terim değişiklikleri itibarıyla müdahalelerde bulunulmuştur. Ayrıca orijinal metinde yer alan, ama Türk okuru için gerekli olmayan sınırlı sayıda dipnot da metinden ya çıkarılmış, ya da değiştirilmiştir.

ğunu söylemek mümkündür. Günümüzde küreselleşme terimi için, Ilona F. Silber'in sosyal bilimlerin kavramsal çerçevesinin oluşumunda hayatî işlevler üstlenmiş ve "sosyolojik teori ve araştırmayı biçimlendirme ve kontrolde asal bir rol oynayarak", bir tür 'temel metafor' sunmuş olan (Silber, 1995: 327) diğerleri gibi, bir 'temel metafor' haline gelmiştir demek de mümkün. Ancak çağdaş sosyolojik teoride kullanılan ve Silber'in (1995: 327)[1] mekânsal metaforlar olarak nitelediği diğerlerinin aksine, kanımca küreselleşme teriminin önemli bir özelliği de yalnızca mekânsal değil, ama aynı zamanda yönelimsel [*orientational*] bir imge de sunabilmesidir. Castells ve Henderson'ın (1987) 'tekno-ekonomik' olarak nitelendirdiği gelişmelerin yön verdiği küreselleşme süreci, bir bütün olarak ele alındığında, doğası gereği hiçbir dışlayıcılık taşımadan, insan varoluşunun tüm formlarını etkileme iddiasındadır. Örneğin evrenselcilik kavramıyla bir karşılaştırma yapılabilir: Evrenselcilik, beraberinde evrenselcilik ile partikülarizm gibi sosyo-ekonomik ve politik karşıtlıklar getirir. Küreselleşme, genelde yüksek teknolojiye dayanan endüstrilerin, özelde de bilgi teknolojisinin gelişmesinin sonucu olarak görüldüğü için, bu tür ikili karşıtlık problemlerinden de muaf sayılmaktadır. Başka bir deyişle, bu gelişmelerin, özellikle elektronik iletişim alanındaki gelişmelerin, hem mekânsal olarak hem de farklı sosyal süreç ve yaşam alanlarına nüfuz etme gücü sayesinde, yerel olanı daha büyük yapılara ve süreçlere, yani küresel olana bağlama olasılığı gittikçe artmakla kalmamakta, bunun yanında bu bağlantının çaba harcamadan kurulabileceği gibi yanlış bir izlenim de doğmaktadır. Aslında bu durumun, yani sınırlamasız bir bütünleşme hayalinin düşünsel geçmişi, Elias'ın (1991) "ben'lerin biz kimliği"nin nihaî kaynağı olarak tanımladığı tek bir *insanlık* anlayışının doğuşuna dayanır. Buna ek olarak küreselleşme terimi, dünyayı Doğu/Batı, Ku-

1 Burada belirtmeliyim ki Silber, söz konusu çalışmasında toplumsal süreçlerin hem mekânsal, hem de bağlantısal boyutlarının incelenmesinde küreselleşme kavramını, 'uzamsal metaforların teorik kullanımı' yönünden etkili bir açıklama olarak değerlendirmesine dahil etmemiştir.

zey/Güney eksenleriyle bölünmüş veya Birinci ve Üçüncü Dünya toplumları diye sıralanmış şekilde algılamaktansa, 'biz olmayanı' bizim karşıtlarımız olarak tahayyül etme eğiliminin ortadan kalkabileceği umudunu da veriyor bizlere.

Oysa yerel olanın, küreselin 'Öteki'si olarak anlaşıldığı oranda, küreselleşme düşüncesi kendi karşıtını da içinde barındırır. Bu bağlamda İslâmî uyanış, bir 'küresel kültür'ün[2] gerçekleşmesi için gerekli olduğu düşünülen koşullara karşıt olarak, eklektik olmayan, partikülaristik, zaman bağımlı ve bellek yüklü olarak addedilmiştir. İslâmî eylemcilerin modernite ve Batılı yaşam tarzlarının seküler etiğine meydan okumaları, küreselleşme sürecinin getirdiği bağlantılara karşı çıkış olarak ele alınmış; İslâmî ideolojilerin ve hareketlerin evrenselci iddialarına karşın, bu özellikleri nedeniyle söz konusu hareketler yerelciliğin göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Bu yazının çıkış noktası, İslâmî uyanış tartışmalarının ulusal-ancak-küreselleşen bir bağlamda ele alınması gerekliliğidir. Emanuel Sivan'ın (1992) değerlendirmesinden yola çıkarak, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki kimi ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de İslâmî canlanmanın sivil toplumun devletin başarısızlıklarına karşı geliştirdiği tepkilerin bir uzantısı, bir kendini ifade etme biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ancak, söz konusu devlet uygulamalarına böylesi bir meydan okumanın, insan hakları ve sivil toplum konularında, zaman içinde birbirlerine paralel olarak gelişen değişimler gerçekleşmeden ortaya çıkamayacağını söylemek de gerekmektedir. Belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise, kamusal ve özel alanlara ilişkin gelişmelerdir. Bilindiği gibi kamusal ve özel alanlar arasındaki katı sınırlar, egemen ulus-devlet ve onun toplumu organize etme yöntemleri çerçevesinde en pekiştirilmiş hallerini almışlardır. Bu sınırların kademeli olarak ortadan kalkışı ise, insanların bu iki alana katılımlarını tanımlama yöntemlerini değiştirmiştir. Bu değişim aynı zamanda yazının başında sözü edilen yeni 'tekno-ekonomik' süreçlerin or-

2 'Küresel kültür'ün bu tanımını, Smith'in böyle bir kültürün doğuşu olasılığı üzerine yürüttüğü tartışmadan aldım (bkz. A.D. Smith, 1991: 177-180).

taya çıkmasına bağlıdır. Yeni 'tekno-ekonomik' süreçler sadece endüstriyel üretimin yeniden yapılanmasını gerektirmekle kalmayıp, yeniden yapılanmanın doğası gereği, farklı toplumlarda farklı biçimlerde gerçekleşen, yeni tür toplumsal aidiyet ve kimliklerin ortaya çıkışına da yol açmıştır. Örneğin toplumsal sınıf özelliklerinin yeniden yapılanması ve uyumu, aidiyet ve kimlik türlerindeki değişimin önemli bir parçasıdır. Öte yandan insanların toplumsal hareketlilik isteklerinin esasını oluşturan 'dikey' yönelimsel imge, yani diğer bir deyişle sınıfsal yükseliş hayali, küreselleşmenin gelişimiyle bu dikey özelliğini yitirmez. Ancak, bu noktada toplumsal bir süreç olarak küreselleşmenin önemi, o zamana kadar devlet seçkinleri ve onların uygulamalarınca tekelleştirilmiş farklı *fırsat alanlarına* (Mardin, 1980) nüfuz etme olasılığını artırmasıdır. Bu anlamda günümüzdeki haliyle İslâmî canlanma, halen ulus-devlet çerçevesinde şekillenmeye devam eden, halihazırdaki küreselleşme süreçlerinin bir parçasıdır.

Aşağıda, Türkiye'deki İslâmî hareketlenmenin ulus-devletin toplumsal yapıları içinde kendini ifade yollarını nasıl bulduğunu ve ulusal alanda nasıl esas itibarıyla kentsel bir fenomen haline geldiğini açıklamaya çalışacağım. Ankara'daki bir apartman sitesinde yapmış olduğum alan çalışmama dayanarak, söz konusu site sakinlerinin 'hayat siyasetleri'ni (Giddens, 1911: 215)[3] ve sosyal koşullarını kendilerini 'şuurlu Müslümanlar' addeden Müslümanlar olarak, 'İslâm'ı yaşamak' diye adlandırdıkları bir amaç etrafında nasıl düzenlediklerini tartışacağım. Bunu yaparken de, İslâm'ı 'yaşayan bir sosyal pratik' haline getirmek için yürütülen bu politik çabanın, kendi içine kapalı, tecrit edilmiş bir toplum imgesi üzerinde olmasa bile, seküler olandan büyük ölçüde farklı bir uygarlık projesi üzerinde yükseldiğini göstermeyi umuyorum.

---

3 Giddens 'hayat siyaseti' tanımını, toplum fertlerinin temelde kendilerini gerçekleştirmeleri için, ahlâkî açıdan doğru yaşamın yaratılmasıyla ilgili olarak kendilerine sordukları 'nasıl yaşamalıyız?' etik sorununa içkin politik kararları anlatmak için kullanmıştır.

Türkiye'de Kentsel Bir Fenomen Olarak İslâm'ın Yeni Görünürlüğü

1980'lerden bu yana Türkiye'de İslâm'ın kentsel bir fenomen olarak yeni görünürlüğü, birbirleriyle iç içe geçmiş iki sürecin gelişimini temsil etmektedir. Bu, bir yandan, İslâmî toplumsal düzen yaratmaya yönelik bir orta sınıf *ethos*'unun gerçekleşmesi için, politik olarak belirlenmiş toplumsal bir girişimin parçasıdır. Öte yandan, özel alan olarak tanımlanan yaşam alanının sınırlarının genişletilmesi ve bunun yeni toplumsal alanları kapsayacak biçimde içerik değiştirmesi yoluyla, bu alana yeni toplumsal anlamlar yüklenmesi söz konusudur.

Her iki sürecin, bu yazının temel aldığı iki ana savın bir uzantısı olarak okunabileceğini düşünüyorum. Buradaki ilk sav, Sivan'ın (1992) köktendinciliğin gelişimine ilişkin yorumunun Türkiye pratiğine uygulanmasına dayanır. Öncelikle şu iki varsayımı yapalım: a) Türkiye'de İslâmî uyanış, diğer Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde olduğu gibi, sivil toplumun devletin başarısızlıklarına verdiği bir karşılıktır, "inisiyatifi ele geçirmeyi ve devlet ile sivil toplum arasındaki sınırları yeniden çizmeyi"[4] amaçlar. b) Bu hareket genellikle devlet pratiklerine bir tepki şeklinde tezahür eder; söz konusu pratikler, 'devletin varlığının' yaşamın tüm alanlarında hissedilmesini sağlar. Dolayısıyla, pratik sonuçları bakımında bunun anlamının bir İslâmî hareketin mevcut entelijensiyanın yerini alacak kendi entelijensiyasını üretmesi gerektiği olduğunu söyleyebiliriz. Bu süreç, aynı za-

4 Sivan'a göre "1950'ler ve 60'lar, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da kitleleri hareketlendiren devlet, genişleyen bürokrasi, kitle üretim sistemi ve resmî kültürün yükseldiği dönemlerdir" (1992: 96). Bu bağlamda, sosyal yaşamın yapılanması için model yaratma görevini üstlenen devlet, yaşamın tüm alanlarında hissedilmektedir. Bu durum devletle toplum arasındaki sınırların, devletin lehine değişmesi sonucunu getirmiştir. Fakat aynı ekonomik, sosyal ve kültürel dinamizm kitlelerin ekonomik ve politik süreçlerle bütünlenmesine de yol açmıştır. Bu bütünlenme bir yandan sivil toplumun yayılması için gerekli koşulları sağlarken, öte yandan özellikle 'devletin, yaşamın nihaî anlamına ilişkin olarak kendi insanlarının öz değerlerinin belli alanlara işlenmesindeki başarısızlığından dolayı' (1992: 100) toplumdaki kültürel hegemonyasını yitirmesine yol açmıştır.

manda, İslâmî bir toplumsal düzenin oluşturulabilmesi için, kültürel olduğu kadar, politik ve ekonomik alanlarda da devletle rekabet edebilecek ölçüde otonom başka toplumsal eyleyicilerin yaratılması ihtiyacını da beraberinde getirir.

Türkiye koşullarında, İslâmcı kesimler için, yukarıda belirtilen anlamda gelişen ulusal yurttaşlık kültürünün ideallerini korumakla görevli devlet seçkinleri en önemli hedef grup olmuş ve onların profesyonel yetenekleri İslâmî gruplarca ulaşılması gereken en önemli özellikler olarak görülmüştür. Oysa bugünün yurttaşlık kültürü Sivan'ın ifadesiyle "kahramanları, sembolleri, kutsal yerleri (anıtlar, tarihî yerler), kutsal zamanları (tatiller, anma günleri) ve köklü söylenceleri" (Sivan, 1992: 99) ile devletin bir tür 'ulusal sivil din' yarattığı uzun bir kurumsal yapılanma sürecinin uzantısıdır. Dolayısıyla, Türkiye'deki İslâmî gruplar kendilerini yukarıda Sivan'dan yola çıkarak sözünü ettiğim bir hegemonyadan, yani 'devletin kültürel hegemonyasından' kurtarıp, manevî bir dönüşümü gerçekleştirebilmek üzere, öncelikle kendi orta sınıflarını yaratma ihtiyacındadırlar. Zira orta sınıflar, toplumsal aktörler olarak, yeni toplumsallık türlerinin üretim, yayılma ve pekiştirilmesinde başat bir rol üstlenebilirler. Gerçekte de ancak bir orta sınıf *ethos*'u ve onun günlük pratiğinin yaratılmasından sonradır ki, Türkiye'deki İslâmcı grupların varolan düzene alternatif bir toplumsal güç olarak görünebilmeleri de mümkün olabilecektir.

İkinci savım, İslâm'ın yeniden canlandırılmasının ardındaki itici güdünün manevî dönüşüm sorununa odaklandığı varsayımına dayanır. Bu varsayımı kabul ettikten sonra ise, kadının toplumsal cinsiyet kimliğinin neden İslâmî manevî dönüşümün göstergesi işlevini yüklendiğini sormak gerekir. Bu yazının sınırları dahilinde, şu aşamada sadece, kadının toplumsal yaşamının 'iç alanlarının', yani başka bir deyişle özel alanın organizasyonundaki rolüne dikkat çekilecektir. Bu alan aynı zamanda, cumhuriyetin sosyal düzeninde dinin içine itilmeye ve kişisel/vicdanî bir mesele haline getirilmeye çalışıldığı alandır. Oysa Şerif Mardin'in (1989) de işaret ettiği gibi, bugün şahit olduğumuz İslâmî uyanış, kendisini tam da aynı alana ait pratiklerle görü-

nür kılmıştır. Bu durum yalnızca, hep söylendiği gibi, İslâm'ın toplumsal yaşamın tüm yönlerini, günlük özel yaşamı da kapsayacak şekilde düzenleyen bir din olmasından kaynaklanmaz. Zira çağdaş dünyada, özel olanın sınırları genişleyip zenginlik ve çeşitlilik kazanmış; Mardin'in sözleriyle "din bu özelleşme dalgasıyla yeni bir yükselişe girmiştir" (Mardin, 1989: 229). Yani Mardin'in belirttiği gibi "özel dinî eğitim; üretimde, müzikte ve giyimde İslâmî anlayış; İslâmî yayınlar, 'özel' yaşamın parçaları olarak İslâm'ı, Türk toplumunda modern anlamda yaygın hale getirmiş ve dinin özel bir inanç olarak sınırlanması sürecine karşı işlev görmüşlerdir" (Mardin, 1989: 229).

Bu açıdan bakıldığında ev içi alanın organizasyonunu sağlayarak, çocukları 'gerçek' Müslümanlar olarak yetiştirerek ve İslâm'ı yaşayan bir toplumsal pratik haline getirerek, 'özel' olanın anlamının genişletilmesi sürecinde başrolü oynamakta olan kadınlar, İslâmî ideolojilerin günlük ifadesi ve yeniden üretiminde can alıcı bir önem taşımaktadırlar. Yani toplumsal düzen ve idarenin "daha önemli" meselelerinin yanında ancak bunlara ek bir unsur olarak görülen kadınlar, bugün artık ifa etmekte oldukları bu işlev nedeniyle İslâmî hareketlenmenin ve tartışmaların merkezinde yer almaktadırlar.

Bu şekilde düşünülünce 'dışarıdakiler' tarafından 'İslâm'ın canlandırılması' olarak adlandırılan süreç, 'şuurlu' Müslümanların gözünde, İslâm'ı bir yaşam pratiği haline getirmeye yönelik politik bir çabadır. Bu anlamda yaşanan İslâm'ın parametrelerini anlamak için yapılan her girişim, hem geniş anlamda bir politik strateji olarak, hem de Müslümanların ulusal-ancak-küreselleşen bir ortamdaki değişimlere uyumunu sağlayacak günlük yaşam stratejileri olarak, yeni İslâmî toplumsallaşma modellerinin üretimini dikkate almak zorundadır.

Kendilerine Ait Bir Site: İslâm'ın Şuurlu Müslümanlarca Yaşanabileceği Bir Kent Mekânı

İslâmî bir toplumsal düzenin diğerlerine üstünlüğünü savunan insanlar, kendi günlük hayatlarını İslâmî hükümlere göre nasıl

düzenlerler? 1990'ların başlarında, İslâmî bir yaşam tarzı için çıkartılan kültürel-politik çağrının, nihayet Türkiye'nin kentli seçkinlerinin merkezinde de hissedilmeye başlandığı bir dönemde, alan çalışmama başlarken, aklımdaki temel soru buydu.

Araştırmamı yürüttüğüm site, Ankara'nın kuzeybatısındaki yoğun nüfuslu ve şehir merkezine oldukça uzak yerleşim bölgelerinden birinde yer alır. Kentin bu kesimi için söylenebilecek temel özelliklerden birisi, söz konusu semtin büyük şehir yaşamının parçası sayılan birçok sosyo-ekonomik, kültürel imkânı bünyesinde barındırdığı, ancak bu durumun yaşam kalitesi ve ticarî faaliyetler açısından bakıldığında merkezin standartlarını doğrulamakla birlikte, daha ziyade çevresel [*peripheral*] bir tarzda gerçekleşmekte olduğudur. Başlangıçta Türkiye'deki şehir planlamacıların söyleminde, gecekondularla aralarındaki benzerliğe işaret etmek üzere, 'apart-kondu' olarak adlandırılan bir yapılaşmaya sahip olan bu bölge, daha sonra hızla yasallaşarak, sakinlerinin çoğunlukla alt ve alt-orta sınıf yelpazesinde yer alan insanlardan oluştuğu, Ankara'nın en yüksek yoğunluklu yerleşim bölgelerinden birisi olmuştur. Bunun yanında söz konusu yerleşim alanı, hızlı bir kentsel gelişme ihtiyacına paralel olarak, süratle, yeni oluşmakta olan kentli orta sınıflar için de uygun bir semte dönüşmüştür.

Bu site, semtin nüfusunun küçük bir kısmını barındırmakla birlikte, çalışmanın yapıldığı dönem itibarıyla semtin en özenli ve düzgün inşa edilmiş yerleşim yerlerinden biriydi. Her birinde 70 daire bulunan, 5 adet çok katlı apartman, bir cami, başlangıçta Kuran kursu olması amacıyla yapılmış küçük bir "okul" binası, üniversite ve lise öğrencileri için yurt şeklinde düzenlenmiş 10 daire (her blokta biri kızlara, diğeri erkeklere ayrılmış 10'ar kişilik iki daire olmak üzere), bir bloğun altında düğün törenleri, seminerler gibi toplantılar için ayrılmış büyük bir salon, erkekler için caminin yakınında bir çayevi, bir anaokulu (bir dairede, yaklaşık otuz çocuğu barındırabilecek kapasitede), küçük çocuklar için bir oyun bahçesi, gençler için birkaç açık alan, bir süpermarket (araştırmamı sürdürdüğüm yaklaşık iki yılın sonunda çok katlı büyük bir mağazaya dönüşmek üzere, sitenin

hemen dışına taşındı) ve son olarak park yeri olarak kullanılan açık alanlar bu sitenin belli başlı öğelerini oluşturmaktadır.

Site sakinleri komşuları tarafından 'kapalı', 'dinci' veya 'İslâmcı' olarak tanımlanmakla kalmayıp, çağdaş, kentli Türk insanının zihnindeki ortodoks Müslüman algısına uyacak şekilde, 'İslâmî' bir giyim ve dış görünümle de çevrelerinden ayrılıyorlar: Yüzlerini çevreleyerek, boyunlarını ve omuzlarını örten büyük başörtüleri, uzun, bol ve soluk renkli mantolarıyla kadınlar; genellikle kravatsız, sıradan takım elbiseleri içinde bıyıklı ve/veya bıyıklı ve sakallı tipik Türk erkekleri. Bu site sakinleri, aynı semtte dinsel kimlikleriyle bilinen tek grup değil. Aksine bölgede farklı orta ve alt-orta sınıf yelpazesi içine dahil olabilecek insanlar arasında da dinî açıdan muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek diğer semt sakinlerine sık rastlanıyor. Yine de bu sitenin sakinleri, İslâmî kurallara uygun bir yaşam kurabilmek adına bu sitede bir araya geldikleri için diğerlerinden ayrılıyor ve İslâmî bir cemaatin üyeleri olmak gibi aslen farazi bir kimlik kazanıyorlar. Yani söz konusu site sakinleri sadece Müslüman kimliğiyle tanımlanmaktan öte; dinî fanatikler, gericiler veya yobazlar olarak değerlendirilebildikleri gibi, genel olarak da 'dinci' ve/veya 'İslâmcı' olarak bilinmekteler. Benzer bir biçimde site sakinleri de, dinsel kimliklerini diğer 'yanlış/sahte', yani seküler Müslümanlardan ayrı tutarak, kendilerini 'şuurlu Müslümanlar' olarak nitelemekteler.

Sitenin kuruluşu, 1960'ların sonunda bir grup insanın 'şuurlu Müslümanlar' olarak 'İslâm'ı yaşayacakları' bir ortam yaratmak için bir yapı kooperatifi kurmak fikriyle bir araya gelmelerine dayanıyor. Grupta Millî Nizam/Millî Selamet/Refah Partisi çizgisinin[5] sosyo-politik projesi sayılabilecek Millî Görüş'ün bazı kurucu liderleri; Nakşibendî tarikatinin Zahid Kotku kolunun önemli kişileri ve bu iki hareketin de içinde

5 Millî Nizam/Millî Selamet/Refah Partisi çizgisinin oluşumu ve Millî Görüş'ün gelişim aşamalarının kapsamlı bir tartışması için Refah Partisi dönemine değin bkz. Toprak (1980), Refah Partisi'nin gelişim aşamaları için bkz. Çakır (1994). 1994 belediye seçimlerinde elde ettiği başarıdan 1995 koalisyon hükümeti başlangıcına kadar geçen süreyi de kapsayan ve Millî Görüş'ün Türk siyasî yapısındaki yerinin kapsamlı bir analizi için bkz. Ayata (1996).

yer alan kimseler göze çarpıyor. Kooperatif bünyesinde bir araya gelenler, vakıflardan gençlik ve kadın derneklerine kadar değişik sosyal organizasyonlarla yaşam alanlarını genişletmişler. Sitenin inşasına 1970'lerin hemen başlarında geçilmiş olsa da, birçok ekonomik ve sosyo-psikolojik zorluktan sonra, sitenin tüm inşaatı 1985 yılında bitirilmiş. Ancak bu yer, İslâmiyet'in bir kolunun politik ve dinî liderliği altında örgütlenen kapalı bir dinî cemaatin yaşam alanı olarak görülmemeli. Aksine burada farklı politik gruplara bağlı, benzer dünya görüşüne sahip, ama mutlaka muhafazakâr Sünnî Müslüman ailelerin bir araya geldiği bir doku var. Eğer bu insanları tek bir ideolojik kategoride toplamaya çalışırsak, bunu belki en uygun şekilde, ana unsurları İslâmî köktendinci bir üst-anlatıya dayanan ideolojik bir söylem şeklinde tanımlayabiliriz: Bu söylemde, İslâmî bir davranışa ilişkin esas otorite olarak (Asr-ı Saadet pratikleri dışındaki) yerel-geleneksel pratikler değil, Kuran ve temel dinî metinler referans alınır. Ancak, İslâm'ı 'farklı ve bütünleşmiş' bir sistem olarak yeniden inşa etme aşamasında, bu kaynaklar içtihada açıktır. Bu söylem aynı zamanda, üçüncü dünyacılığın anti-emperyalist anlatısından kaynaklanan bir "ilerleme" düşüncesi ile kendisini Batı yönelimli modernizmden ayrı tutmaktadır.

Sitedeki etno-sosyolojik araştırmam sırasında ailelerin % 10'u ile derinlemesine mülakatlar yaptım. Erkekler, kadınlar ve gençlerle ayrı ayrı odak-grup görüşmeleri düzenledim. Birçok sosyal ve dinî aktivite (Ankara'nın en büyük camii olan Kocatepe Camii'nde yer alan kandil kutlamaları gibi), irşad (İslâm'ı yayma ve bilgilendirme) toplantıları, tefsir çalışmaları, tiyatro gösterileri, düğün törenleri, seminerler, paneller ve kadınların kabul günleri gibi toplantılara katıldım. Aşağı yukarı yirmi sekiz ay boyunca İslâmî bir yaşam tarzının diyalojik sınırlarını belirleyen söylemselliği, hayatın ritmini ve stratejisini oluşturan prensipleri anlamaya çalıştım. Bu çalışmadan sağlanan 'veriler' ise, genel hatlarıyla, İslâmî bir cemaat tahayyülü, cinsiyetlendirilmiş bir yaşam düzeni, Müslüman toplumsal cinsiyet kimliklerinin yapılanması, İslâmî yaşam tarzının oluş-

turulması, 'Öteki' haline gelmek, sınırlama ve direnme stratejilerinin gelişimi ve gelecek gibi anlamlı ana başlıklar altında düzenlenebilir. Ancak, bütün bir çalışmadan çıkardığım en belirgin sonuç, herhangi bir İslâmî yaşam tarzının yaratılmasının ve gerçekleştirilmesinin, kadınların çabaları olmadan mümkün olmayacağıdır.

