

Devrimci Bir Pusula: Gezi

Derya Fırat
Cihan Erdal

AYRINTI
SCHOLA

DERYA FIRAT

1998-1999'da Université de Paris IX Dauphine'nde Siyaset Bilimi Master'ını ve 1999'da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/ Paris'te Sosyoloji Master'ını tamamladı. 2005 yılında EHESS'te, Sosyoloji alanında doktora tezini savundu. Kolektif bellek, kültürel üretim alanları, gençlik sosyolojisi, göç sosyolojisi, tarihsel olay ve kuşak ilişkisi, yaşam stilleri konularında çalışan Derya Fırat, 2006'dan beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği'nin (BEKS) ve MSGSÜ Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin kurucularındandır. Şu ana kadar yönettiği saha çalışmaları arasında, "Fransa'da Türkiyeli Göçmenler", " Büyük Kentlerde Yaşayan Orta Sınıf Kökenli Eğitimli Gençlik ve Geliştirdikleri Yeni Yaşam Biçimleri" ve "Bir Kolektif Bellek Çalışması: 12 Eylül" bulunmaktadır. Fırat, *Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişine Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı* isimli 2014 yılında Dipnot yayınlarınca yayımlanan bir derleme kitabın editörlüğünü yapmıştır. *Teorik Bakış* dergisinin "Kapatılma" sayısını hazırlayan Fırat, halen 100. Yılında Soykırımı Hatırlamak: Ermeni Gençlerin Post-Belleği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma başlıklı bir çalışma yürütmektedir.

CİHAN ERDAL

Aktivist. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2016 yılında "2000'li Yıllarda Türkiye Solunda Abilik; Gençliğin Anti-gerontokrat Politik Kültürü" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı bölümde doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Gençlik ve kuşaklar sosyolojisi, gerontokrasi, toplumsal hareketler, sol hareketlerin belleği ve edebiyat sosyolojisi alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Halen "2000'li Yıllarda LGBTİ aktivisti gençlerin politik kültürleri ve aktivizm biçimleri" başlıklı bir araştırma sürdürmektedir. İnternet üzerinden yayın yapan televizyon kanalı We-Biz TV'de gençlerle ilgili meseleleri ele alan haftalık bir program hazırlamakta ve sunmaktadır. Bellek ve Kültür Sosyolojisi (BEKS) Derneği üyesidir.

Ayrıntı: 1079
ScholaAyrıntı Dizisi: 39

Devrimci Bir Pusula: Gezi
Derya Fırat & Cihan Erdal

Son Okuma
Suat Hayri Küçük

© Derya Fırat & Cihan Erdal, 2017

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Ali Kabas / Corbis Documentary / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85 – 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Haziran 2017*
Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-605-314-192-1
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu-İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Devrimci Bir Pusula: Gezi

Derya Fırat & Cihan Erdal



ScholaAyrıntı Dizisi

Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi
Derleyen: Mehmet Kanar

Nefret Söylemi
Derleyen: Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu

Marx ve Weber'de Doğu Toplumları
Lütfi Sunar

Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya
Besim F. Dellaloğlu

Kamusal Alan
Derleyen: Éric Dacheux

İletişim Bilimlerinin Serüveni
Michel Bourse-Halime Yücel

Varlık Tutulması
Ahmet Bozkurt

İmgeden Yoruma
Halime Yücel

Azınlıklar, Ötekiler ve Medya
Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu &
Dr. Savaş Çoban

Orpheus'un Bakışı
Ahmet Bozkurt

Yeni Medya Çalışmalarında
Araştırma Yöntem ve Teknikleri
Derleyen: Mutlu Binark

Keçi Medeniyeti
Neolitik Dönemden Günümüze
Uzanan Doğa Kültürü
Cemal Ün

Türkiye'de Kapitalist Yöneticiler Sınıfı
Kültür, Sınıf ve Sosyal Sınırlar
Özgür Budak

Neoliberal Muhafazakâr Medya
Derleyen: U. Uraz Aydın

İnternet ve Sokak
Sosyal Medya Dijital Aktivizm ve Eylem
Derleyenler: Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu
Dr. Savaş Çoban

Özyönetim Düşüncesi
Rousseau'dan Marx'a Özgürlük Arayışı
Caner Sancaktar

Skolastik Fantazya
Hayalden Endüstriye Popüler Kültür
Odağında Masal Çözümlemeleri
Derleyen: Hüseyin Köse

Özne Hayatı Konuşunca
Derleyen: Aytül Kasapoğlu

Göçler Ülkesi
Derleyenler: Lülüfer Körükmez
İlkay Südaş

Kadın ve Bedeni
Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında
Yasemin İnceoğlu & Altan Kar

Hayvan Hakları
Çetin Nerse

Roman Tütün İşçileri
Egemen Yılgür

Bir Devlet İki Cumhuriyet
Türkiye'de Özyönetim ve
Merkeziliğin Anayasal Dinamiği
Dinçer Demirkent

İçindekiler

Sunuş: Radikal Yeni ve Sol Tahayyül
Derya Fırat & Cihan Erdal 7
Giriş: Gezi Hareketi: Olduktan-Sonra
Ali Akay 17

Kısım 1
Mücadelenin Mekânı, Mekânın Mücadelesi

Bellek, Mekân ve Direniş
Melike Işık Durmaz 25
Dönüşüm, Gezi Süreci ve Siyaset
Murat Cemal Yalçıntan 46
"Taksim Gezi Komünü"
Begüm Özden Fırat 64
Diyalektik İmgeler ve "Göğe Bakma Durağı" Olarak Gezi
Ezgi Bakçay 86

Kısım 2

Gezi, Kuşaklar ve Siyaset

Beklenmedik Buluşma: 1980 Sonrası Kuşağın Gündelik Hayat Dili ve Mizahı Direnişle Buluşunca
Demet Lüküslü 117
Meşrunun Alacakaranlığı, Kuşağın Şafağı
Cihan Erdal 132
Gezi Direnişi Vesilesiyle: Türkiye'de Politik Kuşaklar ve "19 Ocak Kuşağı'
Derya Fırat & Öndercan Muti &Tuba Emiroğlu 147
Gezi Direnişi ve Kadın Özneler
Buket Türkmen 172

Kısım 3

Yarına Dair: Kimlikten Öteye

Bir Keşif İsyanının Ardından Siyaset
Ertuğrul Kürkçü 203
Barikattan Sandığa: Gezi ve "Post-Sosyalist" Toplumsal Mücadelelerde Strateji ve Kopuş
Foti Benlisoy 219
Hakikati Ararken, Kimlikten Mesele Siyasetine
Nil Mutluer 230
İsyan Hareketlerinin Mikropolitik Dinamiği ve "Uyuşmazlığın" Alternatif Siyaseti
Engin Sustam 240
Gezi'den Sonra Ne Kadar Canavarlaşabildik?
Sanem Güvenç-Salgırlı 281
Devrimci Melankoli ve Hayaletlerle Düşünmek
Derya Fırat & Cihan Erdal 297
Biyografiler 313

Sunuş
Radikal Yeni ve Sol Tahayyül

Derya Fırat & Cihan Erdal

68 olaylarını konu alan ve "Öncelenen Devrim" (La Révolution Anticipé) başlığını taşıyan yazısında Cornelius Castoriadis (1968), Mayıs eylemlerinin "radikal yeni" niteliğinden dolayı tarihte yeni bir sayfa açtığından bahseder. Castoriadis'e göre 68'de kapitalizm tarafından sıkıştırılmış toplumun yaratıcı potansiyeli patlayıp ortaya saçılmış, kapitalist bürokratik toplumun kurulu tahayyülünden radikal bir kopma gerçekleşmiştir. Gezi direnişinin de benzer bir kopma gerçekleştirdiğinden bahsedebiliriz. Büyük harflerle "Devrim" olmasa da tahayyülde bir devrime yol açan Gezi ayaklanması, Türkiye'de 12 Eylül darbesi sonrası süreçte yeniden kurulmaya başlayan ve 2000'li yıllardan bu yana baskıcı, kapsayıcı ve kıstırıcı niteliğinden dolayı gittikçe kapanan toplumsal tahayyülde bir yarık açtı.

Toplumsal tahayyül açısından radikal yeniyi ortaya çıkaran, yani her türlü belirlenimin dışında olan ve belirlenimsizlik olmayan bir yaratıma karşılık gelen Gezi ayaklanması, tarihin akışını durduran ve içinde ortaya çıktığı bağlamı kesintiye uğratan bir kopma anıdır. Ama bu kopma anı aynı zamanda bir tür sürekliliğe de işaret eder. Walter Benjamin'in tabiriyle söylersek, "bir şimşek çakması" olarak adlandırılabilecek (1992) bu kopma anı Türkiye'de kendinden önceki ve sonraki devrimci potansiyeli içinde taşıyan ve kısmen açığa çıkaran diğer anların ışığını da güçlendirdi; 15-16 Haziran olaylarından başlamak üzere 19 Ocak anmaları, 1 Mayıs'ları Taksim Meydanı'nda kutlamak için verilen mücadele, Tekel direnişi, kentsel dönüşüm ve HES karşıtı mücadeleler, Onur yürüyüşleri, Emek Sineması'nı korumaya yönelik mücadeleler gibi farklı olayları içine alacak biçimde günümüze –ve belki geleceğe– doğru bir koridor açtı.

"[Mücadele için] mekânsal yatırımlar, mekânın üretimi bir yol kazası değil bir ölüm kalım meselesidir" demişti Lefebvre (1974: 478-479). Gezi Parkı direnişi de bunu doğrular biçimde gelişti. Mutfağı, kütüphanesi, kreşi, reviri, bağımsız televizyonu, radyosu, atölyeleri, bostanı, sahnesi, alternatif enerji kaynaklarıyla Gezi, mekânı sadece kolektif bir eser gibi yeniden üretmekle kalmadı, aynı zamanda metamorfoza uğramış gündelik yaşamın (çöplerin ortaklaşa toplandığı, paranın geçmediği, hiyerarşi, otorite ve polisin olmadığı bir yaşamın) toplumsal desteği olarak yarattı, temellük etti. Geziyle birlikte, mücadelenin belleğinde yaşayan, 70'li yılların toplumsal hareketlerinin vâkıf olduğu sır, bugünün genç kuşakları için kendini bir kez daha ifşa etti: "yaşamı değiştirmek", "toplumu değiştirmek" ancak temellük edilmiş bir uzam söz konusuysa anlamlıdır (Lefebvre, 1974: 484-485).

Manuel Castells, *İsyan ve Umut Ağları* isimli Gezi Direnişi'nin hemen ardından Türkçe'ye çevrilen kitabını Gezi Direnişi'yle ilgili şu satırlarla bitirir: "Türkiye'de, 2013'te Gezi Parkı'nda atılan tohumlardan yeni bir demokrasi biçimi doğacaktır. Bu yeni ağacın şeklini, meyvelerinin tadını, çiçeklerinin rengini bilmiyoruz. Hatta ne zaman çiçek açacağını da bilmiyoruz. Ama çiçek açacak, çünkü bu protestodaki yüzler yeni Türkiye'nin yüzleridir." Görünen o ki, bu yeni yüzler, kendini yeniden ifşa eden kadim sırrın, yeni yaşamın peşinden gidiyor.

Gezi Direnişi'nden bu yana sosyal bilimler de farklı kavramsal çerçeveler etrafında Gezi'nin ne olduğunu anla(t)maya çalışıyor. Hakikatinden uzaklaşmaksızın Gezi Direnişi'ne dair bir şeyler söylemek mümkün müdür? 7-8 Mayıs 2014 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirdiğimiz "Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına" başlıklı sempozyum bu sorudan yola çıkarak ve kestirme tanımlardan sakınarak çokluğun siyasetinin Gezi'yle birlikte almakta olduğu hal üzerine kolektif bir düşünme zemini oluşturmayı amaçlıyordu. Elinizdeki kitap, bu sempozyumun bir ürünü.[1]

En baştan belirtmek gerekir ki, bu bir "Gezi kitabı" değildir, yahut bir "Gezi kitabı" olmama gayreti içerisindedir! Gezi'yi çeşitli adlandırmalar aracılığıyla dosyalamak, sabitlemek, ölü bir geçmiş olarak ele alıp dondurmak gibi bir niyetimiz, Gezi Direnişi'ni tüm yönleriyle açıklığa kavuşturmak gibi bir iddiamız yok. Diğer yandan söylemeliyiz ki, bu derlemedeki yazılar Gezi'de yaşananlara dair oluşan düşünme zeminini açmayı denerken bir adım daha öne çıkarak Gezi'yi geçmiş, bugün ve gelecekle ilişkimiz bağlamında sorunsallaştırıyor, yarına dair neyin nasıl olmaması gerektiğini bulmaya çalışıyor, bizzat mücadelenin/siyasal olanın kendisine dair söz alarak birtakım önerilerde bulunuyor.

Gerek sempozyum gerekse bu kitabın hazırlanması sürecinde akademisyen/entelektüel ve aktivist olma hali arasındaki çizginin belirsizleştiğini gördük. Kuşkusuz bu durum bir yandan muktedirin akademiye yönelik saldırılarıyla, işinden etme ve haklarından mahrum kılma gibi "medeni ölüm" mekanizmalarının devreye sokulmasıyla, entelektüel bilgi üretimini kendisine endekslemeye çalışan beyhude baskısıyla akademisyenleri bir tür çok şapkalılığa yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, Olay'ın çağrısı ve bu çağrıya cevap veren akademisyenlerin bilim pratiğini korumak pahasına siyaset yapma mecburiyetinden de kaynaklanmaktadır. İçinde bulunulan durumun

1. Bu kitap içerisinde yer alan yazılar 2014 yılında gerçekleştirilen sempozyumun bir çıktısı niteliğinde olmakla birlikte, aradan geçen zaman boyunca Türkiye'de yaşanan siyasal gelişmeler Gezi ile birlikte düşünme ve tartışma alanına farklı boyutlar getirdi ve bu durum yazıların yeniden gözden geçirilmesini gerekli kıldı. Dolayısıyla bu çalışmaya katkıda bulunan yazılar 2014'ten bugüne kadarki süreyi de dikkate almakta, öte yandan sempozyumda gündeme getirilen soruların pek çoğunun geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır.

aciliyetinin sosyal bilimin –aslında son derece tartışmalı da olan– mesafelenme buyruğunu lağvettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu durumu, çabanın hakikat ile olan ilişkisi bağlamında ele almanın ve buna göre konumlanmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Gezi'de ve Gezi'den bu yana önde gitmenin, önde(r) olmanın veya desteklemenin/yanında yer almanın dışarılığını yırtarak, bizzat oradaki çokluğun kendiliğinden bir parçası olan, canı yanan öfkelilerden biri olarak entelektüel/akademisyen varlığı tezahür etmiştir.

Evet, bugün halen Gezi direnişi üzerine düşünmeyi sürdürüyoruz. Sosyal bilimciler, siyasetçiler, öğrenciler, toplumun pek çok kesimi Gezi'yi tartışıyor. Siyasi gündem her ne ise bir şekilde söz Gezi'ye bağlanıyor. Gezi'de örgütlenen yeni yaşam, toplumsal hareketler, siyasi partiler için, gündelik yaşamın içerisinde pusula işlevi görüyor, başka türlü düşünmeyi öneriyor. Gezi'de deneyimlenen pratik, her daim etrafında mücadele yürütülmesi gereken radikal demokrasi ufkunu, mücadelenin sürekliliğini ve yataylığını anlatıyor.

Gezi'nin en akılda kalan sloganı, "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam"dı. Direnmenin her yerde olduğu ve mücadelenin sürekliliğini ifade eden bu slogan sokaklarda yankılanmaya devam ediyor. Dünyanın birçok yerinde insanlar yaşamlarının nasıl organize edileceğine kendileri karar vermek istiyorlar. Otoriter/totaliter yönetimselliklerin karşısında yatay direnişler sergilenirken sosyal medya ağlarıyla sokaklar sınır tanımaksızın birbirine güç veriyor. Gezi, böylesi zamanlarda hafızalarımızda ve dilimizde güncelliğini hiç yitirmiyor, kendini ısrarla var ediyor. Meydanlar ve sokaklar ise yalnızca bu direnişlere eşlik etmiyor, mekân ve uzam mücadele alanını anlamlandırırken aynı zamanda mücadele içerisinde yeniden üretiliyor.

Kolokyumun açılış konuşmasında ve bu kitap için güncellediği giriş yazısında Ali Akay, Gezi sırasında değişmekte olan sosyolojik alanın başka bir toplumsallığa doğru gitmek istediğini belirtiyor. Gezi sırasında mutluluk arayışı ile birlikte işlenen yeni heterojen bir öznellik hareketinin çıktığını, iktidarın ise bu mutluluğu paylaşmak ve bölüşmek yerine yok etmek ve bölmek politikasına gittiğini hatırlatıyor. Görünmekte olan bu yeni öznelliğin "ortak olarak gözükmeye başlaması-

nın takibi için yeni ortak şartların nereden geçtiğini görmek gerekecek" diyor.

Kitabımızın ilk bölümü, Gezi Direnişi'ni bir milat, öncekilere hiç benzemeyen bir mucizevi an olmaktan ziyade toplumsal hareketlerin devamlılıklar ve kopuşlarla var olageldiğinin, Gezi'nin böylesi bir süreklilik dahilinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Bu bölümdeki yazılar, Gezi'nin radikal bir toplumsal dönüşümü doğurmamış olsa da tahayyülde bir devrime yol açan, onu bu bağlamda *radikal yeni*'ye yakınlaştıran yanına, süregelene, yeni olanın eskiyle bir süreklilik içerisinde nasıl örgütlendiğine, mekânın bellekteki ve dolayısıyla mücadeledeki kuruculuğuna eğiliyor; belleğin ve mekânın toplumsalın anlaşılmasında ve yorumlanmasında nasıl hesaba katılabileceğini soruyor. Direnişi ortaya çıkaran süreci, kent mekânının dönüşümünün buradaki rolünü ve kentsel meseleler etrafındaki mücadelenin Gezi'den sonraki yönelimine dair ihtimalleri söz konusu ediyor.

"Mücadelenin Mekânı, Mekânın Mücadelesi" başlıklı bu ilk kısımda, Melike Işık Durmaz, Taksim'i sadece mücadelelerin gerçekleştiği bir yer değil, aynı zamanda simgesel ve toplumsal anlamlarla yüklü bir mekân olarak ele alırken, Gezi'ye katılan 78 kuşağı açısından Taksim imgesinin nasıl inşa edildiğini, uzam ve mekânın kurduğu ve işlettiği tahayyüllerle, imgelerle, biçimlenişiyle, bellekte örgütlenişiyle ne tür bir mücadelenin alanını oluşturduğunu ve mücadelenin cereyan ettiği satıh olmanın ötesinde bir anlama nasıl kavuştuğunu ortaya koymaya girişiyor. Daha sonra Murat Cemal Yalçıntan, kentsel meseleler etrafında Gezi öncesi ve Gezi'de yaşananlara referansla geleceğe dair siyasal olasılıklar düzleminde tartışmayı sürdürüyor ve daha güçlü bir muhalefet oluşması noktasında önerilerini paylaşıyor. Begüm Özden Fırat ise yazısına, "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam"ın Paris 68'inin ünlü "Ce n'est qu'un début, continuons le combat" sloganının çevirisi olduğunu ve Althusser'in "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup" (1969) adlı metninde, malum slogana atfen, " 'Bu' neyin başlangıcı? Devam eden hangi mücadele?" sorusunu hatırlatarak başlıyor; ne'li ve kim'li sorulardan ziyade, "nasıl?" sorusunu odağına alarak Gezi'yi, bu kolektif deneyimin ortaya çıkarmış olduğu toplumsal antagonizmaları ve bunların taşıdığı kurucu politik potansiyelleri "müşterek"

kavramı üzerinden tartışıyor. Bu bölümün son yazısında Ezgi Bakçay Çolak, Gezi'nin öznesinin imkânsız bir ittifak halinde var olduğunu belirtirken, Gezi'yi temsiliyet modellerini istikrarsızlaştırarak, söz konusu imkânsız ittifakı mümkün kılan bir süreksizlik olarak ele almayı ve Walter Benjamin'in kullandığı anlamda "diyalektik imgenin" ima ettiği bir *süreksizlik* olarak düşünmeyi öneriyor ve bizi Gezi'nin diyalektik imgeleri arasında bir yolculuğa çıkarıyor.

Kitabın ikinci kısmı Gezi Direnişi'ni ve sonrasını gençlerin, politik kuşakların ve kadınların deneyimlerinden hareketle tartışıyor. Gezi üzerine oluşan külliyata baktığımızda, direnişe katılan aktörler üzerinden yapılan okumaların çoğunlukta olduğunu görüyoruz. En çok da gençlik ve kuşak kategorisinin öne çıkarıldığı, gençlerin öncülük ettiği bir direniş olarak Gezi'den bahsedilmekte. Bu bölüm, "Gezi gençliği" gibi yekpare bir kategorizasyon yerine Mannheim'ın kuşak kavramsallaştırmasının kılavuzluğunda bir "Gezi kuşağı"ndan söz edip edemeyeceğimiz üzerine düşünmeyi ve Gezi'nin 1980 sonrası kuşaklarla bağına bakmayı deniyor. Öte yandan toplumsal muhalefetin görünürleşen yüzleri olarak gençlerin, kadınların, LGBTİ'lerin deneyimleri etrafında dolaşıyor; gençlerle yaşlılar, kadınlarla erkekler, yok sayılanlarla hükmedenler arasındaki mücadelelerin Gezi'yle birlikte nasıl bir ufka doğru yöneldiğini söz konusu ediyor.

"Gezi, Kuşaklar ve Siyaset" başlıklı bu ikinci kısımda Demet Lüküslü, Gezi direnişiyle ilgili belki en çok vurgulanan mizahın bütünüyle yeni bir şey olmadığını, parkın içerisinden sokak ve sosyal medya duvarlarına kadar görünür olan ironik dilin ve mizahın 1980 sonrası kuşakların geliştirmiş olduğu siyaset yapma biçiminden kaynağını aldığını belirtiyor. Lüküslü, Gezi'yi gençlik sosyolojisi ve Türkiye gençliği üzerine 2000 yılının başından beri sürdürdüğü niteliksel gençlik araştırmaları ışığında sorgulamaya girişiyor. Cihan Erdal, 2000'lerin sol siyasal alanında konumlanan gençlerin "abilerle" ya da "eski tüfekler"le ilişki ve iletişiminde Gezi nasıl bir uğrak olarak görülebilir, diye soruyor ve Gezi'nin ardından yapılan saha araştırmasına dayanarak gençlerle "yaşlılar" arasındaki mücadeleyi eksen alan bir tartışma yürütüyor. Aynı zamanda abilerle gençler arasındaki çatışma ya da uzlaşmazlıkların hangi meseleler etrafında cereyan ettiğine değiniyor. Derya Fırat, Öndercan Muti

ve Tuba Emiroğlu yazılarında, politik kuşak kavramını odağa alarak, Türkiye'deki kuşaklara yönünü çeviriyorlar. Gezi kuşağı adlandırmasını sorunsallaştırırken bu adlandırmanın perdelediklerine dikkat çekiyorlar. Son olarak da 80 sonrası politik kuşaklar bağlamında 19 Ocak kuşağından bahsediyorlar. Buket Türkmen bu bölümün son yazısında, Gezi Direnişi'nde ortaya çıkan yeni birey-özneler üzerine düşünüyor ve bunu hareketin temel bileşenlerinden örgütlü ve örgütsüz kadın aktivistler üzerine bir niteliksel saha araştırmasına dayanarak yapıyor. Gezi direnişi sırasında ve sonraki forumlarda eylem repertuarlarını ve söylemleri yönlendirici aktör olmaları sebebiyle Gezi direnişi sürecinde ortaya çıkan yeni kadın özneler üzerine düşünerek, Gezi hareketinin Türkiye toplumsal hareketlerine ve toplumsal dönüşümüne etkisini tartışmayı hedefliyor.

Gezi Parkı Direnişi'ni güçlü kılan yanlarından biri, park içerisinde ve meydanlarda bütünüyle yok olmayan kutuplaşmalar ve farklı çatışmalar arasında kimliklerin birbirleriyle konuşur hale gelmesi, kimlikleri aşma potansiyelinin açığa çıkması ve böylelikle muktedir olana karşı birlikte eylemenin zemininin muazzam genişlemesiydi. Yatay direniş, kimliksizlik politikası, mesele siyaseti ve Gezi'nin sonrasına dair sorular üzerinde yoğunlaşan üçüncü bölüm, farklıların müşterek bir dilde buluştuğu bir mikro yeni yaşam deneyimi olarak Gezi'yi tartışıyor. Direnişi evrenselleştiren, Gezi'yi Tahrir Meydanı ile, Wall Street ile birlikte düşünmemizi sağlayan, bize dünyada ortak bir mücadelenin sürüyor olduğunu hissettiren şeyin kendisi kimlikten öteye doğru yol alan yanı değil midir? Gezi'yi halen çok güncel bir pusula kılan, geleceğe dönük ipuçları sunmasına imkân veren, önerdiği kimliksizlik politikası olabilir mi?

Kitabımızın "Yarına Dair: Kimlikten Öteye" başlıklı üçüncü kısmında Ertuğrul Kürkçü, Gezi Direnişi'nin Türkiye'deki muhalefet ekseninden, mücadele geleneğinden kategorik bir kopuşu ifade ettiğini söylerken Gezi'yi Türkiye'nin geleceğini keşfe çıkan, bir keşif isyanı olarak okumayı öneriyor. Foti Benlisoy direnişin ardından işgal ve forumlar gibi başka türlü siyaset etme pratiklerinden sandığa ve sistem içi seçeneklere geçişin nasıl hızla gerçekleşebildiği hususunu sorguluyor ve bu soruya bazı kısmi cevaplar verirken birtakım uyarılarda bulunuyor. Benlisoy, Gezi'yi hatırlama ve hatırlatmanın yetmeyeceğini, eksik kalanı

tamamlayabilmek için aktif ve militan bir belleğe ihtiyacımız olduğunu da vurguluyor. Nil Mutluer, Gezi deneyiminin kısa bir süre için de olsa kimlik siyaseti dışında meseleler etrafında bir araya gelenlerin alternatif dilini ve bir arada eyleme halini açığa çıkardığını, Gezi eylemlerinin şiddetle bastırılmasıyla yeniden beliriveren kimlik siyasetinin Gezi'nin eylemliliği sırasında açığa çıkan hakikati, yani mesele siyasetini görünmez kıldığını belirtiyor. Engin Sustam, Gezi'de kurulan, ortak bir fikir oluşturmaya ve ortak bir mücadele tekniği geliştirmeye dönük müşterek siyaset dilini düşünüyor. Tarihsel gelişmeler dahilinde özneleşen toplumsal hareketlerin, sivil toplum ve kamusal alan siyasetlerinin kriz halinde olduğu, ulus-devlet ve kurumsal aidiyet modelinin bittiği iddiasını dillendiriyor. Sustam, aktörler siyaseti ya da laik ve anti-laik (modernist-muhafazakâr) gibi "arkaik" olarak ifade ettiği modeller üzerinden Gezi'yi okumanın eksik olacağı eleştirisiyle bir başka tartışmayı derinleştiriyor. Yeni yaşamın örgütlenmesi canavarlaşmaktan geçiyor olabilir mi? Sanem Güvenç Salgırlı, yazısına Hardt ve Negri'nin "Ne olduğumuzu unutmamız, geride bırakmamız, bir kenara atmamız gerekir ki ne olabileceğimizi keşfedelim" sözlerini aktararak başlarken, Gezi'de dünyayı başkalarıyla nasıl paylaşacağımıza dair önemli bir yanıtın üretildiğine dikkatimizi çekiyor ve artık kimlikler yerine yaşam üzerine durmaya, başka bir toplumsal organizasyonun nasıl olabileceğine kafa yormaya davet ediyor.

Farklı teorik, politik yaklaşımlar bu derlemede Gezi'nin dünü, bugünü ve yarınına dair kesişen, birbirini besleyen soruları ve birbiriyle konuşan –ve hatta çatışan– yanıtları çoğaltıyor. Gezi'nin bize bıraktığı da bu birlikte sorma, paylaşma ve iletişim hali değil miydi?

Bir keşif isyanının ardından elimizde kalan devrimci bir pusula. Şimdinin karanlığı ve geleceğin belirsizliğinin üzerimize çöktüğü bugünlerde bizi söze sevk eden, eylemeye çağıran, yön bulmamızı sağlayan, hakikatini büyük bir azimle tahrif etmeye çalışanlara rağmen hâlâ işleyen bir pusula...

Kaynakça

Benjamin, W. (1992) *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Castoriadis, C. (1968) "La révolution anticipée", in La Brèche, Paris, Fayard.

Castells, M. (2013) *İsyan ve Umut Ağları; İnternet Çağında Toplumsal Hareketler,* Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Lefebvre, H. (1974) *La production de l'espace*. Paris, Éditions Anthropos.

Giriş
Gezi Hareketi: Olduktan-Sonra

Ali Akay

2013 Gezi hareketinden beri dört sene geçti. Yakın gibi durmasına rağmen unutuldu mu? Nasıl bir etkisi olabilir bu hareketin ve sosyolojik olarak hangi dinamikler içinde ortaya çıktı, niçin olduğu ve nasıl moleküler bir devrim gibi filiz halinde bir yerlerde beklediğini sorunsallaştırmak gerekecek. İlk önce, Park hareketini siyasi bir hareket olarak görmekten çok bir yaşam biçimi olarak bakmak gerek, yani sosyolojik bir bakıştan görmek gerekecek; çünkü en başından beri bir yaşam biçimini eleştiren ve başka bir yaşam biçimini (tüketim ve büyüme sonrası) öneren bir hareket olarak görmek lazım. Burada bir işçi sınıfı hareketi gibi veya bir halk hareketi gibi durmayan bir birleşme noktası olduğunu izlemek gerekecek diye düşünüyorum. Bu

hareket içinde ayrıca bir başka şeye değinmek gerekecek. O da "halk" veya "proletarya" gibi homojenleşmiş bir insan grubunu hedef alan kavramlardan uzaklaşan bir toplumsal durumun görünürlük kazanmaya başlaması veya 20. yüzyıl başında görüldüğü gibi, "kalabalıkları" veya ortak bilinç" gibi kavramları görmekten çok *bireyselleşmekte* ve *tekilleşmekte* olan insanları görmek lazım. Yani; her şey üzerine benzer bir şekilde düşünmeyen, aynı şekilde algılamayan, aynı şekilde yaşamayan ve yaşam biçimleri arasında sonsuzcasına küçük farkların olduğu bir "beraber yaşamak" fikrini yaşatan bir köksap hareketi olarak fark etmek gerekecek. Hiyerarşik veya sınıfsal veya statüsel olarak değil, ama ilkede eşitlik olarak görülecek bir bireyleşme olarak bakmak gerekecek: "Konsensüs ve eşitlik" olarak başlayan ve her biri diğerinden ayrılan yan yana gelme ve beraber paylaşma üzerine kurulu bir yaklaşımı takip etmek, bu gidişata bakmak ve bunu anlamak lazım sanki; çünkü yapılacak çalışma bu ortak istek içinde nasıl heterojen birliktelikleri görebileceğiz, bir merkezde veya merkezi bir siyasi ortamda sabitlenmeden, değişen yer değiştiren hatta demokratik haklarını sonsuzcasına yaymaya çalışan bir yaşam biçimi arayışının, tüketim ve büyüme toplumu üzerine olan anlayışın değişmeye başladığını izlemek ve fark etmek gerekecek. Ekolojik olduğu kadar kendi otonom yaşam biçimlerini otoritenin altına girmeden yaşamak isteyen başka bir "halk" ortaya çıkmaya veya hatta belirmeye başlamış durumda. Bu yeni halk okumuşlardan, beyaz yakalı olarak adlandırılanlardan, ekolojik, cinsel duyarlılığı olanlardan oluşmakta ve kendisini "avam" kavramından uzaklaştırmakta.

Demokrasinin eşitlik ilkesine bağlı olmuş olduğunu söyleyen ve eski Yunan toplumundaki anlamında, Jacques Ranciere'in de bize hatırlatmış olduğu şekliyle, "kura çekimi", yani bir çeşit "Milli Piyango" mantığı üzerinden giden bir "rastlantı politikasını" düşünerek, bu yeni duruma bakmak lazım. Yaşam biçimi, yeni oluşmakta olan formlara doğru gittiğinde, bunun dönüşmekte olan yeni bir toplumsallığı ortaya çıkardığını görmek ve buna uygun bir siyasi politika düşünme zamanının geldiğini göstermekte; çünkü, Batı'da veya başka yerlerde olduğu gibi, Türkiye'de de yarı yarıya ayrılmış bir toplumsallık çıkmakta karşımıza. Bu, sanki, hep bu şekilde olmuş gibi bir iddia getirilse bile, sonunda ikiye bölünmüş bir kamuoyunun yaşam

şartlarını zorlamaktadır. Toplumsal alanı ve demokrasi olarak adlandırılan sistemleri başka bir anlayışa doğru sürüklemekte. Bu yeni oluşumların sosyolojik olarak sızıntı yapmaya başla dığı bir görsellik ortaya koymuştur Gezi Parkı. Eski düşünme ve yaşama veya hatta eski zenginlik koşullarından farklılaşan bir yaşam biçimi bu yeni formlarda oluşmaktadır.

Öncelikle Gezi sırasında yeni bir öznellik hareketi çıktı. Bu heterojen bir öznelliğin meydana gelerek, belli bir ekolojik dava için birleştiği ana tekabül etmektedir. Bu öznellik ekolojiyi ön plana çıkardı; parkı koruma altına alarak, oradan küçük bir yaşam alanı oluşturmaya doğru gitti. Burada, o bakımdan, gençlerin eğitim vermek, öğretmek, beraber konuşmak, birlikte hareket etmek, hiçbir sınıfsal, dini ve etnik yahut ideolojik ayırım olmaksızın yan yana gelebilmenin imkânlarının bir pratiğini göstermekteydi. Bu bakımdan da yatay bir ağı oluşturmayı ve hiçbir merkezi siyasi güce, hiçbir siyasi partiye bağlı olmayan bir hareketi gündeme taşımayı pratik eden bu deneyi yaşamaktaydılar. Aslında kütüphanenin açılması, kitapların parasız ödünç verilmesi ve geri getirilmesi, sigaraların paylaşılması, kimisinin sigarasını oraya hediye diye bırakması ve imkânı olmayanların sigarayı oradan alıp kullanması bir alışveriş imkânının kapitalist olmayan koşullarda, "armağan ekonomisi" ile gerçekleştirme imkânlarının deneyini bir eğlence ortamı içinde gerçekleştirdikleri için paylaşmanın mutluluğunu yaşamaktaydılar.

Mesela, Spinoza *İlahi-Politik İnceleme*'sinde şöyle diyordu: Yahudilerin seçilmiş halk olarak Tanrı'nın kendilerine özel bir muamele yaptığını iddia ettikleri, kendilerini seçilmiş halk olarak sundukları zaman, aslında gerçek bir tanrısal mutluluğa (*béatitude*) erişmekten kendilerini men etmekteydiler. Bu özel ve seçilmiş halk durumu Yahudiler için diğer insanlarla Tanrı'yı ve Tanrı'nın bağış ettiği mutluluğu paylaşma imkânlarını ellerinden aldıkları için aslında gerçek mutluluğa erişmekte zorlanmaktaydılar; çünkü gerçek mutluluğun oluştuğu yer, paylaşma halinin, bölüşmenin ve birlikte bir şey yapabilmenin vermiş olduğu mutlulukta yatmaktaydı.

Bu anlamda, öznellik mutluluk arayışı ile birlikte işlemiştir. Ne yazık ki, bunu iktidar partisi o sırada bunu göremedi ve eğlenceli bir hali gençliğe hediye edemedi. Mutluluğu onlara teslim etmek yerine, sert bir şekilde polis kuvvetiyle parka girip,

orayı gazlayıp, dağıttığı zaman, bütün kurulmuş olan mutluluk sistemini bir şekilde yok etmekte olduğundan, bu mutluluğu paylaşmak ve bölüşmek yerine yok etmek ve bölmek politikasına gitti. Bu, kanımca, iktidarın yapmış olduğu siyasi tercihteki önemli bir yanlış gibi gözükmekte; çünkü bu andan itibaren bütün dengeler ikiye bölünme veya üçe bölünmeye başladı; ve hatta ilişkiler spontanlıktan çıkıp, siyasi partiler üzerine doğru gitmeye başladı. Bu zaman birimi önemli durmakta. Ve hareketin getirmiş olduğu birleştirici unsur göz ardı edildi. Halbuki söz konusu birliktelikten iktidarın alabileceği ve hatta hükümetin kullanabileceği çok şey vardı ve bu hükümet tarafından, kanımca, ıskalamış oldu.

Uzun süren bu *yataygeçişli (transversal)* mücadele o andan itibaren iktidara karşı bir tavır almaya başladı; çünkü daha evvel izlenebilecek ilk tavır iktidara karşı olmaktan çok, belirli bir noktada odaklanmış, Gezi Parkı'nın ağaç politikasının, yeşilliğinin korunması noktasında odaklanmış bir hareketti. Bunun arkasında eğer siyasi güçler, siyasi partiler bir şeyler aramak durumunda olmuş olsalar bile, hareketin kendisi, en başında, bütün bunların üzerinde olan bir hareket olarak ortaya çıktığı için, siyasi partileri oraya sokmak istemediler. Muhalefet partilerini de oraya sokmak istemediler ve dolayısıyla değişik siyasi ideolojik güçler yan yana gelebildiler ve orada hem milliyetçiler, hem Kürt siyaseti, hem laikler, hem Müslümanlar ve bunların dışında bulunan liberaller ve hedonist bir gençlik birlikte olmasını bildiler.

Yeni bir öznellik arayışının ilginçliği, bu hareketin sonunda siyasi iradenin bölme işlemine maruz kalarak, ne yazık ki, buradan başka türlü siyasi bir amaca gitmeye kalkmasıdır. Tabii en son dönem referandum sonuçlarında da gözüktüğü gibi büyük şehirlerin ve sahillerin bu duruma "dur" diyen bir tavrı göstermeleridir. İktidar partileri kendi içlerindeki parçalanmayı da beraberinde getirdiği vakit Türkiye'nin diğer yarısı, büyük şehirler ve kıyı şehirleri bütün yapılan yaşanan ekonomik kı'iz, turizm problemleriyle eklemlenmeye başlayınca, "artık seninle birlikte hareket etmek durumunda olamayacağım" mesajını da vermiş oldu. Ve buradan yine kazançlı çıkmayan, bana kalırsa, iktidar partisi oldu, her ne kadar referandumdan galip çıktığını ilan etmiş olsa bile.

Yeni analiz biçimlerinden çok, değişmekte olan sosyolojik alanın başka bir toplumsallığa doğru gitmek istediğinin, burjuva ve işçi gibi veya sağ ve sol gibi ikili karşıtlıkların belki de eskimeye başladığı bir toplumsal alanda nasıl analiz yapmak ve hangi fikirlerle iş görüleceğinin düşünülmesi yeni yüzyılın yeni analiz ve siyaset yapma biçimlerini etkileyecek gibi durmakta. Bu görünürlüğün ortak olarak gözükmeye başlamasının takibi için yeni ortak şartların nereden geçtiğini görmek gerekecek. Sınıfsal veya etnik, cinsel ve dini kimliklerden çok kesişme noktalarının pratiklerine baktığımızda Gezi Parkı'nın nasıl bayağı anlamda politik olmaktan çok yaşam biçimleri üzerinden düşünülmesi gerektiğini tekrar vurgulayabiliriz. Yeni *fragmanter* toplumsallık biçimlerinin nasıl birlikte olmak arzusunda olduklarını izlemek gerekecek.

Kısım 1

Mücadelenin Mekânı, Mekânın Mücadelesi

Bellek, Mekân ve Direniş

Melike Işık Durmaz

Her kentin bir simgesi vardır. Taksim de bu kentin simgesel alanıdır. Orayı işgal etmek, orada eylem yapmak, iktidarı ele almak gibidir; alanı zapt etmek anlamına gelir. Sanki bir iktidar alanı gibi... Hem bizim için, hem devlet için. Aynı zamanda iktidar odağıdır, alanıdır. Bizim tüm belleğimizde 1977'den önce, o öğrenci olayları yine Taksim'dir. 77'yi katarsın buna, 78'i katarsın, 6. Filo... Yani bizim algımızda hep bir Taksim vardır: iktidar alanıdır bizim açımızdan. 77'de burada bir katliam olması ise onu simge haline getirdi. Nasıl bir şeydir bu? Her sene Kâbe'ye tavaf etmeye giderler; bizim için de Taksim'e gitmek, dini bir görevmiş gibi... Orası simge bizim için. Vazgeçilmeyen yer. Mutlaka 1 Mayıs'larda gidilmesi gereken yer. (Mahmut A., Kasım 2013)

Yukarıdaki cümlelerin 78 kuşağından halen aktif olarak siyasetle uğraşan bir kişinin ağzından ve bu netlikte ifade bulması aslında pek de şaşırtıcı değil. Dönüp baktığımızda bunun bir ruh halinin yansıması, bir ve hatta daha fazla kuşağın belleğindeki Taksim imgesinin ifadesi olduğunu görebilmekteyiz. Bir neslin belleğinde Taksim bir değil birçok anının biriktiği, yoğunlaşıp somutlaştığı ve yeniden canlandığı bir mekân olma özelliğini korumaktadır. Taksim, Türkiye İşçi Partisi'nin 1965 yılında gerçekleştirdiği ilk kitlesel mitinge ev sahipliği yapmış, 1970'li yılların öğrenci ve gençlik olaylarının Beyazıt'tan sonra ikinci merkezi olmuştur: 1967-69 yılları arasında devam eden 6. Filo eylemleri Taksim ve civarında gerçekleşmiş; 16 Şubat 1969'da yaşanan Kanlı Pazar'ın da sahnesi yine Taksim Meydanı olmuştur.[1] Taksim'in bu bellek yükü, 1970'lerle daha da yoğunlaşmıştır: 1977 yılında CHP'nin tarihinde yaptığı en geniş katılımlı mitinge ev sahipliği yapmış, sayısız gösterinin mekânı olmuştur. Ancak elbette meydan, 1 Mayıs 1977'den sonra bambaşka bir anlam kazanmış, sadece mekân değil, onun her bir parçası, AKM binasındaki zincirlerini kıran işçi figürü, katliamı başlatan ilk silah sesinin geldiği Sular İdaresi binası ve elbette onlarca kişinin ezilerek can verdiği Kazancı Yokuşu; olaya dair her bir mekânsal ayrıntı ayrı bir önem kazanmış ve her biri birer bellek mekânına dönüşmüştür. 1977'den sonra 1 Mayıs'ın Taksim'de kutlanmasının yasaklanması, 30 yıllık bir mücadelenin de konusu olmuştur.

Bugün ise bu anıların, bu simgeleşmiş mekânın üzerinde yeni bir anlam katmanı daha oluşmuş görünmektedir: Haziran direnişi ya da Gezi eylemleri, adına ne dersek diyelim, hem mekân ve toplumsal hareketler, hem de bellek ilişkisini yeni bir boyuta taşımıştır. Bellekten aktarıma, toplumsal hareketlerden siyasal tarihe kadar pek çok konunun tartışılmasına imkân veren ve ileride de verecek olan bu durumun odağında yine bir simge mekân, yani Taksim yer almaktadır. Gezi Direnişi'ne katılan genç kuşaklar için Taksim henüz bir bellek mekânı niteliği kazanmamış olsa da 68 ve 78 kuşakları açısından belleği

1. Taksim meydanında gerçekleşen ve belleklerde halen anısı canlı kalan en önemli olaylardan biri, Kanlı Pazar'dır. Beyazıt'tan Taksim'e doğru yürüyüşe geçen gençlik örgütleri Taksim'de sağcı grupların taş ve sopalı saldırısına uğramış, Ali Turgut Aytaç ve Duran Erdoğan bıçaklanarak öldürülmüştür.

güçlendirici, canlandırıcı, yeniden biçimlendirici bir olay olarak yorumlandığını söyleyebiliriz.

> İşgal dönemi geldiğimizde gerçekten çok bambaşka bir şey hissettim. 12 Eylül'ü falan yaşadık ama bu ilk gibiydi, Paris Komünü gibi çok büyük bir coşku gördüm. Arkadaşları aradım, gelin görün, bu duyguyu kaçırmayın diye... Birkaçı geldi. Gelenler de, "Biz böyle beklemiyorduk, burası çok farklı, bambaşka bir ruh var" dediler. (Mustafa. K., Kasım 2013)

Aslen özellikle 78 kuşağı açısından acının ve tüm bir 70'lerin mücadelesini somutlaştıran bu mekân, Gezi eylemlerinden sonra yeni bir anlam ile donanmıştır. Bu makalede, 78 kuşağı olarak andığımız, 1970'ler boyunca öğrenci ve gençlik hareketleri içinde, sosyalist ve demokratik kitle örgütlerinde aktif siyasetle uğraşmış bir kuşak açısından Taksim imgesinin nasıl kurulduğunu ve Gezi direnişi sonrasında belleğin yeniden nasıl –bugünden– canlandırılıp mekânın yeniden nasıl temellük edildiğini ortaya koymaya çalışacağız. 1 Mayıs ve Gezi, her ne kadar sosyolojik ya da tarihsel açıdan birbiriyle karşı karşıya getirilmesi güç, dinamikleri birbirinden farklı siyasal ve sosyolojik olaylar olsa da, bizim burada yapmaya çalışacağımız iş, "olayları", "içerikleri" ya da aktörleri değil, mekânın algılanışını, sembolik düzlemde inşasını ve bunun toplumsal hareketlerle ilişkisini sorgulamak olacaktır. Bu amaçla belleğin mekândaki izlerini takip edeceğiz.

Mekânın Belleği

Kolektif ya da toplumsal bellek söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerden Maurice Halbwachs ve Paul Ricoeur, bellek ve mekân ilişkisini en açık biçimde ortaya koyan iki düşünür olmuştur. Halbwachs belleğin ancak kolektif olabileceğini, bu nedenle de anıların ancak kolektif olarak paylaşılan, sahiplenilen bir ortamda, bir mekânda kök salabileceğini söylerken (Halbwachs, 1925), Ricoeur "yer" olgusundan bahseder: "Genel olarak her grup kendine yerler belirler. Bunlar muhafaza edilen ya da anısı kurulan yerlerdir.(Anılar) bizi gruptan gruba, çerçeveden çerçeveye, hem zamansal hem de mekânsal yolculuklara çıkarır. Bir fotoğrafta eski bir dostu tanımak, onu daha önce gördüğümüz mekâna yeniden yerleştirmek anlamına gelir" (Ricoeur,

2000: 148-149). Anılar ile mekânın bu bütünleşmesi ve birbirini tamamlaması olgusu, mekânın sadece anıyı somut olarak sabitleme meselesinin ötesinde bellek ile imgeler –ki bunlar mekânsal imgeler olabilir– arasındaki ilişkiyi de sorgulamamıza izin verir. Mekânın zihnimizdeki imgesi ile anılar üst üste gelir, bellek bir çerçeveye yerleşir. Mekânın yaşadığı fiziksel değişimler karşılığını bellekte de bulur: mekânla ilişkili bir belleği sahiplenenler, onun fiziksel değişimlerine direnç gösterir, ya da onunla birlikte anılar da biçim değiştirmeye başlar[2] (Halbwachs, 1941).

Öte yandan burada bir ayrım koymak gerekmektedir: anıların sabitlendiği, hatırımıza gelen, anımsadığımız mekân ile hatırlamanın gerçekleştiği mekân. İlki mekânın imgesini sabitlerken diğeri bugün, güncel anlamıyla mekâna belleğin kök salmasına izin verir (Sgard, 2007). Anımsadığımız mekân, yok olmuş, biçim değiştirmiş olsa da imge olarak korunuyor olabilir. Bu, "ben oradaydım"ın mekânıdır. Hatırlamanın gerçekleştiği mekân ise –bu bir anma yeri, bir müze de olabilir kuşkusuz–, bellek ritüelleriyle güncellenerek grubu yeniden bir araya getiren bir alandır. Yani, "Ben oradaydım ve burada yaşananları herkes duymalı, bilmeli"nin mekânıdır: anmalarla, törenlerle, ifşa eylemleriyle herkese açılan bir mekândır. Biz Taksim'de bu iki olguyla da farklı anlarda karşılaştığımızı düşünüyoruz. Bu nedenle önce bu anıları sabitleyen mekânın belleğine, izlerine yani Taksim imgesinin nasıl kurulduğuna odaklanmanın doğru olacağına inanıyoruz. Ardından Taksim'in bir bellek mekân haline nasıl dönüştüğünü, bellek mekânı haline gelirken de onunla ilgili belleği –bir anlamda– dönüştürdüğünü göstermeye çalışacağız.

İmgenin Fethi

Bir kuşağın belleği açısından grubun anılarını canlı tutma mücadelesinin Taksim'de yoğunlaşmasının, az önce de sözünü ettiğimiz ve tüm bir dönemi simgeleyen büyük bir katliamla ilişkili olduğu su götürmez bir gerçek. On yıllar süren "1 Mayıs meydanını geri alma mücadelesi", yapılan sayısız anma ve

2. Halbwachs, bu olguyu ayrıntılı olarak inceler. Kutsal topraklar ve kutsal mekânların Hıristiyan dini belleğinde nasıl kurulduğunu, mekânın değişimiyle dini anlatıların –yüzyıllara yayılan– dönüşümünü anlatırken aynı zamanda mekân vasıtasıyla anıların ve anlatıların bir gelenek oluşturacak biçimde nasıl sabitlendiğini de gözler önüne serer.

yürüyüşler 1977 yılında yaşananların anlamını, önemini, tarihsel, siyasal yansımalarını ortaya koymaya yeterlidir. Ancak bu belleğe kök salma durumunu sadece 1977'de yaşanan olaylarla ilişkilendirmek yeterli olmayacaktır. Zihinlerde Taksim imgesinin inşası aslında bir süreç sonucunda ve farklı aktörlerin müdahaleleriyle gerçekleşir. 1977 1 Mayısı ise bu sürecin temel kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır.

Taksim Meydanı imgesinin nasıl kurulduğundan bahsederken elbette simgenin toplumsal inşasına kısaca değinmek gerekir. Toplumsal ilişkilerin bir boyutuyla sembolik güç ilişkileri olduğu kabulünden yola çıkarak, sürekli devam etmekte olan bu inşanın, bir itme/çekme, içerme/dışlama ilişkisinin ürünü olduğunu ifade edebiliriz. Bu mücadelenin tarafları, toplumsal aktörler, gruplar, topluluklar, iktidar odakları ve (tüm aygıtlarıyla) devlet olmuştur. İçerme ve dışlama refleksleri, mekânın farklı temellük biçimlerini de doğurmuştur. Farklı odaklar, aktörler bir mekâna dair farklı anılar biriktirebilir, bir mekâna tutunan farklı bellek grupları olabilir: "Aynı mekâna yatırım yapan farklı aktörler, bu kaynaktan beslenerek birbirinden son derece farklı, bazen karşıt ve rakip geçmiş okumaları yaparlar ve aynı zamanda kendilerini ortaya koymak ve görünür olmak isterler. Bir mekânı, bir anı ile damgalamak en önemli mesele haline gelir: bazılarının silinmesi için diğerler anılar öne çıkarılır, seçilir, kodlanır ve bazen de icat edilir." (Sgard, 2007:2)

Dolayısıyla mekâna yatırım yapan taraflar açısından, neyin hatırlanacağı ve neyin unutulacağı hayati öneme sahiptir; bu adeta bir ölüm kalım mücadelesidir; hem hatırlayan gruplar açısından hem de farklı anıları yerleştirmek için diğer hatıraları silmeye çalışan diğerleri açısından. Mekânlar bağlanma ve aidiyet yaratırlar; çekme ve itme gücü taşırlar: onları kimlik edinme düzlemi olarak düşünmek mümkündür. Bu anlamda geçmişe ve geleceğe gönderme yaparlar. Örnek vermek gerekirse, her tür ulus devletin inşası esnasında temel şiarlardan biri olan "vatan" kavramına bakılabilir. "Vatan müdafaası", sadece toprağın elde tutulması anlamına gelmemektedir. Söz konusu söylemde vatan, tüm tarihi bünyesinde toplayan bir ruh gibi –toprağın altındaki ve üstündekilerle– başlı başına bir mesele, mobilize edici güç ve ulusun kurucu unsuru haline gelir. Sınırları, sadece toprağı çizen hattın değil, egemenliğin simgesidir: başka bir ulusal, etnik ya

da kültürel –ve bazen dini– kimliğe sahip olanlar ya söz konusu mekânı kurulduğu şekliyle tanımalı, kabul etmelidir; ya da –en iyi ihtimalle– dışarıda bırakılırlar. Aynı şekilde söz konusu halkların özgün bellekleri de, ulusun inşa ettiği mekân üzerinde kurulan ulus-bellekten koparılır, uzaklaştırılır. Modern milliyetçiliklerin temel izleğini bu şekilde açıklamak mümkündür.

Ulus, yeni bir mekânsal tanım dayatarak kendi varlığını teminat altına alır ve bu sayede kendi geçmişinde kök salar. Burada dayatılan aslında "ulusa", "vatana", "vatandaşlığa" ve "geçmişe" yani köklere dair bir imgedir. Zihinlere nakşedilen bu imge, "vatan toprağı" üzerinden bir geçmiş ve gelecek kurgusu oluşturulmasında, dolayısıyla bir bellek anlatısı kurulmasında başat rol oynar. Ardından söz konusu imgenin görünürlük ve meşruiyet kazanması için, kurulan bu geçmişe dair imgelerin oluşturulan yeni kamusal alanda görünürlük kazanması sağlanır: mekân damgalanır. Örneğin şehitlerin ya da kurucu ataların adına dikilecek anıtların, bizzat ulusun cisimleşmiş iradesi olan devlet binalarının ve bayrakların vb sergilenmesi için büyük meydanlar inşa edilir. Kent meydanları da daima iktidarların tecessümü olarak kurulmuştur: Çoğunlukla anıt ve binalarının yanı sıra görkem ve şaşaasıyla, resmi törenleri ve geçit alaylarıyla söz konusu mekânın temellük edilme biçimine devlet hâkim olur, onu kendi simgeleriyle işaretleyerek "ötekilerden arındırır".

Toplumsal hareketlerin kendilerini bu meydanlarda ifade etmesi, sadece o mekânın –çoğunlukla– bir kent merkezinde ve görünür bir mekân olmasının ötesinde, bu türden bir sembolik mücadelenin mekânı olmasından kaynaklanır. Mücadele halindeki güçler, kendi sözlerini söylemek için herhangi bir alanda değil, anlamla yüklü bir alanda bir arada var olmak isterler (Sewell, 2001: 65). Çünkü alttan alta yürüyen asıl mücadele, bu sembolik düzlemde yürüyen mücadeledir. Söz konusu mekân, sadece olayların üzerinde cereyan ettiği taş ve toprakla, asfaltla inşa edilmiş, duvarlarla örülü ya da binalarla çevrelenmiş bir alan değildir: o taş, toprak, asfalt, duvarlar ve binalar, o mekâna verilen anlam düzleminde bir yer işgal eder. Verilen mücadele, alanı fethetmekten, dönüştürmekten öte, anlamlandırmaları, bellekleri, imgelemi, tahayyülleri fethetme ve dönüştürme mücadelesidir. Toplumsal aktörler de bu sefer söz konusu mekân üzerindeki kendi anılarına, kendi geçmişlerine tutunarak meşru-

iyetlerini dile getirir ve mekâna izlerini bırakırlar. 1 Mayıslarda Kazancı Yokuşu başına karanfil koymak, sosyalistlerin mekânı temellük etme biçimlerinin ritüel bir ifadesidir. Tıpkı Gezi eylemlerinde Atatürk Kültür Merkezi binasının ön cephesine örgüt, parti bayrakları ve pankartlar asma ediminde olduğu gibi. Buna daha sonra döneceğiz.

Mekânın, orada öylece duran, olayların üzerinde cereyan ettiği yerden öte bir şey olduğu, çok değil 20 sene öncesine kadar kabul gören bir görüş değildi. Özellikle Henri Lefebvre'in (Lefebvre,1974) öncü nitelikteki çalışmalarının bu anlayışın kırılmasında büyük rolü olmuştur. Sosyologlar arasında kabul gören düşünce artık mekânın toplumsal olarak kurulduğu ve mekânın bu örgütlenişinin toplumsal yapı üzerinde birtakım etkileri olduğu yönündedir. Mekânın örgütlenişinden tarihsel dönüşümlerine, toplumsal ilişkileri şekillendirme gücünden güç ilişkilerindeki etkisine kadar pek çok konu artık tartışılabilmektedir. Toplumsal hareketler ve toplumsal ve/veya siyasal eylemler üzerine çalışan siyaset bilimciler mekân ile eylem arasındaki bu çetrefil ilişkiyi işin içine katmakta coğrafyacı ve sosyologlardan biraz daha geç kalmışlardır: William H. Sewell, bu alanda yapılan analizlerin büyük bir çoğunluğunun mekânı ancak toplumsal olayın, eylemin ayrıntılı biçimde betimlenmesi gerektiğinde dikkate aldığını ya da olayın nasıl ortaya çıktığını anlatmak için ek bir unsur, bir arka plan olarak işlediğini ifade etmiştir (Sewell, 2001: 51-88). Bunu söylerken aynı zamanda mekânın toplumsal muhalefet eylemlerinin kurucu bir unsuru olarak ele alınması gerektiğini ve sistemli biçimde incelenmesini önermiştir. Mekân ve toplumsal hareketler ilişkisini incelerken, mekânın hem maddi hem de sembolik anlamda hareketlerin itici gücü olduğu doğrudur. Aktörler, mekânı doldurmakla kalmaz, ona yeni bir siyasal anlam yükler, onun halihazırdaki imgesini ya pekiştirir ya da dönüştürürler. Böylece ona dair okumaları da, onun üzerinden kurdukları geçmiş ve gelecek okumaları da değişir.

Taksim İmgesi Nasıl Kuruldu?

Söz konusu mekân Taksim olduğunda tarihsel açıdan devletin ve toplumsal hareketlerin karşılıklı güç ilişkileri bağlamında meydan imgesinin nasıl kurulduğu görmek mümkün olmakta-

dır. Yazımızın başında alıntıladığımız görüşmecimizin de ifade ettiği gibi Taksim daima bir "iktidar alanı" ya da daha doğru bir ifadeyle bir karşılaşma, karşı karşıya gelme, mücadele ve karşılıklı iddiaların uzamı olmuştur. Güç ilişkilerini görünür kılan bu uzam, simgesel bir çatışmayı da beraberinde getirmektedir. Meydanın simgesel değeri esasen buradan, tarihsel öneminin yanı sıra her dönemde güncellenen siyasal anlamından gelmektedir.

Taksim Meydanı, sadece 1970'lerden beri değil, kurulduğu günden itibaren örtük bir çatışmanın mekânı olagelmiştir. Şehrin tam kalbinde ve Cumhuriyet kuruldu kurulalı iktidar mücadelelerinin merkezinde yer almıştır. Meydanın yeniden düzenlenmesi tartışmaları da aslında yeni değildir. 1930'ların, 1940'ların Türkiye'sinde belki Cumhuriyet tarihinin en geniş çaplı kentsel düzenlemelerinden birinin konusu olmuştur. Geniş çaplı dememizin nedeni, Prost planı olarak bilinen projenin hem fiziki mekânın düzenlenmesi anlamında hem de sembolik anlamda devasa bir proje olmasından kaynaklanmaktadır.[3] Bu sembolik mücadele, o dönem için yeni ulus devletin varoluş mücadelesinin bir yansıması olmuştur. İmparatorluğun başkenti yerini yeni kurulan Ankara'ya bırakırken, eski kent de yeni bir kimlik, "modern Batı'ya" açılan bir pencere, ticaret ve ulaşım merkezi kimliği edinmiştir. Geniş caddeleri, meydanları ve köprüleriyle yeni İstanbul'un merkezi, ana yolların kesişim noktası Taksim olmuştur.

1960 ve 70'lerde Taksim ne ifade ediyordu diye baktığımızda, çok genel bir hızlı kentleşme, gecekondulaşma ve göçlerin ardından üniversite gençliğinin sayıca çoğalması bağlamında ortaya çıkan toplumsal hareketlerin merkezinin Taksim olduğunu söylemek çok doğru olmaz. Kent genişlemekte, mekânsal parçalanma yaşanmakta, kenar semtler yeni dinamikler oluşturmaktadır. Toplumsal, siyasal hareketler açısından ana merkez Beyazıt ve bu yeni kurulan mekânsal odaklar (mahalleler vb) iken, yukarıda da değindiğimiz gibi Taksim Meydanı, Kanlı Pazar ve 1977 1 Mayıs'ının ardından sembolik olarak bambaşka bir

3. İstanbul'un ilk nazım planını hazırlamak üzere seçilen Henri Prost'un tasarladığı haliyle Taksim, geniş ana caddelerin kesişim noktası olarak düşünülmüş ve kentin merkezi haline getirilmiştir. 1935-51 yılları arasında uygulamaya konan proje imparatorluğun eski başkentini modernleşme şiarıyla dönüştürmeye ve yenilemeye dayanıyordu. İnönü Gezisi, bugünkü Gezi parkı ve AKM binası, bu dönem planlanmış yapılardır.

anlam kazanır. 1 Mayıs 1977 tarihinde Taksim'de yapılan ve en kitlesel 1 Mayıs gösterisi olarak Türkiye tarihine geçen mitingde bir katliam yaşanmıştır. Ancak Taksim sadece onlarca kişinin ölümü nedeniyle değil, 1970'li yılları karakterize eden devlet terörünün billurlaştığı an, mekân ve olay olmasından ve hemen ardından aslında 12 Eylül sürecinin üstü örtük biçimde başlamış olmasından dolayı bellekte bu denli yer etmiştir.

Çünkü bu olay, 1980 sonrasındaki tüm belleksizleştirme operasyonlarının en görünürü, bunların odağında yer alan olaydır. Milan Kundera, "Bir halkı ortadan kaldırmak için, belleğini yok etmekle işe başlanır" (Kundera, 2014:187) derken aslında sadece belleksizleştirme operasyonlarının toplumsal ve siyasal anlamına değil, toplumsal imgelemin temel mekanizmasında işlemekte olan içine alma/dışlama süreçlerine de işaret etmektedir. Bunun en iyi örneğini 12 Eylül darbesinde görürüz: Tanklar İstanbul'da Taksim Meydanı'na konuşlanmıştır; sokaklar "arındırılmıştır"; kimlik kontrolleri ve sokağa çıkma yasaklarıyla dış mekân aslında "kapalı bir mekâna" çevrilmiş, ülke sınırları hapishane sınırlarıyla özdeşleşmiştir. Burada yapılan şey, bir halkı ortadan kaldırmak, yerine "makul" bir başka ulus yaratmaktır. Bu projeye göre dışarıya atılanlar, yani öldürülenler, hapse atılanlar, idam edilenler, hepsi belleklerden de silinecek ve mekândaki izleri de ortadan kaldırılacaktır.

Bu hem fiziksel hem sembolik müdahalenin somut örneği ne gariptir ki yine Taksim'de en görünür halini alır. Kenan Evren'in, mimarı olduğu 12 Eylül darbesinden sonra en geniş katılımlı ve gösterişli mitingini İstanbul'da, Taksim Meydanı'nda yapmış olması basit bir lojistik tercihten çok öte anlamlar taşımaktadır. Bu, onun için bir zorunluluktur; bir ölüm kalım meselesidir:

> 12 Eylül'den önce bu meydan çok mitinglere, gösterilere sahne oldu. Bugünkü gibi her taraf Türk bayraklarıyla donatılacağına, kızıl bayraklarla donatıldı. (...) Bu meydanın tarihe mal olmuş adını bile değiştirmek için, 1 Mayıs meydanı dedirtmek için az mı çaba sarf edildi? Milletin reaksiyonundan çekinmeselerdi onu da yapacaklardı. Eğer 12 Eylül harekâtı yapılmasa ve onlar bu harekâtı yapıp muvaffak olsalardı, bu meydanın ismi ne olacaktı biliyor musunuz? Kızıl meydan olacaktı...[4]

4. Kenan Evren'in Taksim mitingi konuşmasından.

Kenan Evren'in Taksim'de yaptığı bu konuşmanın ve sergilediği görüntünün çözümlemesi uzun uzadıya yapılabilir. Ancak burada sadece birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz: Evren, 12 Eylül darbesiyle, kuruluşundan o güne dek iktidarın kendi izleriyle damgaladığı ancak belirli bir dönemde ve özellikle 1970'lerde farklı anlamlar kazanan bu mekânın, yani Taksim'in simgesel anlamını adeta restore etmektedir. 12 Eylül öncesinde meydanda varlık gösteren toplumsal ve siyasal hareketlerin pankart ve bayraklarının yerini sadece Türkiye ve "Anayasa'ya Evet" pankartları almıştır. AKM binasının ön cephesindeki zincirlerini kıran işçi resminin yerine Atatürk posterleri ve Türk bayrakları gelmiştir. Darbe öncesi yaşanan toplumsal hareketlenmelerin izlerinin silinmesi, yerine devlet imgelerinin yerleştirilmesi sadece fiziksel ve maddi bir müdahale, yani alanın sosyalistlere kapatılması anlamına gelmez: burada gerçekleşen eylem, hareketlerin belleğindeki Taksim imgesinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu "zorunlu" tercih, belleksizleştirme operasyonunun mekânsal görünümlerinden biridir. Bugünden baktığımızda Evren'in konuşması için seçilen yer de ayrı bir anlam taşır: yeni Cumhurbaşkanı yüksekçe bir kulenin içinde konuşmaktadır. Meydanda daha önce düzenlenen tüm mitinglerde sahne alanın sağına veya soluna kurulurken kürsünün AKM önüne konuşlandırılmasının tarihsel bir anlamı vardır.

Taksim'i Geri Alma Mücadelesi

1977 1 Mayısı'ndan sonra kutlamaların yasaklanması, darbe döneminden sonra ise Taksim'in her tür gösteriye kapatılması yukarıda da bahsettiğimiz bu belleksizleştirme operasyonlarının bir uzantısı niteliğindedir. Öte yandan uzun ve dirençli bir sürecin ardından Taksim 2010 yılında yeniden 1 Mayıs mitingine ev sahipliği yapmış, iki yıl sonra yeniden yasaklanmıştır. Aslında Taksim 1 Mayıs Alanı'nı geri alma mücadelesi olarak anılan bu süreç, toplumsal hareketler açısından darbe dönemi ile bozulan Taksim imgesinin yeniden ele geçirilmesi mücadelesinin bir görünümüdür. Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) hazırladığı *Sabahın Bir Sahibi Var* (DİSK, 2011) adlı derleme kitap, verilen mücadelenin anlamını ortaya koymaktadır. Kitabın ismi Ruhi Su'nun yazıp bestelediği, 1977

1 Mayısı'nı anlatan şiirinden alıntıdır. "Sabahın sahipleri"nin "meydanı geri alması" fikri, mücadelenin motiflerini de açıklar. Taksim'in "1 Mayıs Alanı" olarak anılmaya başlaması da bunun bir ürünüdür: Kadıköy ve Çağlayan gibi meydanlarda yapılan birkaç kutlamanın ardından 2004 yılında sendikalar 1 Mayıs'ı Taksim'de kutlama çağrısı yapmış ancak başarılı olunamamıştır. 1977'den sonraki en kitlesel Taksim 1 Mayıs mitingi 2010'da yapılabilmiştir. Alanı geri alma fikrini görüşmecilerimizden biri şöyle anlatmıştır:

> Neden Taksim'de inat ediyoruz? Fetiş mi yapıyoruz orayı? Bu bir fetiş değil bence. Bir haktan geriye basmak. Bir geri bastınız mı, Taksim'i geri verdiniz mi, bu defa 1 Mayıs'ı yapmayın, ya da şöyle yapın, 10 kişi yapın diye başlarlar. Şu örgütten şu kadar gelecek diye başlarlar. (Nurten T., Kasım 2013)

Burada basitçe "Taksim'e çıkma" isteğinin altındaki toplumsal, siyasal izlek görülmektedir. Öte yandan söz konusu bellek grubunun Taksim'den uzak olduğu dönemde, özellikle 78 kuşağı nezdinde 1977 yılının anıları daha da pekişmiş, adalet sağlanamaması, sorumluların bulun(a)maması, yeni bir mobilize edici motif halini almıştır. Ancak Taksim'in merkezinde yer aldığı bu "geri alma mücadelesi" sadece 1 Mayıslar ile sınırlı olmamıştır. 1990'lar ve 2000'ler boyunca yapılan neredeyse tüm gösteri ve yürüyüşlerde mekân olarak Taksim ve çevresi seçilmiştir. Bunlar arasında en iz bırakanlardan biri kuşkusuz Hrant Dink yürüyüşü olmuştur. Sosyalistlerin ajandasında doğrudan yer almamasına rağmen Hrant Dink cenazesi ve anma yürüyüşleri, genç kuşaklar kadar 78 kuşağının da belleğinde, darbeler ve katliamlardan geçerek 1970'lerden bugüne kurdukları takvimde "adalet arayışı" söylemiyle birleşerek önemli bir yer kazanmış, hatta Gezi Direnişi'ne kadar giden olaylar zincirinde önemli bir halka olarak yorumlanmıştır:

> Hrant Dink'in yürüyüşünün çok önemli bir özelliği var. 12 Eylül sonrasının 3-5 önemli olayından biri. Hrant Dink yürüyüşü bu toplumda en aşağılayıcı sözcük olarak kullanılan bir etnik lafı aldı ve "biziz" dedi. Bir insanca davranılma talebinin de ifadesiydi. Öldürülen bir Ermeni ve Türkiye gibi bir ülkede toplumun çok ciddi bir bölümü Hepimiz Ermeni'yiz diye bağırdı. Bu önemli kırılma eşiklerinden birisiydi. Sadece Hrant gibi demokrasi savaşçısı bir aydının öldürülmesine tepki

değildi o. "Hepimiz Ermeni'yiz" ondan daha öteydi. Dolayısıyla bu sürecin kendisinin adım sesleri aslında oralardan başlayarak geldi." (Ahmet A., Aralık 2013)

Burada yeni bir takvimin oluştuğunu görmekteyiz. Mekânın belleği bu sayede 78 kuşağı için sadece 1 Mayıs ve 1977 ile sınırlı kalmamakta ve tüm bir toplumsal mücadeleler takvimi, doğrudan aktörü olmamalarına rağmen söz konusu kuşağın belleğine kazınmaktadır.

Gezi'den Sonra

Bundan birkaç yıl önce Taksim Meydanı yaya düzenlemesi olarak gündeme gelen, birçok toplumsal ve sivil örgütlenme tarafından Taksim'in meydan olma özelliğinin yok edileceği gerekçesiyle karşı çıkılan düzenlemelerin bir uzantısı olarak Gezi Parkı'nın yıkılacağı haberi ve ağaç kesimlerinin başlaması, yeni ve beklenmedik bir hareketi gündeme getirdi. Hareketin sadece bir ekolojik tepki, sadece ağaç kesimlerine karşı çıkma refleksi olmadığı üzerine sayısız yorum ve çalışma mevcut. Gezi eylemleri, Gezi Parkı odaklı olarak başlamakla birlikte daha geniş bir satha yayılmış bir eylemlilikler bütünü olarak yorumlanabilir. Taksim'den başlayarak tüm İstanbul'a ve ardından diğer illere yayılan eylemler, elbette çok farklı dinamikler içinde doğmuştur. Gezi eylemleri sırasında Taksim'in zihinlerde kalan en çarpıcı görüntüleri arasında barikatlar, AKM binasının ön cephesinin pankartlarla donatılmış görüntüsü, parka kurulan çadırlar ve daha pek çok –örneğine Türkiye'de rastlanmamış türden– eylem ve varoluş biçimleri vardır. Az önce bahsettiğimiz gibi, mekân üzerindeki fiziksel ve sembolik tahakküm –devlet düzenlemeleri, egemen söylemler– ve ona karşı geliştirilen stratejiler –mekânı geri alma mücadeleleri, eylemler ve anmalar vb–, mekânın hem kendisini hem de anlamını değiştirme, dönüştürme, mekânı damgalama edimleridir. Bu dışlama ve içerme eylemlerinin bir örneğini AKM binası özelinde görebilmekteyiz.

Atatürk Kültür Merkezi bilindiği üzere Cumhuriyet mimarisinin bir ürünüdür ve oluşturulan Batılı kent mekânının simgelerinden biri olmuştur. Restorasyon amacıyla, daha doğrusu iddiasıyla, boşaltılmasının ardından atıl durumda kalan bina Gezi eylemleri sırasında da bir simge halini almıştır. Binanın

ön cephesine asılan onlarca pankart ve resim, adeta Gezi'nin simgesi olarak medyada, kitaplarda, sergilerde vb yer bulmuştur. Bu fotoğrafın bu denli öne çıkmasının nedenlerinden biri de binayı sahiplenen, onu kendi simgesine dönüştüren kitlenin dağıtılması, simgesel anlamda yok edilmesi amacıyla binanın bir "karakola" dönüştürülmüş olmasıdır. AKM binasının Çevik Kuvvet polislerinin karargâhı haline getirilmesi, lojistik veya stratejik bir operasyon olmasının yanı sıra bir işaretleme ve damgalama eylemi olarak okunmalıdır. Pankartların indirilmesi ve yerine Türk bayrağının asılması ile oluşan görüntü Kenan Evren'in Taksim mitinginde sergilediği görüntüye çok benzer. Evren binanın önüne gözetleme kulesi formunda bir kürsü koyarak konuşmasını yapmıştı; Gezi eylemleri sırasında gözetleme kulesi bir polis merkezine dönüşmüş oldu. Bu benzerlik, mekân ve imgeler üzerinde oynanan oyunun bir iktidar refleksi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunun karşısında yer alanları da birbirine yaklaştırmaktadır. Devletin belleğe yönelik edimlerinde –kuruluştan bugüne– bir devamlılık söz konusudur; hükümetler değişse bile refleksler aynı kalmıştır.[5] Dün olduğu gibi bugün de meydanın damgalanması meselesi, daimi bir iktidar mücadelesinin görünümlerinden biri olmuştur.

Bellek Nasıl İşler?

Aslında neredeyse tüm protesto eylemlerinin –kentin işlek ve merkezi, görünür yerleri dışında– tipik olarak siyasal anlamlarla, bellek izleriyle, tarihle yüklü mekânlarda gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu mekânlarda eylem yapmak, kitleye sadece kamuoyunda görünürlük kazandırmaz; mobilize olan güçler aynı zamanda özel, özgün bir şey, kendine özgü bir şey ifade etmiş olurlar. Bir geleneği sahiplenmek ya da yok etmek, siyasal oyunların oynandığı alanı ele geçirmek anlamına gelmektedir. Siyasal anlamı olan bir yerde eylem yapmak, bu eylem mekânının anlamını da isteyerek ya da istemeyerek değiştirmektedir (Sewell,

5. Haziran-Kasım 2014 arasında düzenlenen 14. Uluslararası Venedik Mimarlık Bienali'nin Hafıza Mekânları sergisinde Gezi eylemleri sırasında AKM binasının bir fotoğrafının sergilenme biçimi söylediklerimizin adeta bir başka ve güncel teyidi olmuştur. AKM binasının ön cephesinde Gezi'nin sembolü pankartlardan birinin önüne bir ağaç yerleştirilerek yazının okunmasının engellenmesi sansür/otosansür tartışmalarını da gündeme getirmiştir.

2011:65). Bu anlamı değiştirme arayışının nedenini belki en sade biçimde ifade eden Bachelard olmuştur. Ona göre mekânın bir dili, bir sesi, belleği, dünü bugünü, farklı anlam katmanları, her taşının bir sesi vardır: Bu, "yaşanmış bir mekândır. En önemlisi de neredeyse hep kendine çeker. Varlığı, koruyucu sınırlar içinde yoğunlaştırır." (Bachelard, 2013:28)

Varlığı koruyucu sınırlar içinde yoğunlaştırmak ne anlama gelir? Bu saptama belleğin işleyişine dair çok temel bir bilgiyi içinde barındırmaktadır. Bellek, anıların toplumsallaşmış üretimi anlamına gelir (Lavabre,1994) ve sürekli bugünden yeniden kurularak kimliği, grubun varlığını güçlendirip korur. Halbwachs'ın altını çizdiği bu nokta, yani belleğin insan zihninde bilinçsiz bir biçimde yer etmiş, çağrılmayı bekleyen tamamlanmış imgeler biçiminde saklanmaması ve "şimdiki zamanda" yeniden kuruluyor olması, belleği sosyolojinin konusu haline getiren ve güncel politik, toplumsal, siyasal meselelerle göbekten bağlı olduğunu hatırlatan temel bir vurgudur. Hatırlanan şeyin ve hatta onun hatırlanış biçiminin bireyin içinde bulunduğu grubun belirlediğini söyleyen Halbwachs'a göre bu yeniden kurgulamayı sağlayan şey, bireylerin içinde yaşadıkları ve ürettikleri, zaman, mekân ve dilden oluşan toplumsal çerçevelerdir. Bireysel bellek ancak söz konusu toplumsal çerçevelerin ihtiyaç duyduğu şeyleri seçerek anımsar. Toplumsal çerçeveler bireylerin hatırlaması için zorunlu ve grup için birleştirici bir etkiye sahiptir (Halbwachs, 1912). Halbwachs için, bir bireyin geçmiş olayları hatırlaması, ait olduğu grubun güncel toplumsal çerçevelerinden yola çıkarak geçmişi ve dolayısıyla geleceğini yeniden kurması anlamına gelir. Belleğin çerçevesi toplumsaldır, çünkü hatırlamak için gerekli kodlar sadece dahil olunan gruptan değil, o grubun parçasını oluşturduğu toplumdan ödünç alınırlar. Bunlar, bizlere değer yargısı üretme imkânı veren bir kodlar bütünü olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla belleğin toplumsal çerçeveleri aynı zamanda bir algı, bir dünya görüşü çerçevesidir. Mekân ise bunların arasında anıların tutunduğu temel çerçevedir.[6] Anılar belirli bir uzamda cisimleştirilmek ve belirli bir

6. Halbwachs belleğin toplumsal üç temel çerçevesi olduğunu söyler: Bunlar uzam, zaman ve dildir. Anılar bu çerçevelere tutunarak yaşam bulur, aktarılır ve geçmiş imgesini üretir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire.*

zamanda güncelleştirilmek isterler; "yani, coğrafi ya da tarihsel anlamda olmasa da her zaman somut bir mekâna ve zamana dayanırlar" (Assman, 2011:42). Mekân bir anlamda sürekli bir değişim tablosu içindeki imgesel sabit değerdir.

Belleğin Yeniden Kurgulanması

Taksim imgesinin nasıl kurulduğunu ve hangi mücadelelerin konusu olduğu görmüştük. Öte yandan Gezi direnişinin yarattığı Taksim imgesi mekânın temellükünü farklı bir boyuta taşımıştır: Eylemlerin önce İstanbul'a, ardından da tüm Türkiye'ye yayılması yeni bir mekân imgesi –ve onunla birlikte yeni bir bellek kurgusu– ortaya çıkmasına yol açmıştır. Gezi eylemlerinin belki de en önemli sloganlarından biri bilindiği üzere, "Her yer Taksim, her yer direniş" olmuştur. Bu aslında 2008 yılında DİSK 1 Mayıs'ta Taksim'e çıkma kararı aldığı zaman kullanılmış bir slogandı. Ancak Gezi eylemlerinden sonra tüm Türkiye'ye yayılarak çok daha kapsayıcı bir anlam kazanmıştır. Bu slogan öncelikle Taksim'i geri alma mücadelesi veren eski kuşaklar için bir şey ifade etmekteydi. 2008 yılında da pek çok ilde ve merkezde gösteriler düzenlenmişti. Ancak Gezi eylemlerinin yayılma hızı ve süresi, sloganı farklı bir anlamla donatmış oldu. Sloganın Türkiye'nin her yerindeki, Taksim'i görmemiş insanlar tarafından bile sahiplenilmesi, mekânın sınırlarını aşan bir damgalama eylemi olarak yorumlanabilir.

Mekânın temellükü farklı biçimlerde gerçekleşebilir: anmalar, törenler, yürüyüşler, mekân hakkındaki anlatılar, onun sahiplenilme ve yorumlanma biçimini grup adına konsolide eden türden eylemlerdir. Ancak Gezi direnişi sırasında "Her yer Taksim, her yer direniş" sloganının farklı illerde, farklı meydanlarda sahiplenilip dile getirilmesi, örneğin İzmir'de, Antalya'da "Burası Gezi Parkı'dır" ya da "Burası Taksim'dir" pankartlarının kent meydanlarında görülmesi, belleklerdeki Taksim imgesinin hem yoğunlaşmasının hem de yayılmasının bir göstergesidir. Söz konusu sloganın 78 kuşağı için anlamını düşündüğümüzde, bunu onların da dile getiriyor olmasını bir bellek eylemi olarak yorumlamak mümkündür. Bir kuşağın kendi belleğindeki mekânsal imge, daha geniş bir topluluğu kavrayacak biçimde genişlemiştir. Taksim artık "her yer"dir ve her yer de "Taksim"dir.

Ona dair tüm anılar artık Taksim Meydanı'nın fiziksel sınırlarını aşmıştır. Sınırlar, fiziksel değil artık zihinseldir.

Aslında bu sahiplenme belki de ilk başta şaşılacak bir durum gibi görünebilir. Halbwachs, mekânın anıları sabitlediğini, mekânın değişmeyen bir imge olarak belleğe durağan, süregiden bir çerçeve çizdiğini söylüyordu. Bellek çerçevelerinin değişmesinin, belleği de değiştireceğini, hatta yok edeceğini dile getiriyordu. Bu durumda Taksim imgesinde gerçekleşen bu değişimin 78 kuşağı belleğini tehdit etmesi beklenmez miydi? Onu kendi belleklerindeki haliyle konsolide etmeye çalışmamışlar mıydı? "Kendi özgül belleklerini" korumak için değişime direnmeleri gerekmiyor muydu? Tüm bu sorulara yine Halbwachs'tan yola çıkarak yanıt verebiliriz. Taksim imgesiyle birlikte mekânsal çerçeve değişmekte, dönüşmekte; ama bellek grubu –yani 78 kuşağı– onu farklı bir şekilde temellük ederek kendine mal etmekte, böylelikle belleğin çerçevesi yine söz konusu bellek grubunun anlatısında güçlendirici bir öğe olarak yer alabilmektedir; çünkü bellek sürekli olarak yeniden kurgulanmaktadır: keza ona dair tüm imgeler de... Anıların zihnimizde tamamlanmış imgeler biçimde saklanmadığından bahsetmiştik. Bu yeniden kurgulama, belleğin hem kendisini hem de onun görünümlerini yeniden biçimlendirmektedir. Bir bellek mekânı olarak Taksim de bu yeniden kurgulamaya tabidir. Benzer biçimde devrimci takvimdeki yeni düzenlemeler de bunun bir görünümüdür. Yani mekânla birlikte zamanı da algılama ve yorumlama biçimleri bugüne uyarlayarak bellek grubunun varlığını pekiştirme işlevi görmektedir.