Öte yandan bu araştırma deneyiminden öğrendiğim en önemli şeylerden biri, iman boyutunu dikkate almadan İslâmî uyanışı analiz etmede önemli bir mesafe kat edilemeyeceğidir. Aile tipi, eğitim düzeyi, gelir veya meslekî statü gibi alışıldık sosyolojik göstergelerle bakıldığında, çalışma yaptığım aileler kolaylıkla toplumun orta ve orta-alt katmanlarında değerlendirilebilirler. Çoğu aile reisi erkek, ailelerinin yaşamını devlet memurluğu, politikacılık, gazetecilik yaparak ya da muhasebeci, tüccar ve esnaf olarak kendi işinde çalışarak kazanıyor. Bu grubu benzer bir şekilde toplumun orta sınıfı olarak nitelenen diğerlerinden ayıran en önemli unsur ve Bourdieu'nün (1989) "beğeni" dediği şeyle iç içe geçmiş bir biçimde ele alınabileceğini düşündüğüm 'iman'dır. Başka bir deyişle, incelenen grubu, bir statü grubu olarak diğerlerinden ayıran sosyal pratiğin içinde imanın yerini tartışmadan, bu grubun nasıl olup da kurulacak İslâmî düzenin potansiyel orta sınıfını oluşturacağını ifade etmek güçtür.

Ulusal-Ancak-Küreselleşen Bir Ortamda, İslâmî İmanı Bir 'Eylemci Ütopyacılık' Girişimi İçin Harekete Geçirmek

İslâmî uyanışa dair son dönem analizlerindeki ortak özellik, İslâmiyet'in toplumsal hoşnutsuzluk diline kaynak teşkil eden genel bir kültürel bilgi dağarcığına sahip olduğu varsayımıdır. Diğer bir deyişle İslâm'ın, mağdur olanın hoşnutsuzluğunu dile getirebileceği ortak bir lehçe kurma işlevini yüklendiği düşünülmüştür. Böyle bir araçsallık, belirli bir noktaya kadar hem Türkiye'deki hem de Müslüman dünyanın diğer bölgelerindeki İslâmî canlanmayı açıklayabilir. Ancak, neden benzer koşullar-

daki Müslümanlardan sadece bazılarının toplumsal hoşnutsuzluklarını ifade edecek bir kaynak olarak İslâm'a başvurmayı anlamlı bulduklarını açıklamaz. Bu soruya bir cevap bulabilmek için James Piscatori'nin (1986) dinî uyanış tanımını hatırlamak yararlı olacaktır. Piscatori'ye göre, eğer Anthony Wallace'ın (1956) "varolan toplumsal düzen ve kimliklerinden hoşnut olmayan bireylerce hissedilen ciddi bir baskı anlamında ortaya çıkan yeniden canlandırma hareketi" (Piscatori, 1986: 36) açıklaması doğru ise, "uyanış, bireysel mutsuzlukların bir toplamıdır" yargısı da büyük ölçüde doğru olacaktır. Bununla beraber, ben James Piscatori'nin "uyanış, daha da büyük ölçüde bireysel hoşnutlukların toplamıdır" (Piscatori, 1986: 36) fikrine katılıyorum. Çünkü alan çalışmamdan edindiğim deneyimler, Piscatori'nin Mısırlı, Endonezyalı ve Malezyalı İslâmcılarla edindiği deneyimlere benziyor. Piscatori'nin deneyiminde, söz konusu insanlara eskiye göre neden daha dindar oldukları sorulduğunda, yanıtlarda ne yaşadıkları sosyal, ekonomik veya politik felaketler, ne de duygusal ve psikolojik sıkıntılar anlatılıyordu. Söz konusu kişiler, ister iyi eğitilmiş profesyoneller, ister sıradan sempatizanlar olsun, yanıtlar değişmiyordu.

Piscatori'nin de işaret ettiği gibi, İslâmî uyanışın oluşumunda ve insanların bu harekete kişisel bağlılıklarında, gerek uluslararası gelişmelerin gerekse "sosyal, ekonomik ve politik faktörlerin de rol oynadıkları şüphesizdir". Aynı şekilde "bazı Müslümanların İslâm'ı kendi basit hırslarını gerçekleştirmek için kullandıkları da" (Piscatori, 1986: 37) doğrudur. Fakat benim burada vurgulamaya çalıştığım nokta, toplumsal bir fenomen olarak 'iman'ın, İslâmî uyanışın analizlerini biçimlendiren diğer sosyolojik faktörler kadar analitik ilgiye layık olduğudur.

Bu noktada, din sosyolojisini anlamak isteyen pek çokları gibi, Durkheim'ın modern toplumlarda 'iman'ın yerini nasıl kavramsallaştırdığına bakacağım. Durkheim 'De la Définition des phénomènes réligieux' adlı makalesinde (1899'da *L'Année Sociologique*'de yayınlanmıştır; bkz. Cladis, 1992), *İşbölümü* adlı eserindeki iddialarının aksine, dinin modern toplumlara nüfuz ettiğini savunmuştur. Dinî inançlar ve pratikler en azından Av-

rupa'da değişse bile, temel form değişmemiştir: "Kolektif inançlar ve pratikler halen yaygındır. Politik, ekonomik ve hatta bilimsel alanlar dinsel olandan etkilenmektedir. Örneğin bireysel haklar, ekonomik adalet tasarımları ve hür sorgulama kavramı kutsal anlamlarla yüklüdür" (Cladis, 1992: 79 içinde).

Cladis için Durkheim'ın düşüncesindeki bu dönüşüm, bizatihi dine ilişkin kökten yeni bir değerlendirmeden ziyade, modern topluma ilişkin yeni anlayışından kaynaklanır. Durkheim'ın yeni yaklaşımı 1899'da yazdıklarından kolayca anlaşılmaktadır: "Din ile bilim arasında orta seviyede [*intermediary*] inançlar vardır; bu inançlar bayrak, ülke, bazı politik organizasyonlar, kahramanlar veya bazı tarihsel olaylar gibi görünürde seküler olan objelerle ilgilidir." Yani Durkheim'a göre birçok seküler inanç "dinî inançlardan kolaylıkla ayırt edilemezler". Çünkü "...geleneksel toplumlar gibi Fransa da (seküler dahi olsa) kolektif bir imana sahiptir: Anavatan, Fransız Devrimi, Jean d'Arc vs. bizim için, kimsenin demokrasinin ahlâkî üstünlüğüne, ilerleme düşüncesine ve eşitlik idealine muhalefet etmesine razı olmayışımız gibi kutsal şeylerdir..." (Cladis, 1992: 79)

Cladis'in de işaret ettiği gibi, Durkheim için "... kolektif iman artık sadece geleneksel toplumların bir niteliği değildir. Modern toplumlar da bir kolektif iman ihtiyacındadır ve bunu geliştirmektedir. Öyleyse bu iki toplum arasındaki farklılık inançlarının farklı içerikleridir" (Cladis, 1992: 79).

Elbette Durkheim için, bu inançların meşruiyetini sağlayan kaynakların nasıl yapılandığı sorusu geçerli bir soru değildi: Durkheim'ın bu kaynakların büyük ölçüde toplumun ta kendisi, hatta toplumun bireylere *conscience collective* (kollektif bilinç/vicdan) halinde nüfuz etmesi olduğunu ileri sürdüğü düşünsel şemasında, bu sorunun yanıtı zaten verilmiştir. Ancak, bizim problemimiz yeni İslâmî uyanış hareketlerinin modernitenin seküler etiğine meydan okuyuşunun özelliklerini göstermek olduğu için, bu soru bizim açımızdan bilhassa önemlidir. Anlamamız gereken nokta, bu taleplere genelde dinsel, özelde İslâmî bir karakter kazandıranın ne olduğudur. Modern toplumların seküler etiğinin kutsal ile dünyevî [*profa-*

ne] arasında oluşturulmuş toplumsal farklılıklara dayandıklarını saptamak yeterli değildir. Bu ahlakın yapısının, dinî ideolojilerin kendilerini egemen ahlak söylemlerine bağlayarak sıradan olanın alanına girmelerini sağlayan kesişme noktalarını içerdiğini söylemek de yeterli sayılamaz. Bunun yerine ulusal-ancak-küreselleşen bir ortamda bu ideolojilerin aynı kanallar yoluyla, ne ölçüde modernitenin seküler etiğine rakip haline geldiklerini görmemiz gerekir.

Wilfred Cantwell Smith'i de aralarında sayabileceğimiz bazı araştırmacılara göre, İslâmî imanın özelliği, inanç kavramından farklılığında yatar. *On Understanding Islam* adlı çalışmasında Smith, bir şey hakkında sahip olduğunuz bilgiye göre ona inanabileceğinizi veya fikrinizi değiştirebileceğinizi söyler. Ancak, gene Smith'e göre İslâm'da "iman, insanların sahip olduğu bir şeyden çok, insanların yaptığı bir şeydir... İman insanların oluşlarıyla ilgilidir" (Smith, 1981: 122). Öyleyse 'mümin', Allah'ı kabul eden, ona 'evet' diyendir... Mümin görevini (Allah'ın emri) bilir ve kendini buna uygun davranmaya adar (Smith, 1981: 124, 126). Bu nedenle İslâm'da Müslüman olabilmek için önce inanmak değil, kelime-i şahadet getirmek gerekir. Bir Müslüman sadece "Allah'tan başka tanrı olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna" inanmakla kalmaz, aynı zamanda buna şahadet eder. Benzer bir şekilde John Esposito Hıristiyanlık için doğru soru "Hıristiyanlar neye inanır?" sorusu iken, İslâm'da (Musevilik'te olduğu gibi) uygun sorunun "Müslümanlar ne yapar?" olduğunu söylemektedir (Esposito, 1991: 69). Yani "iman Müslüman'ın teslimiyeti ile birlikte onu doğru yola sokar. İslâm'da yaşamın amacı sadece söylemek değil, gerçekleştirmektir. Allah'a inandığını açıkça söylemek değil, Allah'ın isteğini yerine getirmek, yani İslâm'ın mesajını ve şeriatını yaymaktır. Amel olmadan iman etmek beyhudedir..." (Esposito, 1991: 69-70).

İslâmî imana bu tür bir yaklaşım, bence söz konusu kesimin "İslâm'ı şuurlu Müslümanlar olarak yaşamak istemeleri" talebine de ışık tutar. Kanımca bu kesimler İslâm'daki imanın bahsettiğimiz yapısal özelliklerinin bir şekilde 'bilincindeler'

ya da başka bir deyişle yaptıkları, İslâm'ı Aziz Al-Azmeh'nin tanımıyla bir 'eylemci ütopyacılık' için hazırlamak, harekete geçirmektir. Bu da, eskatolojinin ve örnek geçmişin (yani Asr-ı Saadet'in, ki Adem düzeninin yeniden kurulması anlamına gelir) diriltilmesidir. Bu ütopyada, legalizm ve moralizm yerini politik mücadeleye bırakır (bkz. Al-Azmeh, 1993: 95-98). İslâmî eylemcilerin bu özgül iman yapısının içini doldurma biçimleri ve yorumları, elbette yaşadıkları toplumsal ve tarihsel koşullara göre değişir. Yine de bu çalışmada kendilerini 'şuurlu Müslümanlar' olarak tanımlayan insanların ayırt edici özelliklerini, hayata geçirdikleri toplumsal pratiklerde iman anlayışının oynadığı role bakarak açıklayan bir yaklaşım geliştirebiliriz.

İslâmî Bir Yaşam Tarzı Yaratmak İçin İslâm'a İmanı Bir Sınıflama Sisteminin Ayırıcı Özelliği Yapmak

Bu noktada, çalışmamı yaptığım sitenin sakinlerini sosyolojik olarak diğer orta ve orta-alt toplumsal katmanlardaki insanlardan ayırarak, onları kurulacak olan İslâmî düzenin potansiyel orta sınıfları kılan başlıca etkenin 'iman' olduğunu söylemek istiyorum. Ancak burada, insanların kendi yaşam tarzlarını benzer sosyal statüdeki diğerlerinden farklılaştırmak için yaptıkları seçimlerin şekillendirilmesinde iman, Bourdieu'nün (1989: 175) beğeni [*taste*] anlayışı ile birlikte, iç içe geçmiş bir biçimde işlev görmektedir. Yani ister kültürel olarak önceden belirlenmiş, ister yeni uygulanmaya başlanmış, isterse kasten kaçınılmakta olsun, bu sitede yaşayanların katıldıkları sosyal aktivitelerin matrisi hem İslâmî bir yaşam tarzının genel hatlarını belirler, hem de İslâmî dayanışmayı kuvvetlendirir. Öte yandan bu dayanışma duygusu, site sakinlerinin bu yaşam alanına bağlılıklarını güçlendiren ve günlük yaşamlarını İslâmî hükümlere göre sürdürürken, kendilerini güvencede hissetmelerini sağlayan özel bir duygusal bağ ile, yani güven duygusuyla sürekli kılınmaktadır.

Dinî bağlılıkların gerilikle eşanlamlı addedildiği bir toplumsal ortamda, sitenin sakinleri için, çağdaş dünyanın gereklerini kavrayamayan geri kafalı, cahil veya aptal insanlar olmadıklarını göstermek son derece önemli hale gelmektedir. Aksine, İslâm'ın sadece ibadetle sınırlı kalmayıp, bütün zamanların toplumsal ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir yaşam tarzı oluşturduğuna inanmaktalar. Asr-ı Saadet onlar için nihaî modeldir ve Peygamber'in sünnetine uygun bir hayatı kurmanın her zaman mümkün olduğuna inanırlar. Hatta Peygamber'in ve sahabenin hayatlarını model alma yoluyla, bugün seküler bir düzende belirli bir ölçüde İslâm'ı yaşamak, yani günlük yaşamı İslâmî hükümlere göre düzenlemek mümkün görünmektedir. Ayrıca hadisleri, özellikle aile hayatında, İslâm'ın pratiğe geçirilmesi için önemli bir unsur olarak değerlendirmektedirler.

Herhangi bir İslâmî yaşam tarzını kadınların çabaları olmaksızın oluşturmak ve gerçekleştirmek mümkün değildir. Toplumsal düzenin İslâmî yapılanmasında kadına ve erkeğe farklı roller yükleyen bu söylemde kadınlar, İslâmî toplumun ilerlemesi için mücadele etmeye hazır mümin nesilleri yetiştirme ve eğitme görevini üstlenmiş anneler olarak tanımlanmaktadır. Bu rol Tanzimat'tan bu yana gerçekleştirilen Osmanlı reformları aracılığıyla ve cumhuriyet döneminde toplumda kadına atfedilen sorumlulukla büyük bir benzerlik taşımaktadır. Cumhuriyet döneminde Batılılaşma yanlısı reformcular kadınların ilerleme adına ulusu eğitmelerini isterken, söz konusu Müslüman kadınların dünyada Allah'ın düzenini kurmak ve Allah'ın inayetine kavuşarak ebediyen cennette yaşayabilmek amacıyla diğerlerini eğitirler.

Ayrıca, Müslüman bir kadın bu eğitimi dindarlığından hiçbir şey kaybetmeden vermek zorundadır. Diğer bir deyişle modern, seküler bir düzende yaşarken, seküler Batılı yaşamın İslâmî yaşam tarzıyla bağdaşmaz sayılan kodlarını reddetmek zorundadır. Bu, ailelerin geçimini İslâmî hükümlerle düzenlenmemiş kurallara göre kazanmak için 'dış' dünyanın gerekleriyle uğraşmak zorunda kalan erkekler açısından bütünüyle gerçekleştirilebilir bir hedef değildir.

Ancak, İslâm'ın günlük yaşam gerçeğine dönüştürülmesinde çatışma halinde olan bu iki dünya görüşü, yani İslâm ve modernite, gündelik hayatın kurulmasında ideolojik söylem düzeyinde olabildiği gibi saf bir biçimde kalamazlar. 'Şuurlu Müslümanlar' bu güçlüğü yenmek için büyük çaba sarf ederler. Bir praksis olarak görülmesi gereken bu çabanın ise şu şekilde formüle edilebileceğini düşünüyorum: Eğer modernite, içinde toplumsal yaşamın nesnel verilerine işaret edilen bir endeks görevini görüyorsa, İslâmî düşünce de bu nesnel verilerin anlamlandırılabileceği bir sözlükçe işlevi görmektedir. Sonuçta 'şuurlu Müslümanlar'ın davranışsal düzeydeki toplumsal stratejileri, bu endeks hakkında daha fazla şey öğrendikçe, onu değiştirebilmek için de daha fazla bilgi sahibi olabilecekleri gibi basit bir inanışa dayanır. Ancak, bu insanlar, modernite endeksinin de özgül söylemsel oluşumlardan kaynaklanan farklı ideolojilerin bir ürünü olduğunu ve bu ideolojilerin, diğer tüm ideolojik söylemler gibi sadece 'gerçekliği kodlayan sistemler' (Veron, 1971: 68) olduğunu göz ardı etmektedirler. Dolayısıyla, yaşanan bir deneyim olarak bu kodlanmış 'gerçeklik', ideolojik tanımlarından ayrılamaz ve bu açıdan modernizm de bir istisna teşkil etmez. Bu noktadan bakıldığında İslâmî ideolojilerin modernitenin endeksini ne ölçüde değiştirebileceği, bu endekse referans oluşturan toplumsal bağlamı, normları ve terimleri yerinden etmedeki yeteneklerine bağlıdır.

Bu site sakinlerinin yukarıda bahsettiğim, yaşam stratejilerinde amaç, basitçe modern yaşamın getirdiği rahatlık ve fırsatları reddetmek değil, ama bunlara erişmek için bir Müslüman'ın ödemesi gereken ahlakî bedeli sorgulamaktır. Yoksa ev dekorasyonundan mutfak alışkanlıklarına, kadınların ev içi giyimlerinden misafir kabul tarzlarına kadar, yaşamlarının temel çerçevesi Türkiye'nin kentli ve seküler orta ve orta-alt sınıf ailelerinden hiç de farklı değildir. Benzer olarak, kurdukları gönüllülük esasına dayalı dernekler, ilgilendikleri entelektüel aktivitelerin düzenlenme biçimleri, katıldığım konferanslar, seminerler ve hayır toplantılarından da gözlenebilece-

ği gibi, kentli seçkinlerin modern entelektüel yaşamının bir kopyasıdır.[6]

Öte yandan bol, uzun bir manto ve başörtüsü olmadan dışarı çıkan veya yabancı erkeklere gözüken kadınlara (özellikle başörtüsü olmadan), faiz uygulamasına, alkol kullanmaya, dans etmeye ve kumar oynamaya, İslâm'ın yasakladığı diğer davranışlar gibi müsamaha göstermezler. Ayrıca Hıristiyan Batı dünyasından alınmış yılbaşı, gene orada ortaya çıkmış Anneler Günü ve Babalar Günü gibi kültürel ritüellere ve kutlamalara da kesinlikle karşı çıkmaktadırlar. Bu tespit, bize, bu sitedeki günlük yaşamın kurallarına dair bir anlayış kazandırması açısından önemli. Zira bu türden 'ritüeller' verili bir kültürün anlamlandırıcı pratikleri olduğu kadar; hem belirli anlam sistemlerine göre düzenlenmiş bir kültürel yaşamın ritmini ve dönemselliğini belirlemekte, hem de belirli âdâp-edep türleri yoluyla, kültürel açıdan tanımlanmış bireysel ilişkileri kontrol etmektedir.

Öte yandan İslâmî bir yaşam tarzının inşasında, gençlerin modern Batılı yaşam tarafından ayartılmasına, akıllarının çelinmesine yol açabilecek kültürel bir uçurum yaratmanın tehlikeleri fark edilmekle kalmayıp, özellikle kadınlar tarafından bundan dikkatle kaçınılmaktadır. Gerici, dar kafalı veya cehalet yanlısı olarak adlandırılmaktan da endişelendikleri için, modernitenin temel İslâmî kuralları yıkmayan sosyo-kültürel modellerini yeniden gözden geçirmektedirler.

Televizyon izlerler, ama seçici davranarak. Sinemaya giderler, ama yalnızca 'dinî' filmleri izlerler. Tatil için deniz kıyısına gidebilirler, ama saklı, kapalı yerleri seçmeye özen göstererek. Gelinlerin beyaz modern gelinlikler giymelerine razı olurlar ama başlarını kapatmaları şartıyla. Düğün, sünnet ve kına gecesi gibi günlerde nadiren dans edilir. Çocukların doğum günlerini ve bazı yıldönümlerini kutlasalar da, sadece eğlenmek yerine, bunların Allah'a şükredilecek birer toplantı olmasına dikkat ederler. Amaçları gençleri olduğu kadar bütün aileyi

6 Bu sitenin sakini kadınların, Müslüman kadın kimliklerini şekillendiren İslâmî yaşam tarzını hangi yollardan kurduklarının daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Saktanber (1994).

modern kentli yaşamın baştan çıkarıcılığına karşı korumaktır. Bunun için kızlar ve erkekler için ayrı olmak üzere, gençlerin bir araya gelebileceği ortamlar sağlanır. Bu toplantılar gençlerin güzel yiyecekler eşliğinde, akranlarıyla arkadaşlıklarını pekiştirip dinî bilgilerini geliştirebilecekleri şekilde düzenlenmektedir. Genç kadınlar Kuran okumak, Batılı ve İslâmî olmayan yaşam tarzlarına dair küçük parodiler yazıp oynamak ve ilahiler söylemek için bir araya gelirler. Erkekler genellikle evde olmadıklarından, oğullarını özellikle gündelik hayatın içinde eğitmek şansına sahip değildirler. Bu görev, dinsel konularda olduğu kadar tarih, edebiyat ve bilimle ilgili konularda küçük grup tartışmaları ve yarışmalar düzenleme yoluyla erkek çocuklarını İslâmî şekilde sosyalleştirmeye çalışan ağabeylere düşer. Anneler, böyle bir eğitimin verilebileceği sıcak ve sevgi dolu bir ortamı yaratmak için hem gerekli desteği ve onayı, hem de yiyecekleri hazırlarlar.

Bireysel ibadetlerden ve cuma günleri veya tefsir çalışmaları için bir araya gelmek gibi geleneksel ibadet şekillerinden ayrı olarak kadınlar, İslâm'ı ve İslâmî ideolojileri öğrenip yaşama geçirmenin farklı yollarını geliştirmişler. Ev ziyaretleri ve/veya kabul günlerinde çaylarını içerken Kuran'dan veya gelenekleri öğreten diğer dinî kitaplardan parçalar okurlar; günlük yaşamdaki birçok pratik sorunu tartışırlar; İslâm'da feminizm, masonluk veya kadın hakları gibi bazı özgül konuları tartışmak için küçük gruplar organize ederler. Kadınların İslâm'daki rolünü veya toplumsal konumlarını etkileyen güncel politik konuları tartışmak için seminerler ve paneller düzenlerler. Bu toplantılar, alternatif bir İslâmî yaşam tarzının pekiştirilmesini sağlayan toplumsal çevre yaratma çabasındaki İslâmcı kadınlar açısından son derece yaratıcı ve özenli çalışmalardır.

Sonuç

Bu örneklerden de görülebileceği gibi, site sakinlerinin yaşamlarını İslâmî ideallere uydurmak için verdikleri çaba, İslâm'ı sadece yaşayan bir toplumsal pratik haline getirmekle kalmayıp

onun günlük pratiğinin etiğini de yaratmaktadır. Bu etik aynı zamanda Müslümanların kendilerini öbür dünya için hazırlamalarına yardımcı olacak şekilde düzenlenir. Her şeyin ötesinde bu etiğin söylemi yoluyla, insanların –M. de Certeau'nun (1983: 30) işaret ettiği şekliyle– 'iş görme yöntemleri', yani 'yürümeleri, okumaları, üretmeleri, konuşmaları vs.' tanımlanır. Bu etik insanlara sürekli olarak kendilerini adamaları gereken şeyin, cennette ebedî bir hayatı hak etmek için, bu fani hayatta Allah'ın emirlerinin yerine getirileceği İslâmî bir dünya yaratmak olduğunu hatırlatmaktadır. Yani, 'dışarıdakiler' tarafından 'İslâm'ı canlandırmak' olarak adlandırılan sosyal pratik, onlar tarafından 'İslâm'ı yaşamak' olarak anlaşılmaktadır. Bu düşünce, sık tekrarlanan bir cümleyle özetlenebilir: "Bizim bütün yaptığımız, Allah rızası için çabalamaktır." Allah Kuran'da bu gayreti gösteren müminleri öteki dünyada ödüllendireceğini bildirmiştir. Bu karşılıklılık anlayışını besleyen, onları eylem ve düşüncede İslâmî idealleri güven duyarak gerçekleştirmeye sevk eden, bu özel diyalojik ilişkidir. Toplumsal yaşamla kurdukları ilişki biçimini diğer benzer statü ve sınıftaki insanlardan ayıran şey de İslâmî bir anlayış içinde kavranan Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olduğunun hatırlarda tutulmasıdır.

Ancak, aynı İslâmî gruplar için, Asr-ı Saadet'te gelişen İslâmî yaşam tarzı modelini gerçekleştirmede yön belirleyen stratejiler, izole edilmiş bir cemaat imgesine dayanmaz. Aksine İslâmî bir toplum imgeleminin özelliği, İslâmiyet'te var olan farklı bir toplum anlayışından kaynaklanır. Bu toplum küçük bir cemaat yerine, Müslümanlık kurallarının işlediği ve İslâm hukukunun yürürlükte olduğu tüm diyarları kucaklayan, tek bir evrensel İslâmî toplum, yani ümmettir (bkz. Lewis, 1991: 32). Ümmeti temsilî bir imge olarak düşünmek mümkün, fakat anlamamız gereken nokta, M. de Certeau'nun da (1984) sorduğu gibi, bir imgenin temsil ettiği şeyin asıl yaratıcısı olmayan insanlar tarafından nasıl *kullanıldığıdır*. Bu bizi, yazı boyunca dikkat çekmeye çalıştığım günlük yaşam stratejilerinin taktiksel uzantıları olan 'iş görme yöntemleri' kavramına getirir. Bu Müslüman grubun ulusal-ancak-küreselleşen Tür-

kiye toplumunda var olan yapılara uyum sağlaması, ancak yazı boyunca belirtmeye çalıştığım sınırlama ve direnme stratejilerinin gerçekleştirilmesi yoluyla mümkündür. Bununla birlikte söz konusu praksisi yerel kılan şey ise, basitçe sürdürdükleri yaşam tarzı değil, ama uygarlık projelerini yapılandırma biçimleridir. Buna göre, evrensel iddialar taşımasına rağmen İslâmî terimlerle tanımlanan böyle bir İslâm uygarlığı anlayışı, aynı uygarlığın temelde Müslümanlara ait olduğunu düşündüğü noktada, modern uygarlığı tüm insanlığın ortak mülkü olarak gören seküler bakıştan farklılaşır. Bu bağlamda, örneğin İslâmiyet'i seçip Müslüman oluncaya dek, Cat Stevens'ın müziğinin, belki de sadece bu yüzden, İslâmî gençlik için hiçbir şey ifade etmemiş olduğunu ve genç Müslüman kadınların, 1995'te Çin'de yapılan 4. Dünya Kadın Konferansı'na katılmak amacıyla ilk kez sivil toplum kuruluşları oluşturmuş olsalar bile, dünya platformunda cinsler arası toplumsal eşitliği savunmak yerine, kadınlarla erkekler arasında kurulacak İslâmî bir hakkaniyet ilişkisini eşitlik fikrinin yerine geçirmeye çalışmış olmalarının da benzer bir anlayışın uzantıları olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Al-Azmeh, A. (1993), *Islams and Modernities*, Verso, Londra-New York.

Ayata, S. (1996), "Patronage, Party and State: The Politization of Islam in Turkey", *The Middle East Journal*, 50(1), Kış, s. 40-56.

Bourdieu, P. (1989), *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, Routledge, Londra.

Castells, M. ve J. Henderson (1987), "Techno-economic Restructuring, Socio-political Process and Spatial Transformation, A Global Perspective", J. Henderson ve M. Castells (ed.), *Global Structuring and Territorial Development*, Sage Publications, Londra.

Cladis, M. S. (1992), "Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage?", *Journal of the History of Ideas*, c. 53, no. 1, Ocak ve Mart, s. 71-90.

Çakır, R. (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisi'ni Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul.

de Certeau, M. (1984), *The Practice of Everyday Life*, çev. Steven F. Rendall, Berkeley: University of California Press.

Elias, N. (1991), *The Society of Individuals*, Basil Blackwell, Oxford ve Cambridge, Massachusetts.

Esposito, J. L. (1991), *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, New York.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California.

Lewis, B. (1991), *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Mardin, Ş. (1980), "Turkey: The Transformation of an Economic Code", E. Özbudun ve A. Ulusan (ed.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*, Holmes and Meier, New York.

— (1989), *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY Press, Albany.

Piscatory C. B. (1986), *Islam in a World of Nation States*, Cambridge University Press, Cambridge.

Saktanber, A. (1994), "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, no. 11, Güz s. 99-134.

Silber, I. F. (1995), "Space, Fields, Boundaries: The Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Sociological Theory", *Social Research*, c. 62, no. 2, yaz, s. 223-55.

Sivan, E. (1992), "The Islamic Resurgence: Civil Society Striikes Back", L. Kaplan (ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Smith, A. D. (1991), "Toward a Global Culture?" M. Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra-Newbury Park-Yeni Delhi.

Smith, W. C. (1981), *On Understanding Islam*, Mouthon Publishers, Lahey.

Toprak, B. (1980), *Islam and Political Development in Turkey*, E. J. Brill, Leiden.

Veron, E. (1971), "Ideology and the Social Sciences", *Semiotica*, III (2), Mouthon.

Wallace, A. F. C. (1956), "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58 (2), Nisan, s. 264-81.

Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevî Aşiret

GÜNTER SEUFERT

Küresel bir şehir bağlamında aşiret olgusunu incelemek ilk bakışta çelişkili görünebilir. Bu yazının konusu olan İstanbul'un küreselleşmesi yakın geçmişe dayanan bir gelişmedir; gerçekten de, İstanbul için küresel şehir teriminin uygun olup olmadığı tartışılabilir. Üstelik, bu yazının konusu olan aşirette, göçebe yaşam biçimi, komşu aşiretlerle girişilen mücadeleler ve merkezî otoriteye karşı ayaklanma (Bruinessen, 1992) gibi geleneksel olarak aşiret olgusuyla ilişkilendirilen özelliklerin çoğu görülmez. Bütün bunlara karşın 'aşiret olgusu' ve 'küreselleşme' aynı analitik çerçevenin içinde kullanıldıklarında, görünürde bir bağdaşmazlık söz konusudur. Çünkü küreselleşme genellikle, gündelik hayatın metalaşması, kitlesel tüketim, yüksek kültür ile aşağı kültür arasındaki ayrımların belirsizleşmesi gibi evrensel eğilimlerle birlikte düşünülür ve bunlar, anlam üreten yerel bağlamları, cemaat bağlarını zayıflatan eğilimler olarak görülür (Turner, 1994: 112). Ancak, küresellik, aynı zamanda hem farklı kültürlerin bir arada yaşama zorunluluğu ve kültürel çoğulculuk deneyimini içermekte, hem de diaspora nüfusların oluşturduğu iletişim ağları ve medya yoluyla insan hakları gibi uluslararası söylemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Küreselleşme sayesinde yerel cemaat men-

supları, kendi kültürleri üzerinde düşünmelerini sağlayan yeni bir bakış açısı kazanmakta ve uluslararası sahnede kendilerini gösterebilmektedirler. Bu yazıya konu olan aşiretin deneyimleri Robertson'ın (1992: 178) küreselleşmenin özü olarak tasvir ettiği "evrenselin tikelleşmesi ile tikelin evrenselleşmesi gibi iki boyutlu bir süreci" içermektedir.

Bu yazıda, önce, Koçkiri aşiretinin İstanbul'a 1960'larda başlayan zincirleme göçlerini[1] ve ardından şehrin ekonomisine entegrasyon süreçlerini ele alacağım. Bu hikâye, ana hatlarıyla, 1960'larda ve 1970'lerde İstanbul'a gelen diğer göçmen grupların deneyimleriyle paralellik gösterir (Gümrükçü, 1986). Daha sonra Koçkirilerin Alevîlik'ini inceleyeceğim. Alevîlik'in geleneksel kast tipi aşiret düzenini meşrulaştırmaya hizmet eden bir dinî kimlikten bugünkü genç nesil, yani solcu Kürtler için etnik-siyasal bir kimliğe dönüşümünü anlatacağım. Sonuç bölümünde, bu kimlik değişiminin kişinin kendi kültürünü modern değerler ve küresel söylemler çerçevesi içinde yeniden keşfetmesiyle ilişkili olduğunu öne süreceğim.

Göç Süreci ve İstanbul'da Tutunma Mücadelesi

Koçkiri aşireti İstanbul'a göç etmelerinden önce Sivas'ın yirmi sekiz köyünde yaşıyordu. Yerleşik oldukları bölge kuzeyde Suşehri, doğuda Kemah, güneyde Divriği ve batıda Hafik kasabalarının bulunduğu bir alandı. Bu yazı dört köyü kapsayan Saran oymağını ele almaktadır. Saranlar eskiden besicilik ve arıcılıkla uğraşır, aynı zamanda tuz yataklarında ve kömür madenlerinde çalışırlardı. 20. yüzyılın başına kadar, bir köyün nüfusu fazla kalabalıklaştığında yeni bir köy kurabilmekteydiler. Savaş ekonomisinin ve nüfus artışının hayat koşullarını zorlaştırdığı 1940'lı yıllarda da ciddi bir yoksulluk sorunu vardı, ama Saranlar ilk kez 1960'ların ortalarında göç etmeye başladılar. 1970'lerde giderek daha çok sayıda aile toplu olarak

1 Bu çalışmanın verileri söz konusu aşiretin mensuplarıyla 1993 ve 1994 yıllarında İstanbul'da düzenlenen çeşitli toplantılarda yapılan grup tartışmaları, derinlemesine mülakatlar ve katılımcı gözlem yoluyla toplanmıştır.

göç etmeye başladı. Göç 1975 ile 1977 yılları arasında en üst noktaya ulaştı. Bugün aşiret bölgesindeki yirmi sekiz köyden geriye sadece dört küçük yerleşim birimi kalmıştır.

İstanbul'a gelen ilk göçmenlerin çoğunu yirmisini geçmemiş genç, bekâr erkekler oluşturuyordu. İstanbul'un bugün on iki milyon civarında olan nüfusu, 1960'ların ortalarında iki milyondan azdı. Ancak, daha o zaman bile, şehrin çevresini, Anadolu'nun çeşitli kırsal bölgelerinden akın eden göçmenlerin oluşturduğu gecekondu semtleri kuşatıyordu. Önceleri şehir merkezinde bekâr odalarında oturmak zorunda kalan Saranlar için, yeni yeni oluşan gecekondu bölgelerinden birine yerleşmek, yaşam koşulları açısından bir basamak yukarı atlamak anlamına geliyordu. Bu sürecin ilk aşamasında enformel piyasada gecekondu için arazi satın almak gerekiyordu. Ancak, İstanbul'daki Saran cemaati kalabalıklaştıkça, arazileri işgal ederek bunları diğer göçmen gruplar karşısında koruyacak güce kavuştu, böylece yeni gelenler artık kondu için yer satın alma zorunluluğundan kurtuldular. Kondular genelde aynı aşiretin mensupları tarafından inşa ediliyordu. Genellikle hafta sonları da çalışmaya devam ediliyor ve kısa zamanda konduya bir çatı konuyordu. En fazla bir iki usta, onlar da çok düşük yevmiyeyle çalıştırılıyordu. Gecekondu yapımında yevmiyeli inşaat işçilerinin düzenli olarak çalıştırılması, ancak 1980'lerin başında, Saranların Anadolu'dan İstanbul'a göçlerinin sona ermesinden sonra görülmeye başlandı.

1980'lerin başından beri, yerleşim bölgelerinin düzeni giderek değişime uğradı. Başlangıçta Saran aileleri, Okmeydanı, Fikirtepe veya Ümraniye gibi 1960'ların yeni oluşmakta olan gecekondu bölgelerinde yoğunlaşıyor, köyden komşularıyla yan yana oturuyorlardı. Ancak, sonraları bu ilk 'üs'lerden Tarabya, Çengelköy veya Dudullu gibi yeni semtlere geçiş başlayınca, iş ortakları, arkadaşları ya da aynı siyasî eğilimin mensuplarıyla bir arada oturmak daha yaygın hale geldi. Bugün herhangi bir belediyenin sınırları içerisindeki Saran hanelerinin sayısı 15 ile 50 arasında değişmektedir. Her hane, babanın ailesine ek olarak oğulların ailelerini de içerir. Oğullar mahal-

lede ayrı bir binada otursalar da, ilişkiler yakın tutulmaktadır. Bu şekilde birbirine bağlanmış aşiret mensubu sayısı tüm İstanbul içerisinde 5000'i bulur.

İstanbul'a yerleşip tutunma sürecinde olduğu gibi kentin ekonomik hayatına katılım da cemaatin ortak çabasıyla gerçekleşmiştir. Saranların ilk göçmenleri İstanbul'daki çalışma hayatlarına özellikle Şişli, Kurtuluş ve Levent'teki apartmanların kapıcılığını yaparak başlamışlardır. Kapıcıların barınma problemleri yoktur. Yiyecek, yakacak, kömür, odun ve eşya taşımak kapıcının görevleri arasındadır. Bunun sonucunda Saranlar kendi kontrollerinde bir taşımacılık ağı oluşturmuşlar ve bu ağı Pangaltı, Topkapı ve Dolapdere gibi semtleri içeren bir bölgeye yaymışlardır. Bu semtlerde bulunan taşımacılık hizmetleriyle rekabet edebilmek ve kendi ağlarını oturtmak için, Saranların güç birliği yapması gerekliydi. Bu da, göçmenlerin, kapıcılığı bırakarak yeni oluşan gecekondu muhitlerine yerleşmelerini sağladı.

1960'larda, bu sefer özel kredi, nakit para paylaşımı ve ortaklık şeklini alan yardımlaşmalarla, aşiret mensupları birer birer kamyon satın alarak taşımacılık yapmaya başlamışlardır. Bugün ilk göçmen kuşağın neredeyse bütün erkekleri şoför olarak çalışmaktadır. Çoğu kamyon sahibidir ve kendi adına çalışmaktadır. İçlerinden biri şöyle demiştir: "Yük sırtımızdan kamyona geçti, ama biz yük taşımaktan kurtulamadık". Güneydoğu Anadolulu Kürtlerden oluşan rakip bir grubun bazı semtlerde sektörü ele geçirmesi, Saranların hamallıktan vazgeçme kararında büyük rol oynamıştır.

Ekmek parasını çıkarmak için kendi başına mücadele vermek zorunda kalanlar, 1980'lerin daha genç olan çalışan kuşağıdır. Onlar, avukat, doktor, boyacı ve teknisyen olmuşlardır, ancak, müşterilerinin birçoğu aşiret mensubudur. Böyle sadık müşterilerle iş yapmanın tek büyük bir dezavantajı vardır: Müşteriler yapılan işe para ödemeleri gerektiğini çoğunlukla unuturlar!

Saranlar düşük eğitim düzeylerinden dolayı devlet memurları olarak ağırlıklı bir grup oluşturamamışlardır. Yoksul ol-

dukları için siyasî partilerin nüfuzlu konumlarında yer edinememişlerdir. Bugün Saranlar arasındaki dayanışma, hastalara yardım ve yurtdışından (özellikle Almanya) veya yurtiçinden gelenlere gösterilen konukseverlik biçiminde görülmektedir.

İlk iki göçmen kuşağı, yerleşim sorunlarını çözmekteki ve iş bulmaktaki başarılarını birlikte hareket etmelerine borçludur. Ancak, bugün piyasa ilişkileri geleneksel hiyerarşileri eriterek yeni kuşaklara modernizasyonu dayatmaktadır. Yeni yerleşim biçimleri ve genç kuşağın bağımsız kariyerleri bir yandan kapalı ve cemaate dayalı ilişkilerin çözülmesinin, öte yandan daha açık ilişkilerin gelişmesinin belirgin göstergesini oluşturmaktadırlar.

Aşiret Kültürü: Cemaat Bilinci ve Mezhep

Koçkiri aşiretinin memleketinde nüfusun hemen hemen hepsi Alevî mezhebine mensuptur, ancak, dil açısından Türkler ile Kürtler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Türkçe konuşan Sünnîler sadece küçük bir azınlığı oluştururlar. Saran oymağı dahil, Koçkiri aşiretinin anadili Kürtçe'dir; hatta aşiretin ismi de Kürtçe'dir ve 'göç edenler' anlamına gelmektedir. Fakat aşireti oluşturan on üç oymaktan birisi Türkçe konuşur ve adı *Tirkan* ya da *Kirveler*'dir.[2]

Aşiret mensuplarının kafalarındaki mezhep ve aşiret kimliklerinin sentezi evlilik pratiklerinde kendini açığa vurur. Endogami uygulayan birim, aşiret değil, Alevî cemaatidir. Kişi ancak doğuştan Alevî olabilir (Vath, 1993: 213). Kürt yerine Türk'le evlenmek olumsuz karşılanmasa da, Alevî yerine Sünnî'yle evlenmek şiddetle kınanır. Mezhepten ayrılıp Sünnî olanlar "yol düşkünü" olarak tanımlanırlar. Böyle bir kişi grubun bir parçası olamaz, yakın akrabalarıyla bile ilişkilerini sürdürmesi zordur. Aynı şekilde "yol kardeşliği" kurumu göstermektedir ki, aşiret mensupları için aşılmaz sosyal sınırları

2 *Tirkan* (Kürtçe): Türkler. Kirve, sünnet sırasında çocuğu tutan kişiye verilen isim. Kelime sosyal ve dinî vazifelerin yerine getirilmesiyle kurulan kısmî akrabalık ilişkilerini belirtir.

çizen dil değil, mezhep kriterleridir. Evlenmeden önce, her Koçkiri erkeği bir başka Alevî erkeği yol kardeşi olarak seçmek zorundadır. Kürtçe konuşan bir Alevî'nin Türkçe konuşan bir Alevî'yi seçmesi olağandışı değildir. Türkiye genelinde Alevîlerin çoğunun anadili Türkçe'dir. Kürtçe[3] ya da Zazaca konuşan birçok Alevî varsa da cem törenlerinin dili her yerde Türkçe'dir.

Aşiret mensuplarının söylediğine göre, 1921 Mart ve Nisan ayaklanmalarından dolayı, 'Koçkiri' adının açıkça kullanılması devlet otoriteleriyle sorun yaşama riski taşıyordu, bu bugün de geçerlidir. Koçkirilerin başlattığı ve Dersim[4] yöresindeki diğer Alevî aşiretlerin desteğiyle devam eden ayaklanmanın amacı, özerk bir vilayet kurmaktı. Bölgede ayaklanma bastırılana dek sıkıyönetim ilan eden Ankara hükümetine bir nota verilir. Bu olaydan sonra ayrılıkçılık söz konusu olmamışsa bile, resmî tarih bu ayaklanmayı ilk ayrılıkçı Kürt hareketi olarak görmektedir (Coşkun, 1996).

Koçkirilerin mensup olduğu Alevîlik, İran'daki Şiîlikle fazla ortak yanı olmayan bir mezheptir.[5] Anadolu Alevîliği, 15. yüzyılda heterodoks Müslümanlar ile Safavîler arasındaki yakın temas sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak, Safavîler on iki imama dayalı Şiîlik'i devlet dini yaparak bir hanedan kurmadan önce –yani Anadolu Alevîlerinin daha formel bir dinî doktrinin etkisi altında kalmalarından önce– Osmanlı İmparatorluğu bu bağları koparmıştır. Bu nedenle, Türkiyeli Alevîler, İranlı Şiîler gibi dördüncü halife Hz. Ali ile Hz. Muhammed'in ailesini saygıyla anarlar, ancak, İslâm hukukunun Şiî versiyonunu uygulamazlar (Kehl-Bodrogi, 1988). Şiî takviminde en önemli olay Kerbela'dır. 680 yılında Peygamber'in torunu ve Ali'nin oğlu İmam Hüseyin ailesiyle beraber Sünnî halife Muaviye'nin as-

3 Türkiye'de Kürtlerin üçte birinin Alevî olduğu öne sürülmüştür (Şener ve İlknur, 1994: 9).

4 Bugünkü Tunceli ili ile hemen hemen örtüşür. İlin adı Türk hükümeti tarafından değiştirilmiştir.

5 Alevîlik teolojisi için bakınız Melikoff (1992). Cumhuriyet kurulduğu sırada nüfusun yüzde 20-25'inin Alevî olduğu sanılmaktadır (Steinbach, 1993: 23). On İki İmam Şiîleri için bakınız Ende (1984).

kerleri tarafından öldürülmüştür. Alevîlerin dinî takvimlerinde de Kerbela en önemli olaydır. Bugün Şiî İran'da Kerbela törenlerinde yas tutulup insanlar zincirlerle kendilerini dövseler de, Türkiye'deki Alevîlerde on iki günlük bir orucun sona ermesiyle bu olay neşeli bir atmosferde anılır. Daha önemlisi bu tören Alevîlere Sünnîlerle aralarındaki temel farklılıkları hatırlatır. Kerbela karşısındaki tavırları, bu iki mezhep arasındaki 'uzlaşmaz' farklılıkları yansıtmaktadır.

Sapkın inançları ve çoğunluğu Türkmen aşiret yapısına dayalı sosyal yapıları, Alevîleri 15. yüzyıldan bu yana merkezin gözünde şüpheli kılmıştır. Alevîleri İran'ın beşinci kolu olarak gören, 16. ile 17. yüzyıllarda onları zındık ilan ederek (Şener ve İlknur, 1994: 3-4) binlercesini katleden (Laçiner, 1985: 238) Osmanlı Devleti'nin baskıcı tutumu, Alevîleri, eşit haklara kavuşacakları beklentisiyle Kemalist cumhuriyetin ateşli taraftarları yapmıştır.

Bu bakımdan, mezhebe dayalı bir dünya görüşünün, aşiretin çağdaş tarihiyle pekiştiğini görürüz. Hem mezhebin hem de aşiretin tarihinin anlamlı bağlamında, Alevî Koçkiriler kendilerini ister Osmanlı İmparatorluğu olsun ister yeni kurulan cumhuriyet, siyasî merkezle az çok doğal bir gerilim içerisinde görürler. Ancak, bu gerilimin yorumu mezhep terimleriyle ifade bulmaktaydı ve aşiret ile oymağın kendilerini ait hissettikleri büyük muhayyel cemaat, Alevî cemaatidir.

Cemaat Sosyal Yapıları ve Din Bilgisi

Benzer şekilde Şiîlik'ten etkilenmiş olmakla birlikte daha kentli olan ve herhangi bir müridin şeyh olabildiği Bektaşî tarikatinin tersine, Alevîlik'te dedelik soydan geçer. Eskiden dedeler Bektaşî şeyhi tarafından atanıyordu, ama daha sonra evlilikler yoluyla kendilerini ayrı bir sınıf olarak ayırt etmeyi başarmışlardır.

Koçkiri aşireti mensupları Kürtçe konuşan bir başka Tuncelili aşiretin içerisinden özel ailelerin mensuplarını dinî otorite olarak kabul ederlerdi. Bunlara *seyyid* (peygamberin soyundan gelenler) denirdi ve hasat zamanı olan sonbaharda seyyidler

Koçkirileri ziyaret ederek hasattan belli bir pay alırlardı. Sık sık yolculuk eden seyyidlerin çeşitli Alevî aşiretleri arasında oluşturdukları bir bilgi ve destek ağı mevcuttu. Bu sistem, akrabalığa dayalı sosyal organizasyonu yine akrabalığa dayalı dinî liderlikle birleştirmektedir. Dinî dünya görüşü kalıtsal liderliğe, ayrı kastlara ve değişmeyen statülerden oluşan hiyerarşik sosyal düzene meşruiyet kazandırmaktaydı; bu bakımdan, gerek dünya görüşü gerekse aşiretin sosyal ilişkileri modern-öncesi kategoride sınıflandırılmalıdır.

Dinî bilginin yapısı da aynı özelliğe işaret etmektedir. Devlet destekli Sünnî ulemanın bulunduğu Osmanlı zamanında (bkz. Mardin, 1989), kırsal kesimde yerleşmiş Alevîlerin öğretileri gelişmiş bir dinî söylem oluşturamamıştır. Alevîlerin dinî kültürleri teoloji ve İslâm hukukuna değil, dördüncü halife Hz. Ali'nin ve peygamberin ailesinin yaptıklarına övgüler düzen anlatılara, şiirlere ve türkülere dayanmaktadır. Bu anlatı ve şiirler, belirli bir statünün sahibi için ideal davranışın çeşitli örneklerini sunarlar. İslâm ve Alevî tarihinden kişisel örnekler, birtakım ahlâkî motifler içerdikleri gibi çocuklar, kadınlar, savaşçılar ve liderler için de model oluştururlar.

Cemaatin Ötekisi: Sünnîler

Her kültürel yapı ancak kendisi ile onun dışında kalan ve değerlerle ahlâk açısından onun karşıtını temsil edenler arasındaki sınır sayesinde var olmaktadır. Bu bakımdan, her sosyal birimin istikrarı için bir 'belirli Öteki'ye ihtiyaç vardır. Alevîler için bu Öteki, Sünnîlerdir. Bu, Alevî olmak için ne yapmak gerektiği sorusuna verilen cevapta açık olarak görülebilir: "Alevî olmak isteyen biri Sünnîler gibi, yani acımasız, zalim veya kaba olmamalıdır. Alevî bunları aşmış kimsedir." Başka kimlikler için geçerli olan Alevîler (ve Sünnîler) için de geçerlidir: "Kimlik, daima, olumluluğunu olumsuzluğun dar penceresinden yakalayan, yapılanmış bir temsildir. Kendini oluşturmadan evvel, ötekinin dolayımından geçmek durumundadır. Bu, bir dizi ikici karşıtlık üretir" (Hall, 1993: 21).