Yeni Bir Devrimci Takvim

Görüldüğü gibi aslında mekânın temellükünün değişmesi, Taksim'i geri alma mücadelesi başlığıyla incelediğimiz daha geniş bir sürece yayılmaktadır. Hrant Dink eylemleri ve Taksim civarında yoğunlaşan tüm bir toplumsal hareketlilik, 1970'lerin devrimci mücadelesinin 1980 darbesiyle kesintiye uğrayan çizgisinin –sosyolojik ve tarihsel olarak tam olarak bu şekilde çözümlenemese de– bellek açısından bir devamı, ama başka bir tema altında devamı olarak algılanmıştır: adalet arayışı ve özgürleşme. Hrant Dink'in katledilmesi, 1970'lere damgasını

vurmuş faili meçhul cinayetler halkasının nasıl bir devamı olarak düşünüldüyse, bu gibi eylemler de 1970 kuşaklarının devrimci takvimine benzer şekilde eklemlenmiştir: *Cumartesi Anneleri* de bunun bir örneğidir. Tüm bu olayları da içine alarak genişleyen bir takvimin inşası, kuşağın kendisini belirli bir tarihsel dönemle ya da olayla –örneğin 1970'ler, ya da 1 Mayıs 1977– sınırlamasına karşı bir stratejidir. Anıyı kuran olayla kendini sınırlamamak da bir gelenek, bir devamlılık iddiasıdır. Öte yandan Gezi eylemleri belki de ilk bakışta söz konusu devrimci takvime eklemlenmesi en zor olaylardan biri olmuştur:

> Ben Taksim'e cuma akşamı çıkmıştım, gece 11 civarı. Oraya gittiğim zaman 5 bin kişilik mi 10 bin kişilik mi hatırlamıyorum bir kitle İstiklal Caddesi'nde. Bir taraftan yoğun bir gaz var. Bütün millet küfürlü sloganlar atıyor. Baktım bu kitle solcu bir kitle değil. Sosyalistler böyle slogan atmaz. Bunlar başka birileri. Biz değiliz bunlar. (Mahmut A., Kasım 2013)

Bu mesafe alma durumu, bu ilk tepki kısa süre içinde kırılmış ve farklılığın yorumlanışı, 78'lilerin kendi kuşak kimliklerinde de bir revizyona yol açmıştır. 12 Eylül darbesinden sonra gündelik dilde olsun, akademik çevrelerde olsun 80 sonrası kuşakların apolitik olduğu yönündeki savın yalanlanmasıyla, farklı bir politikleşme süreciyle karşı karşıya kalan "son devrimci kuşağın" kendi politikliğiyle kıyaslayabileceği bir yeni kuşak ortaya çıkmıştır. Bu kıyaslama sonucunda onunla yakınlaşma ve uzaklaşma noktaları da, 78 kuşağının kendi kuşak kimliğini yeniden kurgulamasına yol açmış, elbette belleğinde belki unutulan anıları yeniden güncellerken diğer yandan kendi tarihini kıyaslayarak değerlendireceği bir ortam yaratmıştır:

> Bizim kuşak, bizden önceki 68 kuşağının devamcısı 78 kuşağının Marksizmle, solla, sosyalizmle ciddi bir ilişkisi vardı. Klasikleri ciddi olarak okuyorduk. Ciddi olarak tartışıyorduk. Sosyalist kültür ve bilinç anlamında kuşak daha etkindi; eylemlilik açısında da. Depolitizasyon döneminden sonra insanlar bundan mahrum kaldı; gençlik özellikle... Üniversitelerde politika çok yaygın değil. Kapitalizmin, modern neoliberal politikaların insan üzerinde yarattığı etkiler, insanların ilgi duyduğu alanlar çok farklılaştı. Bu bize göre bir eksik. Doğrudur yanlıştır anlamında değil. Daha ortadan sloganlar. Ama benim için önemli değil. Önemli olan, insanların kendine ait bir şey hissedip orada olması. Bu bir yeşil politika da olabilir, çevre de olabilir, başka

> bir şey de olabilir. Demek ki 10 senenin insanlar üzerinde bir birikimi var. Sindirilmişliğin, baskının, dayatılan muhafazakâr politikaların insanlarda bir tepkisi var. Gezi bence bu tepkinin farklı biçimde dışa vurulması. (Harun K., Kasım 2013)

Belleğin bu yenilenme ve yeniden kurgulama gücü, "kendisinden olmayan bir grubun" eylemliliğini sahiplenerek kendi takvimine katabilmekten, bunu tutarlı biçiminde yapabilmekten gelmektedir. Takvim, tutarlı olduğu müddetçe, grubu bir arada tutabilmektedir. Bu tutarlılık Taksim imgesinin yani bir bellek mekânının etrafında birleşme sayesinde gerçekleşmiştir.

Bellek Mekânının Güncellenmesi

Bellek mekânı kavramını, söz konusu simge mekânların, bizim örneğimizde ise Taksim'i bellekte "en fazla anlamı en az simge içinde yoğunlaştıran" mekân olarak formüle edebiliriz (Nora, 2006). Mekâna tutunmak, belleğin unutma karşısındaki en önemli silahıdır. Anmalar, müzeler, ritüeller bu yüzden birer bellek mekânı işlevi üstlenirler. Mekânda bırakılan izler, orada yapılan eylemler sadece onun anısına sahip çıkanların hatırlaması için değil, öteki insanların da unutmasına karşı yapılmaktadır: çünkü burada yaşananların bilinmemesi, Taksim örneğiyle düşünürsek 1977'de meydanda 36 kişinin ölmüş olduğunun toplum tarafından bilinmemesi ya da acının göz ardı edilmesi, unutulması "tahammül edilemez" bir durumdur (Sgard, 2007:6); çünkü bu "göz ardı etme durumu" söz konusu anının üzerinden kurulan belleğin varlığını tehdit etmektedir. Pierre Nora'nın ortaya attığı bellek mekânı kavramı tam da bu tehdide karşı bellek gruplarının geliştirdiği bir stratejidir aslında. Nora, Fransa'da yaptığı çalışmasında müzeler ve Cumhuriyet'in tüm anıtsal, ritüel geleneklerini inceler ve bellek mekânını ölü, yaşamayan bir geçmişin izlerinin saklanması çabası olarak yorumlarken, söz konusu çabası kutsallığı yitirilmiş bir dönemde yaşanan kutsallıklar olarak adlandırır. Bellek mekânının anıları oldukları halleriyle saklayan ve sonraki kuşaklara aktaran bir tür kutsal mekân olduğunu söyler. Nora'ya göre bellek mekânlarının varlık nedeni, "zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu sabitlemek"tir (Nora, 2006:24). Öte

yandan Halbwachs'ın izinden gidersek, bellek sürekli yeniden kurgulandığına göre, aslında bellek mekânlarının da sürekli bir yeniden kurgulamaya tabi olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Önemli olan anının olduğu gibi kalması değil, onu hatırlayanların, hatırlama gücüne sahip olmasını sağlamaktır. Anıların sürekli yeniden kurulması, mekâna tutunması ve mekânı da, anıları da dönüştürmesi, bugüne uyarlaması yani anıyı bir uzama yerleştirmesi bellek grubunun yok olması tehlikesine karşı, kolektif bağı pekiştiren bir edim haline gelir. Aynı süreç bellek mekânları için de geçerlidir. Çünkü belki de belleğin içeriğinden ya da neyin kutsallaştırılıp bellek mekânı haline getirildiğinden ziyade bizzat bu projenin, yani belleğin güncellenmesinin ne ifade ettiğine, neden kendine imgeler, mekânlar, figürler, takvimler yarattığına bakmak konuya daha sağlıklı yaklaşmamıza izin verecektir. Bu nedenle biz, bellek mekânı kavramını sürekli değişimlere açık bir bellek ortamı olarak düşünmekten yanayız.

Nora'nın deyişiyle uzun uykuları ve ani uyanışları olan belleğin Taksim'deki uyanış anlarına her an tanık oluyoruz. Taksim, '78 kuşağının bu bellek mekânı, kamusal bir alan olduğu, sürekli müdahalelere açık olduğu için az önce bahsettiğimiz bu her an yeniden güncelleme potansiyelini taşımaktadır. Yüklendiği siyasal ve toplumsal anlamlar tek bir kesimle ilgili olmadığı için de genişleyen bir devrimci takvimin başat unsurlarından biri olmayı başarabilmektedir.

Taksim Meydanı, Gezi'den sonra eylemlere katılan katılmayan pek çok kişi için bir "direniş ve umut" simgesi halini almıştır. Bu görüşe katılanlar arasında eski kuşak eylemciler de vardır. Burada kitlesel olarak var olma durumu, 1980 sonrasında muhaliflerden "arındırılmış" alan üzerindeki mücadelenin cisimleşmesi anlamına gelmektedir. Görüşmecilerimizden biri bu durumu şu şekilde ifade etmişti:

> Gelmeyen, görmeyen insanın değerlendirme şansı yoktu. Görmek gerekiyordu. Şanslı hissediyorum kendimi. Gerçekten kendiliğinden gelen çok insan vardı. Bu beni çok umutlandırdı, ışık verdi. 12 Eylül mağdurları ve yılgınları üzerindeki ölü toprağını kaldırdı. Yeniden yeşerme ve umut verdiğini düşünüyorum. (Murat K., 2013)

Taksim Meydanı'nın toplumsal tahayyülde bir direniş mekânı, sembolik düzlemde ise iktidara karşı söz almanın kamusal uzamı olma anlamı bu sayede pekişmiştir. Dolayısıyla Taksim artık hem toplumsal mücadele bakımından bir bellek mekânı hem de bir direniş mekânı haline gelmiştir. Bir bellek mekânının anlamının güncellenmesi onda cisimleşen anıyı hatırlayanların, hatırlama gücüne ve geleceğe dair projeksiyonlara sahip olduğunu gösterir. Hatırlama gücü önemlidir: çünkü bellek ancak hatırlama isteği varsa yaşamaya devam eder. Taksim, yaşamayan bir mekân olarak sadece anmalarla gündeme gelseydi, işte o zaman gerçek bir belleğin varlığından bahsedemezdik. Burada sürekli güncellenen ve üst üste binerek birbiri içine geçen onlarca anı, hem Taksim'e dair bir belleği yaşatmaya çalışanların gelecek vizyonlarını kurma konusunda iradelerini, hem de sonraki kuşaklarla aslında arada derin uçurumlar olmadığını gözler önüne sermektedir. Birbirinden oldukça farklı bu kuşaklar bir mücadele belleğinde bir araya gelebilmiş ve devrimci kuşaklar açısından bu pekiştirici bir etmen olmuştur. Henüz bir Gezi belleğinden bahsedemezsek de, yapılan onlarca çalışma, tanıkların tanıklıklarını sunma konusundaki istekliliği ve Taksim'in hâlâ –her tür– mücadelenin odağında olmasının yanı sıra 1977'nin, Kanlı Pazar'ın ve daha nicesinin anısını taşıyanların var olması, Taksim Meydanı'na hangi kentsel düzenleme yapılırsa yapılsın belleğin silinmesinin çok güç olduğunu, aksine yapılan her müdahalenin onu daha da güçlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Assman, J. (2011), *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yayınları.

Bachelard, G. (2013), *Mekânın Poetikası*, İthaki Yayınları.

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

Halbwachs M., (1925), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Albin-Michel, Paris.

Halbwachs M., (1941), *Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, PUF.

Halbwachs M., (1950), *La Mémoire collective.*

Kundera M. (2014 [1979]), *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, Can Yayınları, İstanbul.

Lavabre, M.C. (1994), "Usages du passé, usages de la mémoire", *Revue française de science politique* (44:3, 480-493).

Lefebvre H. (1974), *Production de l'espace*, Editions Anthropos/Editions Economica; Türkçesi: *Mekânın Üretimi*, Sel Yayınları, 2014.

Nora, P. (2006), "Hafıza ile Tarih arasında Mekânlar Sorunsalı", *Hafıza Mekânları*, Dost Kitapevi.

Ricoeur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.

Sewell W.H., (2001), "Space in Contetious Politics", Ronald Aminzade ve diğ. (ed.), *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge University Press.

Sgard A. (2207), "Mémoires, lieux et territoires", *Territoires en action et dans l'action*, Presses universitaires de Rennes.

Dönüşüm, Gezi Süreci ve Siyaset

Murat Cemal Yalçıntan

Giriş

Sosyal bilimler üzerinden kentsel meselelerin, siyasetçiler, araştırmacılar, aydınlar tarafından bu denli yoğun tartışıldığı bir dönem, bu coğrafyada Gezi'den önce olmadı. Belki daha da önemlisi şuydu: Kamusal sayılmayan ve/veya kamusallaşamayan ortamlarda –evlerde, kahvelerde/kafelerde, sosyal medyada, kişisel bloglarda vs– bir kentsel mesele, bir kamusal alan ve yarattığı toplumsallık üzerine, daha önce bu kadar ne konuşuldu, ne yazıldı. Bu tespit tek başına Gezi'nin önemini anlatmaya yeter. İçeriğine katılmadığım yazılardan mutlu olmayı bu süreçte öğrendim ben; çünkü Gezi yıllardır şikâyet ettiğimiz, yalın tüketici haline geldiğinden yakındığımız kesimleri siyasallaş-

tırdı! Siyaseti, gündelik hayatın bir parçası haline getirdi; soyut değerlerden kurtarıp yaşam alanlarımızda olagelene kilitledi. Bu hal, konuşulanın, yazılanın, çizilenin kendi dolayımında eyleme geçmesini kolaylaştırdı. Çok da iyi oldu...

Bu yazıda, Gezi'nin hafızalarda Haziran 2013'e sıkışmasını aşmaya çalışmak adına, söz konusu döneme fazla değinmeden, daha çok öncesi ve sonrasıyla bir süreci tespit edip, kentsel meselelere ve bu meseleler üzerinden siyasallaşma pratiklerini dikkate alarak, Gezi öncesi ve Gezi'de yaşananlara referansla geleceğe dair siyasal olasılıklar düzleminde bir tartışma açmaya çalışacağım.

Gezi Öncesi

Haziran 2013 öncesini ne kadar geriye taşımak gerektiği konusunda kararsızım. 1980 darbesi öncesine taşımak deneyimler üzerinden çeşitli açıklamalar yapmak açısından kolaylaştırıcı belki ama o deneyimlerin özneleri, bağlamları ve kuruluş süreçleri çok farklı; üstelik Gezi sürecini başlatan kentsel meselelerle ilişkilendirme imkânı da yok. Dolayısıyla 1980 darbesini unutmadan, ama süreci kentsel mekânın metalaşması ve buna karşı mücadeleleriyle ilişkilendirebileceğimiz 1980'lerin sonundan başlatmak daha doğru olacak.

Turgut Özal 1980 sonrasında Türkiye için ne ise, o dönemin ilk belediye başkanı Bedrettin Dalan da İstanbul için odur. Dalan döneminin projeleri ve yıkımları, kente yapılan müdahaleler çerçevesinde yeni bir döneme geçtiğimizin habercisi sayılır.[1] Dalan'ın Haliç ve Tarlabaşı yıkımları uzun uzadıya tartışılmış ama bunlara karşı mücadele sınırlı kalmış, eyleme dönüşememişti. Yine de Dalan döneminde başlayan bir uygulama olarak Turizm Kanunu ile belirlenen Turizm Bölgeleri çerçevesinde ayrıcalıklı yapılaşma izni alan 5 yıldızlı oteller (Park, Swiss, Conrad, Gökkafes vs) üzerinden zaman zaman eylemliliklere de dönüşen karşı çıkış ve itiraz pratikleri gerçekleşmişti.[2]

---

1. Bu döneme ilişkin kaynaklar arasında süreci en derli toplu aktaranların başında Oktay Ekinci'nin (1994) *İstanbul'u Sarsan On Yıl (1983-1993)* isimli kitabı gelir. Bu kitapta Dalan yıkımları ve projelerine ilişkin detaylı bilgi sunulmakta ve dönemin tartışmaları yansıtılmaktadır. Dalan dönemiyle ilgili ayrıca Robins ve Aksu'nun (1996) çalışması da incelenebilir.

2. Turizmi Teşvik Kanunu'nun 7. Maddesi uyarınca (Değişik: 24/7/2003-4957/2

1990'lar bize Turizm Kanunu'na ilaveten kentsel meselelere ilişkin iki yasa daha getirdi: Bunların ilki o dönem İstanbul'da pek uygulama imkânı bulamayan –ama bugün Galataport'la gündeme oturan– ve yine ayrıcalıklı imar hakları sunabilen Özelleştirme Yasası'ydı.[3] İkinci olarak, vakıf üniversitelerine, –çoğu orman alanlarından olmak üzere– arazi tahsisi yapma imkânı sağlayan bir yasa yürürlüğe girdi.[4] Bu ilk muhalefet döneminin itici gücü öncelikle Mimarlar Odası olmak üzere ilgili meslek odalarıydı. Uzun soluklu mücadeleler yürütüldü, meslek odaları tarafından davalar açıldı; yıkım kararları gibi çok önemli kazanımlar elde edildi. Ama yine bu dönemde yargının verdiği kararları yürütmenin nasıl da yok saydığını görmeye başladık: Örneğin, Gökkafes bir gecede izin konusunda sıkıntı yaratan Beyoğlu Belediyesi sınırlarından Şişli Belediyesi sınırlarına geçirildi ve yapılaşmasına yol açıldı; meslek odaları tarafından açılan davalar sonucu hakkında yıkım kararı olan Kuzey Ormanları içerisinde yapılaşmış Koç Üniversitesi yerleşkesi, dönemin cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından açıldı.

Rant kavramı ile bu dönemde tanıştık ve o günden bugüne dilden düşürmedik. Kentte olagelene muhalefet eden, yazan/

---

md.), "Bakanlık; kültür ve turizm koruma ve gelişim bölgeleri ve turizm merkezleri içinde her ölçekteki plânları yapmaya, yaptırmaya, re'sen onaylamaya ve tadil etmeye yetkilidir..."
Swissotel Dolmabahçe'nin, Conrad ise Yıldız Sarayı'nın bahçesine, yakın çevrelerine sunulan inşaat haklarının çok ötesinde haklarla inşa edilmiştir. Park Otel ve Gökkafes'in ise çok daha uzun ve çetrefilli inşaat ve işletmeye geçiş hikâyeleri vardır. Bu otel inşaatlarının önünde en büyük engel olarak Mimarlar Odası ve Şehir Plancıları Odası'nın İdare Mahkemelerinde açtıkları ısrarlı davalar sayılabilir. Bu dava süreçleri Mimarlar Odası'nın belgesel öneme sahip olduğunu düşündüğüm yayınlarından izlenebilir. Örneğin bkz; Özler, Şener (2000) *Tarihi ve doğal çevrenin korunması davalarında bilirkişi raporları: Gökkafes, Park Otel, Taşkışla*, 1. Cilt, Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi, İstanbul.

3. Özelleştirme Kanunu'nun İmar Kanunu'na eklenmek üzere getirdiği fıkra ile (Ek ibare:3.4.1997-4232/4 md.); "Belediye hudutları ve mücavir alanlar içerisinde bulunan ve özelleştirme programına alınmış kuruluşlara ait arsa ve arazilerin, ilgili kuruluşlardan gerekli görüş (Belediye) alınarak çevre imar bütünlüğünü bozmayacak imar tadilatları ve mevzi imar planlarının ve buna uygun imar durumlarının Başbakanlık Özelleştirme İdaresi Başkanlığı'nca hazırlanarak Özelleştirme Yüksek Kurulu'nca onaylanmak suretiyle yürürlüğe girer ve ilgili Belediyeler bu arsa ve arazilerin imar fonksiyonlarını 5 yıl değiştiremezler..."

4. İlgili yasa ve yönetmelikle vakıf üniversitelerine çeşitli tesisler kurmak amacıyla kamu arazisi tahsisine izin verilmektedir. Bu mevzuata ilişkin en çok tartışılan tahsis ise Sarıyer'de bulunan Koç Üniversitesi yerleşkesidir. Detaylı bir çalışma için bkz. Yalçıntan, 2005.

konuşan herkes, başlarken ve bitirirken bu kavramı kullanır olmuştu da, iktisatçıların ilgisi kentsel meselelere çekilemediğinden, kavrama dair nitelikli açıklamalar ve ampirik araştırmalar sınırlı kaldı. Bu arada Maslak yeni Merkezi İş Alanımız (MİA) olarak göklere yükselmişti bile ve buradaki bütün büyüme süreci imar planı değişiklikleri üzerinden gerçekleşti; yani bugün İstanbul'un Maslak yönündeki siluetine eklenen gökdelenler bütüncül bir plan olmaksızın inşa edildiler. İmar planı değişiklikleri üzerinden ayrıcalıklı imar hakları ile yine bu dönemde tanıştık; yasa ve yönetmeliklere rağmen belediye meclislerinin bu planları nasıl onayladığını ise halen anlayamadık![5]

Bu noktada şu tespiti yapmakta fayda var: Bugün "*İnşaat Ya Resulullah*" diye biraz da AKP ile ilişkilendirerek aktardığımız "*kent talanı süreci*" aslen 1980'lerin sonlarında başlayan ve İstanbul'u küresel ekonominin bir parçası haline getirmeyi hedefleyen, 1990'ların başında Çağlar Keyder'in (1992) işaret ettiği üzere popülizmden büyüme ekonomisine geçişi simgeleyen bir sürecin sonucudur ve bu süreç iktidarda olanların ideolojisinden bağımsız devam etmektedir! Kısaca hatırlarsak; İstanbul'u 1984 yılından bugüne kadar yönetenler (1984-89 döneminde

5. 14 Haziran 2014'te yürürlüğe giren Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği'ne göre imar planı değişikliği; "Plan ana kararlarını, sürekliliğini, bütünlüğünü, sosyal ve teknik altyapı dengesini bozmayacak nitelikte, kamu yararı amaçlı, teknik ve nesnel gerekçelere dayanılarak yapılır. İmar planlarında sosyal ve teknik altyapı hizmetlerinin iyileştirilmesi esastır. Yürürlükteki imar planlarında öngörülen sosyal ve teknik altyapı standartlarını düşüren plan değişikliği yapılamaz. İmar planlarında bulunan sosyal ve teknik altyapı alanlarının kaldırılması, küçültülmesi veya yerinin değiştirilmesine dair plan değişiklikleri zorunluluk olmadıkça yapılmaz... Kat adedi veya bina yüksekliğini artıran imar planı değişiklikleri, yörenin yerleşim özellikleri, dokusu ve kimliği dikkate alınmak suretiyle, şehrin veya alanın yakın çevresinin silueti, yapıların güneşe göre cephesi ve yönlenmesi özelliklerini olumsuz yönde etkilememesi esas alınarak yapılır... Yoğunluk artıran veya kentsel ulaşım sistemini etkileyen imar plan değişikliklerinde, kentsel teknik altyapıya yönelik etkilerin belirlenmesi ve gerekli önlemlerin alınması amacıyla ayrıca kentsel teknik altyapı etki değerlendirmesi raporu, analizi hazırlanır veya hazırlatılır." Bu maddeye göre İstanbul'da bugüne kadar yapılan imar planı değişikliklerinin büyük bir çoğunluğu zan altındadır çünkü sayılan koşulların neredeyse hiçbirisi sağlanmamakta, plan kararlarına dayanak oluşturmak üzere yapılması gereken çalışmalar da yapılmamaktadır. Bu yeni yönetmelikten önce yürürlükte olan ve söz konusu ayrıcalıklı imar haklarına neden olan yönetmelikte de aslen benzer ibareler bulunmaktaydı; dolayısıyla imar değişikliklerinde söz konusu olan ayrıcalıklı imar haklarının yasal bir boşluktan kaynaklanmadığı, yasaya uygun olmayan meclis kararlarıyla sağlanmakta olduğu kolaylıkla iddia edilebilir.

Dalan, 1989-94 döneminde Sözen, 1994-2004 döneminde RP ve selefleri) bütün ideolojik farklılıklarına rağmen İstanbul için farklı bir gelecek tahayyül edemediklerinden, çeşitli nüanslarla küresel ekonomiye entegrasyona ve inşaat üzerinden büyüme ekonomisine destek vermeyi sürdürdüler. Bir başka deyişle, küresel ekonomiye entegrasyon ve inşaat üzerinden büyüme ekonomisi ideoloji tanımaksızın ve giderek güçlenerek bugünkü noktaya geldi. Yani kentsel meselelere ilişkin süreç AKP ile başlamadı; AKP'ye konjonktürel olarak kararlılıkla sürdürebileceği bir miras kaldı. Erdoğan, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı'yken üçüncü köprü ve Koç Üniversitesi'ne karşı olduğu da hatırlanacak olursa,[6] "AKP'den büyük inşaat ekonomisi var" demek mümkün.[7] Mücadelenin uzun süreli hedefini doğru tanımlamak adına bu tespit önemli. Son dönemde çokça güçlenen ve doğrudan Erdoğan'a yorulan bugünün iktidarı, küresel kapitalizmin coğrafyamızdaki bir yorumundan öte değil esasen...

AKP hükümetleri de bu yorumun hakkını iyi verdi; duble yollar yaparak ve TOKİ'yi etkinleştirerek önce inşaat ekonomisini Türkiye geneline yaydı, bu arada metropollerde ve özellikle İstanbul'da eşi benzeri olmayan bir yenileme ve büyük projeler hamlesine kalkıştı. Yenileme konusunda özel sektörün önündeki bütün engelleri kaldırırken, büyük projelerde kamu önderliğinde ve garantörlüğünde yeni rant alanları yarattı. Bir yandan, yüzeysel benzetmeler üzerinden betonarme, yüksek katlı, kütlesel

6. R. Tayyip Erdoğan 1995 yılında İBB başkanı iken dönemin başbakanı Tansu Çiller 3. köprü konusunu gündeme getirdiğinde, "üçüncü köprü bir cinayettir" ifadesi ile bu tasarıya karşı çıkmışken bugün gerçekleşen bu "cinayet"in kutlamasını yapmaktadır. Erdoğan ve çeşitli siyasetçilerin Boğaza yeni köprü inşaatına ilişkin ilginç açıklamaları için detaylı bir çalışma için bkz: http://www.arkitera.com/haber/15558/yil-1995-rte--istanbula-3-kopru-yapilmasi-intihardir. Benzer şekilde Koç Üniversitesi sürecinde dönemin İstanbul Büyükşehir Belediyesi BaşkanıErdoğan'ın orman kıyımı yapıldığına ve plansızlığa yönelik sert açıklamaları bulunmaktadır. Koç Üniversitesi'nin açılışında konuşan dönemin cumhurbaşkanı Demirel konuşmasında bu tavrı nedeniyle Erdoğan'ı eleştirmiştir: http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/kasim/21/gundem/gund1.html

7. Bu argümanı destekler şekilde, AKP hükümetlerinin çeşitli bakanlarının farklı dönemlerde yaptığı çok sayıda açıklama bulunmaktadır. Özellikle önceki Çevre ve Şehircilik Bakanı E. Bayraktar'ın açıklamalarında kentsel dönüşüm, inşaat sektörü ve ekonomik büyümenin/kalkınmanın ilişkisi çok net okunabilmektedir. Örneğin Bayraktar Mayıs 2012'de 12. Gayrimenkul Zirvesi'nde yaptığı konuşmada bu ilişkiye doğrudan parmak basmakta ve Afet Yasası'nın sektör ve ekonomik büyüme ile ilişkisini aktarmaktadır: http://www.milliyet.com.tr/kentsel-donusum-haftaya-basliyor/ekonomi/ekonomidetay/11.05.2012/1538920/default.htm.

hacmi büyük inşaatlarla Osmanlı, Selçuklu mimarisi vurgulu gariplikleri kültürün ihyası olarak öne sürerken, bir yandan da rant üzerinden ikna edebileceği kesimleri sürece katıp büyüme koalisyonunu genişletiyordu. Bugün AKP'nin İstanbul ve Ankara'yı kazanmasının en önemli nedenlerinden birisi olarak dönüşüme/yenilemeye konu olan mahallelerde yaşayan yoksulların ve alt-orta gelir grubunun rant beklentisini saymak yanlış olmayacak. Tabii, bu durumu dönemin ideolojik, sosyal ve politik arka planından ve AKP'nin örgütlü yapısından bağımsız okumanın çeşitli yanılsamalara neden olacağı da açık...

Detaylarına burada girmeyeceğim bir araştırma projesinde,[8] 1980'lerden bu yana yaşanan dönüşüm süreçlerini detaylı olarak sunup, ekonomik, ekolojik ve mekânsal dönüşümün ve kente müdahalenin boyutlarını/yaygınlığını göstermeye çalıştık. Dönüşüm süreçleri bir yandan kentin ekonomisini sanayiden hizmetlere kaydırıp mekânı da buna hizmet edecek şekilde yeniden kurgularken, bir yandan da doğal alanları insan kullanımına açma konusunda bütün koruyucu düzenlemelere rağmen iştahlı davranmayı sürdürdü. Üçüncü köprü projesi, üçüncü havalimanı projesi, kuzeye öngörülen yeni şehir ve bunları da içerecek şekilde ilan edilen rezerv alanlar[9] düşünülünce bu iştahın büyüyerek devam edeceği söylenebilir. Tabii, yeni tüketim ve yaşam biçimleri de bu dönüşümlere eşlik ederek hâkim hale geldi. Diğer yandan, bu süreci engellemeye çalışan muhalif hareketler yok sayıldı; Başıbüyük, Derbent ve Emek'te olduğu gibi gerek görüldüğünde üzerine yüründü; engel görülen yasalar kadük hale getirildikten sonra yeniden düzenlendi.

8. 2010 - 2014 yılları arasında gerçekleştirilen "Sarıyer Gecekondu Mahalleleri Örneğinde Kentsel Dönüşüm Süreçleri ve Bu Süreçlerin Sosyo-Ekonomik ve Fiziki Etkileri" isimli Tübitak Araştırma Projesinde (110K404) proje ekibimiz söz konusu dönüşüm süreçlerini haritalayarak açıklamaya çalışmıştır. Burada bahsi geçen kısmıyla ilgili harita ve açıklamalar http://istanbuldonusumcografyasi.wordpress.com/bildiri-tam-metni/ linkinde görülebilir.

9. 2012 yılında yürürlüğe giren ve kentsel dönüşüm/yenileme süreçlerini hızlandıran Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun'un 2. maddesinin c fıkrasında "Rezerv yapı alanı: Bu Kanun uyarınca gerçekleştirilecek uygulamalarda yeni yerleşim alanı olarak kullanılmak üzere, TOKİ'nin veya İdarenin talebine bağlı olarak veya resen, Maliye Bakanlığının uygun görüşü alınarak Bakanlıkça belirlenen alanlar" olarak tanımlanır, Esasen yaşanabilecek afetlere yönelik önlemlerin geliştirilmesi için tanımlanan bu maddenin söz konusu örnekte büyük projelerin civarındaki potansiyel rant alanlarını kontrol etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.

Kente yapılan müdahaleler arttıkça muhalefetin gücü ve çeşitliliği de arttı. 1980'lerin sonundan başlayarak meslek odaları merkezli sürdürülen kentsel muhalefet 2000'lerde artık çeşitli sivil inisiyatifler (İmece-Toplumun Şehircilik Hareketi, Birumut/Dayanışmacı Atölye vs) ve politik örgütler (Halkevleri, Halkın Mimar Mühendisleri vs) üzerinden farklı mücadele biçimleri, yöntemleri de katılarak genişledi. Üniversite giderek artan şekilde sürece destek verdi.[10] Topluluklarla birlikte bilgi üretmeye, karşılıklı öğrenmeye yönelik gayretler arttı.[11] Sivil planlama çalışmaları üzerinden savunucu ve radikal planlama örnekleri çıktı.[12] Barınma hakkı büroları kuruldu, parklar inşa edildi.[13] Genellikle yere ve meseleye bağlı oluşan sonrasında kendisini lağvedebilen geçici örgütlenme biçimleri, örgütlenmeyi iktidar hedefine indirgeyen bir gelenekte hem umut verici hem de öğreticiydi. Bunlar arasında öncelikle Haydarpaşa Platformu, Emek Bizim ve Sulukule Platformu sayılabilir ki sayıları ve ilgilendikleri konular, kırsala da yayılarak, giderek artmaktadır. Daha çok aydınlar, profesyoneller, akademisyenler, sanatçılar ve üniversite öğrencileri üzerinden gerçekleşen bu inisiyatiflere ilaveten toplulukların sesi/sözü olma iddiasındaki mahalle

10. 2000 sonrasında çeşitlenen muhalif aktörler açısından bir değerlendirme için bkz. Yalçıntan, M.C. & Çavuşoğlu, E. (2008; 2013).

11. Bu dönemde kentsel dönüşüm ve dönüşüme tabi mahalleler üzerine üniversiteler içerisinde bireysel ve grup halinde çalışmaların sayısının hızla arttığı gözlenir. Bu çalışmaların bir kısmı tek taraflı bir bilgi toplama ve sunma, bir kısmı ise toplulukların ihtiyacı olan bilgiyi toplulukların da dahliyle oluşturma süreci olarak gerçekleştirilmiştir. Toplulukların güçlendirilerek örgütlenme kapasitesini, becerilerini ve direnme/alternatif yaratma gücünü artırmayı hedefleyen bu ikinci tür çalışmalar için Bir Umut Derneği kapsamında çalışmalarını sürdüren Dayanışmacı Atölye örnek olarak verilebilir. Dayanışmacı Atölye hakkında kısa bir tartışma için bkz. Yalçıntan, 2012.

12. Bunların arasında çokça tartışılan Dayanışmacı Atölye'nin Maltepe ilçesi Gülsuyu ve Gülensu mahalle dernekleri ve muhtarlarıyla birlikte giriştiği ve çeşitli sebeplerle sonlanamayan radikal planlama deneyimi (Dayanışmacı Planlama Atölyesi, 2007; Çavuşoğlu, 2008) ile Sulukule Platformu'nun gönüllü uzmanlarla iki kez gerçekleştirdiği savunucu planlama deneyimleri (Çavuşoğlu & Yalçıntan, 2011) sayılabilir.

13. Halkevleri pek çok mahallede Barınma Hakkı Büroları kurdu. Barınma Hakkı Büroları'ndan birinin kurulduğu Ankara Dikmen'de mücadelenin sembollerinden birisi haline gelen bir çocuk oyun alanı inşa edilmişti. Sarıyer Kazım Karabekir Mahallesinde de Dayanışmacı Atölye üyesi iki Fransız öğrencinin staj çalışmaları sırasında geliştirdikleri bir çeşme-park projesi hayata geçirildi. İki örnekte de mahallelinin ihtiyacın belirlenmesinden üretim sürecine kadar aktif katılımı söz konusudur.

örgütlenmeleri de bu dönemi önemli kılar. NIMBYism'den[14] kaynaklı bütün olumsuzluklarına rağmen, mahalle dernekleri üzerinden kurulan demokratik platformlar, rant amaçlı kentsel dönüşüm karşıtı mücadelenin sürekli bileşeni haline geldiler. Bugün İstanbul genelinde dönüşüme karşı yerel mücadelesini faal olarak yürüten 100'e yakın mahalle derneği olduğunu sanıyorum. Maltepe, Beyoğlu, Gaziosmanpaşa, Kartal, Küçük Çekmece, Beykoz ve Sarıyer mahallelerin bu anlamda en hareketli olduğu ilçelerdir diyebilirim. Mahalle derneklerinin etkisinin ne düzeyde etkisinin olduğu ayrıca tartışılabilir olsa da, bu ilçelerden Maltepe, Kartal ve Sarıyer ilçe belediyeleri 2009 yerel seçimlerinde iktidar partisi AKP'den muhalefet partisi CHP'ye geçmiştir.[15] Mahalle derneklerinin etkisinin ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık olan kısmı, CHP adaylarının seçim kampanyalarında vurguyu rant amaçlı kentsel dönüşümün karşısına, halkın algısında oluşmuş olan olumsuzlukların gerçekleşmeyeceği üzerine yapmasıdır.

2000'lerin ikinci yarısında, mahalleler örgütlendikçe en azından kendi ilçeleri içerisinde, yerel siyasette söz sahibi oldular ve çatı örgütlenmelere yöneldiler. Örneğin, yalnızca Sarıyer'de 15 civarında mahalle derneği ve 11 mahalle kooperatif[16] faal

14. NIYMBism (*Not In My Back Yard–Arka Bahçemde Değil*) İngilizce literatürde üzerinde sıkça tartışılmış bir meseledir; genel olarak benim civarıma yapılmasın da nereye yapılırsa yapılsın yönündeki topluluk reflekslerini/reaksiyonlarını açıklamak üzere kullanılır. En yaygın örneğinde, çöp döküm sahaları nereye kurulursa kurulsun civar yerleşimlerinden bu yönde bir tepki alır.

15. Burada hemen eklemek isterim ki CHP'nin bu ilçelerdeki başarısı, dönüşüm süreçlerine dair alternatif bir siyaset geliştirmiş olmasıyla değil, AKP iktidarının bu süreçleri bu ilçelerde başarılı sürdürememiş olmasıyla ilişkilidir ve ancak tepki oylarının CHP'ye kaymasıyla açıklanabilir.

16. Mahalle derneklerine ilaveten son dönemde kooperatiflerin de kurulduğu gözleniyor. Kooperatiflerin kuruluş amacı, öncelikle mahallelerin üzerinde yaşadıkları arazilerin kendilerine devrine yönelik kolektif talep oluşturmak. Örneğin Derbent'te kurulan ve üyeleri sadece Derbent Mahallesi sakinlerinden oluşan kooperatif, mahallenin üzerinde yerleşik olduğu arazinin kendilerine tahsisini talep ediyor. Oldukça kapsamlı ve dikkatli hazırlanmış ana sözleşmeleri çerçevesinde bu ilk aşamada başarılı olunması halinde öncelikle yerleşimcilere yerlerinde kalabilmelerine yönelik hukuki güvence sağlanmış olacak, sonrasında yerleşiminin fiziki-yapısal mevcudiyetinin geleceğine de kendileri karar verebilecekler. Sayıları giderek artan kooperatiflerin yerel siyasete basıncının yakın gelecekte artabileceği öngörülebilir. Hem Derbent hem de mahalle kooperatifleri hakkında detaylı bilgi Sarıyer Mahalle Dernekleri ve Kooperatifleri Birliği tarafından çıkarılan *Sarıyer Mahalleden* isimli gazetenin çeşitli sayılarında bulunabilir: http://kentteadaletblog.wordpress.com/2014/01/08/sariyer-mahalleden-cikti/

durumda; bu dernek ve kooperatiflerin tamamı Sarıyer Mahalle Dernekleri ve Kooperatifleri Birliği çatısı altında çalışmalarını ortaklaştırarak sürdürüyorlar. Bu birliktelik bugüne kadar ciddi ortak taleplere imza attı. Sarıyer'e vapur seferlerinin yeniden düzenlenmesinden, her mahalleye semt evi yapılmasına, gazete çıkarılmasından, Derbent Mahallesi için geliştirilen kentsel dönüşüm projesine karşı çıkışa kadar farklı konularda ortaklaştı. Birlikte şenlikler, piknikler organize etti. Belki de en önemlisi, iki yerel seçimdir yürüttüğü seçim kampanyaları. Oluşturdukları taahhütnameler üzerinden muhtar ve belediye başkan adaylarından imza talep edip, mahallelerde oyların imza veren adaylara yönelmesi konusunda irade gösteriyorlar.[17] Dahası bütün bu işler yapılırken çeşitli baskılarla da karşılaşıldı; Derbent Mahallesi'nde derneğin önde gelenleri sabaha karşı terörle mücadele ekipleri tarafından alındı, 3 gün süre ile gözaltına alınarak, çıkar amaçlı suç örgütü kurmakla suçlandı.[18]

Kısaca toparlayacak olursak, 1990'lar ve 2000'lerde çeşitlenen ve güçlenen kentsel muhalefetin aktörleri, meslek odaları ve STK'lar gibi kurumsal yapılar, sürekliliğe ve iktidara gelmeye dair endişe taşımayan kalıcı/geçici sivil inisiyatifler, politik örgütler ve mahalle örgütlenmeleri olarak sıralanabilir. Bu gruplara, üniversitelerin ve medyanın da kısmi desteğinden bahsedilebilir. Burada bu gruplar arasındaki ilişkileri derinlemesine incelemeyeceğiz ama çoğu zaman geçişken, zamana ve meseleye göre

17. Bu çalışmanın, son yerel seçimlerde İstanbul için yapılan ve Türkiye'de türünün ilk örneği olarak sunulan seçim taahhütnamesi çalışmasından bir yerel seçim dönemi, yani 5 sene önce başlamış bir çalışma olduğunun vurgulanması gerekir. Bu durum bile merkezdeki mücadele ile çeperdeki mücadelenin birbirinden kopukluğunu, birbirinden habersizliğini gösterir. Sarıyer'de taahhütname çalışması ve sonuçlarına dair de detaylı bilgi *Mahalleden* gazetesinden edinilebilir: http://kentteadaletblog.wordpress.com/2014/01/08/sariyer-mahalleden-cikti/

18. Bu bilgilerle birlikte, mahalle dernekleriyle çalışmış birisi olarak özellikle altını çizmek istediğim bir nokta var: Mahallelerle kurulan sorun temelli ilişki ve örgütlenme süreçleri, kısa vadede kentin bütününü dert edinerek hareket edebilen sonuçlar yaratamıyor. Zaten bunu beklemek de haksızlık olacaktır. Dahası, yaşam biçimleri, bilgi, dil, eylem ve beklenti farklılıkları merkezde verilen mücadele ile ortaklaşmanın önünde önemli bir engel oluşturuyor. Zaten mahallelerden Gezi'ye katılım da birkaç istisna dışında örgütlü değil bireysel olabildi. Bu durumun aşılabildiği tek örnek, ortaklaşan tarafların çok sabırlı ve uzun soluklu emekleri sonucu 9 Haziran'da gerçekleştirilen ve yaklaşık 15 mahallenin Adalet Arayan Mahalleler pankartıyla tünelden Gezi Parkına yürüdüğü "Mahalleme, Parkıma, Evime, Komşuma Dokunma" etkinliğiydi.

değişebilen konumlanışlardan söz edebiliriz. Meslek odaları ve sivil inisiyatiflerin üyelerinden kaynaklı geçişkenlikler, politik gruplarla ideolojik paslaşmalar ve mahallelere yayılma isteği, oluşan dönemsel ortaklaşmalarda belirleyiciydi. Özellikle 2000'li yılların ikinci yarısında kentsel toplumsal hareketler sıklaştıkça bu geçişkenlikler ve ilişkisellikler gözle görülür şekilde arttı. Örneğin, İmece, Kentsel Hareketler ve Müşterekleri oluşturan aktivistler bir süreklilik ve geçişkenliği temsil ediyordu demek yanlış olmayacaktır. Yine, Diren İstanbul, Emek Bizim ve Gezi hareketleri de birbirini takip eden ve benzer ekiplerin aktivizminden beslenen hareketlerdi. Ancak yukarıda tartıştığımız üzere mahalle örgütleri ile kurulan ilişkiler açısından kentsel muhalefetin merkezdeki özneleri genel olarak yetersiz kaldı; süreklilik ve karşılıklılık çerçevesinde ilişkiler kurulamadı; nihayet kentsel meseleler ve dönüşüm süreçleri karşısında muhalefet mahalle mücadeleleri ile kamusal alanların savunulması eksenli mücadeleler şeklinde birbirini pek de kucaklayamayan ikili bir hal aldı.[19]

Tabii, kentsel meselelere ilişkin muhalefetin büyüme süreci genel siyasetten bağımsız değildi. 1990'lar bir yandan da yaklaşık 10 yıllık sessizliğin ardından eğitim, sağlık, iş güvencesi, ifade, savunma gibi hak mücadeleleri ile kimlik mücadelelerinin filizlendiği yıllardı. Hak mücadeleleri genellikle meseleye ve yere özel kaldı, ortaklaşmakta güçlük çekti. Sendikalar, 80 darbesi sonrası yerleşen neoliberal zeminde (bütün dünyada olduğu gibi) toparlanamazdı, nitekim meseleye ve yerele özgü mücadeleleri de toparlayamadı; hak mücadelelerini sürekli ve kitlesel bir mücadele alanı haline getiremedi. Sistemin kamu hizmetlerini özelleştiren, emekçileri güvencesizleştiren ve borçlandıran yapısı çok doğurgan bir mücadele alanı sunuyor olsa da kitleselleşemeyen mücadeleler seyrek, lokal başarılarla yetinmek durumunda kaldı. Akıllarda Tuzla, Tekel gibi kazanımları sınırlı birkaç direniş süreci dışında pek de bir şey kalmadı. Kimlik hareketleri için ise durum farklıydı. Özellikle Kürt hareketi ve

19. Mahalle mücadeleleri ile yaşama alanları üzerinde projeler geliştirilen mahallelerin sürdürdüğü ve çoğu zaman genelleşemeyen ve yeterince kamusallaşamayan mücadeleleri (Ayazma, Derbent, Başıbüyük vs), kamusal mücadeleler ile kamuya daha çok mal olan, kamuoyunda tartışılan ve siyasetin de daha çok ilgisini çeken mücadeleleri (üçüncü köprü, finans merkezi, Gezi, Emek vb) kastediyorum.

belli sınırlar dahilinde de olsa refleks gösterme, mobilize olma kabiliyetine sahip üniversite öğrenci hareketinin gücünün yanı sıra; çevreci gruplar, feministler, LGBTİ bireyler kendilerini giderek daha görünür kılıyordu. 1996 yılında gerçekleşen Habitat II organizasyonu sonrası sivil toplum kuruluşlarında da bir hareketlenme gözlendi ama açıkçası STK'ların çoğu fon döngülerinde kayboldu. 1990'ların özellikle Kürt hareketi ve öğrenciler için nasıl geçtiğini açıklamaya gerek yok; bu iki grup üzerinde bugünkü baskılara benzer nitelenebilecek operasyonlar yürütülüyordu ve Türkiye o dönemin utancını halen yaşıyor. Bu bağlamda şu tespiti yapmak mümkün; özgürlükleri ve hakları hedefleyen hareketlere yönelik baskılar da AKP öncesi olmayan baskılar değildi. AKP'ye, 1980 sonrası uygulanan baskıcı siyasete rağmen çözülmemiş, aksine güçlenmiş hareketler miras kaldı. Üstelik sosyal medyanın öncesi olmayan şekilde güçlü bir alan haline gelmesi, muhalif hareketlerin gücünü artırdı. AKP, önce, bu hareketlerle kâh kendi muhafazakâr şemsiyesi çerçevesinde, kâh kapitalizmin totaliter yapısı gereği ama AB ile ilişkilerini de gözeterek düşük seviyeli sayılabilecek bir mücadele sürdürdü. Başörtüsü ve Kürt meselesi diğer hareketlerden ayrılıyor ve AKP'nin siyasi başarı reçetesinde yazıyordu. Başörtüsü meselesi çevresinde örgütlenen kesimlerin büyük bir kısmı için iktidar karşıtı hareketin anlamı kalmamıştı, hatta zafer sorhoşuydular diyebiliriz. Kürt hareketi ise hem iktidarın ikircikli uygulamaları nedeniyle hem de içindeki sol ve özgürlükçü yapı sayesinde öncesi olmayan müzakere sürecinde bile muhalif tarafta kalmayı başardı[20]. Diğer yandan, Gezi'ye kadar kimlik hareketlerinin ortaklaşma niyeti pek de görünür değildi. Yanlış yorumlamıyorsam ortaklaşma yönünde atılmış en önemli adımlar hak mücadelelerini de içeren HDK ve Müştereklerimiz'dir ve bu iki hareketin başlangıcı da Gezi'den kısa bir süre önceye dayanır. AKP'nin üçüncü dönemine kadar muhalif çevrelerle bu dengeler üzerinden kurulan ilişki, özellikle 2012 genel seçimleriyle değişti ve kendisini ikinci dönemde yavaş yavaş göstermeye başlayan ve temsili demokrasinin çirkin sonuçlarından biri olan çoğunluğa

20. Bu tavır, geleceğin siyasetini kurmak adına çok kıymetli bir örnek sayılmalıdır düşüncesindeyim; ortaklaştıklarınız ve ortaklaştıklarınızın önemi çerçevesinde iktidara yanaşmaktansa, diğer ilkeleriniz için ortaklaştıklarınıza rağmen iktidara muhalif kalabilmek...

dayalı otoriterleşme ve hoyratlaşma had safhaya ulaştı. Hak ve kimlik üzerinden örgütlenen kesimlere, AKP'nin yaşam biçimlerine yönelik müdahalelerine karşı giderek gürleşerek çoğalan bireysel haykırışlar eklenmeye başlandı. Sokak eylemlerine ilaveten sosyal medya üzerinden de sürekli güçlenen bu örgütlü ve bireysel çığlık ile çoğunluk gücünü sürekli artıran AKP'nin kapışması da aslen Gezi'de oldu.

Gezi öncesine dair tespitleri bitirirken birkaç noktanın altını çizmekte fayda var: AKP dönemine özgü olmayan ekonomi-politik bir tercihe karşılık gelen kentsel dönüşüm süreçleri[21] ve iktidarın hak ve kimlik meselelerine yönelik keyfi ve hoyrat tavrı muhalif hareketleri zaten nitelik ve nicelik açısından geliştirmiş ve çeşitlendirmişti. Genel kayıplara rağmen birçok yerel kazanım da elde edildi. Ortaklaşma yönünde farklı yöntemlerle denemeler yapıldı, zaman zaman başarılı da olundu ama mahalle örgütlenmeleri ile karşılıklı öğrenmeye dayalı süreçler kurulamadı, dolayısıyla merkezdeki kamusal mücadeleler ile çeperdeki mahalle mücadeleleri birbirini destekleyemediği gibi, kentsel dönüşüm karşısında verilen mahalli mücadelelerle hak ve kimlik mücadeleleri de birbirine geçemedi.

Gezi

Tüm bu muhalif sürecin içerisinde Gezi, kısa bir süre öncesi ve sonrasıyla 2013 Haziranı benim için. Bunu Gezi'nin önemini azaltmak için değil, uzun bir sürecin görünürlüğünü sağlamak üzere böyle tespit etmeyi tercih ediyorum. Teoriye sığmadığı gibi içinde yer aldığım ya da tecrübesini okuduğum, tanıklık ettiğim pratiklere de uymadı doğrusu. Geleceğe dair bazı tartışmaları açabileceğinden Gezi'ye ilişkin kendimce ve kısa birkaç tespitte bulunmaya çalışacağım.

Gezi basitçe çok sık karşılaştığımız ve genelde sesimizi bile duyuramadığımız türde bir kentsel meseleden patlak verdi. Mayıs ayı içerisinde 1 Mayıs' ta, *Emek Bizim* eylemlerinde ve Beşiktaş çarşıda sıklaşan polis şiddeti sonrası parkını korumak isteyen sivillere yapılmış saldırılarda maddeleşti. İktidarın

21. Burada bahsini ettiğim kentsel dönüşüm süreçleri genellikle bahsi edilen mahalle ve/veya tek yapı ölçeğinde yenilemeye değil, kent bütününde ve uzun süredir gerçekleşen ekonomik ve toplumsal hayatla birlikte fiziki mekânın da dönüşümüne karşılık gelen süreçlere karşılık gelir.

şiddete dayalı açık ve hoyrat müdahaleleri sonucu, hızla Gezi öncesi süreçte birikmiş olan kentsel meseleleri de içerecek şekilde haklara, kimliklere ve yaşam biçimlerine dair şikâyetlerin, taleplerin, çığlıkların toplanmasına ve birlikte mücadelesine yol açtı. Korku eşiğinin aşılması iktidarın hoyratlığını görünür kıldı ve Gezi kitleselleşti. Hiç de düşünmediği halde, kucağında Taksim meydanını ve Türkiye geneline yayılmış hareketi bulunca, özgürlük ve derdine çare arayışındaki çoklukların birbirine yakınlaşmasına, önce zorunlu ortaklaşmasına, nihayet demokratik değerlere inanan bir kısmının hak ve kimlik hareketlerini yalnızlıklarından kurtaracak şekilde ortaklaştırmasına vardı. Birlikte emek harcayarak üretmeyi öğrendi.

Gezi, bir birikimin sonucuydu ama plansız, programsız ve rastlantısaldı. Emek hareketi sayılamazdı çünkü Gezi'yi oluşturan kitlenin önemli bir bölümü sınıf bilinçleri üzerinden değil güncel çığlıkları nedeniyle oradaydı. Aynı zamanda kapitalizm karşıtı bir hareket sayılabilirdi çünkü o çığlıkların sorumlusu, kitleyi oluşturanlar bilsinler bilmesinler, neoliberal sistemin temsilcisi olarak çok başarılı sayabileceğimiz ve nihayet Erdoğan üzerinde simgeleşen 1980 darbesi sonrasının iktidarlarıydı; Hardt ve Negri'nin (2004; 2011; 2012) vurguladığı gibi medyayı en etkin şekilde kullanarak onları sürekli borçlandıran, güvencesizleştiren, kimliksizleştiren, kendisine yabancılaştıranlardı. O halde çok rastlantısal da sayılmazdı! Tam da bu noktada, Erbay Yücak'ın uyarısıyla, Engels'in, "Şimdi doğru olarak tanınan şeyin gizli bir yanlış yanı da vardır ve bu daha sonra ortaya çıkacaktır, tıpkı şimdilik yanlış tanınanın da doğru bir yanı olduğu ve bu doğru yanı yüzünden daha önce doğru sayılır olduğu gibi; ve bilinir ki, zorunlu olduğu ileri sürülen şey, salt rastlantılardan meydana gelmiştir ve sözde rastlantı, zorunluluğun altında gizlendiği biçimdir" şeklindeki tespitini hatırlamak düşündürücüdür. Kapitalizm karşıtı bir hareket olduğu kadar ayrımcılık, siyasal İslam ve savaş karşıtı bir hareketti; kadın olduğu, çevreci olduğu, Müslüman olduğu, gey olduğu, sarhoş olduğu kadar emekçiydi... Nihayet çoklukların bir tür radikal demokrasi arayışında ortaklaştığı kurucu denemeleri de içeren bir kamptı!

Doreen Massey (2005), *For Space* isimli kitabında mekânı "çağdaş çoğulluk anlamında çokluğun varlık olasılığının alanı; farklı yörüngelerin bir arada yer alabileceği alan; heterojenliğin

bir arada yaşayabileceği alan" olarak algılamaktan bahseder. "Mekân gerçekten de karşılıklı ilişkilerin ürünü ise çoğulluğun varlığı üzerinden kabul edilmeli" der. Gezi, tam da Massey'in tarif ettiği ve siyasal olanın üzerine kurulabileceğine işaret ettiği mekân tarifine uyar: "Mekânsal olanın siyasal olduğunu yıllardır söylüyoruz; ama mekânsal olanı farklı bir şekilde düşünmenin bazı siyasal soruların formülasyon biçimini sarsabileceğini, gelişmekte olan bazı siyasal argümanlara katkıda bulunabileceğini ve öncelikle siyasal olanın alanına açılım getirebilecek tahayyül yapımızın temel bir öğesi olduğunu iddia ediyorum..." Gezi böylesine bir tahayyüle kapı açtı.

Gezi Sonrası

Gezi sonrası, kendisini Gezi'ye yakın/içinde konumlandıran kurumsal siyasetin kendisini yeniden yapılandırdığı bir dönem. HDP'nin radikal demokrasi reçetesiyle kimlik siyasetinin ötesine geçme gayreti, solda birlik gayretleri, tek tek sol partilerde yaşanan söylem kaymaları, hatta CHP'nin içerisinde Gezicilerin sivrilmesi ve Occupy CHP hareketi olumlu gelişmelerdi. Ama Gezi sonrası siyaset, eskisi gibi olmayacaksa, bunu öncelikle kurucu denemeler olarak gördüğüm iki oluşumu (forum ve işgal hareketleri) sürekli kılarak gerçekleştirmek mümkündü diye düşünüyorum. Kamusal ortamlarda tanışan, tartışan, anlayan, yakınlaşan, bu sayede kendisi için normal olanı alt üst eden/etmeye hazır hale gelen insanların birlikte bostan yapıyor, bina onarıyor olması umut edebilmek için yeterliydi. Forumların başlarken yakaladıkları kalabalıklar zamanla azaldı, yine de onlarcası hâlâ gereğinde toplanabiliyor olduklarını sıklaşan toplumsal meselelerde gösteriyorlar. Gezi sürecini oluşturan bütün faktörleri yakından takip etmeleri, yaşam alanlarındaki en ufak bir talana konu olanı sahiplenerek zamanında engel koyar hale gelmeleri, gereğinde diğer forumlarla ortaklaşarak eylemeleri, ayrımcılığın en azından bu cenahta azalacağına ve birlikte hak mücadelelerinin artacağına işaretti ki kanımca bu işaret son referandum sürecinde "hayır hareketi" ile perçinlendi. Üstelik büyük bir çoğunlukla iktidara talip olmaksızın, muhalefette kalmayı kıymetli görüp bu halinden keyif almayı öğrendi forumlar ve devam hareketleri. İşgal hareketleri ise maalesef

sönümlendi ve bir gelenek haline gelemedi. Chantal Mouffe'un (2005) demokrasiyi hiç ulaşılamayacak ama mücadelesi hiç bırakılmayacak bir hedef olarak sunduğu argümanı kabul ediyorsak, tam da ihtiyacımız olan, artması gereken pratikler olarak görüyorum forumları, işgalleri ve gereğinde ortaklaşabilen lokal mücadeleleri...

Sonuç Yerine: Merkez-Çeper İlişkilenmesi

İstanbul yerel seçimlerinde 1984'ten bu yana değişmeyen bir kural vardır: Gecekonduları kazanırsan İstanbul'u da kazanırsın.[22] Genel olarak merkezde yerleşik eğitim ve gelir seviyesi görece yüksek, neoliberal sistemin ve AKP politikalarının ekonomik, ekolojik ve toplumsal maliyetlerinin farkındaki topluluklar ile çeperdeki gecekondu mahallelerinin ilişkilenme düzeyi çok düşük. Oysa bu iki kesimin karşısında mücadele ettikleri meseleler esas itibariyle yaşam alanlarımızın giderek elimizden alınıyor olması başlığı altında toplanabilecek sadelikte. Ancak, dil, bilgi, eylem, yaşam biçimi ve beklentiler açısından aralarında kapanmayacak, ciddi farklılıklar var. Bu çerçevede, çokça örneğini gördüğümüz, karşılıklılık içermeyen, demokratik olmayan bir ilişki öngören bilgilendirme ve bilinçlendirme çalışmaları anlamsız. Çok özet olmakla birlikte, daha ziyade, karşılıklı özgürleşme pratikleri çerçevesinde, birbirlerinin yaşam biçimini ve varoluş koşullarını öğrenerek ve saygı duyarak, aynılaştırmadan ve iknadan kaçınarak, ihtiyaca ve basit ortaklaşmalara yönelerek üzerine gidilebilecek bir hal var ortada. Bu çerçevede, kendisini Gezi'yle tanımlayan siyasi partiler, bayraklarını evde bırakmak koşuluyla lojistik destek sağlayabilir. Forumlar, civarlarındaki diğer lokal mücadelelerle tanışıp yakınlaştıktan sonra tartışarak, karşılıklı öğrenerek, bilgi-hukuk-eylem çeşitliliği içinde güçlerini seferber ederek talepler geliştirebilir ve bu talepler için gerekli siyasal alanı yaratma konusunda ısrarlı gayretler içerisine girebilir; işgal pratikleri çerçevesinde mahalleliyle birlikte imece usulü parklar, bostanlar yapmaya, basit ihtiyaçları karşılamaya kalkışabilir. Bu gayretlerin sürekliliği ve hakiki ihtiyaçlara cevap vermesi üzerinden örgütlenen toplulukların artık içinde güvenle

22. Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz. Yalçıntan & Erbaş, 2003; Yalçıntan & Erbaş, 2007.

yaşadıkları evleri, mahalleleri, komşuları ve dostları olacaktır. Bu hal, güvencesizleşme, kimliksizleşme ve yabancılaşma sorunlarını kısmen de olsa ortadan kaldırabilir; mahallelerin alışkın olduğu dayanışma pratiklerini canlandırabilir. Bunlar gerçekleştikçe merkezle çeperin olduğu kadar kentsel meselelerle hak, özgürlük ve kimlik meselelerinin de ilişkisinin artması ve daha güçlü bir muhalefet oluşması beklenir.

Kaynakça

Çavuşoğlu, E. (2008), "Bir Kentsel Toplumsal Hareket ya da Reaktivist Planlama Girişimi Olarak Gülensu Deneyimi", *İstanbul Dergisi*, 62. sayı.

Çavuşoğlu, E. & Yalçıntan, M.C. (2008), "Toplumsal Muhalefet: Taraflar ve Stratejiler", 32. Türkiye'de Dünya Şehircilik Günü Kolokyumu, MSGSÜ, İstanbul.

Çavuşoğlu, E. & Yalçıntan, M.C. (2011), "Sulukule'den Arda Kalan: Yenileme Sürecinin Öğretileri ve Yenilikçi Muhalefet Pratikleri", Toplumbilim Banliyö Özel Sayısı (Murat C. Yalçıntan ile birlikte).

Çavuşoğlu, E. & Yalçıntan, M.C. (2013), "Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek", *Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları*, Der. Turgut Tarhanlı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 87-106, İstanbul.

Dayanışmacı Planlama Atölyesi (2007), "Gülsuyu ve Gülensu Mahallelerinde Alternatif Bir Planlama Deneyimi", *Ölçü*, TMMOB Yayınları, İstanbul.

Ekinci, O. (1994), *İstanbul'u Sarsan On Yıl (1983-1993)*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

Engels, F. (2011), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, İstanbul (Orijinal Yayın tarihi, 1888).

Hardt, M. & Negri, A. (2004), *Çokluk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hardt, M. & Negri, A. (2011), *Ortak Geleceğimiz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hardt, M. & Negri, A. (2012), *Duyuru*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Keyder, Ç. (1992), "İstanbul'u Nasıl Satmalı?" *İstanbul*,3. sayı, s. 80–86.

Massey, D. (2005), *For Space*, Sage, London.

Mouffe, C. (2005), *The Return of the Political*, Verso, London.

Özler, Ş. (2000), *Tarihi ve doğal çevrenin korunması davalarında bilirkişi raporları: Gökkafes, Park Otel, Taşkışla*, 1. Cilt, Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi, İstanbul.

Robins, K. & A. Asu (1996), "İstanbul Between Civilisation and Discontent", *City* (5-6), s. 6-34.

Yalçıntan M. C. (2005), Globalisation. Politics and Planning Decisions: A Case Study of Koç University in Istanbul, doktora tezi, LSE, London.

Yalçıntan, M. C. (2012), Solidarity Studio, *Squaderno (e-journal)*, http://www.losquaderno. Professionaldreamers.net/wp-content/uploads/2012/09/losquaderno25.pdf

Yalçıntan, M. C. vd. (2014), *Sarıyer Gecekondu Mahalleleri Örneğinde Kentsel Dönüşüm Süreçleri ve Bu Süreçlerin Sosyo-Ekonomik ve Fiziki Etkileri*, TÜBİTAK Araştırma Projesi-110K404, yayınlanmamış rapor.

Yalçıntan, M.C. & Erbaş, A.E. (2003), "Impacts of Gecekondu on the Electoral Geography of İstanbul", *International Labour and Working Class History*, 64. sayı.

Yalçıntan, M.C. & Erbaş, A.E. (2004), "Mekân ve Siyaset: İstanbul'un Kentsel Büyüme Kademelenmesi ve 1980 Sonrası Yerel Seçim Sonuçları", *Birikim*, Mart 2004, 179. sayı, s. 28-41.

İnternet Siteleri:

Arkitera, http://www.arkitera.com/haber/15558/yil-1995-rte--istanbula-3-kopru-yapilmasi-intihardir, erişim tarihi: 18 Mayıs 2017

İstanbul Dönüşüm Coğrafyası, http://istanbuldonusumcografyasi.wordpress.com/bildiri-tam-metni/ erişim tarihi: 08.10.2014.

Kentte Adalet, http://kentteadaletblog.wordpress.com/2014/01/08/sariyer-mahalleden-cikti/ erişim tarihi: 08.10.2014.

Milliyet Gazetesi, http://www.milliyet.com.tr/kentsel-donusum-haftaya-basliyor/ekonomi/ekonomidetay/11.05.2012/1538920/default.htm, erişim tarihi: 10.10.2014

Yeni Şafak, http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/kasim/21/gundem/gund1.html, 18 Mayıs 2017

"Taksim Gezi Komünü"

Begüm Özden Fırat

Müşterekler ve Özyönetim Pratikleri Üzerine

Haziran 2013'ün ilk haftasında Sıraselviler Caddesi'nden Taksim Meydanı'na yürürken ya da Elmadağ'dan Gezi Parkı'na doğru yaklaşırken, aynı elden çıkmış iki pankart karşılardı herkesi. Üzerlerinde "Taksim Komünü'ne Gider" yazan bu pankartlar asılmadan birkaç gün önce ve Paris Komünü'nün düşürüldüğü 28 Mayıs 1871'den tam 142 yıl sonra, bir öğle vakti Gezi Parkı'nda kurulan derme çatma sahnenin üzerine çıkan bir konuşmacı, "Devam ediyoruz yoldaşlar!" diyerek Paris komünarlarına selam yollamıştı. Paris 68 Mayıs'ında, öğrencilerin, işçilerin, genç kadın ve erkeklerin, bazen barikatlar üzerinde, ba-

zen de sokakları kol kola arşınlarken, günler ve geceler boyunca aralıksız attıkları "Ce n'est qu'un début, continuons le combat" sloganı birkaç yıl önce Emek eylemleri sırasında Türkçeleştirmişti: "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam!"

Tam olarak ne olduğu bilinmese de, Hrant Dink'in öldürülmesinden sonra sokaklara akan o kalabalığın "hepimiz"ini, Tekel Direnişi'nin "her yeri" ile birleştiren, gizli gizli hissedilen bir "şey"di başlayan. Şayet ezilenlerin tarihi egemenlerinki gibi çizgisel değil de zaman ve coğrafyalar arasında sıçrayarak yazılıyorsa, o Haziran'da, Taksim Meydan'ından Gezi Parkı'na bakarken yanınızda 1 Mayıs 77'nin düşen yoldaşların yasını, Sao Paolo'da eşzamanlı atılan bir gaz fişeğinin tadını, komünarların öfkelerini, tam o anda Tahrir Meydanı'ndaki tekinsiz havayı ve Gezi'nin üzerine inşa edildiği Ermeni mezarlığının sessizliğini hissedebilirdiniz.

Gezi direnişini, kendisiyle eşzamanlı ortaya çıkan küresel hareket dalgasının meydan ya da işgal hareketleriyle, kendisine ilham veren tarihsel mücadelelerle ve hemen yakınındaki direnişlerle birlikte düşünmek, onda yeni olanı yakalamak için verimli bir çerçeve oluşturabilir. Bu şekilde, Gezi direnişini Badioucu anlamda bir hadise ya da "imtiyazlı bir başlangıç" olarak değil; önceki mücadele çevirimlerinin tarihsel birikimi üzerinde yükselen, onları çağıran ve aşan bir deneyim olarak nitelendirmek mümkün ve hatta gerekli. Bu yazıda, Gezi'nin hakikatinden (ya da gerçek Gezi Ruhu'nun ne olduğundan) ziyade, Gezi'de ne yapıldığını ve nasıl yapıldığını, Taksim Gezi Komünü içerisindeki toplumsal pratiklere odaklanarak anlamaya çalışacağım.

Marx'ın Paris Komünü için kullandığı "işleyen varoluş" tanımlamasından yola çıkan Kristin Ross'un (2015) önerdiği biçimde, Taksim Komünü'nün siyasal muhayyilesini kendisini önceleyen ve takip eden mücadelelerle birlikte anlamaya gayret edeceğim. Ross, Lefebvre'in 68 Mayıs'ına dair tartışmalarından esinlenerek "siyasi mücadelenin bizatihi yeni koşullar yarattığını, toplumsal ilişkileri dönüştürdüğünü, olayların katılımcılarını, düşünme ve konuşma biçimlerini değiştirdiğini" belirtir. Özetle, "mücadelenin kendisinin yeni siyasi biçimler, var olma tarzları ve bu biçim ve tarzlara dair yeni kuramsal kavrayışlar" yarattığını savunur (2015: 108). Bu kavrayışın işaretlerini örneğin,

Müştereklerimiz Ağı'nın 2 Haziran tarihli "Bugün hepimiz yeni biriyiz!" başlıklı bildirgesinde hissedebiliyoruz:

> Kendi kaderimiz üzerinde söz söylemimize engel olan her şeye karşı öfkemizin anlatıldığı yer oldu Taksim Gezi Parkı direnişi. Bu öfkenin, bu dayanışmanın böylesine dile gelmesinden sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacak. Hiçbirimiz bu direnişten önceki kendimiz olmayacağız. Daha önce görmediğimiz bir şeyi gördük. Sadece görmedik; yaşadık, hep birlikte yaptık.

Taksim Gezi Komünü'nün "resmen ilan edilişinin" hemen ertesinde yazılan bu metinde sözü geçen kitlelerin kolektif eylemi sonucunda hep birlikte yapılan "bu şeyin" peşinde, ortaya çıkan toplumsal eyleyiş biçimlerini ve bunların taşıdığı politik potansiyelleri, 'müşterek' kavramı ile birlikte tartışmayı amaçlıyorum. Gezi'nin araladığı kapının "toplumsal bedeni yeniden düzenlemek ve atomlaştırılmış, yoksunlaştırılmış öznellik tarzları oluşturmak isteyen hegemonik neoliberal stratejiyi doğrudan karşısına alarak, dayanışma bağları inşa etmeyi ve bireylerin otonomi ve kolektif elbirliği kapasitesini etkin bir şekilde destekle[yen]" (Kioupkiolis ve Karyotis, 2014: 125) müşterekler siyasetini bir imkân olarak doğurduğunu; Gezi'den sonra ortaya çıkan dayanışmacı pratikler ve tabandan örgütlenmelere de değinerek tartışmayı hedefliyorum.

Bizi Kendi Başımıza Bıraksalar

Gezi'nin ilk günlerinden beri Gezi'nin ne olduğu, hangi toplumsal kesimlerin, hangi taleplerle neden sokağa çıktığı, hangi aktörlerin belirleyici ya da öncü olduğu üzerine yazıldı, yazılmaya devam ediliyor. Kadınlar, beyaz yakalılar, LGBTİ bireyler, antikapitalist Müslümanlar, gençler, taraftarlar neden sokaktaydılar? Alevilerin niceliksel katılımı neden fazlaydı? Kürtler var mıydı, yok muydu? Eğer bir orta sınıf ayaklanması ise işçi sınıfı neredeydi? Kitleler ne istiyorlardı? Talepleri neydi? Peki, Gezi gerçekten neydi? Bir haysiyet ayaklanması mı? Demokratik devrim mi? Göz kırpan bir devrim mi yoksa babayı reddeden bir anti-otoriter isyan mıydı?

Elbette bu soruların hepsi Gezi'yi ortaya çıkartan çoklu nedensellikleri tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirmek için kıymetli ve elzem. Bununla birlikte, bu sorulara verilen yanıtlar,

mücadelenin nasıl devam etmesi gerektiğine dair farklı stratejiler de sunuyor. Bugün artık her türlü eylem, örgütlenme ve kampanya Gezi'yle kıyaslanarak tartılıyor, Gezi ruhuna uygun olup olmadığı tartışılıyor. "Kim" ve "ne" soruları yerine "nasıl"a odaklanan bu metindeki yaklaşım ise, öznelerin birlikte ürettiği eylemleri merkeze almak anlamına geliyor ve yukarıda özetlemeye çalıştığım tartışmaları yanlışlamak yerine, bu tartışmaları zenginleştiren bir perspektif sunmayı amaçlıyor. Buradan devamla, merceğimizi bugüne çevirmek üzere, odağımızı zamansal ve mekânsal olarak daraltıp, Taksim Gezi Komünü'nün tecrübe ufkundan yola çıkarak başlayabiliriz

Charles Tilly (1986), toplumsal hareketlerin hasımlarıyla ilişkilenme biçimlerini anlamak için "çatışmacı kolektif eylem repertuvarı" ya da "toplumsal hareket repertuvarı" kavramını kullanır. Repertuvar, tıpkı tiyatroda olduğu gibi, bir grup aktörün aşina oldukları performanslardan oluşturulmuş bir seçkidir ve bir topluluğun farklı taleplerde bulunmak için sahip olduğu olanaklar/araçlar bütünü olarak tanımlanır. Tilly, Tarrow ve McAdam'a göre repertuvar, "aktörlerin biriken deneyimleri ile otoritelerin stratejilerinin karşı karşıya geldiği ve kesiştiği, kültürel olarak kodlanmış" kolektif edimlerdir (2001: 16). Aktörler, seçimlerini önceki deneyimlerinden faydalanarak ve ellerinde bulunan kavramsal, çevresel ve örgütsel kaynaklara dayanarak yaparlar. Kullanılan eylem repertuvarı hareketin niteliğine ve amacına göre belirlense de, benzer toplumsal bağlamlardaki farklı gruplar benzer eylem repertuvarları kullandıkları için Tilly'e göre aktörler ve talepler eylemin biçimini belirler.

Bu çerçevede Gezi'nin başlangıcından itibaren ortaya çıkan Park merkezli eylem repertuvarındaki dönüşümün izini sürmek, bu dönüşümü aktörlerin niceliksel artışı ve niteliksel değişimiyle, kolluk kuvvetleriyle girişilen mücadelenin yoğunluğu ve dönüşümüyle birlikte düşünmek Gezi'de ne olduğunu ve nasıl olduğunu anlamak için faydalı olabilir.

Hatırlayalım, 27 Mayıs'ı 28'ine bağlayan gece, kepçenin açtığı yarığın hemen yukarısına asılan pankartta "Gezi Parkı için Nöbetteyiz" yazıyordu. Kepçe operatörü, sabah erken saatte "çalışmanın" tekrar başlayacağını söylemiş, parktan yollanan e-maillerle, başlayan nöbeti sabah devralmak üzere bir çağrı yapılmıştı. Nöbet, belirli bir alanı, belirli bir süre için gözleme/

bekleme anlamını taşıdığına göre niyetin, şirketi durdurmak amacıyla süreli bir eylem ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz. Takip eden günün sabahı, polis saldırısı ardından parka tekrar dönülmesiyle beraber, Taksim Dayanışması bir mesaj yayınlayarak herkesi "Taksim Gezi Parkı'ndaki sökmelerine müsaade etmediğimiz ve etmeyeceğimiz ağaçların altında bekliyoruz" diyerek parka çağırıyordu. O gün direnişin simgelerinden bir haline gelen "Mahalleme, meydanıma, ağacıma, suyuma, toprağıma, evime, tohumuma, ormanıma, köyüme, kentime, parkıma dokunma!" pankartı ağaçların arasında gerilmişti bile. 28 Mayıs'ta Taksim Dayanışması tekrar bir çağrı yayınlayarak hukuk dışı inşaat faaliyetleri durdurulana kadar herkesi nöbete çağırdı. 29 Mayıs sabahı yapılan ilk forumda, nöbetin nasıl devam edeceği konuşulmuş, alana çay & kahve makinasının getirilmesine ve dışarıdan getirilen yemeklerin paylaşılacağı bir alan olarak bir çardağın kullanılmasına karar verilmişti. Polis saldırısının ardından çadırlar getirildiğinde, sayısı artan eylemcilerin barınma sorunu da çözülmüş; parkın Elmadağ tarafında bakan kesimi bir yerleşim alanına dönüştürülmüştü.

Bundan sonraki günlerde polis şiddetinin giderek yükselmesi eylemci sayısını artırmış; nöbet fikri yavaş yavaş terk edilmiş ve parkı kitlesel olarak işgal ederek mekâna tutunma sürecine geçilmişti. 31 Mayıs'taki kitlesel sokak eylemlerinin ardından, 1 Haziran'da, Park'ın 15 gün boyunca işgaline dek giden süreç başlamıştı. Mekânın işgali ardından, işgalin mekânını yaratan müşterekleştirme pratikleriyle beraber "Taksim Gezi Komünü"nü de kurulmuştu. Süreç içerisinde eylemin kendisi ve anlamı değişmiş, "parkın park olarak kalması" talebi, "parkta bir hayat kurma"ya doğru dönüşmüştü. Peki Komün'e giden yol hangi taşlarla döşenmişti?

Kolektif eylemin biçimi ve söylemindeki dönüşüm, devlet otoritelerinin eylemcilere yönelik tavrıyla etkileşim halinde biçimlendiği kadar eylemcilerin alana taşıdığı ve yaygınlaştırdığı eylemci bilgisiyle de belirlenir. Nöbet tutmak, kentsel mekândaki yıkımlara karşı –özellikle mahallerde yaygın– bir pratik olsa da, kent hareketlerinin mekânın savunusunda Gezi'ye kadar yaygın olarak kullandığı bir eylem biçimi değildi. Gece baskınları kent mücadelesi aktivistlerinin yakından bildiği bir yıkım taktiği olagelmişse de, tehdit altındaki mekâna yerleşerek

nöbet tutma pratiği aslen ekoloji hareketlerinin, bilhassa da HES karşıtı direnişlerin sıkça kullandığı bir yöntemdi.[1] Öte yandan, hatırlanacak olursa, 2010'daki Tekel Direnişi de TekGıda-İş Sendika binası önünde başlayan direniş nöbetinin genişleyerek yayılması ve hava koşullarından korunmak için derme çatma çadırların yapılmasıyla "Sakarya Komünü"ne (Savran, 2010) dönüşmüş, "çadır" direnişin simgesi haline gelmişti. Nasıl ki ilk defa Tekel eylemlerinde atılan "Her yer Tekel, her yer direniş" sloganı Gezi'de kendi sesini yakaladıysa, çadır-kentin tecrübesi de Gezi'de çadırlar arasında ifadesini bulmuştu.[2] Dolayısıyla, 2013 Haziran'ının hemen yakınındaki bu iki mücadelede kullanılan nöbet çadırları ve yerleşmeci işgal eylemlerine özgü politik ufkun ve pratik bilginin Gezi Parkı'na taşındığını söyleyebiliriz. Parktaki nöbetin ilk günlerinde asılan "afet sonrası çadır alanı" pankartı da bizi benzer şekilde, özellikle 99 depremi sonrasında ortaya çıkan afet sonrası tabandan dayanışma pratiklerinde öğrenilen lojistik kabiliyetler ve örgütlenme birikiminin örtük bir şekilde parka aktarılmış olabileceğini düşündürtüyor. Devlet kurumlarının deprem bölgesinde etkin ve yeterli bir çalışma yürütmekte gösterdiği başarısızlık, tabandan yurttaş örgütlenmesine alan açarak, özelikle barınma, gıda ve sağlık hizmetleri gibi toplumsal yeniden üretim alanının farklı biçimlerde örgütlenmesini zorunlu kılmış; dayanışma ve elbirliğiyle hayatı örgütlemenin pratik bilgisini toplumsallaştırmıştı. Bu mücadelelerin her biri farklı taleplerle yola çıkmış olsalar da bu talepler eylemin biçimini belirlediği kadar, eylemin biçimi de içeriği aşarak hayatın örgütlenmesi noktasında yaygın bir eylemci bilgisi ve tecrübesi oluşturmuştur. Bu tecrübe Gezi'ye akmış ve benzer şekilde, eylem biçiminin, nöbetten işgale ve komüne varan dönüşümüyle beraber, yeni siyaset yapma ve var olma tarzları yaratmıştır.[3]

"Başka bir Dünyanın Peşinde" adlı söyleşilerinde Massimo de Angelis ve Stavro Stavrides, "kendi halimize bırakıldığımızı varsayarsak yapabileceğimize" dair bir soruyu, Zapatistalardan,

1. Sinan Erensü (2016) benzer bir ilişkiye işaret ediyor.
2. Tekel eylemi ve çadır kent eylemleri için bkz. Fırat ve Kuryel (2015).
3. Elbette Türkiye'de işgal eylemleri özellikle 1960'ların sonunda okul, fabrika ve toprak işgalleriyle yaygınlaşıyor. Bu dönem ve güncel işgal eylemleri için bkz. Gürler ve Sandıkçıoğlu-Gürler (2016).

Oaxaca direnişine ve Arjantin işgal fabrikalarına dek uzanan bir dizi deneyimi örnek vererek yanıtlamaya çalışırlar. "Ve fakat" der, de Angelis, "[g]erçek soru şu olmalı: Hiçbir zaman kendi halimize bırakılmayacağımızı göz önüne alırsak ne tip yeni dayanışma türleri ortaya çıkartabiliriz?" (2013: 33) Yukarıda bahsedilen pratik eylemci bilgisi ve ufku sonucunda, Park ve çevresinin işgali ile ortaya çıkan kolektif ihtiyaçların karşılanması zorunluluğuyla ortaya çıkan Gezi Komünü, "kendi başımıza bırakılmayı sağladığımızda ne yapabileceğimiz" sorusuna bu coğrafyadan verilmiş deneysel bir cevaptır, diyebiliriz. "Kendimizi, kentimizi, hayatımızı nasıl örgütleyeceğiz?" sorusu, zannımca tüm Gezi sürecine ve sonrasına hâkim olan bir sorudur. "Mahalleme, meydanıma, ağacıma, suyuma, toprağıma, evime, tohumuma, ormanıma, köyüme, kentime, parkıma dokunma!" pankartını da düşünerek, Gezi'nin bir anlamda, sermaye ve devletin saldırısı durdurulduğunda bütün bu alanların (mahalle, park, kent, orman vs) kolektif olarak nasıl örgütlenebileceğini düşünmeye zorlayan bir dizi pratik yanıt olduğunu iddia edebiliriz. Komünün içerisini ve dışarısını ayıran, asla muhayyel değil ama fiziki sınırlarını çizen barikatların ortasında, zamansal ve mekânsal eksende ortaya çıkan "müşterekleştirme pratikleri" burada hayatın nasıl örgütlenebildiğini anlamak için uygun bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkıyor.

Müştereklerin Çitlenmesi

Gezi sırasında müşterek kavramına yapılan ilk atıflardan birini Korkut Boratav'ın direnişin sınıfsal kompozisyonunun hararetle tartışıldığı dönemde oldukça popülerleşen söyleşisinde buluyoruz. Gezi'yi, "burjuvaziye ve onun devletine karşı [...]; onlarla kader birliği değil, kader karşıtlığı içinde olan insanların ortak hareketi" olduğu ölçüde "olgunlaşmış bir sınıfsal başkaldırı" olarak nitelendirdiği bu söyleşide Boratav, "[y]apılan[ın], toplumun (halkın) geçmiş kuşaklarından devralınmış ortak varlıklarının siyasi iktidarlar tarafından kapkaççı bir burjuvaziye peşkeş çekilmesi" (2013) olduğunu belirtir. Dolayısıyla, direnenler "geçmiş kuşak halklarının bugüne devrettiği ortak varlıklarının burjuva mülkiyetine dönüşmesine" karşı çıkmaktadırlar. Boratav, Gezi Parkı'nı geçmiş halklardan bugüne devredilmiş

"ortak varlık" olarak tanımlamakta; direnişi ise bu ortak varlığın savunusu olarak görmektedir. Bu yaklaşım, Gezi sonrasında hâkim olan müşterekler anlayışını temsil eden bir örnek teşkil ediyor ve bu yazıda ileri sürmeyi amaçladığım "müşterek siyasetinin savunmadan ziyade bir toplumsal ilişki üretimi olduğu" iddiasını tartışmaya açmak için iyi bir başlangıç noktası.[4]

Peki nedir "müşterek"le kastedilen? Müşterek, bugün, "hepimize ait olan, ama hiç kimsenin olmayan; ortak olarak üretilen, paylaşılan her şey" olarak tanımlanıyor. Böylece doğanın kendisine ve doğal zenginliğin tümüne, insan emeğiyle üretilen yapılı çevreyi de kapsayacak şekilde gezegensel bir ortak zenginliğe ve bu zenginliği üreten ortak insan emeğine işaret etmiş oluyoruz. Bunun yanı sıra, özellikle Negri ve Hardt'ın (2009) çalışmalarında ifade edildiği biçimde, sonucunda maddi bir ürün üretilmeyen (duygulanımsal ve iletişimsel emek, bakım emeği gibi) gayri maddi emek biçimlerini, dolayısıyla toplumsal ve kültürel ilişkileri üreten "yapay" müşterekleri de kapsayacak şekilde geniş bir ortaklık zeminini tarifliyoruz. Bu geniş tanımlama, fiziki ve yapay müştereklerin "kime ait" olduğu ve nasıl "değerleneceği" noktasında politik önem kazanıyor. Devlet gözetimi ve denetiminde, piyasa dolayımıyla değişim değeri esasında değerlenmesi ve mülkiyetlendirilmesine karşıt olarak, müştereklerin, dayanışma, karşılıklılık, paylaşım ve ortak sorumluluk çerçevesinde toplumsal olarak değerlenmesi ve yönetilmesi, tartışmanın kilit noktasını oluşturuyor. Dolayısıyla, soru, müştereklerin ne olduğundan ziyade bu alan ve değerlerin toplumsal olarak *nasıl* sahiplenildiği, üretildiği ve paylaşıldığı ile ilgili.

Öte yandan kavram, tarihsel olarak kıta Avrupası ve İngiltere'de feodal arazi sistemi içerisinde tarla, otlak, sulak alan, orman gibi, köylülerin ortak kullanımına tabi alanları ve bu alanlardaki hukuki, iktisadi ve toplumsal ilişkilerin biçimini tanımlıyor. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde İngiltere'de ortak kullanım rejimine tâbi toprakların 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar "çitlenerek" özel mülkiyete geçirilmesini kapitalist sermaye ilişkisinin kuruluş süreci olarak açıklar. Bu anlatıda,

4. Daha önceki benzer bir müşterekler perspektifini Emek Sineması mücadelesi (Fırat, 2011) ve Gezi Direnişi (Fırat, 2016 a) üzerine yazdığım yazılarda geliştirmiştim.

tarihsel müştereklerin çitlenmesi bir yanda emeğini satmak zorunda bırakılan "özgürleşmiş" ücretli işçileri, diğer yanda toplumsal geçim ve üretim araçlarının sahipleri arasındaki ilişkiyi –yani sermayeyi– yaratır. Bu süreç, köylüleri feodal toplumsal bağlardan "özgürleştirir", üretim araçlarından kopartarak "mülksüzleştirir" ve ücret sistemine bağımlı kılar. Marx'ın temel iddiası, sermayeyi bir ilişki olarak tesis eden ilk birikimin sırrının sermaye sahiplerinin çalışkanlıkları ya da dini inançlarının gereği tutumluluklarında değil, ancak ve ancak yasanın veya başka bir devlet aracının, yani cebrin kullanılmasında yattığıdır. Devlet zoru, "kan ve barut" olduğu kadar, "parlamenter hırsızlık" biçimi olan yasal düzenlemeleri ve yeni cezalandırma pratiklerini de içerecek şekilde çeşitlidir. Geçiş süreci tamamlandığında, eğitimiyle, çalışma ahlakıyla ve disipliniyle, bu sisteme uygun özneler üretilmiştir; zora dayanan ilk birikim mantığı da yerini "iktisadi ilişkilerin sessiz mabedinde" ifadesini bulan sermaye birikim mantığına bırakmıştır.

Peki bugün müştereklerden bahis açmanın anlamı nedir? Zira Marx'ın da belirttiği gibi 19. yüzyıla geldiğimizde, tarım emekçisiyle komünal mülkler arasındaki organik ilişkinin hatırası bile çoktan silinip gitmişti (2011: 699). Son dönemlerde, ağırlıklı olarak otonomist marksistlerin vurguladığı gibi, ilk birikim süreci, ilksellik taşımaktan ziyade kapitalist sermaye birikimine içkin bir biçimdir ve süreklilik arz eder.[5] Silvia Federici'ye göre ilk birikim "kapitalizmin şafağına özgü, tarihsel olarak sınırlı bir olgu olmak bir yana, kapitalist egemenliğin kurucu ve neredeyse fizyolojik bir unsuru; özellikle kriz zamanlarında sınıf ilişkilerini yeniden tanımlamak, öznellikleri yeniden şekillendirmek ve işgücünü saf emek gücüne dönüştürmek" için kullanılan hâkim bir stratejidir (2011b:11). Bu birikim stratejisinin tekrar tartışmaya açılmasını sağlayan, Jamie Peck ve Adam Tickell (2002) tarafından "roll-back" neoliberalizm olarak tanımlanan, refah devletine ve her türlü toplumsal-kolektivist kuruma ve toplumsal ilişkiye yıkıcı bir saldırı olarak tezahür eden neoliberal birikim modelinin küresel ölçekte başat hale gelmesidir.

5. Massimo de Angelis, Silvia Frederici, George Caffentzis ve Werner Bonnefeld gibi otonom Marksist düşünürlerin müşterekler üzerine yazıları için bkz. *The Commoner* dergisi: www.commoner.org.uk. Süreklilik tezini savunan iyi bir derleme için bkz. Özay Göztepe (2014).

Müştereklerin Üretimi

Federici'ye (2011) göre modası geçmiş gibi görünen müşterek kavramının günümüzde kazandığı önemin temel nedeni her türlü yaşam biçimini ve bilgisini piyasa mantığına tabi tutan neoliberal kapitalist birikim süreçleridir. Deniz, orman ya da kentsel mekân gibi her türlü müşterek alanın piyasalaştırılması, bizlere yok olduğunu sandığımız ya da biz fark etmesek de var olan kolektif kullanım alanlarını ve müştereklik esasına dayanan toplumsal ilişkileri hatırlatır. Dolayısıyla bugün, sermayenin temellükü ile müşterekler görünürlük kazanmakta, yeni direniş alanları ve daha da önemlisi yeni müşterekleştirme pratikleri ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de 2001 krizini takiben, müşterek alanların çitlemesine dayanan inşaat ve enerji yatırımı odaklı sermaye birikiminin, hâkim strateji haline geldiğini söylemek mümkün.[6] Her iki sektör lehine yapılan bir dizi idari ve hukuki düzenleme yoluyla kırda mera, orman, su ve hatta dağ gibi "orta mallar"la; kentte hazine arazileri, kamu mülkiyetindeki binalar ve park, kent içi orman ve kıyılar gibi "kamu taşınmaz kaynakları" statüsündeki alanların, sermayenin temellüküne açıldığına şahit olmaktayız. Bu "neoliberal çitleme harekâtı" 2000'lerin ortalarından itibaren kırda özellikle HES ve termik santral inşaatlarıyla maden yatırımlarına karşı verilen mücadelelerle; kentte de mahallelere yönelen kentsel dönüşüm tehdidine, kamu arazilerinin ve mülklerinin satışına karşı yükselen muhalefetle görünür hale geldi. İlk olarak Karadeniz vadilerinde HES karşıtı mücadelelerde adlandırıldığı şekliyle, suyun kadim kullanım hakkından börtü böceğin yaşam hakkına dek uzanan haklara sahip çıkan "yaşam alanı" direnişleri, devletin iktisadi kalkınma söylemine karşı bütünlüklü bir ekolojik ve toplumsal yaşam savunusunu ortaya koymaktalar. Vadilerden kentlere göç eden "yaşam alanı" mücadelesi söylemi de benzer şekilde, kentsel mekânı sermayenin değişim değeri karşısında toplumsal kullanım değeri çerçevesinde anlamlandırmakta, mekânı onu var eden dayanışmacı toplumsal ilişkiler ve kolektif tecrübelerle tanımlamakta, dolayısıyla iktisadi birikime karşı tarihsel kolektif "birikimin" mantığını savunmakta. Kırda

6. 2000 sonrası Türkiye'de müşterekler ve çitleme tartışması için bkz. Akbulut (2017).

ve kentte sermayenin mekânı temellük girişiminin yarattığı ayırma/kopartma, doğrudan üretim araçlarından mülksüzleşme yerine insanların meta-dışı geçim ve varoluş koşullarından ve bu koşulları mümkün kılan kolektif yetenek, bilgi, bellek ve toplumsal ağlardan mülksüzleştirilmesi anlamına gelmekte ve bu anlamda çitlemeler, emeğin toplumsal yeniden üretimiyle birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla bu direnişler, dar anlamda üretim araçlarından ayrılmaya dayanan "mülksüzleştirme"nin ötesinde, bu mekânları toplumsal olarak üreten tarihsel, kültürel kolektif varoluş ağlarından mülksüzleştirmeye karşı mücadele etmektedirler. Bu anlamda, vadilerde dereyi, sadece bir üretim aracı olarak değil bizzat kolektif kullanımla oluşturulmuş kadim bir hak, kültürel bir ortaklık ve etrafında kamusallık ören bir müşterek; mahalleyi ise, salt bir barınma alanı değil, sakinlerinin ayaklarını güvenle bastığı, çoğu zaman dayanışmacı ortak bir zemin olarak düşünmek mümkün hale gelir.

Böylesi bir yaklaşım, müşterekleri verili ve değişmez alan ve değerler sistemi olarak düşünmek yerine, tıpkı çitlemeler gibi tarihsel devamlılık arz eden kolektif pratikler bütünü olarak değerlendirmemizi sağlar. O halde, hareketli ve akışkan sermaye birikim süreçlerine karşı sabit ve durağan bir müşterek anlayışından ziyade, tekrar tekrar ortaya konan "müştereklestirme pratiklerinden" söz etmek yerinde olacaktır. Tarihçi Peter Linebaugh, *Magna Carta* üzerine yaptığı çalışmasında (2008), 13. yüzyıl "iştirakçilerinin" (commoners) ormandan ağaç toplamak ve kralın arazisine köy kurmak gibi ortak gelenekleri sürdürerek ve yenilerini geliştirerek, kralı bu eylemleri hak olarak tanımaya zorladıklarını anlatır. Burada önemli olan nokta, bu hakların yukarıdan verilmediği; halihazırda var olan müştereklik geleneklerinin, kolektif eylem sonucunda *de facto* haklar olarak kabul edilmeye zorlanmış olduğudur. Bu nedenlerle, müşterekleri çoğu zaman sivil itaatsizliğe ve doğrudan eyleme dayanan; yeni bir dil, dayanışma, toplumsal ve mekânsal pratik ve ilişkiler; dahası direniş repertuvarları oluşturan yaratıcı bir edimler bütünü olarak kavramsallaştırmak mümkündür (Chatterton, 2010: 626). Bu kavramsallaştırma, süregiden piyasalaştırma ve metalaşmaya karşı insanların devamlı yeni müşterekler ürettiğini göstermesi açısından da önem taşır.

Boratav yukarıda bahsi geçen yazısında, dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın şaşkınlıkla, "Taksim projesi hanginize

zarar verdi? Niye karşı çıkıyorsunuz?" diye sorduğunu hatırlatır ve kendisine hak vererek, "Doğrudur, İstanbul'un merkezinin rant yağmasına açılması, direnmeye kalkışan insanların gelirlerini, ücretlerini, çalışma koşullarını bozmamakta; ödedikleri kirayı, kredi faizini, öğrenci harçlarını, benzin fiyatını ve enflasyonu yukarı çekmemektedir" der. Zira parkta, "Sömürü oranının, artık değerin yükseldiği bir operasyon yapılmamaktadır". Boratav'a göre, "[d]irenenler, bir anlamda, geçmiş kuşak halklarının bugüne devrettiği ortak varlıklarının burjuva mülkiyetine dönüşmesine" karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, devlet vatandaşı adına sahip olduğu ve korumakla yükümlü olduğu bir alanın mülkiyetini bir şirkete devrederek ortak zenginlikten çalmaktadır. Bu, düpedüz "odun hırsızlığı"dır.

Boratav, bu kavramı kullanmasa dahi, direnişin, Gezi Parkı'nın çitlenmesine, iktisadi olmayan yollarla birikimin sağlanmasına, rant üretimi ve dağıtım mekanizmalarına ("peşkeş") dayanan inşaat odaklı birikime karşı olduğunu belirtmekte haklıdır. Öte yandan, bu mülksüzleşmenin gözden kaçırılmaması gereken toplumsal bir boyutu daha vardır: Bu süreç cari ya da potansiyel olarak var olan piyasa dışı toplumsal ilişkilerin gasp edilmesi, dahası bu toplumsal ilişkilerin piyasanın disipline edici mantığına tabi kılınması anlamına gelmektedir. Örnekleyerek söylersek, Gezi, kent merkezinde farklı toplumsal kesimlerin karşılaşmasını mümkün kılan, piyasa dolayımından geçmeden var olabileceğiniz, evsiz kaldığınızda ev olabilecek, "çarka çıkabileceğiniz" canınız sıkıldığında para harcamadan nefes alabileceğiniz bir alandır. Bu düzeyde, meta-dışı toplumsal bir alanın ve bu alandaki olası toplumsal ilişkilerin sermaye mantığına tabi kılınmasına bir reddiye olarak anlaşılabilir bu direniş. Bu anlamda, müştereklerin savunusu diyebileceğimiz, "bu ağacı kesemezsin"le başlayan, sonrasında büyük bir kudretle "no pasaran" çizgisini çeken kolektif eylemler, Başbakan'ın şaşırarak yönelttiği soruya oldukça nitelikli bir yanıttır.

Kentini, Kendini, Hayatı Örgütlemek

"Taksim Komünü" denilen "yönetsel birim"in temel meselesinin parkın gündeliğine dair basit sorunların çözülmesini, sıradan ihtiyaçların karşılanmasını, lüksün ve bolluğun ortak paylaşı-

mını öngören bir sistemin örgütlenmesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Gezi Komünü dediğimizde, devletin toplumsal yeniden üretim alanından çekilmesiyle toplumsal mücadeleler sonucu hak olarak kazanılmış barınma, eğitim, sağlık gibi hizmetlerin piyasalaştırıldığı, neoliberal sermaye birikiminin yaygınlaştığı bir dönemde, "metasızlaştırma"yı temel alan, bu alanları elbirliği ve dayanışma ilişkileriyle el yordamıyla örgütlemeye çalışan bir deneyimden bahsediyoruz. Toplumsal ihtiyaçların piyasa ve devlet dışında nasıl düzenlenebileceğine, gündelik hayatın kapitalist toplumsal & mekânsal ve zamansal fragmantasyonunun ötesinde nasıl örgütlenebileceğine giden yolun izleri, bizatihi işgal koşullarının dayattığı imkânlar ve zorluklarla baş etme süreçlerinde ortaya çıkmıştır: Parka ilk günden beri akan unlu mamullerden illallah gelince kolektif mutfaklar açmak, çocukları eylemek için ufak bir kreş kurmak, parkın içerisinde ve dışarısında güvenliği sağlamak, kendi medyamızı yaratmak, revir ve kütüphane açmak, parkın ve meydanın temizliğini sağlamak, atölye ve performanslar düzenlemek, bir itfaiye birimi kurmak, sanki hiç gitmeyecekmişiz gibi bir bostan kurmak... Komündeki hayatın yeniden üretilmesini mümkün kılan bu meşakkatli, bıktırıcı, beden ve sabır sınırlarını zorlayan gündelik rutin işler, bir yandan dayanışma ve karşılıklılık ilişkilerinin duygulanımsal çerçevesini üretirler; diğer yandan da Gezi'nin politik muhayyilesini oluşturan alternatif kurumların nüvesini oluştururlar.[7] Bu pratikler, devlet tarafından tahakküm altına alınmadığında ve sermaye tarafından el konulmadığında toplumsal yaratıcılığın nasıl örgütlenebileceğini, toplumsal kurumların nasıl hayal edilebileceğini ve kurulabileceğini gösterir.[8] Bu mekânsal deneyim bize, toplumsal yeniden üretim alanının nasıl organize edileceğinin bizzat politik bir mesele olduğunu, toplumsal bir antagonizma çizgisi yarattığını ve bu çizginin sınıfsal bir niteliği olduğunu da hatırlatıyor.

7. Gezi üzerine özellikle ilk dönem heyecanıyla yazılan metinlerde vurgunun, bir yandan polis şiddetine karşı korku eşiğinin aşılmasına; diğer yandan Gezi'nin karnavalesk niteliğine, mizahına ve şenlikli, festivalimsi bir isyan oluşuna yapıldığını görmemek imkânsız. Nedense, bu süreç içerisinde meşakkatli, bıktırıcı, beden ve sabır sınırlarını zorlayan gündelik rutin işlerle komündeki hayatın örgütlenmesine çok da değinilmiyor.

8. Özyönetim, özerklik ve toplumsal kurumlar ve imgelem arasındaki ilişki için bkz. Castoriadis (2011).

Müşterekleştirme pratiklerini bir yönetsel bir birim olarak komüne, yani özyönetim tartışmasına bağlayan temel düğüm tam da burada saklı. Bahsi geçen pratikler, özel ya da devlet mülkiyetini aşan bir çerçevede kolektif kullanım esasında, alan, değer, varlık ve hizmetlerin nasıl üretileceğini belirleyen toplumsal bir perspektif sunuyorlar. Nasıl ki kapitalizm soyut bir iktisadi biçim değil, kurumsallaşmış toplumsal bir ilişkilenme biçimi ise, müşterekleştirme de ürettiğimiz her türlü değere ve ilişkiye el koyan kapitalist değerlendirmeye karşı antikapitalist değer, norm ve toplumsal ilişkiler üretme potansiyelimizi sorunsallaştırır. Böyle baktığımızda, özyönetim denilen toplumsal pratik, soyut politik bir ilkeler manzumesi değil, gündelik hayatın ta kendisini belirleyen bir mesele değil midir?

Buradan hareketle, Gezi'de toplumsalın örgütlenmesine dair basit meselelerin nasıl çözülebileceğine dair arayışların, bir dizi makro siyasal sorunsalı gündeme getirdiğini düşünebiliriz. Siyasal temsil krizi, liberal demokrasinin reddi, doğrudan demokrasi ve özyönetim tartışmalarının, mendil kadar bir park ve onun çeperindeki toplumsal hayatı örgütlemek zorunda kalınmasıyla bir alakası olmalı. Barınma, beslenme, güvenlik, bakım ve hatta sağlık ve eğitim gibi alanların nasıl organize edilebileceğinin pratiğe döküldüğü bir deney; dolayısıyla neoliberal dönemde toplumsal yeniden üretim alanının piyasalaştırılması ve metalaştırılmasına karşı, bu alanların müşterek bir toplumsal ilişki üretimi çerçevesinde devlet ve sermaye dışı biçimlerde nasıl kurumsallaştırılabilceğine dair bir deneyimdir Gezi Komünü.

David Harvey, "Kentsel Müşterek Alanların Yaratılması" makalesinde kapitalizmin "negatif müşterekler" yaratarak devindiğini söyler (2013: 139). Negatif müşterekler, çitlenmiş ve el koyulmuş alanlar, bu çitlemeyi mümkün kılan toplumsal ilişkilerin yarattığı negatif öznellikler ve toplumsal iktidar ilişkileri yoluyla müşterekleri yaratacak ilişkilenme biçimlerinin imkânsız kılınmaya çalışılması anlamına geliyor. Dolayısıyla, negatif müşterekler, çitlemeyi mümkün kılan şiddet, tahakküm, sömürü ve eşitsizlik üreten toplumsal ilişkilenme biçimlerine işaret ediyor. Buna karşın Jason Reed'in de belirttiği gibi, müştereğin "mülkiyet, piyasa ve devlet meselesi olması kadar toplumsal ilişki meselesi olması, onun nesne üretimi ve nesneler ilişkisi olduğu kadar, öznellik üretimi ve özneleşme meselesi olduğunu"

ortaya koyar. Öyleyse müşterekleştirme pratikleri insanın insanı başka türlü üretebileceği bir toplumsal ilişki yaratımı olarak anlaşılabilir. Gezi Komünü, böylesi bir toplumsal öznellik üretiminin hiç de kendiliğinden olmadığını, şiddet ve tahakküme dayalı toplumsal eşitsizliklerin ancak ve ancak kolektif emekle ve iradi eylemlerle dönüştürülebileceğini öğretti.

Gezi, "geçmiş kuşak halklarının bugüne devrettiği ortak varlıklarının" korunmasının ötesinde, yeni toplumsal ilişkilerin üretilmesine kapı aralar. Savunma değil, bizzat ilişki üretimidir. Toplumsal kurumları, tarihselleşmiş ve tekrar eden ilişkilenme, eyleme, düşünme biçimleri olarak tanımladığımızda, kurumsallaşma potansiyeli taşıyan yeni eyleme ve ilişkilenme biçimlerinin yaratılmasının imkânlarını gün yüzüne çıkartır. Bu şekilde anlaşıldığında, müşterekler hareketi, ortak alanların savunusunun ötesinde, dayanışma ve özyönetimin mekân ve topluluklarını yaratmaya kalkışan hareketlerdir.

Ütopyacı An: "Artık Hiçbir Şey Eskisi Gibi Olmayacak"

Gezi Komünü'nü antikapitalist bir ütopya; ya da adıyla sanıyla söyleyelim, komünist bir toplumsallığın nüvelerini içeren bir deneyim olarak görebilir miyiz? Abartılı olduğunu bilerek, fakat potansiyelleri göstermek açısından altını kalın kalın çizmenin gerekliliğine de inanarak, bu soruyu sormakta ısrar ediyorum.

Neoliberal kapitalizm yaşam alanlarını dağıtarak; toplumsal yeniden üretim alanlarını piyasalaştırarak; güvencesiz, esnek çalışma koşullarını ve taşeronlaşmayı dayatarak; borç girdabı içerisinde geleceğimizi ipotekleyerek; bizleri kendi yetenek, eylem, düşünme ve hayal etme kapasitelerimizin kendi koşullarından kopartır. Bu minvalde Gezi, insanın kendi yetenek ve yetilerinden kopartılmasına karşı bir itiraz ve direniş olarak düşünülebilir. Buradaki mesele sıkça zikredildiği gibi polis şiddeti karşısında korku eşiğinin aşılmasından ziyade yapabilme, edebilme kapasitesinin artışıdır. Toplumsal kurumların başka türlü kurulabileceğini, insanın insanı başka türlü üretebilmesinin imkân dahilinde olduğuna işaret eden "ütopyacı" bir andır.

Frederic Jameson'a göre, "[ü]topya, siyaset askıya alındığında ortaya çıkar" (2004: 43). Elbette, siyaset her zaman bizimledir,

her zaman tarihseldir, her zaman değişir ama aynı zamanda siyasetin somut görünümleri olan siyasi kurumlar kendilerinin değişmez ve kaçınılmaz olduğuna dair gerçekçi bir algı oluştururlar. Gerçeğin paralize edici gücü bizlere verili bir tarihsel durumda siyasi kurumların kendisinin değiştirilemez olduğunu ve statükoyu değiştirip dönüştürebilecek hiçbir aktörün var olmadığı inanışını emreder. Bu hiç de devrimci olmayan tarihsel durum, paradoksal olarak, yeni, özgürleştirici ve kurucu bir siyasi tahayyülün önkoşulu olabilir. Bu, değişmez görünen siyasi kurumların ve siyasi alanın kendisinin, sonsuz derecede yeniden kurgulanabilir olduğunu imleyen ve sistemin tamamen değiştirilebileceğine dair bir kurgunun mümkün olduğu ütopyacı bir andır. Siyasetin gündelik hayattan ve yaşanan deneyimden koptuğunun, siyasal alanın kapandığının *sanıldığı* anda ütopyacı dürtü politik bir tahayyül gücüne dönüşür ve değişmez bilinen kurumsal siyaset alanını radikal bir siyaset sahnesine dönüştürür.

Yukarıda bahsettiğim gibi, "yalnızca karşıtlığa dayanmayan ve kişisel olanı politik mücadelenin merkezine, insan ilişkilerinin, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin yeniden üretiminin daha elbirliğine dayalı ve eşitlikçi biçimlerinin yaratılmasını koyan bir politika"nın (Federici, 2014: 173) nüvelerini taşıdığı ölçüde Gezi Komünü, bilinen siyaset sahnesini dönüştürmüş gözükmektedir. Siyasal olanı bizzat toplumsal ilişkilerin üretimi düzeyine, gündelik hayatın içerisine çeker. Bu ütopyacı andan sonra siyaset sahnesinin tekrar kurulması gerekecektir. "Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" ve "Bugün hepimiz yeni biriyiz" ifadeleri tam da bu yeni kuruluma işaret eder. Sahnenin nasıl kurulacağı, toplumsal muhalefetin bu ütopyacı anı, insanların gönlünde peydahlanan ütopyacı istenci nasıl örgütleyebileceğine bağlıdır. "Gezi'nin mirası" biraz da bu soruda saklıdır öyleyse.

Gezi direnişini anlatan en güzel kelimelerden biri Kazova işçilerinden Dursun Ceylan'ın ifadesiyle "mesullenme" olsa gerek. Kendinden, kentinden, hayatından, mahalleden, çalıştığın yerden, birbirinden, "kurumsal" siyasetten mesullenme... Özyönetim tartışmalarına oldukça fazla kafa yormuş olan Henri Lefebvre, "Ne zaman bir toplumsal grup varoluş, yaşam ya da hayatta kalma koşullarını pasifçe kabullenmeyi reddedip, sadece kendi varoluş koşullarını anlamaya değil, o koşullara hâkim olmaya gayret ederse o zaman özyönetim ortaya çıkıyordur" diye

yazar (2001: 779). Öyleyse özyönetim, basitçe bir mesullenme meselesidir.

Gezi sonrası mesullenmeye dayanan deneyimlerinin çoğaldığını ve çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Taksim Gezi Komünü'nün dağıtılmasından hemen sonra ortaya çıkan forumlar ve dayanışmalar eksiğiyle gediğiyle devam ediyorlar. Kentsel mekâna yönelen her türlü saldırının geri püskürtülmesini ya da yavaşlatılmasını sağlamaya çalışan müşterek alan savunuları (İstanbul'da Validebağ, Oruç Baba Parkı; Amasya'da ve Edirne'de peşi sıra yıkılmaya çalışılan parklar; ODTÜ'de yol yapımına karşı verilen mücadele; Yırca gibi); mega projelere karşı İstanbul ve özellikle Marmara bölgesinde ortaya çıkan örgütlenmeler ve semt bazlı kent savunmaları bugün geri çekilmiş görünse de varlıklarını devam ettirmekteler. Bunun yanı sıra tabandan ve yatay örgütlenmeye dayalı Oy ve Ötesi, 10dan Sonra, Bir aradayız Buradayız ve Hayır Meclisleri gibi girişimlerin Gezi'nin siyasi muhayyilesini seçim odaklı ortaklaşmalar çerçevesinde sürdürmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Öte yandan özellikle gıda alanında Kadıköy Kooperatifi, DÜRTÜK (Direnen Üretici Tüketici Kolektifi), Yeryüzü Derneği Gıda Topluluğu, İstanbul Zapatista Kahve Kolektifi, Kadın Kadına Mülteci Mutfağı, BÜKOOP (Boğaziçi Üniversitesi Mensupları Tüketim Kooperatifi) gibi oluşumlar alternatif üretim ve tüketim ilişkisini kurmaya çalışan girişimler olarak karşımıza çıkıyor. Kader Kısmet Atölyesi, Özgür Kazova Tekstil Kooperatifi, Komşu Kafe Kolektifi ve kent bostanları emeği müşterek bir değer olarak örgütlenmeyi başaran diğer örnekler. Diğer yandan basına yönelen baskı ve yasaklamalar, geleneksel olarak alternatif medya olarak tanımlanan (İMC TV, Hayat TV gibi) kurumsallaşmış yapıları dağıtarak yeni medya mecraları arayışını perçinliyor. Son olarak, "Bu Suça Ortak Olmayacağız" metninin imzacısı olan akademisyenlerin işlerinden atılmaları sonrasında ülke çapında dayanışma akademilerinin ortaya çıkmaya başlaması, zorunluluk ve başka bir eğitim arzusu arasında farklı kesişmelerle müşterek bir üniversite imkânını tartıştırmakta.

Fırat Genç'le birlikte yazdığımız "Strateji Tartışmasına Katkı: Müşterekler Politikasının Güncelliği" (2014) başlıklı metinde müşterekleştirme pratiklerinin özgüçlenme ve ütopyacı uğrakları açığa çıkarma olarak tarifliediğimiz iki belirleyici ayağı olduğunu belirtmiştik. Özgüçlenmeyi, "öncelikle neoliberalizmin

toplumsal hayatta yarattığı parçalanma ve güçsüzlük hissinin önüne set çekecek, farklı kişisel deneyimlerin ortaklaştırılmasını yaratacak pratiklerin sağlayacağı kolektif güçlenme olarak" tanımlamıştık. Somut ütopik uğrak ile de "mevcut toplumsal sömürü ve tahakküm ilişkilerini yeniden üretmeyen, daha özgür ve eşit bir toplumsallaşmanın nüvelerini ortaya çıkaran, antikapitalist bir toplumsallığın öncüllerini içinde barındıran pratiklerin" dönüştürücü potansiyellerine işaret etmeye çalışmıştık. Müşterekleştirme pratikleri bugün, bu "zor zamanlarda" ayaklarımızı basacak birer zemin olmanın yanı sıra, nefes alarak güç biriktirmemizi sağlayacak karşılaşma alanları olarak kritik önem taşıyor. Bu dünyanın içerisine mümkün başka dünyaları yerleştirerek, geleceğin kurumlarının nüvelerini bugünden yavaş yavaş kuruyorlar. En önemlisi, gönüllerde peydahlanan ütopyacı arzuyu, iktidarın siyasal taarruzu altında ortaya çıkan somut ihtiyaçlarla buluşturma imkânı vermekteler.

Mücadeleye Devam

Depression: A Public Feeling (2012) kitabında Ann Chevkovitch, günümüze sirayet eden küresel bir politik depresyon haline işaret eder. Doğrudan eylem ve eleştirel analiz dahil olmak üzere bilindik politik formların artık ne dünyayı değiştirmekte ne de bizi daha iyi hissettirmekte bir faydası olduğunu kafamıza kakan kolektif bir duygu olarak politik depresyonu anlamaya çalışmamız gerektiğinin altını çizer. Bireysel değil, kolektif; ortaklaşa yaşanan ama çoğu zaman paylaşılmayan, yaygın bir depresyon –yapamama, edememe, işin içinden çıkamama, hareket edememe, başlayamama, bitirememe– bu "zor günlerde" içerisinde bulunduğumuz halin tanımlayıcı niteliklerinden bir tanesi. Özellikle Tahrir momentiyle açılan küresel hareket dalgasının gerilemesi (*Occupy*, Gezi, Podemos ve Syriza deneyimleri vb) ve küresel ölçekte yaygın ve yoğunlaşmış yeni bir *thermidor* dönemiyle baskılanmasının ardından yükselen toplumsal bir kaygıdan bahsedebiliriz. Üstelik bu politik depresyon, geçmişe ve kaybedilmiş bir davaya yönelen sol melankolik bağlanmadan farklı olarak şimdiye ve geleceğe dair tasa, endişe ve güvensizlik gibi duyguları tetiklemekte.[9]

9. Bu bölümde daha önce yayınlanan bir yazımdaki (Fırat, 2016b) sol melankoli ve politik depresyon tartışmasından faydalanıyorum.

Gezi Parkı'na yapılan polis saldırısının hemen ardından, egemenler bir bahar temizliği edasıyla sokakları meydanları temizlemeye girişmişlerdi. AKM devasa Türk bayrakları ve Atatürk portesiyle donatılmış, kolluk kuvvetleri alana mevzilenmiş, meydan ve sokaklar köpüklü sularla temizlenmişti. "*Artık Hiç Bir Şey Eskisi Gibi Olmayacak! Sil Gözyaşlarını!" diyen duvar yazısına nazire eder gibi, bu temizlik operasyonu "her şey eskisi gibi" diyordu.*

Bu yazı, her şeyin bırakın eskisi gibi olmak, daha da zorlaştığı referandum ertesinde, Gezi'nin pırıltılar saçan tarihsel anı ve çağırdığı tarihsel öznenin yorgunluk, dağılmışlık ve yenilmişlik hissiyle hezimete uğratılmaya çalışıldığı bir *thermidor* döneminde kaleme alındı. Daniel Bensaïd, *thermidor*'un her geri dönüşünün "mümkün olanın yeni aralanmış kapısını her zaman kilitle[meye]" yeltendiğini söyler (2006: 24). İmkânsız görünenin imkân dahilinde olduğunu imleyen, başka bir toplumsallığı somut bir ütopya olarak pratiğe döken bu anlar egemenlerin en büyük korkusudur.[10] *Thermidor*, yapılabilir olanı düşünülmesi imkânsız hale getirerek, her defasında somut ütopyalara yönelir. İnsanı kendi eylemine yabancılaştırarak, olayın kolektif hafızasına kilit vurur: "Gezi eşittir mazi." Oysa, Bensaïd'in dediği gibi: "Başarısız yahut ihanete uğramış olsun, devrimler ezilenlerin hafızasından kolayca silinmez. Gizil başkaldırılar, hayaletimsi varlıklar, yer kaplayan yokluklar şeklinde, şebekeleri ve parolalarıyla, geceleri gizli toplantıları ve gümbürtülü patlamalarıyla pleblere ait kamusal alanın moleküler oluşumunda var olmaya devam ederler" (2006: 25).

İşte bu, Paris Komünü'nden Taksim Gezisi'ne yolunu bulan eski dostumuz kırılgan ve sebatkâr köstebeğin işidir.

10. Ernst Bloch (2007) somut ütopya kavramını, köylü ayaklanmaları, Fransız Devrimi, Paris Komünü, Ekim Devrimi ve 68 devrimleri gibi, "ütopik olanakların tarihin maddiliğinin açıklığı ve somutluğu içerisinde kurulduğu" tarihsel durumlar için kullanır. Böyle zamanlarda nesnel-gerçek olanaklar, kısa bir süreliğine olsa da, eyleme geçirilir ve var olan gerçeklik müthiş bir ortaya çıkamamışlık haliyle çevrilir; "insan umudunun kudreti" dünyanın olabilirliğiyle birleşir. Tamamlanmamış tarihsel anların "ütopik artıkları" bugünün politik pratiğini besler; Bloch'un *Novum* dediği umulmadık biçimde yeni olan, insanlığı bugününden henüz gerçekleşmemiş olana doğru çeker.

Kaynakça

Akbulut, B. (2017), "Bugün, Burada: Savunudan İnşaaya Müşterekler", *Herkesin Herkes için: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji*, Adaman, F, Akbulut, B., Kocagöz, U. (der.) Metis Yayınları, İstanbul, s. 279-295.

Bensaïd, D. (2006), *Köstebek ve Lokomotif*, U. Uraz Aydın, Çev. Yazın Yayıncılık, İstanbul.

Bloch, E. (2007), *Umut İlkesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Boratav, K. (2013), "Olgunlaşmış bir sınıfsal başkaldırı", *http://www.sendika.org/2013/06/her-yer-taksim-her-yer-direnis-bu-isci-sinifinin-tarihsel-ozlemi-olan-sinirsiz-dolaysiz-demokrasi-cagrisidir-korkut-boratav/*

Castoriadis, C. (2011), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* İletişim Yayınları, İstanbul.

Chatterton, P. (2010), "Seeking the Urban Common: Furthering the Debate on Spatial Justice", *City*, 14 (6): 625 -628.

Chevkovitch, A. (2012), *Depression: A Public Feeling*, Duke University Press, Durham & London.

De Angelis M. ve Stavrides, S. (2013), "Başka Bir Dünyanın Peşinde", Çev. Yiğit Atılgan, *Express Dergisi,* s. 139.

De Angelis, M. (2007), *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Pluto Press, Londra.

Erensü, S. (2016), "Gezi, Ekoloji ve Karadeniz Rabıtasına Dair", *Değişen Karadenizi Anlamak*, D. Yıldırım ve E. Haspolat (der.), Phoenix, Ankara.

Federici, S. (2014), "Feminizm, Finans ve #Occupy'ın Geleceği", *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri*, Sinem Özer (der.), Otonom Yayınları, İstanbul.

Federici, S. (2011), *Caliban ve Cadı*, Çev. Öznur Karakaş, Otonom Yayınları, İstanbul.

Fırat, B.Ö. (2016 a), "Mümkünlerin Kıyısı: Gezi Komünü, Müşterekler Siyaseti", *Karşı-İşgal: İşgal Hareketleri ve Özyönetimler Üzerine bir Derleme*, Der. Gürler, D. ve Sandıkçıoğlu-Gürler, A. (der.), Siyah Beyaz Kitap, İstanbul, 99-113.

Fırat, B.Ö. (2016 b), "Dünyayı Tekrar Denemek", Artist 2106 TÜYAP Fuarı Kataloğu, Karşı Sanat Yayınları, İstanbul.

Fırat, B.Ö. ve Genç, F. (2014), "Strateji Tartışmasına Katkı: Müşterekler Politikasının Güncelliği", http://mustereklerimiz.org/strateji-tartismasina-katki-musterekler-politikasinin-guncelligi/

Fırat, B.Ö. (2011), "'Ve Mademki Sokaklar Kimsenin Değil': Talan, Dolandırıcılık ve Hırsızlığa Karşı Kentsel Müşterekler Yaratmak", *Eğitim, Bilim, Toplum*, s. 36, 96-116.

Der. Gürler, D. ve Sandıkçıoğlu-Gürler, A. (2016), *Karşı-İşgal: İşgal Hareketleri ve Özyönetimler Üzerine Bir Derleme*, Siyah Beyaz Kitap, İstanbul.

Harvey, D. (2013), *Asi Şehirler,* Metis Yayınları, İstanbul.

Jameson, F. (2004), "The Politics of Utopia", *New Left Review* 25, s. 35-54.

Kioupkiolis, A. ve Karyotis, T. (2014), "Günümüz Yunanistan'ında Ortak Olanların Özyönetimi", *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri*, Sinem Özer (der.), Otonom Yayınları, İstanbul.

Kuryel A. ve Fırat B.Ö. (2015), "Yaratıcılık İş Başında: Karşı-Gösteriler ve Duygulanımsal Kolektiviteler", *Küresel Ayaklanmalar Çağında Estetik ve Direniş*, Der. Kuryel A. ve Fırat B.Ö., İletişim Yayınları, İstanbul.

Lefebvre, H. (2009), *State, Space, World: Selected Essays*, Der. Brenner ve Elden, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Linebaugh, P. (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberty and Commons for All*, University of California Press, Berkeley.

Marx, K. (2011), *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi,* Cilt: I, Çev. Nail Satlıgan ve Mehmet Selik, Yordam Yayınları, İstanbul.

Müştereklerimiz Ağı (2013), "Bugün Hepimiz Yeni Biriyiz!", http://mustereklerimiz.org/bugun-hepimiz-yeni-biriyiz/

Negri A. ve Hardt M. (2009), *Ortak Zenginlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Der. Özay G., (2014), *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı*, Nota Bene Yatınları, Ankara.

Peck, J. ve Tickell, A. (2002), "Neoliberalizing Space", *Antipode*, 34(3): 380-404.

Ross K. (2015), *Ortak Lüks*, Metis Yayınları, İstanbul.

Savran, S. (2010), "The 'Sakarya Commune' Wins the First Round!", http://www.socialistproject.ca/bullet/326.php.

Tilly, C. (1986), *The Contentious French*, Harvard University Press, Cambridge.

Tilly, C., McAdam D. ve Tarrow S. (2001), *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge.

Diyalektik İmgeler ve "Göğe Bakma Durağı" Olarak Gezi

Ezgi Bakçay

"Sadece zihindeki imgeler umut yaratabilir."[1]

Hatırlayacaksınız Gezi Parkı'nın olduğu gibi bırakılması ya da Topçu Kışlası inşasının başlaması hakkında karar almak için "referandum" yöntemi, anayasa uyarınca mümkün olmamasına karşın bizzat iktidar partisi tarafından önerilmişti.[2] Gezi eylemlerine destek verenler ise, park hakkında verilecek kararı, İstanbul'da yapılacak bir "kamuoyu yoklamasına" bırakmaya razı olmadılar. Bu olayın da işaret ettiği bağlamda, Gezi

1. Walter Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia", *Selected Writings, II*, trans. Rodney Livingstone et al., Cambridge, Mass., and London, 1999.
2. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23496119.asp

öncelikle "demokrasinin hakikati" üzerine bir sorgulama, "bir temsil krizi" olarak düşünülebilir.

Türkiye'de, toplumsal muhalefet "hukuk devleti", "insan hakları", "eşitlik" ve "özgürlük" gibi kavramların, askeri darbelerle yüzleşerek onarılacağı inanmıştı bir dönem. Oysa "demokrasi" hak ihlalleri, şiddet ve işkence, yolsuzluk ve talan için meşruiyet araçları üretmeyi sürdürüyordu. 2010 Anayasa Referandumu'ndan itibaren giderek somutlaşan "milli irade" nüfusun bir kısmını "halk"ın dışında bırakırken, bir çeşit toplumsal "uzlaşı" seçimler ve referandumlar aracılığıyla tesis ediliyordu. Her defasında düş kırıklığına uğrayanlar az değildi; bununla birlikte demokratik temsil mekanizmaları içinde temsil edilmediğini düşünenler için, daha kapsayıcı bir hükümet, daha okumuş bir başbakan, daha vicdanlı bürokratlar, daha ahlaklı bir parti gibi talepler ve bu taleplerin temsil edilme biçimleri giderek yıpranıyordu. İsimlerden ziyade, bürokratik (gestionnaire) demokrasinin itibarıydı yitip giden. Oyunculardan değil rollerde ve pozisyonlarda gömülü eşitsizliğin bizzat burjuva demokrasisine içkin sebeplerden kaynaklanabileceği düşüncesi olgunlaşmaktaydı. Gezi'de "hükümet istifa" sloganının ötesine geçen tüm talepler, demokrasinin kendi ilkesini, temelini oluşturması gereken *demos*'un, *halkın*, "ortak olanın" devlet kapitalizmi içerisinde temsil edilemeyeceği gerçeğini işaret ediyordu. Apolitik yakıştırmaları bir yana, Gezi bu temelde siyasiydi. Zaten 90'lı yılların sonundan itibaren, kendi fikrine (ideasına) upuygun olmayan demokrasiye olan inancın yitimi, toplumsal muhalefetin beklentilerinin seyrini ve mücadele biçimlerini hızla değiştirmekteydi. Yatay örgütlenmeler, yerelden küresele eklemlenen mücadeleler, anti-hiyerarşik yapılar, doğrudan doğruya Gezi'yle ilişkilidir. Siyasi partiler ve sendikalara karşı duyulan güvensizlikle harekete geçmiş, belli bir amaç etrafında yan yana gelmiş bireyler, ister seçimle, ister devrim yoluyla olsun iktidarın icrası ya da ele geçirilmesi konusunda anlaşmaya varılmış çerçevelerden, mevcut modeller ve doktrinlerden kopmaya meylediyordu. Öğrencilerin, araştırma görevlilerinin, kültür alanı aktörlerinin, işçilerin, güvencesizlerin, plaza çalışanlarının, kentsel dönüşüm mağduru mahallelerin, HES karşıtı köylülerin mekânı işgal biçimleri, örgütlenme ve iletişim modelleri, dil ve imge kullanımları, eylem repertuarları göz önüne alınmadan Gezi eylemleri anlaşılamaz.

Diğer yandan demokrasi ve dolayısıyla temsiliyet krizi, temsilin topyekûn ortan kaldırılması gibi kolaycı bir idealle aşılmıyordu. Mesele sorunsallaştırılıyordu. Kesin olan bir şey vardı; "sahne" yeniden kurulmalı; rollerin, yeteneklerin, yatkınlıkların, mekânların, zamanların, etkinlik biçimlerinin *paylaşımı* yeniden düzenlenmeliydi.[3] Üstelik her icrada, her eylemde, her kararda mevcut paylaşım sorun edilmeliydi. Gezi'de *forum*lar biçiminde somutlaşan bu arayış, Gezi öncesi toplumsal hareketlerin gündemini yıllarca meşgul etmişti.

Tüm bu bağlam içinde "temsil" (representation) kavramı düşüncelerimizin etrafında döndüğü girdap olacak. Temsili ise sadece burjuva demokrasinin mekaniği değil, insan tecrübesinin duyusal biçimlerini belirleyen sembolik sistemin, soyutlamaların ve imgeselin[4] üretilmesi anlamında ele almak gerek. Temsil, toplumsalın kurgusunda, tarihin ve siyasal olanın varlık koşulu. Sanatta, siyasette ve her tür eleştirel kültür pratiğinde tavrımızı, hakikat ve temsil arasındaki ilişkiyi nasıl tanımladığımız belirliyor. Şurası açık ki, egemenlik görünen ile görünmez, görünür ile söz, söylenebilir ile söylenemez olan arasındaki ilişkiyi tesis ederek kurumsallaşıyor.[5] Temsiliyet ilişkilerinde kök salıyor. Görmeye, göstermeye, temsil etmeye, tespit etmeye, ötekini üretmeye kadir olan duyusal gerçekliğimizi, öznellikleri, özdeşleşme kalıplarını belirliyor. Toplumsallık "sahnelenerek" inşa ediliyor. Temsil sözcüğü Almanca'da (darstellung) olduğu gibi Türkçe'de de tiyatrosallık, sahneleme anlamı barındırıyor. Kör edici bir ışık altında sergilenmek de karanlıkta bırakılmak da bu şiddet dolu "*mise-en-scène*"in aracı olabiliyor.[6] Siyaset,

3. Jacques Rancière, toplumsal eşitsizliğin köklendiği söz konusu ayrımı *duyulurun paylaşımı* temeline yerleştirir. *Duyulurun paylaşımı*: yerlerin, kimliklerin dağılımı ve yeniden dağılımı; mekânların ve zamanların, görünür ile görünmezin, görüntü ile sözün şekillenmesi ve yeniden şekillendirilmesidir. Jacques Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, Çev. Aykut Kılıç, İletişim Yayınları, 2012, İstanbul, s. 29.

4. İmgesel "imaginaire" kavramını burada Cornelius Castoriadis'in kullandığı anlamda; toplumsal tarihsel edimlerin bir türüne işaret etmekte, maddi toplumsal koşullar tarafından belirlenmekte ve eş zamanlı olarak onları belirlemektedir. Cornelius Castoriadis, Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.

5. Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, 2007, İstanbul.

6. George Didi-Huberman, *Peuple exposés, peuple figurants*, l'oeil de l'histoire 4, Paris, Minuit, 2012, s. 20

mağara duvarından sosyal medyaya kadar, temsil eden ve edilen, görülen ve görülmeyen, söylenen ve söylenmeyen, söz ve görüntü arasındaki ilişkiler aracılığıyla sürüyor.

Siyaset derken neyi kast ediyoruz? Siyaset öncelikle temsilin kurduğu toplumsal uzlaşmanın (consensus)[7] bozulmasının koşulu. Adına siyaset diyeceğimiz eylem, görme ve gösterme biçimlerinin istikrarsızlaştırılmasıyla başlıyor. Siyaset, "bir cemiyetin ilkesinin, yasasının ya da 'has özelliğinin' edimselleştirilmesi" değil; Rancière'in dediği gibi, "siyaset iktidarın uygulanması değildir. Siyasal özneyi düşünülebilir kılan, siyasal ilişkidir"[8]. Özne ancak, dışlanmış olanla, hakkı bulunmayanla, yabancıyla birlikte var olma olanağını yaratılabildiğinde siyasi olur.[9] Dolayısıyla siyasi özne, mevcut temsiliyet ilişkilerini kesintiye uğratıp, yeni temsiliyet biçimlerini icat edebilen "uzlaşmayan" öznedir. Daha da ötesi bu ilişkileri ürettiği anda özne olur ve kendisiyle birlikte bir kamusal alanı vücuda getirir.

Sonuç olarak siyasal olanın siyasal olmayan yasası: temsildir. "Zoon politikon phusei" ifadesi de bunu işaret etmektedir. Çelişkili biçimde, insanın *doğası* gereği *politik* oluşu (*insanın doğası doğasının olmayışıdır*) onun temsil düzleminde, tiyatrosallık içinde var olduğunu gösterir.[10] Temsil edilmeyen bir şey var olamaz.[11] Dolayısıyla temsil düzleminin ortadan kalktığı aracısızlık-dolayımsızlık imkânsızdır. Peki bu durumda "doğası" gereği kendisini sonsuzca aşan insanın[12] (*zoon mimetikus*

7. Jacques Rancière'e göre consensus: Bir cemaatin *ortak*'ını tanımlayan duyulur-paylaşımını şekillendirerek kurulan uzlaşım. Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aykut Kılıç, Metis Yayınları, 2007, İstanbul.

8. Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aykut Kılıç, Metis Yayınları, 2007, İstanbul, s. 139.

9. Etienne Tassin, *La question de l'apparence*, Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt, Paris, Payot, 1996 (éd.2004), s. 109.

10. Özetle insanın doğası yoktur. O kendi doğasını bile mimetik olarak üretmiştir. Doğa hali de mimetik bir kurmacadır. Eşitsizliklerin kökeni, kökenin kurmacasında gömülüdür. Her toplumsal sözleşme bir doğa halini ve köken kurmacasını, mitini, başlangıç anlamında *arche*'yi ön gerektirir. Bu tartışma Lacoue-Labarthe'ın yorumları ile geliştirilebilir. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, Paris, Galilée, 2000. *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, Détroits, 1987. *L'imitation des modernes-Typographies II*, Paris, Galilée, 1986.

11. "Rien n'est present qui ne soit de quelque maniere (re)présenté: en (re)présentation. Philippe Lacoue-Labarthe'ın *La Poetique de l'Histoire, s. 135.*

12. Pascal'in cümlesiyle, "insan insanı sonsuzca aşar", Jean-Luc Nancy, *Demokrasi Hakikati,* Çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, 2010, İstanbul, s. 26-27.

technites) tüm biçimleri, arzuları, düşünceleri, zenginliği, sonsuzca fazlalığı hangi temsile sığacaktır? Ne tür bir imge temsil edilmeyenleri de içeren bir temsil dizgesi yaratacaktır. Sanat da siyaset de bunu arıyor: *temsil edilemeyenin temsili*, hiçbir şeyi temsil etmeyen gözenekli bir imge, böylelikle *her şeye* yer açan bir temsil mekanizması.

İşte Gezi bu soruya bir takım cevaplar getirdiği için her iki alan için de, sanat için de siyaset için de kışkırtıcı bir deneyimdi. Demokrasiyi bir insan tipinin özelliklerinin, kolektif gerçekletirimi olarak görmediği; bir Babanın, bir Tanrının, bir Ulus'un, bir Cumhuriyetin, bir Halk'ın, bir İnsanın ya da bir İnsanlığın, hatta bir Demokrasinin imgesine sığdırılmayı reddettiği anlarda Gezi'nin öznesi imkânsız bir ittifak olmuştu. Bu çalışma Gezi'yi, temsiliyet modellerini istikrarsızlaştırarak, söz konusu imkânsız ittifakı mümkün kılan bir *süreksizlik* olarak ele almayı öneriyor. Soyutlama olarak devlete ve ideal olarak demokrasiye karşı duyulan güvensizlik ve solu da içeren temsil krizi bağlamında ortaya çıkmış bir kesinti ve nihayet Walter Benjamin'in kullandığı anlamda "diyalektik imgenin" ima ettiği bir *süreksizlik* olarak düşünmeyi öneriyor. Bundan sonra okuyacaklarınız, Gezi'nin ani freni etkisiyle ortaya saçılan, temsil mekanizmalarında kesinti yaratan diyalektik imge örneklerini toplamaya çalışan geniş bir çalışmanın bir bölümüdür. Temel aldığımız kaynak, eylemler sürerken Gezi'de yapılmış sözlü tarih görüşmelerinin yanı sıra, sosyal medyada, sokakta ve gündelik dilde birikmiş imgeler yığınıdır.

Diyalektik imgeler çalışmamızın sadece nesnesini değil aynı zamanda geçmişte kalmış bir tarihsel olaya yaklaşma yöntemini de oluşturuyor. Benjamin, geçmişi bugünde yeniden inşa etmek ve kurtarmak için, devamlı hareket halinde olan bir şimdiki zamanı içeren diyalektik imgeleri kullanıyordu. İmgeler, rüyalar gibi geçmişin zaman ve mekânından kopup, karmaşık bellek ve arzu ağları içine girerler. Böylece geçmiş, tamamlanmış, kapanmış bir dönem olmaktan çıkar. Benjamin için geçmiş bir bütünlük değil bir enkazdır.[13] Geçmişi anlamanın, tarihi yazmanın materyalist, somut yöntemi ancak "düş görerek kendi tarihsel sınırlarını aşan ve bugüne uzanan bir kolektif

13. Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992, s. 78.

bilinç dışının imgesinin"[14] üretilmesiyle mümkündür. Susan Buck-Morss, Benjamin'in geliştirdiği bu özgün yönteme, imgelerin yorumlayıcı gücüne yaslanan yorumbilimsel stratejiye *Görmenin Diyalektiği* der. Diyalektik imgeler aracılığıyla Gezi, tarihin bir dönemine odaklanacak bir mercekten çok daha fazlası olacaktır. Çünkü bazı tarihsel olaylar kırık bir cam yüzeyi gibi ışıldar. Bu ışıltılar yani diyalektik imgeler; tarihin farklı katmanlarının yaydığı ışığın dalga boylarını kaydetmeye, anlam pırıltılarının çeşitliliği ardındaki yanılsama güçlerini bulmaya, seyriyle oluşan hayaller sayesinde hakikati açmaya izin verir. Bu çalışmada Gezi, tarihte ne olduğundan çok, tarihin ne olduğunu gösteren, siyasi anlamından çok siyasetin ne olduğunu belirten, estetiğin siyasi anlamını hatırlatan, insanın toplum, doğa, teknoloji ve mit koordinatları arasında ki çatışmalı konumlanışını işaret eden *diyalektik imge*lerle dolu bir durak olarak tasavvur edecektir.

Diyalektik İmge

> Gerilimlere doymuş bir takımyıldız [kümelenme] etkisiyle düşünce durduğunda, diyalektik imge kendini gösterir. Bu, düşüncenin deviniminde bir duraklama noktasıdır ve tabiatıyla keyfi bir nokta değildir. Bu, tek kelimeyle, diyalektik karşıtlar arasındaki gerilimin en yüksek olduğu yerdir.[15]

Walter Benjamin'in tarihsel maddeciliğinin aracı olan diyalektik imgeler, felsefi imaları bakımından Hegelci diyalektik kadar zengindir; dolayısıyla bu çalışma boyunca tüketilemeyecek kadar kapsamlı bir açıklamayı hak eder. Yine de özetlemek gerekirse, Benjamin'in kullandığı anlamıyla diyalektik imge, birbirine karşıt öğelerin yan yana getirilmesi için gerekli eksenleri sağlayarak bunları billurlaştıran bir görme tarzıdır.[16] Çelişkili terimlerin eksenlerinin kesiştiği noktadır.[17]

Diyalektik imgenin aydınlattığı hakikat, tarihsel açıdan geçici olsa bile özünde durağandır. Çünkü diyalektik imge "yerleştiril-

14. Walter Benjamin, *Pasajlar* içinde Rolf Tiedemann, "Pasajlar Yapıtına Giriş", Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992, s. 15.
15. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 475.
16. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 234.
17. A.g.e., s. 234.

diği bağlamı kesintiye uğratır"[18]. Tarihin akışının sürekliliğinden kopmuş, geçmiş ile şimdinin oluşturduğu gruplaşmalar "diyalektik imgeler"dir. Türkiye'nin tüm illerine yayılmış olan elektrik trafosu üstüne boyanan, sevimli, çiçekli, köy evi resimlerini düşünelim. Tarihsel olarak nelerin yeni olduğunu tespit etmeyi mümkün kılan imgelerin içinde mutlaka arkaik öğeler vardır. Benjamin bu durumu "durağan diyalektik" olarak adlandırır.[19]

> (...) Geçmiş kendi ışığını şimdi olanın üzerine düşürüyor ya da şimdi ışığını geçmiş olanın üzerine düşürüyor değildir. Daha ziyade bir görüntü o vakit ve şimdi'nin bir şimşek çakmasıyla bir takımyıldızı halinde bir araya geldiği yerdir. Başka değişle bir imge durgunluk haliyle diyalektiktir.[20]

Benjamin bu tür izleri görünür kılmak, tarihin atıklarını toplamak ve kurtarmak için çabalar. Bugün görünen her şey içinde, geçmişin kurtarılması gereken enkazını ve geleceğin olasılıklarını taşır: "Geçmişte kendi devrimci şansını da beraberinde taşımamış tek bir an yoktur." Benjamin'e göre devrim en yüksek noktasında geçmişin kurtarılması demektir. Amaç yeni ve eskiyi aynı hızla üretmekte olan kapitalist üretim güçlerinin hızla gelişimi süreci içinde; "burjuvazinin anıtlarını daha bu anıtlar çökmezden önce birer yıkıntı olarak görmekti".

Diyalektik imgeler birer sanat yapıtı olmak zorunda değildir fakat "her gerçek sanat yapıtı" görme, hissetme ve düşünme mekanizmalarının bütünsel işleyişinde kesintiler yaratır. Görünen ile görünmez olan, görünür ile söz, söylenen ile söylenmemiş olan arasında kurgulanmış karmaşık ilişkiler oyununu bozan diyalektik bir bakışı kışkırtır:

---

18. A.g.e., s. 85.

19. Bu kavramlar Adorno'dan etkilenmesinden sonra değişmiştir. İlk düşüncesine göre bu görüntüler kolektif bilinçaltındaki idealler ve düşsel görüntülerdi. Bunların ütopik boyutu ilk tarihin, yani sınıfsız toplumun yansımaları olduğu idi. Daha sonra Benjamin'in düşüncesi değişti, diyalektik imgeler tarihsel maddecinin düşünmesinin bir aracı haline geldi. Entelektüel biyografiler Benjamin'in düşüncesini üç aşamaya ayırır: Birincisi Gershom Scholem'le arkadaşlığının güçlü olduğu metafizik ve teolojik aşama, ikincisi Berlin, Weimar Cumhuriyeti ve Bertold Brecht'le bağı ile gelişen Marksist materyalist aşama, üçüncüsü Paris'te sürgündeyken girdiği Frankfurt Okulu ve Theodor Adorno'nun etkisiyle ulaştığı, Pasajlarda ifadesini bulan özgün sentez. *Görmenin Diyalektiği*, s. 22.

20. Eduardo Cadava, *Işık Sözcükleri,* Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 101-102.

> Her gerçek sanat yapıtında, bu yapıtın kendini ortaya koyanın yüzüne yaklaşmakta olan bir sabah rüzgârının serinliğiyle estiği bir yer vardır. Bundan çıkan sonuç, çoğu kez ilerlemeye ilişkin her türlü bağlantıyı ışığı kırarcasına kırdığı var sayılan sanatın, ilerlemenin gerçek işlevine hizmet edeceğidir. İlerlemenin asıl yuvası zamanın akışının sürekliliğinde değil, ama bu akışın kesintilerindedir.[21]

Burada diyalektik imgenin ve sanatın ima ettiği "kesinti-süreksizlik" metafizik bir durak olarak anlaşılmamalıdır. Benjamin'in için tarih, egemenlerin galibiyetlerinin ard arda dizilişidir. Kesintiden kastı, "bu ana kadar hep gelip gelenler ve bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayının"[22] yolunun kesilmesidir. Kesinti tarih dışına çıkmak değildir. Tarihi tersinden yazmak için bir fırsattır. Zaten tarihsel maddecinin amacı da duyusal gerçekliğimizi, öznellikleri ve tarihi onları inşa eden mitten arındırmak ve tarihselleştirmektir.

Benjamin'e göre mit ve tarih birbirini dışlar. Olayların akışı, mit içinde tanrılar tarafından önceden belirlenmiş, yıldızlarda yazılmış, kâhinler tarafından dile getirilmiştir. Tarih ise tersine insanların kendi kaderleri üzerinde müdahil olabilecekleri düşüncesini, ahlaki, siyasal sorumluluk getirir.[23] Benjamin mitik tarih anlayışına olduğu kadar, tarihsel materyalizmin otomatik tarihsel ilerleme mitine de karşı çıkar.[24] Marx devrimleri dünya tarihinin lokomotifleri olarak betimlerken, Benjamin için devrim "gerçek olağanüstü hali", yani "sınıfsız toplumu" yaratacak durdurmadır[25], ya da "bu gezgin nesiller treninde imdat freninin çekilmesidir."[26]

Peki, diyalektik imgelerin ima ettiği durdurma aracılığıyla, mitin dışına çıkmak mümkün mü? Susan Buck-Morss bu soruya şöyle yanıt veriyor: "Miti geride bırakacak türde bir

---

21. Walter Benjamin, *Pasajlar*, Convolut N, "Epistemoloji Üzerine: İlerleme Teorisi" V, s. 570-611. The Philosophical Forum içinde, Walter Benjamin özel sayısı, hazırlayan Gary Smith, XV, no. 1-2, (Güz-kış 1983-84), s. 1-40.
22. Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*, *Son Bakışta Aşk* içinde, Metis Yayınları, 2012, s. 42.
23. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 97.
24. *Görmenin Diyalektiği*, s. 98.
25. Micheal Löwy, *Walter Benjamin Yangın Alarmı*, Çev. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 74.
26. Walter Benjamin, *Pasajlar*, GS I, 3, s. 1231. Benjamin burada Marx'ın *Fransa'da Sınıf Savaşları 1848-1850*'de ki bir pasajına göndermede bulunur. Marc Lövy, *İmdat Freni*, Çev. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 83.

tarihsel değişiklik (...) henüz gerçekleşmemiştir... Böylesine radikal bir tarihsel değişiklik tarihte daha önce hiç olmadığı içindir ki ancak mit olarak ifade bulabilir. Bunlardan çıkan sonuç, bir konfigürasyona mahkûm edilen mitin bir diğeriyle kurtarılması gerektiğidir."[27] Peki nasıl? Karl Marx, Benjamin'den çok önce, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde radikal tarihsel kopuş anlarına eşlik eden mitleri tespit etmişti. Böyle anlarda üretilen imgelere Benjamin "kolektif istek imgeleri" der.[28] İstek imgeleri başlı başına devrimci değildir fakat devrimci eylemi hareketlendiren sinir desteğinde bulunur.[29] İstek imgeleri içinde eski ile yeni fantastik biçimde iç içe geçer. Söz konusu kolektif, ütopik, arzuyla şekillenmiş kitle kültürü "geçici olduğu sürece" devrimci amaçlara hizmet eder. Marx şöyle yazar:

> Ve onlar (insanlar) tam da kendilerini ve maddi çevrelerini devrimci bir dönüşümden geçirmeye, henüz varolmayan bir şey yaratmaya çabalar göründüklerinde bile, özellikle de bu devrimci kriz dönemlerinde, korku içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırırlar; onların adlarını, sloganlarını, kılıklarını ödünç alır ve yeni tarih sahnesine bu saygıdeğer tebdili kıyafetle ve ödünç bir dille çıkarlar. İşte havari Pavlus'un maskesini böyle takınmıştı Luther; 1789-1814 devrimi de önce Roma Cumhuriyeti, sonra da Roma İmparatorluğu kılığına böyle bürünmüştü.[30]

Adorno'nun iflah olmaz derecede ideolojik olarak görüp lanetlediği kitle kültürü içinde, Benjamin diyalektik materyalizmle uyumlu devrimci enerjiyi gördü. Radikal toplumsal dönüşümlerde gerekli olan dil, tutkular, yanılsamalar geçmişten de alınabilirdi popüler kültürden de. Belki de bu nedenle Gezi sürgün,

---

27. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 129.

28. "(...) kolektif hayal gücü daha uzak bir kök-geçmişe ait mitlerden ve ütopik semboller hazinesinden mürekkep bir kültürel belleği yardıma çağırarak yakın geçmişle devrimci bir kopuş yaşamak için güçlerini seferber eder. 'Kolektif istek imgeleri' bundan başka bir şey değildir. 'İtkilerini almayı sürdürdükleri' yeninin tetiklemesiyle toplumsal ütopya için arkaik kolektif 'istek' imgeleri yaratarak bunun devrimci potansiyelini ön görürüler." Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 136.

29. Walter Benjamin, 1935 sunumu V, s. 46-47 aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 137.

30. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1851, Paris: Les Éditions sociales, 1969, 162 pp. Collection: Classiques du marxisme. Traduction française à partir de la 3e édition allemande, s. 13.

başıboş kahramanlar (Dark Wather, Yıldız Tilbe, Bakunin) ve sahte mesihlerle doluydu: "Yedi gün oldu hâlâ gelmedin Gandalf", "Çare Drogba"... Gezi'de "This is Sparta!" diye bağırarak polis'e, çöp kovası kapağından kalkanlarla direnen eylemciler varsa, bu eylemleri anlamaya en yakın bakış Benjamin'inkidir. Çünkü bu *Sparta* sadece köle ayaklanmasının mitik beşiği değil, aynı zamanda ırkçı ve militarist bir Amerikan filminin (300 Spartalı) setidir. Geziciler hem Sparta'yı Hollywood istilasından kurtarmıştır, hem de Spartaküs Gezicilere katılmıştır.

Hiyerarşisiz bir kültürel ortamda rahatça hareket eden, uzlaşmaz karşıtlıkları bir araya getirebilen imgeler, yalnızca kendini temsil etmeyen, kendiyle temsil edilemeyen, kendi ötesinde bir yere gönderme yapma özelliği olan imgeler. Örterek gösteren imgeler. Göstererek ayırmaktansa, saklayarak çoğaltan imgeler: yarı saydam biber gazı perdesi, çadırlar, maskeler, baretler... İlk akla gelen Gezi imgeleri, *ötekinin* görünmezliğine ve insanın her tür temsili aşan *fazla*lığına yapılan aşk itiraflarıdır.[31] Bu tür imgelerin karşısında Tayyip Erdoğan'ın balmumu heykeli, tek anlamlı, yüksek çözünürlüklü "gerçeğin" gardiyanı olarak dikilir.[32]

Ürettiği imgeler ışığında, Gezi'yi bir süre ve ardışıklıktan çok, egemenlerin tarihinden bir kopuş deneyimi, geçici bir açıklık anı, şimdi-zamanı olarak kavramak mümkün mü? Gezi neo-liberal ekonomik kültürel süreklilikte kısa süreli bir durak mıdır? Geçmiş ve gelecek, doğa ve kültür, tarih ve mit arasındaki ayrım bir an için kesintiye uğramış olabilir mi? Taksim Meydanı'nda, ulus kimliğindeki yerinden çürük bir diş gibi düşen anıt, ilan

31. Dünya üzerinde ilk resmi, uzaklara giden bir sevgilinin silueti olarak, Çömlekçi Dibutades'in aynı ismi taşıyan kızının yaptığı rivayet edilir. Bu imge sevilen bedeni çifte katlayan bir ikizdir. "Dibutades sevdiğini göremez: Çizmek için görmemek gerekir sanki, çizimler görmeme bedeline yapılabilir. Ötekinin görünmezliğine yapılan bir aşk itirafıdır çizim. Ötekinin görünmekten uzaklaşmış gerçekliğine ihtiyaç duyar. Eli, Cupidos (gören ve burada gözleri bağlı olmayan bir aşk tanrısı) tarafından yönetilen Dibutades bir siluetin ya da gölgenin kontürünü izler ya da duvar yüzeyine bir peçe, bir skia-graphia, bir gölge yazısı çizerse... " Jacques Derrida, Aufzeichnungen eines Blinden, Münich, 1997, s. 54, aktaran Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 38.

32. "Balmumu heykelin Erdoğan'a benzemediği eleştirilerine karşı da Başkan Erdoğan Tok, şu yanıtı verdi: "Bence biraz genç halini yapmış. Avrupa'daki başarıyı yakalayamamışlar ama kendisi de 'İleride daha iyisini yapabilirim' diyor. Bence benziyor. Çok net 10 üzerinden 10 puan verecek durum yok ama geçer puan alır. 6 puan aldığını düşünüyorum açıkçası", http://www.milliyet.com.tr/erdogan-in-balmumu-heykeli/siyaset/detay/1942749/default.htm

panosuna dönüşmüş AKM, Gezi Parkı'nda ölü doğan AVM ve İstiklal Caddesi'nde kapalı dükkânlar ... "Burjuvazinin anıtlarını daha bu anıtlar çökmezden önce birer yıkıntı olarak görmüş" sayılabilir miyiz?

Marmaray ve Duraklar

Gezi eylemleri, toplumsal muhalefetin net politik taleplerinin ve geleceğe dönük planlarının hayata geçirilmesinde bir adım değildi. Fakat eylemler, egemenlerin mitik güçleri karşısında bir barikattı. Gezi, Walter Benjamin'in kast ettiği anlamıyla "imdat freninin" çekilmesine benziyordu. Tesadüfe bakın, Tayyip Erdoğan Marmaray'ın teknik aksaklıklarını "Gezicilerin imdat frenini çekmiş olmasına" bağlamıştı.[33] Çünkü Marmaray, diyalektik imgenin tam tersi yönde işleyen, kolektif rüyayı sürdüren mitik tarih imgesine mükemmel bir örnekti.

Marmaray sıradan bir proje değildir. Cumhuriyetin 90. kuruluş yıldönümünde açılacak, sadece iki yakayı değil farklı tarih katmanlarını birbirine bağlayacak bir mitik tarih imgesidir. Tayyip Erdoğan'ı Sultan Abdülmecid'in (1860'ta projeyi dile getirdiği söyleniyor) mirasçısı ve halefi kılar. Marmaray'ın açılışı bir çeşit şenlikti ve ilk zamanlarında onu kullanmak, geleceğe dair güven veren, cesaret isteyen, kolektif ve neşeli bir deneyimdi. Başbakan'ın olağanüstü gücünün sembolü, denizi yarıp halkı karşı yakaya ulaştıran, ileri teknoloji bir asaydı. Maddi yararından çok, yeraltına birlikte inip, hep beraber yeniden dirilenler için bir bağlılık ritüeliydi. Sonuçta Marmaray yolculuğu, liderin kerametini geniş kitlelerle paylaştığı bir seremoniydi. Erkekler yolculuk sırasında, son derece ciddi ifadeler takınarak, onlarla paylaşılmış teknik dehayı basitleştirerek anlattılar kadınlara ve çocuklara. Onlara armağan edilmiş teknolojinin karşısında duyulan saygı, din alanının habitusuyla ifade buluyordu. Teknolojinin ilerleyişi, makinelerin kudreti, Japon mühendislerin zekâsı ve "Allahın izniyle" ülkeye bolluk ve bereket getirecekti. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için, hayallerini gerçekleştirmek için kullanılacak teknoloji, araç değil amaç olarak, hayalin kendisi olarak görüldüğünde istek imgeleri bir rüya âlemi (fan-

33. İzmit'te hızlı tren durduğunda yine Geziciler akla gelecekti. İstanbul'da suların tükenmesi ve kesilmesi yine Gezi'nin "durdurucu" etkisiyle ilişkilendirilecekti.

tazmagoria) haline gelir. Metalar *teolojik* özellikler kazanmıştır artık.[34] Marmaray dualarla açılır, uğruna kurbanlar kesilir...

İnsanları din gibi birbirine bağlayan (Latince *religare* bağlamak anlamına gelir, *religion* ise din) mekânda somutlaşan, hedefi olmayan ilerleme arzusudur. "Durmak yok yola devam" arzuyu somutlaştıran slogan ve ulaşılacak hedef: *2023*. Çizgisel zamanda işaretlenmiş mitik gelecek imgesi hiç de yeni değil. Cumhuriyetin ilk yıllarında, şehircilik ve ulaşım projeleri ile aynı mitik ilerleme imgesini üretilmişti. Tarihin kımıldamadığına dair maddi kanıtlar toplayan Benjamin, "Atam izindeyiz"in "Adam izindeyiz"e dönüşmesini görse şaşırmazdı. Böyle bakıldığında tarihi ileri doğru ittirdiğine inanılan liderler, aslında olduğu yerde durmakta, toz biriktirmektedir.

Diğer yandan tarihi, tek bir kondüktörün idare ettiği trenin yolculuğu olarak gören ülkede, imdat freni çekildi. Gezi eylemleri öncelikle, otomatik tarihsel ilerleme mitini payidar kılan, somut şehircilik ve inşaat faaliyetlerinin kesintiye uğramasıdır. Gezi Parkı'nda, Topçu Kışlası ve AVM yapımının, Taksim'de yayalaştırma projesinin durdurulması; İstiklal Caddesi'nde sermayenin ve fantazmagorinin akışını kesen barikatlar; eylemcilere, Turgut Uyar'ın *Göğe Bakma Durağı* şiirini hatırlatmıştı. "Duran adam" bile mekânda ve zamanda ilerlemenin mitik imgeleri olan gökdelenler, köprüler, tüneller inşa eden arzunun karşısında duruyordu.

Süreksizliğin mekânsallaşması olarak Gezi çok mu iddialı bir söz olur? Yarın biteceğini bilerek ve sonsuza kadar orada kalacakmış gibi bağlanarak bir mekânı, bir anı sahiplenmek, aralamak. Çadırlar, uyku tulumları ve termoslarla yerleşilen parkta, müze ve kütüphane kurmak. Ya da Gümüşsuyu'nda ki, otobüs durağı. Perdeler ve minderlerle bir ev içi dekoruna bürünmüş durak üzerinde, "Burada Durak" yazıyordu.

Bir de eylemlerin hemen ardından, zapt edilen Taksim Meydan'ına dökülen betonun sürekliliğini, monolitik kütleselliğini düşünelim. Her tür bireysel, tekil, özerk var oluşun nefesini kesen bir düşüncenin görsel ifadesi. Gözün ve sermayenin kesintisiz akışının önünde hiçbir engelin durmasına izin vermez. Bakıldığı her noktadan aynı görünür, her şeyi görür ve gösterir. Geçirgen

34. Benjamin metaların teolojik özellikler kazanması fikrini *Kapital*'in birinci bölümünden alıntılayarak kullanır.

olmayan gri beton yüzey anestezik bir şiddet aracıdır. İktidarın tek sesli, kesintisiz, narsis monoluğunun görüntüsüdür. Tayyip Erdoğan'ın İzmir mitinginde kullandığı hologram gibi iktidarın her an her yerde olma fantezisinin imgesel karşılığıdır.[35]

İlkel Makineler

Uygarlığı geleceğe doğru götürecek makineler, Gezi'de vahşi hayvanlara, hatta arkaik canavarlara, dinazorlara benziyordu. İri ama aptal dozerin, sersem helikopterin, hantal tomanın, kask numarası silinmiş anonim robokopların avlanması, tuzağa düşürülmesi, ele geçirilmesi, etkisiz hale getirilmesi için planlar yapılıyordu. Kulaktan kulağa av hikâyeleri anlatılıyordu. Gezi'de ilerleme mitine karşı yazılan bu hikâyeler, "Mut'u, yani cesareti diyalektik olarak iki kutba ayırır: Untermut yani *kurnazlık* ile Übermut yani *neşe*."[36] Yüksek teknolojiye karşı kullanılan yöntemler son derece basit ancak kurnazca ve neşeliydi.

Makineler içinde öncelikle dozer elbette. Nedeni açık: "Gayrimenkul Türkiye'de büyümenin lokomotifi. AKP iktidarı döneminde ekonomi politikaları tarafından büyük destek gören inşaat ve gayrimenkul sektörü sanayi üretiminin yerini aldı. Türk sanayicinin gayrimenkul ve inşaat sektörlerine olan iştahı hızla artıyor."[37] Yıllardır kentte zorba bir canavar gibi gezinen dozer, avlanmış ve derisi yüzülmüş, pembe, Gezi Parkı önünde yatıyordu. Park'ı ziyarete gelen nice insan, daha dün dehşet saçan bu cansız bedenin yanında hatıra fotoğrafı çektirdi.

Robotların kahraman olduğu fütürist kolektif hayal alemi ve rüya imgeleri yerini diyalektik imgelere bırakınca: Ulaşım araçlarının çeşitlenmesi ve hareket özgürlüğü, üretim araçlarının gelişmesi ve ekonomik refah, kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve kültürün demokratikleştirilmesi arasında arasındaki orantısızlık göze görünür oldu.

> Bombardıman uçakları bize, Leonardo da Vinci'nin insanın uçuşundan ne beklediğini hatırlatıyor; dağ zirvelerinde kar bulmak ve sonra

35. The Verge, The Atlantic, Huffington Post ve MSN'in haber siteleri haberi, "Recep Tayyip Erdoğan: Orada olmayan başbakan", "21'inci yüzyıl siyasetine hoş geldiniz"; http://www.hurriyet.com.tr/dunya/25688613.asp

36. Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde, Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2012, s. 94.

37. http://www.wsj.com.tr/article/SB10001424052702303800604580074910027493470.html?mod=trending_now_1

geri dönüp yaz sıcağında kavrulan şehir sokaklarına serpiştirmek için kendisini havaya yükseltmesi gerekecekti.[38]

Gümüşsuyu'nda gaz fişeklerinden tutuşan bir ağacı söndürmek için seferber olan eylemciler tomayı oraya yönlendirirler. Suyu ağaca sıkması büyük bir felaketi önleyecektir. Fakat toma eylemcileri suyla dağıtırken ağacı yanmaya terk eder. Bugünün makineleri modern ütopyanın diyalektik anti-tezleridir. Metrobüs yolda kalır, insan gücüyle itilerek ilerletilir, Marmaray su sızdırır, helikopterler eylemci kovalar. Makinelerin umut veren kök-imgesi ile tarihsel olarak mevcut biçimi, yağma ve barbarlık aracı olarak kullanımı bir araya getirildiğinde, hem sanayi doğanın ütopik potansiyeli hem de eşzamanlı olarak bu potansiyele ihanet aydınlanır. Tam bu anda ihanete uğramış insanların hiddeti politik eyleme dönüşebilir.

Fakat sonuçta teknik doğanın özgün masumiyet durumu ortaya çıkar. Onlar zavallı kölelerdir. Örneğin POMA olarak dozer (*polis olaylarına müdahale aracı*) gücün *iyi* tarafındadır artık. Gezi, tıpkı tragedya sahnesi gibi yeni tanrılar ve eski tanrılar arasında bir savaş sahnesi olarak okunursa, sahnede tahtından indirilen robotlardır.

Peki ya dost makineler? Gezi'de de doğa ve teknoloji ikiliğini aşan, *tekhnè* ve *physis*'in geçişgenliğini kavrayan yepyeni bir şeyler vardı. "Diren I-phone şarjı!"

Doğa ve Yeni Doğa

Diyalektik imgeler Gezi'yi, doğa ve teknoloji arasında nerede konumlandırır? Doğaya hâkim olmak ve ilerleme arasında kurulan bağlantı koptuysa eğer, ilkel ve arkaik olana yakınlık mı ortaya çıkmıştır? Ütopik bir gelecek yerine, kaybedilmiş mitik bir cennet olarak doğaya geri mi dönülmüştür? Ya da daha ileri gidip, Gezi'de makineler gibi doğa da mitik-olmayan tarihsel bir içerik kazanmış olabilir mi? Benjamin'in umacağı gibi şimdiyi ve geçmişi yan yana getiren (i-phone'larla ağaçlar için mücadele) Gezi imgeleri rüya âleminden uyanışı harekete geçirmiş olabilir mi?

38. Pierre Maxime Schuhl, 1938, aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 270.

> Doğanın iki çağı vardır. Birincisi milyonlarca yıl boyunca yavaş yavaş evrilmiştir; ikincisi yani bizimkiyse sanayi devrimi ile başlamıştır ve çehresini her gün değiştirmektedir. Güçleri hâlâ meçhul olan bu "yeni doğa"[39] kendisiyle karşılaşan ilk kuşaklara iğrenç ve korkutucu görünebilir, hele bu doğanın kendisine değil insanın bu doğayla olan ilişkisine hükmetmeyi henüz öğrenmesi gereken "bu kuşakların fikirlerinin çok ilkel olduğu" dikkate alınırsa. Bu tür bir hâkimiyet maddenin ifade gücüne açık olmayı gerektirir; araçsal değil, mimetik bir yetenektir bu. Nitekim modern çağın temel entelektüel görevi budur.[40]

Gezi'de diyalektik imgeler olarak teknolojik yeniden üretim araçları, doğa ve teknoloji ikiliğini aşar, phusis'i tekhnè ile "açar" Özellikle gençlerin, *teknikle* kurdukları ilişkinin *doğallığı*, bu paradoks, bu çelişki başlı başına bir diyalektik imgedir. Anne babalarına korkunç gelen teknoloji ile araçsal değil, mimetik bir ilişki kuran kuşak için teknoloji "yeni doğaydı". Elindeki akıllı telefonla gören, duyan, düşünen, eyleyen, direnen, "yeni doğasını" kapitalist ilişkilerin tahakkümünden kurtarıp temellük eden eylemci doğası gereği *i-phone* kullanıyordu. Yorgun bir eylemcinin, gücünü toplamak için i-phone şarjı araması gibi. Gezi'de internet bağlantısının kesilmesi ağaçların kesilmesi ile aynı derecede korkunçtu.

Teknik Olarak Yeniden Üretimin Yeni Olanakları

Tekniğin olanakları ve temsilin olanakları arasında güçlü bir bağ var. Aksini düşünenler olsa da, modern gösterge dünyasında, insanın mimetik yeteneği kamera ve sinema teknolojileriyle hayal bile edilemeyecek yetkinliğe ulaşmıştır. Benjamin de yeni mimetik tekniklerin etkili bir şekilde kullanılmasının toplumu yetkinleştireceğini düşünüyordu. Yalnızca sanayileşme-kentleşme travmasına karşı bir savunma olarak değil, aynı zamanda süreç içinde parçalanmış deneyim kapasitesini yeniden yapılandırmanın bir aracı olarak da.[41]

> Teknolojik yeniden üretim, teknolojik üretimin geri almakla tehdit ettiği deneyim yeteneğini bu şekilde geri vermektedir insanlığa. Sa-

39. Benjamin "yeni doğa" demez. Lukacs'ta bu kavram vardır. Fakat Buck-Morss, "üretici güçlerden" daha açıklayıcı olduğu için kavrama başvurur. Benjamin yalnızca sanayi teknolojsini değil, bu teknolojinin değiştirdiği haliyle bütün maddi dünyayı (insanlar da dahil) kasteder. *Görmenin Diyalektiği*, s. 89.
40. *Görmenin Diyalektiği*, s. 89.
41. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 295.

> nayileşme zamanın hızlanması ve mekânın parçalanması neticesinde algıda bir krize yol açtıysa, sinema da zamanı yavaşlatarak ve montaj sayesinde yeni mekânsal zamansal düzenlemeler olarak –ki burada "parçalanmış imgeler yeni bir yasaya göre" bir araya getirilir– sentetik gerçeklikler inşa ederek iyileştirici bir potansiyel çıkarır ortaya.[42]

Günümüzde, mimetik tekniklerin gelişimi, parçalanmış imgelerin kolajının kolektif olarak yapılmasına dahi olanak sağlamıştır. Tüm Gezi süreci, diyalektik imgelerden oluşan bir gösteri-film olarak sosyal medyada sahnelenerek deneyimlenmiştir. Çünkü toplumsallığı kuran tiyatro sahnesi, cebimizde ve avcumuzun içindedir artık. İnsanın mimetik yeteneklerini olağanüstü geliştirmiş akıllı telefonlar, Atina'nın tragedyası, Sparta şenliği gibi tarihin sahnesini bağrında taşır. Üstelik oyuncu, yönetmen, seyirci ayrımının olmadığı kolektif bir kurgudur sahnelenen. Temsil ve deneyim arasındaki net ayrım, deneyimin doğasını değiştirerek geçerliliğini yitirmiştir. Söz konusu ayrım tekniğin olanaklarıyla aşılmıştır. Deneyim ve sahnelemenin eş zamanlılığı, gündelik yaşamda bir tür tiyatrosallık duygusu yaratmıştır. Tarihin ve siyasetin kurgusallığı göze görünür olmuştur. Gezi eylemler sırasında (yaşarken yazılan) tarih bireye, şimdiki zaman geleceğe, cep telefonu ekrandan eylemcinin yüzüne vuran ışık kadar yakındı.