Bugün bile, Türkiye'nin resmî uleması Alevîlik'i İslâm'ın bir mezhebi olarak kabul etmemektedir. Devlet dışı dinî otoriteler bazen Alevîleri ensest ilişkilere girmekle suçlarlar.[6] Bu arada, Alevî sözcüleri, Türk devletini Alevî köylerine cami inşa edip buralara Sünnî imamlar atayarak[7] kendilerini asimile etmeye çalışmakla suçlarlar.[8]

Bu durum, Koçkirilerin İstanbul'a göç etmelerinin ilk on yılında ibadetlerini açık bir şekilde gerçekleştirmemelerini açıklar. Alevîler çoklukla Şiîlerin eski bir uygulamasına başvurarak kimliklerini gizlemişlerdir. Hatta çocuklarını Sünnîlerin açtıkları Kuran kurslarına göndermişlerdir. Gecekondu üzerine çalışmaların gösterdiği gibi bugün bile Alevî Kürt cemaatleri ile Sünnî Türk cemaatleri arasında çok az temas vardır (Wedel, 1994: 5; Güneş-Ayata, 1990/91). Türkiye'nin batısındaki bazı bölgelerde son zamanlarda Sünnîler ile Alevîler arasında çatışmalar patlak vermiştir.[9]

Alevîlerin siyasî tutumu, şüphesiz bu iki cemaat arasındaki husumetten etkilenmiştir. Aşiretin mensubu olmak, Alevî ve Kürt olmak, dolayısıyla siyasî olarak solda olmak demekti, çünkü Sünnîler sağcı olarak görülmekteydi. Anadolu'da hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan iki nesil önceki Alevîler gibi, son zamanlara kadar İstanbul'daki alt orta sınıf Alevî cemaati de sosyal demokrat partilere oy verirdi, çünkü sosyal demokratlar Sünnî olarak görülmüyorlardı (Yılmaz, 1994). Türkiye'nin sosyal demokratları Alevî oylarının öneminin her zaman farkında olmuşlardır ve Türkiye'nin her yanında görülen dinî kültürel farklılıkları kendi lehlerine kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Özetle, göçün ilk safhasında aşiret mensuplarının ortak çabaları gündelik yaşamı belirlemiş ve aşiretin geleneksel sosyal

---

6 *Cumhuriyet*, 13 Mayıs 1993, s. 3. Ulemanın görüşleri için bakınız Topaloğlu (1993: 11-12) ve Yiğenoğlu (1993: 1).

7 Hacı Bektaş Alevî Federasyonu başkanı Selahattin Özel ve Alevî araştırmacı Lütfü Kaleli suçlamalarda bulunmuşlardır; aktaran: Karakoyun ve Araş (1994: 24 ve 25).

8 Tanıklık için bakınız Şener (1993: 20).

9 Bakınız *Nokta*'nın kapak haberi, 6 Mart 1994.

bağlarını pekiştirmiştir. Cemaat kendisini yabancı ve bazen de hasmane nitelik taşıyan bir ortamda yalnız hissetmişti. Alevî olduğunu açıkça söylemek riskliydi. Cem törenleri ender olarak yapılıyordu. 'Anlama' ve 'anlam' düzeyinde ele alınıldığında denebilir ki, aşiret mensuplarında kendi dinî kültürlerine dair bir 'anlayış' gelişmemişti; başka bir ifadeyle, kültürlerini, memleketlerinde olduğu gibi anlıyorlardı. Alevî gençliği, kendi gelenekleriyle ilgilenmek yerine, 1980 öncesinde solun siyasî mücadelesine katıldılar ve bazen Alevî dedelerine köylü muhafazakârlar oldukları gerekçesiyle fiziksel saldırılarda bulundular. Alevîlerde siyasî eylemcilik, mezhebi arka plana itti. Kendilerini ulusal ve uluslararası işçi sınıfının bir parçası olarak gördüler. Avrupa diasporasında da durum farklı değildi.

Kent Mezhep Hayatı: Folklor ve Aşiret Bilinci

Alevîlik'in temel direği cemdir. Cem, seyyidler önderliğinde, katılanların ibadet etmenin yanı sıra cemaatteki anlaşmazlıkları da çözdükleri bir törendir. Bir başka önemli tören, bir çeşit ilkbahar bayramı olan nevruzdur. Dinî inanış ve aşiret bilinci, aşiretin ölmüş büyüklerini anarken birbirine karışırdı. İnsanlar mezarlıkta toplanır, Kuran okuyup saz çalarlardı. Daha sonra, yakında ölenlerden başlamak üzere, bütün ölenlerin ismi zikredilir, ortak bir ziyafet verilirdi. İstanbul'da bugün genellikle aşiret üyeleri düğünlerde, cenazelerde, anma törenlerinde[10] bir araya gelmektedirler. Anlamları geleneksel olan ve dinî terimlerle ifade bulan törenler sırasında kol ve aşiret gerçek birer yapı olarak yeniden dirilir ve yenilenirler.

İstanbul'daki Alevîler arasında kültür ve mezhep, ancak 1980'lerde yeni bir önem kazandı. 1980 darbesi sağ-sol çatışmasına son vermişti. Aynı dönemde, Saranların göçü durmuş ve şehre ekonomik anlamda entegre olma süreci tamamlanmıştı. Göçmenlerin en önemli sorunlarının çözülmesiyle beraber cemaat bağlarında gevşeme olmuş ve aşiret mensupları

10 Kişinin ölümünün yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gününde yapılır.

kent ortamında kendi başlarına mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Aşiretin gençleri dinî törenlere, özellikle cemlere katılma konusunda çok daha büyük bir isteklilik göstermişlerdir. Cemler, Koçkiriler gibi şehre göç etmiş olan seyyid aileleri tarafından yönetilir. Bu aileler kentte de Koçkirileri ziyaret etmektedirler. Anadolu'da cem, ya açık havada, ya da dede evinde yapılırdı. Büyük şehirlerde sık düzenlenen cem törenleri yeni bir kurumun gerekliliğini doğurdu: Cemevi. Cemevinin kurulması mücadelesi önemli bir mesele halini aldı. Kurulduğunda cemevi daha önce camide yapılan cenaze törenlerine de ev sahipliği etmekteydi. Hiç camiye gitmeyen yaşlı aşiret mensupları, cenazelerin camide kaldırılmasından tedirginlik duyarlardı. 1993'ten önce İstanbul'da sadece iki ya da üç cemevi vardı, ancak bu rakam 1994 yerel seçimleri öncesinde hızla artmış, bugün yirmiye yükselmiştir.

Alevîlik'in canlanışının bir başka örneği de aşiret içi evliliklerin yapıldığı düğün salonlarının kurulmasıdır.[11] Bu kurumlar büyük şehirde canlı bir Alevî kültürü için gerekli koşulları sağlarlar. Saz çalanlar ve folklor grupları Alevîlerin gündeminde önemli bir yer edinmiştir. 1993 yazında, aşiretin gençleri tatillerini memleketlerinde çadır kurarak geçirmişlerdir. Birkaç yıldır Hacıbektaş'a bir nevi hac gezileri organize edilmektedir. Bugün bir müze olan Hacı Bektaş türbesinin yakınında Anadolu Alevîlik'inin gayri resmî lideri sayılan bir dede yaşamaktadır.

Bu ziyaretler, mezhebin sözlü kültüre dayalı olmaktan çıkıp yazılı kültüre geçişine işaret etmektedir. Entelektüel açıdan sağlam bir dinî ve kültürel kimliği yeniden yaratma süreci Koçkiri gençleriyle sınırlı değildir. Gerçekten de bir bütün olarak Alevîlerin kültürüne dair giderek artan bir ilgi mevcuttur; Alevî tarihi ve inancı üzerine sayıları artan kitaplar, dergiler ve Alevî halk müziği eserlerinin yaygınlaşması bu ilginin

11 Bir Türk köyünde dinî bayramlar dışında en önemli olay evliliktir. Düğünlere bütün köy halkı katılır ve böylelikle kurulan yeni bağlar meşrulaştırılır (Seufert, 1983). Bu yeni bağların mümkün olduğu kadar çok insanın hafızasında yer etmesi için, kentteki göçmenlerin çok büyük düğün salonlarına ihtiyacı olur.

birer göstergesidir. Eskiden dil ve mekân açısından bölünmüş, yerel özelliği ağır basan bir mezhebin mensupları olan, kendilerini dış dünyadan gizlemeleriyle ünlü Alevîler, birkaç yıl gibi kısa bir zaman içerisinde kültürlerini araştırmak, öğretmek ve yaymak üzere yüzlerce kitap çıkartmışlardır. Bugün Alevî kültürünü yeniden inşa etmeyi ve modern kitle iletişim araçlarıyla yaymayı amaçlayan ondan fazla aylık dergi ve dört özel radyo istasyonu bulunmaktadır.

Geleneksel Mezhep Kültürünün Modern Biçimlerde Anlamlandırılması

Bütün geleneksel kültürlerin modernitenin baskısı altında kaldığını göz önüne alırsak, geleneksel toplumsallık biçimleriyle iç içe geçmiş bir mezhep kültürüne yönelik bu yeni ilgiyi nasıl açıklarız? Bu kültür bir meydan okumayla karşı karşıyadır, çünkü bir cemaat ahlakı örüntüsü oluşturan bu kültür, mensuplarını piyasa koşullarıyla bağdaşmaz bir şekilde tanımlamaktadır. Piyasa koşulları sözleşme üzerine kuruludur, bu nedenle her türlü statü ve hiyerarşiyi eritir. Modern kültürel modellerde vatandaş, "artık mülkiyet, toplumsal cinsiyet, ırksal özellikler ya da bunun gibi özgül boyutlarla (bunlar geleneksel sosyal sistemlerin temellerini oluştururlar – G.S.) tanımlanmaz, aksine, sosyal alana katılım ve üyelikle ilgili genel hakların soyut taşıyıcısıdır" (Turner, 1994: 82). Ayrıca, bireylerin serbest emek piyasasına entegrasyonu, cemaat bağlarının gevşemesi, rekabet halinde yan yana yaşayan kültürlerin getirdiği kültürel çoğulculuk deneyimi ve bilgi teknolojisinin yayılmasıyla birlikte katıksız bir millî kültürün zayıflamasına yol açar ve geleneksel anlam bağlamlarını geçersiz kılar.

Ne var ki, Alevîlik'in kültürel canlanışı, moderniteyle kurduğu ilişkilerin giderek yoğunlaşmasının bir sonucudur. Cemaatlerin kent ortamından ayrı yaşamaları geciktirici bir etken olsa da, bu süreç, büyük ölçüde iç göçün bir sonucudur. Ancak, bugün aşiret mensupları, özellikle de gençler, cemaatten bağımsız olarak kendi hayatlarını idame ettirmek zorunda

kalmaktadırlar. Bu durum Bellah tarafından şöyle ifade edilmiştir: Modern zamanlarda hayat "bir olasılıktan değil, sonsuz olasılıktan müteşekkildir" (Turner, 1994: 195). Bellah burada daha önce Weber tarafından belirtilen bir noktayı tekrarlamaktadır. Weber'e göre modern dönemde hayat, bilinçli bir biçimde gerçekleştirilmesi için büyük bir dayanıklılık gerektiren seçilmiş bir projedir (Weber, 1973: 272).

Ancak, bu bilinçlilik iki ayrı sosyal alanda gerçekleşir: *Cemaatin dışındaki dünyada* ve *cemaatin içinde*. Modern birey, kendi cemaatine karşı, onun içerisinde ve yine ona karşı kişisel özgürlüğünü kazanmak amacıyla daha önce belirttiğimiz sosyal katılım ve üyelik haklarını vurgulamakla yükümlüdür. Aynı zamanda bu hakları temsil eden soyut ilkelerin ardına düşmelidir. Bu ilkeler eşitlik, hoşgörü, demokrasi, adalet ve ilerleme gibi kavramları içerir. Türkiye toplumundaki kültürel kırılmalar göz önünde bulundurulduğunda cemaatin dışındaki dünyanın başka bir sembolik sisteme gereksinimi vardır. Kendisini dış dünyadan ayırt etmek ve aynı zamanda bu dünyanın içerisinde tanımlamak için, bireyin, cemaatinin kültürel mirasını yeniden kazanması, yani kendisini, tasvir edildiği biçimde (Alevî olarak) sunması gerekir.

Her durumda, kişisel bilinç kazanma sürecinde gereken sembolik malzeme bireyin gündelik 'bilgi'sidir. Alevî göçmenleri için bu bilgi mezhep kültüründe yer alır ve ifade bulur. Ancak, modern kent ortamında geleneksel sembolik malzemenin özgül kullanımı onu yeni gereksinimlere göre şekillendirir. Birey düzeyinde cemaatin *içindeki* ve *dışındaki* dünya bütünleştirilmelidir. Dolayısıyla, modern toplumun değerleri, geleneksel kültürü yorumlamak için bir çerçeve oluşturur. Diğer bir deyişle, dinin anlamı modern değer ve eğilimler ışığında yeniden yorumlanacaktır.

Koçkiri Alevîleri arasında söz konusu olan, geleneksel kültürün diriltilmesi değil (bu Türk laikliğinin savunucuları denen kesim için bile geçerlidir), modern dönemde kendi amaçları için kendi kültürel miraslarına sahip çıkmaya çalışan, giderek bağımsızlaşan bireylerin kolektif çabasıdır.

Bu sav, Alevî canlanması sürecinde iki düzeyde değerlendirilebilir: İlk olarak dinî söylemde, ikinci olarak sosyal aktörler düzeyinde. Söylemle başlarsak, gençlerin, pratik (cemevlerindeki ritüeller) ve teorik (Alevî literatürünün okunması) yollarla edindikleri dinî bilgi, onları geleneksel dindarlığa ve geleneksel birlikteliklere götürmemektedir. Koçkiri gençleri cemaatlerinde kazandıkları yeni bireysel özgürlüğe uymayan mezhep kurumlarını reddetmektedirler: Cem törenlerinin düzenlenmesi için geleneksel dinî otorite sayılan seyyidlerin varlığı eskiden mutlak bir zorunluluk olarak görülürdü, ama bugün gençlerin gözünde seyyidlerin önemi azalmıştır. Aynı şekilde, çocukların sünnetinde hoca gereksiz görülmektedir ve genç ebeveynler çocuklarını Alevîler tarafından organize edilmiş olan Kuran kurslarına bile yollamamaktadır. Buna mukabil, dinî, hatta bazen sosyal sorunlarda bile sıradan Alevî ile seyyid ailesinin arasındaki ilişkiye şekil veren sıkı tâbiyet bugün geçerli değildir. Sıradan Alevîlerin mezheplerine ilişkin pratik ve teorik bilgisinin artması, seyyidlerin ve hocaların sahip olduğuna inanılan kutsal bilginin değer kaybetmesine yol açar ve sonuç olarak eşitleyici bir etkisi vardır. Burada gördüğümüz şey "sofuluğun olmadığı bir dinî yaşamdır" (bu tanımı aşağılayıcı bir anlamda kullanmıyorum), kendi içinde bir laikleşme sürecidir.

Sosyal aktörler boyutunda baktığımızda, Alevîlerin neredeyse bütün faaliyetlerini üstlenenlerin ne köy cemaati ne de aşiret olduğunu, bunların yeni sosyal organizasyonlar tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Gerçekten de, dinî yaşamdaki canlanma, daha önce dinî kavramlardan meşruiyet ve anlam devşiren geleneksel sosyal yapılarda (yani saf aşiret ilişkilerinde) bir canlanma meydana getirmemiştir. Bugün aşiret ya da köy cemaati gibi geleneksel kurumların altında yazılı tüzükleri olan modern kurumlar bulunur. Yeni nesil, 'köy dernekleri' adıyla, aynı köyden olanların sosyal tabanını oluşturduğu dayanışma dernekleri kurmaktadır, ancak, bunlar bütünüyle farklı bir şekilde örgütlenmiştir. Dolayısıyla dinî törenler esnasında gerçekleşen bu yeni birliktelik ve dinî bilgiye

olan yeni ilgi, yeni bir sosyallik biçiminin oluşmasına paraleldir. Bu yeni sosyallik, atfedilmiş değil, gönüllü üyeliğe, kalıtsal değil, kazanılmış statüye dayanır.

Aşiret ya da köy cemaati, nispeten kapalı birimler olarak birey ile dış çevre arasına bir sınır koyarken, dernek biçimindeki bu toplumsal örgütlenmeler dış dünyaya bir köprü vazifesi görürler. Geleneksel cemaat kendi içinde bir amaç iken, dernekler bireyler içindir. Dernek, ilke olarak açık bir örgüttür, iş arkadaşı olsun, siyasî yandaş ya da komşu olsun aşiretten olmayan kimseler de bu örgüte katılabilir. Geleneksel ve cemaate dayalı sosyal sistemlerin, modern ve topluma dayalı sosyal ilişkilere dönüşme sürecini, sadece Koçkiri aşireti değil, kentli Alevîlerin tamamı yaşamaktadır. Bugün sadece İstanbul'da yüz yirmiye yakın Alevî derneği bulunmaktadır. Ülkedeki bütün Alevîleri temsil etmek üzere 'Alevî Temsilcileri Konseyi' kurulmuştur. Bu konsey Avrupa'daki dernekleri de içermektedir. Alevîlerin bu sosyal gerçekliğindeki değişiklik mezheplerine ilişkin anlayışlarını da şekillendirmektedir: Alevî sözcü ve entelektüellerinin çoğu Alevîlik'i bir hoşgörü, eşitlik, adalet, ilerleme ve demokrasi sistemi olarak yorumlamaktadırlar. Bundan dolayı, unvanları soydan gelen dinî liderler ile sıradan Alevîler arasındaki ayrımın kaldırılmasını ve sonradan Alevîlik'e geçenlerin cemaate kabul edilmesini savunmaktadırlar (Vorhoff, 1995: 162ff). Eskiden tamamıyla verili statüler üzerine inşa edilmiş olan bir cemaatte, bugün bireyin meslekî seçim ilkesi hüküm sürmektedir. Bu dönüşümün bir sonucu da, kentteki Koçkirilerin İstanbul'a göçmüş diğer Doğu ve Güneydoğu aşiretleriyle temas halinde olmamasıdır. 'Aşiret mensubu' olmak, kent ortamında geçerli bir sosyal sınıflandırma değildir ve işe yarar davranış kalıpları üretmez.

'Din'i, geleneksel sosyal ilişkilerin sembolik meşrulaştırılması olarak ele alırsak, Alevîlik'in canlanışının merkezinde hızlı bir sekülerleşme süreci olduğunu görürüz. Çünkü Alevîlik'in, geleneksel yapıları meşrulaştıran özgül yorumu artık geçerliliğini yitirmiştir. Ancak aynı zamanda, bugün ortaya çıkan 'nihaî mesele'nin kutsallaştırılmasını da göz ardı etmeme-

liyiz: Bireyin benliği. Türkiye gibi ülkelerde, 20. yüzyılın bu 'nihaî mesele'si (Kofler, 1975: 121), Avrupa ve Batı'nın aksine, laik değil, büyük ölçüde dinî terimlerle simgelenir. Bu ülkelerde, modern dönemde bile, din görülmez değildir (Luckmann, 1991), aksine çok belirgin bir güçtür. Koçkirilerin göç ettiği 1960'larda laik bürokrat ve ekonomik elitin egemen olduğu İstanbul'da, Mart 1994'ten bu yana İslâmcı Refah Partisi'nden bir belediye başkanı bulunmaktadır. 1960'larda nüfuz sahibi olmayan, hatta pek bilinmeyen Alevî cemaatleri, bugün, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana ilk defa iktidar partisinin kendileriyle flört ettiğine, hatta dinî kurumları için hükümet desteği vaat ettiğine tanık oluyorlar.

Küresel Zamanlarda Kişisel Bilinç

Büyük şehirlerde Alevîler, Luckmann ve Berger'in tanımıyla, bir dünyalar piyasasının hüküm sürdüğü moderniteyle karşı karşıyadırlar. Modernitenin bu yönü, yani birden çok dünyadan oluşan bir piyasa oluşu, farklı cemaatlerin yaşam dünyalarını görelileştirmektedir (Berger ve Luckmann, 1967: 192). Şüphesiz, bireylerin özdüşünümselliği yeni bir mesele değildir; klasik sosyolojide çok sık tasvir ve analiz edilmiş bir konudur. Küresel zamanlarda yeni olan, sadece sanayileşmiş ülkelerde ya da gelişmekte olan ülkelerin üst sınıflarında değil, alt tabakalarda da benlik bilincinin gelişmesidir. "İtiraf, günlük, ayna ve ruhsal pratikler elit kesime yöneltilen tekniklerdi. Oysa, 20. yüzyılın sonlarında, bireyin benliği projesi, toplumun tümüne yeni bir benlik anlayışı getirmekte olan bir kitle hareketidir" (Turner, 1994: 195).

Bireylerin serbest emek piyasasına entegre olmaları ve cemaat bağlarının çözülüşü süreçleri bugün kültürel çoğulculuk deneyimiyle çakışmaktadır. Bu, rakip kültürlerin yan yana yaşamasının ve bilgi teknolojisinin etki alanının genişlemesinin bir sonucudur. Her iki gelişme devlet eliyle korunan ulusal kültürün zayıflamasına yol açmaktadır. Küreselleşmenin ekonomik boyutu, özellikle finans ve emek piyasalarının serbest-

leşmesiyle oluşan dünya ekonomi sistemi, endüstriyel merkezler dışında modernizasyon ve kentleşmeyi çarpıklaştırmış, yerel yaşam dünyalarında küresel adalar yaratmıştır. Kültürel küreselleşme, tüketim kültürü, doyum sağlama, boş zaman ve hedonizmin ön plana çıktığı, kısacası bireyci değerlere dayanan küresel yaşam tarzlarının yerel dünyalar üzerindeki etkisi şeklinde kendini göstermektedir. Böylece, sanayileşmenin tam anlamıyla gerçekleşmediği, diğer bir deyişle günlük hayatın gerçek modern koşullarının olmadığı bir modernitenin kültürel atmosferi ortaya çıkar: "Bu nedenle kültürel küreselleşme modern toplumu, özellikle aydınları, kültürlerin otantikliği, sosyal statüleri ve kültürel hiyerarşinin niteliği üzerine yeniden düşünmeye zorlar" (Turner, 1994: 194).

Bu analiz Türkiye'de sadece Alevîler için değil, onların 'ötekileri' olan Sünnîler için de geçerlidir ve ülkedeki İslâmlaşma eğilimini önemli ölçüde açıklar. Sözlü kültüre dayalı bir dinden yazılı kültüre dayalı bir dine geçiş ve geleneğe eleştirel yaklaşımlar Sünnîlik'in de gündemindedir. Aynı şekilde, Sünnîler arasında da modern dinsel-politik örgütlerin (örneğin parti) kurulduğunu ve geleneksel sembolik malzemelerin (dinî metinler ve pratikler) modern değer ve yönelimlerin penceresinden yorumlandığını görüyoruz. İki grup, modern çerçeve içerisinde yerli kültürü yeniden keşfetmeleri, yerli dinî kültürü doğru anlamadıkları gerekçesiyle yaşlıları eleştirmeleri açısından benzerlik gösterir. Her iki kampta da, tarihin belirleyici bir aşamasında bulunduklarına inanan gençler mücadelenin liderliğini üstlenmiştir. Alevîlik'in canlanışında olduğu gibi Sünnîlik'in canlanışı da önceleri birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan cemaatleri yan yana getiren iç göç olgusu göz önüne alınmaksızın kavranamaz.

Bu açıdan bakıldığında göç ve küreselleşme Türkiye'yi kendi tarihiyle yüzleştirmektedir: Osmanlı İmparatorluğu'nda toplum bir bütün değildi; ayrı cemaatlerden oluşmaktaydı. Bazı durumlarda etnik ve dinî kriterler örtüşüyor olsa da, bireyin cemaatle olan ilişkisini ve cemaat içerisindeki yerini belirleyen faktör dindi (İnalcık ve Quataert, 1994; Karpat, 1973; Eryılmaz,

1992). Dolayısıyla, bireyin başkalarıyla ve devletle ilişkisindeki konumu, büyük dinî cemaatlerden birine mensup oluşuyla sabit şekilde belirleniyordu. Bu dinî cemaatler, dinî (dolayısıyla kültürel) ve hukukî açıdan özerktiler. Bu cemaatlerin dünya görüşleri ve dinleri, mensuplarını evrenle ilişkilendiriyor, onlara bir kozmoloji, yani yaradılış içindeki konumlarına ilişkin bir bilinç kazandırıyordu. İmparatorluğun çöküşü ve cumhuriyetin kuruluşu nüfus yapısında çok büyük değişikliklere yol açmıştır. Çokdinli (çoğunluğu Müslüman ve Hıristiyan) bir imparatorluktan, çoketnili (neredeyse tamamı Müslüman) bir yapıya geçilmiştir. Nüfusun cemaat merkezli özellikleri ise değişmemiştir (Schiffauer, 1993; Andrews, 1989).

Bugün farklı grupların mensupları günlük hayatta birbirleriyle dolaysız ilişki içindedirler ve birbirlerine karşıt yaşam tarzları arasında bir mücadele söz konusudur. Küresel dönemde kendi kültürüne ilişkin bilincin gelişmesinde motor rolü oynadığı düşünülen kültürel çeşitlilik ve farklı kültürlerin bir arada yaşaması, giderek ağırlık kazanmaktadır: "Bu kültürel çeşitlilik basitçe göz ardı edilemez ve benim savım şu ki, küreselleşme yeni bir kültürel düşünümsellik gerektirmektedir. Bu da, ulusal kültürlerin niteliğini değerlendirmede aydına özel bir rol yükler" (Turner, 1994: 184).