Şu görüntüyü hatırlıyorum: Yüzlerini gizlemiş üç genç yerinden söktükleri mobese kamerasıyla "selfie" çekiyorlar.[43] Gezi, gösteri ya da gözetim toplum kuramlarının, deneyimi öldüren imgeler yığını gördüğü yerde devrimci enerjinin saklı olduğunu gösterdi. İnsanın kendi doğası olan, mimetik tekniklerin gücünü yeniden sahiplenebileceğini kanıtladı. *"Charlie Chaplin, deneyim kapasitesini bizatihi bunu tehdit eden parçalanmayı taklit ederek kurtarmıştı."*[44] Geziciler de aynı şeyi yaptılar.

Tarih ve Oyuncu Eylemci

Denis Diderot *Paradoxe sur le comédien* (1830) metninde aktörün rolü ile kurduğu mimetik ilişkinin paradoksallığından

---

42. Katharsis'in iyileştirici etkisi bu bağlamda tartışılabilir. Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 295.
43. 6 Mayıs 2014, Mobese selfie'si daha sonra pek çok defa yeniden üretildi, https://twitter.com/ubermenschhh/status/463745026229809152/photo/1
44. *Görmenin Diyalektiği*, s. 296.

söz eder. Aktör kendi öznelliği içinde, maskesi ardında farklı öznellikleri barındırır. Bunları zıt kutuplar olarak göreceğine, zıtlaşmayı, reddetmeyi ve dışlamayı kendi bünyesinde dondurur. Gezi eylemcilerine kimsiniz diye sorsak: "Mustafa Keser'in askerleriyiz", "Cihat Burak'ın resimleriyiz", "Turgut Uyar'ın dizeleriyiz"... Sonsuzca çoğalan bu kalıp cümle, soruyu ısrarla karşılıksız bırakır.

Gezi'de, her türlü kimlikten, özdeşleşimden, temsiliyet ilişkisinden sıyrılmak isteyen, ancak demokrasinin gerçekleşmemiş-gerçekleşemeyecek vaadiyle özdeşleşmiş insanlar "Korkma la! Biziz halk!" diyerek sahne aldı. Daimi olan özdeşleşme ihtiyacı ve temsilin kaçınılmazlığı da gözetildiğinde Gezi'nin "oyuncu" özneleri olması kaçınılmaz. Gezi'nin ürettiği öznelerden biri olan, Büyük Şehir Belediye Başkanı adayı Şafak Başgan buna ilginç bir örnektir.

2014 yerel seçimlerde Şafak Tanrıverdi, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkan adayı Şafak Başgan rolündeydi. Seçmenlerini sandığı hacklemeye davet etti. Yıllardır razı olunan demokrasinin temsiliyet aczini işaret etti: *"Oyları bölmeye geldim."* Şafak Başgan İstanbul'u 50 yıl geriye götürmeyi vaat ediyor, "*Her yer retro her yere retro*" sloganıyla "ileri demokrasiyi" geri çekiyordu. İnşaat sektörü aracılığıyla mekânı zapteden hükümete rağmen, "seçilirsem ilk iş belediye binasını yıkmayı vaat ediyorum"[45] diyordu. Ona göre iktidarın zamansal (geleceğe) ve mekânsal (yükseğe ve ileriye) koordinatlarını bozguna uğratmadan yeni bir dünyaya kaçamak da olsa bakış atmak mümkün değildi. "İstanbul'a *gökdelenler değil*, '*göğe* bakma durakları' yapacağız!"

Gezi Partisi kurma çabalarına bile tanık olmuş bir ülkede, Şafak Başgan'ın işaret ettiği Gezi'nin temsilinin imkânsızlığından başka bir şey değildi. "*Bu siyasi atmosferde en ciddi benim*" derken Gezi'yi sürdürdü. Gezi'nin diyalektik imgeleri gibi temsiliyet mekanizmalarını itibarsızlaştırdı. Burada olduğu gibi diyalektik imgeler, aşkın bir geçmişe, şimdiye, geleceğe ait, mitik toplum sözleşmesinin gizemini bozarlar. Mitin gizemi bozulduğunda tarih başlar. Artık varlık nedenleri ortadan kalkmış bürokratlar, (Van kedileriyle halay çekmeseler bile) komiktirler. Tıpkı işlevini yerine getiremeyen medyayı penguenlerin işaret etmesi gibi, işlemeyen bir temsil mekanizmasını işaret ederler.

45. http://www.hurriyet.com.tr/pazar/25872437.asp

Bolluk Kök İmgeleri: Sofra ve Bostan

> Tadına varılabilmesi için yemeğin bölünmesi, bölüştürülmesi gerekir. Kiminle olduğu fark etmez: Eskiden sofradaki dilenci ziyafete zenginlik katardı. Asıl önemli olan sofradaki muhabbet değil, paylaşma ve vermedir.[46]

Yardım malzemelerinden oluşturan tepeler, parka internet siparişleriyle hedefsizce yağan pizza, kandil simitleri, çatışmalara taşınan termoslar dolusu çay, anne kekleri, sabah sütleri, metrelerce uzanan yeryüzü sofraları: Gezi'ye, Saint-Simoncu bir gökten düşmüş bu bolluk imgeleriyle sofra hiç boş kalmadı.[47]

> (...) Sürekli yaşlı teyzeler su getiriyor, pasta getiriyor, börek getiriyor.
> (...) Biz parkın içine koşa koşa gidip bisküvi dağıtıyorduk, bu bisküvi dağıtma aslında çok önemli; çünkü biz bunu ciddi bir ritüele dönüştürmüştük.
> (...) Sabah liseli kızlar süt dağıtıyorlar... Sabah kalkınca huriler dolaşıyor. [48]

Gezi anlatılarında, ekmeği kitlesel olarak bölüşmenin getireceği bolluk kök-eski istek sembolü defalarca tekrar eder. Tıpkı ütopik sosyalistlerin *Altınçağ*a ait imgeleri gibi:

> Evet, Paris'ten Çin'e kadar tüm dünya, ah ilahi Saint-Simon, senin öğretini benimsediğinde, o zaman *Altınçağ* tüm parlaklığıyla geri gelecek, nehirlerden çay ve çikolata akacak; tam kıvamında pişmiş kuzular ovalarda hoplayıp zıplayacak, yağda kızarmış turnalar Seine Nehri'nde dolaşacak. Kızarmış ekmek parçalarıyla toprağın altından pişmiş ıspanaklar fırlayacak. Ağaçlarda elma hoşafları olacak. Tarlalarda balyalar halinde toplanmaya hazır tahıllar bitecek. Gökten şarap yağacak, tavuk yağacak, yanında şalgamı hazır ördekler düşecek.[49]

Bolluğun kök istek sembollerinden biri de bostanlardır.

> Ondan sonra insanlar deli gibi çiçek, fide, aklına ne geliyorsa tohum onlar yağmaya başladı. Biranda işte bunun nereye ekelim bunu nere-

---

46. Walter Benjamin, *Augias Self-Service Restaurant,* "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, Metis Yayınları, 2012, İstanbul, s. 72-73.
47. Bkz. Fourierci Ütopyada İnsan Mutluluğu –İsteyene Yemek– Grandville gravürü 1844.
48. Gezi eylemleri sırasında, parkta yapılmış sözlü tarih çalışmalarından alınmış ifadeler.
49. Langle ve Vanderbusch (1832) aktaran Walter Benjamin, V, s. 50, 1935 sunumu, Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 138.

> ye ekelim. Herkes bana sormaya başladı. Anlaşılmaz bir şekilde. İlk kazmanın şey herhalde... Bir sürü sebze var. Domates, biber, patlıcan, fasülye, mısır, salatalık ve deli gibi biber, inanılmaz biber var. Kadının biri iki kasa biber fidesi getirdi. İki kasa biber fidesi en az 5000 tane filan demek. Yani burada biber fidelerinin dağıttım bir kısmını. Bir kısmını aşağıda komple bir sadece bir biber oldu. Bir 200 metrelik bir alan var (...) Sebze var. Çilek var şurada. Lavanta var. Biberiye var. Fesleğen var, yani bir sürü çam çeşidi var. Kocaman bir tane meşe var. Bir sürü çiçek çeşidi var. Sardunyalar var... Sağ olsun ya bir twit yazıyorlar koyun gübresi, koyun gübresi. Bir saat sonra tık koyun gübresi geldi. Şaka gibi ya. Bazen rüya lan diyorum.[50]

Toplumsal ütopyacılar yeni komünal toplumlar hayal ettiklerinde, bunu eskinin küçük ölçekli tarımını yeniden canlandırılması şeklinde yapmışlardı. Fourier'nin Falanster'leri, bu fevkalade karmaşık bir makine gibi işleyen toplumsal örgütlenme,[51] eğlenme ve bolluğun kök-eski istek sembollerini,[52] bostanları da üretecekti. Gezi hakkında yapılan görüşmelerde,[53] bolluk dolu bostan, sofra anlatıları ve cennet benzetmeleri dikkat çekicidir. Fakat bu imgeler insanların doğal dünyayla barışık oldukları bir mitik zamana geri dönme arzusunu ifade etmezler. Doğayı mitolojik biçimde işe karıştırmaktansa, onun özgürleşmiş insanla olan suç ortaklığına işaret ederler.[54] Mesele doğaya hükmetmek değil, insan ve doğa ilişkisine hükmetme ve onu değiştirmektir. 21.yüzyılda veganlar ve vejeteryanlar kendi cennetlerinde, "tam kıvamında pişmiş kuzuların" hoplamasını istemez kuşkusuz. Yine de Gezi'nin bolluk imgeleri, yeni olanın, kendisini görsel açıdan şekillendirmek için, öğelerini geçmişin ütopyaları ve sınıfsız topluma ait öğelerle birleştirmesine çok özel örneklerdir.

---

50. B.İ ile Gezi Parkı'nda yapılan ve bostanı konu alan görüşmeden.
51. Walter Benjamin, V, s. 772 (W4, 4), aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 131.
52. Walter Benjamin, 1935 sunumu V, s. 47, aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 131.
53. Görüşmeler, "şimdiki zamanın tarihi" kuramı çerçevesinde yapılmıştır. Bkz. L'histoire du temps présent, hier et aujourd'hui, Editör: Henry Rousso, le *Bulletin de l'IHTP içinde*, n° 75, 2000.
54. Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde, Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2012, s. 94.

Yazı: Kitapta, Duvarda, Twitter'da

Gezi'de sıkça karşımıza çıkan, ağaçların altında, barikatta ya da polisin önünde "kitap okuyan genç" imgesinin nasıl bir anlamı var?

> Kitapta özerk varoluşu sürdürebileceği bir sığınak bulan yazı, reklamlar tarafından acımasızca sokağa düşürülüyor ve iktisadi hayatın bütün vahşi aykırı yasaklarına tabi kılınıyor. (...) Yazının dikey yazıtlardan, önce rahleye yaslanan el yazmalarından geçerek, kitapta yatakta son bulmaya uzanması, yüzyıllar önce başladı; şimdi yine yavaş yavaş ayakları yere basarak doğrulmaya başlıyor. Gazete yataydan ziyade dikey olarak okunuyor, film ve reklamsa basılı kelimeyi tamamen dik açının diktatörlüğüne tabi kılıyor.[55]

Yeni nesil, yazının görüntülerle birlikte anlam kazandığı dikeyde akan dijital okuma sürecine aşina. Henüz konuşmayı bilmeyen fakat işaret parmağını, dijital ekran üzerinde, yukarıdan aşağı hareket ettiren çocuklar var. Yine de yeni nesil, modası geçmiş, sakin, avare kitabın *arkaik sükûnetine* sahip çıkıyorlar.

Facebook ve Twitter sayfaları, hiyeroglifler gibi dikey, resim-yazılardan oluşuyor. Sosyal medyada bilgi sadece okunmak için olmadığı gibi, sadece bakılmak için de olmayan kaligramlar halinde aktarılıyor. Yere yazılmış, çizilmiş, boyanmış, aynı anda hem yazı hem resim olan "Kahrolsun bağzı şeyler" ve "Slogan bulamadım" bu anlam üretme dünyasının ürünü.

Birer görsel-yazı oldukları, bakmak ve okumak arasındaki ayrımı aştıkları, anlam akışında bir gedik, temsil zincirinde bir bozulma yarattıkları için "Kahrolsun bağzı şeyler" ve "Slogan bulamadım"ı diyalektik imgeler arasına dahil edebiliriz. İki göstereninin eksiltili çarpışması[56] olan bu yazı-resimler, slogan-şiirler, Gezi'yi temsilden yoksun bırakarak, en sadık biçimde temsil ederler. Tüm sloganlardan daha "siyasidirler"; çünkü siyasal bir soruna işaret etmezler, siyaseti sorunsallaştırırlar. Herkes ve her şey, tüm sözler ve bazı sözler tarafından içi doldurulacak bu boş, misafirperver imgeler, demokrasinin hakikatiyle tıka basa doldurulmuşlardır.

---

55. Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk içinde*, Metis Yayınları, 2012, İstanbul, s. 63.
56. Roland Barthes, *Görüntünün Retoriği: Sanat ve Müzik*, Çev. Ayşenaz Koç, Ömer Albayrak, YKY, İstanbu, 2014, s. 143.

Kısa bir parantez açarak, "Kahrolsun bağzı şeyler" ve "Slogan bulamadım" için olduğu kadar, Gezi günleri boyunca duvarları, yerleri, araçları, her boş yüzeyi, sarmaşık gibi, grafik bir doku gibi kaplayan yazıların sosyal medyadan ayrılan, bir bedensellik, eylem, haz unsuru içerdiğini hatırlatmak gerek. Tam burada Roland Barthes'in, André Masson'un resmi bağlamında söylediği sözleri ödünç almalı. Duvar yazılarının gerçekliği, ne iletilerinde, ne geçerli anlam için kurduğu bildirim dizgesinde, ne de grafolojinin onlara yüklediği psikolojik anlatımcılıktadır.

> (...) Yazının gerçeği, bastıran, çizen, davranan eldedir, yani kalbi atan (zevk alan) bedendedir.[57]

Benjamin görsel yazının, günümüzde sosyal medya olarak geçerlilik kazanmış uluslararası, hareketli, dikey yazıyı, twitter'ı ön görür.

> (...) Yazı bu yeni ekzantrik görselliğiyle grafik alanlara daha derinlemesine daldıkça, birdenbire olgusal bir içerik edineceği, nicel birikimin nitel sıçramaya dönüşeceği an yaklaşıyor (...) Uluslararası bir hareketli yazıya geçerlilik kazandırıldığında şairler halkların hayatında taşıdıkları otoriteyi yenileyecek ve kendisiyle kıyaslandığında belagatin bütün yenilikçi atılım ve beklentilerinin modası geçmiş hayaller gibi görüneceği yeni bir rol edinecekler.[58]

Sosyal medyada üretilen bilgi derin olmayabilirdi ama geniş ve akışkandı. Benjamin gazeteciliğin yaygınlaşmasıyla birlikte yazar ve okur arasındaki ayrımın ortadan kalkacağı, okurun yazara dönüşebileceği koşulların ortaya çıktığına değinmişti. Sosyal medya herkesin aynı anda hem okur hem yazar olduğu açık, hareketli bir gazeteyi hayata geçirdi. Benjamin 1934 tarihli "Üretici Olarak Yazar" adlı konuşmasında şöyle der: "Edebiyat derinlikte yitirdiğini genişlikte kazandığından, burjuva basınının okurla yazar arasında yapay olarak koruduğu uzaklık Sovyet basınında kaybolmaya başlamıştır."[59]

---

57. Bathes burada André Masson'un resimlerinden söz etmektedir. Roland Barthes, *Görüntünün Retoriği: Sanat ve Müzik*, Çev. Ayşenaz Koç, Ömer Albayrak, YKY, İstanbu, 2014, s. 142.
58. Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk içinde*, Metis Yayınları, 2012, İstanbul, s. 63.
59. Walter Benjamin, "Üretici Olarak Yazar", *Brecht'i Anlamak* içinde, Çev. Haluk Barışcan, Aydın İşisağ, Metis Yayınları, 1984, s. 114.

Kırmızılı Kız, Marilyn Monroe ya da Ganimet Olarak Güzellik

Paolo Pasolini'nin 1963 tarihli *Rabbia* (Öfke) adlı filmi, "dünyanın haline üzülen gerçek bir şeytanım" diyen yönetmenin güzellik, tarih ve devrim üzerine düşüncelerini moralist olmayan bir öfkeyle dile getirir. Belgesel görüntülerin kurgusundan oluşan filmde, İngiltere Kraliçesi geçmişin mahkûmu ve tarihin sahibidir; Marilyn Monroe ise zengin sınıfların ganimeti, esir kız kardeşimiz.[60]

> Tarih zenginlerin tarihidir. Zenginliğin sahibi olan sınıf. Güzelliğin sahibi olan sınıf. Tarih güzelliğin tarihi.

Paolo Pasolini film içinde Marilyn Monroe'ya ithaf ettiği şiire yer verir:

> Geçmiş dünya ile gelecek dünyadan
> yalnızca güzellik kalmıştı geriye, bir de sen
> çaresiz küçük kardeş,
> abilerinin peşinden koşan,
> onlara öykünüp, onlarla ağlayan.
> Sen, en küçük kardeş,
> alçakgönülle taşıdın sırtında güzelliği
> ve halkın içinden gelen kızın ruhu
> hiç bilmedi güzel olduğunu,
> bilseydi güzellik olmazdı ki.
> Dünya öğretti sana güzelliğini
> ve güzelliğin dünyanın oldu.
> Korku salan geçmiş dünya ile korku salan gelecek dünyadan
> yalnızca güzellik kalmıştı geriye, bir de sen,
> (...)
> geçmiş dünyadan arta kalan,
> gelecek dünyanın istediği, şimdiki dünyanın
> sahip çıktığı güzelliğin, ölümcül bir kötülük oldu.
> Şimdi artık abiler dönüp geriye bakıyorlar,
> rezil oyunlarına bir an ara veriyorlar,
> sağır dalgınlıklarından sıyrılıp
> soruyorlar kendilerine:"Marilyn, küçük Marilyn,
> yol mu gösterdi yoksa bize?"[61]

60. http://www.youtube.com/watch?v=g-mg6xWfEbk
61. Şiirli Ses, Çev. Rekin Teksoy, Nisan Yayınlan, İstanbul, 1993.

Pasolini, bu ağıtla Monroe'nun intiharını, güzelliğin politik antropolojisi içinde anlamlandırır. Tarihsel geçmiş yerine politik geçmişi çağırmak için Marilyn Monroe'nun çocukluk ve gençlik görüntülerini ikonik görüntüleriyle birlikte kullanır. Marilyn'e "küçük kız kardeş" diye seslenir. Çocuk Marilyn diyalektik bir imgedir. Geçmiş ve gelecek arasında yalnızca güzellik salınır. Norma Jeane henüz bir imge olarak Marlyne dönüşmemiştir. Pasif ve çekingen küçük bir kız olarak kurtarılmayı beklemektedir. Pasolini Marilyn'in görüntülerini atom bombasının mantar bulutu ile üst üste bindirdiğinde diyalektik imgeyi ikiye katlar. Güzellik, kötülük ve tarih arasında yeni bir düşünce kanalı açar. Güzellik içindeki kötülük, zenginlerin ganimeti olarak güzellik. Benjamin'e göre tarihle ilişkisi içinde güzellik, "önceki kuşakların onda hayranlık duyduğu şeylerin hasadını toplar"[62]. Marilyn'in güzelliği egemen sınıfın elinde "ölümcül bir kötülük" olmuştur. Tıpkı tohum atacağı yerde atom bombası atan uçaklar gibi. "Teknoloji insana ihanet etti, zifaf yatağı kan gölüne dönüştü"[63] diyordu Benjamin. Güzellik de teknoloji de uygarlığın olduğu kadar barbarlığın da ürünleriydi. Pasolini'nin Marilyn ve atom bombası kolajı, Gezi'nin en önemli imgelerinden birinin, biber gazı saldırısının karşısında duran kırmızılı kızın etkisini anlamak için anahtar olabilir mi? Belki de kırmızılı kız kolektif bilinçdışındaki güzellik imgesine o derece yakındır ki, ona uygulanan şiddet Gezi'de insanlara "yol göstermiştir". Güzelliği geçmiş ve gelecek dünyanın elinden kurtarmamız gerek: nihayet böylelikle "dünyayı güzellik kurtaracak". Aksi halde kırmızılı kızın eteklerine dolanan fırtına, aralıksız felaketler getirerek, yitik bir cennetten esmeye devam edecek.

Fosil Olarak Metalar

1 Haziran 2014'te metropolün kalbi durduğunda, kapitalist dünya imgeler halinde dağılmış gibiydi. Tüketici trafiğinin öz suyundan mahrum kaldığında İstiklal Caddesi'nde metalar tufan sonrası karaya vurmuş atıklar gibiydi. Kimse dün onları neden

62. "Güzel, tarih ve doğayla ilişkisi için bkz. Walter Benjamin, "Baudlaire'de Bazı Motifler", *Son Bakışta Aşk* içinde, Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2012, s. 142 (dipnot 16).
63. Walter Benjamin, "Planetarium, Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, Metis Yayınları, 2012, s. 76.

istediğini tam olarak hatırlayamadı. Vitrin camları kırılmış tek bir mağaza vardı. Görüntüyü tuhaf kılan mağazanın yağmalanmamış olması, artık satılanların hiçbir değerinin olmamasıydı. Sözünü ettiğimiz kişisel bakım ürünleri satan mağazanın vitrini dışarıdan kırılmış gibi değil, daha çok içeriden patlamış gibiydi. Bir şey oradan açıca çıkmıştı. Renkli, süslü, parlak sağlık ve güzellik ürünlerinde, kremlerde, şampuanlarda, makyaj malzemelerinde sıkışmış kötücül bir şey serbest kalmıştı. Bunun bedensel arzu olduğu söylenebilir.

Daha dün kıvranan, sıçrayan, koşan, konuşan, fetişleşmiş metalar, bir gün içinde birer fosile dönüşmüştü. Caddeyi ziyaret edenlerin üzerinde bir ören yeri ziyaretinde takınılan saygılı ve meraklı tavır vardı. Binlerce insan caddeyi tarihi harabeler arasında, kendi izleri arayanlar gibi gezdi. Tahrip edilmiş camları kırılmış otobüsler ve arabaları, bir su altı müzesinde batık gemilerini izleyen dalgıçlar gibi dört bir yanını dolaşarak izlediler. Geçmiş, şimdiyle hiç bu kadar yakın olmamıştı. Bir ekonomik çağın çöküşüne tanıklık ediliyordu. Kapitalizm tarihin yıkıntıları içinde yerini almıştı. Belki de bu yüzden dün, feodalite kadar eskiydi. Metaların değeri kaybolmuştu fakat yerdeki en ufak taş bile kıymet kazanmıştı. Barikatlara yığılmış ıvır zıvır kullanım değeri dışında güçlere donanmıştı. Benjamin için diyalektik imgeler önceki yaşamın izleri olarak tarihsel ipuçlarıdır. O gün, Gezi'den Taksim'e bakıldığında görünen; 6-7 Eylül (dağılmış metalar, yağmalanmış dükkânlar), 15-16 Haziran, 1 Mayıs 1977, eski İstanbul fotoğraflarıydı.

Diğer yandan kısa bir sersemlikten sonra bir koleksiyoncu olarak burjuva birey izleri fotoğraf olarak toplama başladı. Kısa süre sonra işportada "devrimin hatıralık eşyaları" bitiverdi. Rüya âlemi hızla yeniden kuruluyordu. Deneyim, metalar dünyasında ayrıcalıklı yerini alıyordu.

Tüketimin Son Noktasından Örgütlenmek: Çöp

Benjamin, gerçeküstücülük ile ilgili denemesinde şunları söyler:

> Artık eskimiş olanda, başka bir deyişle ilk demir yapılarda, ilk fabrika binalarında, en eski fotoğraflarda, artık ölmeye başlamış nesnelerde, salon piyanolarında, beş yıl öncesinin giysilerinde, artık gözden

düşmüş lokallerde belirginleşen devrimci enerjileri ilk gören gerçeküstücülük oldu.[64]

Meta biçiminin sürekli fenomenolojisiyle, diyalektik imgenin ima ettiği süreksizlik çok özel bir Gezi imgesi içinde görünür olur: Çöp. Meta fetişinin fosil olarak deneyimlendiği Gezi'de toplumsallık, metanın artık işlevini tamamladığı yerde, değişim değerini yitirdiği, zorbalığına son verdiği noktada, yani çöpte parlarken yakalanır. Kullanılmış olan artık sahiplenilebilir, satılabilir, sayılabilir değildir. Çöp toplama ritüeli, Gezi'de "zincir biçiminde" uzanan, tekilliklerin oluşturduğu, geçici, kırılgan, dinamik, bedenselleşmiş, yatay kolektivitenin diyalektik imgesidir. Sadece parkı temiz tutmanın, devlet nezreti olmadan toplumsal yaşamın mümkün olduğunu kanıtlayacağı için değil. En gerilimli anlarda ortaya çıkan battal boy çöp poşetleri, korku karşısında insanı ayakta tutan "güven" duygusuyla dolar. Birbirinin çöpünü toplamaktan haz duyan bir grup insanın biriktirdiği güven duygusu, toplumsal hiyerarşilerin askıya alınmasından kaynaklanır:

> (...) Şöyle büyük bir çöp poşetiyle çöp toplamaya başlasam, kesin yardım edenler olur. Bazen deniyorum işte birkaç çöpü koyuyorum, bağlamaya çalışırken yandan biri geliyor. Durup yardım ediyor. 2 kişi 3 kişi oluyoruz... Sabah olduktan sonra bir anda karşılıksız bir şekilde parkı temizlemeye yeniden yenilemeye ve akşamki yeni eğlence için, tırnak içinde, hazırlamaya başlıyorlar.[65]

Sonuç Yerine Bir Durak

Meta dünyasının efsununda siyasi uyanışın yaşandığına dair maddi kanıtlar hâlâ o diyalektik imgelerin içinde saklı duruyor. Bu imgelerin başında, fizik mekân olarak Gezi'nin kendisi var. Modern kapitalizmin kişisel ile toplumsal, emek zamanı ile boş zaman, kamusal ile özel, doğa ve kent, iç ile dış arasında koyduğu kesin sınırların istikrarsızlığını, kapitalizm henüz yıkılmadan önce gösteren bir imgedir Gezi Parkı. Toplumsal yaşamın ütopik potansiyeli ile barbarlık abidesi olan bir şimdiki zamanı

64. Walter Benjamin, "Gerçeküstücülük Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", *Sanat Siyaset*, Ed. Ali Artun, İletişim Yayınları, 2008, İstanbul, s. 56.
65. S. A. ile yapılan görüşme.

yan yana getirir. Her şeyi gören ve gösteren kapitalist kentin merkezinde kuytu, gölgeli, örtülü koridorları, pürüzlü, engebeli yolları ile sermayenin akışını kesintiye uğratır. Küçük bir dünya kurarak ve sadece geçici olarak orada durarak mutlak sayılan, tüm ülkeyi kuşatan, kesintisiz anlam ağlarını, insan ilişkilerini delip geçer. Oradan bakıldığında ezilenlerin zaferi bir şimşek çakması süresince parlar ve tarihin göğünü aydınlatır.

Kaynakça

Barthes, R., (2014) Görüntünün Retoriği Sanat ve Müzik, Çev. Ayşenaz Koç, Ömer Albayrak, YKY, İstanbul, 2014

Benjamin, W. (1984) *Üretici Olarak Yazar, Brecht'i Anlamak* içinde, Çev. Haluk Barışcan, Aydın İşisağ, Metis, İstanbul.

Benjamin, W. (1992) *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Benjamin, W. (2008) *Gerçeküstücülük Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı,* Sanat Siyaset, ed.Ali Artun, İletişim Yayınları, İstanbul,

Benjamin, W. *(2012) Son Bakışta Aşk,* Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, Metis, İstanbul.

Buck-Morss, S. (2010) *Görmenin Diyalektiği*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul.

Cadava, E. (2008) *Işık Sözcükleri,* Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul.

Castoriadis, C. (1975) *Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

Didi-Huberman, G. (2012) *Peuple exposés, peuple figurants*, l'oeil de l'histoire 4, Minuit, Paris.

Lacoue-Labarthe, P. (1986) *L'imitation des modernes-Typographies II*, Galilée, Paris.

Lacoue-Labarthe, P. (1987) *La fiction du politique*, Bourgois, Paris.

Lacoue-Labarthe, P. (2000) *Poétique de l'histoire*, Galilée, Paris

Lövy, M. (2007) *Walter Benjamin: Yann Alarmı*, Çev. Uraz Aydın, Versus, İstanbul.

Marx, K. (1969) *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris: Les Éditions sociales, Collection: Classiques du marxisme. Traduction française à partir de la 3e édition allemande.

Nancy, J. L. (2010) *Demokrasi Hakikati*, Çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul.

Pasolini, P.P. (1993) *Şiirli Ses*, çev: Rekin Teksoy, Nisan Yayınları, İstanbul.

Rancière, J. (2007) *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul.

Rancière, J. (2012) *Estetiğin Huzursuzluğu*, Çev. Aykut Kılıç, İletişim, İstanbul.

Sayın Z. (2009) *İmgenin Pornografisi*, Metis, İstanbul.

Tassin E. (2004) *La question de l'apparence*, Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt, Payot, Paris.

The Philosophical Forum içinde, *Walter Benjamin* özel sayısı, hazırlayan Smith, G., XV, no.1-2, (Güz-kış 1983-84)

Tiedemann, R. (1992) *Pasajlar* içinde, *Pasajlar Yapıtına Giriş*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Kısım 2

Gezi, Kuşaklar ve Siyaset

Beklenmedik Buluşma: 1980 Sonrası Kuşağın Gündelik Hayat Dili ve Mizahı Direnişle Buluşunca

Demet Lüküslü

Giriş

2013 Mayıs ayı sonunda başlayan ve Haziran ayı boyunca devam eden Taksim Gezi Parkı'nı korumak için başlayan hareket kısa bir süre içerisinde Gezi Parkı hareketi ile dayanışma içinde diğer şehirlere de yayıldı ve hiç kuşkusuz Türkiye'nin 2000'li yıllarının en önemli kitlesel hareketi olarak gerek gazeteciler gerek ise sosyal bilimcilerin gündemini meşgul etti ve meşgul etmeye devam edeceğe benziyor. Ayşe Gül Altınay'ın (2013)[1] daha Gezi Direnişi devam ederken (9 Haziran 2013'te)

1. Aynı yazı Kemal İnal'ın (2013: 294-308) Gezi üzerine derlemesinde de yer almıştır.

kaleme aldığı ve Bianet'te 11 Haziran 2013'te yayınlanan yazısında da belirttiği gibi: "Gezi'nin tek bir hikâyesi yok, olamaz. Herkesin Gezi'si kendine." Bu durum yapılan analizleri de farklılaştırıyor hiç kuşkusuz. Herkes kendi duruşuna göre bir Gezi[2] okuması yapıyor. Böylesine önemli bir kitlesel hareketi sosyal bilimcilerin araştırma konusu yapmaması pek tabii ki düşünülemez. Sosyal bilimciler kendi araştırma alanlarına göre farklı yönleriyle Gezi'yi anlama, anlatma çabasındalar. Bu derleme kitabın ortaya çıkmasını sağlayan konferansın da bu kitabın da amacı bu: Gezi'yi anlamaya çalışmak...

Bu derlemedeki okumakta olduğunuz makalede ben de Gezi'yi kendi çalışma alanım olan gençlik sosyolojisi ve Türkiye gençliği üzerine 2000 yılının başından beri yapmakta olduğum niteliksel gençlik araştırmaları ışığında anlama ve anlatma çabası içine giriyorum. Bu makalenin temel iddiası Gezi Direnişi'nin 1980 sonrası kuşak olarak tanımlanan kuşağın aktif olarak katıldığı bir kitlesel hareket olarak bu kuşağın dilini ve mizahını içinde barındırdığıdır. Gezi, halihazırda var olmayan bir mizahı ve dili geliştirmemiş, genç kuşağın halihazırda oluşturmuş olduğu dili ve mizahı su yüzüne çıkarmış, gözlerden kaçamaz hale getirmiştir adeta. Gezi'de gözlerden kaçamayacak şekilde ortaya çıkan ve farklı bir dil kullanan bu "yeni" siyaset yapma tarzı ve bu yeni siyasette aktif olarak kullanıldığı görülen mizah aslında tamamen yeni değillerdir. 1980 sonrası kuşağının geliştirmiş olduğu siyaset ve mizahtan temellerini almaktadır.

A. 1980 Sonrası Kuşak: Pasif Apolitik Değil, Aktif Apolitik Bir Kuşak

Türkiye'nin siyasal tarihinde 12 Eylül 1980 askeri darbesi bir dönüm noktasını temsil ettiği ve 1960 ve 1970'lerin siyasal ortamını adeta bir bıçak gibi keserek yeni bir dönemi başlattığı için 12 Eylül sonrasının kuşakları "apolitik", "depolitize" bir kuşak olarak tanımlandılar. Gezi ise bu gençlik algısının sorgulanmasını sağladı. Ana akım medyada gençliğe dair Gezi analizleri daha çok "Y Kuşağı" kavramı üzerinden yapıldı ve özellikle de 1990 doğumluların farklılığı öne çıkarıldı. Bu makalede ise Y

2. Bu kitlesel hareketi tanımlamak için farklı ifadeler kullanılmıştır. Ancak bu makale çerçevesinde hareket sadece "Gezi" olarak adlandırılacaktır.

Kuşağı kavramı yerine –Karl Mannheim'ın kuşak kuramının izinde– 1980'lerde[3] ve 1990'larda doğanların hepsini kapsayan "1980 sonrası kuşak" tanımlandırması kullanılacak ve Gezi'nin bu kuşağa ait özellikler taşıdığı savunulacaktır. Gezi katılımcıları üzerine yapılan anketler (her ne kadar bu anketlerin güvenirliği tartışma konusu olsa da)[4] katılımcıların önemli bir çoğunluğunun genç kuşaktan olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Konda Araştırma ve Danışmanlık'ın *Gezi Raporu* (2014b), 36 yaş ve üstü katılımcıların sadece %16,1 olduğunu, geriye kalan çoğunluğun (%83.9) ise 36 yaş ve altı olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde Esra Ercan Bilgiç ve Zehra Kaflaslı'nın (2013:13) Gezi katılımcılarına internet üzerinden yaptıkları anket de 36 yaş ve üstü kategorisinin %17 ile sınırlı kaldığını (36-45 yaş %11.0; 46-55 yaş %4.6; 56 yaş ve üstü %1.4), geri kalan büyük çoğunluğun (%83) ise 36 yaş altı olduğunu belirtmektedir. Bu makale çerçevesinde ise bu verilen istatiksel rakamlardan bağımsız olarak Gezi'de 1980 sonrası kuşağının oynadığı rol mizahla beslediği "yeni" siyaset yapma diline yaptığı etki üzerinden ele alınacaktır. Gezi 1980 sonrası genç kuşağın halihazırda oluşturmuş olduğu dili ve mizahı su yüzüne çıkartmış ve yeni bir siyaset yapma tarzını gözlerden kaçamaz hale getirmiştir. Üstelik Levent Cantek'in (2013:86) belirttiği gibi Gezi'de "[e]ylemin sürekliliğini sağlayan asıl unsur mizah, zekâ ve hınzırlık ol[muştur]".

Kuşak kavramı hiç şüphesiz tıpkı diğer sosyal bilimler kavramları gibi kendi içinde geniş bir kategoriyi içeriyor ve tıpkı diğer kavramlar için olduğu gibi teorik bir tartışmayı gerektiriyor. Bu makalede yapılan kuşak analizi temelini Karl Mannheim'ın (1952) kuşak teorisinden almaktadır. İki dünya savaşı arasındaki dönemde, 1928 yılında Almanca yazdığı "Kuşaklar Sorunu" makalesinde Mannheim, kuşağı oluşturanın önemli tarihsel olaylar olduğunun altını çizer. Ancak bu tarihsel olaylara kuşak kendi içinde pek tabii ki homojen bir tepki vermez. Bu sebeple, kuşak

3. Doktora tezini 1980 kuşağının kolektif hafızası üzerine yapmakta olan Lorenzo D'Orsi, 1980 doğumlu Gezi'ye aktif olarak katılmış bireylerle yaptığı görüşmelerde onların hem aktif katılımını hem de 1990 doğumlularla ortak noktalarının altını çizmekte ve 1980 sonrası kuşağın kolektif hafızasının özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Bulgularından yola çıkarak yaptığı bir analiz için bkz. D'Orsi (2015).

4. Bu çalışmalardaki sorunlara işaret eden ve bu çalışmaların güvenilir istatiksel veri üretemediklerini ileri süren bir çalışma için bkz. Yavuz (2014: 99-123).

kendi içerisinde homojen bir kategori oluşturmamakta, farklı "kuşak kümelerini" kendi içinde barındırmaktadır. Ancak bu farklı "kuşak kümeleri" aynı büyük tarihsel olaylara tepki verdiklerinden büyük tarihsel olayların kuşağı oluşturmasından ve bu büyük tarihsel olaylara karşı ortaya çıkan ortak bir kuşak bilincinden bahsetmek mümkündür. Xavier Gaullier (1998:33) de kuşak kavramının istatiksel yaş dilimi *cohort*'tan, aynı dönemde doğmuş kişiler yığınından farklı olduğunun altını çizerken yeni kuşakların oluşumunu yeni toplumsal olaylara ve bu olaylara karşı zorunlu olarak beliren "yeni bir düzene (*new deal)*" bağlamaktadır. Gaullier'nin de belirttiği gibi kuşak analizi aslında "kriz" üzerine kuruludur. Kuşaklararası eski süreç işlemez hale gelip de kuşaklararası kriz meydana geldiğinde kuşaklararası bir *new deal* oluşturmak gerekir. Çünkü yürürlükte olan toplumsal sözleşme sosyo-ekonomik ve teknolojk değişimlerden dolayı işlemez hale gelmiş ve yeni bir kuşak ortaya çıkmıştır.

Türkiye'nin kuşakları analizi yapılırken 1970'lerin sonunda doğanları, 1980 ve 1990 doğumluların hepsini benzer bir dönem (tarihsel olaylar) içine doğmuş ve büyümüş oldukları için "1980 sonrası kuşak" olarak yani tek bir kuşak olarak tanımlamak mümkündür (Lüküslü, 2013: 80). 1980 sonrası kuşağın içine doğdukları tarihsel dönem tüm dünyada "uzun 60'ların"[5] siyasi hareketliliğinin sona erdiği, Soğuk Savaş döneminin ABD cephesi lehine sona erdiği ve kapitalizmin "alternatif"inin ortadan kalktığının savunulduğu, küresel bir neoliberal düzenin tek seçenek olarak sunulduğu bir döneme tekabül eder. Bu durum Türkiye ölçeğinde 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında yaşanır (İnsel, 1996; Keyder, 1996). Aslında askeri rejim böylesine bir ekonomik dönüşümün Çağlar Keyder'in deyimiyle söylersek, "minimum bir dirençle (Keyder 2004:67)" karşılanmasına sebep olmuştur.

Türkiye'de 1980 sonrası gençliği üzerine yapılan anket çalışmaları[6] aynı bulguyu tekrar tekrar öne sürmüşlerdir: 1980 sonrası

5. Küresel bir hareket olarak farklı toplumlarda farklı renklerle yaşanan 60'lı yılların sadece 60'lı yıllarla sınırlı kalmadığı, sonrasına da uzanarak "uzun 60'ları" oluşturduğu savunulmaktadır. Örneğin, Arthur Marwick (1998), 60'ları konu edindiği kitabında 1974 yılını "uzun 60'ların" bitiş noktası olarak alırken, Klimke ve Scharloth (2009) 1977 yılını alırlar.

6. Bkz. *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* (1999); *Türk Gençliği ve Katılım* (2001); *Türk Üniversite Gençliği Araştırması* (2003); Erdem Artan (2005).

kuşak, arkadaşları ile siyasetten konuşmamakta, siyasetle ilgilenmemekte, siyasal partiler, hükümet, TBMM gibi siyasal kurumlara güvenmemektedirler. Örneğin Gezi'nin hemen öncesinde 4-5 Mayıs 2013 tarihinde Konda Araştırma ve Danışmanlık (2014) tarafından Avrupa Birliği tarafından fonlanan Şebeke Gençlerin Katılımı Projesi için yaptığı anketin sonuçları da gençlerin "apolitikliğini" teyit eder niteliktedir. Bu siyasal ilgisizlik bulguları ise genelde gençlerin yaftalanmasına neden olmuştur. Oysaki diğer taraftan bu dönem siyasetin yeniden düşünülerek, yeniden inşa edilmesinin öneminin tartışıldığı bir döneme de işaret eder (Beck, 1997; Bauman, 1999). Bu sebeple, genç kuşağı eleştirmek mümkün olduğu gibi küresel olarak gözlemlenen geleneksel siyasetin aşınmasının sebeplerinin anlaşılmasına çalışmak da mümkündür. Gençlerin geleneksel siyasete ve siyasal alana yaptıkları eleştirilerden hareketle siyasetin ne anlama geldiği üzerine kafa yorulurken yeni bir siyaset tanımı üzerine düşünülebilinir.

2000 yılından itibaren 1980 sonrası genç kuşakla yaptığım niteliksel araştırmalar söz konusu kuşağın siyasetten tamamen uzak bir kuşak olmak yerine geleneksel siyasetin kurumlarına ve siyasete eleştiriler getiren, olumsuzladığı yanlarıyla siyasetin içinde bulunmak yerine dışında bulunmayı yeğleyen bir kuşak olduğunu gösteriyor (Lüküslü, 2009a; 2009b; 2013). Bu sebeple eğer bir apolitizmden bahsedilecekse pasif bir apolitizm değil aktif apolitizmdir söz konusu olan. G. Hermet, B. Badie, P. Birnbaum ve Ph. Braud (2000) gibi ünlü Fransız siyaset bilimcilerin hazırladığı *Siyaset Bilimi ve Siyasi Kurumlar Sözlüğü*'nde de belirtildiği gibi iki çeşit apolitizm vardır. Pasif apolitizm, yönetilenlerin siyasete karşı hiç olmayan ilgisini ya da daha doğru bir ifade ile tam bir ilgisizliği ifade eder. Aktif apolitizm ise tıpkı Kilise'nin tutumları, diplomasi ve savunma gibi konularda örneği görüldüğü gibi kendini siyasetin dışında konumlandırmayı, siyasetin üzerinde partizan bakış açılarının uzağında geniş bir konsensüs sağlama çabasına işaret eder (Hermet vd. 2000: 25-26). Genç kuşakla derinlemesine konuşulduğunda ne siyasiler, ne siyasi partiler ne de siyasi tartışmalardan bihaber olmadıkları hemen göze çarpar. Yani genç kuşak açısından pasif bir apolitizmden bahsedilemez. Bir taktik[7] olarak kullandıkları

7. Bireyin gündelik hayat pratiklerine odaklanan Michel de Certeau, savaş terminolojisini kullanarak güçlülerin "strateji" belirlerken güçsüzlerin "taktik"

aktif apolitizm genç kuşağın kendilerini siyaset üstü/ideolojiler üstü bir şekilde konumlandırmalarına imkân tanımıştır. Bu nedenledir ki, birbirinden tamamen farklı siyasal tutumlara sahip kişiler bir araya gelebilmektedirler. Aktif apolitizm bu farklılıkların birlikteliğini mümkün kılabildiği gibi kutuplaşmayı da azaltıcı/engelleyici bir rol oynayabilmiştir (Lüküslü, 2010a). Genel uzlaşma tabanını "aktif apolitiklikte" yani hiçbir ideolojinin veya partinin partizanı olmamak olarak kuran gençler, aralarındaki farklara rağmen arkadaş olabilirler ya da en azından oturup konuşabilirler.

Gezi'nin kitleselliği hiç şüphesiz farklı gruplardan, farklı düşünce ve hayat tarzlarından kişilerin aynı amaç için bir araya gelebilmesinden kaynaklanır. İlk bakışta birbirine benzemeyen bu bireyleri aslına bakılırsa Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın kullandığı "çapulcu" kelimesi olmasa tek bir tanımlama altında toplamak hiç kolay değildir. Oysaki "çapulcu" tanımlaması katılımcıların farklılıklarını bir anlamda eriterek onlara şemsiye kimlik kazandırmıştır. İlk bakışta bir araya gelmesi zor olan grupların bir araya gelebilmesinin ardında bu kendisini ideolojiler üstü konumlandıran "aktif apolitik" duruşun önemli bir rol oynadığını savunuyorum. Oysaki belirli bir ideolojisi ya da siyasal projesi olan gruplar için bu biradalık sorunlu ya da bedel ödeteci olarak görülebilmiş ve hiçbir şekilde siyasal olarak anlaşılamayacak gruplarla biraya gelmek konusunda tedirginlik hissedilmiştir. Kendisini ideolojiler üstü tanımlayanlar ve herhangi bir siyasal proje için hareket etmediğini belirtenler için ise bu biradalıklar sorun yaratmamaktadır. Böylece Gezi sırasında Mevlüt Kandili beraberce kutlanabilmiş, namaz kılanlar onların etrafını saran gençler tarafından polisten korunabilmiş ya da fotoğraf karelerine başarıyla yansıdığı gibi farklı hassasiyetlerdeki kişiler el ele tutuşarak polise karşı beraberce direnebilmiş ya da beraberce halay çekilebilmiştir.

B. Mizahtan Beslenen Yeni Bir Siyasi Dil

Her ne kadar Gezi öncesinde 1980 sonrası genç kuşak siyasal duyarsızlıkla suçlanmış olsa da Gezi öncesinde de genç kuşağın aktif olduğu sivil toplum kuruluşlarında, üniversitelerin çeşit-

("taktik, zayıfın sanatıdır") geliştirdiğini savunmaktadır. Kitabın Türkçe basımı için bkz. de Certeau, 2008.

li kulüpleri çerçevesinde ya da farklı inisiyatif ve platformlar çatısı altında "yeni bir örgütlenme" ve yeni bir siyaset arayışı çabalarının varlığından söz etmek gerekir. Gerek Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı (TÜSES) (Lüküslü, 2009b)[8] gerek ise İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları (Lüküslü, 2010b)[9] için yaptığımız niteliksel araştırmalarda gençlerin farklı bir örgütlenme ve siyaset üzerine kafa yordukları göze çarpmaktaydı:

- Hiyerarşinin olmadığı, dikey değil yatay örgütlenmeler arayışında oldukları;
- Farklı grupların bir araya geldiği şemsiye yapıların öneminin altını çizdikleri (bir görüşmeci aksi takdirde grupların kendi içine kapanıp savaştığı yapıya dönüşebildiğini "ej-

8. Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı'nın (TÜSES) "Gençler Tartışıyor: Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri" başlıklı gençlik araştırması bağlamında 6 kişilik bir ekiple (Pınar Uyan, Yüksel Taşkın, Demet Lüküslü, Cemil Boyraz, Cangül Örnek, Volkan Yılmaz) Ağustos-Kasım 2008 tarihleri arasında İstanbul'da farklı grup gençlerle 26 odak grup çalışması gerçekleştirilmiştir. Araştırma dahilinde İstanbul'da farklı siyasi partilerde aktif olarak çalışan, çeşitli sosyal hareketler ve sivil toplum kuruluşlarında yer alan ve herhangi bir şekilde katılım göster(e)meyen genç gruplarla toplam 164 gencin katıldığı 26 odak grup çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu makale çerçevesince sosyal hareketler ve sivil toplum kuruluşlarında aktif olan gençlerle yapılan odak grup çalışmaların bulgularına dayanılmaktadır. Araştırmada şu gruplarla odak gruplar gerçekleştirilmiştir: Gençlik Sendikası (Genç-Sen), Genç Siviller, Lambdaistanbul Lezbiyen Gey Biseksüel Travesti Transseksüel Dayanışma Derneği (Lambda İstanbul), Avrupa Öğrencileri Forumu Derneği-İstanbul (AEGEE İstanbul), 1907 Üniversiteli Fenerbahçeliler Derneği (ÜNİFEB), Ekoloji ve Çevre Hareketi (Greenpeace Türkiye, Genç TEMA, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Hizmet Kulübü Marul Grubu, Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği, Genç Yeşiller), Toplum Gönüllüleri Vakfı (TOG), Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER), İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsanı Yardım Vakfı (İHH), Genç Feministler, Alevi Gençler. Araştırmanın genel bulguları için bkz. Boyraz (2009).

9. İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları Birimi çatısı altında sivil toplumda aktif gençlerin sorunlarını, ihtiyaç ve isteklerini anlamak için Eylül 2009-Şubat 2010 tarihleri arasında Demet Lüküslü ve Burcu Oy'dan oluşan iki kişilik ekiple, 7 farklı şehirde (İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Samsun, Diyarbakır, Van) 16-26 yaş arası gençlerle toplam 20 odak grup çalışması gerçekleştirilmiştir. Her ilde 3 odak grup yapılmış, bu odak grupların biri sivil toplum kuruluşları, inisiyatif ve platformlarda aktif gençlerle, bir diğeri üniversite kulüplerinde aktif gençlerle, bir diğeri ise gençlik merkezleri ve gençlik meclislerinde aktif gençlerle yapılmış ancak Van'da biri gençlik merkezleri ve gençlik meclislerinde aktif gençler bir diğeri de farklı üniversite kulüpleri, sivil toplum kuruluşları, inisiyatif ve platformlarda aktif olan gençlerle olmak üzere toplam 2 odak grup gerçekleştirilmiştir.

derhayla savaşırken ejderhaya dönüşmek" benzetmesiyle anlatmıştı);
- Faaliyetlerinde eğlenerek, zevk alarak yapma (yaparken de dönüşme) peşinde koştuklarını belirtmişlerdi.

Bu açıdan bakıldığında Gezi Parkı Direnişi sayılan tüm kriterlere uymaktadır. Hiyerarşinin olmadığı, lideri olmayan, farklı grupların bir araya gelebildiği ve Gezi Parkı'nı korumak için bir yandan direnirken bir yandan da eğlenilen, zevk alınan ancak aynı zamanda da bireysel bir dönüşüm yaşanan bir deneyim.[10]

Gezi öncesinde de tıpkı Gezi sırasında olduğu gibi hem örgütlenmeler hem de 1980 sonrası kuşağın gündelik yaşamı içinde bilişim teknolojileri ve sosyal medya önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple 2008 yılında sivil toplum örgütlerinde aktif olan gençlerle yaptığımız bir odak grupta bir katılımcının ifadesiyle internet, farklı grupları bir araya getiren, birleştirici ve ağ kurmaya imkân tanıyan "şükredilesi bir şey" olarak tanımlanmıştır (Lüküslü 2009b: 214). Halihazırda genç kuşağın gündelik hayatında ve örgütlenme biçiminde önemli rol oynayan bilişim teknolojileri Gezi sırasında da –tıpkı diğer ülkelerdeki örneklerinde olduğu gibi– kilit bir rol oynadı. Ortadoğu'daki hareketlerde gençlerin ve internetin rolü hakkındaki derlemenin editörü Linda Herrera'nın (2014: 20-23) da öne sürdüğü gibi bu kuşağı "kablolu kuşak (*wired generation*)" olarak tanımlayan sosyal bilimciler var. Tam da bu sebeple siber alan üzerine çalışmalar yapmak özellikle 1980 sonrası kuşak üzerine çalışan araştırmacılar için önem kazanıyor. Gezi öncesinde bilişim teknolojilerini aktif kullanan gençlik oluşumlarını analiz ettiğimde bu oluşumların 1980 sonrası kuşağın özelliklerini taşıdığını ve bu oluşumların:

- Kendilerini ideolojiler üstü/geleneksel siyaset üstü bir yerde tanımladıklarını (ki bu durum aslında olan bitenin taraf tutmaksızın, özgürce eleştirme fırsatını da tanıyor);

10. Pınar Gümüş'ün hazırlamakta olduğu doktora tezi için Gezi'ye katılan gençlerle Gezi'nin hemen ardından yaptığı derinlemesine görüşmeler, katılımcıların deneyimlediği bu dönüşümü başarılı bir şekilde göstermektedir. Hiç şüphesiz Pınar Gümüş'ün doktora tezi Gezi'nin genç kuşağa etkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bulgularından yola çıkarak yaptığı analiz için bkz. Gümüş (2017).

- Kullandıkları dilin meta-söylemlerden değil, "bugün" olup bitenden, gündelik hayat ve popüler kültürden beslendiğini;
- Mizahın aktif bir şekilde kullanıldığını savunmuştum (Lüküslü, 2011; Lüküslü, 2014).

Bu sayılan özellikler Gezi direnişi sırasında da karşımıza çıkan özelliklerdir. Gezi'de Türkiye'nin toplumsal hareket tarihi açısından süreklilik içeren yanlar yanında gelen yeniliklerin bu özellikler ile ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gezi'nin kendisini ideolojiler üstü, geleneksel siyasetin dışında konumlandırması farklı grupların yan yana gelebilmesini mümkün kıldı. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın bu aslında heterojen olan kitleyi "çapulcular" olarak nitelemesi ise onları hiç şüphesiz "çapulcu" şemsiye kimliği altında birleştirdi. Gezi'nin gündelik hayat ve popüler kültürden beslenen dili, siyasal projelerin "geçmiş (geri dönülmek istenen altın çağ)" ya da "(ulaşılması hedeflenen) geleceğe" odaklanan söylemlerinden farklılaştırdı. Tüm bu muhalefet/söylemler mizahi bir dil kullanılarak yapıldı ve anaakım medyada bu mizahi dil "orantısız zekâ" olarak tanımlandı.[11]

Gezi direnişinin akıllara yer eden "yeni" –ya da Gezi'ye özgü– sloganları aynı zamanda 1980 sonrası kuşağın kullandıkları dili kullanan sloganlardır. Örneğin, "Çare Drogba" sloganında çare bir siyasal ideolojide değil, Galatasaray futbol takımının oyuncusu futbolcu Drogba'da aranırken, sloganı duyanlarda da bir gülümseme yaratmaktadır. Başta Çarşı grubu olmak üzere taraftar gruplarının Gezi direnişine aktif katılımı ya da tüm İstanbul takımlarını birleştiren Istanbul United gibi inisiyatiflerle futbol ile sıkı bir bağ kurmuş olan Gezi direnişi böylece sloganları ile de futbola göndermeler yapmaktadır. Böylece "ne sağcıyım ne

11. Türkiye siyasal kültüründe mizahın rolü konusunda ayrıntılı araştırmaları bulunan Levent Cantek (2001; 2008; 2011), Gezi'nin hemen sonrasında *Birikim* dergisindeki yazısında, "Nereden çıktı bu mizah sorusunu sormakta ve şu yanıtı vermektedir: "İlk olarak bunun bir orta sınıf mizahı olduğunu belirtelim, eylemin kendisi zaten iki büyük metropolde geliştiği ve önemli ölçüde eğitimli Türk çoğunluk tarafından yönlendirildiği için siyasetle kaynaşması zor olmadı. Ana hatlarıyla, üniversiteli, ironik, dil bilen, popüler kültüre hâkim gençlerin sarkastizmini içeriyor; aptallığı, sertliği, büyük iddiaları deşifre eden bir dile dayanıyor denebilir. Duvar yazıları, mizah dergileri, tivitır ya da feysbukta izlerine rastlanabilen, ana akım medyanın dışında kalan, ona dahil olmak istemeyen bir kültürün ürünü de demek gerekiyor (Cantek, 2013:86)."

solcu, futbolcuyum futbolcu" deyişine nazire yaparcasına futbol da muhalefetin bir parçası haline gelmiştir.

"Kahrolsun Bağzı Şeyler" sloganı da siyasal bir sloganın ("kahrolsun") ardına "bağzı şeyler" ibaresini eklemekte ve üstelik "bazı" kelimesini "bağzı" diye yazarak genç kuşağa karşı iletilen Türkçe'yi iyi kullanama eleştirisini de adeta tiye almaktadır. Aslında her iki sloganın da mizahı siyasal sloganlara (Çare Sosyalizm; Kahrolsun Faşizm) gönderme yapıp arkasından şaşırtıcı bir ifadeyi eklemesinden gelmektedir (Çare Drogba; Kahrolsun Bağzı Şeyler). Bu açıdan "Yazacak Slogan Bulamadım" sloganı da geleneksel siyasetin ya da protesto ya da yürüyüşlerin aktif bir parçası olmamış kuşağın bireylerinin slogan bulmakta zorlanmalarını adeta tiye almaktadır. Görüldüğü gibi Gezi'de Türkiye'nin toplumsal hareketler repertuarında hali hazırda bulunan sloganlara gönderme yapan ancak onlardan farklı sloganlar üretilmiştir. Bu sloganlar bilindik "siyasi" sloganlardan ayrı bir yerde konumlanmakta, kökenini gündelik hayattan almakta ya da popüler kültüre referans vermekte ve mizahı aktif bir şekilde kullanarak sloganı duyanları şaşırtmakta ve gülümsetmektedir.

"Mustafa Keser'in askerleriyiz" sloganı da "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" sloganına gönderme yapmakta ancak söz konusu kitlenin ne ulusalcı kesimin sahiplenmek istediği gibi bir kitle ne de hükümetin görmek ve göstermek istediği gibi hükümete karşı darbe yapmak hevesinde olan bir kitle olduğunu, "farklı" bir kitle olduğunun altını mizahi bir şekilde çizmektedir. Mustafa Kemal ve Mustafa Keser isimleri birbirlerinden bir hece ile ayrışmaktadır. Ancak Mustafa Keser ismi siyasetin dışında popüler kültürün içinden bir isim olarak sloganın bir yandan geleneksel siyaset dışında konumlanmasını sağlarken, aynı zamanda slogan popüler kültürden beslenmekte ve mizahı aktif bir şekilde kullanmaktadır. Ayrıca "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" sloganını tiye alır şekilde kullanılan "Mustafa Keser'in askerleriyiz" sloganı bu kuşak için Mustafa Kemal'in de tabu olmaktan çıkmaya başladığını göstermektedir. Benzer bir durum Gezi'nin hemen sonrasında ortaya çıkan İnönü caps'lerindeki Atatürk görsellerinde de görülmektedir. Bu caps'lerle ilgili yazılarında Kadir Dede, Bayram Koca ve Erden Eren Erdem'in (2014) de belirttiği gibi bu caps'lerdeki resmi ideolojinin dayattığı Atatürk görselleri yerine çok da bilinmeyen, kahkaha atan, halay çeken

ya da uyku mahmuru fotoğraf karelerinin de kullanılıyor olması dikkat çekicidir. "Atatürk ve İnönü mevzubahis olduğunda başvurulan 'resmi resimlerin' terk edilmesi, kendilerinin resmi ideolojinin dar kalıplarından kurtararak, farklı ele alış biçimlerinin konusu olmalarının da müjdecisi sayılabilecektir (Dede vd. 2014: 112)."

Biber gazı ile yeni tanışan genç kuşak biber gazı ile mücadelenin yolunu yine mizahta bulmuştur. "Biber gazı oleeey!", "Ohh Biber!" ya da "Biz sinek ilacı aracının arkasından koşmuş nesiliz, gaz da neymiş" gibi sloganlar bu konuyu iyi bir şekilde örneklendirmektedir. Bu noktada, "Biber gazına ne iyi gelir? Sirke limon!" sloganını Münir Özkul ve Adile Naşit figürleriyle süsleyen görseli hatırlamak yararlı olacaktır. Görsel, 1978 yapımı, yönetmenliğini Orhan Aksoy'un yaptığı Yeşilçam sinemasının *Neşeli Günler* adlı filmine gönderme yapmaktadır. Film televizyonlarda defalarca gösterildiği için genç kuşağın bu filmin sahnelerini neredeyse ezbere bildiğini belirtmek gerekir. Yeşilçam sinemasının efsanevi oyuncuları Adile Naşit ve Münir Özkul'un Kazım Efendi ve Saadet Hanım adlı karı-kocayı oynadıkları filmde, en iyi turşunun nasıl yapılacağı Kazım Efendi ile Saadet Hanım arasında çok önemli bir tartışma konusudur. Biri en iyi turşunun sirke ile yapılacağını savunurken diğeri limonla yapılacağını savunur. Kullanılan slogan ve görsel böylece geleneksel siyasetin slogan ve görsellerinden ayrılmakta ve popüler kültürün içinden bir filme gönderme yaparak mizah üretmektedir. Bu mizahı anlayabilmek için ise *Neşeli Günler* filmini ve filmde geçen bu tartışmayı da bilmek gerekir. Popüler kültürün bu denli yeni siyasetin aracı olarak aktif kullanımı, popüler kültür üzerine çalışmaları ile ünlü John Fiske'in (1999: 195-236) popüler kültürün siyasal potansiyeli savını güçlendirir niteliktedir. Popüler kültürü bir mücadele alanı olarak tanımlayan Fiske'e göre popüler kültür iktidarın egemenlik altına alma çabalarının göstergelerini taşımakla birlikte aynı zamanda "bu güçlere direnmenin, onlardan sıyrılmanın belirtilerini [de] gösterir (1999: 15)".

Sonuç

Sonuç olarak bu makalede Gezi öncesinde 1980 sonrası kuşak üzerine yaptığım niteliksel araştırmaların ışığında Gezi'nin 1980 sonrası kuşakla bağına ve Gezi'nin 1980 sonrası kuşağa ait olduğu görülen özelliklerine odaklanılmıştır. Ancak pek tabii ki Gezi'nin tek bileşeni 1980 sonrası kuşak değildir. 1980 öncesi kuşakların da Gezi içinde oldukça aktif olduklarını ve pek çoğunun genç kuşaktan hiç memnun değilken Gezi'nin bir anda içlerine umut serptiğini yazdıkları ve verdikleri demeçler aracılığıyla gördük. Hiç kuşkusuz 1980 öncesi kuşaklara mensup bireylerin varlığı Gezi'nin 1980 öncesi toplumsal hareketleri ve repertuarları ile de süreklilik içinde olmasını da beraberinde getirdi ve bu sürekliliğin araştırılması da büyük önem taşıyor. Bu sebepledir ki, "Mustafa Keser'in askerleriyiz" sloganının yanında "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" sloganı, "Kahrolsun bağzı şeyler" sloganın yanında "Kahrolsun faşizm" sloganı da aynı anda ancak farklı grupplarca atıldı. Yine bu sebepledir ki Gezi'nin tek bir hikâyesi yok. Ancak bu çalışma kapsamında sadece Gezi'nin "yeni" olarak tanımladığım 1980 sonrası kuşağın özelliklerini taşıyan yanlarına odaklanmakla yetindim. Ne de olsa "[g]eçmişteki eylemlerde olmayan şey, bu gençlik ve onların dünyalarına ait yeni mizahtı (Cantek, 2013: 86)". Eminim bu derleme kitaptaki diğer makaleler çalışmadaki eksikleri başarıyla dolduracaklardır.

Kaynakça

Altınay, A.G. (2013), "Direnenlerin pedagojisi: Gezi okulundan öğrendiklerim", *Bianet*, 11 Haziran 2013, (http://www.bianet.org/bianet/toplum/147466-direnenlerin-pedagojisi-gezi-okulundan-ogrendiklerim)

Bauman, Z. (1999), *In search of politics*, Polity, Cambridge.

Beck, U. (1997), *The reinvention of politics: Rethinking modernity in the global social order*, Polity, Cambridge.

Der. Boyraz, C. (2009), *Gençler tartışıyor: siyasete katılım, sorunlar ve çözüm önerileri*, TÜSES Yayınları, İstanbul.

Cantek, L. (2013), "İsyan günlerinde mizah: Dertsiz baş, yarasız ağaç olmaz", *Birikim*, 291-292: 84-89.

Cantek, L. (2011), *Şehre göçen eşşek: Popüler kültür, mizah ve tarih*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cantek, L. (2008), *Cumhuriyetin büluğ çağı: Gündelik yaşama dair tartışmalar 1945-1950*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cantek, L. (2001), *Markopaşa: Bir mizah ve muhalefet efsanesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

de Certeau, M. (2008), *Gündelik hayatın keşfi-I. Eylem, uygulama, üretim sanatları*, Çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Dede, K., Koca, B. ve Erdem, E.E. (2014), "Güncel siyaset, tarihsel değer ve mizah arasında 'İsmet capsleri'ni okumak", *Birikim*, 302: 106-112.

D'Orsi, L., "Crossing boundaries and reinventing future: an etnography of practices of dissent in Gezi Park", G. Koç ve H. Aksu (der.), *Another brick in the barricade: the Gezi resistance and its aftermath*, BoD Books on Demand, Bremen, 16-33.

Ercan Bilgiç, E. ve Kafkaslı, Z. (2013), *"Gencim, Özgürlükçüyüm, Ne İstiyorum?", #direngeziparkı Anketi Sonuç Raporu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Erdem Artan, İ. (2005), *Üniversite Gençliği Değerleri: Korkular ve Umutlar*, TESEV Yayınları, İstanbul.

Fiske, J. (1999), *Popüler Kültürü aAnlamak*, Çev. S. İrvan, Bilim ve Sanat Yayınları/ARK, Ankara.

Gaullier, X. (1998), "Âges mobiles et générations incertaines", *Esprit*, 10: 5-44.

Gümüş, P. (2017), "Negotiating 'the political': a closer look at the components of young people's politics emerging from the Gezi protests", *Turkish Studies*, 18(1): 77-101.

Hermet, G., Badie, B., Birnbaum, P. ve Braud, Ph. (2000), *Dictionnaire de science politique et les institutions politiques*, Armand Colin, Paris.

Herrera, L. (2014), "Youth and citizenship in the digital age: a view from Egypt", Herrera, L. (der.), *Wired citizenship: youth learning and activism in the Middle East* içinde, Routledge, Abingdon, 19-38.

Der. İnal, K. (2013), *Gezi, İsyan, Özgürlük: Sokağın Şenlikli Muhalefeti*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Der. İnsel, A. (1996), *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Keyder, Ç. (2004), "The Turkish bell jar", *New Left Review*, 28: 65-84.

Keyder, Ç. (1996), *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul.

Der. Klimke, M. ve Klimke, J. (2009), *1968 in Europe: a history of protest and activism 1956-1977*, Palgrave MacMillan, New York.

Konda Araştırma ve Danışmanlık (2014a), *Türkiye'de Gençlerin Katılımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Şebeke Gençlerin Katılımı Projesi Kitapları, İstanbul.

Konda Araştırma ve Danışmanlık (2014b), *Gezi Raporu (5 Haziran 2014)*, www.konda.com.tr/tr/raporlar/KONDA_GeziRaporu2014.pdf

Lüküslü, D. (2014), "Cyberspace in Turkey: a 'youthful' space for expressing powerful discontent and suffering", Der. Herrera, L., *Wired citizenship: Youth learning and activism in the Middle East* içinde, Routledge, Abingdon, 76-88.

Lüküslü, D. (2013), "Necessary conformism: an art of living for the young people in Turkey", *New perspectives on Turkey*, 48: 79-100.

Lüküslü, D. (2011), "Bilişim teknolojileriyle örgütlenen gençlik hareketleri ve yeni bir siyaset arayışı", Der. Telli Aydemir, A., *Katılımın "e-hali": gençlerin sanal Alemi* içinde, Alternatif Bilişim, İstanbul, 48-67.

Lüküslü, D. (2010a), "Attitude apolitique des jeunes en Turquie: une tactique pour éviter la polarisation?", *EurOrient, dynamiques contemporaines en Turquie : ruptures, continuités ?* başlıklı özel sayı, 217-229.

Lüküslü, D. (2010b), *Gençlik örgütlenmelerindeki gençlerin sorunları, ihtiyaçları, istekleri ve önerileri temelinde Türkiye'de gençlik politikaları göstergelerinin oluşturulması araştırma projesi raporu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları Birimi, İstanbul.

Lüküslü, D. (2009a), *Türkiye'de "gGençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Lüküslü, D. (2009b), "Gençlerin siyaset algıları ve deneyimleri: Yeni bir siyaset ve örgütlenme modeli üzerine düşünmek", Der. Boyraz, C., *Gençler Tartışıyor: Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* içinde, TÜSES Yayınları, İstanbul, s. 189-215.

Mannheim, K. (1952), "The problem of generations", Der. Kecskemeti, P., *Essays on the sociology of knowledge* içinde, Routledge & Kegan Paul, Londra, 276-320.

Marwick, A. (1998), *The Sixties*, Oxford University Press, Oxford.

Türk gençliği 98: Suskun kitle büyüteç altında (1999), İstanbul Mülkiyeliler Vakfı, Konrad Adeanauer Vakfı, Ankara.

Türk gençliği ve katılım (2001), ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği, İstanbul.

Türk Üniversite Gençliği aAraştırması: Üniversite Gençliğinin Sosyo-kültürel Pprofili (2003), Gazi Üniversitesi Yayını, Ankara.

Yavuz, O. (2014), "Kahrolsun Bağzı Veriler", Der. Öğütle, V.S. ve Göker, E., *Gezi ve Sosyoloji: Nesneyle Yüzleşmek, Nesneyi Kurmak*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 99-123.

Meşrunun Alacakaranlığı, Kuşağın Şafağı[1]

Cihan Erdal

Bu makalede Gezi Parkı Direnişi'nin gençlerle yaşlılar arasındaki güç mücadelesinde dengeleri ne ölçüde etkileyen bir deneyim olduğu sorusunun peşinden gideceğim. 2000'lerin sol siyasal alanında gençlerin aynı örgütlenme ya da toplumsal hareketler uzamı içerisinde birlikte siyaset ürettikleri "eski tüfekler"le etkileşimlerini düşünürken Gezi nerede durmaktadır? Bu temel soruya odaklanan yazı, Kasım 2015 ile Mart 2016 arasında Türkiye sol siyasal alanında yer alan gençlerle yapılan derinlemesine görüşmelerden yola çıkarak, Gezi'yi genç kuşaklarla yaşlı kuşaklar arasındaki etkileşim, çatışma

1. Pierre Nora'nın kuşak kavramının belirişi için kullandığı bu niteleme, *Hafıza Mekânları* (2006) isimli kitabında geçer.

ve uzlaşım ilişkileri etrafında anlamlandırma uğraşı içerisinde olacaktır.[2]

Toplumsal düzeni radikal biçimde sorgulayan ve alt-üst oluşa götüren bir siyasi kriz olarak 1968 Mayıs'ının mitleştirilmesine ve buna bağlı olarak da kuşak sorununu ele alan analizlerin bir anda çoğalmasına eleştirel yaklaşan Pierre Nora, bir kuşaklar arası uçurumun dünya ölçeğinde ilk kez 68 ile birlikte ortaya çıktığını belirtir. Kavramın aşırı kullanımını bir "zıvanadan çıkış" olarak ifade eden Nora (2006: 184), Mayıs 68 ile birlikte kuşak kavramının bir "grizu patlaması" halinde belirdiğini şöyle aktarır:

> 1968 Mayıs'ı olmasaydı kuşaklar çevresinde yirmi yıldan beri sorulan bu sosyolojik, ekonomik, demografik ve tarihsel sorular olmazdı; kamuoyu yoklamalarında pek sevilen bu temanın aşırı kullanımı da olmazdı. Bunu gençlerin uluslararası boyutta başkaldırması olgusuna yerleştirmek gerekir; bu olguda (Margaret Mead) dünya uygarlığı ölçeğinde bir Fosse de generations (kuşaklar uçurumu) beliriyordu ilk kez. 68 hayaletine yakalanmış her türden araştırmanın bir anda çoğalması işte en azından tarihçiler nezdinde bu belirsiz kavramın sahip olduğu o uzun ve dikkatli kayıtsızlıktan sonra gerçekleşti. Zıvanadan çıkış ilginçti, çünkü sağlam düşünceli kişiler hafıza ifadelerinin önlenemeyen furyası ve gerek kendiliğinden gerekse etmenlerce kışkırtılan kendi kendini kutlama önceliği karşısında 1968 patlaması hakkında ciddi tarih yapıtlarının azlığına işaret ediyorlardı. Sanki kimsenin tahmin edemediği, hiçbir aklın tamamıyla açıklamaya yetmeyeceği grizu patlaması tam da "bir kuşağın" yükselişiyle ifadesini buluyordu.

Kuşak kavramının güzergâhını çizerken Fransız kurucu metinlerinde kuşağın önemli bir yerde durduğunu ifade eden ve 1793 İnsan Hakları Bildirgesi'nin "Bir kuşağın gelecek kuşağı kendi yasalarına bağlamaya hakkı yoktur" şeklindeki sonuncu maddesine atıfta bulunan Nora, babalık kurumunun ve otori-

2. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2016 Mayıs'ında tamamlanan "2000'li Yıllarda Türkiye Solunda Abilik; Gençliğin Anti-gerontokrat Politik Kültürü" başlıklı yüksek lisans tezi kapsamında yürütülen saha araştırması, 2000'lerde Türkiye sol siyasal alanında yer alan dikey yapıdaki sol örgütlenmelerden gençler, yatay örgütlenmelerden gençler ve bağlantısız gençler kategorizasyonu çerçevesinde toplamda 25 gençle yarı yapılandırılmış soru cetveliyle birebir derinlemesine görüşme metoduyla gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları Birimi ile Toplum Gönüllüleri Vakfı'nın işbirliğiyle kurulan Gençlik Araştırmaları Fonu tarafından desteklenmiştir.

tenin kısıtlamaları karşısında gençlerin yetişkin yaşı olarak 21 yaşın kabulü, aile onayı olmaksızın evlenebilme, çocukların herhangi birinin mirastan mahrum bırakılamaması gibi soydan gelen hakları yok eden adımların ortadan kaldırılmasına dönük taleplerinin de yeni bir kuşak üretiminin zeminini hazırladığını vurgular. Ona göre, "meşrunun alacakaranlığı, kuşağın şafağı" görünmektedir. Fransız devrimi değerlendirmelerinde gençlik boyutunun göz ardı edildiğini belirten Nora (2006: 189), Burke-Paine polemiğini hatırlatır ve bu polemikte "kuşağın tarihsel vaftizini" gördüğünü söyler:

> Bu "gaspçılara", "politika yeniyetmelerine", "sınırsız iştiraklerine başlamak" ve "hükümet modellerini reddetmek için meydanı boş bulan" bu "yaz sineklerine" yönelik alay dolu sözleriyle geleneğin önemini vurgulayan Burke'nin düşüncelerine karşı Thomas Paine, "ölülerin suiistimal edilen otoritesi" teması üzerine kurulu başlangıç ifadeleriyle kuşakların kendi kendilerini var etme hakkını çıkartır. "İnsanın bir başka insan üzerinde hiçbir mülkiyet hakkı olmadığı gibi, şimdiki kuşakların da gelecek kuşaklar üzerinde mülkiyet hakkı yoktur."

Fransız Devrimi'nin çatışmalı tarihsel süreci içerisinde kuşaksal boyutun var olageldiği siyasal ortamın XVIII. Louis, De Gaulle, Thiers ve Pétain gibi başkanlara, liderlere karşı bir gençlik isyanı olarak okunabileceği anlatılmaktadır. Nora'nın bir başka hatırlatmasını da burada anmakönemliolacaktır. Gerontokrasi ya da "yaşlılar yönetimi" sözcüğünün 1825'te, "yani eski restorasyon dünyasının içe kapanıklılığına karşı liberal saldırının başladığı zamanda" ortaya çıktığını söyleyen Nora, 19. yüzyılın bütün devrimlerinin gençlik ayaklanmaları olarak ortaya çıkacağını, anti-gerontokrat karakterlerinin söz konusu olacağını belirtir (2006). Kuşak döngüleri kavramsallaştırmasını kullanan Nora, gençlik hareketlerinin ya da örgütlerin, izci hareketleri, Katolik, dindar gençlik, komünist gençlik gibi farklı gençlik kesimlerinin yetişkin merkezli topluma, yetişkin toplumun yapılandırıcılarına, hâkim ideolojilerine ve partilerine bağlanmasına yol açan bir işlev gördüğünü, uzun bir zamanın ardından ise gençlik nosyonunun demokratikleştiğini belirtir. Bu demokratikleşme, 60'lı yılların "meşin ceketliler"inin kendi yasalarını, kendi yaşam tarzlarını, mitlerini, ilahlarını ve kendi dünyalarını kuran yeni bir kuşağın ortaya çıkışıyla mümkün olmuştur.

Nora kuşaksal döngüler içerisinde egemen olan kuşağın ardından gelen kuşakla kurduğu ilişkiye dair düşünmeye de bizi teşvik eder. Kuşaksal dinamizmin altını çizerken kuşağı da bir hafıza mekânı olarak tanımlar. Bu tanımlama, Karl Mannheim'ın kuşak oluşumu için sözünü ettiği deneyimin getirdiği hafıza ortaklığının ötesine geçer.

> Hafıza ile tarihin basit ama akıllıca oyunu nedeniyle, hep şimdi olarak kalan bir geçmişin, kendi tanıkları haline gelmiş aktörlerin ve sıra kendilerine geldiğinde aktöre dönüşen yeni tanıkların sonsuza kadar uzayan diyalektiği nedeniyledir. Bu üç öğenin karşılaşması kuşak sorununun kıvılcımını yakar. Bugün Fransa'da belleğin ocağında kuşağın ateşini yakan, bu öğelerin iç içe geçmesidir. Bu zamanda ve bu mekânda. Oyun devam ediyor ve her kuşağa da kendi tarihini yazmak düşüyor.(2006: 223)

Tüm dünyada kuşakların fitilini ateşleyen 68, diğer pek çok kuşağın önünü aralamıştır. Türkiye açısından bakıldığında da kuşak sorunu literatürünün odağında yer alan 68, kendinden sonraki kuşakları tetikleyen ve etkileyen bir kuşak olarak, tarihçiler, sosyal bilimciler tarafından tartışma konusu edilmeye devam etti.

Bugün kuşağın ateşi yanmaya devam ediyor. Derya Fırat, Öndercan Muti ve Tuba Emiroğlu bu kitabı ortaya çıkaran kolokyumdaki sunumlarında Türkiye'deki politik kuşaklara değinirken "19 Ocak kuşağı" gibi yeni bir kavramsallaştırmadan bahsediyorlar ve "Gezi kuşağı" adlandırmasının mümkünatını tartışıyorlardı. Bugün, "Gezi Kuşağı" adlandırmasını sorunsallaştıran ve Gezi'de kendi mevcudiyetini gösteren gençliği tartışan güncel analizler de, Türkiye 68'ine, 78'ine ve 80 sonrası kuşağa ilişkin yazılan kimi otobiyografi ya da anlatıların, sözlü tarih çalışmalarının birbirinden farklılaşan taraflar içermesi de bize oyunun halen "bu zamanda ve bu mekânda" devam etmekte olduğunu ifade ediyor. Kuşak fitilini ateşleyen *Olay*'lar (Mannheim) patlak verdikçe, aktöre dönüşen yeni tanıklar (Nora) beliriyor, oyuna ve kurallarına itiraz edenler bir başka sayfayı açmak istiyor.

"Ben de Varım" İlanı Olarak Gezi

Gezi, kendi tarihini yazmaya yeltenen bir gençliğin –68'i hatırlatırcasına– kıvılcımı yeniden alevlendirmesi gibidir. Kimi

analizlerde Türkiye'nin 68'i olarak nitelendirilen Gezi Parkı Direnişi'nin gençler bakımından bir tür *oyunda ben de varım* ilanı olarak değerlendirilebileceğini düşünüyorum. Gezi, 60'ların, 70'lerin büyük mücadele anlatılarıyla büyümüş ve 80 öncesi kuşağın eleştiri oklarının hedefinde olmuş bir genç kuşağın kendini ispat hamlesi olarak da anlaşılmaya çalışılmalıdır. Açığa çıkmakta olan şey, artık "bizim de bir hikâyemiz var"' diyen gençlerin özgüven kazanması ve yetişkin egemen bir alanda mücadele etmek için güç toplamış olmasıdır.

> Bir de şöyle bir şey var. Özellikle ben öyle büyüdüm. Dinlediğim ve anlatılan hikâyeler, 60'lar, 70'ler, 80'ler, o zamanki sol mücadele, bu tür şeylerde sonuçta sokağa çıkıldığında bir şeyler yapıldığını, bir şeyler yapılabildiğini hep dinleyerek büyüdüm. Bunu gerçekten fiili olarak yaşayabildiğim tek yer Gezi Direnişi'ydi. Ben burada yalnız olduğumu düşünmüyorum. Benim jenerasyonumun aynı şeyi hissettiğini düşünüyorum. Bu yüzden gençlik çok ön plana çıktı. Çünkü çok tepkiliydik... Ve kitlesel bir hareketin ne kadar güçlü bir şey olabileceğini Gezi'nin ilk 2-3 gününde gösterdik. Kendi tarzımızla, kendi dilimizle, kendi jargonumuzla bir mücadeleyi büyüttük orada. (Erkek, 23 yaşında)

80 öncesi kuşağın kendi gençlikleriyle karşılaştırarak yetersiz buldukları gençler[3] Gezi'de kendilerine has bir tarzla mücadele yürütmüşler ve ilk kez varlıklarını güçlü biçimde ispat etmişlerdir. Gezi, "biz de yapabiliriz" hissini hiç olmadığı kadar kuvvetlendiren bir deneyim olarak acemiler sınıfının hanesine yazılmıştır. Görüştüğümüz gençlerden biri, bir şeyler yapabileceklerini gösterdiklerini söylerken, söz konusu ispatın 'abilere' karşı yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak –peşi sıra gelen bir ilaveyle– yine de oyunun devam etmekte olduğu vurgulanmaktadır.

> Gezi bence toplumda etkilediği kitle bakımından ve içine aldığı, kendi siyasetine dahil ettiği kitle bakımından bugüne kadarki hareketlerden

3. Yalnızca 2000'li yıllarda sol siyasal alanda yer alan gençler değil aynı zamanda 90'lı yılların gençliği de 80 öncesi kuşağın eleştirilerine ortak biçimde maruz kalmıştır. 80 sonrası gençler adeta eski kuşakların devrimcilik ve solculuk terazisinde tartılmaktadırlar. Leyla Neyzi'nin Umut Azak'tan aktardığı bölümler gençlerin kendilerinden önceki kuşaklarla kıyaslanmalarından büyük ölçüde memnuniyetsizlik duyduklarını göstermektedir. Bkz. Leyla Neyzi, "Türkiye'de Kamusal Söylemde Gençlik Kurgusunun Değişimi".

daha üstün. Yeni dinamikleri ortaya koyan bir dil var aslında. Bizim bir şeyler yapabileceğimizi gösterdi. Amacımız bu olmasa bile bunu gösterdik yani. Bunları yaptık, sizin kendi yöntemlerinizle yapamadığınız şeyi biz mizahla, kendi eylem tarzımızla, kendi mücadele tarzımızla yaptık, bunu gösterdik. Ama yine de daha üsten bir dil kurma çabası var hâlâ. (Erkek, 21 yaşında)

Bir başka genç ise, Beşiktaş taraftar grubu Çarşı'nın direniş sırasında dağıttığı bildirilerde yazılanları hatırlatarak Gezi'yi anlamlandıran hususiyetlerinden birinin abiliğe, şefçiliğe karşı bir itiraz olduğunu söylemektedir.

Bence Gezi'nin o yaşlılarda yarattığı başka bir şey de olduğunu düşünüyorum. Çarşı'nın bildirisinde bir şey yazıyordu. Çorabını bile kendi başına giyemez dediğiniz gençler bu işi yapıyor diye. Belki biraz bunu da fark ettiler. Buna dair de bugün gençliğin belli başlı itirazları da var, yer yer çıkışları var. Bence Gezi'yi anlamlandıran şeylerden birinin o olduğunu düşünüyorum. Bugün Gezi'nin yaşlılarda yarattığı belli soru işaretleri de var. Bunun kendisinin kıymetli olduğunu düşünüyorum. Bugün gençlik bence daha iradi, net bir biçimde duruma müdahale etse aslında çok hızlı değişimler de yaratabilir. (Erkek, 26 yaşında)

"Çorabını bile kendi başına giyemeyeceği" düşünülen gençlerin boylarından büyük işlere karışmış olmasını değerlendirirken denebilir ki, Gezi Parkı Direnişi'ne katılan gençler yalnızca ülkenin sözü geçen en üst mevkiinde bulunan Recep Tayyip Erdoğan'a karşı değil, aynı zamanda onun söylemine eşlik etmekte olan buyurgan-otokrat yetişkin diline, yetişkin iktidarına karşı da bir direniş gerçekleştirmiştir. Gezi'yi var eden çoğul itiraz, isyan ve arzu dinamikleri içerisinde gerontokrasi karşıtı bir yönelimin mühim bir varlığı söz konusu olmuştur.

Gerontokrasi, gençlerin kendilerinden önceki kuşaklara ilişkin anlatılarında en çok öne çıkan mesele olarak görünmektedir. Sol uzamda farklı kuşaklarla olan ilişkilenmeler içerisinde karşılaştıkları yaş ve deneyim temelli hiyerarşiden sıkça söz eden gençlerin, yaşlıların otoritesi karşısında önemli ölçüde bir farkındalık geliştirmiş oldukları da anlaşılmaktadır. Gençler bizzat kendi partilerini iktidar alanı olarak tarif etmekte ve abilerin mevcudiyetinin özgürlüklerini kısıtladığını, gençlerin siyaset yapma kabiliyetlerini azalttığını belirtmektedir.

İçerisinde yaşadığımız toplumsallığın hemen her yerinde halen yaşlı erkeklerin daha fazla ciddiye alındıkları, daha fazla hürmetle

karşılandıkları hakikatini reddedemeyiz. Bourdieu'nun, "Gençler ile yaşlılar arasındaki bölünmenin ideolojik temsili, en gençlere yapacakları şeyler verirken karşılığında yığınla şeyi yaşlılara bırakır" (Bourdieu; 1993) dediğini yeniden hatırlama vakti. Okulda, sokakta, işyerinde, parlamentoda büyükler küçüklere örnek olmakla yükümlüyken, küçüklere düşen büyüklere saygı göstermek, sözlerini dinlemektir. Vatanın, ülkenin, kutsanan bir davanın emanet edildiği gençler, nihayetinde "toy" ve her daim "acemi" oldukları için söz söyleme hakkını, hatta adına konuşma hakkını, temsiliyeti, saygı ya da hürmeti feleğin çemberinden geçmişlere, yaş ve deneyimini rütbe olarak taşıyanlara bırakmaya çağrılırlar. "Akil" ve "makul" olmanın yetişkin ya da yaşlılara has bir hususiyet olarak kabul edildiği bir toplumsal uzamda pek çok alanda olduğu gibi kurumsal siyasette de yaşlılar iktidarının geçerliliğini koruduğunu görebiliriz. Gerontokrasi, geleneksel toplumlardan modern toplumlara değin var olagelen yaşlılar yönetimi, "saf" olmaktan ziyade farklı yönetim biçimleri içinde kendini göstermiştir (Önder, 2013: 17). Modern topluma geçişte gerontokrasinin büründüğü anlamlar ve işleyiş biçimleri değişimler geçirmekle birlikte gençlik evresini tamamlayarak olgunluk payesini edinen kişilere yönetimde tanınan ayrıcalık ve önemde bir devamlılık söz konusu olmuştur.

Abilik de bu bahiste, yaş ve deneyim temelli hiyerarşinin modern toplumlardaki kurumlaşmış hallerinden biri olarak karşımıza çıkar. Yaş, cinsiyet ve başka pek çok etmene bağlı olarak, çeşitli egemenlik ilişkileriyle iç içe geçerek yeniden üretilen abilik, aynı zamanda gerontokrasiyi yeniden üreten bir toplumsal konum ve kurumlaşmaya ve esasen bir düşünme biçimine işaret eder. "Su küçüğün, söz büyüğün" gibi yasalarla donatılmış uzamda eşitsizlikleri derinleştiren bir kurumlaşma olarak abilik, yine benzer eşitsizliklerin benzer düşünme biçimlerinin yeniden üretimiyle var olabilmektedir.

Oyunda ben de varım ilanı olarak Gezi'yi gençlerin gerontokratik düzene itirazı olarak düşünmeye çalışmak gerekir. 2000'li yıllar boyunca yeni siyasi aktivizm biçimlerinin gençler arasında giderek yaygınlaşmasını da bununla birlikte ele almalıyız. Zira politika yapma biçimlerinin farklılaşması, siyasetin anlamlandırılmasına ilişkin ayrışmalar sol hareketler içerisinde farklı kuşak konumlarının bir arada siyaset yapmasını güçleştiren etkileriyle

de karşımıza çıkar. Gerontokrasi karşıtı politik kültürün bu yeni aktivizm ruhunun parçası olduğunu söylemek mümkün görünür. Görüşmeci gençlerin belirttikleri, kuşaklar arası gerilimin bir eski-yeni tartışması içerisinde sürdüğüne işaret eder. En azından, gençler kendilerinin yeniyi temsil ettiğini iddia etmektedirler. Gençler eski kuşakların yeni toplumsal hareketlerle ilişkiler bakımından kendileri kadar gelişkin olmadıklarını, gençlerin siyaset tarzlarının buna daha yatkın olduğunu, yeni hareketlerle gençlik hareketinin daha sıkı bir ilişkisi bulunduğunu iddia etmektedirler. Dolayısıyla, *ben de varım* ilanına eşlik eden bir çatışmanın kızışmakta olduğunu sezeriz.

Abilik Kurumu Karşısında Anti-gerontokrat Direniş

Gezi Parkı Direnişi'nin antigerontokrat karakteri bizi aynı dönem içerisinde Ortadoğu'da gerçekleşen başka ayaklanmalarla beraber düşünmeye yönlendirir. Örneğin, kendisini ülkenin, ulusun babası olarak dayatan Hüsnü Mübarek'in Mısır'ında da, 2011 yılında ortaya çıkan isyanda Başkan Mübarek rejimine karşı gençlerin ayaklanmasına[4] benzer bir dinamiği anımsatır Gezi. Yönetmenliğini Jehane Noujaim'in yaptığı Mısır Devrimi'ni konu alan 2013 yapımı "El Meydan" isimli belgesel film, 2012-2013 yıllarında ayaklanmanın gerçekleştiği "Meydan"ın devrimcilerinden Ahmed'in şu sözleriyle sonlanır: "Bizi yönetecek bir lider aramıyoruz. Çünkü Tahrir'e giden herkes birer lider. Biz vicdan arıyoruz." (Castells, 2013: 37) Yine daha öncesinde, 2010 yılında başlayan Tunus protestolarında yer alan bir genç şöyle demektedir: "Çoğu siyasetçinin saçı beyaz, kalbi siyah. Biz saçı siyah, kalbi beyaz insanlar istiyoruz." Gezi direnişini ortaya çıkaran çatışmanın temelinde yatan en önemli şeylerden birinin de, gerontokratik sistemin ve onun ataerkil dil ve sembolizmine karşı gençliğin kendini kabul ettirme, ciddiye alınma ve haysiyet mücadelesi olduğunu vurgulamalıyız. Mısırlı gençlerin isyanı bir gençlik devrimine dönüştürmelerine benzer biçimde Gezi Parkı Direnişi de aynı zamanda yetişkin iktidarına karşı bir gençlik isyanı olarak yaşanmıştır. Hükmedilenlerin direnişi olarak Gezi,

4. Mısır Devrimi'nin anti-gerontokrat karakterini analiz eden bir çalışma için bkz. Birkholz, Sina (2013): *Confronting Gerontocracy – The Youthful Character of the Egyptian Revolution*, Working Paper Series by the Center for Middle Eastern and North African Studies, FU Berlin, No. 9.

gençlerin yaşamlarını yönetme, yönlendirme ve denetleme noktasında yetişkin erkeklerin hegemonik konumlarına karşı bir başkaldırı olarak da okunabilir. Gençler yalnızca ağaçların korunmasına dönük bir ekolojik taleple, yalnızca Erdoğan'ın otoriter üslubuna ya da polis şiddetine karşı değil, aynı zamanda partilerin öğreten diline, abilik kurumuna, iktidarın her türlüsüne karşı sokağa çıkmışlardır. "Gezi direnişi sadece Erdoğan'ın değil ailelerinin, sol örgütlerin, abilerinin de ciddiye almadıkları gençlerin isyanıdır." (Akay, 2013: 34)

Gezi'ye kadar basın açıklamaları, eylemler ya da çeşitli politik etkinliklerde abilerin sözünün geçtiği örgütlerin ve esasen abiliğin Gezi'de bir anda geçersiz olduğunu belirten genç bir sanatçı, Gezi Parkı'nda ilk defa kendileri olabildiklerini, kendi güçlerini keşfettiklerini şöyle anlatmaktadır:

> Abilerin ya da ablaların kafa yormasına fırsat vermeyecek kadar hızlıydı, beklemedikleri kadar hızlıydı. Bizler hayatında ilk defa şeyi daha fazla aldık elimize, o hareketi, saz bizdeydi yani. 68 değildi bu, Taksim 1 Mayıs'ları değildi, Newroz değildi. Hani yıllardır devam eden kökleşmiş hareketlerin ya da etkinliklerin parçası olmaya çalıştığın bir şey değildi. Çünkü sen zaten, senindi artık o, senin döneminindi. Dolayısıyla abi orada bir şey söylese bile sen oradaydın, sen yaşadın. Abi, abla hâlâ söylüyor ama senin saydığın, senin bebeğin olan bir şeydi o. (Erkek, 28 yaşında)

Abilerin, ablaların öngöremediği söylenen Gezi deneyiminin "sazı elinde" öznesi olmanın gençlerin alan üzerindeki siyasal konumlarını güçlendirdiği açıkça belirtilirken aşkın bir deneyimi anlatan bir dil öne çıkmaya başlar. Onlara göre, abilerin sözünün gençlerinin sözünün önüne geçmediği, aksine silikleştiği bir deneyim yaşanmıştır. Direnişin içinde yer almış, biber gazına maruz kalmış, duvar yazısı karalamış ve hatta polise taş atmış, barikatta çatışmış gençliğin "devrimcilik" nişanesi artık mevcuttur. Kurulan yaşanmışlıklar hiyerarşisinde kendilerini daha donanımlı hissedecekleri bir "tecrübeleri" ortaya çıkmıştır. Böylelikle gençlerin alandaki konumu eski kuşaklar karşısında güç kazanmıştır. Gezi deneyimi, eski kuşaklar karşısında gençlerin ellerindeki en önemli kart haline gelmiştir.

> Bu açıdan kesinlikle grup arasında şey oldu yani, oradan sana bir saygı başlıyor. Sana güç veren bir şey. Daha Gezi sonrasında hareket

içerisindeki ilişkiler yeniden sorgulandı mı, hayır sorgulanmadı. Belki o Gezi'nin geldiği noktayla da alakalı ama şeyi sağladı yani, bu ülkede hiçbir darbe yaşamamış, doğrudan polis, asker şiddetine belki birebir maruz kalmamış bir kesim için ilk defa çok güçlü bir hareketin parçasıydım, benim deneyimimdi. Dolayısıyla orada bir saygı uyandığını hissediyorum. (Erkek, 28 yaşında)

Yukarıdaki sözlerde de Gezi Direnişi, gençliğin oyundaki kazanma şansını artıran bir etken olarak ifade edilir. Bununla birlikte hareket içerisinde gençlerle kurulan ilişkilerin radikal biçimde sorgulanması ve değişimlerin gerçekleşmesi noktasında bu deneyimin yeterli olmadığının da belirtilmesinin altını çizmeliyiz. Diğer yandan, bir başka gencin ise, o güne kadar örgütlerinde uyguladıkları kurallar bütününün direniş esnasında bir hükmünün kalmadığını, hiyerarşik ilişki ve işbölümünün o alanda tersyüz edildiğini ve tüm bunların kendiliğinden gerçekleştiğini belirtmesi dikkat çekicidir. Birbiriyle çelişmeyen bu iki anlatı, kuşaklar arasındaki hiyerarşik ilişkilerin tersyüz edilişinin Gezi Direnişi'nin gerçekleştiği süreyle sınırlı olduğunu bize söylemeye çalışmaktadır.

Ama mesela tam şuradaki barikatta arkadan da geliyorlar, buradan da geliyorlar. Hayatında hiç çatışma görmemiş, polisle hiç yakından bu kadar muhatap olmamış çok fazla insan var. Orada abiler kalmak istiyor ama tam olarak ne yapacağını tam bilmiyor. Oradan bir önlüklü çıkıp, "Yoldaşlar bunu böyle yapıyoruz" diyor. Ben o önlüğün arkasındakini tanıyorum mesela, genç. Ondan sonra başka bir önlüklü çıkıyor, o genç değil. İşte o, kervanın arkasına katılıyor. Normalde tam tersi olması gerekirken, orada birden diğer yaşlılar da onları dinlemek zorunda kalıyordu. Orada kendi içlerindeki hiyerarşinin hiçbiri işlemedi. Kendiliğinden, gençler açısında da çok içgüdüsel gelişti. O sırada o tarafa gitmek ve 60-70 kişiyi o tarafa giderek kurtarmak içgüdüseldi ve programda öyle bir şey yoktu. Programda o kişi o emri veremezdi. Ya da orda örgütsüz olanlara seslenemezdi, yapamazdı, yasaktı ama oldu. (Kadın, 20 yaşında)

Gezi'ye kadar sol hareketler içerisinde söz sahibi olan, 80 öncesi kuşaktan gelen siyaset erbaplarının yerini gençlerin aldığı, gençlerin öne çıktığı bir direniş sürmekteyken alanda farklı kuşaklar arasında çatışma ve karşı karşıya gelişler de bir yandan sürmektedir. Dolayısıyla Gezi Parkı Direnişi esnasında gençlik ve abilik kategorilerinin bütün olarak rafa kalktığını söylemek

de gerçekçi olmayacaktır. Özellikle gençler adına yaşlıların konuşmaya devam etmekteki ısrarının gençler tarafından sert biçimde eleştirildiği söylenmektedir:

> Mesela Gezi'de bu Erdoğan'la görüşmeye giden heyet. Herkes çok eleştirmişti, ne o öyle takım elbiselerle, kravatlarla gitmişler diye. Sonra şeyi hatırlıyorum yine Gezi'de, Taksim Meydanı'nda bir miting yapılmıştı. Orada mesela şey eleştirilmişti. Yani niye bir siyasetçi illa çıkıp orada konuşmak zorunda? Niye illa Sırrı veya başka biri konuşmak zorunda? Hani ne bileyim gözünden vurulmuş bir genç çıksın konuşsun. (Eşcinsel kadın, 27 yaşında)

Miting ya da basın toplantıları gibi daha kurumsal araçların kullanılmaya devam edildiği alanda gençler yerine yetişkinlerin önde olmaları Gezi esnasında bir eleştiri ve hatta çatışma meselesi olarak yaşanmaya devam eder. LGBTİ hareketinden bir genç aktivistin Taksim Dayanışması'nın yapacağı basın toplantısının divanının aynı yaşlı erkeklerden oluşmasının o sırada bir tartışma yarattığından bahsetmesi bu bakımdan önemli görünmektedir:

> TMMOB'taki o toplantılarda, Taksim Dayanışması toplantılarında işte orada hep aynı divan vardı. Buna eleştiri geldi, niye burada genç yok diye salondaki insanlar bunu konuşuyorlar. Oradaki heyettekilerden en genç olanı, 30 küsur yaşında filan ama yine o kravat, takım elbise hali var. "Ya arkadaşlar niye böyle diyorsunuz? Ben de gencim." Yaptı. Şimdi o öyle bir şey değil. Sen orada oda temsilcisi olarak oturuyorsun. (Eşcinsel kadın, 27 yaşında)

Bu çerçevede düşünüldüğünde, yaş ve deneyim temelli hiyerarşiye dayalı kuşaklar arası ilişkinin bütünüyle bir kopuşa doğru yöneldiğini söyleyemeyiz. Gezi bir yandan abilik, gençlik gibi farklı konumlanmaların yer yer belirsizleştiği, yer yer ise birbirinin yerine/önüne geçtiği, mücadeleyi sürdürdüğü anları açığa çıkarmıştır. Yeni olan şudur ki, Gezi Parkı Direnişi bir biçimde, abilerin, şeflerin karar vericiliğinde ilerleyen sol yapıların hiyerarşik işleyişini bozmuştur. İletişim eskisi gibi değildir, çalkantılıdır. Geçmişin muhafazakâr siyasetinin karşısında politik sermayesini şenlikle donatan bir gençliğin mevcudiyeti apaçık ortadadır.

Üyesi bulunduğu hareketten ayrılmış, bağlantısız gençler grubundan bir görüşmecinin, Gezi'nin "abiliğin törpüsü" işlevi

gördüğünü söylemesi oldukça yerinde gelir. Zira bu benzetme, henüz nihayete ermemiş, tamamlanmamış bir mücadele sürecinin varlığını ima etmektedir. Gence göre, artık daha dengeli bir durum ortaya çıkmıştır:

> Abilik olduğu kadar bir törpü de olacak. Gezi böyle bir törpüydü. Yapılarda öncekine nazaran daha dengeli bir yere gittiğini düşünüyorum. Daha da iyiye gidecek zaten bu süreç. Türkiye'de Gezi Parkı gibi geniş kitlelere yayılan böyle bir eylem olmadı şimdiye kadar. Geniş kitlelere yayıldığı için o güne kadar siyasetsiz insanlar da oldular orada. Siyasetsiz insanlar daha önce politik bir ortamda bulunamadığı için bu işleme süreci nasıldır bilmediler. Aslında bu işleme sürecinin içine bir nevi çomak sokmuş sayılırlar. Abiler, ablalar, şefler de bunla alakalı olarak afallamaya girdiler. Gençler hem değiştirdikleri hem dönüştürdükleri için büyük bir etkileri oldu. (Erkek, 23 yaşında)

Söz özgürlüğüne ve sözün kimin tarafından söylendiğine eşlik eden bir başka sorgulayış da sözün nasıl söylendiğiyle alakalıdır. Gezi'nin ardından yaptığımız derinlemesine görüşmeler 2000'li yılların solcu, sosyalist, muhalif gençliğinin kuşaklar arası gerilimi ya da çatışmayı bir siyaset yapma biçimi meselesi olarak sorunsallaştırdığını da göstermiştir. Gezi Parkı Direnişi gençler için yeni siyaset yapma biçimlerine dair tercih ve tutumlarının pratiğe geçmesi bakımından özel bir deneyim olarak anlamlandırılmaktadır. Eski kuşakların yeniye ayak uyduramadıkları eleştirisi, sol siyasal yapılara egemen olan bürokratik, hantal ilişki biçimlerinin ve eskiye ait dilin kullanım tarihinin geçtiğine dair eleştiriler, yani eski-yeni çatışması Gezi Direnişi örneğiyle birlikte ifade edilmektedir. Onlara göre, gençliğin dili "Gezi'nin dili" olmuştur.

> Çok acı değil mi Türkiye'de 80'den sonra ancak 2013 yılında Gezi geliyor, yıllar sonra ve sana diyor ki; sen bu dili değiştirmek zorundasın, biz bu dili sevmedik ya da bu dilde eğlenmiyoruz, hatta bize mide bulandırıcı geliyor. İnsanlar bununla dalga geçiyorlar, tesadüf olamaz herhalde. Gezi'nin dili çok açık bir dil. (Kadın, 24 yaşında)

Gençlerin büyük bölümü, Gezi'den ders çıkarılarak siyasetin dilinin değişmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Kendini sosyalist olarak tanımlayan partili bir genç, Gezi Direnişi'nin yaşanmış olmasına rağmen gerontokratik dilin ve abiler siyasetinin karşısında direnişin hemen kazanamayacağının, bunun için

katedilmesi gereken epey yol olduğunun farkında olduklarını gösterir:

> Biz çok bileşenli bir parti olduğumuz için, heterojen bir yapıda olduğumuz için çok farklı profiller var, çok farklı hayat tarzları var ve bunları iyi götürdüğümüzü düşünüyorum. Ama genel olarak solda, dilin yenilenmesi dediğimiz şey, örgüt yayınlarına bile baktığımızda, bu iş iki tane kötü espriyle kotarılacak şey değil siyasetin dilinin değişmesi işi. Tabii ki uzun vadede olacak. Ama şöyle düşünüyorum yani, yaşlı erkeklerde egemen olmanın getirdiği hem yaşlı hem erkeklikten ötürü ciddi bir dayatma var ve bu dilin delik deşik edilmesine izin vermiyorlar tabii ki yani. (Kadın, 24 yaşında)

Diyebiliriz ki Gezi, gençlerin tahayyül ettikleri siyaseti tarif ederken başvurdukları bir pusula haline gelmiş gibidir. Üyesi bulunduğu sol partiye ilişkin eleştiren bir tutum takınan bir gencin hayali, Gezi'yle birlikte miadının dolduğunun iyice anlaşıldığını söylediği sol yapıların işleyiş biçimlerinin radikal biçimde dönüştürüldüğü, hiyerarşinin tersine çevrildiği, gençlerin siyasetin merkezine yerleştiği bir örgütlenmenin inşa edilmesidir:

> Güncel bir siyaset yapıyorsun, önümüzde bir de çok yakın tarihte bir Gezi var. Biz Gezi Parkı'nı yaşadık, biz gördük. Olayların nasıl geliştiğini, insanların tepkisini, kendi içimizdeki tepkileri... Çünkü hep birebir biz konuştuk. Bırakın, eğer bir şeyler değişecekse değişsin, temelden değişsin. Belki çok daha sağlam bir yapıyla yükselecek sol. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Şunu bence herkes gördü ama kabullenmek biraz zor. Şu anki olan yapı, sistem çok fazla işlemiyor. Şu an oluşan sol hareketin örgütlenme yapısı... Eğer gençlere bu kadar güveniyorsanız bırakın, biz kendi kendimizi örgütleyelim, evet bunun içerisinde yer alabilirsiniz ama hiyerarşiyi tersten değiştirmek lazım. Sizin söz sahibi olduğunuz değil bizim söz sahibi olduğumuz bir yer. Ben bunun çok daha sağlıklı ilerleyeceğini düşünüyorum. Çok daha canlı, içten, heyecanlı yaşayan ekip şu an gençler. (Erkek, 23 yaşında)

80 öncesi kuşaklardan kişilerle siyaset yapmanın dezavantajlarını öne çıkaran gençlerin deneyimlerinden hareketle abilerle gençler arasındaki çatışma ya da uzlaşmazlıkların hangi meseleler etrafında cereyan ettiğini anlamaya devam etmek gerekir.[5] Çünkü bu çaba, hayati olan söz özgürlüğü ve eşitliği-

5. Bu kısa yazının tartışmaya dahil etmediği –sayısal olarak azınlıkta da olsa– abilik konumu karşısında eleştirel olarak konumlanmayan, abiliğin ve/veya gerontokratik düzenin yeniden üretilmesine sembolik katkıda bulunan gençlerin

ne dairdir. 2013 Haziran'ında patlak veren Gezi, kuşaklar arası etkileşimi öncesine oranla hissedilir ölçüde farklılaştıran bir dinamik olarak ortaya çıkmaktadır. İktidara, kurumsal siyasete, bürokratik mekanizmalarla sarmalanmış partilere ve abilik kurumuna gönderilen mesajın toplumun genelinde kazandığı haklılık payı, gerontokrasiye karşı mücadelenin meşruiyetini Gezi öncesine oranla büyük ölçüde artırmış görünüyor. İcra edilmeye çağrılan misyonlar tiye alınırken özgürleşme arzusu öne çıkıyor. Gezi'nin araladığı imkânlar evreni mücadelenin bu alanda da sanki yeni(den) başladığını hissettiriyor.

Öte yandan bu mücadele bir o kadar önemli başka soruları beraberinde taşıyor. Belleğin yatay aktarımına, birbirlerine, ölülere ve gelecek olanlara karşı duyulan sorumluluğa dayalı kuşaklar arası adil ve demokratik bir ilişki kültürü mümkün olabilir mi? Bir ucu gerontokratik tahakküme diğer ucu gençlik faşizmine yol alabilecek olan bu mücadelenin alt üst edilebilecek dengesi eşitliği ve adaleti nasıl var edebilir? Yanıtlaması hiç de kolay değil. Ama bildiğimiz şu ki, genç kuşaklar abiler siyasetine itiraz ediyor ve hatta meydan okuyor. Nora'nın da bize anımsattığı üzere (2006), "politika yeniyetmeleri", "meydanı boş bulan yaz sinekleri" ile geçmişin, geleneğin ve ölülerin suiistimal edilen otoritesi arasındaki oyun devam ediyor.

---

mevcudiyetini de ıskalamamak gerektiğini not düşmeliyiz. Bkz. Erdal, Cihan (2016) *2000'li Yıllarda Türkiye Solunda Abilik; Gençliğin Anti-gerontokrat Politik Kültürü*, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Kaynakça

Akay, A. (2013), "Taksim'de Neler Olmakta?", *Teorik Bakış*, 2, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Birkholz, S. (2013), "Confronting Gerontocracy – The Youthful Character of the Egyptian Revolution", Working Paper Series by the Center for Middle Eastern and North African Studies, FU Berlin, No. 9.

Bourdieu, P. (1993), "Youth is Just a Word", *Sociology in Question* içinde, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1993.

Castells, M. (2013), *İsyan ve Umut Ağları; İnternet Çağında Toplumsal Hareketler*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Erdal, C. (2016) *2000'li Yıllarda Türkiye Solunda Abilik; Gençliğin Anti-gerontokrat Politik Kültürü*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul.

Mannheim, K. (1952), "The Problem of Generations", *Essays on the Sociology of Knowledge* içinde, London: Routledge and Kegan Paul.

Neyzi, L. (2011), "Türkiye'de Kamusal Söylemde Gençlik Kurgusunun Değişimi", *Katılımın e-hali: Gençlerin Sanal Âlemi* içinde, Alternatif Bilişim, İstanbul.

Nora, P., (2006) *Hafıza Mekânları*, Dost Kitabevi, İstanbul.

Önder, Ö. (2013), "Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 271-281.

Gezi Direnişi Vesilesiyle: Türkiye'de Politik Kuşaklar ve "19 Ocak Kuşağı"

Derya Fırat & Öndercan Muti & Tuba Emiroğlu

Sözcük anlamıyla *kuşak* (génération) 12. yüzyılın ilk yarısında kullanılan ve "aynı dönemi yaşayan insanlar" anlamına gelen Latince *generatiun* kelimesinden Batı dillerine geçmiştir (Psautier Oxford, éd. Fr. Michel, LX, 6). 19. yüzyılda ise gençliğin başkaldırısının yükselen bir milliyetçilikle harmanlandığı Avrupa'da kuşak kavramı tartışılır olmuştur. Auguste Comte ve John Stuart Mill'e göre yaşamın biyolojik süresinden kaynaklanan kuşaklar toplumsal değişimle tanımlanan bir zaman dilimine karşılık gelir (Braungart, 1989, s.12). 1860'lı yıllarda Wilhelm Dilthey da "toplumsal kuşak" kavramını kullanır. Dilthey kuşağı, kendi çağlarının sosyal ve kültürel güçlerin etkisinde kalmış bireyler arasında bir çağdaşlık durumu olarak niteler. Dilthey'e

göre bir kuşak, algılarının azami olduğu bir dönemde aynı büyük tarihsel olaylara ve aynı dönüşümlere tanık olmuş homojen bir bütün oluştururlar (Braungart, 1989, s. 13).

Kuşak kavramının sosyal bilimlerde ciddi tartışmalara konu olması 20. yüzyılın başlarında gerçekleşir. 1920'de savunduğu *toplumsal kuşaklar* başlıklı doktora tezinde Mentré toplumsal kuşağı şu şekilde tanımlar: "Özgün bir zihniyete sahip olmaları ve belirli bir zaman dilimini paylaşmaları nedeniyle bir birlik oluşturan farklı ailelere mensup insanlar grubu (Mentré, 1920)." José Ortégo Y Grasset'e göre kuşak kendine özgü yaşam biçimi ve hedefleriyle yeni bir aidiyet biçimi oluşturur, mensuplarının yaşamlarını derinden etkileyerek onları farklı dönemlerde doğmuş olanlardan ayıran toplumsal bir gerçekliktir (Braungart, 1989, s. 14).

Toplumsal Kuşaklar ve "Kuşak Etkisi"

Sosyal bilimler literatürüne *kuşak* (generation) kavramını kazandıran 1928'de kaleme aldığı ve 1952'de İngilizce'ye çevrilen "Das Problem der Generationen" adlı makalesiyle Karl Mannheim'dır. Bu çalışmasında Mannheim bir kuşağı nasıl belirleriz sorusuna cevap ararken kuşağın biyolojik indirgemeci bir yaklaşımla sadece belirli bir yaş grubu olarak ifade edildiği pozitivist yaklaşım kadar kuşak oluşumunu o dönemin *entelecheia*'sına bağlayan romantik-tarihselci anlayışı da eleştirmiştir. Mannheim'a göre, *kuşak* öncelikle sadece kronolojik bir çağdaşlık durumunu değil aynı zamanda sınıfsal duruma benzer bir biçimde, aynı tarihsel-sosyal uzamı paylaşmayı ifade eder. Mannheim'da "kuşak durumu", "kuşak bütünü" ve "kuşak birimi" olmak üzere üç analiz aşaması vardır. "Kuşak durumu", "sınıfsal duruma" benzer biçimde kronolojik bir çağdaşlık durumunun yanı sıra, aynı tarihsel-sosyal uzamı paylaşma olarak anlaşılmalıdır. Yani kuşak durumu aynı tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında olan ve benzer konumları paylaşan insanları ifade eder (Mannheim, 1928; s. 14).

"Kuşak bütünü" ise "bu tarihsel-sosyal birliğin ortak kaderine iştirak" ile nitelenir. Mannheim'a göre kuşak, ortak yaşanmış tarihsel olaylar bütününe farklı bireylerin sadece muğlâk bir biçimde katılması değildir. Toplumsal ve entelektüel içerikler,

aynı kuşak durumu içindeki bireyler arasında gerçek, somut bir bağ oluşturduğunda bir kuşak oluşur ve bir kuşak bütünü ortaya çıkar. Kronolojik bir çağdaşlık durumunu paylaşan ve aynı kuşak durumu içinde yer alan bireyler, Mannheim'a göre, aynı tarihsel olay/olaylar karşısında bütünlüklü ve benzer tepki verdiklerinde bir kuşak bütünü oluştururlar. Başka türlü ifade edecek olursak, olanak halinde kuşağın (kuşak durumu) gerçeklik halinde kuşağa (kuşak bütünü) dönüşmesi için yakın yaşlardaki ve benzer toplumsal koşullara sahip bireyler arasında daha somut bir bağın kurulması gerekir: Aynı zaman birimini, aynı mekân birimini ve aynı kültür birimini paylaşmanın yanı sıra, ortak bir yazgıya sahip olmak, aynı somut tarihsel sorunları deneyimlemiş olmak, kendi toplumuna ve dönemlerine özgü toplumsal ve entelektüel akımlara katılmış olmak ve en önemlisi yeni bir durumu doğuran güçlerin etkileşiminin aktif veya pasif deneyimine sahip olmak (Devrise, 1989; 3).

"Kuşak birimi" ise bir kuşak bütünü içinde o kuşak bütününün ortak deneyimlerini farklı bir biçimde sahiplenen ve ona kendilerine özgü bir anlam ve ifade veren daha küçük grupları anlatır. Mannheim'a göre kuşak birimleri ortak yaşanmış olaylar bütününe, belirli bir kuşak durumu ve bütünü içinde yer alan farklı bireylerin farklı hatta bazen karşıt tepkileri sonucu oluşur.

Tarihçi Marc Bloch (1952), Mannheim'ın aynı kuşak bütünü içinde yer alan farklı kuşak birimlerini de içine alacak bir biçimde kuşağı tanımlar ve onu "işaretlenmiş cemaat" olarak niteler: Aynı toplumsal atmosferde ve yakın tarihlerde doğmuş insanlar özellikle de oluşum süreçlerinde benzer etkilere maruz kalırlar. Deneyim göstermiştir ki kendilerinden daha genç veya daha yaşlı gruplara oranla bu bireylerin davranışları ortak ayırıcı özellikler taşır. Bu durum söz konusu kişilerin en keskin anlaşmazlıklarında bile geçerlidir. Karşıt bakışlarla da olsa aynı tartışma için endişelenmek, heyecanlanmak, birbirine benzemektir. Yaş cemaatinden kaynaklanan, bu "işaretlenmiş cemaat" bir kuşak oluşturur (Bloch, 1952).

Yapılandırılmış ve yapılandırıcı bir ilke olarak kuşak Mentré'ye göre "özgün bir zihniyet"e, Mannheim'a göre ise ortak bir tabakalaşmaya sahiptir (Attias-Donfut ve Daveau, 2004). Kuşak ile tabakalaşma arasındaki ilişki "kuşak etkisi" aracılığıyla kurulur. Kuşak etkisi tarih tarafından aynı kuşağa mensup bireyler

üzerinde tarihin bıraktığı izlerdir. Yani her kuşak kendi oluşum yıllarının ürünüdür. Her kuşak verili bir toplumda ve tarihsel olarak belli bir andaki hâkim olan "kuşak üretim biçimi" tarafından biçimlendirilir (Attias-Donfut ve Daveau, 2004).

Pierre Bourdieu, kuşağı nesnel olasılıkların benzer bir durumuyla ilişkilendirilmiş "aynı kuşak üretim biçimi"nin şekillendirdiği bireyler bütünü olarak tanımlar. Bourdieu'ye göre yeniden üretim biçimindeki her türden değişim yani yeniden üretim aracı (ekonomi, aile ve eğitim) olarak işleyen kurumsallaşmış mekanizmaların her yeni durumu birbirinden ayrı kuşakların ortaya çıkışlarının temelinde yer alır (Bourdieu, 1989).

Mannheim, her kuşağı diğerinden ayıran "kuşaksal dönemler" olduğundan bahseder. Bu dönem, belirli bir kuşağın belirli bir siyasi kültürle belirginleşerek onu belirli şekilde davranmaya iten ve bu şekilde toplumsal deneyimini oluşturan dönemdir. Öyleyse bu deneyimler, onu diğer kuşaklardan farklı kılar (Mannheim, 1998: 7). Bu türden tarihsel olayları "kuşaksal olaylar" olarak tanımlayabiliriz. Kuşaksal olaylar Jewan-Pierre Azéma'a (1989) göre tüm bir çağı, bu çağı yaşayanlara zihni temsil çerçevesi sunarak ve en önemlisi kalıcı bir şekilde, davranışları siyasi pratikleri, özgün düşünümleri, retleri ve eğilimleri oluşturarak yapılandırır.

Politik Kuşaklar ve Tarihsel Kurucu Olay

Politik kuşaklar kavramı ise Rudolf Herblé'nin 1951 yılında yayınlanan *Toplumsal Hareketler* adlı kitabıyla gündeme gelir. Mannheim'ın etkisiyle Heberlé siyasi düşüncelerin değişiminin kuşakların değişim ritmiyle ilişki içinde olduğunu ve bireylerin felsefi gelişimi ve siyasi tutumları üzerinde gençlik süresinde yaşanan deneyimlerin geridöndürülemez bir etkisi olduğunu söyler. Kısaca belirtecek olursak, toplumsal kuşak eğer toplumsal ve siyasi bir dönüşüm yaratmak için harekete geçerse bir politik kuşaktan bahsetmemiz mümkün olur. Söz konusu toplumsal kuşak kolektif siyasi bir davranış içine girdiğinde politik bir kuşak oluşturur.

Toplumsal kuşakları yaratan kuşak etkisi, bireylerin toplumsallaştıkları dönemdeki tarihsel-toplumsal olaylara yani geçmişteki toplumsal olaylara gönderme yaparken politik ku-

şakları ise çağdaş toplumsal olaylara verilen tepkiler kurar. Bir toplumsal kuşağa mensup dolayısıyla benzer bir siyasi sosyalizasyon sürecinden geçmiş bireyler, belli bir tarihsel olay veya olaylar dizisiyle karşılaştıklarında politik bir kuşağa dönüşebilirler. Heberle, Mannheim'ı takip ederek farklı politik kuşak birimlerinden bahseder. Politik kuşak birimleri karşılaştıkları çağdaş tarihsel olaylar bütünü karşısında farklı hatta bazen karşıt tepkiler verirler.

Bununla birlikte tarihsel olay(lar)ın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisi vardır, biyografik olarak farklı yaş grubundan bireyler aynı olaydan farklı derecelerde etkilenmektedirler. Bu sebeple tarihsel olayın etkisi yaş etkisi ve/veya biyografik uygunluk kavramsallaştırmalarını tartışmayı da zorunlu kılar.

Güncel toplumsal olayın bütün toplum tarafından yaşanıyor olmasını dikkate aldığımız zaman, ayrı bir politik kuşağın ortaya çıkması söz konusu olayın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisinin olmasından kaynaklanır. Gençlik bir yüksüzlük ve ağırlıksızlık yaşıdır (kalıcı, sabit bir profesyonel yaşama, ailevi bir duruma bağlı ağırlıklara sahip olmama yaşı). Böylelikle gençlik dönemi tarihsel olayın ve söz konusu olay karşısında politik tepkilerin, hareketlerin gerektirdiklerine-taleplerine cevap vermek söz konusu olduğunda daha çok imkâna sahip olunan bir dönemdir. Aynı zamanda bu çağ, bir belirsizlik çağıdır (kökensel bir toplumsal konumdan uzaklaşma ve daha erişilmemiş bir toplumsal konuma ulaşma arasında). *Habitus*'ların kristalizasyonu aşaması olan bu dönem (yetişkin yaşamına geçiş) dolayısıyla kopuşlara veya bükülmelere tahvillere daha elverişlidir.

Öyleyse, politik kuşakların doğuşunu belirleyen üç etmen olduğundan bahsedebiliriz: Tarih tarafından aynı kuşağa mensup bireyler üzerinde tarihin bıraktığı izler veya bir toplumda hâkim olan "kuşak üretim biçimi"nin sonucu olarak tanımlanabilecek *kuşak etkisi*; kişinin toplumsal hareketlerin taleplerine en fazla cevap verebildiği gençlik dönemini ifade eden *biyografik uygunluk*; gençlere toplumu siyasi olarak dönüştürmenin yolunu açan *tarihsel olay* veya olaylar dizisi.

Özetle, politik kuşaklar, aynı dönem olaylarını deneyimleyerek bir kuşak bilinci kazanmış gençlerin siyasi bir değişim talep etmelerine vesile olan bir tarihsel toplumsal durumla yani

kurucu tarihsel olay(lar)la karşılaşmaları sonucunda doğar. Politik kuşak, siyasi bir dönüşümü gerçekleştirmek amacıyla "kendi için" harekete geçer ve bu yönüyle de toplumsal zamanın akışında bir kesinti yaratır. Politik kuşakların siyasi hareketlenmesi (mobilizasyonu) araştırmacılara göre farklı biçimler alabilir: Önceki kuşakların otoritesini yıkmayı ve halihazırda var olan sistemi dönüştürmeyi hedefleyen kuşaklar-arası bir çatışmaya veya farklı politik kuşak birimleri arasında kuşak-içi bir siyasi mücadeleye dönüşebilir (Brauntgart, 1984, s. 15).

Türkiye'de Politik Kuşaklar

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de politik kuşakların ortaya çıkışı 19. yüzyıla rastlar. Batı Avrupa'nın yanı sıra Hindistan, Çin, Rusya, Meksika, Güney Amerika ülkeleri ve Balkanlar'da politik kuşaklar ülkelerini sömürgecilikten ve despotizmden çıkartıp milliyetçilik, modernleşme ve demokrasiye doğru götürmeye çalışırlar. François Georgeon, Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1908 Devrimi'yle birlikte özellikle İstanbul'daki büyük okullarda (Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye) Türkiye'nin ilk politik kuşağının ortaya çıktığından bahseder (2007: 81). Türkçede kullanılan *nesil* sözcüğü de Arapça ve Osmanlıca'da soy, şecere anlamına gelmekteyken yine bu dönemde yeni anlamını, yani aynı yaştan kişilerin oluşturduğu topluluk anlamına gelen "jenerasyon" manasını almıştır.

Bu ilk kuşak sonrasında 68 ve 78 politik kuşaklarıyla karşılaşırız. Türkiye'deki siyasi atmosferin, 1960'lı yılların içinde bulunduğu ve tüm dünyada esen özgürlük akımından ve savaş karşıtlığından etkilendiği söylenebilir. 1950'lerle birlikte başlayan Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF), 1960'ların göreli özgürlük ortamının ve politik atmosferin de etkisiyle sosyalist fikirlerin hâkim olduğu örgütlenmelere dönüşür ve yaygınlaşır. 67'de ilk kez yaygın bir biçimde yürütülen anti-Amerikan ve anti-emperyalist kampanyalar, 1968'de kitlesel bir patlama halini alır. Devrimci öğrenci önderlerinin idam edilmeleri veya çatışma sonucu hayatlarını kaybetmesiyle 68 kuşağının 60'ların ikinci yarısından 70'li yılların başına kadarki serüveni sonlandırırken, 70'li yılların ikinci yarısında 78 kuşağı siyaset sahnesindeki yerini alır.

70'li yıllar, 68'in kitle mücadelesinin, silahlı mücadeleye dönüştüğü yıllardır. 12 Mart müdahalesiyle önü kesilmeye çalışılan öğrenci hareketinin, 1974'ten sonra okula dönen öğrenci liderlerinin üniversiteleri 78 kuşağı için yoğun bir siyasi sosyalizasyon ortamına dönüştürmesiyle daha da güçlendiği ve kitleselleştiği söylenebilir. 1970'lerin siyasi hareketler açısından en belirleyici olgusu sol ve sağ militanlığın ve özellikle de devrimci solun sayısız örgütüyle toplumsal alanda varlığını hissettirmesi olmuştur. Kent ve kır gerillası biçiminde, partiler içinde, sendikalarda, meslek örgütlerinde, derneklerde, üniversite ve liselerde sol düşüncenin varlığı hissedilir.

Öte yandan günümüzde "78 kuşağı" denince sadece sol siyasi angajmana sahip dönemin gençleri anlaşılsa da 78 kuşağı içinde farklı kuşak birimlerinin bulunduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir olgudur. 1970'li yıllar Türkiyesi söz konusu olduğunda sağ ve sol düşüncenin ortaklaşılan iki ana yorumlama çerçevesini oluşturduğu, 78 kuşağı içinde sol ve sağ siyasi angajmana sahip olmalarına göre birbirinden farklılaşan iki politik kuşak biriminin var olduğundan bahsedilebilir. Bu dönem 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle kapanmış ve 78 kuşağı ölümler, uzun süren hapishane ve yurtdışına iltica süreçleriyle ile tarih sahnesindeki yerinden edilmiştir.

80 Sonrası Politik Kuşaklar

1980 darbesinin ertesinde gençlik karşıtı ve depolitizasyon hedefli yeni bir gençlik politikası oluşmuştur (Yücel, 2013). Öğrenci hareketi 1980 askeri darbesiyle fazlasıyla güç kaybetmiş ve siyasal alandaki varlığı iyice zayıflamıştır, sonrasındaki süreçte de toparlanması oldukça zaman almıştır. 1990'lı yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de "yeni dünya düzeni" yeni muhalefetini de yaratmaya başlamıştır (Castells, 98). Küreselleşme artık sorun olarak toplumsal hareketlerin gündemindedir. Bu süreçte toplumsal sorunlara paralel olarak talepler de çeşitlenir: Çevre yıkımına karşı, işsizlik ve yoksulluğa karşı, savaşa karşı çeşitli talepler dile gelmeye başlar. Bu yıllarda hem Öğrenci Koordinasyonu gibi bir yapının ortaya çıkmış olması hem de bu yıllarda ÖDP ve DSİP gibi yeni sol partilerin kurulmuş olması gençlik, kuşak ve toplumsal hareketler saç ayağı açısından

önemli gelişmelerdir. Fakat yine de Türkiye'nin batısında bu dönemdeki gençliğin politik bir kuşak oluşturmasında etkili olacak bütüncül bir tarihsel siyasi kurucu olay veya olaylar dizisi meydana geldiğinden söz edilemez.

80'li ve 90'lı yılların gençlik kuşaklarını, Mannheim'ın terimleriyle ifade edecek olursak, "kristalize edici" bir olay yokluğunda politik kuşağa evrilememiş toplumsal kuşaklar olarak niteleyebiliriz. Auzias'a göre bu tür kuşakların "kristalize edici" olayı, olsa olsa bir önceki dönemi "unutuş"tur (1994). Bu kuşak, Pierre Nora'nın ifadesiyle olaysal olmayan bir kuşaktır. Kuşak etkisi bu durumda normalleşme, sıradanlaşma ve önceki dönemim tarihsel olaylarının yadsınmasından ibarettir. Tarihten yoksun bu kuşaklar kalıntıların kuşağıdır (2006).

80 darbesini izleyen ve Gezi Direnişi'ne kadar geçen sürede Türkiye'de tüm toplumu etkisi altına alan ve gençlik kuşaklarını politik kuşağa dönüştürme potansiyeli taşıyan bütüncül bir tarihsel siyasi kurucu olay veya olaylar dizisinden bahsetmek zordur. Dolayısıyla bu dönem yekpare bir politik kuşaktan ziyade, Türkiye'deki farklı cemaatlere damgasını vuran farklı tarihsel olay(lar) çevresinde oluşan *politik kuşak durumlarına* gebe olmuştur.

Çeşitli saha çalışmalarımız sırasında, 80 darbesini izleyen ve Gezi Direnişi'ne kadar geçen sürede OHAL süreci, "Gazi olayları", "19 Ocak Hrant Dink'in öldürülmesi" gibi Türkiye'deki farklı cemaatlere damgasını vuran farklı tarihsel olay(lar) çevresinde oluşan farklı *politik kuşak durumlarından* bahsedebiliriz. Bu yazı kapsamında öncelikle, gezi kuşağı adlandırmasına sorunsallaştırılacak ve bu adlandırmanın perdelediklerine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Ardından Gezi Direnişi'ni önceleyen "19 Ocak kuşağı" ele alınacak ve bu kuşağın Gezi Direnişi ile ilişkilendirilmesi sağlanacaktır.

"Gezi Kuşağı" Adlandırması ve Perdeledikleri

27 Mayıs 2013 tarihiyle önce İstanbul, ardından 31 Mayıs 2013 tarihiyle de Türkiye ortak nitelikleri dayanışma olan doğrudan eylem, pasif direniş ve sivil itaatsizlik örneklerine hem sahne hem de şahit oldu. Gerek bu eylemlilik hali içinde gerekse de bu kamusal "olay"ın üzerine düşünme sürecinde "gençlik" hedef kitle olmaktan çıkıp yeniden siyasal özne olarak tartışmaya

başlandı (Cansun 2014, Göle 2013, Eşkinat 2013, Kahraman 2013, Schneider 2014, Sloam 2014, Şener 2014, Vesnic-Alujevic 2013). Kuşkusuz bu 80 sonrası için yeni bir tartışmaydı, çünkü gençlik ve siyasal hareketlilik ya da genel olarak siyaset meselesi uzun süreden beri birlikte düşünülmekten uzaktı. Keza 12 Eylül sonrası gençlik genel tanım itibariyle ya tüketim kalıplarıyla (X, Y, Z kuşakları) ya da erk figürlerle (Özal, Erdoğan kuşakları) beraber anılagelmişti.

Yetişkinlerin, gençlerin toplumsal sorunlar karşısında ilgisiz olduğuna dair kabulü/eleştirisi, her durumda, tek başına kuşaklar arası çatışmayla açıklanamaz.[1] Kaldı ki 2000'lerde gerçekleştirilen araştırmalar da gençlerin siyaset, siyasi katılım ve siyasi olarak görünür olmayla ilişkilerinin olumsuz olduğunu gösterir.[2] Hatta 80 ve 90 doğumlu gençlere yönelik "apolitik", "bireyci" ve "hazcı" eleştirileri farklı siyasal görüşlerden anne-baba kuşağını bir araya bile getirebilmektedir.[3] Fakat gençlik söz konusu olduğunda "apolitizm' ve "bireycilik" tartışmasının tek başına 12 Eylül gibi Türkiye'ye has bir kopuştan kaynaklandığı da söylenemez, bu tartışma daha ziyade 80 sonrası farklı toplumların üzerinde ortaklaştığı bir mesele gibi durur.[4]

---

1. II. Dünya Savaşı sırasında Almanya işgaline karşı Hollandalıların verdiği direnişi örgütleyenlerden biri olan İşçi Partili politikacı Gijsbert van Hall'ın Amsterdam Belediye Başkanlığı yaptığı sırada bir sokak gösterisinin ardından tekrarladığı Sokrates'in ünlü sözlerini hatırlayalım: "Şimdiki gençler lüks düşkünü, saygısız ve asi, yaşlılara karşı saygısız ve geveze." Fakat kuşaklar arası çatışmaya yazılı tarihin çok daha eski örneklerinde, Homeros'un çağdaşı ve onun gibi Antik Yunan mitolojisinin kurucusu Hesiodos'ta da rastlanır: "Eğer halkımızın geleceği günümüzün havai gençliğine bağlıysa hiç umut yok." Ancak kuşak çatışması yazılı kültürün çok daha eski bir konusu olabilir, çünkü rivayete göre bir kazı sırasında ortaya çıkartılan binlerce yıllık Babil tabletlerinden biri bütünüyle bir babanın çocuklarının ve yeni kuşağın tembel ve saygısız olduğu şikâyetlerine ve gelecekte işlerin sarpa saracağı kehanetine ayrılmıştır.

2. Forum İstanbul, "Gençler 2023 Türkiyesi'ni düşünüyor mu?", (2007); http://admin.hedef2023.org/uploadedFiles%5Cresearch%5CAZ83EVMZ.pdf; UNDP, İnsani Kalkınma Raporu (2008); http://www.undp.org.tr/publicationsdocuments/NHDR_en.pdf; METROPOLL, "Üniversite Gençliği" (2008); http://www.metropoll.com.tr/upload_doc/DE_SIYASAL_DURUM_ARASTIRMASI_(BASORTUSU_YASAG I)_OCAK-2008.ppt.

3. Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği (BEKS), "Bir Kolektif Bellek Çalışması: 12 Eylül", 2010-2012, Destekleyenler: Global Dialogue, Modiva Filmcilik, Anadolu Kültür, Araştırma: Derya Fırat, Melike Işık Durmaz, Betül Tansel, Tuba Emiroğlu, Öndercan Muti, Hande Topaloğlu, Yudum Şit, Kibar Kaya, Sevda Darıcıoğlu.

4. Cropp henüz 1999 tarihli makalesinde medya ve sosyologlar tarafından "apo-

Gençlerin Gezi Direnişi'nde etkin yer almanın ve dahası yeni ve az bilinen bir eylem repertuarı sunmalarıyla beraber, genç kuşakların politik bir *pathos* taşıdıkları bilhassa ana akım medya ve siyasi elitler tarafından fark edilmiş, hatta 78 kuşağından sonra Türkiye'de ilk politik kuşak olarak bir "Gezi Kuşağı" fikri ortaya atılmıştır.[5]

Oysaki darbe sonrası kuşakların, özellikle de 2000'li yıllarda genç olanların politik bir duygudan yoksun olmadıkları, siyasal alana ve kurumlara yönelik eleştiriler taşıdıkları farklı araştırmalarda daha önce ortaya konmuş, hatta gençlerin apolitik tutumları kirli, değişmez ve katı buldukları siyaset alanı karşısında gerçekleştirdikleri bir strateji olarak yorumlanmıştır (Lüküslü 2007, Lüküslü 2008). Bunun yanında büyük şehirlerde yaşayan, orta sınıf ve eğitim sermayesi yüksek gençlerin geleneksel muhalefet biçimlerinin ve parti ve sendikalar gibi kurumların dışında yeni bir angajman biçiminin ve eylemlilik halinin içinde oldukları da ifade edilmiştir (Emiroğlu 2013, Lüküslü 2011, Şener 2011). Keza Gezi'nin farklı ve yeni gelen yönlerinin söz konusu eleştiri ve arayışla bağlantılı görünmektedir (Bakçay

litik" olduğu kabul edilen gençlerin aslında eski kategoriler ve biçimlerle ilişki kurmak istemediklerini tartışır, Cordula Cropp, "Jugendliche in der Zweiten Moderne – politische Privaters?", *Der Unscharfe Ort der Politik*, ed. Ulrich Beck, Maarten A. Hajer, Sven Kesselring, Leske und Budrich, Opladen, 1999, s. 63-87.

5. Derya Sazak, "Gezi'nin Dağıttığı Bulutlar", *Milliyet*, 10 Haziran 2013; Orhan Alkaya, "Gezi ve Z Kuşağı", *T24*, 22 Eylül 2013; Ferhan Şensoy, Gülizar Şahin'e verdiği röportajda bir adım daha ileri gider ve Gezi Parkı Direnişi'ne katılan gençleri 68 kuşağıyla bağlantılandırır: "90'lar, 68 Kuşağı'nın 40 Sene Sonra Gelen Uzantısıdır";http://blog.radikal.com.tr//kultur-ve-sanat/ferhan-sensoy-90lar-68-kusaginin-40-sene-sonra-gelen-uzantisidir-29862; sağ siyaset geleneğinden bir yazar da kuşağı yaş dilimi sayarak bir "biz" (78'liler) ve yeni kuşak karşılaştırması yapar, Cengiz Özdemir, "Gezi Parkı'nın Düşündürdükleri", *Akşam*, 14 Haziran 2013. Buna karşılık Prof. Dr. Halil İbrahim Bahar yaş dilimi ve hükümet karşıtlığı gibi nitelikleri söz konusu gençleri "sosyolojik bir kuşak" yapmayacağı eleştirisinde bulunur, Halil İbrahim Bahar, "Gezi Parkı'nda Sosyolojinin Kötüye Kullanılması", *Yeni Şafak*, 24 Haziran 2013. 78 Kuşağı'ndan sonra ilk politik kuşak olarak "Gezi Kuşağı" yakıştırmasına bizzat 78 Kuşağı mensupları da katılır görünür: Devrim Güler, "Taksim-Gezi Parkı Direnişi ve Marksist-Leninist Hareketin Bağımsızlığını Korumak", 14 Haziran 2013, http://gdevrim.blogspot.com.tr/2013/06/taksim-gezi-park-olaylar-ve-marksist.html; İsmail Tekin, "15-16 Haziran 1970 İşçi Sınıfı Hareketi–68 Kuşağı ve 78 Kuşağı", *Siyasal Birikim*, 8 Haziran 2013, http://www.siyasalbirikim.com.tr/haber.php?haber_id=16909. Son olarak bir 12 Eylül Edebiyatı-Gezi Edebiyatı karşılaştırması için bkz. Ahmet Ergenç, "Gezi'den Sonra Edebiyat", *Sabit Fikir*, 23 Haziran 2014, http://www.sabitfikir.com/dosyalar/geziden-sonra-edebiyat.

Çolak 2014).[6] Kısacası, gençlik ve siyaset ilişkisini yakın zamanda incelemiş olanlar için bahsi geçen gençlerin politik bir duygu ve ilgi taşıması yepyeni bir olgu değildir.

Öte yandan yukarda da değindiğimiz gibi kuşağın oluşması için kendisini deneyimleyenleri "işaretleme" potansiyeli olan tarihsel bir olayın varlığı da gerekli bir koşuldur. Haziran ayı boyunca gerçekleşmiş büyüklü küçüklü eylemler ve Gezi Parkı'nda birlikte yaşama deneyimi tarihsel olay olarak ele alınabilecek özellikte bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bir tarihsel olayın kendisiyle karşılaşmış olanlar üzerindeki etkisi daha öncede söylediğimiz gibi yaşa göre farklılaşmaktadır. Kendilerini ifade edişleri görece daha kısıtlı bir deneyime sahip ve kalıcı, sabit bir profesyonel ve ailevi yaşama sahip olmayan gençler için tarihsel olayın etkisi kuşak oluşturucu bir etki yaratabilmektedir. Tarihsel olayların tüm toplum tarafından yaşanmış olmasını dikkate aldığımız zaman, ayrı bir kuşağın ortaya çıkması olsa olsa söz konusu tarihsel olayın yaşa göre değişen bir toplumsal etkisinin olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda Gezi eylemlerine katılmış 1990 ve sonrası doğumlu gençler için Gezi eylemleri süreci kuşak oluşturucu bir tarihsel dönem olarak ele alınmalıdır. Söz konusu dönem 2000'li yıllarda politik angajmanı gerçekleşmiş bireyler için geç bir deneyim olarak, başka bir ifadeyle kısıtlı bir deneyime sahip olmayan bu kuşakların ilk siyasi deneyimleri olmaması sebebiyle kuşak oluşturma potansiyeli taşımamaktadır. Deneyim ve farklılaşma açısından farklı yaşlara sahip bireyleri birbirlerinden ayıran aynı tarihsel olayın farklı öznel yorumlarıdır (yaşlılar için yaşadıkları herhangi bir olayken gençler için tam bilinçlenme döneminde karşılaştıkları bir ilk olay olma özelliğine sahiptir).

Olanak halindeki kuşağın gerçeklik halinde kuşağa dönüşmesi için aynı yaştaki bireyler arasında ortak bir yazgıya, aynı somut tarihsel sorunları deneyimlemiş olma, toplumlarına ve dönemlerine özgü akımlara katılmış olma, yeni bir durumu doğuran etkilere dair aktif veya pasif bir deneyime sahip olmaya dayanan bir bağın kurulması gerektiğini belirtmiştik.

Ancak kuşak aynı zamanda içten içe mitolojik ve anmaya dayalı tarihsel bir kutlamadır ve tarihten çok hafızaya ait bir

6. Ayrıca bkz. Burcu Ünal'ın Demet Lüküslü ve Hakan Yücel'le gerçekleştirdiği röportaj, "Bu Gençler Zaten Geliyoruz Diyordu", *Milliyet*, 8 Haziran 2013.

kavram olarak anlaşılmalıdır (Nora,.2006; 192). İncelemesini Fransa 68'i üzerinden yürüten Nora (2006), 68 kuşağı fenomeninin, 68 olaylarıyla başlamadığını, söz konusu dönem geçtikten sonra ancak gençler artık ortak bir tarihsel deneyime sahip olduklarının bilincine vardıklarında ortaya çıktığını belirtir. Bu bağlamda kuşak kavramı saf ve geçişli olmayan anlamıyla, 68 kuşağıyla, ortaya çıkmış ve daha ilk haliyle geçmişe dönük göndermeleri olan, simgesel boyutlu bir anlam dizgesidir (Nora, 2006; 185). Kuşağın bu anlamıyla Gezi sürecine dahil olan 1990 ve sonrası doğumlu gençleri bir kuşak olarak adlandırmak için yapısal (yeniden üretim araçlarındaki değişimin ortaya çıkmış olması) ve konjonktürel (Haziran ayı boyunca yaşanan tarihsel dönem) etkenlerin yerine gelmiş olduğu aşikârdır. Ancak Gezi Kuşağı adlandırmasının kullanılması için belirli bir sürenin geçmesi ve söz konusu gençlerin deneyimlerinin bilinciyle ve belleğiyle bu adlandırmayı yapmaları ancak söz konusu grubu bir kuşak haline getirecektir.

Bunun yanında, yakın zamana kadar apolitik diye şikâyet edilen gençleri, yani "Gezi kuşağı"nı 78'li anne ve babalarından sonraki ilk politik kuşak olarak karşılamanın darbe sonrası farklı politik kuşakları –ya da politik kuşak olma durumlarını– ıskalamak gibi bir yönü vardır. 12 Eylül'ün ardından kitlesel hareketlerin sönümlenmesine rağmen farklı gençlik kesimlerini derinden etkilemiş ve bir araya getirmiş tarihsel olaylardan söz etmek mümkündür. Örneğin, 12 Mart 1995 tarihinde Gazi Mahallesi'nde başlayıp İstanbul'daki diğer Alevi mahallelerine yayılan devlet şiddeti ve ardından yaşanan adli terör toplumsal hafızada ve özellikle muhalif grupların kolektif belleklerinde belirli bir yer edinmiştir. Bu olaylar aynı zamanda dönemin Alevi gençlerinin politik bilinç kazanmalarında, duygu ve düşünce bakımlarından ortaklaşmalarında ve örgütlenmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, Sivas Katliamıyla beraber Gazi Mahallesi'nde başlayan devlet şiddeti ve terörünün tüm toplumu kapsayan yekpare bir politik kuşak oluşturucu bir etkiye sahip olmamakla beraber Alevi gençliği için bir *politik kuşak durumu* oluşturan tarihsel bir olay(lar) niteliği taşıdığı söylenebilir.

Öte yandan yine 90'ların kirli savaşıyla büyümüş ve Kürt özgürlük ve siyasi hareketinin içinde yer almış bir OHAL kuşağından bahsedebiliriz. Hatta bu kuşak yalnızca siyasal bir

hareketlilik içerisinde kendini göstermekle kalmamış, sinema, edebiyat, çağdaş sanat gibi farklı alanlarda dil, üslup ve içerik bakımından ortaklıklar ve benzerlikler taşıyan ürünler ortaya koymuştur. Bu hususta MKM etrafındaki sinemacılar iyi bir örnektir.[7] Bir "kuşak" olarak anılan bu yönetmenlerin yalnızca aynı yaş grubundan Kürtlerden oluşmadığını, Özcan Alper gibi Hemşinli bir yönetmenin de bu gruba dahil olduğunu belirtmek gerekir ki, bu durum kuşak olma niteliği bakımından önemlidir. Keza Özcan Alper'in ilk uzun metrajlı filmi *Sonbahar* (2008) 90'ların bahsi geçen kuşaklarına adanmış bir hikâyeyi anlatır.

19 Ocak Kuşağı ve Gezi Direnişi

Yukarda değinilen *politik kuşak durumu* oluşturanların yanı sıra daha az bilinen siyasallaşmış bir gençlik kesiminden de bahsedilebilir. Esasen bu gençlik kesiminin ortaya çıkışı doğrudan Hrant Dink'in katli ve sonrasında Türkiyeli Ermeni toplumunda gerçekleşen değişimle ilgilidir. Bu değişim daha ziyade gençleri kapsar görünürken yalnızca onlarla ilişkili değildir; 19 Ocak'tan beri Ermeniler kamusal alanda daha fazla görünür olmaya ve Ermeni soykırımı gibi tarihsel örnekler dahil, toplumsal tartışmalara daha yüksek sesle katılmaya başlamıştır.[8] Hrant Dink cinayeti Türkiye'deki ve yurtdışındaki Ermeniler arasında da tartışmalara yol açmış ve cinayetin kendisi Ermeni toplumsal belleğinde 1915'in öncesinde başlayan bir felaketler zincirinin

7. Bkz. MKM kökenli Hüseyin Karabey, Kazım Öz ve Özcan Alper'le ilgili haber, "Mezopotamya'da Çıkan Üç Yönetmen", 27 Kasım 2008, http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/467216.asp; Müjde Arslan, 'Genç Kürt Sinemasının cesur kadınları, *Politik Art*, 27 Ekim 2013, http://yeniozgurpolitika.org/index.php?rupel=nuce&id=25261; Ayşan Sönmez, Özgür Çiçek, "Kazım Öz'le Bahoz/Fırtına Üzerine Söyleşi", *Bilim ve Toplum*, 14 Aralık 2008, http://eski.bgst.org/keab/sc20081216.asp; Müjde Arslan, *Kürt Sineması: Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009. Bu kuşağın sanatsal üretimini yalnızca sinemayla örneklendirmek yanlış olur. Engin Sustam bu sene (2014) Bilgi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "1990'lar'da Kürtler ve Kürdistan" başlıklı konferansta değindiği gibi MKM çevresinde oluşturulan dil kendini şiir ve tiyatro gibi farklı alanlarda da gösterir. 90'lar kuşağının edebiyat alanındaki etkinliği için ayrıca bkz. "90'lar kuşağı Politik Olanı Hayatın İçinde Arıyor" (Sibel Öz ve Sabriye Çiftçi ile söyleşi), *Fraksiyon*, 4 Haziran 2012, http://fraksiyon.org/90lar-kua-politik-olan-hayatn-inde-aryor/

8. Uygar Gültekin, "Toplum Yeniden Kuruluyor" (Ferhat Kentel'le Söyleşi), *Agos*, 17 Ocak 2014.

son halkasını oluşturmuş görünmektedir.[9] Fakat 19 Ocak sonrası değişimin en belirgin yönü, bu tarihin 90 civarı doğumlu Ermeni gençlerin siyasi angajmanında etkili bir tarihsel olay niteliği kazanması ve söz konusu gençlerin bir araya gelerek siyasi bir hareketlilik içine girmelerine neden olmasıyla ortaya çıkar. Zira 19 Ocak Ermeni gençlerin 1915, 6-7 Eylül ve 1980 gibi aktarım yoluyla değil doğrudan deneyimledikleri bir ve duygu ve düşünce ortaklığı kazanmalarına yol açan ilk toplumsal/tarihsel olaydır.[10] Hatta bir adım ileri giderek, 19 Ocak'ın yeni bir Ermeni politik kuşak doğurduğunu söyleyebiliriz.

Peki bu kuşağın üyeleri kimdir ve 19 Ocak'ın bu kuşak için önemi nedir? 2010 yılında *Bellek ve Kültür Sosyolojisi Araştırmaları Derneği* olarak başladığımız ve Türkiye'nin farklı bölgelerinden, sınıf ve etnik aidiyetlerden ve yaş gruplarından kişilerle

9. Bu noktada 2009 yılında Erivan'da gerçekleştirilen 1915 anması sırasında insanların taşıdığı Hrant Dink fotoğraflarını ve özellikle yaşlı bir kadının elindeki "1500000+1" ibareli Hrant Dink fotoğrafını hatırlatmak gerekir.

10. Aşağıda anılacak araştırma sırasında gerçekleştirilen görüşmelerden aktarılacak şu kısımlar bu etkiyi açıklamakta yeteri olacaktır: "Ben bunun herhalde en acı ve şey yani en acı ve gerçek durumlarından birini yaşadım, çünkü hani bu yüzden, 82 anayasasındaki bu işte fikir suçları yüzünden yargılanma, 301'den yargılanmalar ve sonrasında yaşanan olayların yolunu açan süreç. Hani bunu ben bireysel olarak birebir olarak da Hırant Dink'in ölümünde yaşadım." (Kadın, 84 doğumlu). "Hrant Dink öldürüldü sonra bir şeyler yapmam gerektiğini düşündüm. Bu konuları araştırmaya başladım. O dönem Ermeni toplumu çok ön plandaydı. Onu çok araştırdım. Dernekleri araştırdım. Arkadaşlarımdan vardı bu kuruluşlara giden. Toplantılara gelmeye başladım. Bir süre sonra da ayrıldım. Arkadaşlarım etkili oldu. Ama her halükarda olacaktı çünkü bir arayış içindeydim. Çok samimi olduğum kişiler değillerdi aslında." (Kadın, 90 Doğumlu). 81 doğumlu Ermeni bir genç ise, 19 Ocak'ın 90 civarı doğumlu gençler üzerindeki etkisini şu şekilde tarif etmiştir: "Yaş anlamında gençler böyle bir şey [Hrant Dink cinayeti gibi bir olayı kastediyor] görmemişlerdi. Yani ne 1895'i, ne 1915'i ne de 1908'i, 1909 Adana'yı ya da ne bileyim-vatandaş Türkçe konuş kampanyasını, 6–7 Eylül'ü, Varlık Vergisi'ni işte mübadillileri işte Kıbrıs harbi zamanında olan şeyleri vesaire hiçbirini görmemişti. En son 1980 Darbesi'ni bunların içine katabiliriz, bunların hiçbirini görmemişti esasına baktığında gençlik." (Erkek, 81 doğumlu). 80 doğumlu başka bir gençle gerçekleştirilen görüşmeden: "Bir de toplumsal algı da değişti. Ben hatırlıyorum üniversitede konuşurken ben kimliğim konusunda, dünya görüşü olarak, siyasi olarak çekingen davranırdım. Çünkü genelde öyleydi. Değişen süreç içinde kendimizi daha iyi ifade etme olanağı bulduk. Şu an 18-19 yaşlarındaki gençlere bakıyorum Hrant Dink'ten sonra ya da azınlıkların yaşadığı problemler olsun internetten rahatlıkla kendilerini ifade edebiliyorlar. Bizim o zamanda kesinlikle yapamayacağımız, yapsak bile o büyüklerden tepki alabileceğimiz şeylerdi... Gençler birçok şeyi yazıyorlar. Kendilerine roller belirliyorlar, bir slogan beliriyorlar."

gerçekleştirdiğimiz "12 Eylül: Bir Daha Asla" başlıklı kolektif bellek araştırması sırasında şunu fark ettik: Türkiye'de farklı topluluklar toplumsal travmatik olayları farklı yoğunluklarda ve katmanlı bir biçimde hatırlamakta, belirli olaylar ve kişiler bu farklı kolektif bellek toplulukları için ayrı anlam ve farklı öneme sahip olsalar bile ortak bir bellek mekânı oluşturabilmektedir.[11] 12 Eylül gibi toplumun her kesimi için belirli bir anlam taşıyan siyasi bir olayı sorduğumuzda görüştüğümüz kişiler farklı aidiyetlerine göre, travmanın travmayı çağırması adlandırabileceğimiz bir bellek edimi içinde, 12 Eylül'ü önceleyen ya da onun sonrasında meydana gelmiş başka olaylardan bahsetmiştir. Kuşkusuz 19 Ocak ve Hrant Dink de bu türden bir bellek mekânı olarak farklı kolektif bellek grupları için bir öneme ve belirli bir yere sahiptir. Fakat 78 kuşağı mensubu Ermeni görüşmeciler 12 Eylül'le beraber daha ziyade 1915'i hatırlama eğilimindeyken bilhassa 90 civarı doğumlu gençlerin darbeyi tartışırken referans noktası 19 Ocak olmuştur.[12] Bunun yanında görüştüğümüz gençler Hrant Dink cinayeti sonrasında, ilk olarak internet üzerinden bir araya geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu ilk aşamayı ise *Nor Zartonk, Ermeni Kültür ve Dayanışma Derneği* gibi dernekleşmeyle nihayetlenecek bir örgütlenme süreci izlemiştir.

19 Ocak sonrası bir araya gelerek örgütlenen gençler çoğunlukla politik olarak aktif olmayan ailelerden gelmektedir.

---

11. *Hafıza Mekânları* kitabında Pierre Nora bellek mekânını yalnızca somut ve coğrafi olmayan, entelektüel bakımdan da oluşturulabilen, taşıdığı simgesel anlamın yanında ritüellere dönüşebilen hatırlama tekrarlarıyla işaret ettiği anının yoğun olarak hatırlanmasını sağlayan nesneler olarak tanımlar. Bu tanıma göre anıtlar, müzeler, arşivlerle beraber belirli bir önem taşıyan kişiler, bir takım simgeler, olaylar, kurumlar ve tarihler de birer bellek mekânı olarak düşünülebilir.

12. 12 Eylül ve etkileri sorusu karşısında şu cevaplar alınmıştır: "Sürekli zaten son zamanlarda duyduğumuz, yani siyasetle uğraşan gençlere söylenen, bak Hrant'a ne yaptılar. Ağabeyimin de bana söylediği şey bu." (Kadın, 90 doğumlu). "Yaşadığım toplumda da hep böyle yorumlar duydum. Bu kaygılar insanların kafasını oldum olası kurcalamıştır. Bunun aslında basit bir şey olmadığı Hrant Dink'in konuşmalarının belirli çevreleri rahatsız ettiği gibi... Hep bir takım çevrelerden bahsedilirdi. Böyle çeşitli gelişmeler 80 darbesi, Maraş olayları insanlara bunları düşündürüyor." (Erkek, 80 doğumlu). "Ben mesela Hrant' ardından yapılan ilk eylemdeki kalabalığı, heyecanı son anmada göremedim. Bunun işte 12 Eylül'ün yarattığı korkuyla, apolitik 'bakın işte görün bunların başına neler geldi, biz böyle çürütürüz, biz böyle güçlüyüz' mesajından kaynaklandığını düşünüyorum." (Kadın, 91 doğumlu).

Hatta görüştüğümüz gençler aileleriyle siyasi konuları tartışmaya Hrant Dink cinayetinden sonra ve biraz da kendilerinin itmesiyle başladıklarını belirtmiştir.[13] İstanbul doğumlu ve orta sınıf kökenli olan gençler Ermeni okullarını bitirdikten sonra üniversiteye (özellikle de sosyal bilimlere) devam etmiş ve hem üniversite çevrelerinde hem de siyasi platformlarda görünür olmaya ve siyasi tartışmalara dahil olmaya başlamışlardır. 19 Ocak sonrası süreç gençler için siyasi bilgi edinmenin ya da bilinçlenmenin başladığı ya da ivme kazandığı bir olay dizisini işaret eder. Özetle, Dink'in katlinin ve sonrasındaki anma yürüyüşlerinin bu suretle 80 sonrası Ermeni gençlik kuşakları için ilk tarihsel kurucu olay olduğunu ifade edebiliriz.

Bu nedenle "19 Ocak Kuşağı" olarak adlandırabileceğimiz bu gençlik kesiminin önceki kuşaklarla ilişkisi ise oldukça ilginçtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, gençler aile ya da yakın çevre yoluyla bir politik aktarım deneyimine sahip değildir. Politik aktarım daha ziyade 19 Ocak sonrasında Agos ve Hrant Dink Vakfı gibi oluşumlar üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir. Politik aktarım bakımından genç kuşaklarla önceki kuşakların zayıf ve hatta noksan bir ilişki içinde olduğu düşünüldüğünde, 19 Ocak kuşağının önceki kuşaklarla etkin bir politik paylaşım içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Hatta önceki kuşaklarla aralarındaki politik paylaşım yalnızca tek yönlü gerçekleşmez, zira söz konusu gençlerle beraber ailelerin de politik konulardaki suskunluğu tartışmaya açılmıştır.[14] Toplum içerisinde siyasi

13. 12 Eylül ve etkileri sorusu karşısında şu cevaplar alınmıştır: "Sürekli zaten son zamanlarda duyduğumuz, yani siyasetle uğraşan gençlere söylenen, bak Hrant'a ne yaptılar. Ağabeyimin de bana söylediği şey bu." (Kadın, 90 doğumlu). "Yaşadığım toplumda da hep böyle yorumlar duydum. Bu kaygılar insanların kafasını oldum olası kurcalamıştır. Bunun aslında basit bir şey olmadığı Hrant Dink'in konuşmalarının belirli çevreleri rahatsız ettiği gibi... Hep bir takım çevrelerden bahsedilirdi. Böyle çeşitli gelişmeler 80 darbesi, Maraş olayları insanlara bunları düşündürüyor." (Erkek, 80 doğumlu). "Ben mesela Hrant' ardından yapılan ilk eylemdeki kalabalığı, heyecanı son anmada göremedim. Bunun işte 12 Eylül'ün yarattığı korkuyla, apolitik 'bakın işte görün bunların başına neler geldi, biz böyle çürütürüz, biz böyle güçlüyüz' mesajından kaynaklandığını düşünüyorum." (Kadın, 91 doğumlu).

14. Gençlerin ailelerini siyasi konular üzerine konuşmaya, tartışmaya itmesi öncelikle ailelerin gençlerin siyasal mobilizasyonuna karşı çıkmalarıyla başlar ve bu durumu çatışmalı bir süreç izler: "Son yıllarda konuşulmaya başlandı (Hrant'ın katlinin ardından). Babamın akrabaları, kardeşleri, bak sen derneklere, toplantılara gidiyorsun ama yanlış yapıyorsun diyorlar." (Kadın, 90 doğumlu). "Öyle şeyler hiç akıllarında yoktu sanırım bir gün politikayla ilgilenir gibi... Arkadaşlarım-

hareketliliğin sönümlenmesi için 1980 sonrasında kapatılan derneklerin de yine bu gençlerin gayretleriyle yeniden canlandığını da belirtelim.

Bu etkileşim dışında 19 Ocak Kuşağı'nın önceki siyasi Ermeni kuşaklarıyla, bilhassa da Türkiye solu içerisinde örgütlenmiş 78 Kuşağı'yla önemli farklar taşıdığını vurgulamak gerekir. Dönemin baskın ruhu ve düşünce biçimi içerisinde, 78 Kuşağı'na mensup Türkiyeli Ermeniler ya üstten (örgüt yönetiminden) gelen telkinler ya da doğrudan kendi kararları doğrultusunda kimliklerini gizleme ya da dışa vurmama yoluna girmiştir. Üstelik yukarıda değindiğimiz araştırma sırasında görüştüğümüz 78 Kuşağı'ndan Ermenilerin tamamı 1980 öncesi örgütlerinde anma ya da araştırma gibi herhangi bir *Ermeni Soykırımı* çalışmasına girmediklerini, hatta bizzat kendilerinin de böyle bir talepte bulunmadıklarını aktarmıştır. Buna karşılık 19 Ocak Kuşağı'nın örgütlenmesinde evrensel değerlerin yanında Ermeni kimliği vurgusu da iş görür ve gençlerin siyasal hareketliliklerine bakıldığında 19 Ocak Kuşağı'nın tüm toplumu ya da geniş toplumsal kesimleri ilgilendiren meselelerin yanı sıra Türkiyeli Ermenilerin bugününü ve geçmişini kesen konulara eğildiği görülebilir.[15]

---

la bir dernek kuracağım falan akıllarından geçmiyordu zaten. Başladıktan sonra ne işin var dediler. Toplantıya gidiyordum annemin suratı beş karış olurdu, telefonu yüzüme kapatırdı. Anne tavırları." (Kadın, 90 doğumlu). "Ne işleri vardı diyorlardı basitçe özetlersek. Böyle bir sıkıntı vardı aslında, siyasetin o kanadında olmaktan ziyade buydu. Hep travmatik bir bakış açısıydı çevremde gördüğüm. Ne işleri var, bizi neden ilgilendiriyor, bizi ilgilendirmez, biz kendi işimize bakalım zihniyeti egemendi." (Erkek, 91 doğumlu). "Bu ülkeyi sen mi kurtaracaksın? Sana ne? Boş ver, bak bu kadar hayat boşa gitti... *Nor Zartonk*'a üyeyim. Ermeni gençlerden oluşan bir siyasi platformu. Ona gitmemi hiç istemez. Politik toplantılardan vs katılmamdan hiç hoşlanmaz... Annem daha çok." (Kadın,91 doğumlu). "Bir eylem mi var? Pankart mı taşıyacağım? Artık onlar başlamadan ben elimde kâğıtlar tutacağım: Gitme, boş ver..." (Kadın, 91 doğumlu). "Mesela 24 Nisan eylemlerine gitmemi hiç istemezler. Birilerinin o sırada bizleri izlediğine, eşkâl çıkarttığına dair komplo üretmekle meşguller." (Kadın, 91 doğumlu).
Başta çocuklarının siyasallaşmasına dair kaygılar taşıyan aileler de yavaş yavaş gençlerin yaşadığı bu süreçten etkilenmiş görünür: "Annemin akrabaları özellikle son dönemde inanılmaz bir politizasyon yaşıyorlar. Çok şaşırıyorum annem babam da öyle. Sanırım benim politikleşmemle başlayan bir süreç. Eskiden bana gitme diye yalvaran annem bu 1 Mayıs'ta benimle beraber alandaydı mesela." (Kadın, 90 doğumlu) "Biri sorduğunda keyifle anlatıyor ama anne içgüdüsüyle beni uyarmaya devam ediyor. Ama şu an bir rahatsızlıkları yok. Zaman içinde çok değiştiler." (Kadın, 91 doğumlu)

15. Bir görüşmecimiz angaje olduğu açıklarken söyledikleri günümüzün politik Ermeni gençleriyle Türkiye solu içerisinde örgütlenmiş önceki kuşaklara men-

Aslında bu kimlik vurgusu gençlerin Gezi Parkı Direnişi sırasında parkın korunması gibi ortak bir talebin yanı sıra farklı talepleri de dile getirmesine yol açmıştır ki bu talepleri "bellek talepleri" olarak adlandırabiliriz. "Mezarlığımızı Aldınız, Parkımızı Alamayacaksınız!" sloganıyla karşılığını bulan bu bellek talepleri esasen parkın tarihine dairdir ve söz konusu tarih hem parkla ilgili tartışmaların merkezindedir hem de son dönemin baskın bellek siyasetiyle ilgilidir. Hükümetin park alanının yerine Osmanlı dönemine ait yıkılmış bir kışlayı alışveriş merkezi olarak yeniden inşa etme arzusu son on yıldır bilhassa TOKİ ve benzeri kurumlar aracılığıyla devlet eliyle güdülen ve özel yatırımlarla da desteklenen muhafazakâr bir Osmanlı nostaljisine bağlı bir politik-estetiğin parçasıdır (Akcan ve Bozdoğan 2012, Aksoy 2012, Bora 2011).[16] Bir yandan geç kapitalizmin tüketim kalıplarını tekrarlamak isteyen diğer yandan da mazinin "ihtişam"ını inşaat yoluyla yeniden diriltmek isteyen bu arzu Topçu Kışlası projesine başından beri yükselen itirazlara karşı her daim parkın tarihini işaret etmiştir. Kışla-alışveriş merkezi ve park karşıolumunda Erken Cumhuriyet'le girişilen bu simgesel çatışmada iktidarın inşa etmek istediği belleğin –Topçu Kışlası'na dair canlı bir bellek taşıyan herhangi bir toplumsal grup yoktur– içinde olmayan, Gezi Parkı ve çevresindeki Ermeni varlığına dair başka bir mazi vardır. Parkın bulunduğu alan esasen Ermeni Mezarlığı iken, yine parkın çevresindeki vakıf arazileriyle beraber buraya da el konulmuş ve sonrasında parça parça özel ve devlet yatırımlarına satılacak park alanı oluştu-

---

sup Ermeniler arasındaki farkların üzerinden geçer: "Siyasi anlamda örgütlü değilim ama kısa bir süre öncesine kadar *Nor Zartonk* adında Türkiye'de yaşayan Ermeni gençlerin sesini duyurmaya çalıştığı; şu anda dernekleşmiş olan, ama aslında bir gençlik örgütü önceden devam eden, bir oluşumun içindeydim... Tabii ki o sol bir örgüttü. Sesini, nasıl desem, şu anda 'ayrıştırılan ortacı sol vesaire' değil aslında biraz da önceki, 68 Kuşağı'nın o devrimci ruhuyla birlikte hareket eden bir gruptuk... Bir Ermeni olarak evet, ülkesini bu kimliğinin üzerinden, bu kimliğin üzerinden yaşatıldığını düşündüğüm için, bunun farkındalığına eriştiğim için sesimi alternatif bir şekilde çıkarabileceğim bir yerdi."