Alevîlerin ve Sünnîlerin kendi kültürlerini değerlendirişi, gözden geçirişi ve yargılaması arasındaki paralelliklere rağmen, aralarında büyük bir fark söz konusudur. Benim kanımca bu fark şu problemle yakından ilgilidir: "Bireyin yerel cemaatine olan bağlılığı ile küresel düzeyde diğer (çoğunlukla hayalî) gruplara olan bağlılığının çelişmemesi" (Turner, 1994: 112) sorunu. Şunu ileri sürmekteyim: Küresel medya ağlarının ve küresel söylemlerin (örneğin insan hakları söylemi) oluşmasıyla beraber, yerel gruplar söz konusu olduğunda, her 'dünya görüşü' küresel düzlemde kabul görmüş bir görüşe dayandığı ölçüde inanılırlık kazanır (en azından görüşün savunucularının gözünde).

Bu noktada Alevîlik'in ve Sünnîlik'in canlanış süreçlerinde önemli bir fark görülür. Yerel ve küresel bağlılıkların uzlaştı-

rılmasında iki grup karşıt yönlerde ilerlemektedirler. Sünnîler, dinlerine seküler parametreler doğrultusunda yeni bir yorum getirmek için büyük bir çaba göstermekte, bu bağlamda 'İslâmî ekonomiler', 'İslâmî sosyal güvenlik sistemleri' ve 'İslâmî siyasal kurumlar' yaratmaktadırlar. Aynı zamanda, siyasal İslâm "küresel siyasal yapılanma içerisinde siyasal hegemonya kurmayı amaçlayan" (Turner, 1994: 78) bir sosyal hareket haline gelmektedir. Gerçekten de Türkiye'deki Sünnî siyasal İslâm, İslâmî hareketin dünyanın herhangi bir yerinde kazandığı başarılarla güç bulmaktadır. İslâmcı doktrin, inanılırlığını, büyük ölçüde küresel ölçekte var oluşuna borçludur.

Alevîler için durum çok farklıdır. Küresel düzlemde Alevîlik benzersiz ve yalıtılmış bir olgudur; bu da, özellikle genç nesil açısından, inandırıcılığını olumsuz etkiler. Bunun yanı sıra, yeterince geliştirilip zenginleştirilmemiş doktrini, politize olmuş bir gençliğin felsefî ve teorik ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek bir çerçevenin kurulması için elverişli değildir. Bugünün Alevî gençliği kendisi için 'uluslararası' ve 'geçerli' bir kimlik oluşturma arayışındadır. Bu nedenle Alevî gençliği, dinî doktrinleri, seküler dünyayı yorumlamada değil, tersine seküler ideolojileri kutsallaştırmada kullanmaya çalışmaktadırlar.

Geçmişte dinî kültür, yaratılış içinde cemaatin yerini belirleyerek, cemaati ve mensuplarını evrenle ilişkilendirirdi. Bugün aynı kültür, cemaatin ve o cemaat içinde bireyin küresel dünya içerisindeki yerini belirlemekle yükümlüdür. Bugün farklı kültürlerin, farklı 'anlam sistemlerinin' taşıdığı değer, ancak o kültürün küresel dünyadaki konumuyla belirlenir.

Bugün Koçkirilerin okur yazar gençlerinin Alevîlik'i değil de, Kürtlük'ü ön plana çıkarmasının sebeplerinden biri de budur. Milliyetçiliğin tek geçerli din olduğu bir dünyada genç Koçkiri Alevîleri dine sırtlarını dönmezler, ancak kimliklerinin esası olarak dil temelinde tanımlanmış bir etnisiteyi kabul ederler. İçlerinden birinin dediği gibi: "Bizim eve dönmemizi, kendimizi bulmamızı sağlayan, milliyetçiliktir".

Koçkiri aşiretinin genç mensupları için Alevîlik bugün bir mezhepten ziyade bir 'hayat tarzı'dır ve bu algılamanın önemi

bir kez daha vurgulanmalıdır. Gerçekten de, en azından gençler arasında, modern kavramlarla mezheplerini yeniden keşfetme süreci ters yöne kaymaya başlamıştır; seküler kavramlar ağırlık kazanıp gündeme hâkim olmaktadır.

Alevîlik ya da aşiret kimliği mutlak referans noktası seçildiğinden beri, gençlerin 'cahil' yaşlıları eğitmesi gerekmektedir. Kendi deyişleriyle: "Benim aksime babam güzel Kürtçe konuşur, ama kendisini önce Alevî, sonra Kürt olarak görür. Sünnî Kürtlere[12] cahil ve köylü anlamına gelen *guro* kelimesiyle hitap eder. Halbuki Alevî Türklere *tirki birç* der, anlamı da yolunu bulmuş Türkler demektir. Ne büyük bir çelişki!"

Babaları için dindar Alevî ile seküler sosyal demokrat kimliği bir bütünün iki yarısı olarak kabul edilirken, gençler için milliyetçi Kürtlük ve "asî" Alevîlik aynı şey demektir. Alevîlik öğretisi "asimilasyona karşı bir başkaldırı ve mücadele geleneği"[13] olarak romantize edilmektedir. Bu doğrultuda çoğu Alevî'nin anadilinin Kürtçe olduğu iddia edilir. Aynı şekilde dilsel ve dinsel boyutların uyum içinde olması gerekmektedir. Bugün, İran kökenli Zerdüştlük'ün Alevîlik'in kaynağı olduğu kabul edilir. Zerdüşt dini "en eski Kürt dini"[14] ilan edilmiştir. İranlıların ve Kürtlerin bahar bayramı nevruzun, Alevîlerin kutladığı nevruzun kökenini oluşturduğu söylenir. Bu şaşılacak bir şey değildir çünkü:

> "Eğer tek bir şey değilse kimliğin ne anlamı kalır? İşte bu yüzden kimliklere umut bağlıyoruz, çünkü dünya çok kafa karıştırıcı bir yer: Her şey dönüyor, değişiyor, ancak kimlikler sabit referans noktaları olmalılar; geçmişte öyleydiler, şimdi öyleler ve her zaman da dönen bir dünyada sabit noktalar olmaya devam edecekler." (Hall, 1993: 22)

Kürtçe konuşan Alevî gençliği tek bir şey olması gereken kimliklerini oluştururken Alevîlik'i Kürt meselesi olarak yo-

12 Türkiye'deki Kürtlerin çoğunluğunu oluştururlar.

13 Dede Musa Ateş neredeyse aynı kelimeleri kullanmıştır (1992).

14 Yeni Alevî edebiyatındaki bu tez için bkz. Bender (1991). Alevî kültürü üzerindeki Kürt etkisinin altını Bulut da çizmiştir. Bkz. Bulut (1991).

rumlar, oysa Türkçe konuşan Alevîlerin büyük bir kesimi Alevîlik'i saf Türklük'ün ta kendisi olarak görür. Bu kesim Sümerler gibi tarih öncesi Anadolu uygarlıklarını Türk olarak kabul eden resmî Türk Tarih Tezi'ni benimsemekte ve bu uygarlıkların kültürel pratikleri ile Alevîlik'in kültürel pratikleri arasındaki benzerlikleri etnik açıdan Türk olduklarının kanıtı olarak görmektedir (Demirci, 1993: 9). Alevî ritüelleri ve Orta Asya Türklerinin ritüelleri arasındaki benzerlik de bu iddia için bir başka kanıt olarak kullanılır (Şener ve İlknur, 1994: 2). 1950'lerde ve 1960'larda bu görüş aşırı sağ ideolojinin bir parçasıydı. 1970 ve 1980'lerde ciddi bir biçimde İslâmlaşma sürecinden geçen MHP son birkaç yıldır ihtiyatlı bir biçimde bu pozisyonlara geri dönmektedir ve Türkçe konuşan Alevîleri örgütlemeye çalışmaktadır (Bora ve Can, 1990: 243). Ancak, bugün Türk kimliğini benimseyenler sadece Türkçe konuşan Alevîler değildir. Kürt meselesi üzerindeki artan gerilim özellikle de eski nesil Koçkirilere "siyaset ateşten gömlek" atasözünü hatırlatmaktadır. Sonuç olarak onlar da kendilerini Türk olarak görme eğilimindedirler. Bu doğrultuda, doğu İran kenti Horasan'ı büyük Alevî hocaların anavatanı olarak gösteren ve eskiden yandaşların inanılırlığının ölçüsü olan efsane ve şiirler, bugün giderek artan bir biçimde Alevîlerin kökeninin etnik Türk olduğunun kanıtı olarak anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kapalı yerel cemaatlerin açılması, mensuplarının büyük şehirlere göç etmesiyle beraber, Alevîlerin söze dayalı ve sade halk inanışları, geleneksel mezhep parametrelerine sığmayan bir dış dünyayla karşı karşıya kalmıştır. Alevîlerin aşiret ve köy cemaatine dayanan dar sosyal tabanı ve yalıtılmış yaşam koşulları, yaygın bir yazılı gelenek üretememiş, mistik bir dünya görüşü doğurmuştur. Giderek artan sayıda insanın bilincinin küresel iletişim ağlarıyla şekillendiği bu çağda, dünyanın küçük ve zayıf bir bölgesiyle sınırlı olması Alevîlik'in gücünü büyük ölçüde azaltmaktadır. Seküler modern konuları tanımla-

mada dinî kavramlar kullanan Sünnî İslâmcı hareketlerin aksine, Alevî gençliği, dinî kültürlerini sosyalizm ve/veya milliyetçilik gibi seküler ideolojilerin terimleriyle yorumlamak zorunda kalmaktadır.

Aşiret, küresel şehirdeki mensuplarının kültürel ve siyasal kimliklerinde önemli bir rol oynar. Bu rol kendini iki farklı düzeyde gösterir. Birincisi, aşiret bireye anlamlı bir tarih sunar. Koçkiri aşiretinin bir mensubu olarak bu tarih size her zaman Sünnî Türklere karşı olmuş olduğunuzu söyler. Siz her zaman dışlanmıştınız, her zaman baskılara ve yasaklara maruz kalmıştınız. Bu karşıtlıkların terimleri "Alevî aşiretine karşı Sünnî İmparatorluk" çatışmasından "Kürt sosyalistlerine karşı Türklerin idare ettiği kapitalist devlet"e dönüşebilir, ancak farklılıkları tanımlayan sınırlar değişmez.

Aşiretin kimlikler üzerindeki etkisinin ikinci bir düzeyi kapalı sosyal birimler oluşturmasıyla ilişkilidir. Bu kapalı birimlerde yerel kültür, küresel örüntülere uygun olarak dönüştürülmektedir. Bir cemaat olarak aşiretin mensupları, yeni ve farklı yapılanmış (küresel olarak ortaya çıkan ve bu nedenle geçerli görülen) anlam sistemleriyle karşı karşıyadır. Kimliklerin üretilmesi –yani, ideal ve tipik olarak Alevî bir aşiret mensubunun solcu bir Kürt'e dönüşmesi– ancak birinin "yol düşkünü" olmayı göze alarak ayrılabileceği bir cemaat yapısı içerisinde gerçekleşir. İlginç olan şudur ki, dinî otoritelerin soyundan gelenler en ateşli siyasî eylemciler olmaktadır. Alevîler ile Sünniler için, Türkler ile Kürtler için ve Türkiye toplumundaki bütün farklı kültürel kamplar için, denebilir ki, siyasî yelpazedeki yerler büyük ölçüde cemaat kökenleri tarafından belirlenmektedir.

Kent koşulları ve serbest emek piyasasının etkisi geleneksel yapılarda anî bir çürümeye yol açarak bireyi kendi kişisel kimliğini kurmaya iter. Geleneksel inanışlarda modern ve bireysel değerlerin keşfedilmesine yol açan da, atomize olmuş sosyal ilişkiler ile bireyin kendi kendini dinî kavramlarla algılayışı arasındaki gerilimdir. Modern kimliklerin dinsel sembolik malzemelerle kurgulanması, küresel ve postmodern dönemde

yaşadığımızı gösteren belirgin bir işarettir. Denebilir ki evrenselci yaklaşımlara karşı çıkan postmodern eleştirmenler ve küreselliklе beraber oluşan çözümler, dinî kesimden aydınları, seküler hayat biçimlerine ciddi birer alternatif olarak dinî hayat örüntüleri sunmaya sevk eder.

Ancak, aşiretin küresel kente olan göçünün gösterdiği üzere, yerel kültür ile küresel kültürün karışmasının "yeni bir çokkültürlü pota" yaratacağını ummamız için bir sebep yok (Turner, 1994: 186). Yerel kültürlerin doktrinlerinin sistematikleştirilerek ve rasyonelleştirilerek modern siyasî ideolojiler[15] haline getirilmelerine tanık olabiliriz.

KAYNAKÇA

Andrews, P. A. (ed.) (1989) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Reichert Verlag, Wiesbaden.

Ateş, M. (1992) "Allah Türkçe bilmiyor mu?", *Nokta*, 20 Mayıs.

Bender, C. (1991) *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*. Mezopotamya Yayınları, İstanbul.

Bendix, R. (1964) 'The Age of Ideology', D. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*. Free Press of Glencoe, New York.

Berger, P. ve Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. Allen Lane, Londra.

Bora, T. ve Can, K. (1991) *Devlet, Ocak, Dergâh*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Bruinessen, M. Van (1992) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Zed Books, Londra.

Bulut, F. (1991) *Belgelerle Dersim Raporları*. Tümzamanlar Yayınları, İstanbul.

Coşkun, Z. (1996) *Öteki Sivas*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Demirci, K. (1993) 'Ayna Tutum Yüzüme, Ali Göründü Gözüme', *İzlenim*, Mayıs.

Ende, W. (1984). 'der Schiitische Islam', W. Ende ve U. Steinbach (ed.), *Der Islam in der Gegenwart*. Beck verlag, Münih.

Eryılmaz, B. (1992). *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*. Ağaç Yayınları, İstanbul.

Gümrükçü, H. (1986) *Beschaftigung und Migration in der Türkei*. Beitrage zur Arbeitsmarkt-und Berufsforschung 104, Hamburg.

Güneş-Ayata, A. (1990/91) 'Gecekondularda Kimlik Sorunu', *Toplum ve Bilim* 51-2, 89-101.

Hall, S. (1993) 'The Local and the Global', A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System* (ikinci baskı) Macmillan, Londra.

İnalcık, H. and Quartet, D. (ed.) (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge.

Karakoyun, S. ve Araş, V. (1994) 'Alevîler Yeniden Yapılanıyorlar', *Yön*, 31 Temmuz.

15 Modern ideolojinin niteliği için bkz. Bendix (1964).

Karpat, K. H. (1973) 'An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State', P. Brass (ed.), *Ethnic Groups and the State*. Ottowa, 1985.

Kehl-Bodrogi, K. (1988) *Die Kızılbaş Aleviten*. Schwarz Verlag, Berlin.

Kofler, L. (1975) *Soziologie des Ideologischen*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Laçiner, Ö. (1985) 'der Konflikt Zwischen Sunniten und Alewiten in der Türkei in Blaschke', J. and M. Van Bruinessen (ed.) *Religion und Politik in der Türkei*. Express Edition, Berlin.

Luckmann, T. (1991) *Die Unsichtbare Religion*. Suhrkamp, Frankfurt anı Main.

Lukacs, J. (1993) 'The 20th century and the End of Modern Times', *Harpers*, Ocak.

Mardin, Ş. (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey*. University of New York Press, Albany, NY.

Melikoff, I. (1992) *Sur les Traces du Sufisme Turc*. Eren Yayınları, Istanbul.

Robertson, R. (1992) *Globalization, Social Theory and Global Culture*. Sage. Londra.

Schiffauer, W. (1993) *Familie und Alltagskultur*. Kulturantropologische Notizen, Frankfurt am Main.

Şener, C. ve İlknur, M. (1994) 'Şeriat ve Alevîlik'. *Cumhuriyet* gazetesinde yazı dizisi, başlangıç tarihi 16 Ağustos.

Seufert, G. (1983) 'Kinderehen in der Türkei', *Materialien zum Problembereich Auslandische Arbeitnehmer* 39.

Steinbach, U. (1993) *Türkei*. Informationene zur Politischen Bildung, BfpB, Bonn.

Topaloğlu, b. (1993) '"Sünni"-Alevi diyaloğuna taraftarım', *Izlenim*, Mayıs.

Turner, B. S. (1994). *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Routledge, Londra ve New York

Vath, G. (1993) 'Zur Diskussion um das Alevitum', *Zeitschrift für Türkeistudien* 2.

Vorhoff, K. (1995) *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft*. Schwarz Verlag, Berlin.

Weber, M. (1973) 'Der Sinn der "Wertfreiheit" der Sozialwissenschaften', J. Winkelmann (ed.) *Max Weber, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, 5. Kroner, Stuttgart.

Wedel, H. (1994) 'Neue Krafte in der Kommunalpolitik: Problemlösungsstrategien von *Gecekondu*-Frauen'. Yayınlanmamış tebliğ. İstanbul'da Deutsche Morgenlandische Gesellschaft enstitüsünde 30 Mart tarihinde sunulmuştur.

Yiğenoğlu, Ç. (1993) 'Ölü Ozanlar Kenti Sivas'. 8 Mart'tan itibaren *Cumhuriyet*'te yayınlanan yazı dizisi.

Yılmaz, Ş. H. (1994) 'Alevîlerde Yerel Seçim Sendromu', *Nokta*, 16 Ocak.

Göç Sürecinde İslâm: Minaresiz Camiler

JAN NEDERVEEN PIETERS

İslâm, içerisinde o kadar belirgin tarihsel ve kültürel farklılıklar barındırmaktadır ki, homojenliği çağrıştıran 'İslâm' kategorisini tırnak içine almak belki de yerinde olur. Hıristiyanlık gibi İslâm'ı da ancak bir genelleme olarak kullanabiliriz, somut durumlara bakıldığında ayrımların yapılması şarttır. İslâm'ın çeşitli ifadelerinde ortak bir öz vardır, ama bu özde ne olduğu, boyutu ve kutsallığı konusunda birbirinden çok farklı görüşler vardır. İslâm'ı tanımlayan ve genel bir kategori olarak var olduğunu ortaya koyan kolektif bilinç, kendi içinde sorunludur. Dahası, Müslüman ülkelerden gelen göçmenleri 'Müslüman' olarak tanımlamak ne ölçüde doğrudur? Geldikleri veya yaşadıkları ülkelerdeki idarî ve dinî makamlar tarafından bu şekilde tanımlanabilirler; bu, söylemsel ve idarî açıdan elverişli bir sınıflandırmadır. Ancak, İslâm bu insanların hayatlarında ne derece önemlidir? Kültürel ya da dindar Müslümanlar olabilir, sadece kendilerine Müslüman demekle yetinenler olduğu gibi ibadetleri yerine getiren Müslümanlar da vardır. Bazıları için İslâm, uzaklaştıkları hayatın bir parçasıdır. Cami cemaatine mensup olanların yanı sıra kahvehanelere gidenler, ayrıca ikisine de uğ-

(*) Bu yazının önceki bir versiyonunu eleştiren Azza Karam'a burada teşekkürlerimi sunarım.

ramayanlar da vardır. Dolayısıyla İslâm'ın net bir anlamı yoktur, istatistikler parantez içine alınmalıdır, önemleri aşikâr değildir.

Küresel olan ile yerel olan arasındaki ilişki İslâm'da sık sık ortaya çıkan bir gerilimdir. İslâm evrenselci bir dindir, ama tek bir örgütsel yapıya sahip değildir. İslâm, temelde yerel yapılar içerisinde örgütlenmiş bir küreselcilik biçimidir. İslâm bütüncü bir dindir; din ile politikayı, toplum ile devleti birbirine bağlayan bir ideolojidir, ancak karmaşık toplumların özelliği olan bir farklılaşma süreci içerisinde yeniden canlandırılmaktadır.

İslâm, evrenselci yaklaşımıyla, yüzyıllarca küreselleşmenin tarihsel gelişiminin bir parçası olarak dünyaya yayılmıştır. Müslümanların kurduğu kıtalararası ticaret ve bilgi ağları, çok uzun süredir, bugün dünya kapitalizmi dediğimiz altyapının parçası olmuştur (Abu-Lughod, 1989). Bu altyapı, bugün İslâm dünyasının şekillenmesinde payı olduğu bir süreç olarak değil, o dünyaya yabancı ve onu işgal eden bir güç olarak sunulmaktadır. Çağdaş küreselleşme sürecinde İslâm'ın yeri nedir? Sudan'da Müslüman Kardeşlerin ileri gelen ideologlarından Hassan et-Turabi bu soruyu şöyle yanıtlar: "Eğer pan-İslâm kısmen insan hayatının giderek enternasyonelleşmesinin bir sonucu ise, aynı zamanda bu gelişmeye de bir ivme kazandıracaktır." (Turabi, 1993: 18). Diğer diasporalar gibi, Müslüman diasporası da oluşmakta olan küresel sivil toplumun bir parçası olarak görülebilir. Ancak bu, İslâm'ın entegrist iddialarıyla nasıl bağdaşır? Kentleşme, eğitim ve medyanın etkisiyle boşalan Hıristiyan kiliselerinde (Amerika'dan ziyade Avrupa'da söz konusu olan bir gelişme) olduğu gibi İslâm da aynı etkiler altına girerek Batı'da sekülerleşecek mi? Müslüman diasporası ev sahibi kültürlerle kaynaşarak yeni, melez biçimler yaratacak mı? Asya ile Afrika'da İslâm yeni biçimler ve ifadeler ortaya koymuştur. İslâm Batı'da nasıl bir gelişme izleyecektir?

Küresel farklılaşma sürecinin başlattığı göç olgusu, aynı zamanda bu sürecin etkileri karşısında tampon vazifesi görür. Burada üzerinde durulan soru göç/yeniden biçimlenmedir, ya da başka bir deyişle, İslâm'ın göç sürecinde nasıl bir *değişim* geçirdiğidir. Kültürel farklılık üzerinde durulurken içine düşülen

bir yanılsama, farklılığı katı ve durağan bir şey olarak algılayarak onu şeyleştirmektir. Gerek göçmenlerin (ikinci ve üçüncü nesil gençliği hariç) gerekse ev sahibi kültürlerin temsilinde, sözde tekil ve değişmez kültürel özelliklere vurgu yapılır. Göç olgusunun bir seyahat deneyimi olduğu, seyahatin de pek çok kültürde değişimin önemli metaforlarından olduğu düşünüldüğünde bu tuhaftır. Yoksa göç, kültürü muhafaza veya onu yeniden kurgulama süreci olarak görülebilir mi?

Bu yazının ilk bölümü genel olarak Müslümanların göç süreci üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci bölüm ise, Batı'daki Müslüman diasporası ve çeşitli kültürlerin bir arada var olma biçimleriyle ilgilidir: Minaresiz camiler. "Müslüman göçü", iç göç sürecini ve uluslararası göçün değişen ekonomi politiğini ele alarak iç göç ile uluslararası göçün etkilerinin karşılaştırmasını yapmaktadır. "Batı'daki İslâm" ise, tarihte kültürel farklılıkların ele alınma tarzlarıyla şekillenen kültürlerarası birliktelik örüntüleri üzerinde durmaktadır. Bu örüntülerin, hukuk ile ideolojide çeşitli yansımaları bulunur. Göçmen kültürü bu bağlamlarda yeniden kurgulanmaktadır. Dolayısıyla Britanya'daki çokkültürcülük ile Hollanda'daki din cemaatlerine dayalı kurumsallaşma [*pillarization*] arasında bariz farklar mevcuttur, ancak, göçmen gruplarının din temelinde değil de etnisite temelinde tanımlanmaları iki ülkenin de ortak yönünü oluşturur. Son olarak, kültürel kimlikleri belirleyen sınırlar ve onların akışkanlığı ele alınmaktadır. Sınırların belirginleşme derecesine bakmak, kimlik inşa süreçlerinin (yeniden) kodlanmasına bakmanın bir başka yoludur: Yalıtılmış kültürler hâlâ varlığını sürdürmekte midir, yoksa melez kültürler mi oluşmaktadır?

Müslüman Göçü

Göç/Kentleşme

İç göç ve kentleşme köy yaşamını geride bırakarak karmaşık, farklılaşmış bir sosyal dünyaya girmek anlamına gelir. Kent merkezlerinde, köy İslâmı'ndakinin tersine, bireyin sos-

yal dünyası ile dinî cemaati örtüşmez. Din özel alana çekilir (Schiffauer, 1988). Artık bir tercih meselesi haline gelir ve hayatın sadece bir bölümünü kapsar. Yarı zamanlı Müslümanlar tam da bu nedenle, bu bölünmeyi telafi etmek için İslâmcı olabilirler. Ancak, her göçmen dine yönelmemektedir, kaldı ki dine yönelen her kişi için İslâm aynı anlamı taşımaz. Din ile toplum arasındaki genel ilişki de değişir. Türkiye'de olduğu gibi toplum öncelikle seküler olarak tanımlanırsa, dinî cemaatler seküler toplum karşısında muhalif bir güç oluşturabilirler, dolayısıyla din ile toplum arasındaki ilişki tamamlayıcı bir ilişki değil, bir karşıtlık ilişkisi haline gelir ve İslâm bir protesto aracına dönüşür (Schiffauer, 1988: 152).