16. Ayrıca bkz. Onur Atay, "Olmayan Bir Akım", *Radikal 2*, 17 Kasım 2013. Söz konusu estetik ve bellek siyasetiyle Gezi Direnişi ilişkisi için bkz. Efe Can Gürcan ve Efe Peker, "Turkey's Gezi Park Demonstrations of 2013: A Marxian Analysis of the Political Moment", *Socialism and Democracy*, Vol. 28, 1 (2014), s. 70-89; Bülent Eken, "The Politics of the Gezi Park Resistance: Against Memory and Identity", The South Atlantic Quarterly, Vol. 113, 2 (Bahar, 2014), s. 427-436.

rulmuştur.[17] Her ne kadar iktidarın parkın tarihine gönderme yaparak diriltmek istediği "kışla"nın toplumsal tahayyülde bir karşılığı olmasa da park alanı özellikle İstanbullu Ermeniler için canlı bir belleğin parçasıdır. Söz konusu bellek Osmanlı nostaljisi arzusuna bağlı bellek ve inşa siyasetinin yol açtığı çatışma içinde kendini gösterecek bir yol bulmuş görünmektedir.

Gezi Parkı Direnişi sırasında ortaya çıkan bellek talepleri yalnızca iktidarın kurmaya çalıştığı yapay bir belleğe karşı park alanının Ermeni kolektif belleğinde taşıdığı canlı anlamı hatırlatmakla sınırlı kalmamıştır. Direniş sırasında Gezi Parkı'nda bulunanlarca yeniden düzenlenen mekâna bir Hrant Dink Caddesi eklenmiştir. Esasen bu girişim her 19 Ocak'ta, Hrant Dink'in vurulduğu Agos Gazetesi'nin hemen yanı başındaki ve Beyoğlu ve çevresi ellerinden alındıktan sonra İstanbullu Ermenilerin başlıca yaşam alanı olan Kurtuluş semtine çıkan Ergenekon Caddesi isminin "Hrant Dink Caddesi"yle değiştirilmesiyle tekrarlanır. Aynı eylemin Gezi Parkı'na taşınması aslında yalnızca 90 civarı doğumlu Ermeniler için değil daha geniş bir yaş grubu için 19 Ocak'ın taşıdığı önemi ve yine farklı kolektif bellek gruplarındaki yerini işaret eder, zira parktaki bu girişim yalnızca Ermeni gençler tarafından değil parkta bulunanlar tarafından müşterek biçimde gerçekleştirilmiştir.[18] 19 Ocak üzerine gerçekleştirilen farklı bir araştırmada ortaya konulduğu gibi Hrant Dink toplumsal muhalefet için devlet terörünü ve şiddetini anımsatan bir figür, bir referans noktasıdır (Aybikoğlu, Fırat, Kurban ve Kurşunlugil 2009). Bunun yanında parkta yalnızca Hrant Dink değil devlet terörünün geçmiş kur-

17. Tamar Nalcı ve Emre Can Dağlıoğlu'nun "Bir Gasp Hikâyesi" başlıklı makalesinde park alanının nasıl bir hukuki süreç sonunda gasp edildiğinin ve bu süreçte hangi bürokrat/kamusal aktörlerin rol oynadığının ayrıntılı bir biçimde anlatır. Makale için bkz. http://bianet.org/bianet/azinliklar/132420-bir-gasp-hikâyesi

18. Kaldı ki bu husus bu makalenin de sunulduğu, MSGSÜ Sosyoloji Bölümü ve Disiplinlerarası Kültür Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen "Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına" başlıklı konferans sırasında olduğu gibi "19 Ocak Kuşağı"nı tartıştığımız farklı yerlerde de dile getirilmiştir. Genel olarak Hrant Dink cinayeti ve yürüyüş ve anmalar dahil ardından gerçekleşen sürecin belirli bir yaş grubunun siyasi mobilizasyonu, duygu ve düşünce durumu üzerinde ortak etkiler taşıdığı söylenebilir. Yine bu konuyu tartıştığımız farklı yerlerde, Ermeni olmayan katılımcıların da kendilerini "19 Ocak Kuşağı"na dahil gördüklerini dile getirdiklerini belirtelim.

banları, 1915'te soykırım öncesinde Beyazıt'ta asılan 20 Ermeni sosyalist de bir anma aracılığıyla hatırlatılmıştır. Park alanının simgesel anlamıyla beslenen ve farklı bellek taleplerinin dile getirilmesinin önünü açan ortamında Ermeni kimliğinin ve Ermeni kolektif belleğinin kurucu bir öğesi niteleyebileceğimiz soykırımı hatırlamaya ve hatırlatmaya dair bir tartışmanın da yürütülmüş olduğunu belirtmek gerekir. Direnişe destek veren Ermeni gençler arasında parka bir soykırım anıtı yapılıp yapılmaması müzakere edilmiş, fakat bu eylemden vazgeçilmiştir.

Açıkçası parka bir soykırım anıtı dikilmemiş olsa da yukarıda değindiğimiz bellek talepleri soykırım sonrası Ermeni Cemaati için önemli bir alan olan Taksim'den peyderpey silinen izlerine dairdir. Bu taleplerle 1915'in öncesinde başlayan Ermenilere yönelik devlet şiddeti ve yağma hatırlattırılır ki bugün rant alanı yaratma çabaları ve kentsel dönüşüm gibi yeni gasp ve yağma biçimlerinden bahsetsek de müşterek olana, mübadele değil kullanım değere olana el konulmasının, bu türden talanın da bir tarihi ve sürekliliği vardır. Gezi'de bulunan farklı toplumsal muhalefet grupları içinde bu tarihi en yakından hatırlayanlar bu devlet gaspına dair en canlı hatıralara sahip Ermeniler olmuştur ve talepleri de bu sürekliliği ve tarihi içerir. Gezi ve bellek talepleri buluşması esasen 1915'ten beri hem soykırımla beraber her tür şiddeti Ermenilere yönelten hem de Ermenilerin izlerini toplumsal mekândan ve tahayyülden silmeye çalışan devlet geleneğiyle kuşaklar boyunca bu şiddetin belleğini canlı tutan, silinen izleri hatırlatmaya çalışan Türkiyeli Ermeniler arasındaki karşıtlık sayesinde var olabilmiştir. Yine söz konusu karşıtlık sayesinde Gezi Parkı'na da yönelen bellek siyasetlerine 19 Ocak Kuşağı'nın faklı bellek talepleriyle yapılan itirazlar mezarlık-park çizgisinde güncel neoliberal politikalara karşı çıkışlarla birleşebilmektedir.

Kuşak ve tarihsel kurucu olay meselesine geri dönersek, 19 Ocak'ın Gezi'ye giden yolda, cemaatlere özgü olmaktan ziyade geniş kapsamlı bir olay olarak ilk kuşak oluşturucu toplumsal olay olduğunu söyleyebiliriz. 19 Ocak toplumsal muhalefetin farklı unsurlarını bir araya getirmenin yanı sıra belirli bir yaş grubunun duygu ve düşünce ortaklığı geliştirmesine ve siyasal bir hareketlilik kazanmasına yol açmış görünmektedir. Bu hareketlilik içerisinde, tıpkı OHAL kuşağı için Kürt gençlerin

oynadığı role benzer biçimde, Ermeni gençler taşıyıcı ve en belirgin grup olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu yaş grubu doğrudan deneyimledikleri ilk tarihsel olaya karşılık gelen 19 Ocak'ı izleyen süreç içinde belirli bir mücadele belleği kurmuş ve Gezi Direnişi söz konusu gençlik için biçimlenmiş bir politik bütün olarak ortak tepkilerini ve taleplerini ortaya koyabildikleri bir fırsat olmuştur.

Kaynakça

Asu Aksoy, "Riding The Storm: New Istanbul", City: Analysis Of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action, Vol. 16, 1-2 (2012), s. 93-111.

Attias-Donfut, Claudine; Daveau, Philippe (2004), "Autour Du Mot Génération", Recherche Et Formation, No: 45.

Auzias Claire, Les Générations Politiques, In: L Homme Et La Société, N. 111-112, 1994. Générations Et Mémoires. s. 77-87.

Azéma, Jewan-Pierre, (1989), La Clef Genrationnelle, Revue D'histoire, Vingtième Siècle-Année 1989-Volume 22-Numéro 1- s. 3-10.

Bloch, Marc (1952), Apologıe Pour L'hıstoıre Ou Métıer D'hıstorıen Cahier Des Annales, 3. Librairie Armand Colin, 2 eédition, 1952, 112 1er Éd. 1949, Paris.

Braungart R. and M., Les générations politiques, in Crête J., Favre P., (dir.), *Générations et politique*, Paris/Laval, Economica-PUL, 1989, s. 7-51.

Bora, Tanıl ve Diğerleri, Boşuna Mı Okuduk?, *Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Bourdieu, Pierre (1989), La Noblesse D'État, Grandes Écoles Et Esprit De Corps, Les Éditions De Minuit, Paris.

Bülent Eken, "The Politics Of The Gezi Park Resistance: Against Memory And Identity", The South Atlantic Quarterly, Vol. 113, 2 (Bahar, 2014), s. 427-436.

Castells, Manuel (2008), *Ağ Toplumunun Yükselişi*, Çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Cohen, A. –Locroıx, B. –Rıhtart, P. (2009), Nouveau Manuel De Science Politique, La Decouverte, Paris.

Cordula Cropp, "Jugendliche İn Der Zweiten Moderne – Politische Privaters?", Der Unscharfe Ort Der Politik, Ed. Ulrich Beck, Maarten A. Hajer, Sven Kesselring, Leske Und Budrich, Opladen, 1999, s. 63-87.

Demet Lüküslü, "Bilişim Teknolojileriyle Örgütlenen Gençlik Hareketleri ve Yeni Bir Siyaset Arayışı", *Katılımın E-Hali, Gençlerin Sanal Alemi*, Der. Aslı Telli Aydemir, E-Kitap, 2011, s. 48-67.

Demet Lüküslü, "Günümüz Türkiye Gençliği: Ne Kayıp Bir Kuşak Ne De Ülkenin Aydınlık Geleceği", *Türkiye'de Gençlik Çalışması Ve Politikaları*, Der. Nurhan Yentürk, Yörük Kurtaran, Gülesin Nemutlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 287-297.

Devriese, Marc (1989), Vingtième Siècle, Revue D'histoire, N°22, Avril-Juin 1989, s. 11-16, Abstract.

Doğan Eşkinat, "Gezi Park: Negotiating A New Left Identity", Insight Turkey, Vol. 15, No. 3, (2013), s. 45-49.

Efe Can Gürcan, Efe Peker, "Turkey's Gezi Park Demonstrations Of 2013: A Marxian Analysis Of The Political Moment", Socialism And Democracy, Vol. 28, 1 (2014), s. 70-89.

Emiroğlu Tuba, (2012) İstanbul'da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı ve Yeni Militan Güzergâhları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

Ezgi Bakçay Çolak, "Gezi Parkı Eylemleri Özelinde Toplumsal Muhalefet ve Estetik Politik Eylem", *Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler Ve Kent Mekânı*, Der. Derya Fırat, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

Fırat Derya (Yönetiminde), Emiroğlu Tuba, Durmaz Işık Melike (Kasım 2012), "Büyük Kentlerde Yaşayan Orta Sınıf Kökenli Eğitimli Gençlik ve Geliştirdikleri Yeni Yaşam Biçimleri", Tübitak 110k178 nolu Araştırma Projesi, MSGSÜ.

Filiz Kahraman, "Focus: A New Hope For Young Workers İn Turkey", International Union Rights, Vol. 20, 3 (2013), s. 3-4.

Gülüm Şener, "Türkiye'de Barış Hareketinde İnternet Kullanımı: Küresel Bak Örneği", A.G.K., s. 233-259.

Ihl, Olivier (2002), Socialisation Et Événements Politiques, Revue Française De Science Politique, 52 (2-3).

Internacional De Filosofía, N° 46.

James Sloam, "'The Outraged Young': Young Europeans, Civic Engagement And The New Media in a Time of Crisis", Information, Communication & Society, Vol. 17, 2 (2014), s. 217-231.

Jasper, James (2002), *Ahlaki Protesto Sanatı*, Çev. Senem Öner, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Karl Mannheim, "Das Problem Der Generationen", *Wissenssoziologie: Auswahl Aus Dem Werk*, Lucherland, Neuwied, 1964, s. 509-565.

Lucia Vesnic-Alujevic, "Young People, Social Media And Engagement", European View, Vol. 12, 2, Aralık, (2013), s. 255-261.

Mauger, Gérard (1995), "Jeunesse: L'âge Des Classements. Essai De Définition Sociologique D'un Âge De La Vie", Recherches Et Prévisions, N° 40, Juin 1995, s. 19-36.

Mauger, Gerard (2009), Générations Et Rapports De Générations, Daímon, Revista.

Mentré, François (1920), Les Générations Sociales, Éditions Bossard, Paris.

Müjde Arslan, *Kürt Sineması: Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009.

Nadja-Christina Schneider, "Neue Räume Und Praktiken Politischer Jugendproteste İm Hindi-Film", Masala, Vol. 9, 2 (2014), s. 19-24.

Nilüfer Göle, "Gezi-Anatomy Of A Public Square Movement", Insight Turkey, Vol. 15, No. 3, (2013), s. 7-14.

Onur Atay, "Olmayan Bir Akım", *Radikal 2*, 17 Kasım 2013.

Perivolaropoulou, Nia (1992), Karl Mannheim Et Sa Génération, In: Mil Neuf Cent, N°10, 1992. s. 165-186.

Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınevi, Ankara, 2006.

Sibel Bozdoğan, Esra Akcan, Turkey: Modern Architectures İn History, Reaktion Books, London, 2012.

Şebnem Cansun, "The Gezi Park Protests And Youth İn Turkey: Perception Of Hürriyet Columnists", International Journal Of Social Sciences And Humanity Studies, Vol. 6, 1 (2014), s. 92-105.

Tanıl Bora, "Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun", *Birikim Dergisi*, s. 270, Ekim 2011, s. 15-18.

Tuba Emiroğlu, "2000li Yıllarda Yeni Aktivizm Biçimleri: Yeni Toplumsal Hareketlerde Gençlerin Siyasal Angajmanı", *Gençlik Halleri: 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak*, Der. Demet Lüküslü Ve Hakan Yücel, Efil Yayınevi, Ankara, 2013.

Tülin Şener, "Civic And Political Participation Of Women And Youth İn Turkey: An Examination Of Perspectives Of Public Authorities And Ngos", Journal Of Civil Society, Vol. 10, 1 (2014), s. 69-81.

Yücel, Hakan (2013), Cumhuriyet'in Gençlikleri ve Kuşakları, *NTV Tarih Dergisi* (Yayınlanmayan Sayı) 2013.

İnternet Kaynakları:

Forum İstanbul, "Gençler 2023 Türkiyesi'ni Düşünüyor Mu?" (2007), Http://Admin.Hedef2023.Org/Uploadedfiles%5cresearch%5caz83ev-mz.Pdf

Undp, İnsani Kalkınma Raporu (2008), Http://Www.Undp.Org.Tr/Publicationsdocuments/Nhdr_En.Pdf

Metropoll, "Üniversite Gençliği" (2008), Http://Www.Metropoll.Com.Tr/Upload_Doc/De_Sıyasal_Durum_Arastırması_(Basortusu_Yasag I)_Ocak-2008.Ppt.

Demet Lüküslü, "Gençlerin Siyaset Algıları Ve Deneyimleri: Yeni Bir Siyaset ve Örgütlenme Modeli Üzerine Düşünmek", Gençler Tartışıyor: Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Der. Cemil Boyraz, Http://Www.Fes-Tuerkei.Org/Media/Pdf/Publikationen%20archiv/Ortak%20yay%C4%B1nlar/2009/2009%20tuses%20gen%C3%87ler%20tartı%C5%9eıyor%20s%C4%B0yasete.Pdf

Konferans Sunumları

Derya Fırat, İlknur Kurşunlugil, Amira Akbıyıkoğlu ve Öykü Erinç Kurban: "Assassination Of Hrant Dink And Collective Memories İn Turkey", Facing The Past/Facing The Future: History, Memory, Literature, International Conference, Bahçeşehir Üniversitesi, 6-9 Mayıs 2009, İstanbul.

Gezi Direnişi ve Kadın Özneler[1]

Buket Türkmen

Geçtiğimiz Haziran'da ortaya çıkıp yaz boyunca ve sonrasında bir seri toplumsal eylemi belirleyen Gezi Direnişi, yerel seçimler sonrasında, siyasal sahnede kısa vadeli sonuçları olmadığı düşünülerek toplumsal sonuçları yok sayılmaya başlandı. Toplumsal hareketleri yalnızca kısa vadeli siyasal sonuçları ile değerlendirmeye odaklı bu görüşe karşı, toplumbilimsel bir bakışla yaklaştığımızda, Gezi Direnişi yakın vadeli siyasal sonuçları açısından değil, Türkiye tarihinde toplum-birey

1. Bu makale daha önce *Kültür ve İletişim Dergisi*'nde Eylül 2014'te34. Sayı içinde yayınlanmıştır Makale, Buket Türkmen ve Hakan Yücel'in yürüttüğü ve Hande Coşkan ve Zeynep Gülru Göker'in araştırma ekibini oluşturduğu 14.502.001 kodlu "Dayanışmacı Yeni Birey ve Yeni Toplumsal Hareketler: Türkiye'de Yeni Kadın Öznenin Oluşumu" başlıklı araştırma verileri ile yazılmıştır.

ilişkilerinin dönüşümü açısından önemli bir dönüm noktasını işaret etmektedir. Biz bu makalede uzun vadeli toplumsal dönüşümlere odaklanan bir bakışı tercih ediyoruz. Bu ise bizi, yeni öznelerin oluşumu üzerinden Gezi Direnişi'ni okumaya yöneltiyor.

Yeni öznelerin oluşumundan söz ederken temel hipotezimiz, Gezi Direnişi'nde "dayanışmacı bireycilik"in ortaya çıktığıdır. Bu yeni bireyciliğin önemi, daha önceki dönemde neo-liberalizmin gereklerine uygun olarak pompalanan, tüketime dayalı rekabetçi bireyciliğe meydan okuma kapasitesinde gizli gibi görünüyor. Bu yeni tip bireyciliğin ortaya çıkışı Türkiye'ye özel bir durum değil elbet: Hardt ve Negri son yıllarda ortaya çıkan işgal hareketlerini anlamaya çalışırken, tarihi bir yarıktan, farklı toplumlarda bu yeni tip bireylerin ortaya çıkışını da sorunsallaştırırlar ve yeni eylem repertuvarlarının, rekabetçi ve yalnızlaştırıcı bireyciliğe karşı, tekil öznelliği inşa ettiğinden söz ederler: "(...) Tekil olmak, birey olmanın aksine, bir kere daha, birlikte oluşta öznel güç bulma anlamına gelir. Bir tekil öznellik, öteki tekilliklerle yeniden bir araya gelme olmaksızın olay da olmadığını, isyan olmadan tekil öznelliklerin birlikte oluşunun mümkün olmadığını keşfeder." (Hardt ve Negri, 2012: 41) Bu durumda Gezi Direnişi sırasında ve sonrasında ortaya çıkan yeni öznellikleri anlamaya çalışırken, bu öznelliklerin neo-liberal ve muhafazakâr bireyciliğin sınırlayıcı ve kategorilendirici hegemonik yapısını yerinden etme ve sınırları sarsma potansiyelini göz önünde bulundurmamız önemlidir. Gezi Park'ındaki işgal eyleminde, polis şiddetine direnişlerde ve parkta oluşturulan komün deneyiminde, bireysel varoluşa saygı ile beraber yaşanan bu dayanışmayı, direnişe katılan sosyologlar olarak somut biçimde gözlemlememiz mümkün oldu. İleride aktarılacak görüşmelerimizde de görüleceği gibi, dayanışmacı bireycilik, park deneyiminden bahseden aktörlerin "bireysel alanlara saygı"nın altını çizerek anlattıkları park işgali anılarında, hayatta kalabilmek için geliştirilen dayanışma pratiklerinde, "artık hiç yalnız kalmadım" diye anlatılan komün ve birlikte direnme deneyimlerinde su yüzüne çıkan bir olgu. Devletin direnen bedenler üzerinde uyguladığı baskı ve "ölüm makina"larına karşı, "direnen hayat"ın yarıklardan su yüzüne çıkışını, o direnişte hayatın ölümle mücadelesinin

beden politikaları üzerinden nasıl yeni bir toplumsal dayanışma ve bireyler yarattığını kavrayabilmeyi sağladı Gezi tecrübesi: "Gezi, ölüm makineleri karşısında kendi bedenlerinden başka hiçbir donanımları olmayan düzensiz ve taşkın bedenlerin mücadelesidir." (Gambetti, 2014) Bu direnişte bedenlerinden başka donanımları olmayan, çoğu zaman örgütsüz, ama örgütlü de olsa bu yoğunlukta bir şiddet ve baskı mekanizmasıyla daha önce tanışıklığı olmayan bedenlerin, dayanışma içerisinde yeni bireyi kurduklarını düşünmek, sahamızı ve aktivist sosyolog olarak kendi yaşadıklarımızı anlamlandırmaya çalışırken yardımımıza koşan bir kavramsal çerçeve sundu bize. Bu yeni bireyler üzerine inşa edilen öznelliği, yeni direniş biçimlerinde, eylem repertuvarında ve oluşturulan özerk eylem alanlarında tespit edebildik. Bu sebeple Gezi Direnişi'nin toplumsal dönüştürücü gücünü yadsımamak gerektiğine kaniyiz.

Gezi Direnişi'nde ortaya çıkan yeni birey-özneler üzerine düşünmek, hareketin temel bileşenlerinden kadın aktörler üzerine düşünmeyi de zorunlu kılar. Zira Gezi Direnişi sırasında ve sonraki forumlarda temel aktörler onlardı: Kadınlar yalnızca Gezi Direnişi'nin ikonları olmadılar (ki bu da doğruydu, hareketin bütün görsellerinde kadın direnişçi imgesi ön plandaydı); aynı zamanda söylem ve eylem repertuarlarının oluşumunda ve dönüşümünde yönlendirici özneler çoğu zaman onlardı: Gezi Parkı'nda ve sonrasındaki park forumlarında kadınların eylem tarzı ve söylemleri hâkim eylem dilini dönüştürücü bir role sahip olageldi. Bu sebeple harekete katılmış kadın-aktörler üzerinden söz konusu öznelleşmeyi daha net okuyabileceğimizi düşünüyoruz.

Oysa şu da altı çizilmesi gereken bir gerçek ki, Gezi üzerine yapılan değerlendirmelerde kadınların sesi çok az duyuldu. Direniş, kadınların çoğunlukta olduğu bir hareketken, söylemsel değerlendirmesinde kadınları pek duyamadık. Kadınlar eylediler, eylem repertuvarlarını belirlediler, söylemlere müdahale ettiler, direndiler ama yazmadılar. Seslerini duyurmadılar. Gezi'nin tarihini yazan, analizini yapan erkeklerdi çoğunlukla. Bu durum, kurulan kadın forumlarında çokça konuşuldu, eleştirildi. Biz bu tespitten de yola çıkarak, bu araştırmada kadının sesine kulak vererek yeni dayanışmacı öznelliği kadınların tanıklıkları ve eylemlilik tecrübeleri üzerinden tartışmayı amaçlıyoruz.

Gezi deneyimini şahsen yaşamış kadın eylemciler üzerine odaklanırken, Gezi öncesindeki Türkiye kadın hareketi ile Gezi kadın aktivizmi arasındaki devamlılık ve kopuşları da anlamanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Gezi kadın aktivistleri üzerinde Gezi öncesi feminist hareketin etkilerini sorunsallaştırma amacıyla Türkiye'de kadın hareketinin temel niteliklerine de kısaca göz atmak gerek. Biz araştırmamızda yalnızca örgütlü kadınlar üzerine düşünmeyeceğiz, Gezi'ye katılan ve büyük bir oranı oluşturan örgütsüz kadınlar üzerine de düşünmeyi amaçlıyoruz. Zira şunu unutmamak gerekir ki, bir toplumsal hareketin etkisi, sadece aktivistleri üzerinde olmaz, toplumsal hareketlerin etkisi doğrudan eylemlere ve örgüt faaliyetlerine katılmayan aktörler üzerinde de gözlemlenir; hatta bu etki sonucunda, Tarrow'a göre "protesto döngüleri" ile harekete yeni üyeler de katılır (Tarrow, 2011).

Bu çerçevede, araştırmamızda Gezi Direnişi'ne katılmış örgütlü ve örgütsüz, farklı toplumsal grup ve aidiyetlerden kadınlar üzerine 30 derinlemesine görüşme ve Eylül 2013'te TMMOB'da yapılmış olan "kadın forumları buluşması"ndaki tartışmalar üzerinden, bu kadınların öznelleşme eksenlerini tespit etmek üzere yola çıktık. Görüşmeler İstanbul'da, Gezi Parkı Direnişi deneyimi yaşamış (Parkta kalmış veya kalmadan direnişe aktif olarak katılmış), kadın örgütleri ve diğer siyasal örgütlerden 20, örgütsüz 10 kadın ile yapıldı. Bu görüşmelerde yarı-yönlendirici görüşme metodu kullanıldı. Görüşmeler sonrasında, bir kısmı görüşme yapılmış kadınlardan, bir kısmı ise görüşme yapılmamış kadınlardan oluşturulacak, tematik dört odak grup tartışması ile saha çalışmasının tamamlanması planlandı. Odak gruplar, kadınların temelde dört eksende yaşadıkları öznelleşmeyi incelemek için, o eksenleri konu alan, tematik grup tartışmaları olarak yapılacak söz konusu tartışma temaları şunlar: Beden, kent, siyaset ve toplumsal hareketler. Burada yazacaklarımız, henüz devam eden bu saha çalışmasının görüşmeler ve forum notları kısmının ön verilerine dayanmakta.

Makalede öncelikle Gezi direnişinin diğer küresel isyan hareketleri arasındaki yerini ve Türkiye feminist hareketi ile ilişkisini tartışacak, daha sonra bu direniş hareketinin Türkiye'de yeni kadın öznelerin oluşumundaki etkisi üzerine düşüneceğiz.

Küresel İsyan ve Gezi Direnişi

Gezi hareketi, günümüzde küresel boyutta yaşanan birçok isyan hareketi gibi dalga dalga, sosyal medya kullanımı ile gelişti. Diğer hareketler gibi Gezi hareketi de kent hakkı mücadelesini, özerk alan inşa ve yürütme deneyimlerini, mekân ve yaşam biçimi mücadelelerini içinde barındırmasıyla dikkat çekti. Bu hareket, naif ve spontan mizaha dayalı bireysel performans eylemlerinin merkezde olduğu kolektif eylem biçimlerine dayalıydı. Bu eylemler, yürürlükteki siyasal aktörler ile yeni ilişki biçimlerinin yaratılmasına ve yeni sosyal yapıların ortaya çıkmasına yol açtı.

Gezi hareketi, çağdaşı küresel direniş hareketleriyle benzerlik içinde, neo-liberal ve muhafazakâr toplum tahayyülünün dikey ve hiyerarşik örgütlenmesini sorguya açan yeni yatay örgütlenme ve eylem biçimlerinin arayışıyla kendini gösterdi. Bu harekette aktörler, bireysel olarak da yaptıkları zaman anlamlı olacak eylemleri, beraber yaparak "toplu eylem"in profilini değiştirdiler. Performatif ve mizaha dayalı eylemler, önceki toplumsal hareketlerle kopuşun altını çizdi ve eylemde/sloganda klasik olanın dışında yaratıcılığa icazet verdi. Bireysel katılımla eyleme geçen aktörler, hiyerarşik karar mekanizmalarında oluşturulmayan, çoğunlukla anlık tepkilere dayanan eylemler çerçevesinde kolektif direnişi büyüttüler. Bu eylemler süresince kamusal karar mekanizmalarına müdahale etme iradesi gösteren aktörler, kamusal alan, toplum ve siyasal alan ile olan ilişkilerinde önemli dönüşümler yaşadılar resmi kurumların hiyerarşik ve yurttaşları dışlayıcı karar mekanizmalarına karşı sokak eylemlerine katılmaya, kararlara müdahaleci bir tavır almaya başladılar (Della Porta, 2013). Bu anlamda Gezi'nin yatay direniş tecrübesi (Sustam ve Pizzi, 2013) aktörlerini dönüştürmüş, bu dönüşüm toplumsal alanda harekete katılmayıp tanık olanlara da yayılmıştır. Bu dönüşüm önemlidir: Sonuçları kısa vadede siyasal alanda, seçimler sonrasında hemen gözlemlenemeyecek de olsa, yeni bir toplumsal tahayyülü getiren yeni özneleri yaratmış olması sebebiyle, uzun vadede bir toplumsal dönüşümün vaadini taşımaktadır.

Gezi hareketi, bütün bu nitelikleriyle küresel anlamda neo-liberalizme verilen bir cevap olarak işgal (occupy) hareketleri ve diğer alternatif küreselleşmeci hareketlerle benzerlikleri ve

farklılıkları aynı anda bünyesinde barındırıyor. Bütün bu hareketlerde, sosyal medya üzerinden eylem örgütlenmesi, mekân işgali, işgal edilen mekânlarda oluşturulan forumlar yoluyla paralel-siyasallaşma çabası, hiyerarşik örgütlenme ve liderlik çerçevesinde gelişen geçmişteki sosyal hareketlerin örgütlenme mirasını reddetme ve kendi forum örgütlenmelerini önerme görülüyor. Hepsinde de küresel perspektif, yerel olanda mücadele ile somutlanıyor. Hepsinde de isyan dalgası bir süre sonra sönüyor, daha sonrasında başka bir noktadan, "bir yarıktan" tekrar su yüzüne çıkıyor. Berkin Elvan'ın ölümü ile toplanan kitleleri o cenazede buluşturanın, sessizce yaşamına devam eden Gezi dinamiği olduğu düşünülmektedir. Biz bütün bu nitelikleriyle, Gezi hareketini yeni küresel isyan dalgasının ve yeni toplumsal hareketlerin (bundan sonra YTH olarak geçecek) bir parçası olarak incelemenin mümkün olduğunu öne sürüyoruz.

"Yeni Toplumsal Hareketler" diye kavramsallaştırılan hareketler, endüstriyel toplumun çatışma eksenleri dışında ortaya çıkan yeni kolektif eylemliliklere işaret ederler. Bu yeni eylem biçimleri, klasik mobilizasyon süreçlerinden farklı bir işleyiş gösterirler. Ekolojist, feminist, LGBT, etnik kimlik hareketleri, öğrenci hareketleri, barış hareketleri, alter-küreselleşmeci hareketler, siyasal sistemlere karşı çıkış ve alternatif çatışma eksenleri önermeleriyle farklı analiz çerçeveleri oluşturmayı zorunlu kılmışlardır (Touraine, 1992; 1994). Bu hareketler makro toplumsal projeler yerine, belirli bir amaç çerçevesinde bir araya gelen, aidiyet ve eylem eksenli hareketler olarak ortaya çıkarlar. Sınıfsal çatışma ekseninde örgütlenen hareketler değil, daha ziyade orta sınıf aktörlerin içinde merkezi aktörler olarak yer aldığı, somut bir amaca yönelik (bir kentsel alanın korunması, etnik veya cinsel bir kimliğin onurunun savunulması, eğitim hakkının korunması gibi) hareketlerdir. Bu hareketler, endüstri sonrası toplumlarda devlete ve siyasal kurumlarına yönelik olmaktan çok, onların müdahalelerine karşı özerk alanların savunusunu üstlenirler; bu anlamda siyasalın tanımının yeniden yapılmak zorunda kalındığı, yeni öznelliklerin inşa edildiği hareketler olarak da görülmüşlerdir (Wieviorka, 2001; Dubet ve Wieviorka 1995; Melucci, 1989). Bu hareketlerin ayırt edici özelliklerinden birisi, yeni eylem biçimlerini ortaya çıkarmalarıdır. Bu hareketler, "postmateryalist" değerlere odaklı yaşayan

eğitimli genç aktörleri bünyelerinde toplarlar (Inglehardt, 1977) ve haysiyet savunması ekseninde eylemlerini oluştururlar. Dikey ve hiyerarşik örgütlenmelere karşı, yatay örgütlenme modelleri üzerine inşa edilirler. Bir taraftan siyasal alanın sınırlarını genişletmeleri ve bireysel katılımı hiyerarşik örgütlenmenin önüne geçirmeleriyle eski örgütlülüklerin liberal bireyci toplumlarda zayıflamalarına karşı toplumsal muhalefeti örgütleme vaadi taşırlar. Diğer taraftan YTH'lere umutsuz bir bakış da vardır: Yatay örgütlenme modelinin benimsenmesi sonucu liderlerden kaçınılır, bu lidersizlik ve karar mekanizmalarının demokratik yavaş işleyişi en önemli sorunlar olarak karşımıza çıkar. Somut eylem odaklı örgütlenme olmaları sonucu kalıcılıklarının olamaması gibi sorunlar da tespit edilmiş, dağılmaya ve atomize olup parçalanmaya mahkûm yapıları eleştirilmiştir (Fillieule vd., 2009; 2010; Neveu, 2002).

Toplumsal hareketler literatüründe "özne" odaklı bir başka bakış ve bu bakışın mirasçıları ise, YTH'lerde farklı bir umut ışığı görür. Touraine, Özne'yi toplumsal hareket içerisinde, karşı aktörlerle çatışmada, tarihselliği dönüştürmek için bir toplumsal proje için mücadele eden aktörlerde görür. Son dönemde ortaya çıkan yeni alter-küreselleşmeci eylemler, işgal eylemleri ve direnişler üzerine, bu sosyolojinin mirasçıları tarafından yapılan incelemelerde, YTH kuramları/incelemeleri ile devamlılık içerisinde, ama o kuramlarda anlatılan hareketlerdekinden bazı ölçülerde farklı yeni öznelliklerin inşa edildiği gözlemlenmiştir (toplumsal proje olmamasına rağmen) (Pleyers, 2010).

Küresel bağlamda yayılan bir hareket tipi ve eylem repertuvarlarının Gezi Direnişi'ni de etkilediğini, küresel isyan hareketlerinde yaşanan örgütlenme sorunlarının Gezi Direnişi ve sonrasındaki forumlarda da yaşandığını söylememiz mümkündür. Ancak Gezi hareketinin aktörlerini anlama çabası küresel modeller kadar, yerel bağlamı ve daha önceki hareketler ile ne ölçüde devamlılık ve kopuş içerisinde olduğunu da anlama çabasını gerektirir. Bunun bir sonucu olarak, hareketin Türkiye toplumsal tarihindeki önemini de anlamaya yaklaşırız. Dolayısıyla Gezi Direnişi'ni yaşamış, yönlendirmiş veya sadece onun bir parçası olmuş, daha sonraki kadın forumlarını devam ettirmiş örgütlü ve örgütsüz kadın aktörleri anlamaya çalışmadan önce, Türkiye kadın hareketinin mirasını hatırlamak

gerekir. Zira Gezi hareketinden önce Türkiye kadın hareketinin izleği, Gezi'de ortaya çıkan yeni kadın öznelliğine giden yolu çizmişti. Bu miras Gezi'ye gelen kadın-öznelerin oluşumunu ortaya çıkarması açısından önemlidir; ama bir diğer yandan da, Gezi sonrasında söz konusu kadınların ne tür kopuşlar veya dönüşümler yaşadıkları, bu kopuşların veya dönüşümlerin Gezi sonrasında Türkiye kadın hareketine nasıl bir etkisinin olacağı da sormamız gereken sorular arasındadır. Bu sebeple saha notlarımıza geçmeden Türkiye'de kadın hareketi ve kadın öznelliği meselesini hatırlamakta fayda var.

Türkiye'de Kadın Hareketi ve Öznellik

1970'li yıllarda Batı toplumlarında etkinleşen ikinci dalga feminizmin etkileri Türkiye'ye 1980'li yıllarda gelmişti. Böylece 1980'lerin ikinci yarısında "özel alanın politik olduğu" anlayışı gelişti: Kadınlık bilinci oluşturma –kendi tabirleriyle "bilinç yükseltme" çabaları– enformel/formel örgütlenmeler, yayın faaliyetleri ve 1989'da cinsel tacize karşı "mor iğne" kampanyasıyla bu yeni anlayış somutlaştı; 2000'li yıllara dek süren eylemler görülmeye başlandı (Tekeli, 1995). Kadının modernleşme politikalarında "kurtulmuş ama özgürleşmemiş" olduğunun altını çizen eleştirel bir tarih okuması, bu yıllarda ortaya çıkan kadının öznelliği üzerine odaklanan tartışmaların ve söz konusu eylemlerin arka planını oluşturuyordu (Kandiyoti, 1997:65-84). Hukuksal düzenlemeler ve ayrımcılığa tepki vermek için yapılan ve halen devam eden eylemler, hem kadın bilincini yükseltmeye hem de elde edilen çeşitli kazanımlarla kadın haklarını genişletip kadınlarda özgüveni geliştirmeye odaklandılar. Dolayısıyla kadının kendi bedeni ve kimliği hakkında söz sahibi olma, nihayetinde özneleşme mücadelesinin aslında 30 yılı aşkın zamanı kapsayan geçmişi bulunmakta.

Diğer taraftan kendisini feminist olarak tanımlayanlar dışında Kemalist, İslamcı, Kürt kadın grupları ve örgütsüz kadınlar dayanışmaya geçerek kadın hakları ve kadına karşı ayrımcılık/şiddet karşıtlığı ekseninde birlikte eylem pratiğini 1990'lı yıllardan beri zaman zaman yaşamaktalar. Bu bağlamda, kadın hareketinde yıllarca baskın olan modernist çizginin dayattığı, "bilen öncü kadınların cahil kadınları eğittiği" bir bağlamdan,

birlikte dayanışma ve mücadele etme bağlamına geçilmesinin, kadınlar arasındaki toplumsal hiyerarşilere karşı ortak bir kadınlık ve eylem dili oluşturma çabasının tarihi (Bora, 2011), kadın aktörler açısından Gezi öncesine dayanmaktadır. Gezi Parkı'ndaki kadın aktörlerde gözlemlenen yeni öznellik, kadın hareketinin bu geçmişinin yarattığı potansiyelin, önemli bir tarihsel yarıktan açığa çıkması olarak yorumlanabilir.

Kadınların son yıllarda kadın hakları mücadelesi dışında da toplumsal eylemlere, eylemlerin taşıyıcısı olmanın ötesinde, özne olarak katıldıklarını görüyoruz. Bu çerçevede Kürt kadın hareketi, Kürt hareketi için hem dönüştürücü, hem rehberlik edici olmuştur (Çağlayan 2007). Kadın aktörlerin böyle bir arka plandan gelerek katıldıkları Gezi eylemlerinde eylem repertuvarını ve kullanılan slogan ve söylemleri yönlendiren ve dönüştüren aktörler haline geldiklerini gözlemledik. (Cinsiyetçi dili ve sloganları engellemeleri, eylemleri yönlendirmeleri, performatif eylem dilini desteklemeleri ve yaratmaları, kadın bedeni üzerinden kurgulanan eylem biçimleri oluşturmaları.) Diğer taraftan bu eylemlerde farklı kadın kimliklerinin yan yana durmaları ve birlikte direnmeleri de önemlidir. Bu durum 1980'lerden bugüne süregelen feminist hareketin mirası olduğu kadar, eylem pratiği içinde potansiyel Özne'nin kendini oluşturması ile de açıklanabilir. Eylem pratiğinin özneleşme ve bilinç oluşturmadaki etkisi ve eylem halinin cinsiyetçi tabular üzerindeki dönüştürücü gücü üzerine Gezi hareketi oldukça öğretici olmuştur.

Gezi eylemleri herkesin kendisi gibi olabildiği, hatta bilinçli olarak öyle olduğu, cinsel kimliklerin serbestçe dışa vurulup eylemlerin önemli bileşeni haline getirildiği bir süreç oldu. Eşcinseller ve kadınlar belki de ilk kez bu kadar yoğun ve bu kadar "kendileri olarak" eylemler içinde yer aldılar, birbirleriyle dayanıştılar. Diğer taraftan, farklı kimliklerden kadınlar, Gezi eylemleri çerçevesinde dayanışarak kendileri olmayı deneyimlediler, bunlar arasında birbiriyle bazı açılardan çatışma içinde olan (sosyalist feministler ve Müslüman kadın grupları gibi) kadın hareketleri de bulunmaktaydı. Bu durumu, bir makro toplumsal projenin bilinçli oluşumu olarak değerlendirmekten çok, belki de Özne'nin kendini deneyimlemesi üzerinden okumak daha doğru olacaktır.

Gezi Direnişi Kadınları

Gezi'ye katılan bütün kadın aktörler feminist örgütlere mensup değillerdi, örgütsüz kadınların da hepsi feminist olarak kendini tanımlamıyordu. Bu sebeple sahamızda örgütlü ve örgütsüz, farklı grupların temsilcileri olarak veya bireysel katılım ile Gezi Direnişi'ne katılmış kadınlarla görüşmeler yapmayı seçtik. Henüz sahamız tamamlanmamıştır ve burada söyleyeceklerimiz ilk notlar olarak okunmalıdır.

Farklılığın Buluşma Zemini: Hükümet Karşıtlığı

Gezi Direnişi'ne katılan kadınların farklı kimliklerden kadınlar olmaları sonucu, hareketten siyasal beklentileri de farklılaşabilmekte: Bu beklentiler Kemalist ulusalcı duyarlılıklardan sosyalist bir toplum tasavvuruna, Kürt direnişi ile birlikte hareket tasavvurundan Türk milliyetçiliğine kadar uzanmakta. Bu farklı profillerden kadın aktivistleri parkta buluşturan ortak noktalar içerisinde, devletin kadın düşmanı politikalarından duyulan öfkenin öne çıktığını tespit etmek mümkün. Bu kadın düşmanlığı bazı kadınlara göre AKP ile başlamış değil: Kendisini feminist gruplara aidiyetle tanımlayan birçok kadın, kadın düşmanlığını devletin ataerkil temeli olarak görmekte ve bununla mücadeleyi AKP politikaları ile mücadeleden daha önceye uzatmaktalar. Ancak bütün kadınları buluşturan ortak nokta, bu politikaların son zamanlarda gitgide daha fazla özel alana ve kadının bedenine müdahale ile yoğunlaştığı. Kürtaj yasası düzenlemeleri, aile politikaları, başbakanın kadınların doğum tercihlerine müdahaleleri ve "kızlı-erkekli"[2] söylemleri ile kadınların özel hayatına namus temelli yapılan müdahaleler, örgütlü ve örgütsüz, farklı kimliklerden kadınları AKP karşısında birleşmeye iten sebepler oldular. Özellikle de örgütsüz kadınların bu sokağa çıkışları Gezi ile başlamasa da, Gezi Parkı'nda buluşan farklı kimliklerden

2. Kasım 2014'de başbakanlıktan öğrenci evlerinde ve öğrenci yurtlarında "kızlı-erkekli" kalındığı ve buna müsaade edilmemesi gerektiği yönünde bir açıklama geldi. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan daha sonrasında AKP grup toplantılarında da yaptığı bu açıklamalara sahip çıktı ve söylemi sürdürdü. Bu söylemin daha sonra bazı evlere baskınlar yapılarak somut sonuçlara sebebiyet verdiği görüldü. Bu durum, hükümetin hayat tarzına karışma, özel hayata karışma eğilimi içerçevesinde değerlendirilerek muhalif çevrelerde tepkiye sebep oldu. Bkz. http://www.radikal.com.tr/politika/basbakanliktan_kizli_erkekli_ev_aciklamasi-1158956.

kadınlar ile parka geliş sebepleri üzerine konuşulduğunda bu ortak nokta tespit edilmekte.

> AKP'nin kadın politikalarına karşıyım. Ben çocuk doğurmak istemiyorum. Sürekli başbakan tarafından üç çocuk konusunda taciz ediliyoruz. Kürtaj hakkı kısıtlaması, bedenimiz üzerinden politika yapılması, tecavüzcünün çocuğunu doğurmak zorunda bırakılan kadınlar, her kürtaj Uludere'dir açıklaması yapması... Bir de bizi eve hapseden istihdam politikaları, esnek çalışma saatleriyle bizi eve hapsetmesi, daha çok bakım üzerinden işleri bize uygun görmeleri... Devletin bir işlevi olabileceğini düşündüm, hukuk ile çözebiliriz dedim. Fakat devletin her zaman erkek aklıyla hareket ettiğini görüyorum artık. Bir araya gelmeden mücadele etmeden bir şey olmuyor.

Kenti sahiplenme ve kent hakkı için mücadele Gezi Direnişi'ne katılmalarının sebepleri arasında sayılmakta. Aslında burada kent hakkı mücadelesi, tıpkı hükümetin cinsiyetçi beden politikaları gibi, karar mekanizmalarının dışlayıcı ve hükmedici tavrına karşı geliştiriliyor: Asıl karşı çıkılan, kararlardan dışlanarak yurttaşların hayatına hükmedici, hiyerarşik bir tavrı benimseyen politikalar – aynı dışlayıcı ve hiyerarşik tavrı benimseyen sivil toplum kurumlarına da aynı aktörlerce tepki gösterildiğini anımsatalım (Alemdar: 2013).

Kadınların söyleminde bu kent hakkı mücadelesi, "daha kadın bir kent" mücadelesi olarak tercüme ediliyor. Bu ise kadınların geceleri güvenle yürüyebilecekleri, tek başlarına sokakta olabilecekleri, ne taciz ne de şiddet tehdidi ile evlere kapatılmayacakları ve kadınlıklarını gizlemeden var olabilecekleri kent alanları özlemi ile dile getiriliyor. "Kadın bir kent" özlemi, Gezi Parkı'nda ve direniş boyunca kent merkezlerinde kurulan, dayanışma temelli sosyalliklerle somut bir şekilde inşa edilmiş, yaşanmış, Gezi Direnişi sonrası dönemde ise kaybedildiği için özlem ile anılan, yeniden kurulabilmesi ve hayata geçebilmesi için kadın gruplarının ve forumların uğruna mücadele ettikleri, siyasal söylemi de zorladıkları bir tema oldu. Eylül 2013 TMMOB'da toplanan Sosyal Araştırmalar Vakfı'nın düzenlediği Kadın Forumları buluşmasında bu durum açıkça ortaya kondu:

> Gece beş falandı, gece nöbetindeydim ben, bir grup erkek içiyordu, küfrederek konuşuyorlardı. Ben de gittim yanlarına, ya arkadaşlar

kaç gündür bağırıyoruz küfürle değil inatla direnin diye, cinsiyetçi küfretmeyin diyoruz hâlâ söylüyorsunuz falan diye. Özür dileyip sustular. Normalde ben gecenin beşinde içen, Gezi'nin içinde çalılıkların arasında bir grup erkeğe gidip bunları diyemezdim, desem de kusura bakmayın diye geri çekilmezlerdi.
Gezi'de bu kadar olmak istememizin sebebi buydu. Çünkü Gezi'de müthiş bir güven ortamı oluştu, kadınlar da sabaha kadar sokaklarda oldu. Biraz da o güven ortamının sürmesi için kadınların orada olması gerekiyordu, biraz da oradan sahiplendik aslında, biz de parklarda sokaklarda olmak istiyoruz gece, bunu o dönemde yaptık mesela, geceleri parkın içerisinde yürüyorduk, biryerlere gidip alışverişimizi yapıyorduk ve kimsenin bizimle gelmesine ihtiyaç duymuyorduk.

Şiddeti Deneyimlemek

Hareket boyunca polis şiddeti tecrübe edilmek zorunda kalınırken, kadın bedenine müdahale eden devlet politikalarının sembolik şiddet alanından can acıtan, yaralayan, sakat bırakan ve bedenin sınırlarını taciz eden fiziksel şiddetin alanına geçilmiş oldu (Donatella della Porta: 2004). Örnekleme aldığımız kadınların bazılarının hak talebi ile sokağa çıkmalarının tarihi Gezi ile başlamamış, dolayısıyla feminist eylemlerde ya da farklı siyasal eylemlerde polis şiddeti ile tanışmışlar. Ancak o kadınlar ile sokağa ilk kez Gezi Direnişi'yle çıkan kadınları buluşturan nokta, maruz kalınan şiddette daha önce deneyimlenmemiş bir yoğunluk ve nefret duygusunun tespiti;[3] dğer taraftan polis şiddetinin yoğunluğuna cevaben gelişen, daha önce deneyimlenmeyen dayanışma da yaşanan ilkler arasında.

Ben daha önce polis şiddetine maruz kaldım, coplandım, saçım çekildi, kopardı polis bir eylemde saçımın yarısını. Elinde kalmıştı saçım. Ama bunda (Gezi'de) garip ve coşkulu hissediyordum kendimi, ama çok da korkuyordum bir yandan, ama korkumu biraz yendim. İnsan birlikte olunca yeniyor korkuyu ya! Dayanışma... Evet. Meydana birlikte yürüyünce korkumu yeniyordum. Kalabalıkta...

Soru: politik olmanıza rağmen ilk kez şiddetle bu kadar...

Evet ya da bu kadar peşpeşe de. Hergün, sabah-akşam polis müdahalesi. Son zamanlarda daha da riskliydi, gözlatılar başladı falan.

3. Polis şiddetinin toplumsal hareketler üzerindeki etkisi üzerinden bir Gezi Direnişi değerlendirmesi için bkz. Uysal (2013).

Hiç beklemediğimiz anda gazlar ve sular sıkılmaya başlandı. O kadar hazırlıksızdık ki kalkamadık bile yerimizden. Ben bir tek o gün gerçekten öleceğimden korktum, nefes alamadım. Bir de nefes alamamaktan öte, fişekler kafanın üstünden geçiyor, insanlar oturdukları için çok panik oldular, kalkamadık, izdiham oldu falan.

Soru: Daha önce böyle bir şiddetle karşılaştığınız eylem deneyiminiz oldu mu?

Yok. En fazla 1 Mayıs. Bu sene 1 Mayıs'a katıldım, ama yine de o kadar şiddetli bir şey yaşamamıştım yani. Çok korktum gerçekten, hiç nefes alamadım. Kendimi bırakmak istiyorum ama bırakırsam ezileceğim, onu biliyorum, önümdeki kadın düştü, onu hayal meyal biliyorum. Sonra onun Lobna olduğunu öğrendim basından. Sonradan TOMA'ya doğru koştum, su beni ferahlatacak diye düşündüm, tabii o suda kimyasal bir şeyler olduğunu hiç düşünmedim. Çok ıslandım ama bir türlü nefes alamıyorum falan. Tesadüfen arkadaşım tuttu beni, "Koş" dedi, ben dedim "Koşamıyorum". Beni Kitchenette'e attı. İçeridekiler bizden daha perişandılar. İçeride çiçekçi çocuklar falan vardı, çocuk fenalık geçirmişti: O halde de biz kendimizi unutup onlarla uğraştık.

Görüşülen SFK (Sosyalist Feminist Kolektif) üyesi kadınlardan birinin o dönemi yazdığı blogda bu nefret tanıklığı şöyle ifade ediliyor:

Gezi Direnişi sürecinde o kadar çok şey yaşadık ki, bazen günler günlere, olaylar birbirine karışıyor. Ancak Şafak Operasyonu denilince çok net hatırladığım iki kare var: Biri kafasına gaz fişeği isabet eden Ahmet'in (Ahmet Şık) kanlı yüzü, diğeri de bir gece önce ağaçlara sevgiyle sarılışına tanıklık ettiğim rengârenk ipleri nefretle söken polisin yüz ifadesi...

Yaşanan bu polis şiddeti, kadınların eylem ve direnişte farklı bir boyuta atlamalarına sebep oluyor: Korku sınırından çıkarak öfke boyutuna geçiş, direnişi, dayanışmanın da verdiği cesaret ile yoğunlaştırmış. Tanıklıklarda bu öfke ile dayanışma beraber anılıyor.

Gri bariyerler yıkılırken açıkçası ben de yapmak, yıkmak istedim, yanımdaki insan taş falan attı, ben de istedim, korktum içimde uyanan şiddetten, öfkeden.
Çatışma o kadar uzun sürdü ki, ben ilerleyen saatlerde tedirgin olmaya başladım. Sabah silahlı saldırı olacağını, Taksim'den çıkamayacağımızı düşünüyordum. Hatta kollarımıza kan gruplarımızı yazdığımızda

dilerim annemi çok üzecek bir şey gelmez başıma derken kendimi yakaladım. Sonra inanılmaz bir şey oldu. Saat 24:00'de 200 kişilik bir grubun Beşiktaş'ta toplandığını ve "Her yer Taksim her yer direniş" sloganları attığını, araçların kornayla eyleme destek verdiğini öğrendik. Derken başka haberler ulaştı: "Pangaltı'dan, Harbiye'den Gezi'ye doğru yürüyüş başladı", "Halk ayaklandı", "Evlerinden çıkamayanlar pencerelerinde tencere tava çalarak direnişe destek veriyorlar" (...) O gece Kadıköy'de toplanan on binlerce insan, Taksim Gezi Direnişi'ne destek vermek için Boğaziçi Köprüsü'nü yürüyerek geçti. Geceyi Taksim'de çatışarak geçirenler için çok umut verici bir gelişmeydi. Direnen bir avuç insandık, sonra çoğaldık. Bence korku duvarını 31 Mayıs gecesi aştık.

Şiddete çok maruz kaldığımı düşünüyorum. Gazdı. Fişeği hatırlıyorum. İlk yediğimde kaçmam gerektiğini hissettim, konuşmadığım bir kadın beni elimden tutup kurtarmıştı polisten, el ele koşmuştuk. O polise karşı bir anda bir olma, o duyguya çok değer veriyorum.

Bu tecrübenin Gezi sonrası eylemlerinde de etkili olduğunu söylüyorlar: Artık bir eyleme gittiklerinde kendilerini nasıl bir polis şiddetinin beklediğini bile bile eyleme gittikleri anlaşılıyor.

O, polis açısından da çok sert bir müdahaleydi. Biz de normalde cesaret edemezdik. Biz bile bile gittik o eylemi yaptık. Gezi Direnişi bizim de eylem pratiğimizi değiştiren bir şeydi.

İnternet eylemleri[4] bayağı sert geçiyor ama alıştık artık, gidiyorum her hafta.

Dayanışma Deneyimi

Dayanışma, kadınların Gezi tanıklıklarında ana tema olarak ortaya çıkıyor. Dayanışma anıları hem polis şiddeti ile beraber, hem de Gezi Direnişi'nin duygusal boyutu ile birlikte anılıyor. Bu araştırmamızda, kadınların sık sık gözlerinin dolduğuna tanık olduk, bu anlamda duygusal bir saha çalışması olduğunu belirtmek isteriz. Özellikle de halkın eylemcilerle dayanışmasını, polis şiddetinin yaşandığı ve en korkulduğu anlarda eylemcilerin birbirlerine verdikleri desteği, bir komün yaşamın kurulduğu Gezi Parkı'ndaki parasız, maddiyatçı kültüre karşı geliştirilen yaşam alanını andıkları anlarda o günlere duyulan özlemle karışık bir duygusallık ortaya çıkıyor.

4. İnternet sansürlerine yol açacak yeni iletişim yasasına karşı düzenlenen eylemler.

Birgün param bitti, çekemiyorum, bankamatik çalışmıyor, Cihangir'de de çalışmıyor. Bir taksiciye sordum, "Abla seni götüreyim" dedi; "Param yok, ya çekemezsem"; dedim, adam çok bozuldu, "Aşk olsun abla!" dedi. Sonra bir bankamatik var gidip bakayım dedim; gittim, bir adam vardı, çekemediğimi gördü, "Size para verebilirim" dedi; "Sizi tanımıyorum bile, nasıl geri vereceğim"; dedim, o da, "Zaten vermeniz üzerinden düşünmedim. Şu anda dayanışmamız lazım" dedi. O gün bayağı süre orada kaldık. Çıktığımızda Divan Oteli'nin oradan Harbiye'ye sürüldük. Nişantaşı'na gittik, orada bizi kurtaran bir belediye otobüs şoförü, yola paralel şekilde otobüsü park edip TOMA'ların önünü kesti. Sonra işten atıldı.

Kadıköy'deki şeyde anahtar bırakmışlardı, kapıların üstüne. Girebilirsiniz diye. Bana çok etkileyici geldi. Bir sürü yere sığınmak zorunda kaldık; hiç bilmediğiniz insanlar... Hiç böyle bir prosedürü de yoktu, başkasının evine girmenin... Sanki kendi evine giriyormuşsun gibi. Yukarıdan insanlar bağırıyorlardı: "Buraya gelin, buraya gelin! O tarafta polis var."

Ben babama her şeyin ne kadar iyi, rüyalarımdaki gibi olduğunu anlatmaya çalışıyorum telefonda. Babam diyor ki, "Kızım bak müdahale olacak, dikkat edin kendinize". Ben de ona, "Yok baba" diyorum falan. Hiç ağlamamıştım, birden ağlamaya başladım. Hem söyledikleri beni kaygılandırdı, hem o kadar güzel bir şey yaşıyorum ki, bunu kaybetme ihtimali, o dayanışma... O dayanışma çok... çok farklıydı... Ben kendim yalnız hareket ettim, yalnız kaldım, acısını çektim ama aynı zamanda çok kalabalık olduğunu hissettiğim, yalnızken, tek başıma gitmişken, hepimiz birbirimiz içinmişiz gibi işte... Gidiyorsun mesela (sesi titriyor, yutkunup bekliyor)... Yani normal gündelik hayatımda bazı zamanlar var ki cebimde 5 kuruş param olmuyor, evimde yemeğim olmuyor, yemek yiyemiyorum falan, acayip bir sefil hal hissettiğim oluyor gündelik hayatımda. Öyle bir şey yoktu, ne zaman istersen yemeğin, sohbetin var, ne zaman istersen sağlığın var, ne zaman istersen kitabın var, ne zaman istersen müzik var, güleryüz var, nezaket var, arkadaşlık, dostluk var... Yani şey böyle... Yalnız hissetmemek... Benim için çok farklıydı, çok özeldi o anlar (ağlıyor, görüşmeye ara veriliyor).

Hareketin bu dayanışmacı anlarından uzaklaşmak zorunda kalındığında, eylemciler direniş ruhundan da uzaklaştıklarını kaydediyorlardı. Örgütsüz kadınların özellikle zaman zaman karşı karşıya kaldıkları bu anlarda, direnişe dair umutsuzluk duygularının yükseldiği, direnişten uzaklaşma isteğine kapılındığı, bıkkınlığa yenik düşüldüğü eylemci kadınlar tarafından tespit edilmekte. Dayanışan kalabalıklardan uzak düşüldüğünde direnişe karşı umutsuzluk ve polis şiddetinden duyulan korkunun

artışı da eylemci kadınların kendileri için yaptıkları tespitlerden oldu. Bu tanıklıklar, hareketin devamlılığı için dayanışmanın ve örgütlülüğün öneminin altını çiziyor.

Bu dayanışma tanıklıklarının gelecekteki eylemleri etkileyebilecek en önemli tespiti ise farklı siyasi grupların birlikte eyleme geçme ve beraber direnme tecrübesi kazanmaları olmuştur. Gezi sonrasındaki dönemde ve park forumları kapsamında da bir süre bu grupların hükümete ve politikalarına muhalif eylemleri birlikte sürdürebildikleri gözlenmiştir:

> (Başörtülü kadınları) hatırlıyorum Gezi'de, ama daha çok son zamanlarında. Zaten başında daha sade bir grup vardı, sonrasında insanlar karışmaya başladı. Ama her kesimden insan birbiriyle dayanışıyordu. BDP'liler halay çekiyorlardı, MHP'liler de izliyordu onları. Bir tanesi, "Ulan Tayyip beni de BDP'lilerle yürüttün ya, helal olsun sana!" dedi mesela. Bir kavga çıkıyor diyelim, herkes şey diye yatıştırıyor: "Arkadaşlar lütfen kendi aramızda kavga etmeyelim." Ve o kavga bitiyordu.

Erkeklikle Mücadele: Direnişi ve Kenti Kadınlaştırmak

Her ne kadar bu dayanışmanın sonuçlarından biri olarak kurulan güven ortamı içerisinde Gezi'de ve Taksim'de "kadın kentsel alan"ın kurulduğu söylenerek, o süre zarfında geceleri sokaklarda kadınların yalnız gezebildiğinden bahsedilse de, kadınlar açısından yine de bu direniş günleri taciz, küfür ve ataerkil söylemlerle mücadele günleri de oldu.

> Bir gün Gezi'de bir çağrı oldu: "Bir bayan gönüllüye ihtiyaç var!" Biz de hemen gittik, nedir diye. Bir baktık, kıyafetler var. Dediler ki, "Kıyafet birikti, bunların katlanması lazım. Biz sinirlendik; ne alaka, niye kadın lazım bunun için? Zaten bunun sakat bi iş olacağını "bayan" diye çağrılmasından anlamalıydık! Hem küfrediyorsun hem katlıyorsun, e işi de yapmak gerekiyor... Çok sinirlendik, çok aptalcaydı. Niye "bayan"? Eylem sırasında kadınların yok sayılması, gazlar atılırken kapılarını direnişçilere açan, bizlerle birlikte çatışan Tarlabaşı'ndaki seks işçilerini, gayleri, transları bu alanlardan uzaklaştırabilecek cinsiyetçi ve homofobik küfürlerin edilmesi: "Kurabiye Tayyip", "Atatürk'ün askerleriyiz", "Koduk mu?" gibi sloganların atılması; duvarlara bu öfkenin sorumlusu olmadıkları halde Erdoğan'ın anasına, kızına yönelik yazılar yazılması canımızı fazlasıyla sıktı. Kadınlara yönelik küfürler, tacizler ve tepkiler erkek egemen bir namus algısının göstergesiydi. Oysa direnenler arasında kadınlar ve LGBT'ler ağırlıktaydı.

> Taciz yaşadım o akşam. Plaza çalışanı bir erkek arkadaşım vardı, "Boşver, büyütme" dedi. Ben bunu rapor etmek istedim, kimi bulursam. Benim eleman, "Belki yanlışlık olmuştur" dedi. Kavga ettik, gecemiz rezil oldu; gelmeseydi keşke benimle parka; ben yalnız daha rahat direniyordum. Ben de *Müştereklere* söyledim. Dediler ki, "Var böyle şeyler, dikkat edin, biz de duyuyoruz". SFK'ya da söyledim başıma geleni. Onlar da dedi ki, "Biz bunun farkındayız, biz zaten Gezi'de taciz olmaz demiyoruz, tacizin yeri yok diye politika yapıyoruz". SFK'nın çadırına gittim, durumdan haberdar ettim.

Direnişin kadınlar açısından en önemli noktası, tacizle ve ataerkillikle mücadelenin tarihi Gezi öncesine uzanmasına rağmen, park direnişi ve sonrasındaki park forumlarında yine de bu mücadelenin büyük oranda başarıya ulaşması oldu: Feminist olmayan erkeklerin de feminist duyarlılıkları benimsemeye başladığının tespiti, birçok tanıklıkta karşımıza çıkıyor.

> "Küfürle değil inatla.." sloganı kendiliğinden çıktı. Herkes küfrediyordu ve çok öfkelenince bir arkadaş bağırdı böyle ve herkes bunu beğendi slogan olarak. Öyle yerleşti. Bazı şeyleri de planladık. Bir pano oluşturduk, kadınlar taleplerini yazdılar. Tişört boyama atölyesi, cinsiyetçi olmayan küfür atölyesi yaptık, sloganlar yazdık. Ama mesela küfür şeyi çok yerleşti. Bir adam bir kere bana sordu: "Abla ya şerefsiz diyebiliyo muyduk?" diye. (...) Erkekler de bağırıyorlardı artık küfürle değil inatla diren diye. Bence o çok önemli bir şeydi! (...) Sonra orospu dedikleri kişiler evlerini açtılar Tarlabaşı'nda, buraya gelebilirsiniz diye... O yüzden insanlar artık sorguluyorlar, "bir dakika, bunu dememeliyim"i düşünüyorlar...

Kadınların bu direniş içerisinde erkek eylemciler üzerindeki etkisi, direnişin söylemine, kullanılan dile, eylem repertuvarının dönüşmesine yol açtı. Taciz ve küfür karşısında kışkırtılan düşünümsellik, direniş boyunca yaratıcı sloganların, eylem tiplerinin ortaya çıkmasını da sağladı. Gezi Direnişi en başından itibaren geçmişteki toplumsal hareketlerin eylem repertuvarından farklı bir eylem dilini geliştirmesiyle dikkatleri çekmişti. Ancak belki de bu performansa ve mizaha dayalı eylemler ve sloganlar, zannedildiği kadar geçmişteki hareketlerin mirası ile kopuş içinde değillerdi: Gezi Direnişi'nden önce de feminist ve LGBT hareketlerin eylem repertuvarı ve sloganları performansa, mizaha ve damganın geri çevrilmesine dayalıydı. Böyle düşünülürse, Gezi eylem dilinin feminist ve LGBT hareketleri ile devamlılık arz ettiği anlaşılır.

Bunların bir sonucu olarak Gezi Parkı'nda ve sonrasındaki park forumlarında feminist ve LGBT müdahaleleriyle sıkça karşılaşıldığını gözlemleyebildik. Bu noktada, kadınların ve LGBT'lerin de bir toplumsal harekete girmesinden çok, toplumsal harekete müdahil olduklarını, cinsel kimliklerinden taviz vermeden yönlendirdikleri bu eylemlerde hareketin erkek egemen dilini ve mantığını dönüştürdüklerini söyleyebiliriz.

> Parkın içerisinde polisle mücadelede, barikatlar kısmında ve karar alma mekanizmalarında yer aldık. (...) Toplumsal hareketlerde şöyle bir şey de oluyor: Biz erilleşerek hareketlerin içerisinde oluyoruz. Bu ise kendi kimliğimizle bulunduğumuz bir hareketti. Topuklu ayakkabı ve mini etekle eylemci profilini normalleştirdiler. Burada kadınların sadece sayısal katılımı değil; kadın kimliğiyle de yer alabildiler.

Bu durum, direnişin duvar yazılarında sık sık karşımıza çıkan ve artık çok tanınan mizahta da tespit edilebilir:

> "Senin gazın varsa, benim de akmayan rimelim var!", "Yasak ne ayol!", "Ay resmen devrim!", "Tayyip'siz ve tacizsiz hava sahası", "Tayyip kaç kaç kaç, kadınlar geliyor!"...

Kadın Forumları

Kadınların toplumsal harekete müdahalelerinin bir sonucu da daha sonrasında kurulan park forumlarında tartışma düzenini dönüştürmeleri oldu. Bu müdahale hem park forumlarındaki konuşma düzeninin, kullanılacak söylemin sınırlarının belirlenmesinde görüldü, hem de bazı kadınların bu park forumlarından ayrılarak kurdukları kadın forumlarının devamlılığını sağladı. Bu kadın forumları, kadınlar tarafından öznel bir dilin kurulacağı alanlar olarak işlev gören, park forumlarından daha sürekliliği olan yerler oldu ve halen devam ediyorlar. Bu forumlar, örgütlü, örgütsüz birçok kadın tarafından tercih edilen buluşma, kendini ifade etme alanları oldu.

> Üç dakika konuşma limiti koyduk. E erkekler konuşuyor hep yoksa, söz kesiyorlar, sesleri çok fazla çıkıyor, kadınları dinlemiyorlar. Söz alınacak denildi, söz alınarak, üç dakika içinde konuşuluyor.
> Ay ne limiti konursa konsun bu erkeklere laf anlatılmıyor ki! Her seferinde Âdemle Havva'dan başlamak lazım, bilinçleri o derece gelişmemiş, öyle cinsiyetçiliğe hapsolmuşlar ki! Onlara laf anlatmaya harcayacağıma enerjimi, kadın forumuna gidiyorum; eylem planlıyoruz,

kendimizi geliştiriyoruz, siyasal bilincimizi geliştiriyoruz; erkeklere laf anlatmaya enerji harcayacağım yerde... Sonra, ortak eylemlere daha rahat katkıda bulunuyoruz.

Diğer forumlarda 10 dakika konuşan, sözünü uzatan erkekleri benim dinleyecek sabrım yok. Kendi emeğimi bir şeyleri dönüştürmek için harcamak istiyorum. O sebeple kadın forumlarını tercih ediyorum.

Her salı Yoğurtçu Parkı'nda ve Abbasağa'da toplantı yapıyorduk kendi içimizde. Sonra başka kadınlar da merak edip gelmeye başladılar. Sonra her gün bir gündem belirleyip onun üzerinden konuşmaya başladık. Forumların konuşmalarını izlemeye geliyordu kadınlar, bir araya gelmişken de yerimiz olsun denildi, bir yerde toplanıyorduk, öyle öyle bir yerimiz oldu orada. Sonra kadınlar da kalabalık bir kadın grubu olunca merak edip toplantılarımıza katılmak istediler. Her hafta bir gündem belirleyip onun üzerine konuşmaya başladık. Yoğurtçu Parkı kadın forumu böyle çıktı mesela. Kendiliğinden. Sürekli toplanmaya devam ettikçe dediler ki, "Kadıköy'de de bir dayanışma grubuna ihtiyacımız var" "O zaman Yoğurtçu Kadın Forumu olsun" dedik. Parklar soğumaya başlayınca bir mekân buna yer açtı. Aktif devam ediyorlar... Konuşma kuralları... Bunu koyuyoruz, çünkü bütün kadınların konuşma hakkı olsun istiyoruz. Çünkü bazı kadınlar çok aktif ve konuşmayı çok seviyorlar, bazıları çok çekingen; o yüzden bütün kadınların eşit şeyi olsun diye bütün toplantılarda gözetiliyor bu kurallar.

Yoğurtçu Parkı Kadın Forumu ilk önce Gezi Direnişi sırasında gözaltındaki taciz olaylarını tartışmak için bir araya geldi. Ondan sonra tacizi konuştu. Sonra her hafta farklı bir konu konuşuldu. İlerleyen haftalarda yalnızca Gezi değil, biz kadınların problemleri üzerine yoğunlaştık. Şöyle bir şeydi: Normalde kadın kadına bir toplantıya gelmeyecek bir sürü kadın da farklı bir şey görüp yanımıza geldi. Sadece örgütlü kadınlar değil, orada forumlarda var olmaya çalışan kadınlar. Bu yüzden ilk defa feminist bir toplantıya katılan birçok kadın vardı. Orada bazı şeylere dikkat ettik: Orada kendini feminist olarak tanımlayanalar olduğu gibi, neden hiç erkekler yok diyen, kendini feminist olarak tanımlamayan kadınlar da vardı. Hiçbir şekilde hiçbir şeyi başkalarına dayatmaya çalışmadık. Her zaman ortaklaşa karar almaya çalıştık.

Bu kadın forumları, yalnızca direniş eylemlerine kadın damgasını vurmayı kolaylaştırıcı yerler olarak değil, örgütsüz kadınların örgütlü kadınlarla bir araya gelerek birlikte eylem örgütlemeyi deneyimledikleri alanlar olarak, kadın hareketine yeni üyeler kazandırma potansiyelleriyle de önemli görünüyorlar. Gezi Direnişi birçok örgütsüz ve eylem pratiği olmayan

kadını da sokak eylemlerine katmıştı, sonrasında kurulan kadın forumları bu beraberliği daha da pekiştirdi. Tarrow'un bahsettiği protesto döngülerinin toplumsal hareketlere yeni üyelerin kazandırması tezini (Tarrow, 2011) doğrular nitelikte, Gezi protestoları sırasında örgütlü kadınlarla buluşan örgütsüz kadınlar, sonrasında kurulan kadın forumlarının da sayesinde, kadın eylemlerine daha fazla destek vermeye başladılar. Söz konusu forumlar, kadın eylemlerine karar verilen, feminist hareketten bağımsız ama onun üyelerini de içeren, farklı kadınların buluşmalarını sağlayan, bir tür kadın kamusal alanı olarak işlev gördüler. Sahamızın örgütsüz kadınlarla ilgili bölümü henüz tamamlanmadığı için bu tespitlerimizi, örgütlü aktörlerimizin tanıklıklarına dayandırdığımızı belirtmek istiyoruz:

> Bu tarz şeylerden korkan çoğu arkadaşım, biz ne yapabiliriz demeye başladılar Gezi sırasında. Sosyal medya da normalleştirdi eylemliliği bir yandan. Benim gibi fazla eyleme katılmayan, çok politik olmayan bir tip olarak katıldığım için etkilendiler. SFK'lı olduğum için ben beş senede alabileceğim mesafeyi bir senede aldım. Etrafımdaki insanlar da bu dönüşümümün farkındalar.
>
> Kadıköy Yeldeğirmeni Mahallesi'nde taciz olayları yaşanıyordu. Ve taciz olayları bizim Yeldeğirmeni Forumu'na geldi. Biz Yeldeğirmeni kadınları olarak buna karşı bir eylem yapabiliriz dedik. İlk defa kadın kadına bir eyleme katılan insanlar oldu. Gerçekten mahallede oturan kadınlar. Elbette biz bu pankartları yazarken, eylemi örgütlerken, basın bildirisini yazarken feminist hareketten gelen şeylerimizi kullandık tabii ki. Ya da eyleme desteğe geldi SFK'lılar, Amargililer, Morçatılılar. Ama oradan gelen birikimi mahalleye aktardık ve mahallede yaptığımız eylemde gerçekten mahalledeki kadınlar camlara çıkarak bizi alkışladılar. Yeldeğirmeni'nde taciz zaten hep vardı belki de. Ama Gezi öncesinde böyle bir eylem yapsaydık böyle bir destek verilmeyecekti. Gene destek veren olurdu belki de, işte feminist bir örgütün örgütlediği bir eylem olurdu, mahallelinin de içinde olduğu bir eylem olmazdı.

Örgütlülük, Örgütsüzlük ve Kadınlar

Bir taraftan örgütlülük, üye kadınlar açısından eylemlere katılmayı ve korkuyu yenmeyi kolaylaştırırken, diğer taraftan Gezi Direnişi, örgütlü olmayanların da örgütlü kadınlarla dayanışmasını sağladığı için, onların da gözünde eylemliliği "doğallaştırmış" ve kolaylaştırmış görünüyor.

Örgütsüz direnişçi kadınlardan söz ederken özellikle de "anneler"in anılması şarttır Gezi hareketinde. İstanbul valisinin Gezi Parkı'nda direnen gençlerin ailelerine seslenerek, "çocuklarına sahip çıkmaları" çağrısı yaptığı anneler, 14 Haziran akşamı parka gelerek eylem yaptılar. Çocuklarını polisten korumak için direnişe destek verdiklerini açıklayan anneler, o günden sonra direnişin kadın boyutunun bir başka simgesi oldular. Bu hareket, hükümetin kadını sadece aile içindeki üreme ve annelik işlevine indirgeyerek tanımladığı cinsiyetçi politikalarına verilen bir cevap olarak, tipik bir kadın eylemliliği dilini ve mantığını yansıtıyordu: Damganın sahiplenilerek sahibine geri döndürülmesi. Bu tür eylemlere anne olarak katılmak, hem kadın eylemci, hem anne kimliklerini tekrar tanımlayarak, hegemonik erkek söylemlerindeki yaftalayıcılığı yerinden eder. Annelik, direniş boyunca eylemcilerle beraber anıldı, anne ile eylemcinin çatışan tanımları bir araya getirilerek direniş mizahına konu oldu. Gezi sonrasında ise direnişte ölen gençlerin anneleri, Gezi'nin temel tanıkları olarak direnişin kahramanlık boyutunu destekleyen bir söylemin özneleri kılındılar. Annelerin direnişteki varlıkları, duvar yazılarına, sloganlara ve direniş mizahına konu oldu:

> "Kaç gündür TV'de izliyorum, hep kuru yiyorsunuz, size çorba getirdim" diyen direnişçi teyzeler, çocuklarına destek için Taksim'e gelen anneler de graffitilere konu oldu. TOMA ile anne terliği kıyaslandı, anneler için ihtiyaç listeleri açıklandı: "Polisin kafasına atmak için terlik, direnirken terleyen çocukların sırtına koymak için havlu, Gezi'de taşa oturanların altına minder..."

"Öteki" ile Beraber Direnmek

Gezi Direnişi, sadece örgütlü ve örgütsüz kadınları değil, farklı siyasal kimliklerden kadınları da bir araya getirerek kadın dayanışmasını açığa çıkardı. Kadınların kendilerinden farklı kadınlarla beraber eyleme geçmeleri deneyimi, MHP'li kadınlar ile BDP'li kadınların, Kemalist kadınlar ile Anti-Kapitalist Müslüman kadınların birlikte direnmeleri örneklerinin sık sık verilmesiyle anıldı. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir şey var: Bu durum Gezi'deki birlikte direnişin bir sonucu olduğu kadar, kadın hareketinin Gezi öncesinde geliştirdiği, farklı ideolojilere mensup kadınların birlikte dayanışma pratiklerinin

de etkisidir. Farklı kadınların dayanışmasının en çarpıcı örneklerinden biri de "Kabataş Olayı" olarak anılan, direnişe destek vermeyen ve hükümet taraftarı başörtülü bir kadının yaşadığını beyan ettiği taciz karşısında, Gezi direnişçisi feministlerin Müslüman kadınlarla beraber eylem yaparak her türlü tacizi protesto etmeleri oldu. Kabataş yürüyüşü olarak anılan bu eylemi, Gezi öncesindeki dönemde bazı feminist gruplar ile Müslüman kadın grupların birlikte yaptıkları eylemlerin devamlılığı içinde görmek gerekir.[5] Söz konusu yürüyüşü Gezi öncesi dönemden birbirini tanıyan Müslüman ve feminist kadın grupları birlikte organize ettiler. Gezi sürecinde derinleşen ve kadınları bölme potansiyeli taşıyan kutuplaşma ortamı, daha öncesinde başlayan bu kadın grupları ortak eylemlilik deneyimini bozamamış görünüyor "bağzı kadınlar"[6] açısından.

> Buraya gelinirken bir kadın hareketi birikimiyle de gelindi. Direniş sürecinde de bir kadın politikası üretmede başarılı olduk. Başörtülü kadınlara saldırı iddiası önemliydi. İktidar toplumsal bir kutuplaşma yaratmak istedi ve bunu kadınlar üzerinden yaratmak istedi. Başörtülü kadınlara saldırı iddiasında bulunduğunda, kadın hareketi çok hızlı bir şekilde Müslüman kadınlarla eylem örgütledi. Bu öncesinden gelen refleks üretebilme yeteneği. Bu saldırı büyük oranda boşa çıkarıldı, hemen tepki gösterildi.

> "Kadın beyanı esastır" diye bir ilkemiz var ve Kabataşta (eylemciler tarafından taciz edildiğini söyleyen başörtülü ve AKP'li kadının vakasında) muhafazakâr bir kadının söylemi vardı ve bizim ona destek olmamız gerekiyordu. İlkemizin de arkasında durmamız gerekiyordu. Bizim çabamızla ve İFK'nın (İstanbul Feminist Kolektif) çabasıyla Taksim Dayanışması da durumu kınayan bir açıklama yaptı. Biz gene, "kadın beyanı esastır" diyoruz. Benim de çok çelişkiye düştüğüm şeyler var (daha sonrasında ortaya çıkan konuyla ilgili gelişmelerden bahsediyor) ama "kadının beyanı esastır" demek, aksi ispat edilene kadar bu bir ihbardır anlamına geliyor, gerekli yasal sürecin başlatılması gerekiyor.

---

5. "birbirimizesahipçıkıyoruz" mail grubu bu buluşma platformlarından en önemlisiydi ve Gezi öncesi dönemde başörtüsü ve kürtaj yasaklarına karşı birlikte eyleme geçme platformu olarak da işlev görmüştü. *Amargi* dergisi ve Amargi Kadın Kütüphanesi de bu buluşma alanları arasında sayılabilir.
6. "Bağzı" sözcüğü, Gezi Direnişi'nin sembolik boyutu haline gelen mizahi sloganlarından "Kahrolsun bağzı şeyler"e atıfla kullanılmaya başlanmış, böylece Gezi Direnişi'ne verilen bir selam anlamına gelmeye başlamıştır.

Soru: Başörtülü olduğu için birinin taciz edilebileceğini düşündünüz mü o dönem? Ya da böyle şeylere maruz kalan kadınlara rastladınız mı Gezi sürecinde? Sözlü taciz de olabilir...
Ben tanık olmadım ama mümkün diye düşünüyorum. Buna tanık olsaydım müdahale ederdim. Herhangi bir kadına yapılmıştır fark etmez. Mesela kadına karşı şiddetle mücadele eden Müslümanlar inisiyatifi var, geçende onlarla bir yayına katıldık. "AKP'yle beraber alanlara girmeye başladınız..." diye soru sordu sunucu. "Hayır" dedi, "bana da çocuk dayatılıyor, az para alıyorum, kürtaj hakkım elimden alınıyor." Şeyi fark ettim, üç çocuk falan sadece bizim meselemiz sanıyoruz ama hayır, onlar da bunu yaşıyorlar. Kapalı-açık fark etmiyor, hepimiz dayatmalara maruz kalıyoruz.

Beden, Eylem ve Söz: Yeni Kadın Özneye Doğru

Kadınlar ile Gezi Direnişi arasındaki etkileşim sonucu tek dönüşen, Gezi eylem repertuarı ve söylemi değildi. Gezi deneyimi Gezi'ye katılan örgütlü ve örgütsüz kadınlar açısından da dönüştürücü oldu. Bu kadınların kendi öznel deneyimlerinde Gezi öncesi ve Gezi sonrası diye bir ayrım yaptıklarını fark ettik: Kadınlar bedenleri, kimlikleri, içinde yaşadıkları kent, kendi eylemlilikleri ve siyasal kimliklerinde dönüşümler yaşadıklarını ifade etmektedirler. Polis şiddetine maruz kalınmasıyla değişen beden algıları, gözaltında yaşanan "özel muameleler" yoluyla, kadın olmaktan dolayı uğranan ayrımcılık bilincini pekiştirmiş görünüyor:

Bir devlet şiddeti oldu ve kadınlara farklı işledi bu şiddet. Gözaltında taciz olayları oldu. Cezaevine giren kadınları tecrit hücrelerine koymuşlar Ankara'da.

Diğer taraftan kadınların kendi bedenleri ile ilişkilerinin dönüşmesi yalnızca polis şiddeti karşısında beden algılarının değişmesi olarak yaşanmadı. Kadınların Gezi Parkı işgali sırasında bedenleri ile ilişkileri, temizlik ve hijyen şartlarına meydan okuyan bir ortamda yeniden kuruldu. Hijyen ile ilişki, oldukça işlevsel bir boyuta geçti

Temizliğimi korumaya her şeye rağmen dikkat ettim ki direnmeye gücüm kalsın, hasta olmayayım. Sık sık duş almaya, elimi-yüzümü yıkamaya çalıştım mesela. Ya evde, ya gittiğim yerlerde duş alıp parka geri gittim. Bir şekilde bir yolunu buldum. Çünkü başkalarına bundan da kızdım, kendilerine dikkat etmeyip yoruldular. Gaza maruz

kaldığımız için su da göremeyince bedenleri çok bitkin düştü. Ben dengeyi kurmaya çalıştım ki gücümü muhafaza edeyim.
Her gün duş alan biriyim, orada haftalarca duş almadık. Bir kadın arkadaşım, saçları o kadar yağlanmış ki, bayrağı bandana yapmış başına bağlamış, örtmek için. Ve böyle o kadar pis bir şeyin üzerinde uyuyoruz ki, battaniye bile değil. Normalde oturmam bile öyle bir şeyin üstüne! Uyandık. Ya dedi gözüm şişmiş mi, çirkin görünüyor muyum... Ben dedim, sanki tek sorun gözün, pisiz, rezalet durumdayız! Gülmekten öldük...

Gezi'nin gerek eylem repertuvarında, gerekse sloganlarında bu derece belirleyici olmalarına rağmen, kadın eylemcilerin Gezi'deki varlığı, Gezi üzerine yapılan değerlendirmelerde göz ardı edilmiştir. Bu durumdan bahseden kadınlar kendilerine özeleştiri yapıyorlar, daha fazla yazarak, yazı ile bu sürece dahil olmadıkları için.

Biz bu direnişin içerisindeydik. Kadınlar gerçekten her yerinde varlardı ama direnişin ardından üzerine çok söz söylendi, yazılar yazıldı... Bunlara baktığımızda aslında kadınların sözünün ne kadar az söylendiğini görmeye başladık. Çok az kadın yazar var, bu süreçte sanırım kadınlar daha direnişin içinde "ne oluyor, ne yapabiliriz" derken erkekler oturup yazmışlar. Onu hissettik. Yazı kalacak ve Gezi'nin tarihi yazıldığında, "kadınlar da bu direnişte pek yoklarmış" gibi bir şey olacak. O yüzden kendi direnişimize sahip çıkmamız lazım. Bu sebeple kadın forumlarını düzenledik. Devam eden kadın forumları da var. Buralarda anlatılan bizim kendi hikâyemiz olacak. Pratik olarak işin içindeyiz ama baktığımızda Gezi üzerine yazılan şeylerde yokuz. Kadınlar da vardı diye bir cümle halindeyiz.

Diğer taraftan bu durumdan dolayı erkekleri de suçluyorlar, direniş devam ederken köşelerine çekilip kendi Gezi'lerini anlattıkları ve bu tarihte kadınların yerini yadsıdıkları için.

Sinirlendim: Biz dışarıda direniyoruz, gaz yiyoruz, siz evinize kaçıp kaçıp yazı mı yazıyorsunuz? Hangi ara yazıyorsunuz? Biz algılamaya çalışıyoruz yaşadıklarımızı, siz oturup sabitlemeye çalışıyorsunuz, yani çok sinirlendim. Yeni yeni kendi deneyimimizi aktarabilirsek... Tarihe geçmesini istiyoruz. Biz yaşadık yani. Bana çok erkek geldi, hemen bir sabitleme, yazma, tarihini hep onlar yazıyor, beni çok rahatsız etti açıkçası. Hep ağır abiler yine köşeleri tuttular. Kürtler de vardı, işçiler de vardı, yok dediler... "Kadınlar da vardı" diyorlar bir de! Her direnişte var! Böyle anlatamazsın yani; Sungur Savran böyle anlattı tiksindim!

Kadınlar, eylemden kaçıp evine çekilerek yazan erkeği eleştirirken, yazmak yerine yaşamayı, ama sonrasında bu yaşananları dile dökmeyi önemsiyorlar. Yazıdan dışlandıkları için, dile gelmek mücadelesi de mekânsal mücadelenin bir uzantısı olarak ortaya konuyor. Bu ise bize kadın eylemliliği ve ortak alanlarda kadın sözünün oluşturulması konusunda önemli ipuçları veriyor.

Varılan Sorular, Deneyimlenen Tarih

Araştırmamızın henüz ön notları diyebileceğimiz bu makalede, Gezi kadınlarının bu deneyimi nasıl yaşadıklarını, bu deneyimin kendi bedenleri, yaşadıkları kent, şiddet ve siyasal-sosyal hareketlerle ilişkilerini ne ölçüde dönüştürdüğü üzerine tartışmayı amaçladık.

Bu ön notlardan, Gezi hareketinin daha önceki alternatif küreselleşmeci hareketlerle devamlılık içinde 2011'den beri yayılan küresel isyan hareketleri ile (Arap baharı, Wallstreet isyanı vd.) etkileşimi çerçevesinde değerlendirilebileceği gibi, kendi coğrafyasındaki toplumsal hareket tarihi içerisinde de değerlendirilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Bu hareketin örgütlü kadın aktörleri, yaşadıkları dayanışma ve farklı kimliklerle beraber direnme pratiklerini, polisin dozu artırılmış ve gitgide yoğunlaşan şiddetinin beden algılarını değiştirmesi deneyimlerini değerlendirirken, bir taraftan ilk kez yaşanan bir deneyimi işaret edip, diğer taraftan kadın eylemlerinin onlara taşıdığı geçmiş deneyimlerin mirasını da anıyorlar. Gezi hareketine karşı çıkan bir kadının yaşadığı tacize Gezi direnişçisi kadınlar tarafından verilen tepki ve ivedilikle örgütlenen ortak taciz karşıtı eylemi değerlendirirken, kadın hareketinin geldiği noktadaki "farklı kadınlar ile dayanışma" pratiklerinin etkisini görüyoruz.

Ancak Gezi hareketi sadece kadın hareketinin kazanımlarının sergilendiği alan olmadı; örgütsüz kadınlarla direniş sırasında ve sonrasında kurulan ilişkilerin de geliştirilmesine sahne oldu. Gezi ile devamlılık içinde oluşan kadın forumları ve mahalle dayanışma platformlarında gelişen örgütsüz ve örgütlü kadınların beraber düşünme, bilinçlenme ve beraber harekete geçme deneyimleri, Gezi hareketinin "bize somut olarak ne kazandırdığı" sorusuna verilen önemli bir cevap gibi görünüyor, en azından kadın dayanışması açısından. Bu ortak eylem

pratiğinin sonuçlarından biri olarak, kadınların "kent hakkı" taleplerini somut olarak dillendirebildiklerini, mahalleli örgütsüz kadınların desteği ile daha "kadın bir kent" hakkı mücadelesini güçlendirdiklerini görebiliyoruz. Yeldeğirmeni Dayanışması'nın "daha kadın bir mahalle" için yaptığı eylemler, birçok başka örnek arasında, bize bunu somut biçimde gösteriyor.

Gezi hareketi yatay bir direniş olarak, kadınlar açısından yalnızca örgütlü ve örgütsüz kadınları birbirine yaklaştırabilen, dayanışmalarını sağlayan bir zemin olmadı. Aynı zamanda, onların erkeklerle beraber bir direniş hareketinde kadın kimliklerinden ödün vermeden, hatta kadınlık dilini eylemlere müdahale ederek hâkim kılabildikleri bir hareket oldu. Her ne kadar bu duruma rağmen kadınların eylemler sonrasında kurulan forumlarda hâlâ söz hakkı mücadelesine itilmeleri; kadınların bu durumdan sıkılarak kendi forumlarına çekilmeleri ve orada erkeklerden ayrı alanlar yaratmaları söz konusu olduysa da, örgütlü kadınların çoğu bunu kadınlığa kapanmak olarak değil, erkeklerle beraber eyleme geçmeden önce, kadınlık dilini ve öznelliğini geliştirebilecekleri, kendi sözlerini tartışabilecekleri, "erkeklere laf anlatmaya harcayacakları enerjiyi" daha etkili şekilde harcayacakları alanlar kurmak olarak değerlendiriyorlar. Erkekler ile beraber direnişi ve dayanışmayı dışlayan bir kapanmadan çok, burada kadınların kendi öznelliklerini geliştirici alanlar kurmaktan söz ettiklerini gözlemledik.

Kadınların tecrübelerinde genellikle dayanışmanın altının çizildiğini, hem diğer kadınlarla, hem farklı kimliklerden diğer direnişçilerle dayanışmayı özlemle andıklarını gördük. Bu özlem, Gezi anılarından bahsedildiğinde duygusal bir yoğunluğa sebep oluyordu, kimi zaman gözyaşlarına. Hareketin dayanışma boyutunun öneminin altının iki farklı noktada özellikle çizildiğini gördük: Polis şiddeti karşısında hayatta kalma stratejisi olarak dayanışma ve tüketim toplumunun yaşam biçimine karşı park alanında kurulan komündeki hem farklı hem ortak yaşam dayanışması. Bu farklılıklara saygılı dayanışmacılığın bir sonucu olarak, kadınların "kadın kalarak" kentsel alanda özgürlüklerini deneyimleyebildiklerini anladık.

Gezi Direnişi hakkında daha sonrasında söylenen sözler, genellikle kadınların sözünü, park direnişi tarih yazımının dışına çıkardılar. Gezi Direnişi'nin topluma ve toplumsal mücadelelere

ne kazandırdığı sorusuna genellikle geçmiş toplumsal deneyimler ve sosyal kategorilendirmeler ışığında yanıt vermeye meyilli olan bu değerlendirmeler, belki de henüz oluşmamış olanı, oluşum halindekini sabitleme, çabucak isimlendirme aceleciliği ile davrandılar. Belki de henüz oluşum halinde ve sabitleme çabasının ötesindeydi Gezi Direnişi'nin anlamı. Her sabitleme çabasının yaşamı kavramlara tercüme etmenin ihanetinden geçtiği düşünülürse, aslında belki de hareketin tarihi, direnişin bizzat içinde yazılıyordu:

> Yalnız hissetmemek... Benim için çok farklıydı, çok özeldi o anlar; işte hatırlıyorum: Ben ağır depresyon geçiriyordum, tedavi görüyordum ama direniş iyileştirmişti beni. Yolda, Tünel'de arkadaşım beni gördü ve "Çok mutlusun, çok iyi gözüküyorsun, ben seni hiç böyle mutlu görmedim" dedi. Ben de, "Evet mutluyum, direniş var, hayat çok güzel..." dedim. Ve gerçekten çok iyi bir şeydi bu yaptığımız. Tarih yazıyorduk...

Kaynakça

Alemdar, Zeynep (2013), "Gezi'den Vatandaşlık ve Sivil Toplum Çıkarsamaları", *Teorik Bakış* 2, s. 87-92.

Bora, Aksu (2011), *Feminizm Kendi Arasında,* İstanbul, Ayizi Kitap.

Çağlayan, Handan (2007), *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar,* İstanbul, Metis Yayınları.

Della Porta, Donatella ve Reiter, Herbert (2004), "Les Mesures Policieres face aux mouvements altermondialistes", *Mondialisation des Résistances, L'Etat des Luttes.* Forum Mondial des alternatives (der.) içinde.

Della Porta, Donatella (2013), *Can Democracy be Saved: Participation, Deliberation and Social Movements*, Cambridge, UK: Polity Press.

Dubet, François ve Wieviorka, Michel (1995), *Penser le Sujet Autour d'Alain Touraine.* Paris: Fayard.

Fillieule, Olivier vd., (2009), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Fillieule, Olivier vd (2010), *Penser les Mouvements Sociaux*, Paris: La Découverte.

Gambetti, Zeynep (2014), "Occupy Gezi as Politics of the Body", *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, Umut Özkırımlı (der.) içinde, London, Palgrave Pivot.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2012), *Duyuru*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Inglehardt, Ronald (1977), *The Silent Revolution*, Princeton: Princeton University Press.

Kandiyoti, Deniz (1997), "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul, Metis Yayınları.

Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, London, Hutchinson Radisus.

Neveu, Eric (2002), *Sociologie des Mouvements Sociaux*, Paris: La Découverte.

Sustam, Engin ve Pizzi, Giancarlo (2013), "Siyasal Özneleşmeden Üç Ağaç Ekolojisine: "Direnen Hayat ve Gezi Parkı", *Teorik Bakış* 2, s. 43-60.

Pleyers, Geoffrey (2010), *Alter-Globalization, Becoming Actors in the Global Age*, MA, USA, Polity Press.

Tarrow, Sidney G. (2011), *Power in Movement, Social Movements and Contentious Politics*. NY, Cambridge University Press.

Tekeli, Şirin (1995), *Kadın Bakış Açısından 80'ler Türkiye'sinde Kadın*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Touraine, Alain (1992), *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard.

Touraine, Alain (1994), *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard.

Wieviorka, Michel (2001), *La Différence*, Paris: Editions Balland, coll. Voix et Regards.

İnternet Kaynağı

Blog: http://geziyorum-cekiyorum.blogspot.com.tr/2013_08_01_archive.html

Kısım 3

Yarına Dair: Kimlikten Öteye

Bir Keşif İsyanının Ardından Siyaset

Ertuğrul Kürkçü

Gezi'nin günümüz ve geleceğimiz bakımından dramatik bir dönüşümün kapısını açtığına dair genel bir görüş birliğinden söz edebiliriz. Eğer modern Türkiye'nin tarihinde, etkileri bakımından –sonraki dönemlere kendi varlığından da bağımsız olarak düşürdüğü büyük iz ve gölgeyle birlikte yön vermiş, karakter kazandırmış– Gezi'ye eşdeğer bir başka olay seçmeye çalışsak bu herhalde 15-16 Haziran 1970 büyük işçi hareketi olurdu. Bu iki hareket birbirlerine toplumsal bileşim ve karakterleri itibariyle benzedikleri için değil yarattıkları tepkime ve dönüşüm momentumu bakımından, içerdikleri güç, kapasite dolayısıyla eşdeğer sayılabilirler.

Eninde sonunda yenilmiş bir işçi hareketi olsa da 15-16 Haziran'ın Türkiye sosyalist hareketinin bütün kaderini değiş-

tirdiğini, devlet ile muhalefet arasında süre giden olan statik ilişkiyi bütünüyle altüst ettiğini ve bugün hep bir ağızdan "68'in, 71'in devrimci kuşağı" diye yücelttiğimiz mücadele geleneğinin bütün fizyonomisiyle ortaya çıkışına ebelik ettiğini söylemek yersiz olmaz. 15-16 Haziran'ın bütün bunlara yol açacağını onu gerçekleştirmekte olanlar o gün, o yıl henüz bilmiyor olabilirlerdi; ancak üzerinden bir kuşak geçtikten sonra 15-16 Haziran'ın tarihsel anlamı derinlemesine kavranabildi ve onun değiştirdiği düşünsel ve toplumsal topoğrafya üzerinde birbirini izleyen artçı dalgalar da peş peşe iki kuşağın şekillenmesinde belirleyici oldu.

Bu bağlamda Gezi'nin içerdiği ve uyarmış olduğu potansiyelleri henüz tam olarak bilmiyoruz; bunu önümüzdeki yıllarda keşfetmeye devam edeceğiz. Gene de onun büyük dönüştürücü kapasitesini hepimiz seziyoruz; farkına varıyoruz, idrak ediyoruz. Aslında biraz da incelediği maddenin hareketi üzerine mukabil etkide bulunarak o hareketi değiştirdiği için hiçbir zaman onun gerçek doğası hakkında tam fikir edinemeyen, bizzat kendi eylemi algılama kapasitesini sınırlayan bilim insanları gibiyiz. Gezi üzerinde ne kadar konuşursak onun başkalarınca algılanışını da o kadar çok değiştirmiş oluyoruz. Gene de bütün bu ihtiyat paylarıyla birlikte bana doğru görünen ya da anladığımı sandığım birkaç şeyi kayda geçmeden edemeyeceğim.

Birincisi Gezi, başlangıçlarını 1960'lara taşıyabileceğimiz Türkiye'deki alışılageldik sosyal muhalefet ve mücadele geleneğinden kategorik bir kopuşu ifade ediyor. Bizi ilgilendiren süreçler bakımından Türkiye'de özellikle son 50 yıl boyunca mücadelenin, isyanın (ben Gezi hareketine yaygın olarak benimsendiği şekilde "direniş" değil "isyan" demeyi tercih ediyorum. Kendiliğinden de olsa içinde kararlı bir başkaldırı arzusu taşıyan, bunu da hiç çekinmeden ifade eden bir isyanı "direniş"in ima ettiği şekilde, eski statüye geri dönüşü hedefleyen bir tür savunmacılığa özgülemek bana doğru gelmiyor; doğrusu bir isyanın kendisiyle birlikte sürüklediği muazzam değişim potansiyeline sahip olmasa Gezi üzerine bu kadar çok konuşmazdık da) mekânı dağ, tarla, yol, fabrika ya da üniversite iken Gezi isyanında ne fabrikanın ne üniversitenin ne de dağ, tarla ya da yolun belirgin bir rol oynadığını tespit ediyoruz. O açıdan isyanın kendisi, kendi mahiyeti kadar, kadar onun hedef aldığı sermayenin kendini ve hâkimiyetini üretmesinin çağımıza özgü, bugüne özgü mekânının başlıbaşına

kent olmasından beslenen bir kendine özgülük bu. Gezi durup dururken kendine özgü olmuyor ve bu kendine özgülük sırf isyanın Türkiye'de gerçekleşiyor olmasından da ileri gelmiyor. Doğrusu, bunun, Latin Amerika, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın çeşitli kentlerinde de tekrar eden, kent meydanlarında açığa vuran bir genel, global trendle de kısmen ilgisi var bir bakıma. Ama isyanın Türkiye'ye özgülüğünde –sempozyumdaki pek çok başka sunuşta dile getirildiği şekilde– sermayenin yeniden üretim döngüsünün başat imkânı olarak inşaat sektörünün öne çıkmasının kent toprağına tasarruf ve kentsel mekânların yeniden biçimlenişinde üstlendiği belirleyici rolün büyük payı vardı. Bunun da ötesinde Gezi'nin bütünüyle kendine özgü bir tarihsel bağlam ve arka plan edinip yerellikten ve kısmilikten çıkıp ülke ölçeğine yükselişinde isyanın, yeni egemen seçkinlerin kente yönelik tasavvurlarının salt iktisadi alanın, kar hırsının ötesine geçerek politik ve kültürel hâkimiyet ilişkilerine fiziksel görünürlük kazandırmaya başladığı bir momentte gerçekleşmiş olmasının da payı büyüktü.

Bu bağlamda Gezi Parkı'ndaki protestoculara saldırıyla patlak veren öfke yalnızca bir kamusal alanın, bir müşterekin, bir kent mekânının piyasalaştırılmasına duyulan tepkiden kaynaklanmıyordu. İsyancılar, yeni "seçkinler"in Gezi'ye yönelik müdahalesini siyasi İslam'ın İstanbul'u "yeniden fethi"nin bir adımı, Türkiye'yi büründürmeyi tahayyül ettiği yeni kimliğin Taksim'e dikilecek alametler üzerinden ilan edilen bir manifestosu olarak da okudular.

Gezi'nin üçüncü günü, 31 Mayıs 2013'te, TBMM'de yaptığım konuşmada isyanın bu boyutuna ilişkin olarak söylediklerim yukarıdaki saptamanın daha açık bir ifadesi olarak okunabilir:

> Taksim'de süren kavga, İstanbul üzerinde süren kavga bu yönetim tarzının apaçık bir göstergesidir. Bir tür rövanşizmle karşı karşıyayız. Taksim'de Topçu Kışlası'nın yapılması iddiası sadece ve sadece Taksim'e bir eski simgenin kazandırılması, oraya bir AVM kurulması kavgası değildir; bu, aynı zamanda "31 Mart Vakası"yla bir hesaplaşmadır. Üçüncü köprüye "Yavuz Sultan Selim Köprüsü" denilmesi sadece ve sadece bir padişahın anısının canlandırılması meselesi değil, hem Alevi katliamlarının hem de hilafetin devrinin, hilafetin Memlûklerden [Yavuz Sultan Selim'e] devredilmesinin, Osmanlı'nın anısının [canlandırılmasıdır]. Türkiye hilafetle hesaplaşmış ve bir kenara

koymuşken şimdi bu hilafeti modern koşullarda sembolik olarak bu köprü vasıtasıyla Boğazın iki yakasına kurmak sadece ve sadece bir köprü kurmak değil, aynı zamanda bir zihniyet kurmaktır.

Dolayısıyla, şu an karşı karşıya kaldığımız hükûmet etme tarzı bir bütün olarak Türkiye'nin tarih öncesine geri dönmek, burada bir onay mekanizması yaratarak mütedeyyin kitlelere aslında kendilerinin geçmişte kaybettikleri değerlerin iade edildiği illüzyonunu yaratarak monolitik bir iktidar kurmakla ilgilidir. O yüzden Taksim'de süren kavga canhıraş bir kavgadır, o yüzden 1 Mayıs'ta insanlar [Taksim'de] inşaat çukurlarına kafalarından tokmaklanarak gömülmüşlerdir; o yüzden Gezi Parkı'ndaki binlerce insan, sevgili kardeşimiz, yoldaşımız Sırrı Süreyya Önder de aralarında olmak üzere, üç gündür gazlanmaktadırlar.

[...] Bunu yapamazsınız! Kentin sahibi değilsiniz, Türkiye'nin sahibi değilsiniz, mülkün sahibi değilsiniz. Eğer Müslümansanız mülkün sahibi Allah'tır, eğer bu ülkenin yurttaşıysanız mülkün sahibi yurttaşlardır. Siz onların ancak hizmetkârı olabilirsiniz [...] Ne yaptığınızı anlatıyorum. Üç gündür görmüyor musunuz? Görmüyorsunuz tabii, televizyonlarınız göstermiyor ama sosyal medya diye bir şey var oradan görüyoruz, bütün rezaleti görüyoruz; insanların nasıl sopalandığını, nasıl gazlandığını. Nedir? Parklarının park olmaktan çıkarılmamasını istiyorlar. Niçin? Çünkü İstanbul'un ortasında başka bir yeşil alan olmadığı için. Oraya Topçu Kışlası dikeceksiniz. Niçin? Çünkü 31 Mart Vakası'nın intikamını alacaksınız, onu oraya simgeleyeceksiniz. [...] İntikamınız batsın! 31 Mart mı kalmış? Zaten onun sahipleri çoktan havaya uçmuş, tıkmışsınız Silivri'ye. Daha ne intikamı alıyorsunuz? Bu, nasıl bir rövanşizmdir, nasıl bir siyaset anlayışıdır, nasıl bir kentsel yönetim anlayışıdır?

Bu kentin sahiplerine sormadınız: "Ne yapalım kentinizin en büyük meydanını?" diye. Bir gün ansızın soktunuz oraya iş makinelerini, kazmaya başladınız. İnsanlar 'durun' dediler; bütün yaptıkları bu. Barışçı bir biçimde size "durun" dediler, karşılarına polis kıtalarını yolladınız, vekilimizi yaraladınız.

[...] Sevgili arkadaşlar, bu despotik yönetim anlayışının bir tezahürüdür, bugün burada konuştuğumuz gensoru önergesi. "Canımızın istediği zaman istediğimizi yaparız, istediğimiz yere gireriz, istediğimizi istediğimiz fiyata satarız ve bunun hiçbir şekilde hesabını vermeyiz. İstediğimizi kurşunlarız, istediğimizi gazlarız, istediğimizi tazyikli suyla vururuz bunun hesabını vermeyiz. Özelleştirme bizim kitabımızdır..." Peki, o zaman bu yönetim tarzıyla hesaplaşmak için bekleyen milyonlarca insan da o zaman Gezi Parkı'ndaki zulümle karşı karşıya kaldıklarında, başka her şeyin mücadelesini o parka yığdıklarında buna darılmayacaksınız. "Bizden ne istiyorlar?" demeyeceksiniz. Sizden istedikleri, bu keyfi tek parti rejimini, bu otoriter

yönetimi, bu bir çeşit sultanlık olan rejimi sizlerin de sorgulamasıdır. Şimdi, ben soruyorum Başbakana: İstanbul Belediye Başkanı'yken şunu söylemiştin: "Üçüncü köprü bir katliamdır, şehre karşı işlenmiş bir cinayettir." Bunu demiş miydin? Demiştin.

[...] Başbakan [henüz] İstanbul Belediye Başkanı iken, henüz Başbakan değilken, Türkiye'de LGBT bireylerin hakları vardır, bunlar korunmalıdır, onlar da kardeşlerimizdir' demiş miydi? Başbakan öğrencilerin hakkını sormuş muydu? Başbakan idam edilen devrimcilerin arkasından ağlamış mıydı? Peki, şimdiki tablo nedir?

Belli ki bu, bir onay üretmek için, ortada duran, kanaatleri belirgin olmayan yurttaşlarımızı bir tür demokrasi beklentisiyle başka bir istikamete sevk etmek için uydurulmuş bir retoriktir. Bu konuda çokça insanlar uyarıldılar. Kendilerine bunun sadece bir retorik olduğu, icraatla bu retorik arasında hiçbir alaka olmadığı anlatılmaya çalışıldı. Ama bugün geldiğimiz noktada artık o retoriğe ihtiyaç kalmamıştır, retorik ile icraat yani belagat ile iş birbiriyle örtüşmektedir. Şimdi artık Taksim'in orta yerine bir AVM dikmek ve bunu da "Topçu Kışlası" kimliğinde ortaya koymak hiç de saklanmadan söylenmektedir. Başbakan, "Biz sadece oraya bir AVM dikmiyoruz, orada tarihi diriltiyoruz" derken aslında samimi bir şekilde konuşmaktadır ama daha önce bu kadar samimi değildi.

Çamlıca Tepesi'ne cemaati olmayan bir cami dikme[nin] [...] Öteki sultanlar gibi oraya bir cami dikmenin kent yönetimiyle ne alakası vardı? Böyle bir vaadi mi vardı? Hayır. Şimdiki mesele şudur: Şimdi, artık eski rejim toprağa gömülmüştür, yeni rejim alametleriyle doğmaktadır. Ne gömülen rejim bizim için bir şeydi, ne doğan rejim bizim için bir şeydir. Biz halkın iktidarını isteriz. Biz halkın kendi yaşadığı kent hakkındaki kendi kararını vermesini isteriz. Biz halkın iktisadi işletmelerin yönetimine katılmasını isteriz. Biz halkın planlamaya katılmasını isteriz. Biz iktisadın planlanmasını isteriz, planlanabilmesi için kamunun kontrolünde olmasını isteriz. O yüzden bizim bu özelleştirmeye karşı çıkarkenki mantığımız bir bütündür. Bütünsel olarak karşıyız buna.

Bu özelleştirmede karşımıza çıkan tablo önümüzdeki özelleştirmelerde de çıkacak. "Yavuz Sultan Selim Köprüsü"nde de çıkacak, Taksim'in merkezinde de çıkacak, İstanbul yeni baştan yıkılır yapılır satılırken karşımıza çıkacak. Çünkü artık üretken gücü kalmamış olan, hiçbir şeyi yoktan var edemeyen kapitalizm eskiyi bozarak, yeniden satarak kâr etmektedir. Kentin satışı, kentlerin başlı başına bir iktisadi çevrim nesnesi haline gelmesi bununla ilgilidir, kapitalizmin çıkmazıyla ilgilidir. Siz bize bu çıkmazı bir kurtuluş, bir selamet diye anlatıyorsunuz. Siz bu iktisadi rejimi bize krizden kurtulmuş bir rejim diye anlatıyorsunuz. Bunların hiçbirinin bu memleketin ihtiyaçlarıyla, haklarıyla ilgisi yok.

> [...] Başbakan, şu an Türkiye'deki rejimin tecessüm etmiş halidir, bir bütün olarak yürüyen iktidardır. Canlı iktidar nedir diye sorarsanız, canlı iktidar Tayyip Erdoğan'dır. Ona bakın, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarının ne demek olduğunu anlayın. Bütün kaprisleriyle, bütün şiddet dolu retoriğiyle, bütün keyfiliğiyle, bütün acımasızlığıyla, bütün küstahlığıyla bu rejim, bir bütün olarak Başbakan Erdoğan'ın kendisinde tecessüm etmektedir.[1]

Gerçi Gezi'yi yalnızca İstanbul'la sınırlı yerel bir görüngü olarak değil, Türkiye çapında değerlendirecek olursak, tek bir Gezi olmadığını, homojen, yekpare bir Gezi'den söz edemeyeceğimizi de teşhis edebiliriz. Şahsen, konumumun elvermesi de dolayısıyla, Mayıs-Haziran 2013'ten başlayarak birden çok yerde ve birden çok zamanda Gezi günlerinin etki ve sonuçlarını izleyebilme imkânı buldum. Örneğin Ankara ve İstanbul'un nispeten birbirine daha yakın, 21. yüzyıla has, içinde yaşadığımız çığırın kendine özgülüklerinden dolaysız olarak beslenen isyanlarla örtüşen havasına mukabil, örneğin Çukurova, Karadeniz, Ege ve Trakya'dakilerin çok büyük ölçüde kaynaklarını ve esinini geçmişten alan, geçmişin heyecanlarından beslenen, geçmiş lafları ve temaları yeni şekiller altında tekrar eden, kapitalist toplumun bütününden çok AKP iktidarının kimi görünümlerini hedef alan, özgürleştirici dinamikleri açısından tartışmalı başkaldırı ya da protestolar olduklarını gözlediğimi söyleyebilirim.

Tabii, tablonun bütününü görmek açısından Kürdistan'ın bu süreçte aktif olarak yer almamış olmasının nedenleri üzerinde de durmak gerekli. Bu çerçevede gündelik politik tartışmada önemli bir yer tuttuğunu gördüğümüz bir görüş ayrılığı da var. Soru şu: Gezi'nin Kürdistan'daki yankısının bu sınırlılığı eşyanın olağan akışına uygun mu, olması gerektiği gibi mi, yoksa orada karşılaştığımız tablo süregiden müzakere ve çözüm sürecinin bir fonksiyonu mu? Ben ikincisinin kısmi bir payı olmakla beraber bunun aslında Kürdistan'ın toplumsal süreçlerinin Türkiye ile aynı dinamiklerden aynı şiddette etkilenmiyor oluşuyla da bir ilgisini kuruyorum. Çünkü Kürdistan'da kent yönetimleriyle kent ahalisi Batı'da Türkiye'deki büyük metropollerde olduğu gibi birbirlerine yabancı değil, birbirlerini dışlamıyorlar. Hatta özgürlük hareketin büyük bir halk desteğine sahip olduğu Di-

1. Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Kurul Tutanağı, 24. Dönem 3. Yasama Yılı 114. Birleşim 31/Mayıs /2013 Cuma, https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_g.birlesim_baslangic?P4=21959&P5=H&page1=18&page2=18

yarbakır, Van Batman, Şırnak, Hakkâri gibi kentler, Viranşehir, Yüksekova, Şemdinli vb ilçelerde attıkları her adımında kent halkından durmaksızın onay üreterek cari belediyecilik pratiğini –mahiyet olarak değilse de– işleyiş olarak dönüştürüyorlar. Kent yönetimiyle kent ahalisi arasında dolaysız bir düşmanlık yok. Dolayısıyla, Gezi'nin arkasındaki en önemli toplumsal itici güçlerden biri olan kentsel gerilim kaynakları, Kürdistan'da aynı biçimde işlemedi. Gezi günlerinde duyarlıklar otomatik olarak birbirinden beslenmedi. Kürdistan kentsel hak mücadeleleri kapsamında elde ettiği sonuçlar bakımından Türkiye'nin önüne geçtiği, dahası bu isyanı çok önceleri ve apansız bir patlama şeklinde değil, 20-30 yıla yayarak ve çok daha şiddetli ve dramatik bir biçimde yaşamış olduğu için de Türkiye'nin batısında Gezi İsyanı'nı besleyen kentsel dinamikler Kürdistan'da aynı anda, aynı konjonktürde, aynı sonuçlara yol açmadı. Ama olup bitene İstanbul'dan bakan ve "artık Kürdün de önüne geçtiğini" düşünmeye yatkın beyaz Türk muhalefeti, son otuz yıldır doruklarında dolaştığı komplo teorilerinin sarhoşluğu içinde bu anakronizmde bir tarihsel nedensellikten çok "Kürtler" ile rejim arasında tümüyle kurmaca bir mutabakat aramaya girişti.

Kabul edelim ki, Gezi'de sadece isyancı, enternasyonalist, her türlü hegemonyadan ve eşitsizlik ilişkisinden kendini bağımsızlaştırmış bireyler ve topluluklar değil merkezin hegemonik zihniyetini kısmen veya esasen devralan ve isyana taşıyan unsurlar da vardı. Bu karmaşık bileşimin zıt kutuplarının barışık olarak var olabilmeleri kısmen bir bileşik kaplar işleyişinin sürmesi ve herkesin birbirine bir şeyler bulaştırmasıyla da ilgiliydi. Bir tek Kadıköy'de "#direnlice" pankartının çıkmış olması kendi başına "meseleyi anladık" demek olmuyordu. Bunun hâlâ anlaşılmaya ihtiyacı olduğunu şimdi Kobanê ve Şengal'de bütün insanlık adına da savaşan Kürdistan Devrimi'nin çağrısının Batı'daki yankısının sınırlılığından görmek mümkün.

Peki, benim temsil ettiğim hareket, o günkü kurumsal ifadesiyle en belirgin bileşeni Kürdistan Özgürlük Hareketi olan "Halkların Demokratik Kongresi" (HDK) parlamentoda, sokakta, siyasette Gezi'nin neresindeydi? İtiraf etmemiz gereken bir algılama gecikmesi olduğunu kabul ediyorum. Bunu pek çok kere de belirttim. Aslında hareket kurulurken önüne koyduğu perspektif, tam da Gezi'de olacakların kaçınılmazca gerçekleşe-

ceği, bu başkaldırıların çok yakın bir.gelecekte tezahür edeceği varsayımına dayanmakla birlikte HDK'nin Gezi'de kuruluş bildirgesinde tarif ettiği şeyin olmakta olduğunu algılaması zaman aldı. Bunda kısmen Kürt Sorunu'na "demokratik siyaset" yolundan barışçı bir çözüm bulmak için İmralı'da başlatılmış olan müzakere sürecine zarar vermekten kaçınma ihtiyatlılığının payı da olabilirdi ama gene de bu gecikmeyi gerekçe göstererek HDK üzerinden Kürtlerin özgürlük mücadelesine, Kürt halkının Gezi karşısındaki tutumuna yönelik olarak başlatılan tartışmaların ve kullanılan argümanların birçoğu yersizdi.

HDK bu hareketin içinde ve merkezinde rol aldı. Her ne kadar söylemini programatik öngörülerine göre kurmuş olsa da maddesi, bizzat kendi varlığı, içinden çıktığı gelenek ve işleyiş Gezi'yi doğuran yeni unsurdan oldukça uzak olduğu için de Gezi'nin akışı içerisine ancak tarihten gelip girebildi. Esasen, geleneksel işçi sınıfının –yani hem yaşama hem çalışma alanları kentin merkeze uzak semt ve bölgelerine dağılmış olan kol emekçilerinin, uzak yoksul semtlerde yaşayan kent yoksullarının, kentsel dönüşüm mağdurlarının– Gezi'yle maddi ilişkisi de metropollerin Kürtlerininkinden çok daha farklı değildi.

İstanbul'da Gezi Parkı'nı dolduran madde aslında Türkiye'nin sol politik topoğrafyasındaki yeri tam olarak belli olmayan, sol tarafından tanzim edilmeyen, örgütlenmeyen, ama dolaylı olarak da olsa solun son yirmi yıl boyunca Türkiye'nin düşünsel hayatına, estetik, artistik hayatına yönelik müdahaleleriyle ürettiği, biriktirdiği her şeyi özümsemiş insanların hareketiydi. Gezinin kitlesi esasen öğrenciler, işssizler, günü birlik çalışanlar, beyaz yakalılar, hizmet ve büro emekçilerinden, Şişli, Beyoğlu, Kâğıthane, Cihangir, Kadıköy halkının muhalif kesimlerinden oluşuyordu. Ama HDK bileşenleri, başlangıcında yer almadıkları, nereye varacağını öngöremedikleri için de Gezi'de ortaya çıkan sonucun sebeplerinden biri olduklarının tam olarak farkında değillerdi. HDK Ekoloji Komisyonu Gezi'de Belediye ve polis tarafından ateşe verilen çadırların içinde isyanın ilk alevleriyle yüzleşirken HDK bu eylemi kendi algısında tam olarak nereye yerleştireceğini kestirmeye çalışıyordu. Gene de üçüncü günün sonunda genel olarak sol ve HDK de Gezi'yle buluştu; kendi pavyonlarını, standlarını açtı ve Gezi kimseyi dışarıda bırakmayan bir tür devrimci fuar halini aldı.

Gezi'den bize kalan şeyin bu çokluğun sadece bir an için orada buluşmuş olması değil, Gezi'nin aslında Türkiye'nin geleceğini keşfe hizmet eden, bir tür keşif isyanı işlevi görmeyi başarmış olması olduğunu düşünüyorum. Gezi'den kalan en önemli saydığım şey, halkın kendi kendini yönetme kabiliyetini göstermiş olmasıdır. Gezi bize özgün bir yerel deneyim olarak devletsiz yaşanabileceğini, merkezi idare olmaksızın kendi kendimizi yönetebileceğimizi bir kez daha İstanbul'un orta yerinde bütün dünyanın gözleri önünde deneyimlememizi sağlamış oldu.

Bu açıdan eğer mutlaka benzetmek gerekirse 1968'in öğrenci forumları deneyimiyle Gezi arasında yarattıkları bilinç sıçraması bakımından böyle bir ilişki kurabilirsiniz. Forumlar, 1968'in kendisine ve Türkiye'ye yaptığı en önemli iyilikti; Türkiye'nin müesses nizamının en hegemonik kurumlarından biri olan üniversiteyi darmadağın edip, hiyerarşiyi tersine çevirip, öğrencinin kendisini karar verici konuma yerleştirip kendi kendini yöneterek edindiği ve edindirdiği bilinç sıçramasıydı. Ondan sonra, 1980 darbesine kadar üniversite hiçbir zaman eski haline dönmedi. Şimdi de Gezi'den, bilhassa İstanbul ve Ankara'da gördüğümüz isyan pratiklerinden sonra gerçekleşen özyönetimle bağlantılı toplumsal bilinç sıçraması bu örnekle mukayese edilebilir. Ama bu bilinç sıçramasının otomatik siyasal sonuçları olmadığını görüyoruz. Gezi'den sonra sosyal olanla siyasal olan arasında neden bir türlü bir mütekabiliyet kurulamadı? Bugün post-Gezi muhalefet panoraması içinde en açıklanmaya muhtaç sorunsal belki de budur.

Şimdi Gezi'ye geri dönelim: Başlangıçta ne vardı? Gezi'de neoliberal kent siyasetinin ve pratiklerinin somut bir göstergesi olarak müştereklerin piyasalaştırılmasına, özelleştirilmesine karşı başlatılmış bir isyan vardı. Ve bu isyanın nesnesi, onun karşısında duran somutluk –İstanbul Büyükşehrini yöneten iki egemen sınıf partisinin, yani AKP ve CHP'nin tam bir oy birliğiyle Gezi'yi piyasalaştırmak için verdikleri kararın sonucu olarak– Gezi'de inşaat eyleminin başlamasıydı. Buna başlangıçta daha çok ekolojist duyarlılıklarıyla, müştereklerin savunulması adına öne çıkan, kent hakkı mücadelesine odaklanmış bir avuç insan karşı koyuyordu. Kıvılcım bu dinamiklerin karşı karşıya geldiği mekânda, Gezi'de parladı. Fakat Haziran isyanından sonra Gezi'de bu sermaye diktatoryasının –bu büyük isyanı

bastırarak ve onu neredeyse bütün varlık sebeplerini sorgulayarak, düşmanlaştırarak ortadan kaldıran iktidarın– karşısında yer alan, orada kendisine bir rol biçen, orada kendisinin özgürleştiğini kabul ve ilan eden, öğrencilerden, futbol takımlarının taraftar topluluklarına, işsizlere, beyaz yakalı çalışanlara, üniversite öğretim elemanlarına varıncaya kadar geniş bir kesim 30 Mart 2014 yerel seçimlerinde önüne sandık konduğunda bu iki hâkim sınıf partisinden birine destek olmayı, üstelik bu neoliberal kent siyasetinin Şişli ilçesi ölçeğindeki en mümtaz simasını İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan adayı olarak göstermiş CHP'ye oy vermeyi tercih etti.

Burada çok büyük bir problem, bir çeşit muamma yok mu? Bunun bir problem olması bu davranışı otomatik olarak mahkûm etmemizi gerektirmez. Aklamıyorum, ama anlamaya da çalışıyorum. Böyle idiyse, bu kent siyasetine isyan ediyorduysak, bu hegemonyaya, bu üretim ve mülkiyet ilişkileri toplamına, bundan doğan bütün kültürel ilişkilere, bu egemenliğin ima ettiği her şeye isyan ediyor idiysek, bu kadar kategorik idiyse isyanımız o zaman bu isyanın ilk siyasi sonucu, "tatava yapma bas geç" demek (Mustafa Sarıgül'e oy vermek) olabilir miydi?

Madde ile bilinç arasındaki bu büyük kopukluk bence bir izahı gerektiriyor. "İzahı buldun mu" derseniz, anlamaya çalışıyorum. Ama belki burada bunu biraz tartışmamız yerinde olabilir. Çünkü Ağustos 2013'te Gezi üzerine bir yazı istenmiş, ben de yazmışım. Büyük ümitlerle dolu olarak demişim ki:

> Sonbahar'dan başlayarak içine girilecek peş peşe seçimler atmosferi 2014 yerel seçimleri, cumhurbaşkanlığı seçimleri, 2015 milletvekili genel seçimleri mevcut hâkimiyet rejiminin aşağıdan sorgulanacağı yaygın bir siyaset alanı yaratıyor. Gezi burada yeni türde bir siyaset icrasına yerel yönetim adaylarını, muhtarlıklardan belediye başkanlıklarına ve belediye meclisi üyeliklerine kadar mümkün her yerde forumlar devresinden geçirerek başlayabilir...
> Gezi mümkün olan her yerde kendisini kadın, gençlik, emekçi, Kürt ve Alevi temsiliyetinin, emek, doğa ve kent hakkının savunulmasının hizmetine sokarak Kürdistan'ın özerklik hakkını teslim edip Kürtlerle ortaklaşarak, eski düzeni parlamento içinden ve dışından kuşatarak yeni ve ortak ülkenin doğuşunun habercisi olabilir.[2]

2. *Radikal İki*, 4 Temmuz 2013, http://www.radikal.com.tr/radikal2/geziden_sonra-1145011

Birinci rauntta, 30 Mart 2014 yerel seçimlerinde "Gezi seçmeni"nin kendisinden beklendiği, ya da bizim beklediğimiz gibi davranmadığına bakarak belki de bütün bu beklentilerin kendilerinin "tatava" olduğu söylenebilir mi? Yani, sosyal olanla siyasal olan arasında bu kadar hızlı geçişler olmayabilir, bunlar başka türlü tecelli edebilir ya da her ikisi de caiz midir? Ben 30 Mart'ta bu ikinci cevabın verildiğini, eğer "Gezi'ye katılım"a ilişkin sayılar doğruysa İstanbul'da en az 1,5 milyon[3] insanın büyük çoğunluğunun her ikisinin de caiz olduğunu düşündüğünü anlıyorum: "Onu da yapabilirim, onu da yapabilirim." Bu da zaten bize aslında bu özgünlüğü, bu parçalı düşünüşü anlamak bakımından da yeni bir kapı açıyor. Bunu tartışmamız lazım. Yani sosyal mücadele alanında son derece radikal bir davranış içerisinde olmanız siyasal olarak aynı derecede radikal bir seçim yapmanızı zorunlu kılmayabilir. Ya da insan oy verirken, siyasete müdahale ederken yalnızca bir tek etmene, sosyal olana göre değil başka pek çok etmene göre davranabilir. Demek ki maharet bütün bu faktörleri yan yana dizebilmekte. O yüzden ben gene faturayı kendimize çıkarıyorum ister istemez. Bütün bu faktörleri yan yana getirebilecek güç ve kapasite olmadıkça insanlar tutumlarını belirlerken önceliği yalnızca kişisel eğilimlerine vermeyebilir, sosyal evrenlerinin kimi mecburiyetlerine ayak uydurabilirler. Ama şunu söyleyebiliriz: Bu sonuçlar, siyasi görünümünün bütün kısıtlılığına rağmen bu düşüncenin, elde edilmiş olan bu devinimin hâlâ sürmekte olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. O yüzden bütün bunlar, bizi toplumsal değişim için lazım geldiğini düşündüğümüz bir siyasi kaldıracı yaratmak bakımından Gezi isyanının uyardığı dinamiklerin bir ortak harekete nasıl dönüştürüleceğini arayıp bulmak gibi bir temel işle karşı karşıya bırakıyor.

Nitekim 10 Ağustos Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin somut sonuçlarını Gezi isyanı zemininde karşılaştırmaya imkân vermesi açısından değerlendirdiğimizde, yerel seçimlerde Sarıgül'e oy verenlerin önemlice bir bölümünün sadece beş ay sonra "tatavacılık" saydıkları şekilde davranabildiklerini görüyoruz.

3. Erdem Yörük, "Geziye Kimler Katıldı: Orta Sınıflar, İşçiler, Türkler ve Kürtler Hakkında Bazı Somut Bilgiler ve Saptamalar", 27 Ocak 2014, T24.com.tr http://t24.com.tr/yazarlar/erdem-yoruk/geziye-kimler-katildi-orta-siniflar-isciler-turkler-ve-kurtler-hakkinda-bazi-somut-bilgiler-ve-saptamalar,8391

Gezi'nin hemen ardından Nisan 2014 yerel seçimlerinde, Gezi'de oynadığı öncü rol kuşku götürmeyen HDP İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan adayı Sırrı Süreyya Önder yüzde 4,83 destek ile 412 bin 875 oy alırken Ağustos 2014'te yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Selahattin Demirtaş İstanbul'da yüzde 9,09 destekle 650 bin 670 oy aldı. İstanbul Belediye Başkanlığı için Önder'e oy vermek isteyenlere "tatava yapma" diyenlerin bir bölümü yüzlerini HDP adayı Selahattin Demirtaş'a döndüler. Aynı insanların, politik tercihlerinin çok kısa arayla ama değişik bağlamlarda bu kadar belirgin farklılıklar gösterebildiğini sergileyen bu sonuçların yukarıdaki varsayımımızı doğrulayan bir gösterge olduğunu söyleyebiliriz.

7 Haziran 2015 genel seçimleri ise, HDP/HDK'nin Gezi'ye ilişkin orta erimli öngörülerini büyük ölçüde doğrulayan politik göstergeler sunan çok önemli bir barometere rolü oynadı.

2014'te –yerel seçimler ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde– takılıp kalanlar arada geçen zamanda Gezi'nin fikrinin maddesine daha çok yaklaşmakta olduğunu gözden kaçırmış olabilirler. Gene de teslim etmek gerekir ki, 2015 7 Haziran seçimlerinde AKP karşısında HDP'yi bir demokrasi ve özgürlük savaşçısı olarak diken muazzam sosyal katılım esasen Rojava'nın verdiği esinle ve Rojava karşısında hükümetin takındığı tavra –Kobane savunması karşısında takındığı tavra– bir reaksiyon olarak Kürtlerin bir onur ayaklanmasıyla HDP'nin arkasına dizilmesinden doğdu. Bu hakikattir. Ama gene de bu dizilişin yavan bir "Kürt milliyetçiliği" tavrından çok daha öteye, muazzam bir demokratik heyecana eşlik etmiş olduğunu ve burada Gezi'den baki kalan pek çok demokratik dinamiği de kendisine bağladığını hep birlikte gördük. HDP'nin 2015 Genel Seçimlerinde kazanmış olduğu başarının gerisinde bu muazzam Kürt momentumunun –sadece Kürdistan'da değil büyük kentlerde de; İzmir'de, İstanbul'da, Ankara'da, Adana'da, Antalya'da, Mersin'de, Aydın'da, Manisa'da hepsi ilk bakışta "batı", "metropol" olarak görülen bu kentlerdeki Kürt dinamiğinin– yanı sıra ona, kendine özgü bir sol, devrimci, demokrat duruş kazandıran, onu Türkiye'nin önceki demokratik ve isyancı deneyimlerine bağlayan, sadece Kürdistani olmayan, bu bakımdan HDP'ye hem Türkiye'nin bütün demokratik mirasını temsil etme hakkını veren hem de uluslararası deneyimle de arasında başka bir bağ

kurmasını sağlayan yeni bir genç seçmen kuşağının aktığına da tanık olduk. Bu akışın arkasında Gezi var. Sayılara baktığımızda bunları çok kolay görebiliriz.

Örneğin, İstanbul'un iki ilçesi Kadıköy ve Beşiktaş'ın iki semti Caferağa ve Abbasağa bu açıdan önemli iki örnek sayılabilir. Kadıköy'de 2015 Genel Seçimlerinde HDP'nin oy oranı yüzde 10.31'di. Bu oran Kadıköy'de DTP'nin, BDP'nin –ondan önceki partilerimiz HADEP ve DEHAP'ın– alabildikleri oyun iki katından fazladır. Bu da AKP'den sağlanan bir oy kaybıdır. Sayılar çok açık: AKP yüzde 24.48'den 18,33'e gerilemiştir Kadıköy'de. Ama Caferağa'daki oy oranları bununla açıklanamaz. Caferağa göç almayan bir bölgededir. İstanbul'un en çok okuryazarının yaşadığı, üniversite mezunu nüfusunun lise mezunundan fazla olduğu bir semttir. Burada HDP ikinci parti olmuş ve yüzde 23.63 oy almıştır. Bu, Türkiye'nin batısında HDP'nin aldığı en yüksek oy yüzdelerinden biridir. Bunu Gezi etkisi dışında hiçbir şeyle açıklayamayız. "Caferağa Forumları" isyanın ezilmesinin ardından Gezi dinamiklerinin kendilerini toparlamak için buldukları en önemli zeminlerden biriydi. Bir Gezi semtiydi.

Aynı şeyi Beşiktaş'ta da görebiliriz. Beşiktaş'da HDP'nin oyu yüzde 13 civarındadır ama Abbasağa'da yüzde 16.28'dir. Abbasağa'da bir başka Gezi forumu mekânıdır. Bu şekilde örneklere bakmaya devam ettiğimizde göreceğimiz bir semt örneğin, Ankara Kavaklıdere'dir. Ankara'da Gezi'ye en yoğun katılımın olduğu Kuğulupark ve Tunus Caddesi, Kennedy Caddesi Kavaklıdere'de. HDP'nin Ankara'daki genel oy ortalaması yüzde 5,6 iken Çankaya'da yüzde 10, Kavaklıdere'de yüzde 13'tü. Bu sonuçlarda bir "Gezi etkisi" okumamak tuhaf olur.

Ortadoğu Teknik Üniversitesi yurtlarında önceki bütün seçimlerde CHP'nin oyu yüzde 90 iken 7 Haziran'da yüzde 70'e düşmüş, Halkların Demokratik Partisi'ninki yüzde 20'ye çıkmışsa bunun nedenlerini ODTÜ öğrencilerinin etnik, demografik bileşiminin değişmiş olmasında aramak saçma olur. Bu desteği HDP'nin Gezi ile kurduğu devrimci ilişkiye, Kürdistani mücadele ile Gezi mücadelesi arasında kurduğu bağa verilmiş bir onay, bir ödül saymak çok daha yerinde olur.

İzmir'de de durum buna yakındı. HDP'nin oy oranları Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları ilçeler dışında Gezi'ye en yoğun katılımının sağlandığı Konak ve Bornova ilçelerinde ve Alsancak,

Atatürk Mahallesi gibi semtlerde genel ortalamanın üzerinde oldu.

Gezi isyanını kendi siyasal perspektifimiz içinde değerlendirirken HDP/HDK açısından isyandan iki önemli ders çıkartıyoruz.

İlk olarak, stratejik, programatik hedef bakımından demokratik cumhuriyet ve demokratik özerklik perspektifinin Gezi'nin genel talebinin siyasi ifadesi olduğunu söyleyebilirim: Her kentin, her ilçenin her bir köyün bile kendi kendini yönetmesi ve bunu doğrudan temsil yoluyla yapabilmesi talebi. Gerçi her kentin merkezi idarenin bir fonksiyonu olarak değil sonunda kendilerini bir ortak yönetime kavuşturacak bağımsız, özerk faaliyetin bir sonucu olarak kendi kendini yönetmesine dair bir perspektif yeni ve Gezi'ye özgü sayılmazdı, önceden de demokratik talepler katalogunun başında yer alıyordu, ama Gezi'de bu derinleşti, ete kemiğe büründü. Tabii, bu en çok Kürt halkının son 30 yıldır sürdürdüğü mücadele ve Kürdistan'da elde ettiği yerel yönetim deneylerinin Türkiye'ye genelleştirilmesi ve tercüme edilmesiyle yakından ilgili. Bu artık Gezi tecrübesinden geçmiş herkese ve Gezi deneyimleri üzerine düşünen herkese olabilir, hatta olmazsa olmaz gibi görünüyor ve aslında Gezi'nin çağırdığı en önemli şeylerden birisi de bu: "Kent mekânına nasıl tasarruf edeceğimize biz karar verelim!"

İkincisi, bu mücadelenin özneleri... Gezinin, Tayyip Erdoğan rejimiyle tam bir karşıtlık içinde ortaya çıkması Tayyip Erdoğan ve partisinin hem bir sermaye üretim mekânı hem de hâkimiyetin temsili açısından kent merkezini en önemli alan olarak görüyor olmasıyla da yakından ilgiliydi. Egemen merkez Gezi'yi, Türkiye'nin en büyük kentinin en büyük meydanını, kent merkezini hem yeni egemenliğin alâmetleriyle donatmak, kent merkezini seküler yaşantıya karşıtlık teşkil edecek şekilde postmodern bir İslami yaşantıya ve alametlere büründürmek hem de bu dönüşüm işlemini ticaret ile ilişkilendirmek ve Gezi'ye Topçu Kışlası'nı yeniden dikmeyi AVM ile meşrulaştırmak gibi ilk bakışta saçma gibi görünse de pek çok müşterisi bulunduğu anlaşılan tasavvurların uygulama mekânı olarak görüyordu. Hâlâ böyle görmeye devam ettiğini yeni Başbakan Davutoğlu'nun İstanbul'a ilk ziyaretinde Valilik'teki konuşması kuşku götürmeyecek açıklıkla dile getiriyor: "Hedef, İstanbul'u dünyanın

en büyük havaalanına sahip, dünyanın en büyük finans kentlerinden biri haline getirmektir. Bu büyük bir meydan okuma. Hep birlikte İstanbul'a sahip çıkacağız.."

Gezi'de kadınların ve Alevilerin son derece sert bir itirazın sahibi olarak ortaya çıkmaları tesadüf değildi. Gezi sadece sermaye hâkimiyeti değil aynı zamanda bu postmodern Osmanlıcılığın ima ettiği, bütün özerklikleri yok etme, sosyal hayattan ayırma, kapatma, bedene tasarrufu kadının kendi meselesi olmaktan çıkarma girişimlerine karşı çok açık bir kendiliğinden isyandı. Bu kendine özgülük bizim için önemlidir. Gezi Alevi itirazlarına indirgenemez ama Alevi dinamiğinin Gezi'deki rolü de inkâr edilemez. Alevi hareketinin ima ettiği bütün isyan potansiyelleri aslında Türkiye ya da Anadolu tarihinin en eski isyan gelenekleri arasında vardı ve şimdi kendini çağdaş bir form içerisinde yeniden üretiyor. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin eski başkanı Kemal Bülbül çok veciz biçimde ifade etmişti: "Her gaz kapsülü çarpmak için birini aradığında bir Alevi gencini buluyorsa, burada bir hikmet vardır." Bence de öyledir. Demek ki, kadınlar, Aleviler, Kürtler, emekçiler, işsizler, aslında Türkiye'yi değiştirmeleri için kendi bilinçlerini ve kendi hayatlarını değiştirmelerine ihtiyaç olan bütün kesimler Gezi'den bir şekilde nasiplendiler, bilinçleri değişti, kendileri farklılaştılar ve Türkiye'yi de farklılaştırmaya adaylar. Politika bundan bir şey öğrenmelidir, sadece taleplerini formüle etmek açısından değil politikayı içinde icra edeceği mekanizmaları da yeniden kurmak bakımından öğrenmelidir.

Doğrusu Gezi isyanının sonuçları çerçevesinden baktığımızda HDP'nin bir kere mutlaka Türkiye ve Kürdistan ile ilgili özerklikleri kabul etmesi, yerel birimlerin özerkliklerini kabul etmesi, kendi toplumsal hareket temeli olan HDK içinde kendini ifade eden bütün sosyal kesimlerin özerkliklerini kabul etmesi, bu özerkliklerin birbiriyle etkileştiği bir yeni siyaset alanı kurması ihtiyacıyla karşı karşıya olduğumuzu görüyorum. Gezi'den sonra hem Gezi'den ve onun derslerinden yana hem de "eski" partinizden yana olamazsınız. Eğer Gezi ise size esin kaynağı olan toplumsal hareket dinamiği, bunun siyasi ifadesi –birçok demokratik süsle bezenmiş olsa bile– bir merkezi kadronun geri kalanlar adına her şeye karar vermesine dayandırılmış bir siyasi işleyiş olamaz. O yüzden Gezi bütün sınırlı ufkuna

rağmen hem kendisini hem kendisine bakanları hem de ondan esinlenenleri değiştirerek böylece çok ciddi bir dönüşüm imkânı yarattı. Ama bu dönüşüm imkânının sınırlarının yukarıda ifade ettiğim gibi siyasal alanda gelip mevcut politika kalıplarının duvarına çarptığını, iktidar mücadeleleri alanında da devletin sert gücü karşısında henüz kendisine –merkezi hükümeti kuşatma altına alma kendiliğindenliği dışında– çok esaslı bir çıkış yolu bulamadığını görüyoruz. Tabii onun bir parçası olarak bütün bu yetersizlikler bizim de yetersizliklerimiz.

Ama herhalde Gezi'nin bize taşıdığı en önemli fikirlerden biri yukarıdan aşağıya olanın, dikey hiyerarşinin yerine yan yanalığı koymak, öğrenme düsturu olarak "bilmiyorsan yanındakine sor" ilkesine müracaat etmekti. Burada Gezi İsyanı'na dair kimi sorulara bulunmaya çalışılan yanıtlar, aslında bir temel soruyu –Ne yapmalı?– sormayı mümkün kıldığı ölçüde bir anlama bürünebilir.

Barikattan Sandığa: Gezi ve "Post-Sosyalist" Toplumsal Mücadelelerde Strateji ve Kopuş

Foti Benlisoy

Gezi Direnişi'nde forumların süratle yaygınlaşması, direnişin açığa çıkardığı radikalleşmenin en bariz ifadesi olarak değerlendirilmişti haklı olarak. Mevcut kurumsal siyasal mimari ve pratiklerin ötesinde doğrudan siyasal katılım ve karar alma mekanizmalarının nüvesi olarak forumlar, "başka" bir siyaset etme biçimini bir hayal olmaktan çıkartıyor, eksiğiyle gediğiyle de olsa pratiğe geçiriyordu. Sonra ne olduysa oldu, forumlar (istisnalar hariç) etkisizleşti, atalete sürüklendi, seçimler ve sistem içi siyasal aktörler temelli tartışmalar, kendisini Gezi'nin ardılı olarak gören hareket içerisinde hâkim oldu. "Haziran"dan sadece aylar sonra toplumsal muhalefetin sandığa ya da daha beteri "tapelere" bir biçimde mahkûm olduğuna tanık olduk.

Bu yazı, barikattan (işgalden, forumdan) sandığa ve sistem içi seçeneklere nasıl bu kadar hızlı ve kolay geçiş yapıldığı hususunu sorguluyor ve bu soruya bazı kısmi cevaplar vermeye girişiyor.

Bu durum Türkiye'ye has değil elbette. Gezi isyanının parçası olduğu küresel mücadele dalgası, yani son dönemde gündeme gelen ayaklanmalar zinciri, sokaktaki muhalefetin militanlığıyla siyasal düzeyde çözüm arayışlarının sistem içi seçeneklerle sınırlanması ve pragmatizmi arasındaki hızlı gidiş gelişe dair örneklerle dolu. Bizden çok daha gelişkin mücadelelere sahne olan Yunanistan'da hareketin sandığa (giderek "sosyal liberal" bir yörüngeye giren Syriza'nın muhtemel bir seçim başarısına) sıkışması mesela. Daha vahimi, örneğin Bulgaristan'da olduğu gibi, hükümetlerin halk hareketleriyle devrildiği ama hiçbir siyasal alternatifin doğmadığı durumlar çok. Arap devrimci süreci de büyük bir toplumsal seferberliği gündeme getirmekle birlikte bir dizi ülkede mevcut devlet iktidarını zorlayacak, sıkıştıracak, ona bir alternatif teşkil edebilecek paralel kamusal otorite organları (ileride bir "ikili iktidar" durumunun nüvelerini teşkil edebilecek organlar) oluşturamadı, oluşturduğu kadarı da hayli zayıf kaldı. Arap devrimci sürecinin bu zaafı, yani mevcut ve müesses siyasal mimariyi sarsacak alternatif siyasal organlar inşasındaki zafiyeti nedeniyle "devrimin çalınması", yani "düzen partisinin" farklı fraksiyonlarınca pasifize edilmesi veyahut yozlaştırılması mümkün olabiliyor. Dolayısıyla barikatla (işgalle, forumla) sandık arasında meydana gelen bu hızlı kayışların yarattığı paradoksu izah edebilmek için Türkiye siyasal konjonktürünün özgünlüklerini göz önünde bulundurmak yeterli değil. Gezi'nin parçası olduğu yakın dönemin küresel mücadele dalgasının, hatta genel olarak "sosyalizm sonrası" toplumsal mücadelelerin ortak kısıt ve karakteristiklerine dair soğukkanlı bir değerlendirmeye muhtacız.

1979-1980 yılları, içinde yaşadığımız dünyanın temel parametrelerinin şekillenmeye başladığı yıllar olarak tanımlanıyor çoğu zaman. Bu yıllarda Thatcher, Reagan ve Deng Xiaoping gibi neoliberalizmin öncü figürleri, işçi sınıfının siyasal, sosyal ve ekonomik gücünü kırmak için farklı biçimlerde (büyük bir

başarıyla taçlanacak) bir huruç hareketine girişiyor. Adına neoliberalizm dediğimiz sosyal karşı-devrim süreci işte bu dönemeçte şekilleniyor. Ancak yine bu yıllarda, üstelik daha "duvar" dimdik ayaktayken, üzerinde bugün pek durmadığımız, dikkat çekici bir gelişme yaşanıyor. Polonya ve İran'da, hedef ve içeriğini sosyalist hareketin belirlemediği iki büyük devrimci süreç cereyan ediyor. Polonya'da, Avrupa kıtasında II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan en büyük işçi seferberliklerinden biri, sosyalizmin nomenklaturanın imtiyazlarını meşrulaştıran bir jargon haline gelip yozlaşmasının sonucu olarak, Leh milliyetçiliğinin ya da Katolikliğin sembollerine sığınıyor. İran'daysa Batı dışı coğrafyada cereyan eden (illa bu tabirleri kullanmak gerekirse) belki de en "kentli", en "modern" devrim, siyasal İslamcılığın belirleyiciliği altına giriyor. İstisna ilerleyen yıllarda hızla kural haline geldi denebilir. Bir on yıl sonra "duvarın" yıkılması, toplumsal ve siyasal mücadelelerin tarih sahnesinden silinmesi anlamına gelmiyordu elbette ama itiraf edelim, bu mücadelelerin mevcut olana alternatif, bütünlüklü bir gelecek tasarımına artık sahip olmaması anlamında "tarihin sonuna" işaret ediyordu.

Sosyalist hareketin geri çekilişi, işçi hareketinin de direnişlerin de sonu değildi kuşkusuz. Ancak sosyal demokrasi ve Stalinizmin iflası, bu otuz küsur yıllık dönem boyunca toplumsal direniş ve mücadeleleri biçimlendiren, bütünlük ve tutarlılık kazandıran bir ideolojik-politik yönelimin eksikliği anlamına geliyordu. Sosyalizmin ve dolayısıyla da kapitalizme alternatif toplumsal tasarımların yaşadığı itibarsızlaşmanın sonuçları bugün de ortadan kaldırılabilmiş değil. Yani şu son yıllardaki onca direnişe karşın Margaret Thatcher'ın meşhur TINA argümanı (there is no alternative, yani başka seçenek yok) bütün ağırlığıyla hüküm sürmeye devam ediyor. Kapitalizme alternatif bütünsel bir toplumsal tasarımın beyhudeliğine, iflasa mahkûm olduğuna dair popüler algı, siyasal ve toplumsal mücadelelerin önüne dikkate almamız gereken bir zihinsel bariyer koyuyor.

Geçmişte, *apartheid*'ın çözülmesi sürecinde Güney Afrika'daki, Marcos'un devrilmesinin ardından Filipinler'deki, Suharto rejiminin yıkılmasının ardından Endonezya'daki büyük popüler –devrimci toplumsal hareketlerin parlamenter– piyasa sisteminin "kabul edilebilir" sınırları içerisine çekilmeleri, (başka faktörlerin yanında) hep bu zihinsel-fikri bariyer nedeniyle

mümkün oldu. Bugün aynı şey, meseļa Tunus ya da Mısır'daki politik devrimler için de geçerli. Yani bu zihinsel bariyerin etkisiyle militan sokak mücadeleleri, iş toplumsal-siyasal alternatiflerin ifade edilmesine geldiğinde ister istemez mutedilleşiyor, reel politik mülahazaların etkisi altında kendi kendini soğuran, siyasal iddiasında ıskontoya giden bir mahiyet ediniyor. Frederic Jameson'un günümüzde "dünyanın sonunu tahayyül etmenin, kapitalizmin sonunu tahayyül etmekten daha kolay" olduğu belirlemesi, yaşanan onca mücadelelere rağmen sinizmi ve pasifliği beslemeye devam ediyor. Başka bir deyişle, bir yandan 1917 ile açılan tarihsel sürecin yenilgisi, diğer yandan da son yirmi yılın tüm neoliberal karşı "reformları" karşısında toplumsal hareketlerin ve solun mağlubiyeti, siyasal ve sosyal muhalefetin zihinsel sınırlarını belirlemeye devam ediyor. Geniş yığınlar, hem de halihazırda bilfiil mücadele eden kitleler nezdinde, bu iki yenilginin kolektif eyleme inançta, siyasal iddia ve özgüvende yarattığı tahribat telafi edilmiş değil.

Bu tahribatın en önemli göstergesi, sokaktaki öfkeyle siyasal çözüm arayışındaki pragmatizm arasındaki çelişki. Bütünsel bir alternatifin kolektif zihinsel ufkun dışına sürgün edildiği koşullarda sokaktaki militanlık illa kelimenin gerçek anlamında "devrimcilik" anlamına gelmeyebiliyor. "Taktikler" ne kadar köktenci ve keskin, ne kadar militan olsa da ortada devrimci sıfatını hak eden bir stratejiden bahsetmek mümkün değil. Aslında hiç değilse son yirmi yılı, "devrimsiz devrimciliğin", yani aktüel bir devrim perspektifi olmaksızın yürütülen ve esas itibariyle "savunmacı" tekil mücadelelerin sosyalist hareketin varoluş koşullarını belirlediği bir çağ olarak tanımlamak mümkün. Sosyalist harekete bu yıllarda bir "stratejik tutulma" halinin damgasını vurduğu söylenebilir. Bu dönemde karşılaşılan ardışık yenilgiler, stratejik bir bütünlük arayışının yerini, anlık reflekslere, acil ihtiyaçlar temelinde sürekliliği olmayan reaksiyoner bir tutuma bırakmasının müsebbibi oldu. Kısacası günümüzde sosyalizmin örgütsel-politik krizi, kapitalizmden kopuşa dair bir geçiş stratejisinin bulunmayışı anlamına geliyor. Mevcut stratejik tutulma, bir uçta seçimcilik (yani seçim başarısının toplumsal güç ilişkilerinde emekçiler lehine anlamlı değişiklikler için yeterli olacağı) yanılsamasına, diğer uçtaysa hareketin "her şey" olduğu, hareketin lineer evriminin radikal

bir toplumsal dönüşümün anahtarı olduğu yanılsamasına yol veriyor. Bu ikinci ve günümüzde oldukça popüler anlayış, Eduard Bernstein'ın meşhur "hareket her şeydir, nihai hedef hiçbir şey" mottosunun kurumlar ve parlamento dışı bir versiyonunu ortaya koyarak radikal-devrimci görünümlü güncel bir evrimciliği gündeme getiriyor.

Başa dönelim. Bir uluslararası mücadele dalgasıyla, siyasal bir radikalleşme devresiyle karşı karşıya olduğumuz açık. Kapitalist kriz ve uluslararası sistemde ABD'nin göreli gerileyişinin müsebbibi olduğu hegemonya bunalımı, küresel ölçekte burjuva siyasal mimarisini daha kırılgan hale getiriyor. Bu kırılganlık, (mesela son örneğine Hong Kong'da şahit olduğumuz) beklenmedik büyüklükte sosyal patlamalara alan açan istikrarsız bir siyasal ortam anlamına geliyor. Alex Callinicos'un ifadesiyle söylersek, "liberalizmin ikiz krizi" bağlamında gündeme gelen siyasal belirsizlik kitle mücadelelerinin öne çıkmasına uygun boşluklar yaratıyor. Sıçramaların, ani ve beklenmedik "sosyal patlamaların" ciddi anlamda hesaba katılması gereken bir dönemdeyiz. Son senelerde şahit olduğumuz ve Gezi ile parçası olduğumuz ayaklanmalar-büyük protestolar dalgasının artalanında işte bu kırılganlık/istikrarsızlık var. Ancak (yukarıda da ifade edildiği üzere) bu dalga solun iki tarihsel yenilginin yükünü üzerinden atamadığı koşullarda cereyan ediyor: Bunlardan ilki, neoliberalizmin otuz muzaffer yılda işçi hareketinin 150 yılda yarattığı birikimi onulmaz derecede tahrip etmesi. İkincisi ise SSCB'nin çözülüşünün ardından gündeme gelen büyük ideolojik yenilgi, yani sosyalizmin, kapitalizme bütünsel bir alternatifin yaşadığı muazzam itibar yitimi (SSCB'nin sosyalizmle bağının Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun Roma ya da kutsallıkla bağı ne kadarsa o kadar olması ayrı bir mesele).

Dolayısıyla şu son birkaç yıllık dönemde militanlık ve kitlesellik açısından giderek yoğunlaşan büyük mücadelelere tanık olsak da bunlar hâkim sınıflar açısından kısmi yenilgilere dahi yol açabilmiş değil. Yani gelişen mücadelelere rağmen sınıflar arası güç dengelerinde radikal bir değişiklik söz konusu değil. Sınıf hareketi ve toplumsal mücadeleler hâlâ ve esas olarak

savunma konumundalar. Kitlesellik ve militanlık bakımından derinleşen mücadelelerle bunların siyasal-örgütsel ifadesi arasında ciddi bir açı söz konusu. Bir dizi ülkede çok radikal ve gelişkin mücadele ve direnişlere tanık olsak da bunlar devrimci/radikal sol siyasal örgütlerin doğrudan gelişimine yol açmıyor. Partilerin, örgütlerin, hatta sendikaların ve sair kalıcı-istikrarlı sosyal örgütlerin üye sayısı ve etkisinde bir artışa tekabül etmiyor. Radikal-devrimci sol örgüt ve yapılar son otuz yılın yenilgilerini üstesinden atabilmiş değil. Dünyanın önemli bir bölümünde sol ancak son on yıl içerisinde kısıtlı bir örgütsel-politik toparlanma yaşayabildi. Hâlâ da mesela 1970'lerin ilk yarısındaki gücü ve etkisine kıyasla (istisnalar hariç) çok çok geride. Örgütsel, politik ve programatik düzeydeki bunalım, yaşanan yeni mücadelelerin derleyici, toparlayıcı etkisine karşın henüz aşılabilmiş değil.

İşte yeni bir mücadele dalgası bu yenilgi koşullarında, radikal-devrimci sol için ziyadesiyle namüsait bir ahval ve şeraitte, yani solun küresel ölçekte (görece) zayıf olduğu bir konjonktürde gündeme geliyor. Dolayısıyla sokaktaki radikalleşme mesela bir otuz yıl önce olduğu gibi illa ki sola doğru yönelmiyor, popülist akımların, aşırı sağın, Suriye gibi örneklerde Selefi-cihadist akımların tesiri ve yönlendiriciliği altına giriyor. Hâkim sınıfların şu ya da bu kanadı tarafından böylece soğuruluyor, çarpıtılıyor, moda tabirle "çalınması" riski artıyor. Dolayısıyla mesela yakın zamanda Ukrayna'da tanık olduğumuz paradoks (otoriterizme, yoksulluk ve eşitsizliğe, siyasal elitlere karşı sokaktaki radikalizminin direksiyonu sağa, bazen aşırı sağa kırması) tesadüf falan değil. Devrimize has tarihsel dinamiklerin müsebbibi olduğu bir durum bu.

Lev Troçki, II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden hemen önce meşhur bir formülasyonunu ortaya atıyordu: "Şimdi artık her şey proletaryaya, esas olarak da proletaryanın devrimci öncüsüne bağlıdır; insanlığın tarihsel krizi, devrimci önderliğin krizine indirgenmiştir." Troçki, malum, sosyal demokrasinin ya da Stalinist bürokrasinin proletaryanın karşı karşıya olduğu büyük meydan okumaya (faşizmin yükselişi, yeni bir emperyalistler arası büyük savaş ihtimali) cevap verebilecek bir konumda

olmayışını ifade ediyordu. Gereken, yeni bir "önderliğin" mücadele içerisinde şu ya da bu şekilde yeniden inşasıydı. Teşbihte hata olmaz diyerek bugün de (elbette bambaşka koşullarda) "insanlığın tarihsel krizinin devrimci önderliğin krizine indirgenmiş" olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkün. Yukarıda bu "krizin" günümüzde bir stratejik tutulma hali olarak tezahür ettiği ifade edilmeye çalışıldı.

Ancak direniş ve mücadelelerin zaaf ve kısıtları, devrimci-radikal solun çeşitli versiyonlarının içerisinde bulunduğu buhran, dar anlamda bir "önderlik kriziyle" karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmiyor. Yani sınıf hareketinin ve toplumsal mücadelelerin rotasının devrimci bir kopuşa doğru yönlenmesini sağlayacak siyasal iradenin ("liderliğin") ve "doğru" stratejinin ne olması gerektiğinden ibaret bir sorunla karşı karşıya değiliz. Çağımızın "önderlik krizi", doğrudan doğruya işçi sınıfı hareketinin bir tarihsel döneminin kapanmış olmasıyla, ezilenlerin karşı karşıya kaldıkları yenilgilerin altından kalkamamış, toparlanamamış ve dolayısıyla genel bir dağınıklık içerisinde olmasıyla bağlantılı.

Hepimizin malumu aslında: İşçi sınıfı hareketi dünya ölçeğinde 1970'lerin sonlarından itibaren almış olduğu bir dizi yenilginin yükünü üzerinden atabilmiş değil. Emekçilerin sadece iktisadi değil, sosyal, siyasal ve kültürel gücünü kırmaya dönük küresel saldırının, sınıf hareketinin kolektif müdahale ve örgütlenme kapasitesine ciddi darbeler vurmuş olduğunu söylemek hiç de abartılı değil. En genel tabirle, sınıfın parçalanması, atomizasyonu, kültürel ve sosyal bütünlüğünü yitirmesi gibi bir durumla karşı karşıyayız. 1981'de ABD'deki hava kontrolörlerinin grevinin ya da 1984-85'te İngiltere'deki büyük madenci grevinin kırılmasından bugüne bu yolda ciddi mesafe katedildi. Sınıf hareketinin aktüel durumu, hatta güvencesizliği, parçalanmışlığı, devlet nezdindeki siyasal etki ve gücünün iyice cılızlaşması ve sosyal marjinalleşmesi itibariyle bizzat sınıfın genel görünümü, adeta 19. yüzyılın ilk yarısındaki manzarayı andırıyor. Sözün özü, bu uzatmalı yenilgiler devrinin işçi sınıfı hareketinde yarattığı sonuçları hesaba katmayan hiçbir siyasal analiz "gerçekçi" sıfatını hak etmeyecektir.

Yanlış anlaşılmasın, işçi sınıfı bitmiş, ortadan kalkmış, geçmiş güzel günlerin hoş bir sedasından ibaret hale gelmiş değil. Gerçekten de bir post-kapitalizm çağına geçmiş olduğumuza dair

onca spekülasyona rağmen son yirmi-otuz yılda işçi sınıfının küresel düzeyde sayısı ikiye, belki üçe katlanmış durumda. Ancak kendimizi de kandırmayalım. İşçi sınıfı bir istatistik kategorisinden, dar anlamda bir "iktisadi sınıf"tan ibaret değil. Marx'ın iktisadi değil de "sosyal sınıflar"dan bahsettiğini unutmayalım. Yani sadece rakamlardan değil, belli bir sosyal-siyasal-kültürel etki ve gücü olan bir sınıftan bahsediyoruz. Yalnızca madende ya da tekstil atölyesindeki değil, mahallede, sendikada, dernekte, siyasette, müzikteki, basındaki işçi sınıfından. İşte bir "sosyal" sınıf olarak işçi sınıfının siyasal, kültürel ve toplumsal kapasitelerinde ciddi bir gerilemenin söz konusu olduğu bir devirdeyiz. Ancak tam da bu devir, yukarıda da ifade edildiği üzere, genelleşmiş bir buhran devrine tekabül ediyor. İşçi hareketinin mevcut dağınıklığı kriz koşullarında sermayenin daha da pervasızlaşmasına, belirli bölgelerde (misal, Avrupa'nın "periferisinde") gerçek bir sosyal haklar kırımına yönelmesine neden oluyor. Avrupa'da sermayenin amiyane tabirle krizi bir fırsata çevirmeye girişmiş olmasının ardında, işçi sınıfının son otuz yılda yaşadığı yenilgilerin, alt sınıfların kolektif eyleme kapasitesindeki düşüşün verdiği cesaret olduğu açık.

Bu anlamda "önderlik krizini" çözecek devrimci parti ya da hareketin zuhuru ya da inşasından çok daha kapsamlı bir görevler bütünüyle karşı karşıyayız. Sınıf hareketini yeniden şekillendirecek kurucu deneyimleri açığa çıkartacak yapı ve araçların büyük ölçüde yeniden ve bazen en baştan inşa edilmesi gibi bir görev var karşımızda. Alt sınıfları yeniden bir kolektif özne haline getirecek, sınıfın birlikte eyleme ve örgütlenme kapasitesini geliştirecek deneyimlerin oluşabileceği mecraları ortaya çıkartmak gerekiyor. Hem de kapitalist krizin müsebbibi olduğu muazzam bir siyasal ve sosyal türbülansın tam ortasında.

Bu noktada çiğnenmiş sakızı yeniden çiğnemek pahasına bir hatırlatmada bulunmakta yarar var: Neoliberal otoriterizm sınıflardan bağımsız soyut bir demokrasiden ziyade esas olarak aşağıdakilerin demokrasisini hedef alır; yani işçi sınıfının, emekçi ve ezilenlerin kendi bağımsız örgütlenme ve kolektif eyleme geçme kapasitesini tahrip eder. Neoliberalizm ezilenlerin kendi hayatlarını kontrol etmeye dönük enerjilerini, kendi hayatlarına sahip çıkmaya dönük inisiyatiflerini, özgüvenlerini törpüler. Neoliberal karşı devrimin ezilenlerin ve emekçilerin

kendi hayatları üzerindeki kolektif güçlerinde yarattığı tahribat telafi edilmeden ve dolayısıyla alt sınıfların yıpranmış kolektif özgüvenleri onarılmadan gerçek bir anti-sistemik alternatifin şekillenmesini beklemek ham hayal.

Sözün özü, sosyalizmin tarihsel geri çekilişinin bize dayattığı zihinsel bariyer ve alt sınıfların siyasal ve sosyal gücündeki kırılma, içerisinde bulunduğumuz devrin toplumsal direniş ve mücadelelerinin de sınırlarını belirliyor. Geniş bir coğrafyada çok sayıda genel grev, devasa gösteriler ve bazen kısmi ayaklanmalar yaşanıyor yaşanmasına ama bir bütün olarak bu hareketlilikler "saldırıyı" geri çevirecek cesamete ve en önemlisi sürekliliğe ulaşamıyor. Mücadele ve direnişler kesintili bir karakter arz ediyor, belirli bir yükseliş süreklileşmiyor, geliştiği hızla geri çekiliyor, sonra birden yeni bir "patlamayla" karşı karşıya kalıyoruz. Antikapitalist bir siyasal-sosyal alternatifin siyasal ufukta yer almadığı, alt sınıfların siyasal ve sosyal gücünde muazzam bir gerileme yaşandığı koşullarda cereyan eden "patlamalar" mevcut siyasal ve iktisadi güç ilişkilerini zorlayacak kanalların inşasını oldukça zorlaştırıyor. Hal böyle olunca dalga yükseldiği hızla geri çekiliyor, ezilenler lehine anlamlı sonuçlar yaratmadan sönüyor. Ta ki bir sonraki kabarışa kadar...

Bu yazının daha önceki bölümünde uzun uzadıya ele alınan ve içerisinde bulunduğumuz mücadele döngüsünü karakterize eden iki yapısal-tarihsel zaaf, yani sosyalizmin geri çekilişinin yarattığı fikri bariyer/ketlenme ve alt sınıfların siyasal ve sosyal gücündeki büyük gerileyiş ve çözülme, Gezi isyanının kaderini belirleyen iki temel parametre elbette. Bizde sosyalist hareketin neredeyse yok hükmünde oluşu ve alt sınıfların kendi kaderini tayin etme kapasitesinde son otuz yılda gerçekleşen muazzam gerileme düşünüldüğünde birçok yerden daha da akut bir hal alan bu iki kısıt aşılmadan mesela forumların mevcut siyasal iktidar kurumsallaşmasını zorlayacak bir alternatife dönüşmesi elbette beklenemezdi. Sokağa çıkan geniş kitlelerin mevcut kısıtlar düşünüldüğünde sistem içi kanallara yönelmesi muhtemelen kaçınılmazdı. Ancak bu sınırlar dahilinde de olsa (kabul edelim) yapılabilecek şeyler elbette vardı.

Aslında solun (ne kadar namüsaiṭ ahvâl ve şeraitte bulunulsa da) bu yazının konusunu teşkil eden paradoksa müdahale etme yönünde hiçbir çabası olmadı. Tam tersine ona büyük oranda teslim olundu. Sokağı örgütlemeye, Gezi isyanının müsebbibi olduğu siyasallaşmanın derinleşip serpileceği mecralar yaratmaya, forumlar gibi bizzat bu dalganın yarattığı kanalları geliştirmeye dönük sistematik hiçbir adım atılmadı. Aksine, solun büyük bir bölümü, forumlarda, bu mecraları daraltıp etkisizleştiren bir nüfuz mücadelesine girişti. Sokağı örgütlemek, direnişi toplumsal hareketler içerisinde süreğen hale getirmek yerine sokak adeta bir fetiş haline getirildi. Sokak muhalefeti bir siyasal-sosyal dönüşüm stratejisinin belirleyici momenti olarak tanımlanmayınca sokakta olmak kendisini ancak kendisiyle açıklayabilen bir mahiyet (sokakta olmak için sokakta olmak) edindi.