Kırsal kesimden kentlere göçü yaratan en önemli faktör, kapitalist ilişkilerin yayılmasıyla beraber kırsal ekonomilerin dışa açılmasıdır. Bugün pek çok ülkede görüldüğü gibi devletin sosyal işlevlerini terk etmesi, bu göç olgusuyla birleştiğinde, İslâm devletin bıraktığı boşluğu şu ya da bu şekilde doldurabilir. Benzer şekilde, İslâm, milliyetçilik ile sosyalizmin zayıflamasıyla oluşan ideolojik boşluğu da doldurmaktadır. Cemaat ilişkilerinin yok olduğu bir yerde siyasal İslâm, müminleri yeniden bir araya getiren bir ahlak ekonomisi oluşturur. Sosyal adalet idealleri, yoksulları koruyan adil bir yeniden paylaşım politikası sunarak gelenek dilinden beslenen bir ahlak ekonomisi getirir. Bu süreç içerisinde gelenek yeniden inşa edilmektedir. Koşullar değişmiş, değişmezlik iddiasındaki İslâm da değişmiştir. İslâm, 'güçlünün İslâmı'na ya da köyün popüler İslâmı'na benzemeyen bir değişim geçirmektedir.

Dünya kapitalizmine entegre olma ve devletin sosyal işlevlerini terk etmesi, siyasî İslâm'ın yeni doğrultusunun ve İslâmcılık'ın ortaya çıkışı açısından çok önemli iki süreci oluşturmaktadır. Bu süreçlerin Hindistan'daki Hindutva ve diğer toplumlarda görülen etnik ve ayrımcı hareketler için de zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz: Bunlar hoşnutsuzluğun yerel ifadeleridir, geçmişi sahiplenip onu yeniden kurgulayarak bugünle başa çıkmaya çalışırlar. Bu hareketler ahlak ekonomilerini kullanarak ve yeniden inşa ederek, kapitalizmin gelişmesine karşı

bir tampon görevi üstlenir, kapitalizm karşısında ideolojik bir zemin oluştururlar. Bu hareketler, piyasaya dayalı küreselleşmenin doğurduğu enformelleşme sürecinin sosyo-kültürel ifadesidirler. Ayrıca, enformelleşmenin kültürel politikasının ve Soğuk Savaş sonrası özgürlüğün küresel politikasının bir parçasıdırlar. Soru şudur: Bu hareketler kapitalizmin etkilerini kanalize etmenin ve onlara karşı durmanın yolunu arayan milliyetçilik ile sosyalizmden daha etkili olabilirler mi? Sonuçta, bu sürece kendi ideolojik ve politik damgalarını vuran çeşitli dinî ve etnik hareket liderleri iktidar kazanmaktadır.

İslâm, göç sürecinde ne gibi değişikliklere uğrar? İlk zamanlarda, bazıları için köydeki yaşamlarında olduğundan daha merkezî ve etkin bir rol oynayabilir. Köy sınırlarının dışına çıktığında İslâm daha ortodoks bir özellik gösterebilir. 19. yüzyıldan bu yana İslâm dininde "kaynaklara dönme" yolundaki eğilimin giderek güçlendiği söylenebilir. Bu eğilim Kuran öğretimi, İslâmî eğitim ve camilerin artırılması konusundaki ısrarlarda kendini gösterir (Geertz, 1968; Gellner, 1992). Kaynaklara dönme yolundaki bu eğilim sonucunda, ermişlere ve hocalara gösterilen itibar, tasavvuf, tekkeler ve yerel loncalar gibi unsurları içeren halk İslâmı gücünü yitirmektedir. Şeyhlerin, mürşitlerin, meczupların yerini imam almaktadır. Göç süreci de bu eğilimi pekiştirmektedir. İslâm geleneksel ortamından koptuğunda, beraberinde ne türbeleri ne de kırsal halk pratiklerini ve tekkeleri götürür. Götürdüğü tek şey Kuran ve Kuran'ın öğretileridir: Kuran taşınabilen İslâm'dır. Yazılı kaynaklara dönüş, kendini, değişmeyen vahiye doğru bir yöneliş ve geleneğe sıkı sıkıya sarılma olarak gösterse de, aslında bir modernleşme biçimidir ve değişimin ana göstergesidir; zira, kültürel yeniden üretimi yerel koşullardan bağımsız kılar. Okuma yazma üzerindeki vurgu, Bourdieu'nün deyişiyle, modernitenin temel işaretidir. Yüksek İslâm modern İslâm'dır, tam da temel kaynaklara dayanmasından ötürü moderndir. Yerelliği aşan bu ortodoksi sayesinde yüksek İslâm taşınabilir. Aslında bu, Sünnî ve Şiî ortodoksileridir. Bu modern ortodoksilerin işleyişleri yolculuğa ve yolculuğun istikametine bağlıdır.

Ekonomik köksüzleşmenin fırtınasına karşı bir sığınak oluşturmanın yanı sıra cami yoksulların üniversitesi olma vazifesi görür: Cami, kişinin kendini konumlandırmasını sağlayarak ona temel eğitim ve tarihsel derinlik hissi verir. İmamlar, göçmen işçi sınıfının aydınlarıdır. "Kutsal kitap ve hadisler ahlakî bir boşluktan ibaret olan bir dünyada bir kesinlik duygusu yaratmakta, sinizmin insanlığı yıkıcı etkisine karşı kati bir korunma oluşturmaktadır" (Parekh, 1993: 141). Ayrıca camiler iktidar platformları, tartışma arenalarıdır; devletle, devlet dışı iktidar ağlarıyla, yeni ortaya çıkan güçlerle bağları vardır.

Şerif Mardin Türkiye'deki çeşitli İslâm anlayışları arasında şu ayrımları yapar: Devletin savunduğu resmî İslâm, tarikatlerin yerelci İslâmı, esnaf İslâmı. Mardin, İslâm'ın bu çok boyutluluğunun Türkiye'de yapılan araştırmalarda göz ardı edildiğini belirtir. "İslâm'ın parçalardan oluşan bir şey değil de homojen bir bütün olarak kavramsallaştırılması Sünnî dindarlar arasında 'Türk halk modeli' diyebileceğimiz bir İslâm anlayışından kaynaklanmaktadır" (Mardin, 1977: 280). Bu, Gramsci'nin gözlemini doğrulamaktadır: "Her din aslında pek çok farklı ve çelişkili dinden oluşur" (Pred ve Watts, 1992: 45).

Bu farklı anlayışlar zaman içinde durağan kalmamıştır, aralarında kesin ayrımlar da yoktur. İslâm'da ortaya çıkan değişimleri anlamanın bir yolu, bunları farklı İslâm anlayışları arasındaki gerilimin ifadesi olarak görmektir. Bir kültürel sermaye olan İslâm'ın kozmopolit İslâm ve köy İslâmı kutupları arasındaki çeşitli güçler tarafından paylaşılması ve sahiplenilmesi söz konusudur. Kozmopolit İslâm, kervan ve deniz ticaretiyle, diasporalarla, bilgi ağlarıyla, savaşlarla yayılarak küreselleşmenin tarihsel dinamiklerine şekil vermiştir. Bu tarihsel dinamiklerin aldığı bir diğer biçim de dünya kapitalizmidir. Köy İslâmı, bu küresel yayılmanın aşiretler tarafından beslenen parçasıdır. Yüksek İslâm ile köy İslâmı bazen örtüşmüş (aşiret liderleri siyasî ve ekonomik güç elde ettiklerinde ya da iktidar cemaate dayalı toplumsal tahayyülleri benimsediğinde) bazen de çarpışmıştır (köy İslâmı kentleşerek iktidar sahiplerinin resmî İslâmı'nın gücünü tehdit ettiğinde).

Bu çarpışma ve örtüşmenin aldığı biçimler coğrafyaya göre farklılaşır, çünkü her coğrafya bünyesinde farklı etkileri barındırır. Köylüler ile kentlilerin bir arada yaşamasıyla oluşan ortam, sınıf ile kültürün, ekonomik ve siyasî güçlerin yerel düzeydeki işleyişlerini biçimlendirdiği gibi, bunları görmeyi ve yaşamayı sağlayan anlam haritaları üretir. Köylü-kentli ilişkilerinin yerel tarihleri, devlet-toplum ilişkilerinin çeşitli örüntüleri, bölgesel ve küresel etkilerin yerel düzeydeki dışavurumları Mısır, Cezayir, Türkiye, Sudan ve Kuzey Nijerya'da farklı yapılar oluşturur. Küresel etkilerin özgül yerel sonuçlarının ayırdında olmak, Doreen Massey'nin deyişiyle, "küresel bir yer bilinci" oluşturur: "Bir yerin, dışındaki dünyayla olan bağlarının farkında olmak anlamına gelen, küresel olan ile yerel olanı olumlu bir şekilde bütünleştiren, dışa dönük bir yer bilinci" (Massey, 1993: 66).

Küresel olan ile yerel olan arasında sabit ve istikrarlı bir sınır bulunmaz, bunlar birbiri içine geçmiş bir haldedir. Küresellik ile yerellik sadece coğrafî kategoriler değil, birer görme biçimi, birer söylemsel çerçevedir. Aralarında belirgin bir ayrım ya da çelişki, ancak belirli bir açıdan bakıldığında görülebilir, zaman ve mekânda sabit bir noktadan bakıldığında. Kaleydoskopu hafifçe çevirdiğimizdeyse ilişkiler bütünüyle değişebilir: Yerel olan küresel boyutuyla görünür, küresel olansa dolaşan yerel özelliklerin bir toplamı olabilir.

İslâm'ın kendisi küreselliğin bir türüdür, küresel bir uygarlık felsefesi ve ahlak anlayışıdır. Pan-İslâm ise bir dünya düzeni olma arzusundadır (Beeley, 1992). Din, İslâm'da diğer semavî dinlere oranla daha fazla sekülerleşmiştir, çünkü ruhanî düzen ile dünyevî iktidar birleşmiş, din siyasal bir oluşum haline gelmiştir. Bazı açılardan bu, özellikle modern bir niteliktir ve bu nedenle İslâm, çağdaş siyasal İslâm da dahil olmak üzere, günümüz polemiklerinde olduğu gibi bir anti-modernite olarak değil, alternatif bir modernite olarak görülmelidir (örneğin Al-Azmeh, 1993). 'Köktendincilik' terminolojisi ve beraberindeki gelenek-modernite karşıtlığı, başka bir yerde de savunduğum üzere, son derece yetersiz ve yanıltıcıdır (Neder-

veen Pieterse, 1994). Değerlendirilmesi gereken, siyasal İslâm'ın modernitesidir. Yine de yaygın kanı İslâm'ın, gerek modern devlete gerekse de milliyetçiliğe karşı olduğu için çağdaş uluslararası ilişkilerle baş edemeyeceği yolundadır (George, 1993: 4). Ancak, milliyetçilik sonrası bir döneme girdiğimiz doğruysa, İslâm'ın geleceği açısından bu ne ifade etmektedir?

Dünya Ticaret Merkezinin Gölgesinde İslâm

Sömürgecilik döneminde sömürge şehirleri en uluslararasılaşmış bölgelerdi. Sömürgecilik sonrası metropol merkezlerinde bugün farklı bir uluslararasılaşma görülüyor. Küresel şehirlerin çehreleri son on yılda iş dünyasının yeniden yapılanmasının etkisiyle değişmektedir. Metropol merkezlerinin arasında kalan yerlerde, büyük şehirlerin pırıltılı yüzeylerinin gölgesi altında, gökdelenlerin değişen çehresine aşağıdan bakan bir göçmen işçi sınıfı kendine yer edinmektedir. Saskia Sassen ABD'nin "sermaye gücünün en fazla yoğunlaştığı büyük şehirlerinde" göçmen bir işgücünün varlığına dikkat çeker.

> Bu noktada ilginç olan, büyük sermayenin yoğunlaştığı mekânlar ile çeşitli 'öteki'lerin yoğunlaştığı yerlerin örtüşmesidir... Kentte, gün içinde çalışan insanların çoğunun düşük ücretli sekreterler olduğu, bunların çoğunu da göçmen ya da Afro-Amerikalı kadınların oluşturduğu gerçeği, ekonominin ve iş dünyası kültürünün temsilinde görünmez. Geceleyin bambaşka bir göçmen işçi grubunun bu yerleri doldurduğu ve mekâna çok farklı bir kültürün (kol emeği, müzik, gece yarısı yemekleri) damgasını vurduğu görünmez bir olgudur (Sassen, 1993: 101).

Müslüman ülkelerdeki iç göç, büyük ölçüde dünya kapitalizminin uluslararasılaşmasıyla başlamıştır, oysa uluslararası göç dünya kapitalizminin kendi mekânlarına gitmek, Dünya Ticaret Merkezlerinin gölgesinde sığınak aramaktır. "Yabancı yatırımlar geleneksel geçim yollarını yok ederek ve bazı bölgelerde nüfusun büyük bir bölümünü proleterleştirerek göçleri genellikle sermayenin geldiği yöne yöneltir" (Pellerin, 1994: 5). Bir

tarafta, ekonomilerin uluslararasılaşması işgücü ihracını artırırken, öte tarafta küresel şehirlerdeki emek piyasasının enformelleşmesi büyüme sürecinde kilit rol oynayan sektörlerin yarattığı düşük gelirli iş arzının genişlemesine yol açar. Bu iki yönlü süreç bir yandan yeni göçler doğururken diğer yandan da bu göçlerin emilmesini kolaylaştırır (Sassen, 1991: 316-19).

Gerek İslâm gerekse de kapitalizm birer 'dünya süreci' olarak tanımlanabilir (Pred ve Watts, 1992: 45), bu iki süreç göçün matrisinde kesişir. İslâm'da "hac ve hicret yüzyıllar içerisinde göç olgusunu kurumsallaştırmıştır" (Antoun, 1994: 160; Eickelmann ve Piscatori, 1990). Londra Merkez Camii'nin imamı, göçü "İslâm'ın geleneksel hayat tarzı olarak tanımlamıştır" (Darsh, 1980: 75). İmam, "Tövbe sona ermedikçe göç durmayacaktır, güneş batıdan doğmadıkça tövbe sona ermeyecektir. Hicret kıyamete kadar sürecektir" şeklindeki bir hadise atıfta bulunarak şöyle devam eder: "İlk Müslüman göçlerinin farklı şekillerini düşünürsek bugünkü göçlerle onlar arasında bazı ortak noktalar görürüz. Bu göçlerin bazıları zulümlerin sonucudur, bazıları ticaret bağlarından, bazıları da malî konumlarını iyileştirme arzusundan kaynaklanmıştır" (Darsh, 1980: 76). İlim için göç etmek Ortaçağ İslâmı'ndan bu yana tanınan bir motiftir.

Yine de bu yorum İslâm'da göç meselesi hakkında yürütülen tartışmanın üstünü örtmektedir. Bu yorum, göçün aldığı biçimde önemli bir ayrımı göz ardı eder: "Bu cemaatler gayri Müslim dünyadan uzağa değil, onun içine göç ederek İslâm'ın temel kavramlarından biri olan ve Hz. Muhammed'in Hicret'inde örneklenen Müslüman dayanışmasını zorlamaktadırlar" (Christie, 1991: 459). Aşırı ortodoks İslâmî ya da İslâmcı bir bakış açısından bakıldığında, Batı'da dolaşmak, Batı'yı taklit etmek gibi "Batı zehirlenmesi"dir ve İslâm'a ihanet demektir. Örneğin, Nakşibendî Şeyhi Zahid Kotku'nun sözleriyle, "sadece daha fazla para kazanmak amacıyla yabancı ülkelere gitmek, sorumsuzluktur" (Mardin. 1993: 222).

O halde değişen bir dünyada 'İslâm'ın özünü' muhafaza etmenin farklı yolları vardır. Londra'daki imamın göçe ilişkin

yorumu, sürecin dünya kapitalizmiyle ilgili kısmını hem içine alır, hem de belirsizleştirir; bir devamlılık anlatısı içinde tarih kenara itilir. Kilit mesele şudur: Yolculuk genellikle bir dönüşüm metaforuyken, İslâm'da, hac ve hicret imgeleriyle, yeniden yapılanmanın bir metaforudur: Her ikisi de dini korumak üzere yapılan yolculuklardır. (Yahudilik'te de göç ve diasporanın yeniden birleşme anlamına geldiği benzer nosyonlar mevcuttur ve endogami kurumuyla birleşirler.) Bu İslâm'da mevcut bir gerilimdir ve Müslüman göçü paradoksunun bir parçasıdır: Dışarıya yolculuk İslâm'da meşru mudur? Yoksa sadece içeriye yolculuğa mi izin verilir?

Göç matrisinde yerel ve küresel süreçler iç içe geçmişlerdir. İslâm'ın küresel düzeydeki konumu ve hedefleri yerel zeminde anlamlıdır: Müslüman diasporası için bir kimlik bilinci ve kendine değer verme duygusunun temelini oluşturur, hac ve çeşitli Müslüman çevrelerinden gelen bağışlarla İslâm kültürünün ulus-ötesi altyapısı desteklenir. Ayrıca İslâm, mezhepsel, politik ve etnik ayrımlarla bölünmüştür, küresel güç ve bütünlük bilinci aynı zamanda parçalanmanın, bölünmelerin ve tartışmaların bilincidir. Müslüman diasporası Mekke'ye haccın karşı imgesidir, içeride birleşmeye karşı dışarıya dağılmanın temsilidir. İslâm'ın paradoksu Müslüman diasporasında belirginleşir: İslâm, yerel yapılar içerisinde örgütlenmiş küresel bir projedir. Örgütsel yapısı itibarıyla İslâm, Roma Katolikliği'nden ziyade Protestanlık'a (güçlü bir yerellik, merkezî yapının zayıflığı) benzer.

Küreselliğin bir biçimi olarak İslâm dünya kapitalizmiyle hem ilişki kurar, hem de rekabet içerisindedir. Daha önce bahsedildiği üzere, Müslüman dünyanın kıtalararası ticaret ağları dünya kapitalizminin altyapısının bir parçasını oluştururlar. Petrol hattı üzerinden küresel kapitalizmle çok yönlü işbirliği ağları geliştirilmiştir. Bir yandan, 1970'lerden bu yana petrol zengini Müslüman ülkelerden gelen petro-dolarlarla yapılan yatırımlar dünya kapitalizminin yayılmasını desteklemişken, öte yandan küresel kapitalizmin Müslüman ülkelerdeki kültürel ve politik yansımalarını hedef alan yatırımlar yapılmıştır.

Kapitalizm yatırım ayağıyla beslenirken, tüketim ayağı ("Batı'nın kokuşmuşluğu") reddedilmektedir. Bu durum, "Batı teknolojisi-İslâmî değerler" biçiminde özetlenebilecek daha kapsamlı bir çelişkiyle örtüşmektedir. Aynı malî kaynaklar, hatta aynı merkezler, hem dünya kapitalizminin ekonomik açıdan güçlendirilmesinde hem de ona başkaldırının politikasında kullanılmakta, karmaşık bir işbirliği ve direniş bileşimi oluşturmaktadır. İslâm dünyası içindeki güçler savunmaya geçmişlerdir, dünya kapitalizmine yine ona daha güçlü bir şekilde başkaldırabilmek için katılmaktadırlar ve yine tıpkı kapitalizmin merkezleri gibi iç çelişkilerle yüklüdürler (bkz. D. Bell, 1979). Muhtemelen Suudi Arabistan'daki köktendinci güçler tarafından finanse edilen Mısırlı militan bir İslâmcı grubun New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ni bombalamış olması, İslâm içerisindeki çelişkilerin boyutlarını ve yoğunluğunu gösterir.

Kapitalizmin yayılma sürecine katılan, onu besleyen ve ondan yararlanan merkezler tarafından malî ve ideolojik olarak desteklenen –ya da son zamanlara kadar desteklenmiş olan– köktendinci ve militan gruplar, Müslüman ülkelerin ekonomilerinde *İnfitah* sonrası yaşanan olumsuzluklar karşısında seslerini yükseltmektedirler. Bu tutarsızlık *pax Islamica*'nın bir zayıflığıdır. Dünya kapitalizmine ne katılabilen ne de karşı durabilen ahlak ekonomisinin yetersizliğini yansıtmaktadır. Bunun bir başka göstergesi de 'İslâmî iktisat'ın marjinal karakteridir (Kuran, 1993).

Bunların bir kısmı Soğuk Savaş diyalektiğiyle ilgilidir. İslâm yıllar boyu komünizme karşı mücadelede değerli bir müttefik olarak görülmüştür. Bu şekilde gördüğü destek öyle bir noktaya gelmiştir ki İslâm'ın kendisi yeni toplumsal güçlerin elinde siyasal bir başkaldırı şeklini almıştır. Bunda Washington (Mücahidler), Riyad (Müslüman Kardeşler), Tel Aviv (Hamas) ve Kahire, hepsi rol almış, sonuçta kendilerini Afganistan'da, Hayber Geçidi'nde mücahitleri desteklerken bulmuşlardır. Bu Soğuk Savaş ittifakları İran ile Libya'nın İslâmcı dış politikalarıyla zaman zaman çakışmıştır. Şu an Cezayir ve Mısır'daki silahlı militanlar 'Afganlılar' olarak bilinirler, çünkü İslâmcıların

silah, eğitim, uluslararası örgütlenme ve militarizasyon kaynağı bu Afganistan bağlantısıdır. Dolayısıyla, Soğuk Savaş'ın mantığı Soğuk Savaş sonrası istikrarsızlığa temel oluşturmuştur. Burada eski bir hikâyenin benzerini görüyoruz: Metropol tarafından silahlandırılıp eğitilerek imparatorluğun sınırlarına yerleştirilen paralı askerler merkezi ele geçirmeye çalışırlar.

Bu çelişkili politik sürecin öteki yüzüyse şudur: Yeni güçlerin başkaldırısının yarattığı olumsuz medya yayınları Müslüman diasporaya dokunmaktadır. Böylece Batı'da Müslüman azınlıkların 'sorunlu' imgesi güçlenmekte ve söz konusu azınlıklar toplumsal tahayyülün periferisine itilmektedir (Karş. Hargreaves ve Perotti, 1993).

Hollanda'da Minaresiz Camiler

İslâm'ın belli bir coğrafyaya dayandığı ortam ortadan kaldırıldığına göre, iç göç ile uluslarası göç arasında ne gibi bir fark vardır? Ortodoksi ve ulemalaşma yönünde giderek artan eğilim, uzun dönemde her iki göç sürecinde de pekişebilir. Başka açılardan göç deneyimi pek çok faktörle şekillenmekte ve farklılaşmaktadır: Göçmenlerin statüleri –köylü veya kentli, eğitimli ya da eğitimsiz olmaları–; toplumsal cinsiyetleri ve aile içindeki konumları; göçün karakteri –göç edenlerin kendi işlerinin sahibi veya işçi olması, gelir elde etme, eğitim görme ya da sığınma amacıyla göç–; göçün yönü –Doğu ya da Batı. İslâm'ın parlak zamanlarında Müslümanlar Asya'ya ve Sahra'nın güneyine tüccar ya da ulema olarak giderlerdi. Gittikleri şehirlerde yerleştikleri semtler ayrı bir bölge oluşturur, tüccar azınlıklar olarak ayrıcalıklı yasal statüleri bulunurdu. Son zamanlarda Müslümanların Batı'ya doğru olan göçü ise işçi nüfusu ağırlıklıdır ve küresel İslâm'ın gerilemekte olduğu bir döneme denk gelmektedir.

Göç deneyimleri hakkında genelleme yapmak anlamlı mıdır? Göç deneyimini ve küresel mekânlarda yerel Müslüman kültürlerin oluşmasını şekillendiren, ülkeden ülkeye değişen kültürler arası bir arada yaşama biçimleri ve Müslümanların karşılaştıkları uluslararası etkilerin bileşimidir. Bu konu en iyi,

özgül unsurlara bakılarak incelenir. Burada önce Hollanda'daki Müslümanların durumunu inceleyeceğiz, daha sonra bunun tersi bir örneğe, Britanya'ya bakacağız.

Yazının bu bölümünde Müslüman göçünün paradoksu ve İslâm diasporasının karmaşıklığı ele alınacaktır: Bir yandan ümmet olgusu diasporada pekişerek gerçekleşmekte, öte yandan İslâm göç sürecinde çeşitli şekillerde bölünmektedir – kültürel farklılaşma ya da 'etnikleşme', milletler arasında ve içinde siyasal farklılaşma ve nesiller arası farklılaşma.

Batı'da minareler ve camiler, İslâm'ın kültürel varlığının tartışma yaratan işaretleridir. Şehir merkezlerinde göçmenlerin varlığı marjinal, zor fark edilir, hatta görünmez olsa da –örneğin orta sınıf çalışanlar işlerine gittiklerinde evlere gelen temizlikçiler– kenar mahallelerde göçmenlerin varlığı çok daha belirgindir. Kuzeydoğu Londra'da bir semt olan Dalston'da bir minarenin inşası karşısındaki tepkiler hakkında Gilsenan şu yorumu getirir:

> Dış güçlerin, nispeten kısa bir zaman zarfında, kutsal mekânlar ve şehir dünyasının sorgulanmayan düzeni de dahil olmak üzere kent yaşamını oluşturan ilişkilerin *bütününün* dönüşümünde oynayacağı rolü bir düşünün. Sömürge deneyiminden geçmemiş olanların bunu hayal bile etmesi güçtür. Yabancı bir modele göre inşa edilen bir binayı değil, çok farklı temeller üzerine kurulmuş mevcut kasaba ve kentlere, ekonomisi, politikası ve simgesel-kültürel biçimleriyle tamamen başka bir kent yaşamının getirildiğini düşünün (Gilsenan, 1982: 195).

'Minaresiz camiler' İslâm'ın göç sürecinde parçalanmasının bir imgesidir. Müslümanların tercih edecekleri imge ise 'seccadelerden minarelere' uzanan bir gelişmeyi gösterecektir (Landman, 1992). Bu imge göç sürecindeki İslâm'ın giderek kurumsallaşması sürecini yansıtır (Waardenburg, 1988). Otuz yıl içerisinde, 1960'larda başlayan işçi göçlerinden bu yana çoğunu kırsal kesimden okuma yazması olmayanların oluşturduğu Avrupa'daki Müslüman işçiler ailelerini getirdiler, iş kurdular, çocuklarını okula gönderdiler ve kültürel bir varlık göstermek

için uğraştılar. 'Seccadelerden minarelere' bir başarı ve sosyal hareketlilik anlatısıdır: Mütevazı kökenlerden gurur verici başarılara doğru bir yükselme süreci.

Minaresiz camiler ifadesi marjindeki bir altkültür imgesi uyandırır. Aslında Hollanda'da yeni yapılan birkaç caminin minaresi vardır; ancak camilerin çoğu, okul binalarından, eski kilise ve sinagoglardan, eski fabrika ve evlerden bozma minaresiz binalardır. Mevcut minareler de diğer binalardan yüksek değildir; pek çok Müslüman ülkede özellikle yeni yapılan camilerde olduğu gibi iddialı birer kamusal yapı değildir. Minareler sermayenin yüksek binalarından, Dünya Ticaret Merkezi'nden, hatta civardaki apartmanlardan daha alçaktır. Mağrur ama mütevazı, önemli ancak dışarıdakilerin gözüne çarpmayan yapılardır. Yirmi katlı yüksek bir binanın yanında inşa edilmiş iki katlı ve biraz yüksekçe minaresi olan caminin kültürel silueti nedir?

Bazı açılardan yeni camilerin durumu Batı'da kutsal coğrafyalarda, anlam haritalarında ve iktidar profillerinde yaşanan büyük değişim süreçleri sonucunda eski kiliselerin düştüğü konuma benzer. Hıristiyan kiliselerinin statü ve işlevleri zaman içerisinde değişmiştir: Kiliselerin şehir ve kasaba manzaralarında hâkim yapılar oluşturduğu *ecclesia triumphans** günleri geride kalmıştır. Kilise artık yüksekliği ve konumu bakımından saraylarla ve belediye binalarıyla boy ölçüşememektedir. Bugün, mekânsal ve mimarî açıdan şehrin görünümüne Dünya Ticaret Merkezi modeli üzerine inşa edilmiş büyük sermaye binaları ve bankalar hâkimdir. Şehir içindeki kiliseler boşaltılarak galerilere, dükkânlara, büro ve apartmanlara çevrilmektedir. Yeni kiliseler ise daha ziyade şehir dışında ve daha soyut, mütevazı, içe dönük bir mimarîyle inşa edilmektedir.

Hollanda'daki Müslüman grupların en önemlilerini Türkler, Faslılar ve Surinamlılar oluşturmaktadır. Bunların farklı göç tarihleri vardır: Surinam'dan gelenlerin göçü sömürgeciliğin mirası iken diğerleri işçi göçüdür. Sömürgecilik sürecinde ge-

(*) Kilise hâkimiyeti – e.n.

len göçmenler farklı sınıflardan oluşur; dil, eğitim ve iş konusunda metropol kültürünü daha yakından tanırlar. Surinamlılar Hollanda toplumuyla daha fazla bütünleşmişlerdir ve genel olarak kültürel statü hiyerarşisinde Türkler ile Faslılardan daha yüksek bir mertebededirler. Zaman içerisinde göç akımlarının yapısı değişmiştir. Ailelerin birleşmesi kadın göçmen sayısını artırmıştır. Son zamanlardaki zincirleme göç sürecinde, göç edenlerin eşleri kendi ülkelerinden Hollanda'ya gitmektedir. Mülteciler ve muhalif kesimlerden oluşan göçmen sayısındaki artış, bir yandan göçmenlerin geldikleri ülkelerdeki ekonomik ve siyasî istikrarsızlığı, bir yandan da Batı Avrupa'nın kapılarını işçi göçüne kapamasını yansıtmaktadır. Sığınma hakkı talep edenler genellikle kendi ülkeleriyle olan bağlarını koparmakta, bu nedenle kendi kültürlerini yeniden oluşturdukları toplum merkezleriyle farklı bir ilişki kurmaktadırlar. Göçmenler, geldikleri bölge, zaman, ait oldukları nesil, siyasî ve dinî inançları, eğitim seviyeleri ve iş durumları bakımından da farklılık gösterirler.

Hollanda'daki Müslüman göçmenler, Britanya'yla (orada geniş ölçüde ayrışmış Güney Asya unsuru mevcuttur), Fransa'yla (burada Kuzey Afrikalı ve Ortadoğulu göçmenler daha fazladır) ve Almanya'yla (burada Türkler çoğunluğu oluşturur) karşılaştırıldığında mütevazı sayıdadır. Hollanda'da sayıca en büyük gruplar Türkler (200.000 civarında olduğu tahmin ediliyor), Faslılar (150.000 civarı) ve Surinamlılardır (22.000 civarı). Özellikle en büyük dört şehirde toplanmışlardır: Amsterdam, Rotterdam, Lahey ve Utrecht. 1991 yılında bu şehirlerdeki toplam nüfusun % 13,4'ünü oluşturduklarını, göçmen nüfus yoğunluğu bakımından Amsterdam'ın % 15,5 ile başı çektiğini biliyoruz. 1991'de Amsterdam'da toplam nüfus 702.731 iken, yabancı kökenlilerin nüfusu 108.861 idi. Bu sayının içerisinde 24.128 Türkiye, 33.902 Fas ve 6004 Surinam vatandaşı bulunuyordu. Surinamlı ya da Antil kökenli Hollanda vatandaşlarını da eklediğimizde yabancı kökenli nüfus toplam şehir nüfusunun % 24,3'ünü oluşturmaktadır (Amersfoort, 1992: 444). Bir başka deyişle, Amsterdam'da nüfusun

dörtte biri yabancı kökenli olup yaklaşık üçte biri Türkiyelilerden ve Faslılardan meydana gelmektedir.

Sonuç olarak İslâm kültürel birimlere bölünmüş durumdadır: Türkiyeli, Faslı, Surinamlı, Pakistanlı vs. 'Öteki'lerin milliyetleri 'etnisite' terimiyle sınıflandırıldığı için, pek çok Müslüman 'etnisite'ye göre sınıflandırılmıştır. Bu da İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan "dinî kimliğin etnik kimliğin önünde yer alması" ilkesiyle çelişir (Christie, 1991: 457). Ümmet bir yandan diasporada tekrar olumlanırken, öte yandan millî ve kültürel farklılıklarla bölünmektedir.

Çeşitli camilerin mekânları da farklılık gösterir: Türk camileri genellikle şehrin merkezindedir, bir kısmıysa kenar mahallelerde yer alır; Fas camileri tipik olarak dar gelirli mahallelerdedir; Surinam ve Güney Asya camileri de yine dar gelirli banliyöler ve mahallelerde görülür. Molukka Müslümanları gibi küçük cemaatler ise Ridderkerk'teki camileri ile daha ziyade kırsal kesimde bir araya gelirler (Slomp, 1984).

İşçi göçüyle taşınan, sofistike bir Kuran öğretisi değildir. Londra Merkez Camii'nin imamının da belirttiği gibi, "bu ülkedeki imamların birçoğu, bırakın sofistike ve entelektüel açıdan üstün bir toplumda vaaz vermeyi, bir köy camiinde namaz kıldıracak temel eğitimden bile yoksundur" (Darsh, 1980: 89). Bu saptama toplumun daha geniş bir kesimi için de geçerlidir. Ekonomik büyümenin yaşandığı bir zamanda 'konuk işçi' olarak Batı Avrupa'ya gelen ve sosyo-ekonomik durumu nispeten zayıf olan ilk göçmen nesil için İslâm, kültürel bir kimlik ve aidiyet biçimidir: "Aynı köyden ya da kasabadan, aynı dili konuşan bir imamın gelip Kuran'dan birkaç ayet okuması buradaki Müslümanların çoğunun kendilerini evlerinde hissetmesine yeter" (Darsh, 1980: 89). Fransa'daki dört milyon Müslüman'ın yaşadığı sorunlar şöyle özetlenmektedir: "Etnik ayrımlara göre bölünme, yeterince temsil edilmemeleri, imamların eğitiminin zayıflığı, cemaate parasal destek veren Arap ülkelerinin malî baskıları" (*Le Monde*, 14 Temmuz 1995).

İslâm dünyasının ağlarının çok çeşitli düğüm noktaları vardır ve her bölgede muhtelif akımlar çeşitli kümeler oluşturmuş-

tur. Hollanda'daki cami cemaatlerine ve onların millî, kültürel, etnik ve siyasî farklılıklarına şöyle bir bakıldığında, küresel ve yerel etkilerin karışımı ve Müslüman diasporasının uluslararası siyasetteki ve politik ekonomideki dalgalanmalara nasıl bağlı olduğu görülür.

Türkiyeli Müslümanların en önemli örgütü Hollanda Diyanet Vakfı'dır. Bu vakıf Ankara'daki Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıdır. Camilerin inşa ve bakımını malî olarak destekler ve Türkiye'deki okullardan mezun imamlar getirir. Bugün vakfa ait 150 cami bulunmaktadır, ayrıca on tane camiyi de kiralamıştır. Türkiye devletinin müdahalesinin amacı, Avrupa'daki ortodoks ve aşırı Müslüman grupların büyümesini kontrol altına almaktır, bu durumun Türkiye'deki siyasî durumu etkileyebileceği düşünülmektedir. Vakfın başkanının Lahey'deki odasında Atatürk'ün portresi bulunmaktadır. Dünya çapında bir İslâmî örgüt olan ve merkezi Mekke'de bulunan Rabıta, birkaç yıl boyunca Hollanda'ya gönderilen Türk imamlara maaş vermiştir; ancak, şartları arasında bu imamların Arapça vaaz vermeleri bulunuyordu. 1986'dan beri imamların maaşını Türkiye vermektedir (Waardenburg, 1988).

Batı Avrupa'daki Türkiye Müslümanları arasında rakip örgütlerden birisi de 'Köln'ün Humeynisi' olarak da tanınan Cemalettin Kaplan'ın Tebliğ Hareketi'dir. İran'dan gelen malî desteğin azalması sonucunda Kaplan cemaatine ait camilerin sayısında azalma olmuştur (1989'da sayıları üçe inmiştir). Camilerin bakımı ve imamlar için gereken kaynak bulunamamıştır. Bir başka köktenci Türk örgütü de, Hollanda'da 15 kadar camiye sahip olan Millî Görüş'tür (Beunders ve Huygen, 1989).

1989 yılında Hollanda'da bulunan yaklaşık 250 caminin 100'ü Faslılara aitti (Sijtsma, 1989: 150). Fas hükümeti de Faslılara ait camiler üzerinde etkilidir, ancak burada Türk devletinin uyguladığı kadar sıkı bir denetim söz konusu değildir ve malî kaynak sağlanmaz. UMMON (Hollanda'daki Fas Camileri Birliği) ve Amicales Fas devletinin etkili organlarıdır, ancak camiler yerel vakıflar tarafından yönetilir. Hollanda'daki Faslılar genelde Rif Dağları bölgesinden ve ülkenin güneyinden gelen

kırsal nüfustur. Faslı göçmenlerin köktendinci bir geçmişleri yoktur ve nüfus içerisinde bölgesel ayrımların rolü büyüktür. Birkaç sene önce birkaç Fas camii, 1972'de Kaddafi tarafından kurulmuş olan Libya'daki İslâmî Davet Örgütü'ne başvurmuşlardı. Gevşek bir yapıya sahip olan bu örgüt, İslâm'ı Kaddafi'nin sosyalizm ve kadınların özgürleşmesiyle ilgili fikirlerinin bulunduğu Yeşil Kitap'la bağdaştırma amacı gütmektedir. Örgüt, Faslılar arasındaki çatışmaları yatıştırmak üzere Hollanda'ya Libyalı ve Filipinli imamlar göndermiştir.

Surinamlı ve Güney Asyalı Müslümanlar, Urduca'nın ortak dil olduğu Surinamlı, Pakistanlı ve Hintlilerin camilerinden 49'unu kontrol eden Dünya İslâm Misyonu içinde örgütlenmişlerdir. 1976'da kurulan Misyon'un, merkezi Karaçi'de olan Dünya İslâm Kongresi'yle ilişkisi vardır. Biljmer (Amsterdam'ın güneydoğusunda, 1970'lerde yapılmış, pek çok göçmenin barındığı büyük yurt binalarından oluşan bir banliyö) ve Utrecht'teki büyük camilerin Misyon'la bağı vardır. Bu camiler Suudi Arabistan'dan ve diğer Arap ülkelerinden gelen malî destekle kurulmuştur. (Biljmer'deki çokkültürlü ortam Hannerz [1992] tarafından çok canlı bir şekilde tasvir edilmiştir.) Ayrıca Surinamlı Müslümanların, merkezi Arnhem'de olan bir İslâm Parlamentosu ve Lahey'de Aqaidul İslâm Örgütü bulunmaktadır.

Hollanda'da faaliyet gösteren daha pek çok Müslüman örgüt bulunmaktadır, örneğin, Ahmediye hareketi, Süleymancılar ve birkaç tarikat. Müslüman örgütleri bir federasyon altında toplamak, merkezî bir Müslüman konseyi ve İslâmî yayın kuruluşu gibi şemsiye örgütler kurma yönünde birçok girişimde bulunulmuş, ama bunlar sonuçsuz kalmıştır. Bunların yerine, Suudi Arabistan, Kuveyt ve Libya'nın da aralarında olduğu çeşitli çevrelerden gelen eşit olmayan malî yardımlardan beslenen kısa ömürlü örgütler, konseyler ve federasyonlar kurulmuştur. İslâmî örgütler kurmak, aynı zamanda uluslararası girişimlerle malî kaynak sağlama ve istihdam yaratmanın, petrol zengini Müslüman ülkelerle bağlantı kurmanın bir yoludur. Londra Merkez Camii'nin imamı şöyle demiştir: "Yaklaşık 3.000 nüfuslu kü-

çük bir semtte en az 6 Müslüman dernek bulunduğunu gördüm" (Darsh, 1980: 80). Bu, küresel İslâm'ın dağılmış ve parçalanmış altyapısını gösterir: Bir Mekke, birçok merkez.

Göçmenlerin kendi devletlerinin kontrolü ile malî desteği arasındaki ilişki özerkliğin sınırlarını belirler: Türkiye, Fas'ın Kral İkinci Hasan adına uyguladığı kontrolle kıyaslandığında, kendi Müslüman diasporası üzerinde Atatürkçülük adına çok daha fazla kontrol uygular. Petrol gelirlerinin dalgalanmaları da köktendinciliğin güçlenip zayıflamasında rol oynamaktadır.

Hollanda'da, özellikle de Rotterdam şehrinde Surinamlı Müslümanlar ile Güney Asyalı Müslümanlar gibi farklı kesimler arasındaki etkileşimler Dünya Müslüman Misyonu gibi yeni oluşumlar ortaya çıkarmaktadır. Denizaşırı sömürge tarihi de yerel kültürel bileşimleri etkilemektedir: Utrecht'teki Lalla Rookh örgütü Surinamlı Müslümanlar ile Hinduların toplanma yeridir. Hollanda'da İslâm'ın dili çok çeşitlidir: Türkçe, Arapça, Urduca, İngilizce, Hollanda dili. Bu dillerden üçü uluslararası dillerdir. Göç sürecindeki İslâm kültürlerarası İslâm'dır, göç edilen ülkelere kıyasla bu niteliği çok daha belirgindir.

Batı'da İslâm

Birlikte Yaşama Zorunluluğu

Hollanda, komşu ülkelere kıyasla uluslararası karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin daha yoğun olduğu, nispeten açık bir ülkedir: Komşu ülkelerle karşılaştırıldığında Hollanda'nın gayri safi millî hasılasının çok daha yüksek bir bölümü ticaret, hizmetler ve yatırımlar yoluyla ülke dışında üretilmektedir. Hollanda'da dışa açıklığın tarihi çok eskilere dayanır. 12. yüzyıldan bu yana, Benelüks ülkeleri komşu ülkelerle rekabette açıklığı bir üstünlük olarak kullanarak bölgede özel bir konum edinmişlerdir. Tüccarlar ve aristokrasi bilinçli bir strateji içerisinde bir araya gelerek yabancı ve Hıristiyan olmayanlar ile yapılan ticarete kısıtlama getirmeme konusunda anlaşmışlar, düşük gümrük vergileri koymuşlar, savaş zamanında yük gemilerine

geri dönme hakkı tanımışlardır. Başka bir yazıda bu stratejiye hoşgörünün ekonomi politiği adını vermiştim (Nederveen Pieterse, 1983). Bu durum kendisini kültürel eğilimlerde de göstermiştir. Katolik olan İspanyol Habsburg hâkimiyetine karşı "Papa gibi olmaktansa Türk olmak daha iyidir" şeklindeki 15. yüzyıla ait ifade bunu göstermektedir. Bu hoşgörü siyasetinin bir başka göstergesi de, Hollanda'nın dinî ve siyasî muhalif kesimlere, ezilen azınlıklara –Protekiz ve İspanya'dan Sefarat Yahudilerine, Fransa'dan Huguenotlara, İngiltere'den Pilgrimlere– kapılarını açmış olmasıdır. Bu azınlıklar becerileri, malî varlıkları ve ilişki ağlarıyla Hollanda ekonomisine son derece büyük bir katkıda bulunmuşlardır. Hollandalıların gözünde 'hoşgörülen' azınlıklar dünya ekonomisi için bir *traits d'union*'durlar.* Bütün bunlar bugün unutulmuştur, ancak hoşgörü ilkesi Hollanda kültüründe bir değer olarak varlığını sürdürmektedir. İngilizler ile Hollandalıların kültürel farklılığa olan bakışlarını kısaca karşılaştırmak kültürel eğilimler ve siyasî sonuçlarını anlamamız açısından faydalı olacaktır.

İngiltere'de devletin başı aynı zamanda İngiltere Kilisesi'nin başıdır. Diğer mezheplerin statüleri daha aşağıdadır. İngiliz yasası İslâm'ı dikkate almaz: Küfür kanunu İslâm'a uygulanmaz. Kurban Bayramı, çokeşlilik ve kadınların sünnet edilmesi bu çerçevede değerlendirilmez. Müslümanlar, insan hakları sözleşmesinin hükümleri çerçevesinde etnik azınlık olarak nitelendirilirler. Devlet dinî kurumlara genel bir destek vermemektedir, ancak bu kurumlar hayır kuruluşları olarak tanınabilir ve vergiden muaf olabilirler: 1985'te 329 cami bu kapsama alınmıştır (Rath vd., 1991: 106-8). (Britanya'daki çokkültürlülüğün ve liberalizmin kapsamlı bir incelemesi için bakınız Parekh, 1994).

19. yüzyıldan bu yana Hollanda'da dinlerin eşitliği ilkesi anayasada yer almıştır. Eğitimde devlet desteği konusunda eşit haklar Katoliklere ancak 1917 yılında tanınmıştı. Dinî kuruluşlar tarafından kurulan okulların devlet tarafından finanse

(*) Birleştirici güç – e.n.

edilmesi "din cemaatlerine dayalı kurumsallaşma" denilen sistemi doğurmuştur. Devlet ile Hıristiyan mezhepleri arasındaki bu ilişki "gümüş ipler" olarak da bilinir. 1983'te yeniden düzenlenen anayasadaki eşitlik ilkesi dinî olmayan inançları da kapsamaktadır. Buna göre Müslümanlar Yahudi, Hindu ya da Hümanist gruplarla eş tutulmaktadır. Küfür kanunu İslâm için de geçerlidir ve İslâmî tatiller yasa tarafından tanınmıştır. 1987'de kilise çanlarıyla ilgili kanun ezanı da kapsamına almıştır. İbadet mekânlarının devlet desteği alması onaylanan bir politikadır ve dinin önemli bir rol oynadığı toplumlardan gelenler için kendi aralarında dinî örgütlenmenin doğal olduğu savına dayanır. Aynı zamanda, genel olarak Müslümanlar dinî bir kategoriden ziyade etnik azınlıklar olarak sınıflandırılırlar. Sonuç olarak Pakistanlılar ve Filistinliler gibi etnik azınlık olarak tanınmayan gruplar devlet desteği alamamaktadırlar (Rath vd., 1991: 108-11).

Britanya'da çokkültürlülük sömürgecilik deneyimine dayanmaktadır (Ali, 1992: 104). Kültürel farklılık bu tarihsel deneyim sonucunda ulusun *dışında* şekillenen bir olgu olarak tanınmaktadır. Oysa din cemaatlerine dayalı kurumsallaşma, yani Hollanda'da 1910'lardan 1970'lere dek süren kültürel çoğulculuk modeli, ulusun *içindeki* Katolikler, Protestanlar ve kiliseyle bağlı olmayanlar arasındaki dinî ve siyasî farklılıkların tarihini tasvir eder. Cemaatlere dayalı kurumsallaşma kültürel farklılığı dinî açıdan değerlendirir, Britanya'daki çokkültürlülük ise kültürel farkı 'etnisite'ye dönüştürür. Ayrıca Hollanda etnik farkı ya da millî kökeni dinî farklılığın üzerinde bir statüyle tanıyarak ikili bir politika izlemektedir. Hollanda'da, göçmenlerin artık ülkeye yerleştikleri belirginleşince benimsenen yol, cemaatlere dayalı kurumsallaşmayı yeniden başlatmak olmuştu. Cemaatlere dayalı kurumsallaşma ülkeye yeni gelenleri entegre etmenin mantıksal bir yolu olarak görülmüştü. Dolayısıyla Hıristiyan Demokratlar eski mezhep ayrımlarına da nostalji duyarak "insanın kendi çevresi içinde özgürleşmesi"nden söz etmiştir. Bundan altmış yıl önce Katolikler ile Protestanlar, okulları ve kurumları için benzer şekilde devlet-

ten yardım almışlardır. Ancak, mezhebe dayalı ayrışma ile kültüre dayalı ayrışma arasındaki farklılıklar göz ardı edilmiştir. Mezhep grupları iktidarı paylaşırken, bu grupların elitleri toplumu bir çatı altında birleştiriyorlardı. Ancak, sosyo-ekonomik durumları zayıf olan göçmenlerin konumları, tepedeki iktidar paylaşımında yer almalarını engellemektedir. Bu yeni göçmen kurumları için malî kaynak ayrılması, onları iktidara ortak olabilecek seviyeye getirmemiştir. Zamanlama başka bir fark yaratmaktadır: Çokkültürlülüğe dayalı yeni ayrışma, dinî ayrılıkların önemini yitirdiği kentli ve seküler bir toplumda kendini göstermektedir (Knippenberg ve Pater, 1988). 1980'lerde cemaatlere dayalı ayrışma modelinin yerini, sosyal demokratların savunduğu entegrasyon üzerine yapılan giderek artan vurgu ile serbest piyasa muhafazakârları tarafından savunulan asimilasyon almıştır. 1990'larda bu doğrultuda, dil öğretimini geliştirmeye, vatandaşlık bilincini artırmaya ve şirketlere bir beyanat usûlü getirilerek göçmenlere istihdam sağlamaya yönelik politikalar yürürlüğe girmiştir.

Yerleşme örüntüleri, istihdam ve toplumsal katılımın öteki göstergeleri arasındaki ilişki bu süreci etkileyen bir başka dinamiktir. Hollanda gibi sanayi sonrası refah devletlerinde bu ilişkinin zayıf olduğu öne sürülmektedir: "Sanayi sonrası toplumlarda emek piyasası diğer sosyal etkileşim alanlarını belirleyici faktör olmaktan çıkmıştır. Ev, iş ve eğitim (görece) özerk alanlar oluştururlar" (Amersfoort, 1992: 439). Refah devleti ve göçmenlerin yoğunlaştığı büyük şehirlerde özellikle de İşçi Partisi'nin hâkim olduğu belediye meclisleri sosyal konutların dağıtımını kontrol eder.

> Göçün ilk yılları olan 1964-1974 döneminde göçmenler arasında işsizlik oranı çok düşüktü. Göçmenlerle ilgili daha önemli sorun, aşırı kalabalık lojmanlar ve beraberinde getirdiği sıkıntılarla konut sorunuydu. Konut sorunu bugün aşağı yukarı çözülmüştür, ancak işsizlik sorununu çözmek imkânsız görünmektedir. Refah devleti geleneğine bağlı olarak Hollanda halkı sosyal sorunların çözümünü devletten bekler. An-

cak, devletin emek piyasası üzerinde konut piyasasında olduğundan daha az kontrolü vardır ve ufukta bir çözüm görünmemektedir. (Amersfoort, 1992: 453)

Faslı ve Türkiyeli göçmenler arasında işsizlik oranı yüksektir ve bu grupların eğitim düzeyleri düşüktür. "İş bulabilen öncü kesimler ya ilk neslin yaptığı işeri yapmakta ya da dikey hareketliliğin hemen hemen söz konusu olmadığı, kendi etnik gruplarına ait işlerde çalışmaktadır" (Aboutaleb ve van der Burght, 1986: 189). Bir süredir gerek yerli gerekse göçmen vatandaşlar için işsizlik gündemin ana maddesidir. Şirketlerin işe alma uygulamaları hakkında beyanatta bulunma zorunluluğunun getirilmesi ve göçmenlerin Hollanda dilini öğrenmelerinin teşvik edildiği politikalar uygulanması, göçmenler yararına atılan adımlardır.

Amsterdam'ın gökdelenleri New York, Londra ya da Paris'tekiler kadar yüksek değildir ve büyük plazalar şehrin içinde belli bir yerde toplanmamış, çeşitli yerlere dağılmıştır. Çokuluslu sermaye Dünya Ticaret Merkezi'nin etrafında, özellikle Schiphol Havaalanı'na doğru uzanan arazinin güney ekseninde yoğunlaşmıştır. Diğer sermaye merkezleri de şehrin kuzey eksenindeki teleportta ve güneydoğuda yer almaktadır (Boomtown, 1988). Göçmen işçiler büyük sermayenin bu yapıları arasında kendilerine yer bulmaktadır. Özellikle tekstil sektöründe sömürünün yoğun olduğu işyerlerinde göçmen işçiler "tam zamanında üretime dayalı kapitalizm"e hizmet etmektedirler. Türklere ait imalathaneler Amsterdam tekstil sektörünün önemli bir altyapısını oluşturur.

Göçmenlere ve ekonomik yeniden yapılanmada oynadıkları role bir başka açıdan da bakılabilir: "Göçmen işçiler, marjinal bir işçi kitlesi ya da bölünmüş piyasa içerisinde özgül bir kategori değil, yeniden yapılanmanın bir vektörüdürler" (Pellerin, 1994: 14). Göçmen işçilerin bulunduğu pek çok sanayileşmiş ülkede,

yerli nüfus içerisindeki işsizlik oranı yüksekken ve ekonomide genel bir gerileme söz konusuyken, yabancı işçiler, ya da

> en azından belli bir kategorideki yabancı işçiler arasında işsizlik oranının düşük olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla, göçmenlerin ekonomik çevrimlerin düzenlenmesinde yer almaları söz konusu değildir. Aksine pek çok sektörde üretim sürecinin kuralsızlaştırılmasına [*deregulation*] katıldıkları görülmektedirler. (Pellerin, 1994: 13)

Mevcut politik ekonomik düzende, azınlıkların istihdamını artırmaya yönelik politikalar ve göçmenleri gerek birincil emek piyasasıyla gerekse toplumla entegre etme yönündeki beklentiler için belirli sınırlar söz konusudur. Eğitim görmüş olsun olmasın, ikinci ve üçüncü nesiller iş bulmakta güçlük çekmektedirler, çünkü kültürel sermayenin geçerli olduğu bir ortamda, giderek artan bir işsizlikle karşı karşıya olan yerli beyaz yakalı ve mavi yakalıların istihdam edildiği sektörlerde rekabet etmektedirler. Bu durumda göçmenler ekonomik ve kültürel olarak kendilerine özgü kapalı bir alanda kalmaya mahkûm mudurlar? İki nokta bu tabloyu değiştirebilir. Birincisi, kültürlerarası bir toplumda kültürlerarası sermayenin kendisi bir değer kazanmaktadır. Diğer bir deyişle bizzat etnik ve melez girişimcilik büyümenin itici gücü olabilir. İkincisi farklı bir kültürel alana girmiş olmak göçmen işçinin emek piyasasındaki rekabet gücünü artırabilir.

Sınırların Önemindeki Değişimler

Müslümanların Hollanda toplumu ile aralarındaki farkları tanımlayışları konusundaki yaygın anlayış saflık, cinsellik ve din alanları üzerinde yoğunlaşmaktadır (Bartels, 1989). Saflık, yiyecek içecek (domuz eti, helâl et, alkol) ve temizlik alışkanlıklarıyla ilişkilidir. Cinsellik kadınların konumuyla ilgilidir. Din alanında ise Müslümanlar, Hollanda toplumunu, laikliği ve kilise ile devletin ayrılmasını benimsemiş olması nedeniyle İslâm'a karşı bir toplum olarak görebilir. Bu tür sınırlar toplulukta kendisine ilişkin bir değer hissi uyandırır. Saflık ile cinsellik, sınıfsal aşağılık duygularını telafi eden bir ahlakî üstünlük duygusu yaratır.

Müslüman olmayanlar da vurgu ve anlam farklılıklarıyla beraber kültürel farklılıklarını belirleyen benzer sınırlar koymaktadırlar. Burada vurgu, kadının ezilmesi, gerikalmışlık nosyonları –geçmişte Hollandalılar ile göçmenler arasında yapılan iyi niyetli olan ya da olmayan karşılaştırmalar– ve din –İslâmcı ortodoksi ile 'köktendincilik' hakkındaki fikirler– üzerinedir (Bartels, 1989). Bu sınırlar Hollandalılara sınıf farklılıklarını meşrulaştıran bir üstünlük hissi sağlamaktadır. Başka alanlarda eşitlik retoriğinin hâkim olduğu bir toplumda bu üstünlük hissi önemlidir. Müslüman kadınların ezilmesi klişesi, Hollandalı kadınların marjinal statülerinin göz ardı edilmesine neden olur. Aslında Hollanda toplumu, güçlü bir feminist retoriğin yanında, gerçekte kadınlara sağlanan özgürlüklerin son derece kısıtlı olduğu bir toplumdur. Ortodoksi ile 'köktendincilik' bir yandan İran ile Cezayir'den Bradford'a uzanan küresel İslâm'ın popüler medya imgelerini, öte yandan da geleneksel kıyafet ve peçe gibi Müslüman hayat tarzına özgü unsurlara yöneltilen popüler tepkileri yansıtmaktadır.

Söz konusu sınırlar zaman içerisinde ne kadar sağlam ve istikrarlı kalabilirler? Bu sınırlar esnektir ve aşılma ihtimallerini kendi içlerinde taşırlar. Saflık sınırı bu sınırların belki de en geçişkenidir. Eğitim seviyesi arttıkça Müslümanların beslenme alışkanlıklarındaki kısıtlamalar azalmakta ve Hollanda toplumuyla bütünleşmektedirler; burada iç göçtekine benzer bir örüntü görülmektedir. Bir diğer gelişme, Müslümanların yoğunlukta bulunduğu şehirlerde görülmektedir: Piyasadaki kültürel sınırlar giderek aşılmaktadır. Ekonomik durgunluk ve artan işsizlik göçmen kesimin alım gücünü azaltmaktadır. Etnik müteşebbisler bu nedenle kendi gruplarına ya da diğer etnik gruplara mensup alıcılara hitap eden mallar üretirler. Hollandalı parakendeciler uzun bir süredir 'etnik' ürünlere yatırım yapmaktadırlar: Önce İspanya ile Portekiz'den, sonra Karayipler'den balık ithal eden bir balık pazarı bugün Fas'tan balık getirmektedir. Bu durum, Amsterdam'da, çeşitli etnik ürünlerin satıldığı popüler Albert Cuyp pazarı gibi yerlerde çok açık bir biçimde görülmektedir (Obbema, 1994).

Cinsellik ve kadının konumuyla ilgili sınırlar, ebeveynin otoritesi, zorunlu eğitim, evlilik ve hayat tarzı gibi konularda Hollanda kanunlarına ve geleneklerine ters düşmektedir. Yıllar içerisinde belediye ve devlet yetkilileri ile Müslüman ebeveynler arasında kadınlar ve kız çocuklarına getirilen kısıtlamalar konusunda basına da yansıyan çatışmalar yaşanmıştır. Detaylara girmeksizin, bu sınırın özellikle ikinci ve üçüncü neslin gençliği açısından oldukça istikrarsız ve çatışma yüklü bir sınır olduğunu görebiliriz (Vries, 1987; Feddema, 1992).

"İlk nesil göçmenler genellikle anavatanlarındakine kıyasla dinsel açıdan daha faaldirler" (Lans ve Rooijackers, 1992: 56). İkinci nesil farklı bir durumla karşı karşıyadır: "Ebeveynlerinin dinsel modelini izlemek, alternatif bir İslâm pratiğini benimsemek ya da dinsel kimlikten bütünüyle vazgeçmek onlar için bir tercih meselesi olmaktadır" (Lans ve Rooijackers, 1992: 56). Bu süreç içerisinde bizzat dinin anlamı da değişikliğe uğrar. Dinsel söylem yaşantıyı yapılandırmakla kalmaz, kendisi de farklı koşullar içerisinde değişir ve yapılanır (Sunier, 1992). Göç sürecindeki İslâm, artık köydeki karşılıklılık ilişkisini yansıtmadığı zaman yeni bir ahlaksal işlev edinir, bu da toplumun uymadığı ama uyması gereken normların yüceltilmesidir (Schiffauer, 1988).

Ooijen (1992) konuyla yakından ilgili bir soru sormaktadır: İslâmî örgütler özgürleşme mi yoksa yalıtılma mı yaratmaktadır? İkinci neslin tercihleri, eğitim seviyesine göre değişmektedir. Faslıların eğitim seviyesi, Hollanda'daki diğer Müslümanlarınkinden daha düşüktür. Sonuç olarak, Faslıların uluslararası bağlantıları diğer milletlerde olduğu kadar gelişmiş değildir. İslâm Faslılar arasında en önemli yardımlaşma aracıdır. Dolayısıyla Ooijen devlet tarafından empoze edilen özgürlük modellerini, örneğin parasal kaynaklar göçmenlerin dinsel olmayan kurumlarına aktarıldığı için eleştirmektedir.

Bütün bunlar bir yana, Hollanda'daki cemaatlere dayalı ayrışma modelini yavaş yavaş geçersizleştiren sekülarizasyon sürecinin unsurları –giderek yükselen eğitim seviyesi, medya, kentleşme– İslâm'ı da etkisi altına almaktadır. Günlük yaşam-

da senkretizmin örneklerine sık rastlanır: Ramazanda oruç tutan Müslümanlar çocukları kendilerini dışarıda kalmış hissetmesinler diye Noel'de onlara hediyeler ve Noel ağaçları almakta; camilerde, Kuran kurslarında işsiz ikinci nesle yardımcı olabilmek için bilgisayar dersleri verilmekte, 'eğitimli müminler' gibi melez karakterler ortaya çıkmaktadır (Lithman, 1988).

Hollandalıların, Müslüman göçmenleri soktukları stereotiplerde belli bir zaman kayması söz konusudur. Dikey hareketlilik, ya da en azından giyim ve hayat tarzlarında bütünleşmeyi ifade eden sembolik göstergelerin benimsenmesi, 'gerikalmışlık'ı gölgede bırakabilir. Bu sınırların kurulup bozulma ve yeniden kurulma süreci, en iyi şekilde mahallelerde gözlemlenir. Burada aynı mekânı paylaşmanın getirdiği ortaklıklar, kaba genellemeler yerine daha incelikli ayrımlar yapılmasını, sınırların hangi noktalarda belirsizleşip hangi noktalarda yeniden tanımlandığını araştırmayı gerektirir. Amsterdam'daki bir mahalleye ilişkin araştırmada rastlanan "Komşumuz modern bir Türk" cümlesi Hollanda dilini konuşabilen bir Türk komşuya göndermede bulunmaktadır (van Soest, 1994). Haarlem'de de benzer ayrımlar yapılmaktadır (Jong, 1990). Amsterdam mahallelerinde Faslı gençler eskiden Surinamlı melez gençlerin toplandığı mekânları ve sokak köşelerini tutmaktadırlar. Surinamlılar sokaklardan gençlik merkezlerine, oradan da kafelere ve diğer ticarî alanlara geçmişlerdir. Bu, daha önce beyaz işçi sınıfı gençliğinin izlediği yoldur (Sansone, 1992: 177). Dolayısıyla, sınıf ve kariyer, kültürel farklılığa dayanan gelişmelerden daha baskın çıkabilir.

Fransa'da *beur*'lerin *rai* ve *rap* dinleyen ikinci ve üçüncü kuşağı, "*le droit a l'ambiguité*"ye sahip olduklarını iddia etmektedirler. Etnomilliyetçiler ve İslâmcılar bu hakka karşı çıkmaktadır (Gross vd., 1992). Hollanda'da Müslüman ülkelerden gelen ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerde kültürel geçiş çok yaygındır ve kültürel alaşımlara karşı direniş zayıftır (Feddema, 1992; Lans ve Rooijackers, 1992). Birçok araştırmaya bakıldığında görülmektedir ki mahallelerde sosyo-ekonomik olanaklar –iş bulma, eğitim görme, yaşam kalitesini yükselt-

me, daha iyi bir semte taşınma olanakları– ve yerel yönetim ile devlet politikaları, kültürel ya da etnik farklılıklardan daha önemlidir. Bu kaygıların göçmenler ve yerli nüfus tarafından paylaşılması, sanayi sonrası sosyal refah devletinde yaşama karşı ortak bir tepkinin göstergesidir.

Sonuç Yerine

Bu yazıda göçün İslâm açısından anlamı üzerine sorular ortaya kondu: İslâm'da göç sadece Müslüman toplumlara yapıldığında mı meşrudur? Ayrıca, İslâm dünyasının Müslüman diasporasında kendini gösteren karmaşıklığı üzerine sorular da soruldu. İslâm'ın hem savunucularının hem de karşıtlarının paylaştığı birlik ve homojenlik retoriğini ele almak yerine, göç sürecindeki İslâm'ın içerisindeki bazı kırılma ve bölünmelere baktım.

Yüksek İslâm modern İslâm'dır ve yerel İslâm'dan daha ortodoks olması ironiktir. Modern İslâm göç sürecine iyi ayak uydurmuştur, çünkü kültürel yeniden üretimi için yerel koşullara bağımlı değildir. Peki ya göç İslâm dünyasının dışına yönelik olursa ne olur? İslâm, kültürlerarası alaşımlara ne sunabilir? İslâm içerisindeki gerilim –yerel yapılar içinde örgütlenmiş küresel bir proje– Müslüman diasporasına da yansır. Eğer İslâm Arap dünyasında, Türkiye'de ve İran'da büyük bir çeşitlilik gösteriyorsa, İslâm'ın anavatanının periferisinde, yani Asya, Afrika ve son zamanlarda Avrupa ile Kuzey Amerika'da gelişen yeni İslâmiyetler Müslümanlar arasındaki farklılıkları daha da artırmaktadır.

İslâm dünyasının paradoksu, kısmen, dünya kapitalizmiyle karmaşık kesişme ve çatışma örüntülerinden kaynaklanır. Batı'da İslâm hem önemli hem de mütevazı bir varlık göstermektedir. Avrupa'nın ikinci büyük dininin pek çok camisi vardır, ama bu camiler minaresizdir; kısacası Avrupa'daki İslâm güçsüz bir dindir. Bu durum, New York'taki yeni cami ve Roma'daki yeni cami (Avrupa'nın ikinci büyük dininin en büyük camisi, Avrupa'nın en büyük dininin manevî başkentinde yük-

selmektedir) gibi görkemli mimarlık örnekleriyle telafi edilmeye çalışılmaktadır.

Diasporada ümmet kendini yeniden üretmekte ve kültürel altbirimlere bölünerek yeni bileşimler oluşmaktadır. Diasporanın yoğunlaştığı yerler kendi fırsat yapılarını üretmektedirler. Hollanda'da din cemaatlerine dayalı kurumsallaşma, etnikleşme ve bütünleşme bir araya gelerek İngiltere'nin ırk temeline dayanan kültürel farklılık söyleminden farklı bir alan oluşturur. Fransa'da ise sekülarizm ile laiklik bir başka farklı yapı meydana getirmektedir.

Batıda, Hollanda gibi küçük ülkeler büyük ülkelere nazaran kültürel geçişkenlik için daha fazla olanaklar sunabilir: Göçmenlerin sayısı az olduğunda, göçmen nüfus ekonomik ve kültürel olarak kendisini yeniden üretemeyecek kadar küçük kalmakta, kültürel şovenizm daha sınırlı olmaktadır. Dolayısıyla melezleşme yönündeki olanaklar ve motivasyonlar daha fazladır. Bu da bir başka marjinal İslâm modeli oluşturur. Tabiî bu koşullar büyük ülkeler içerisindeki farklı mekânlarda da mevcuttur.

KAYNAKÇA

Aboutaleb, A. ve van der Burght, F. (1986) "De Helden van de Tweede generatie-jonge Turken en Marokkanen in Nederland", S. Franke (ed.), *Maak er een gewoonte van: racismebestrijiding in de grote stad.* De Populier, Amsterdam.

Abu-Lughod, J. L. (1989) *Before European Hegemony: the World System A. D. 1250-1350.* Oxford University Press, New York.

Ahmed, A. S. ve Donnan, H. (ed.), (1994) *Islam, Globalization and Postmodernity.* Routledge, Londra.

Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and Modernities.* Verso, Londra.

Ali, Y. (1992) 'Muslim Women and the Politics of Ethnicity and Culture in North England', G. Saghal ve N. Yuval-Davis (ed.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain.* Virago, Londra.

Amersfoort, H. van (1992) 'Ethnic Residential Patterns in a Welfare State: Lessons from Amsterdam 1970-1990', *New Community* 18 (3), 439-56.

Antoun, R. T. (1994) 'Sojourners Abroad: Migration for Higher Education in a Postpeasant Society', A. S. Ahmed ve H. Donnan (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity.*

Bartels, E. (1989) 'Moslimvrouwen en Moslim-identiteit', R. Haleber (ed.), *Rushdie Effecten.*

Beeley, B. (1992) 'Islam as a Global Political Force', A. G. McGrew, (ed.), *Global Politics.* Polity Press, Oxford.

Bell, D. (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism.* Vintage, New York.

Beunders, H. ve Huygen, M. (1989) 'Een zuil zonder fundament', *NRC Handelsblad*, 22 Nisan.

Boomtown Amsterdam: Ontwerpen om de Stad (1988) ARCAM/Meulenhoff, Amsterdam.

Christie, C. J. (1991) 'The Rope of God: Muslim Minorities in the West and Britain', *New Community* 17 (3), 457-66.

Darsh, S. M. (1980) *Muslims in Europe.* Ta-Ha, Londra.

Eickelmann, D. F. ve Piscatori, J. (ed.) (1990) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination.* University of California Press, Berkeley.

Feddema, R. (1992) *Levensorientatie van jonge Turken en Marokkanen in Nederland.* Doktora tezi. Utrecht Üniversitesi.

Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago University Press, Chicago.

Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion.* Routledge, Londra.

George, D. (1993) 'Pax Islamica: An Alternative New World Order'. Yayınlanmamış Tebliğ, University of Newcastle.

Gerholm, T. and Lithman, Y. G. (ed.) (1988) *The New Islamic Presence in Western Europe.* Mansell, Londra.

Gilsenan, N. (1982) *Recognizing Islam.* Pantheon, New York.

Gross, J., McMurray, D. ve Sweedenborg, T. (1992) 'Rai, Rap and Ramadan Nights: Franco-Maghribi Cultural Identities', *Middle East Report* 22 (5), 11-16.

Haleber, R. (ed.) (1989) *Rushdie Effecten: Afwijzing van Moslim-identiteit in Nederland?* SUA, Amsterdam.

Hannerz, U. (1992) *Culture, Cities and the World. Centrum voor Grootstedelijk Onderzoek*, Amsterdam.

Hargreaves, a. G. ve Perotti, A. (1993) 'The Representation on French Television of Immigrants and Ethnic Minorities of Third World Origin', *New Community* 19 (2), 251-62.

Jong, A. Tj. De (1990) 'Interetnische verhoudingen in een overbelaste nieuwbouwwijk', Ministerie van WVC, *Onderzoek en Perspectief* 12, Rijswijk.

Knippenberg, H. ve de Pater, B. (1988) *De Eenwording van Nederland.* SUN, Nijmegen.

Kuran, T. (1993) 'The Economic Impact of Islamic Fundamentalism', M. Marty ve R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State.*

Landman, N. (1992) *Van mat tot minaret.* VU, Amsterdam.

Lans, J. M. van der ve Rooijackers, M. (1992) 'Types of Religious Belief and Unbelief among Second Generation Turkish Migrants', T. Gerholm ve Y. G. Lithman (ed.) *The New Islamic Presence.*

Lithman, Y. G. (1988) 'Social Relaitons and Cultural Discontinuities: Muslim Immigrants and their Social Networks', T. Gerholm ve Y. G: Lithman (ed.), *The New Islamic Presence.*

Mardin, Ş. (1977) 'Religion in Modern Turkey', International Social Science Journal 29 (2), 279-97.

— (1993) 'The Nakshibendi Order of Turkey', M. Marty ve R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State.*

Marty, M. ve Scott Appleby, R. (ed.) (1993) *Fundamentalisms and the State.* The Fundamentalism Project, Vol. 3 University of Chicago Press, Chicago.

Massey, D. (1993) 'Power-geometry and a Progressive Sense of Place', J. Bird vd. (ed.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change.* Routledge, Londra.

Nederveen Pieterse, J. (1983) 'Transnational Alliances and the Dutch Revolution: the Politics of Transition from Feudalism to Capitalism'. Yayınlanmamış Tebliğ, Binghamton, New York.

— (1994) '"Fundamentalism" Discourses: Enemy Images', *Women Against Fundamentalism* 1 (5) 2-6.

Obbema, J. 81994) 'Winkelen Met een Tas Vol Heimwee', *NRC Handelsblad*, 10 March.

Ooijen, H. van (1992) 'Religion and Emancipation: a Study of the Development of Moroccan Islamic Organizations in a Durch Town', W. A. R. Shahid ve P. S. van Koningsveld (ed.), *Islam in Dutch Society.*

Parekh, B. (1993) 'Between Holy Text and Moral Void', A. Gray ve J. McGuigan (ed.), *Studying Culture.* Edward Arnold, Londra.

— (1994) 'Equality, Fairness and the Limits of Diversity', *Innovation* 7 (3), 289-308.

Pellerin, H. (1994) 'Global restructuring and the Transnationalisation of Migration Limits and Promises of the Movement of People in the Emerging World Order'. Yayınlanmış Tebliğ.

Pred, A. ve Watts, M. J. (1992) *Reworking Modernity: Capitalisms and the Symbolic Discontent.* Rutgers University Press, New Brunswick, NJ:

Rath, J., Groenendijk, K. ve Penninx, K. (1991) 'The Recognition and the Institutionalisation of Islam in Belgium, Great Britain and the Netherlands', *New Community* 18 (1), 101-14.

Sansone, L. (1992) *Schitteren in de Schaduw: Overlevingsstrategieen, Subcultuur en Etniciteit van Creoolse Jongeren Uit de Lagere Klasse in Amsterdam* 1981-1990. Spinhuis, Amsterdam.

Sassen, S. (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton University Press, Princeton, NJ.

— (1993) 'Rethinking Immigration', *Lusitania* 5, 97-102.

Schiffauer, W. (1988) 'Migration and Religiousness' T. Gerholm ve Y. G. Lithman (ed.), *The New Islamic Presence.*

Shahid, W. A. R. ve van Koningsveld, P. S. (ed.) (1992) *Islam in Dutch Society.* Kok Pharos, Kampen.

Sijtsma, J. (1989) 'De Rushde Affaire in de Marokkaanse Moskeen in Nederland', R. Haleber (ed.), *Rushdie Effecten.*

Slomp, J. (1984) 'Moskeen in Nederland', *Prana* 38, 47-53.

Sunier, T. (1992) 'Islam and Ethnicity among Turks: the Changing Role of Islam and Muslim organizations', W. A. R Shahid ve P. S. van Koningsveld (ed.), *Islam in Dutch Society.*

Turabi, H. al-(1993) 'Islam as a Pan-national Movement and Nation-states: an Islamic Doctrine on Human association'. Yayınlanmamış Tebliğ.

Vries, de M. (1987) *Ogen in je Rug: Turkse Meisjes en Jonge Vrouwen in Nederland.* Samson, Alphen aan de Rijn.

Waardenburg, J. (1988) 'The Institutionalisation of Islam in the Netherlands 1961-86', T. Gerholm ve Y. G. Lithman (ed.), *The New Islamic Presence.*

Günümüzde büyük metropoller, küresel/yerel eksende yeniden şekillenen iktidar ilişkilerinin ana halkasını oluşturuyor. Küreselleşme diye adlandırılan çapraşık ve çok yönlü iktidar ilişkileri ağı büyük metropollerde düğümleniyor, kendini yeniden üretiyor, derinleşip yayılıyor. Elinizdeki kitapta yer alan çalışmalar, küreselleşmenin öteki yüzünü, aşağıdan, yerelin merceğinden görünenleri aktarıyor. Çeşitli ülkelerden yazarlar makalelerinde, yerelin önemsiz ve araştırmaya değmez anlamına gelmediğinden hareket ederek, Hollanda ve eski Doğu Almanya şehirleri ile Beyrut, Kahire, Manila, Singapur, İstanbul gibi birbirinden çok farklı metropolleri inceliyor. Böylece *Mekân, Kültür, İktidar*, derinlikli kuramsal ve ampirik analizlerle küreselleşmenin çelişki ve sancılarını ortaya koyuyor, zengin bir mukayese zemini sağlıyor. ■

Bu kitap, büyük ihtiyaç duyulan zengin ampirik malzemeler sunmasının yanı sıra, önemli bir analitik katkı da sağlıyor; "yerelleşme" süreçlerinin, durağan, pasif ve tepkisel olmadığını, küreselleşmenin sonuçlarının şekillenmesinde aktif bir rolü bulunduğunu gözler önüne seriyor. Küresel ile yerelin etkileşimlerine yeni anlam ve içerik kazandırarak "küresel kültür" gibi soyut kategorileri ete kemiğe büründüren bir eser bu.

DENİZ KANDİYOTİ

İLETİŞİM 1083
ARAŞTIRMA İNCELEME 181

9 789754 709421