Sokakta, hareket içerisinde bir seçeneğin şekillenmediği koşullarda yorgunluk ve hayal kırıklığının bir süre sonra hâkim olması, bunun da ataleti ve geri çekilişi kışkırtması mukadderdi. Bu atalet ve umutsuzluk, sistem içi seçenekler arasındaki kavgaya, muhtemel bir "saray darbesine" ve elbet seçimlerle gelecek kolay bir çözüme bel bağlamaya götürdü. Perşembenin gelişi çarşambadan belliydi belli olmasına ama radikal-devrimci solun bütünü, bu kayışın önüne kısmen de olsa bir set çekecek bir tutum içerisine girmekten imtina etti. İmtina etmeyip de ne yapacaktı ki sol? AKP karşıtlığına sosyal-sınıfsal bir içerik vermekten uzak duran, AKP iktidarını "saf" siyasal düzeyde bir otoriterizm sorunu olarak gören, neoliberal otoriterizmi ve patriyarkayı değil de "gericiliği", "faşizmi", "padişah bozuntusunu" hedef tahtasına oturtan solun, örneğin CHP'ye ve onun siyasal tahayyül dünyasına alternatif bir çekim alanı yaratabilmesi mümkün olur muydu? "AKP'yi geriletmeyi" tek başına ve kendine yeterli bir talep olarak koyan ve bu anlamda onun taşıyıcısı olduğu neoliberal otoriterizmi değil de esas itibariyle AKP'yi, hatta Erdoğan'ı hedef alan bir popüler ajitasyonun kitlelerde "denize düşen yılana sarılır" halet-i ruhiyesi yaratması şaşırtıcı mıydı? Sade suya tirit bir AKP karşıtlığının, yani sınıfsal-sosyal bir muhtevası olmayan bir AKP karşıtı muhalefetin solu değil de AKP karşıtı ana akım siyasal oluşumları güçlendirmesi, kolaycı arayışlara yöneltmesi doğal değil miydi?

Hayıflanmanın âlemi yok. Gezi isyanı hepimiz için bir kolektif muktedirleşme deneyimi idi. Bu deneyimin izinden gitmek, Gezi Direnişi'nde biriktirilenlerin kökleşmesi, yaygınlaşması, bugünün mücadeleleri içinde güncellenmesi için sebatla didinmek gerek. Gezi Direni'şinin gösterdiği üzere, kolektif düzeyde anlamlı siyasal bilinç sıçramalarının gerçekçi tek kaynağı, kitle mücadeleleri ve direniş pratiklerinin deneyiminden başka bir şey değil. Kurumsal siyasetin, yani elitler arası güç ve çıkar rekabetinin, siyasetin olası tek biçim olduğu anlayışından, kitlelerin kendi özgücüne ve eylemine dayanan devrimci bir siyasete doğru dönüşüm, ancak bir süreç içerisinde gerçekleşebilecek. Bugünkü durumda forumlar, bostanlardan fabrikalara işgaller, semt (hastane-okul) savunmaları ve dayanışmalar, bütün kısıtlarına rağmen Gezi'nin önümüzdeki mücadeleler açısından sunduğu yegâne anlamlı bakiye. Tüm sınırlılığına karşın bu bakiye üzerinden hareket etmek, onu başka toplumsal mücadele alanlarının enerjisiyle, özellikle de işçi hareketindeki belirgin kıpırdanmayla buluşturmak için sistemli bir çaba yürütmek, antikapitalist bir derleniş açısından mümkün tek yol.

Neticede Gezi'yi hatırlayalım, hatırlatalım. Dört bir yanımızın kuşatıldığı, bir kez daha nefes alamadığımız bu günlerde Gezi deneyiminin hepimizde nasıl bir muktedirleşmeye sebep olduğunu unutmayalım. Ancak hatırlamak da anmak da yetmez. Aktif ve militan bir belleğe, dün gerçekleşememiş, eksik kalmış olanları bugün başka biçimlerde gerçekleştirmek için seferber olan bir hafızaya ihtiyacımız var. Gezi'yi olmuş bitmiş, üzerinde herkesin uzlaştığı konformist bir anma nesnesi haline getirmeyelim. Gezi bir son değil, sadece bir başlangıçtı hem de (dünyadaki başka örnekler düşünüldüğünde) mütevazı bir başlangıç. Bu başlangıcı senevî anma ayin ve ritüellerinin konusu kılmayalım; eleştiri ve sorgudan azade bir menkıbe haline getirmeyelim. Gezi'nin hatırasına sahip çıkmak, onun egemenlerce bin bir tezvirat ve komplo teorisi eşliğinde yerlerde sürüklenmesine izin vermemek anmayla değil, bugünün mücadelelerinde Gezi'ye sadakatle mümkün.

Hakikati Ararken, Kimlikten Mesele Siyasetine

Nil Mutluer[1]

Gezi özellikle başlarda Kemalist, Alevi, Kadın, LGBTİ, sol gibi kolektif kimlikler üzerinden tanımlanmaya çalışıldı. Birçok kolektif kimliğin, tek başına ya da başka kolektif kimliklerle ittifak halinde, Gezi'yi tetiklediği iddia edenler de oldu. Dahası sonrasında Gezi'nin kendisi üzerinden yeni anlamların üretildiği bir kolektif kimlik haline de dönüştü. Oysa Gezi, kolektif kimliklerin değil, bu kolektif kimlikleri oluşturan tekilliklerin, tüm çoğulluklarıyla ve spontane bir şekilde buluşmasıyla, Türkiye'de ilk defa ve kısa bir süre için Arendt'in anladığı anlamda sahici bir politik gücü oluşturma haliydi (Özbank, 2013). Gezi hep özlenen, ancak nadiren gerçekleşen, sahiciliği parçalı halde du-

1. Yrd. Doç. Dr., Humboldt Üniversitesi.

ran çoğulcu ve katılımcı başka bir muhalefetin ve demokrasinin bireylerin inisiyatifiyle oluşabileceği gerçeğini ortaya çıkardı.

Gezi'de, kısa bir süre için de olsa açığa çıkan şey kimlik siyaseti dışında meseleler etrafında bir araya gelen tekil öznelerin alternatif dili ve tüm çoğulluklarıyla bir arada eyleme haliydi (Mutluer 2013a). Heidegger'e göre her açığa çıkış bir gizlemeyi de içerir. Gezi dönemindeki ortak dertler etrafında birlikte eyleme hali bir süre için kimlik siyasetini gizledi ve mesele siyasetini görünür kıldı. Birbiri içine gizlenen, biri pratikte görünürlük kazandığında, diğeri görülmez olan hakikatler olarak duran kimlik ve mesele siyasetleri, Türkiye'deki demokrasi, politika yapma ve şiddet anlayışının birbiriyle ilişkilenme serüvenine ilişkin ipuçları da veriyor.

Rekabetçi Vesayet Ortamında Kimlikler

Türkiye'de her ne kadar siyasi gündemi ve söylemi belirleyen yönetim yaklaşımının adına "demokrasi" dense de, politik katılım pratikte, çoğunlukla devletçe belirlenen otoriter sınırlar ile çevrili oldukça kısıtlanmış bir özgürlük (hatta özgürlüksüzlük) alanında gerçekleşebiliyor. Türkiye siyasi tarihinde 1946'daki çok partili döneme geçiş demokrasiye geçişle sembolize edilse de, 1946'da yaşanan demokrasiye değil, Özbank'ın tanımıyla, "tek partili vesayet düzeninden" "rekabetçi (veya çok partili) vesayetçi politik düzene" bir geçişten ibaretti (2013). Kısaca, devletin baskıcı, asimilatif ve yeri geldiğinde şiddeti kullanan yaklaşımı artık bittiği öne sürülen dönem de devam etti, hatta Türkiye siyasi tarihi 1960, 1971, 1980 ve 1997 darbeleri veya askeri muhtıralarıyla belirlenen "tekelci vesayetçi" ara dönemler de yaşadı. İşte Türkiye'de kolektif kimlikler, bu vesayetçi politik rekabet ortamı ve darbe ile şekillenen şiddet tarihi geçmişi üzerine inşa edildi.

Modern siyaset içinde egemen dilin ötekileştirici politikalarına maruz kalan grup ya da gruplar kendilerini dışlanmış hissettikleri zaman bir araya gelerek o egemen siyasete karşı örgütlenip kendi taleplerini dile getirirler (Jenkins 2004). Kimlik siyaseti temelde üç sacayağı üzerinde şekillenir: Farklılık söylemi, eşitlik talepleri ve güç/iktidar – çıkar ilişkileri.

Kimliklerin farklılık söylemi temel olarak negatif ortaklık yani mağduriyet üzerine kurulur (Jenkins 2004). Bu bir yanıyla,

kimliklerin kamusal alanda egemen tarafından örtülen tikel tarihlerindeki ayrımcılıkları gün yüzüne çıkarmak için anlaşılır bir taktik olsa da, söylemi ve siyaseti olumsuz ortaklık üzerine kurarken, ister istemez olumlu ideal bir oluş hali de üretilir. İdealize edilen bu özellikler ise kimlik dışı alanlar da siyaset kurmayı, söz üretmeyi engeller ve kolektif kimlikleri idealize edilmiş bu özellikler ile sınırlı bir politik oyun alanının içine hapseder. Artık belli tip mağduriyetler ve bu mağduriyetlerin hiyerarşisi görünür kılınır, aradaki olumlu veya olumsuz yaşananlar yok sayılır. Mağduriyet hiyerarşisi içerisinde kahramanlıklar yaratılırken de kimlik kaçmak istediği egemen iktidar ile aynı politik dilin içine çekilir.

Eşitlik taleplerinin çelişkisi ise, bugünkü siyasi alan düşünüldüğünde oldukça zor bir tartışmayı içinde barındırır. Temsili demokrasilerde karar mekanizmalarında var olmak, politik kararlar alınırken siyasi sözü söyleyebilmenin en belirgin yollarından biri olabilir, ama en etkin yolu olduğu kuşkuludur. Evet, temsili mekanizmalar devlet kurumlarını, temsil edilen kimlikleri görmeye zorlar. Dezavantajlı grupların karar mekanizmalarında pozitif ayrımcılık gibi taktiklerle temsiliyet kazanması görünürlükleri adına bir adım olsa da, bu kazanım, kimin, hangi sözü, kimin adına söyleyebileceği tartışmalarını da beraberinde getirir.

Kimlik siyaseti, kolektif kimliklerin, tikel çıkarlarını koruyabilmek için egemenin belirlediği oyun alanında güç/iktidar ilişkisi içerisinde politika yapmasını da zorunlu kılar. Bu politik alanda kimliklerin görünür olup taleplerine ulaşarak çıkarlarını koruması aynı zamanda egemen siyasi aktörün kurduğu konjonktürel pozisyonda bazı özgürlük alanlarından vazgeçmesine de neden olabilir. Ayrıca, kimlikler, egemenin siyasi oyunu doğrultusunda sürekli değişen siyasi pozisyonlar almak zorunda da kalabilirler.

Farklılık söylemi, eşitlik talepleri ve güç/iktidar –çıkar ilişkilerinin hepsi de, kamusal alanda politika yapmanın ve var olmanın farklı yöntemleri olsa da, içlerinde barındırdıkları çelişkiler nedeniyle, kolektif kimlikleri özgürlük hedefinden uzaklaştırırlar (Bora 2009). Siyaset yaparken kendi içlerindeki çoğulluğu görmek ve beslemek yerine homojenleştirici yöntemler ve söylemler benimsemek durumunda kalırlar. Bu halde,

içlerindeki tekil varoluş ve yaratıcılıkları görünmez kılar, kolektif kimliği oluşturan tekilliklerin özgürlük alanlarını daralttılar.

Türkiye'de kimlikler her ne kadar 1990'ların sonu ve 2000'lerde taleplerini göstermek için belirgin bir şekilde kamusal olarak örgütlenmeye başlamışsa da, bugünü halen etkileyen iktidar ve muhalefet dilinin kendini yenileyememesinin nedenlerini 12 Eylül 1980 darbesinde aramak gerekir. 1980'de özellikle de sol muhalefetin maruz bırakıldığı devlet şiddeti ve bu şiddetin yarattığı sıkışıklık hissi, ancak çoğulcu ve özgür kamusal alanlarda gelişip serpilebilecek "mesele siyasetini" güdükleştirdi, görünmez, hatta bilinmez kıldı. 1980 darbesiyle sol düşünce ve örgütlenme adeta yok edildi ve sol muhalefet kendini yenileyerek kamusal alanda var olma gücünü yitirirdi. Aynı zamanda, bürokrasideki değişikliklerle siyasal İslam'ın önü açıldı. Böylece, cumhuriyetin kuruluş döneminde yasakçı bir laiklik anlayışı içinde eritilen Türk ve Sünni Müslüman kimlikleri, İslamcı bir söylemle kamusal alanda yeniden görünürlük kazandı. Yasaklı Kürt kimliği, kendini etkin siyasi bir hareket ve güç olarak belirginleştirdi. 1980 sonrasının yasaklı ortamında şiddete karşı çalışmalarıyla kamusal alanda ses veren tek kolektif aktör, kadınlar oldu. 1990'ların sonu ve 2000'lere gelindiğindeyse, özgürlük talepleri, dünya siyasetindeki neoliberal hegemonyanın da etkisiyle, ancak kimlik siyaseti etrafında hareket ettiklerinde duyulabilir oldular. Türkiye'deki hareketler de bu gidişatın uzağında duramadı. Meseleler üzerine odaklanmaya aday ancak gücünü yitirmiş sol muhalefet kendini özgürlük alanında örgütleyemedi ve birer kolektif kimlik olarak davranmaya zorlandı.

Kolektif kimliklerin ürettikleri söylem ve kurdukları politik dil, on yıllardır şiddet ve darbe ile şekillenen dilin dışına çıkmakta hâlâ zorlanıyor. Şiddet ve darbe dilinin dışında üretilen alternatif diller kamusal alanda duyulmuyor. Kolektif kimlikler, rekabetçi vesayet düzeninin siyasal pratikleri çerçevesinde şekilleniyor. Kimlikler arası ilişkiler siyasal rekabete veya siyasal rekabet ortamında geçici stratejik ittifaklara indirgeniyor. Kendini bir veya birden çok kimlikle özdeşleştiren tekil insanların çoğul hali yok sayılıyor. Çoğulluk, çoğunluğun içinde homojenleşiyor. Kimliğin siyaset olduğu ortamda paylaşılan gerçeklikler, ortak dertler görünmez oluyor.

İşte Gezi bu durumdan bir sapma olarak yaşandı. Gezi,15 günlüğüne de olsa, farklılık, eşitlik ve güç/iktidar ve çıkar denklemleriyle tanımlanan kimlik siyasetini yırtarak, muhalif siyasetin, şehirde, doğada, özgürce nasıl yaşanacağı gibi bir mesele üzerinden de kurulabileceğini gösterdi.

Gezi ve Mesele Siyaseti

Gezi'de politik güç denen şeye iki farklı anlam yüklendi. Bir taraf Weberci bir anlayışla politik gücü şiddet ve sandıktaki başarıyla özdeşleştirirken, diğer tarafta Arendt'in anladığı anlamda, eşit ve farklı bir insan çoğulluğunun uyumlu ve gönüllü eylemliliğinden kendiliğinden doğan bir politik güç ortaya çıkardı. Dönemin başbakanı Erdoğan, konuşmaları, kararları ve eylemleriyle Weberci anlayışı örnekledi: Şiddet emrini bizzat verdiğini vurguladı ve bu kararını sandıkta kazanmış olduğu başarıdan hareketle meşru gösterdi. Üstelik bu kararlarını hiyerarşik olarak örgütlenmiş modern bir kurumu, devletin emniyet teşkilatını kontrol eden bir başbakan sıfatıyla ve bu teşkilatın sunduğu olanakları kullanarak, planlı ve bilinçli bir şekilde aldı ve uyguladı. Oysa diğer tarafta, Gezi'deki kitle Türkiye siyasetinde ilk defa görüldüğü üzere, hiyerarşik bir örgütlenme, bir emir komuta zinciri içinde, bir takım "şer odakları" tarafından sokağa dökülmediler (Özbank 2013). Gezi'deki kitle, ortak bir hissiyatı, polis şiddetin duyulan ortak bir tepkiyi, eş zamanlı olarak, ortak bir eylemlilik iradesine dönüştüren bireysel insanlar ve farklı siyasal çizgileri savunan hareketlerin gönüllü birlikteliğinden doğan bir çoğulluktu (Mutluer 2013a, Özbank 2013). Gezi döneminde ve sonrasında da Gezi'deki halden bahsetmek için dillendirilen "Gezi Ruhu" sözü de bunu yansıtıyor. Bu durum Gezi'yi Türkiye'deki sosyal hareketler tarihindeki diğer direnişlerden farklı bir noktaya yerleştiriyor.

Gezi'yi diğer direnişlerden ve siyasi söylemlerden farklı kılan diğer bir durum ise politika yapma biçimiydi. Gezi'de kolektif kimliklere ait tikel talepler yerine, ya da onlardan daha çok öne çıkan şey, ortak meseleler etrafında şekillenen varoluşsal taleplerdi. Başka bir deyişle Gezi, kimlik siyasetinden farklı olarak, mesele siyasetinin mümkünatını açığa çıkardı.

Mesele siyaseti Gezi'de iki noktada görünürlük kazandı. Gezi deneyimi, ilk olarak, ortak yaşamı özgürlükler etrafında kurgulayan bir politika yapma biçiminin mümkün olduğunu gösterdi. Gezi'de doğa politikaları, kentsel dönüşüm ve bireysel ve politik özgürlükler üzerine verilen siyasi mesajların muhatabı devlet değil, tüm Türkiyelilerdi. Dahası, Gezi parkı içerisinde bir arada yaşayan eylemcilerin ortak yaşamlarını örgütleme pratiğinin bizatihi kendisi özgür insanların devletin gözetimi olmadan da bir arada var olabileceklerini gösterdi. Bu insanlar, 15 gün boyunca barınma, hijyen, yemek, iletişim gibi ihtiyaçlarını gidermek için birlikte çözümler üretirken, bir yandan da kendi özgün, yaratıcı, mizahi siyaset yapma biçimlerini ve dillerini birlikte geliştirdiler.

İkinci olarak Gezi'de özgürlükçü, inançlara veya inançsızlıklara saygılı, çoğul ve seküler bir alan da yaratıldı (Mutluer 2013b). Kolektif kimlikler, onları diğer kimliklerden ayıran özgünlüklerini yitirmeden, meseleler üzerinden birlikte eyleyebildiler. Bu çoğulluk, bir kimlik olarak homojenleştirilip, bir çoğunluğa dönüştürülmedi. Birbirine öteki kılınan, Kemalist, Alevi, Kürt, LGBTİ, feminist ve hatta Müslüman gruplar yan yana durmakla kalmadı, kısa bir süre için de olsa, tüm farklılıkları ve özgünlükleriyle ortak bir yaşamı paylaştılar.

Velhasıl Gezi'de Türkiye siyaset ve toplumsal hareketler tarihinde nadiren rastlanan bir siyaset biçimi, yani mesele siyaseti pratikte açığa çıktı ve her açığa çıkışta olduğu gibi, başka bir siyaset biçimi, yani kimlik siyaseti gizlendi. Mesele siyasetinin hakikati gerçeklik kazandığında, kimlik siyasetinin alışıldık gerçekliği bir süreliğine görünmez oldu.

Mesele siyasetinin kimlik siyasetinden önemli bir farkı, kolektif kimliklerin idealize edilerek dondurulmuş ve bu nedenle birbirlerini dışlayabilen özellikleri ve çıkarları dışında kalan, çok katmanlı ötekileştirme, adaletsizlik, sınıf ve çıkar ilişkilerine, kimlikleri kesen çoğulcu bir noktadan yaklaşabilme ve özgürlük ve adalet talebini tüm tekillikleri kapsayan bir bakış açısından dile getirebilme gücünün olması. Ne var ki bu otoriter iktidarların tercih edeceği bir güç değil, zira bu gücün politik alanı saydamlaştıran bir etkisi var. Mesele siyaseti, dışlayıcı ve kutuplaştırıcı söylemlerle birbirine öteki kılınan ve birbirini duymayan kolektif kimliklerin, hem kendi, hem de öteki kim-

liklerin içindeki çoğulluğu görmesini, birbirini duymasını ve daha da önemlisi bir arada eyleyebilmesini mümkün kılıyor ki Gezi'de olan da buydu.

Ancak bu hal çok uzun sürmedi. AKP hükümetinin politik gücü şiddetle özdeş gören Weberci yaklaşımı, 15 Haziran günü, "Gezi Ruhu"nu değil, ama Gezi deneyimini sonlandıracak son darbeyi vurdu. İstanbul'un Gezi dışındaki semtlerinde ve diğer şehirlerde ayaklanmalara katılan özellikle Alevi mahallelerinde bu şiddet can kayıplarına neden oldu. Hükümete yakın medya Gezi'yi Alevi kimliği ile özdeşleştirecek yayınlarda bulundu (Mutluer 2014). Kısaca, Gezi'deki çoğulluğun fiilen ve fiziksel olarak dağıtılmasıyla da, 15 gün boyunca görünürlük kazanan mesele siyasetinin üstü yeniden örtüldü ve kimlik siyaseti politik alana geri döndü. Gezi'deki çoğulluğun fiilen ve fiziksel olarak dağıtılmasıyla da, 15 gün boyunca görünürlük kazanan mesele siyasetinin üstü yeniden örtüldü ve kimlik siyaseti politik alana geri döndü.

Gezi sonrası siyasi şiddet yaklaşımı kimlikler üzerinden toplumu kutuplaştırırken yaşama, doğaya, kente, emeğe, adalete ve özgürlüğe dair meseleleri de görünmez kıldı. Üstelik Gezi sonrası süreçte bireysel ve politik özgürlükleri kısıtlayan, siyasal iktidarın hesap verebilirliğini zayıflatan, hukukun üstünlüğü ilkesini zedeleyen yasa ve uygulamalar bu meseleleri daha da kalın bir sis perdesi altında bıraktı.

Sonradan Söz: Gezi'den OHAL'e

Yukarıda okuduğunuz satırlar kaleme alındığında Gezi ayaklanmasının henüz birinci yılıydı, 2014 Mayıs ayıydı. Gezi ayaklanmasının Türkiye sosyal hareketler tarihinde bir kırılma yarattığı gerçek. Hem tek tek bireysel insanların birbirleriyle buluşarak kitlesel bir tepkiye yol açması bir ilkti, hem de bu kitlesellik iktidarca benimsenen kutuplaşma ortamında tarafların Geziciler ve Gezi karşıtları olarak konumlanmasına neden oldu. Gezi sırasında Erdoğan'ın sert yaklaşımı sonraki dönemlerin nasıl geleceği ile ilgili bir işaretti. O tarihten bugüne, Türkiye siyasi tarihi başka hatırlanacak anlar da yaşadı. 30 Mart 2014 yerel, Ağustos 2014 Cumhurbaşkanlığı, 7 Haziran ve 1 Kasım 2015 seçimleri, 16 Nisan 2017 referandumu. Bu, baskı, yasak-

lama, hak ihlalleri hatta, bombalama ve ölümlerin her geçen gün biraz daha ivme kazandığı bir dönemdi. Peki bu baskı, hak ihlali ve ölümlere Gezi katılımcılarının ortak bir tepki verdiğini söyleyebilir miyiz? Yani, ortaklaşmış bir Gezi 'kimliğinden' bahsedebilir miyiz? Elbette hayır. Ancak, yaşandığı anda dillendirilmeye başlayan bir Gezi Ruhu'ndan bahsedebiliriz.

Gezi döneminde gelişen ruh, Gezi diliyle konuşacak olursak 'bağzı' kritik anlarda ideolojik olarak farklı, hatta zıt görüştekilerin aynı meseleler için çalışmasına olanak sağladı ancak, birlikte yol yürüyebilecek bir ortaklığın kurulduğu da henüz söylenemez. 16 Nisan 2017 Anayasa Referandumu buna iyi bir örnek. Anayasa değişikliğiyle birlikte parlementer sistemden - başkanlık sistemine geçişi benimsemeyenler "hayır" kampanyasını yürüttü. Ancak, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Gezi sorasında başarıyla oynadığı Türk milliyetçiliği kartı Gezi'ye katılanların özgürlükler ve demokratik haklar etrafında birleşmesine imkân vermedi. Özellikle HDP'nin 7 Haziran ve 1 Kasım 2015 seçimlerinde %10 barajını geçmesiyle Erdoğan Kürtlere yönelik baskı ve saldırlarını yükseltti ve PKK de bu çatışmalara karşılık verdi. Bu ortamda başta CHP olmak üzere Gezi'de yer alan, hatta Kürtlerle halay çeken bazı/birçok Kemalist, Atatürkçü AKP ile milliyetçi zeminde buluştu ve Kürt illerinde yaşanan vahşeti görmemeyi yeğledi. Öyle ki, CHP anayasaya aykırı olduğunu bile bile, HDP'li milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasına onay verdi. Bu konuda anayasayı ihlal edenler kodlarına yazılmış Türk milliyetçiliğinden vazgeçemedi, demokratikleşme, çoğulculuk, bir arada yaşam gibi bir meselenin etrafında toplanamadı.

Gezi sonrası dönemde görece birlikte hareket edilen bir konu aranacak olursa bunun Erdoğan ve AKP mensuplarının cinsiyetçi saldırılarına karşı farklı kesimlerden geliştirilen tepkiler olduğu söylenebilir. Her ne kadar her dönem olduğu gibi AKP'nin bu cinsiyetçi yaklaşımına temel karşı çıkış kimlik olarak kadın hareketinden gelse de, farklı dünya görüşüne sahip kadın ve erkekler de bu çalışmalara destek verdi. Ancak, kadın hareketi dışındaki farklı kesimlerden gelen her destek ile erkek egemenliğe yönelik geniş çaplı bir koalisyon inşa edildiği söylenemez. Zira, bazıları için mesele cinsiyetçi ayrımcılıkla ve kadına yönelik şiddet ile mücadeleden ziyade, Erdoğan'ın

muhafazakar yaklaşıma karşı seküler bir hayatı koruma ve bunu da kadın temsiliyeti üzerinden yapmaktı.

Diğer konularda kimlik grupları baskı gördükleri oranda hak aramaya yönelik çalışmalarına ve direnişlerine devam ettiler. Referandum gibi bir noktada ortak söz söylenmiş veya AKP'nin cinsiyetçi yaklaşımlarına tepkiler verilmiş olsa da, yani meseleler etrafında bir araya gelinen anlar olsa da, bu bir araya gelişler ortak bir siyaset geliştirmekten çok var olan iktidarın siyasetine karşı durmaktan kaynaklanan konjonktürel ortaklıklardı. Bu haliyle yüzyıl kadar önce cumhuriyetin kuruluşuyla ortaya çıkan ve Türkiye siyasi tarihi içinde belirginleşen kimlikler varlıklarını koruyor. Ancak, gene de referandum ve cinsiyetçilikle mücadele gibi alanlarda gördüğümüz yan yana gelişlerin bile Türkiye için Gezi Ruhu'na borçlu olduğumuz bir yenilik olduğunu söylemek büyük bir iddia olmayacaktır. Bu yan yana duruş Türkiye'nin giderek demokrasiden koptuğu, şiddet sarmalının içine sürüklendiği ve özgürlüklerin yok olduğu bir dönemde bu baskıları engelleyecek mi? Galiba henüz değil, ama, Gezi Ruhu zaman içinde dolaşacak ve onu bilip, eylemek isteyenler elbet bir gün meseleler etrafında yeni söz ve çözümler üretecekler. Veya bize bugün, konferansın yapıldığı tarihten 3 yıl sonra Mayıs 2017'de bu ihtimali düşünmek iyi geliyor.

Kaynakça

Bolt, B. (2013) *Yeni Bir Bakışla Heidegger* (Çev. Murat Özbank). Kolektif Kitap, İstanbul.

Bora, A. (2009) "Biz Kadınlar Meselesi" Ayşegül Sönmez (der) *Haksız Tahrik Sergi Kitabı* içinde, Amargi Yayınları, İstanbul, 15-23.

Jenkins, R. (2004) *Social Identity*, Routledge, London and New York.

Mutluer, N. (2013a) "Çoğunluk ve Çoğulculuk", *Milliyet*, http://www.milliyet.com.tr/cogunluk-ve-cogulculuk/gundem/ydetay/1717493/default.htm.

Mutluer, N. (2013b) "Kimlik ve Kavram Olarak Laiklik", Eurozine, http://www.eurozine.com/articles/2013-08-09-mutluer-tr.html.

Mutluer, N. (2014) "Yazılı Basında Ayrımcılık Söylemi Alevi Dosyası: Olumsuz Haber Yok, Ayrımcılık Var", *Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Dil Raporu* Eylül-Aralık 2013, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.

Özbank, M. (2013) *Gezi Ruhu ve Politik Teori*, Kolektif Kitap, İstanbul.

İsyan Hareketlerinin Mikropolitik Dinamiği ve "Uyuşmazlığın" Alternatif Siyaseti

Engin Sustam

Giriş

Félix Guattari ve Antonio Negri *Yeni Özgürlük Alanları* adlı çalışmalarında, "çalışmanın" "özgürleştirilebileceğinden", onun kolektif, akılcı ve paylaşımcı yapısından dem vurarak, kapitalizmin ve sosyalizmin çalışmaya yüklediği otoriter, *logosentrik* anlamın aslında onu sömürmenin direk ve ölümcül boyutunu oluşturduğunu belirtmektedirler.[1] Bu anlamıyla spontan bir mücadele tekniği olarak çalışmanın reddinin geleneksel çalışma ekonomisini yapıbozuma uğratabileceğinden bahsederlerken, bunun aynı şekilde çalışmanın özgürleşmesi

1. F. Guattari, A. Negri, *Les Nouveaux espaces de liberté*, Nouvelles édition Lignes, 2010, s. 17.

olabileceğini sorgulamaya yönlendirirler bizi. Keza neoliberal kapitalizmin kriziyle başlayan dünyadaki sistem karşıtı yeni isyan hareketleri tamamıyla bu soruyu yeniden ve farklı bir biçimde 1968 hareketinin *prekerya* (güvensizlik-geçicilik, eğreti durum) kavramından farklı boyutta sorgulatmaktadır. İsyanlar ile olaylar arasında yakınlaşma ve ayrım oldukça önemlidir burada; çünkü mikrosiyasetin kavramları birbiriyle tutarlı olayların içkin değişkilerinden etkilenirken, kavramların işlevsellikleri yeni bağlamlara odaklanırlar. Prekarya kavramı da tam bu minvalde işlerlik kazanır. 1968 hareketinin önemli tespitlerinden biri olan çalışma ahlakına karşı geliştirilen prekarya kavramı, sabit olmayan bir üretim alanı içine dahil olmak isteyen politik öznelerin savunduğu bir olaysallıktı. Bu yüzden belki de burada mikropolitik analizlere girişilirken söylemek gerekirse, kavramların değişkenliği, sabit olamazlığı üzerinden relatif bir analiz etrafında yoğunlaşacağız. F. Guattari ve T. Negri'nin 1968'in devrimci dinamiği içinde dönemin etkin "siyasal eylemcileri" olarak ele aldıkları tartışmalarını (yeni özneler, bütünleşmiş dünya kapitalizmi, moleküler devrim) biz burada *Yeni Özgürlük Alanları* ve *Moleküler Devrim* kitaplarındaki kült metinler dahilinde dillendirilecekken, öte yandan günümüz dünya kapitalizminin krizleri ve işlevleri dahilinde de belli bir bakış açısına ya da bağlama yerleşmiş yeni tespitleri, kavramların döngüsel değişkenlikleri dikkate alınarak işlenecektir. Bu analize ulaşmak için, özellikle Félix Guattari ve Antonio Negri'nin *Yeni Özgürlük Alanları* (1985), F. Guattari'nin *Moleküler Devrim*(1977), Ranciére'in *Uyuşmazlık, Siyaset ve Felsefe* (1995),*Siyasalın Kıyısında* (1998-2007) ve *Duyarlılığın Paylaşımı: Estetik ve Siyaset* (2000), adlı kitaplarına göz atılırken özgürlük, özgürleşme ve *dissensus* (uyuşmazlık) kavramlarının uyumlu hareketlerin organizasyonel kapsayıcılığının dışında nasıl bir siyasallık dili yarattığı üzerinde durulacaktır.

Bu alanın değişen mikropolitik bir vizyonunu dikkate almak için, küreselleşme süreciyle birlikte 1990'ların ortasında başlayan yeni toplumsal hareketlerin, ihtivasının nasıl değiştiğini ve özgürlük alanlarını tanımlayan yeni bir muhalefetin ortaya hangi biçimlerde ortaya çıktığının analizi yapılırken yukarıda belirttiğimiz belirli temel kavramlar üzerine odaklanacağız. Genel anlamıyla J. Ranciére'in de üzerinde durduğu *dissensus*

kavramının (uyuşmazlık) temel özellikleri sorunsallaştırılırken, yargılayıcı olmayan değerlerin politik dinamiği, iktidar (makro iktidar egzersizi, devletsel sistem vs) ve kontrol tekniklerinin (gözetleme, tüketim arzuları vs) kapsayıcılığı etrafında analiz edilerek bugünün müşterek siyaseti tartışmaya açılacaktır. Bu kapsamda, Guattari, Negri ve Ranciére felsefesi karşılaştırmasından çok kavramlarının temel hatlarının yönlendirdiği belirli okumalara açıklık getirmek suretiyle açık uçlu yeni siyasal dinamikler ve olaysallıklar analizini dikkate almaktayız. Ancak en temelde, çalışmanın ana hattını oluşturan düşünce, başlıkta belirtildiği gibi siyasetin dışarılığı ya da isyan hareketlerinin dinamiği etrafında gelişen sorunsalı ısrarla vurgulamaya devam etmektedir. Zaten hâla yaşayan filozoflar olarak A. Negri ve J. Ranciére, bu minvalde siyasetin yeni halleri üzerine olan düşüncelerini derinleştirmeye devam etmektedirler. Çalışmanın ilk kısmında 1968 sonrası felsefedeki yönelimler ve görüşler eleştirel okumayla değinilecektir. Bu bölümde, Ranciére'in "özgürleşme" analizi Guattari ve Negri'nin 1968 sonrası okumada ortaya koydukları "özgürlük" analizleriyleriyle hem yakınlaşarak hem de uzaklaşarak önemli yer tutacaktır. Dolayısıyla bu kavramların tekabül ettiği ontolojik ve epistemolojik varsayımdan daha çok, özgürleşmenin nasıl olmadığı ya da özgürlük kavramından nasıl farklı bir tahayyülü ortaya koyduğu üzerinde durulacaktır. Yine diğer taraftan çalışmanın belirli kısımlarında, toplumsal hareketlerin analizi etrafında düğümlenen yeni eleşirel tutum dikkate alınırken, hem 1968 deneyiminden hem de Gezi Parkı gibi şimdiye kadar oluşmuş "isyan" deneyimlerinden ve özellikle Ortadoğu'da savaş hattının ortasında gelişen Rojava gibi kanton ve otonomi hattında yer alan yeni özgürleşme siyasetlerinden de sosyallikler analizi dahilinde bahsedilecektir. Bu sorunsala girişirken Félix Guattari ve Toni Negri'nin beraber yazdıkları *Yeni Özgürlük Alanları* (1985, baskı 2010), F. Guattari'nin *Moleküler Devrim*, (1977, baskı 2012) kitaplarındaki ütopya dışı mikro-siyasallığın ve mikro-toplumsallığın günümüz açısından ne tür bir etkinlik dinamiği yarattığına göz atacağız. Kitaplardaki isimlerin bile verdiği okuma dahilindeki siyasal yaklaşım hem bir yandan bu *uyuşmazlık* meselesinin ne olduğu ve buradan nasıl bir siyaset dilinin aralandığını söylemeye çalışmaktayken, diğer yandan

alternatif küreselleşme hareketlerinin, Gezi Parkı isyanının ve en sonunda Hong Kong'ta ki neoliberal kapitalizm karşıtı isyan dalgasının yarattığı özgürleşme aralığına imkân sağlayan farklı deneyimleri yakınlaştırarak bunu örneğin Ortadoğu'daki (Mısır-Tahrir Meydanı) özellikle Rojava'daki otonom direniş deneyimiyle nasıl okuyabiliriz sorusu dillendirilecek. Keza öncelikle Ortadoğu'da ve dünyada yeni siyasetin hangi minvalllerde oluşmaya başladığını sorunsallaştırırken, daha önceki deneyimlerden devralınan işçi-köylü hattında ilerleyen sınıf-kast sistemi dahilinde oluşan, sınıfın özgürlüğü ve iktidarı meselesinin yarattığı aidiyet ve sahip olmanın verdiği tahakküm erkinin, yeni siyasetin oluşturmaya çalıştığı algıdan uzak olduğunu belirtmekte yarar olduğunu düşünmeliyiz.

Bununla birlikte eklemek gerekirse, bu çalışmanın başka bir çıkış noktası da, toplumsal hareketlerin eleştirel okuması olarak gözüküyorken, Türkiye'nin ve Ortadoğu'nun savaş halinde ilerleyen kamusal uzamına rağmen yeni bir siyasetin temel öğelerinden birinin "bağımsızlık ya da kimlik" mübadelesi olmadığı üzerine olan tespittir. Hem Tahrir Meydanı ve Gezi Parkı isyanları, hem de Ortadoğu'daki hegemonya savaşına karşın Rojava'da geliştirilen otonom direniş (otonom devrim ve silahlı direniş) ve en sonunda Hong Kong (umbrella revolution) deneyimlerini okuduğumuz zaman, bu farklı deneyimlerin farklı politikleşme anlarına rağmen "yönetimselliğin ve egemenliğin" (gouvernementalité ve souveraineté) morfolojik şiddetine karşın yeni yaşam siyasetini geliştirdiklerini tespit edebiliriz. Gezi isyanı sonrası "bostan hareketi" ya da Rojava'daki eşbaşkanlı kantonlaşma pratiği ve toprağın kooperatifler üzerinden kullanılması, topraksızlara dağıtılmasıyla daha öncesinde Meksika ve Brezilya pratiklerinde görülen deneyimle yakınlaşarak ulus-aşırı egemenlik pratiğine karşı gündelik hayatın mücadeleye dahil edildiğini gözlemlemekteyiz. Ortadoğu'da IŞİD (ya da İslam Devleti) gibi zora dayalı şiddeti ideolojik bagaj olarak kullanan ve mesiyanik cihadist şiddeti kendine kılavuz edinen grupların ortaya çıkmasına rağmen, özgürleşmenin kaçınılmaz yeni bir siyasal hattı oluşturduğunu, diğer bir deyişle toplumsal hareketlerin dolaylı ya da direk ilişki halinde olduğu sivil toplum, sendika, parti ve ideolojilerin dışında oluşan yeni bir hareket alanının

çıkmaya başladığını söylemeliyiz. Onun için eklemek gerekirse yeni özgürlük alanları pratikleri *dissensus* siyaseti (uyuşmazlık siyaseti) üzerinden farklı mikro-öznelliklerin yakınlaşmasını sağlarken yeni dönüşümler için merkezi öznelere ihtiyaç duymayan, aktörler siyasetinin dışında hareket eden bir yöneliş söz konusudur. Paylaşmak, hegemonya siyasetinden ödün vermek, merkeziyetçilikten uzaklaşmak, kimliğinden ve muktedir olmaktan feragat etmek belki de bu yeni yönelişin çatallı dili olarak izah edilecektir. Kurumsal anlatı dışı bu toplumsallıklar kâr ve hırs gözetmeme üzerine kurulu bir siyasetin algısını öne çıkarırken (bostan hareketi, işgal evleri, toprağın müştereklestirilmesi vs) özellikle kendinden önceki deneyimlere de bakmaktalar, lakin bu deneyimlerin oluşturduğu hegemonya biçimlerini bertaraf ederek kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmak isteyen çoklukların arzularını belirginleştirmişlerdir. Bu anlamıyla toplumsal çatışmanın sadece emek, üretim ve devlet eksenli olmadığı bütün bir hayatın biyopolitik iktidarın pratiğinden, ekleminden geçtiğini gözlemleyen bu durum yaşamın kapitalizmin kâr ve sermaye hırsı sayesinde başlı başına kuşatma altında olduğunu, dolayısıyla bunun yaşamı yeniden ele almanın tekil siyaseti olduğunu söyleyen bir sürecin adıdır. Bu anlamıyla özneler ya da makro özneler siyasetinden ödün veren bu mikropolitik çaba kamusal tartışmaları yeniden açmamızı, yeni bir tekilliğin siyasetini aralamamızı salık vermektedir. Söylemek gerekirse bu sosyolojik tespitin söylediği durum, makro düzeyde eşleşen merkezi siyasetin bittiği üzerinedir ve altların, dışarda kalanların, minör sosyalliklerin deneyiminin aralandığı kurum dışı siyasetin söz sahibi olduğu oluşlar siyasetine işaret etmektedir. Çalışmanın belki de ilk başta belirtmek istediği tespit, tarihsel gelişmeler dahilinde özneleşen toplumsal hareketlerin, sivil toplum ve kamusal alan siyasetlerinin kriz halinde olduğu ve hatta temel anlamda bu ulus-devlet ve kurumsal aidiyet modelinin bittiğidir. Böylece söyleyebiliriz ki bu çalışmada bir yandan uyuşmazlığın mikropolitiği etrafında parçacıklı siyasal harita sorunsallaştırılırken diğer yandan yeni aidiyetler yaratmaktan çok öznelerin kimlik siyasetinden nasıl feragat edildiği ortaya konacaktır.

Ulusun ve Ulusçuluğun Pek Ötesinde Şiddetin Küresel Şafağına Uyanmak

Siyasetin devletin ve yönetimselliğin iktidar ilişkilerinin ötesinde okunmasını sağlayan bu "yeni özgürlük alanları" okuması bir yandan gündelik hayatın algılanma biçimlerini ve radikal demokrasinin değerlerinin yeniden düşünülmesini sağlayan müşterek tekilliği mobilize ederken, diğer yandan risk toplumunun araladığı krizler çağının hegemonyası olan bütünleşmiş dünya kapitalizminin yarattığı toplumsal güvenilmezliği ve eğretiliği görünür kılmaktadır. 1990'lar sonrası yeni iktidar ağları ve yaşam biçimleri bunu göstermekteydi. Maddi emeğin yerine maddesiz emeğinin geçişi (bilişsel proleterya), toplumdaki hareket tarzlarını yeniden ele almamızı sağlamaktaydı. Bu her anlamda, neoliberal dönemde Refah Devleti anlayışlarının iflasıydı. Onun için diyebiliriz ki yeni tarzda ilerleyen kapitalizm, Weber'in Protestan ahlakına ya da onun etrafında örgütlenen mutlu aile ve mekanik bireyine bakmıyor, tersine çelişkileriyle varolacak bir sistematiği krizler çağında ulus-aşırı boyutta görünür kılıyor. Sovyetler Birliği'nin parçalanışı, Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Soğuk Savaş döneminin kapanışı, Asya Kaplanları'nın küresel hatta kendine yenir bir ekonomik harita belirlemesi, Ortadoğu'da savaş politikası ve yeni mesiyanik şiddet gruplarının doğuşu, bütün bir değişimin, yeni egemenlik anlayışlarının olacağı ulus-aşırı hegemonyayı ve toplumsal alandaki denetim tekniklerini göstermektedir. Bu durum, Hardt'ın ve Negri'nin de üzerinde duracağı, yeni bir emperyal makine olan, *imparatorluk* çağının sosyo-politik anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bu çağdaş emperyal makine, sınırların olmayacağı bir küresel sahnede gerçekleşiyor. Kaygan zeminde hayat bulan ve biyopolitik alanın düzenlemesi olan bu şey, bu yeni kuraldışı makine, bütün alanları etkileyecek çerçeveyi reaksiyoner bir boyutta işlemekteydi. Yani bir yandan 20. yüzyılın önemli mirası olan ulus-devlet kavgaları bitiyorken, diğer yandan ulus-aşırı boyutta cereyan eden yeni şiddet grupları devlet içi ve dışı aygıtlar üzerinden kendini görünür kılmaktadır. Aynı şekilde, neoliberal ekonomilerdeki dalgalanma, kriz işsizliği arttırdığı gibi, garantisizlerin çoğalacağı bir güvensizlik toplumunu, her halükarda, bu yeni sömürgecilik biçimlerinin içinde perçinliyordu. Keza sömürgeleşme hareketleri artık toprağa bağlı değil kaygan zeminde paranın akışı

ve yeraltı zenginliklerinin kontrolü (petrol, su, madenler vs) üzerinden devam etmektedir. 1987'deki krizle insan beyninin enformasyonla "yarışamayacağı" anlaşılınca, makinasal hayat, ekolojik ve antropolojik gösterimleri, Sovyetlerin çöküşü dahilinde politik alanı reaksiyoner kılmaktaydı. Mesela, ABD'nin ve küresel G-8 (ya da G-20) ülkelerinin hem Ortadoğu'daki savaşlarda hem de daha öncesinde Irak ve Afganistan savaşlarındaki stratejileri ve savaşma biçimleri yeni teknolojik çekişmeleri, dünyanın yeni kapitalist ekonomik arzlarını ele vermekteydi. Herhangi bir yerde meydana gelen isyanın ya da toplumsal başkaldırıların sadece o yerle kalmayıp bütün bir dünyanın meselesi haline gelmesi ulus-devletin çoktan tarihsel rolünü bitirdiğini göstermekteydi. Keza Rojava'da ve Şengal'de IŞİD adlı ulus-aşırı zor şiddet ağına karşı devam eden isyan ve direniş, sadece Kürtleri değil küresel faşizme karşı ortaya çıkan yine ulus-aşırı alandaki küresel dayanışmayı da görünür kılmaktadır. Keza IŞİD fikri yine yerel ve küresel egemenlik tarafından biçimlendirilmiş ulus-aşırı alandaki güç ilişkilerinin mesiyanik bedeni olarak belirirken, uyguladığı erkek egemen şiddetin başlı başına "Kürtleri, Ezîdîleri, kadınları, Alevileri, Hıristiyanları ve başka azınlıkları" hedef alması kaçınılmaz bir durumdur. Baudrillard'ın da belirttiği gibi: "'Terör' bu tek küresel gücün kurulmasının bedelini yok olmalarıyla ödeyen bütün kendine özgü kültürlerin öcünü alandır."[2] Burada yaratılan nefret ideolojisi yerel boyutta değil, gösterilen sosyal medyada işlenen pornografik şiddetin küresel alanında nefes almaktadır. Bu anlamıyla ulus-devlet sonrası inanç cemaatlerinin siyasal sapkınlığını görselleştiren aşırılığın şiddet hareketleri, Ku Klux Klan gibi yerel boyutta kölelik üzerinden işleyen "beyaz" bedenin nefretine ve mesiyanik şiddetine yakın olsa da içinde bulundurduğu iktidar ilişkileri ve hâkimiyet konjonktürü bakımından, sınır ve ulus-aşırı örgütlenme kapasitesinden kaynaklı farklılaşmaktadır. Bu analoji bizi ikinci bir okumaya götürüyor: Ulus-devlet sınırlarının, kimlik hareketlerinin kriz halinde olduğu bu dönemde şiddet ve nefret üzerinden oluşan İslam Devleti gibi cihatçı cemaat hareketleri nasıl vücud bulmakta? Acaba 11 Eylül öncesi ve sonrasındaki gelişmeler sadece batı medyasının aksettiği İslamofobi üzerin-

2. J. Baudrillard, "Küreselleşmenin Şiddeti", Çev. Pınar Cartier, Le Monde Diplomatique, Sayı 13.

den teşvik ettiği "terörizme karşı savaş" politikasından kotarılan göçmen karşıtı (özellikle Müslümanlar karşıtı) hareketin ırkçılığıyla mı ortaya çıkan bir oluşum yoksa Ortadoğu'da 20. yüzyılın başından beri devam eden sömürgecilik sonrası baskıcı zor rejimlerinin yönetim politikaları da etkili miydi bu siyasal sapmada? Çok kısa olarak, konumuzla yan okuma olarak ilişkili olduğu için egemenlik ve rejimleşme pratikleri bağlamında bu savaş siyasetine girmek gerekiyor. Keza küresel hegemonya politikası ve baskıcı hükümet siyasetleri (Irak ve Suriye'de ki şii ve baasçı politika, Mısır ve Türkiye'de ki sünni ihvan siyaseti) bunun üzerine tamamen çöreklenmiş durumda. H. Bozarslan, "Devlet zoru ve 'dünya-sisteminin' uyguladığı zorun en yoğun noktaya vardığı ve aksiyolojik olarak öncülü olmayan sosyal ve sivil şiddetle atbaşı gittiği 2000'li yıllar" olarak tarif ettiği Ortadoğu'da şiddetin tarihi yine kendisi tarafından şu şekilde açıklanmakta: "Bu yıllar neredeyse artık İslam âleminin tümünü içerecek şekilde genişleyen "Ortadoğu"nun, en bariz ifadesi radikal islamcılık olan krizine denk düşmekte." (Bozarslan, 2010: s. 14) Bu durum, 1980 sonrası değişen kapitalizmin, egemenlik anlayışlarıyla ve küresel yoksulluğun, adaletsizliğin yarattığı kapitalizm karşıtı İslam'ın yoğun olduğu coğrafyalarda gelişen özgürleşme, sömürge karşıtı ve batı hegemonyasının reddi fikriyle çok orantılıdır.

O halde gelişen mezhep çatışması sadece aşırılığın şiddet hareketini siviller üzerinden onaylamıyor, kadını köleleştirmesi ve çocuğun oyun alanını hapsetmesi dahilinde bedeni hapsediyor, kutsallaştırılmış köleliği ideolojik süreklilik haline getiriyor. Bu şey devletin de şiddeti olarak karşılıklı işleyen gündelik faşizmin ilkel damarlarından üretilen yeni bir mesiyanik bilincin, suskunluk ideolojisine ve farklılıklara cevabı olarak da doğmaktadır. Ortadoğu'da gelişen şiddet hareketlerinin ideolojik olarak baskıcı rejimler sonrasına denk gelmesi tesadüf değil. Ama bu şiddet hareketlerini Ortadoğu'ya hapsedip onu kaderci bağlamda okumak hiçbir analiz sunmamaktadır. O nedenle bugün özellikle Suriye'de ve Rojava'da ortaya çıkan saldırgan cihat politikasını radikalleşen arap milliyetçiliğiyle okurken, onun ulus-aşırı boyutta dinin eklektik bütünlüğünü nasıl kurguladığı ve birçok coğrafyayı "zor rejimlere" karşı haklı bir "dava" etrafında örgütlediğinin analizini de yapmak gerekir. Müslümanların bölgesini

–"özgürleştirme" siyasetine dahilken,– aynı şekilde farklılıkları ve önünde engel teşkil eden aktörleri şiddetin sesiyle boğmaya bunu sosyal medya ve internet üzerinden yayarak şiddeti kutsal tek araç haline getirmeye çalışmaktadırlar. H. Bozarlan 20. yüzyılın başından beri Arap ve Müslüman coğrafyalarda kademeli ve değişkenli gelişen şiddetin tarihine göz atarken, dikkatimizi basit kültüralist analizlerden kurtarıp, bütün bir kronolojik şiddet okumasına yöneltmekte, orada oluşan değişim ritüellerine kodlarına gelenek üzerinden bakmamızı salık veriyor. Keza bir dönem Sovyetlerin etkisi altındaki marksist hareketin güçlü olduğu bu topraklarda değişim sadece Filistin savaşıyla değil belki de Nasır sosyalizmiyle de sadece açıklanamayacak boyutta ilerleyip, örneğin Seyyid Kutb'un ölümüyle de anti-kolonyalist gerilla hareketleriyle başka bir minvale giriyor. Bozarslan'ın "yeni iktidar mühendislikleri" (Bozarslan: 2010, s.255-258) dediği bu durum bir geleneğin devralmasıyla başlarken aynı şekilde yeni bir geleneğin manasının yaratılmasıyla devam etmektedir.

İslam Devleti örgütü şiddeti "düşman" ilan ettiği kurumlara ya da kurum aktörlerine değil tamamıyla genişletilmiş banal bir seyirde ilerleyen özellikle kadınlar olmak üzere herkese yöneltmektedir. Bu anlamıyla küresel alanda sosyal medya üzerinden yaygınlaştırılan bu banal şiddet ideolojik bir öngörü dahilinde sapkın bir katarsisin ifadesi olarak beliriyor. Devletler ve uluslar değil belirlenmiş emperyal düşman ve mezhepler çatışması üzerinden bedenleşen bu mesiyanik şiddet egemenliği bizzat en "zayıf" halka olarak sivillleri (özellikle kadınları) hedef aldığı için erk, erkek ve erek ideolojiisi üzerinden bir düzleme çıkmaktadır. Keza sosyal medyada dağıtılan cinayet haberleri örgütün bu ritüeller üzerinden modern bireyi de hedef aldığını gösteriyor. Belirsiz varlıklaşma içinde gelişen bu şiddetin yasası ve ritüeli paganist anlamdaşlıktan kotarark modern zamanlara meydan okuyan kılıcın onayladığı kutsal yasaya insanları tabi kılmaya çalışmaktadır. Yerle bir eden bu büyüleyici kutsal şiddetin ritüelleri korku imparatorluğu ve mezhep ideolojisi yaratmak isteyen yeni bir tür mesiyanik faşizmin akıl dışılığı ya da batı dışı akıl hegemonyası olarak beliriyor. Politik terimlerle açıklarsak bu şiddet aygıtı, tamamen küresel alanda yeni bir organik islam ahlakıyla hareket eden ve baskıcı rejimlerin geleneği içinden çıkan grupların yarattığı küresel ağ üzerinden biçimlenen kendi

ulemasını ve biyopolitik aygıtını yaratma arzusundaki küresel bir siyasetin sonucunda oluşmuş hınç ve nefret üzerinden şekillenen iktidar aygıtlaşmasıdır.

Toprağa bağlı sömürge sonrası toplumlarda, sömürge ve işgal, askeri baskıyla ya da toprağın ele geçirilmesiyle değil (fakat bazen, emperyal makine yerel boyutta bunu uygular, Afganistan, Irak ve Suriye'deki savaşta ya da Mısır'da ki darbe hükümetinde olduğu gibi), tamamen yerel alanda ağları geniş grupların desteklenmesiyle (cihadistlerin silahlandırılmasıyla) elde edilen değerlerin ve siyasal dayatmacı ahlakın yeniden pazara sürülmesiyle elde edilmektedir. İşgal edilen topraklara bakıldığında ulus-aşırı hegemonya ağları o coğrafyanın "demokrasi, insan hakları ve hukuk" ihlallerini öne sürerek orada bulunulan baskıcı rejimleri "haydut" yaftasıyla uluslararası camiada kurumsal ilişkiler (BM, NATO, AB vb) üzerinden "damgalamaya" çalışmaktadır. Yeni egemenlik anlayışları aslında daha öncesinde Negri ve Hardt'ın *Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* adlı kitaplarında belirtmeye çalıştıkları gibi, tüketim biçimlerini, neoliberal alışkanlıkları dolayıma sokarak, yeni inanç cemaatlerini örgütleyerek toplumları bu yeni mesiyanik şiddet cemaatlerinin demokrasi düşmanı aktörler olduğu üzerine geliştirilen istisna siyasetine bağımlı hale getirmektedir. Yani savaşla siyaset arasındaki geleneksel ayrım bulanıklaşmakta,[3] toplum tek yönlü "demokrasi" okuması dahilinde batı kamusal alanının "özgürlük" okumasına mahkûm edilmektedir. 11 Eylül sonrası ortaya çıkan küresel savaş anlayışları bunu daha görünür kılmıştır. Ya "haydut olacaksınız" ya da "özgürleşeceksiniz"dir. Yine Negri ve Hardt, Foucault'nun *biyopolitik* rejim okumaları dahilinde Clausewitz'in savaş analizlerine değinirken kullandığı baskı ve savaş biçimi olarak iktidar argümanı üzerinden giderek şöyle bir tespite yönelmekteler: "Savaş biyoiktidar rejimi, yani sadece nüfusu kontrol etmeyi değil toplumsal yaşamın tüm yönlerini üretme ve yeniden üretmeyi amaçlayan bir idare biçimi haline gelmiştir."[4] Bütün bu "haydut, çapulcu" söylemi hayatların, coğrafyaların evcilleştirilmesine yönelik olarak, monopolist

3. M. Hardt, A. Negri, *Çokluk, İmparatorluk Çağında sSavaş ve Demokrasi*, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 29.
4. M. Hardt, A. Negri, *İbid*, s. 30 ve M. Foucault, *İl faut defendre la société*, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 1997, s. 16.

sermaye ile ulus-aşırı sermaye arasındaki rekabeti ele veren ve bütün vahşi alanları sömürmeye yönelen bir iktidar egzersizinin sonucu olarak tek neden değildir. Aynı zamanda sınır-aşırı sermaye grupları yeraltı ve yerüstü kaynaklarının değerlendirilmesine yönelik pazarıyla da uğraşmaktadır. Bu durumun en açık örneğini, küresel sermayedeki rekabetlerde görebiliriz (silah tüccarları ve petrol, bilgisayar şirketleri bu sömürge politikalarının göbeğindedirler). Ve bu rekabet, disiplin tekniklerini, demokrasi anlayışlarını sorunlu hale getirmiştir. İnsan hakları ve demokratik haklar, sadece Amerikan filmlerinde cereyan eden, tek taraflı tinsel gösteride mümkün durmuyor, tamamen küresel sahnede işlenen bir müdahaleciliğin boyutları olarak beliriyor. Tanrılaşmaya yönelen bu duygu ötesi imparatorluk fikri, amerikan müdahaleciliği değil onun da içinde olduğu dünya sermaye hareketinin müdahalesi şeklinde seyir etmektedir. Bu dünyasal şirketlerin ve sermayenin yarattığı algı biçimleri belirli sistem dışı olarak lanse ettiği devletleri, toplulukları ve cemaatleri "haydut" olarak nitelendirirken, aslında küresel egemenliğe karşı tehdit oluşturan unsurları ayıklamaya çalışan bir yetkiyi kullanma hakkını meşrulaştırmakta, elindeki güçle, tarihi, zamanı, sınırları ve toplumu yeniden kurmak istemektedir. Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi, ulus-aşırı bu egemenlik iktidarına karşı hem yerelde hem de dünyasal çerçevede ona karşı oluşan isyan hareketleri ortaya çıkmaktadır.

Kimlik Krizinin İçine Doğan Güvensizliğin Yapılaşması ve Nefret Savaşının Patolojisi

Yukarıda analiz etmeye çalıştığımız Ortadoğu'da gelişen şiddet ve şiddetin kurumsallaşması olarak radikal islamın yeni hali bize dünyada şiddetin küresel ağlarının nasıl oluşmaya başladığını da gösterebilir boyutta. Keza radikal İslami gruplar örgütlenmelerini sivil toplum kuruluşları, ümmetçilik kurumları üzerinden gerçekleştirirken karşı-güç ilişkilerini ve aktörlerini bu meşru sivil alanda oluşturmaktadır. Hınçla sınanmış bu yapılar küresel ağ içinde ulus-aşırı bir ağa sahip olan ve klasik Ortodoks bir örgütlenme üzerinden yürümeyen, diğer yandan kutsallaştırdıkları şiddet siyasetini dillendiren bu müthiş muhafazakâr, patriyarkal örgütlenme savaş söylemleri dahilinde

meşruluk kazanmaktadır. Yoksullara yardımı, namusu, toplumsal ahlakı, kadın bedenini ehlileştirme üzerine kurulu bu retorik, savaşın ilk mağdurlarını şiddet sayesinde belirlerken, yeni yüzyılın cemaat siyasetini yarattıkları tahakküm, nefret ve kontrol savaşlarıyla oluşturmaya çalışmaktadırlar. Şiddet yanlısı İslamcı örgütlerin geliştirdiği düşman siyaseti İslam'ın kendi içinden sadece ırkçılığın çıkmasını sağlamadı, IŞİD gibi yapılanmalar faşizmi düşman siyaseti üzerinden geliştirerek ruhanî çatışma kültürünü siyasetin gündemine yerleştirdi. Bu durum Ortaçağın içine çöreklenmiş iktidarın ruhani polisliğinin yeniden canlanmasını, dünyada ve özellikle Ortadoğu'da şiddetin şafağının yeniden doğmasını, yeni toplumsal patalojilerin önünün açılmasını, polislik rejiminin gündelik hayatta zaruri bir işlev gibi yeniden güdükleşmesini sağlayan güç ilişkilerini ortaya çıkarmıştır. Ortadoğu'da IŞİD'in (Irak ve Şam İslam Devleti ya da günceli İslam Devleti) Suriye savaşı sonrası meşru bir alanda şiddet ve komplo üzerinden örgütlenmeye gitmesi (kaybolan İslam ruhunu canlandırma ihtiyacı, Peygamber dönemine dönüş) gidişi, savaş komplosunun *fitna* (fitne) üzerinden hangi minvalde algılandığını gösterdiği gibi, sadece iktidar aygıtlarını kendi hayali güç değerleriyle ölçen bir şiddet kültürünün neden hınç ve nefrete ihtiyaç duyduğunu da görünürleştirmektedir. Keza savaş ve işgallerle travma coğrafyası haline getirilmiş Ortadoğu'daki ülkeler şiddeti işgale verilecek tek cevap olarak okurken yarattıkları nefret kültürü faşizmi güncellemekten başka bir ruh halini ortaya çıkarmamıştır. Müslümanlara karşı yapılmış tarihsel "saldırganlığa" hınç, cihat ve nefret siyaseti üzerinden cevap veren bu yeni neo el-Kaideci yaklaşım, korku hiyerarşisinden beslenen bir tarihsel algıyı İslam okumaları üzerinden göstermektedir. Korkutmak ve şiddet teorilerinin içine sığındığı kaybedilmiş vahanın (vekâletin yeniden tesisi) kazanılması, ideolojik savaşın verilmesi için yaratılan inançlı bedenin "günahlı" yeni toplumsal bedene karşı kıyasıya savaşının tarihsel aygıtlaşmasından kaynaklı "haklılaştırılmış savaşın" ruhani inşasıdır. IŞİD gibi cihatçı örgütlerin ulus-ötesi haklılık savaşlarını mistifiye eden anlayışı ve bu biçimiyle seküler yapısını kutsayan dili, ahlakçı dinsel form üzerinden söylemleşirken, herkesi huzursuz bırakan aşırı patolojik imajların sosyal medya üzerinden piyasaya sürülmesiyle propaganda savaşı elde ediyor.

Keza klasik bir örgütlenme biçiminde.seyretmeyen tarzı, küresel silah ağlarıyla olan ilişkisel bağı bu örgütün küresel alanda da medya ve imajı kullanmasını sağladığı gibi, korkusunu yaygınlaştırmak için kullandığı liderlik siyaseti de tehdit ve totaliter cemaatleşme üzerinden varlığını belirgin kıldırıyor. Bu biçimiyle hükümran öznenin retoriğinin tekrarlandığı korku nesnesinin bir belirleyici olarak ele alındığı şiddet yanlısı örgütlenmelerde aktörün siyasal ahlakçılığı, rakibini, düşmanını bir "insan" olmaktan çıkarıp, nevrotik algıyla oluşturulmuş makinasal bir güç olarak tasarlamasını sağlıyor. Hardt ve Negri bu mevcut öğelerden oluşan siyasal duruma küresel savaş hali demektedirler (Hardt ve Negri, 2011, s. 29-35). Ve meşru şiddetin yasalaştığı bu postfordist dönemde yani silah sermayesinin sınır aşırı bir pazara dahil olmasıyla ortaya çıkan bu maddesiz mevcudiyet döneminde toplumsal kontrolü hedefleyen (cihadistlerr için "bozulan ahlakı" düzenlemek, egemenlik için demokrasi tesis etmek vs) savaş tekniği ülkeler arası değil ama ülkeler üstü ve toplumlar içi bir boyutta işlerlik kazanıyor.

Yukarıda söylemeye çalıştığımız gibi "savaş ve direniş modelleri" bütün farkındalıklarına rağmen dünya sahnesinde küresel boyutta ilerlemektedir, ama bütün yerel deneyimler kendi dilini oluşturmaktadır. Biraz daha açmak gerekirse, küreselleşme hareketi sadece mücadele biçimlerini değiştirmedi ya da sermayenin yersizyurdsuzlaşmasını sağlamadı, aynı şekilde küreselleşen bir şiddetin şafağını da aralamıştır. Özellikle küresel kapitalizme karşı oluşmaya başlayan patolojik manevi İslam cemaatlerinin örgütlenme ve şiddet anlayışları (El Kaide ve IŞİD) "hakikat" adına yapılan savaşları görünür kılarken, bahsettiğimiz paylaşma ve ortaklaşma siyasetinin içine yerleşen tekil, çoklu cemaatlerden farklı olarak bu mistifiye edilmiş faşizan beden ve nefret siyaseti biyopolitik müdahale içinde kendine mutlak bir nitelik kazandırmaya çalışmaktadır. Keza küresel süreçte manevi cemaatlerin mistifiye edilmiş ahlakıyla müşterek cemaatlerin özgürleşme arzusu aynı politik hat üzerinde değil, tersine birbirinin doğasının reddine dayanmaktalar; biri otokratik bedeni yeniden yaratma üzerine kurulu yaşamın imhasını onaylayan ahlaki siyaseti arzularken, diğeri bu otokratik bedenin hayat üzerine konuşma hakkını bertaraf etmeye uğraşmaktadır.

Dolayısıyla isyan hareketlerini de belki de içinde bulundukları siyasal istisnalarından kaynaklı ayrı okumak gerekir. Keza Ortadoğu'da Arap Baharı'yla gelişen savaş ekonomisi sadece bölgesel boyutta kalmayıp küresel alanı kaplayan IŞİD (ya da İslam Devleti) gibi zor rejim anlayışına dayalı mesiyanik şiddeti kullanmayı kendine görev edinmiş hareketlerin doğmasını sağlamışken, burada isyanı otoriter ahlakçı biyoiktidar biçimiyle sınayıp "haklı savaşı" ontolojik hale getirmektedirler. Küreselleşme pratikleri dahilinde gelişen ve bir şekliyle dünya ekonomisinin krizi sonucu kendini belli eden ve bütün siyasal alanı çevreleyen bu iki farklı isyan dinamiği ve savaş yöntemi olarak şiddet sarmalının ortaya çıkardığı ırkçılık, yabancı düşmanlığı veya patolojik siyaset dili sadece siyasetin krizine işaret etmiyor, ulus-devletin içine dahil olduğu yeni egemenlik biçimlerinin cemaat örgütlenmeleri ve "savaşın düzenleyiciliği" (Hardt, Negri: 2011, s. 40-41) üzerinden küresel bir dar boğaza dahil olduğunu gösteriyor. Bu durum radikal İslam örgütleri siyasetinin ulusal makro kimlik okumaları üzerinden kendini tanımlamadığını, yüzyılın ontolojik sorununun makro ve mikro şiddet hattında ilerleyen yabancı düşmanlığı ve mistifiye edilmiş belirli ahlak okumalarına dahil edilmiş hakikat rejimleriyle bedenleştirilmiş mezhep mikro-kimlik savaşları boyutunda şekillendiğini gösteriyor. Nefret politikalarıyla örülmüş yeni bir tarih yazımı olduğunu söyleyebileceğimiz bu durum bölgesel savaşçılıktan, Arap-Türk ulusçuluğundan farklı hareket eden "yeni iktidar mühendisliklerini" onun yeni şiddet aygıtlarının karşı-güç dengelerini ulus-aşırı faşizmin düzenekleri içinde yeniden yaratmıştır. Bugün keza G-8 (bir yönüyle G-20 de) gibi "gelişmiş" ekonomik pazarın hâkimiyeti içindeki oluşumlar dışı herhangi bir ülkenin demokratikleştirilmesi ya da ulusun düzenlenmesi, içeride yaratılan hegemonya ihtiyacından değil ulus-aşırı pazarın örgütlediği dayatma ve zor siyasetinden kaynaklıdır. Hardt ve Negri "Biyoiktidar ve Güvenlik" adlı analizlerinde, şiddetin temeli olan şeyi yasallık olarak değil tamamen ahlak ve değerler olarak ele alıyorlar ve burada şiddet eğer ahlaki ve haklı sebebi varsa meşru olarak algılandığını, Bin Ladin'in ahlaki figürü kullanmasıyla aslında kullandığı şiddete meşruluk kazandırdığı üzerinde durmaktalar (Hardt, Negri: 2011, s.45). Keza IŞİD'in uygulamaya çalıştığı terörizmin meşruluğu ve ulus-aşırı pro-

paganda ağının yaygınlığı da aynı meşruluk, yani "mazlum müslüman halk" adına yürütülen mesiyanik cihat anlayışından ileri gelmektedir. Karşımıza siyasal ulus-devlet değerlerinin karşısına yerleşen meşru savunma hattı olarak belirginleşen mağduriyet/kurban siyasetinin ikamesi çıkarken, aynı minvalde gayet açık meşruluk uygulayan, karşıt (organizasyonel kurumsal örgütsel şiddeti) şiddeti toplumsal alanda ötekileştirerek devletin meşru siyasetini "insan hakları ve demokrasi" adına savunan savaşmanın iktidar ve itidal rejimlerini de eklemek gerekir. Ulus-aşırı güvenlik konseyinin (BM, NATO) düşmanlaştırma ve kendi kurumsal şiddetini savaş stratejisi olarak meşrulaştırması bir güvenlik ihtiyacı olarak okunamaz, aynı şekilde denetim toplumunun arazları olan güvenlik mefhumunun çatlakları durumundaki "diğerlerini" de düzenlemeye yönelik girişimler olarak okunabilinir.

Bununla birlikte şunu ekleyebiliriz ki, Fransa'da özellikle Paris'te 31 Mart 2016 itibariyle başlayan "Nuit Debout" (Gece Ayakta) direnişi aslında küresel bir sistem karşıtı ekonomik ve politik çerçevesi olan bir hareket olarak hem İspanya'da "kızgınlar" hareketine benzerken, diğer yandan sadece Fransa'yı ilgilendirmeyen kapitalizmin kriziyle dünyaya sıçrayan yeni bir küresel başkaldırı biçimine; Tahrir, Maidan, Gezi gibi farklı formlarda olan ama kentsel açık alanda (meydanda) konumlanan kalkışa işaret etmektedir. Mesela "Gece Ayakta" kolektifleri 7 ve 8 Mayıs'ta "Global Debout" (Küresel Ayakta) çağrısıyla bütün dünyaya seslenerek eylemselliğin boyutunu değiştirmiş oldu. Keza ne parti ne sözcü ne de herhangi bir temsili sendika mekanizması eylemleri örgütlemiyor, örgütleyemiyor; büyük kitlesel olmayan ama gündelik hayatı felce uğratan eylemleriyle hükümetin güç ilişkilerini sarstığını ve anında forumdaki tartışmalarla sorunsalların küresel boyuta taşındığını görmekteyiz. "Rojava Devrimi"[5] ise aynı toplumsal ekoloji ve siyasal idealler

5. Bkz. E. Sustam, "Rojava: A Municipal Autonomy Experiment in Times of War", interview by C. Pulgar and C. Mathivet, in Unveiling The Right to the City, Representations, Uses and Instrumentalization on the Right to the City, Passerale, No. 15: 2016, s. 124-130; *Nouvelle forme d'Insurrection urbaine dans l'espace kurde et Écologie sociale*, http://www.kedistan.net/2017/01/14/insurrection-urbaine-dans-lespace-kurde-et-ecologie-sociale/ ve A. Flach, K. Michael, E. Ayboga, *Revolution in Rojava, Democratic Autonomy and Women's Liberation in the Syrian Kurdistan*, Pluto Press, London, 2016.

etrafında örgütlense bile açık kamusal alan ve sivil itaatsizlik eylemlerinden farklı olarak toplumsal cinsiyete ve ekolojiye önem veren özyönetim ve otonom anayasasıyla somut bir toplumsal tahayyül üzerine oturmaktadır. Bu anlamıyla farklı ve dünyasal olan bu toplumsal ayaklanmaları anlayabilmemiz için şu an aktüel olarak dünyada belirli coğrafyalarda oluşan siyasal-tarihsel dirilişleri ve olayları da dikkate almak, bu direnişin kodlarının onlardan bağımsız olmadığını görebilmemiz gerekiyor ve ayrıca bu siyasal-toplumsal ayaklanmanın yerel olmadığını haddinden fazla küresel bir aktör-ağ geçişliliği üzerinden cereyan ettiğini söyleyebiliriz. "Gece Ayakta" eylemleri sivil itaatsizlik repertuarına sahip olarak uzun zamandır eklemlenen "yeter artık" diyen "öfkelilerin" buluştuğu bir yatay direniş modelidir. Bir ek olarak söyleyebiliriz ki bu eylemler partiler ve sendikalar düzeyinden etkisini göstermedi. Virtüel alanda daha çok yoğunlaşan eylemlerin sendikalar tarafından çok da etkili olarak desteklenmemesi ya da bu eylemlere katılış biçimlerindeki seyreklik, Liberation ve Le Monde gibi sol eğilimli gazetelerin bu eylemlere Le Figaro gibi sağcı gazeteye göre daha az yermesi sanırız iktidardaki Sosyalist Parti'den kaynaklı olsa gerek. Keza 2005 CPE eylemlerinin kitlesel boyutu (Sarkozy dönemi) ve 1995 Genel Grevlerinin (Chirac dönemi) kuşaklar arası kitlesel boyutunu burada göremekteyiz. Eylemlerin en çok da güvencesiz olan gençlik, öğrenci kesimi ve göçmenler tarafından karşılanması ise önemli gibi duruyor. Keza yasanın kendisi sadece Fransa'ya ait olmayan Türkiye'de ya da başka ülkelerde tanıdığımız taşeronluğu ve risk altında güvencesiz çalışmayı körükleyen bir bagaja sahip.

Tahakküm Toplumundan Müdahaleci Topluma

21. yüzyıl toplumu patolojilerin ağırlaştığı travmanın gündelik hayatın vazgeçilmez hastalığı olarak belirmesini kudretleştiren bir güvenlik krizi çağı olarak görülüyor. Güvenlik mefhumu soyut bir şema olarak ortaya çıkmıyor, iktidarın öğelerinin düzenlenişinin çağdaş otoriterizm dizgeleri olarak şekillenmesini sağlıyor. Adalet ise burada kurucu iktidarın savaş üreten projelerinin es geçtiği, modern ulusların hatta ontolojik sınıfların toprak savaşları üzerinden şekillendiği bir aralıkta

polislik anlatısı olarak kalıyor. Güvenlik siyaseti polislik rejimi olarak yasal otoritenin meşru şiddetinin doğallaştırıldığı, sadece kurum ya da devlet şiddeti olarak belirmiyor, değerler, toplum özneleri, ahlak, din ve küresel sermayenin de yekvücut olduğu tarihsel düzenlemelerin var olduğu toplumsal müdahilleri ortaya koyuyor. Bu şey maddi ekonomi-politik üzerine kurulu klasik disiplin toplumundan, söylemin üretimi ve siyaseti olan Foucault'nun *biyoiktidar* sonrasında *biyopolitika* diyeceği, Gilles Deleuze'ün *Müzakereler* kitabında *denetim toplumu*na geçişi öngören analizini ortaya çıkaran, spekülatif ekonomi tarzının benimsendiği pazar ekonomisine endeksli risk ve güvensizlik ilişkilerinin belirginleştiği yeni bir siyasal savaş toplumuna doğru gidişi görünür kılmaktadır. Bu anlamıyla dönemin kapitalizm ve sömürge rejimleri okuması kriz yüzyılı sonrasında gelişecek olan bu yeni savaş ekonomisini, bütünleşmiş dünya kapitalizminin tahakkümünü çıplaklaştırmaktadır.

Savaşın dili bu yüzyılın eşiğinde toplumsal hafızayı da belirleyici kılmaya başladı dersek yanılmış olmayız. Toprağın tarihi ulus-devletlerin hegemonyasının elinden alındı, yine "ezilenlerin" kullanma hakkının çalınıp imparatorlukların paylaşımına, sermayenin rahat dolaşım hattına dahil edilmiştir. Savaş sadece 20. yüzyılın değil Ortadoğu başta olmak üzere Afrika ve Asya yeni imparatorluk ve toprak paylaşım savaşlarının mekânı olmaya başlamadı, savaş tarihi yeniden yazılıyor, küresel alanda yükseliyor ve ulus-devletler arasındaki toprak ilhakı dahilinde değil, bu sefer coğrafyaların ve sermaye paylaşımlarının yeniden düzenlenmesini sağlayan müdahaleler oluşuyor. Ortadoğu dinsel belirlenimin mezhep savaşlarına şahit oluyor, dünya küresel bir cinnet halinde istisnaların yasa olduğu, yasanın toplumsal baskı aracına dönüştürüldüğü demokrasinin yeniden inşaa edilmesi üzerine kurulu siyasal rejimlere gebe oluyor. Şüphesiz ki Hardt ve Negri bu anlamıyla savaşın ölüm hâkimiyeti üzerine kurulu olduğunu söylerken (Hardt, Negri: 2011, 36) retorik olarak savaşın yeniden düzenlendiği biyopolitik gücün ağları içinde savaşın polisiye kontrol teknikleriyle donatılıp bir güvenlik stratejisine yerleştirildiğidir. Mağduriyetin işlendiği güvenlik ve biyoiktidarla el ele veren bu yeni kamusal hegemonya fikirlerini düzenlerken, kutsallaştırılmış mağdurdan yeni siyasal formların da ortaya çıkmasını sağlıyan belirli "küresel aparthed" (Hardt,

Negri: 2011, s. 37) biçimlerinin oluşmasına yardım etmektedir. Savaşın dili küresel alanda tebanın yeniden denetlenmesine ve üretilmesine yardım eden ulus-aşırı mahkûmiyeti ve sıradanlaşmayı görünür kılabilmektedir.

Bu anlamda belki de bütün 20. yüzyıl totaliter yapıların özellikleri yeniden ele alınmış, dünya kapitalizmi coğrafyaların ontolojik düzenlenmesi için sistem anlatılarının, paranın, özgürlük değerlerinin, bireyin özgürleşmesini sağlayan bir demokrasi müdahalesine dahil olmuştur. Çünkü hukuk ve demokrasi ulus-aşırı düzeneğin aracı ve baş aktörleri olarak, güç ilişkileri tarafından meşrulaştırılan pedagojik bir erek olarak ortaya çıkarılıyorlar. Aynı zamanda vaatler yüzyılı diyebileceğimiz bu çağ vaatler siyasetinin muktedirliğinden başka bir tarih anlatısı sunmamıştır. 21. yüzyılın dili de küresel savaş olarak sahneye çıkarken (Afganistan, Irak, Libya, Suriye, Rojava ve Şengal) diğer yandan biyopolitik yönetimselligin şiddetinin genelleştirildiği, insan ve doğa bedeninin acı ve şiddetle yoğruldugu, gündelik hayatın sadece itaatle değil ama yaygın adaletsizlikle örüldüğü bir yüzyılın kapısını aralıyor.

Krizler yüzyılı olarak hafızalara kazınan 20. yüzyılı kapitalist mirası (1929 büyük ekonomik depresyon, 2. Dünya Savaşı soykırım ve faşizm, 1970'lerdeki petrol krizi, diktatörlükler rejimi ve 2010'daki küresel finans krizi) ve sonrasındaki savaşın düzenleyici rejimleri polisliği gündelik hayatın ihtiyacı haline getirirken (güvenlik ihtiyacı) siyasal kontrol toplumu yaratırken, bu niteliğin kabuğuna tepki veren, egemenlik siyasetini dışsallayan kendi karşıt radikal siyasal alanlarını da yaratmıştır. Ulrich Beck bu toplumun adını "Risk Toplumu" (Risikogesellschaft) olarak 1986'lı yılların başında "Riskin dünyalaşmış toplumu" kavramsallaştırmasıyla ele almaktaydı. Bu durum eş zamanlı olarak, Giorgio Agamben'in belirttiği, eşgüdümlü faaliyet tesis eden "gelecekteki cemaat" olarak tanımlayacağımız yeni yüzyılın eşiğindeki mikro-siyasetin kapısını da aralamıştır. Bizzat siyasetin bittiği değil, yeni siyasal kontrol rejimleri içinde farklı siyaset anlayışlarının ortaya çıktığı üzerinde durmak gerekir. Savaşı ve demokrasi ihtiyacını yatay hâkimiyet anlayışı içinde toplumsal düzenleyici siyasete entegre eden egemenliğin biyopolitik teşkiline karşın yeni isyan dinamiğinin içine yerleşen çokluğun *a priori* meşruluğu da öne çıkmaktadır. Keza Hardt ve

Negri'nin belirtmeye çalıştığı gibi küresel savaş hali aynı şekilde dünyasal boyutta ilerleyen direniş hareketlerini kavramamıza yardımcı olurken bu yeni dünya tahayyülü içindeki iç içe girmiş olan öznellikleri (parçalanmış özneleri) kavramamıza yardımcı olacaktır. Özellikle biyopolitika çağında bu sorunlar bizi, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal hatlarıyla her şeyin içe içe geçtiği bir pratiğe yönlendirmektedir (Hardt, Negri: 2011, s. 83).

Bu noktada, sosyal eylemliliğin terimler üzerinden yürüyen gündelik hayatı kapsayan yeni dinamiği tekillikleri ve kolektif telaffuzları öne çıkarırken bunlar arasındaki güç ilişkisini de görselleştirmiştir. Burada, biz yerel kodlara rağmen, dünyada peşpeşe zincirleme şekilde ilerleyen komün karakterli bir ayaklanmalarla karşı karşıyayız diyebiliriz. Bu zincir sadece dünyasal alanda bir kriz olarak görülmüyor ama aynı şekilde belirlenmiş geçici sosyal sapmaları da sunuyor. Eklemek gerekir ki, bu şekilde ilerleyen geçici şematizasyonlar her zaman çatışmalara bağımlıdır; ama toplumsal tahayyül için bugün açısından tarihsel bir vizyon organize ederken sezgisel bir değeri de vardır (Lenin'deki kapitalist süreçlere ve Hobsbawm'in 20. yüzyıl analizine bakabiliriz). Ama tabii ki şunu ayırt etmeden geçemeyeceğiz, 21. yüzyılın ürettiği yersizyurdsuz kapitalist değer ahlakıyla 20. yüzyılın içinde belirlenmiş klasik yerel kapitalist değer üretimleri pek de aynı değiller. Örneğin 1968'in döngüsü; toplumsal mücadeleyi küresel ya da uluslararası bir döngüde Devrim üzerinden okumasıydı ve "devrim başlamıştı" (Guattari, Negri: 2010, s. 23). Özellikle de eski gelişmiş kapitalist ülkelerde bu durum: işçi sınıfının, yeni sosyopolitik ve ontolojik formalarının gölgesinde "antiemeperyalist savaş" gibi bir reaksiyoner siyaseti kapsıyordu. Mesela bu döngü yeni siyasal ve sınıf formlarının ortaya çıkacağı İtalya'da 1977'ye kadar devam ediyordu (Operaismo e Autonomia). Türkiye'de Kürdistan'da ise silahlı mücadele geleneği iki farklı deneyime yaslanıyordu: Türkiye alanı anti-emperyalist bir okuma yaparken 1968'de Kürdistan'da Cezayir deneyimi ve Fanon üzerinden ilerleyen anti-kolonyal bir refleks hayat bulmaktaydı. Kürt Siyasal Hareketi'nin 2000'ler sonrası müzakere süreçleri, siyasal değişim ve sonrasında barış süreciyle birlikte "halk ordusu" tanımlarından vazgeçip örneğin bütün parçalarında etkili olabilecek farklı deneyimlere, meşru savunma pratiğine, sosyal ekoloji dahilinde olan kantonlaşma

siyasetine veyahutta "eşbaşkanlık" pratiğine yönelmesini sağlayan şey sadece başlı başına içinde olduğu "direniş" geleneğini güçlendirmek (haklılaştırmak), ulusal birliği kuracak hattı yaratmak ihtiyacı değil aynı şekilde "haklı" olan davayı, isyan hareketinin modüllerinin "yeni devrimci siyasetini" küresel sahnede genişletmek ve örnek teşkil edecek bir yeni toplum kurma oluşumunun öncülü olarak tasarlanmasıdır. Dolayısıyla Rojava'da ortaya çıkan konfederal anayasa pratiği ve kantonlaşma mücadelesi bize şunu gösteriyor ki, klasik sosyal hareketin temeli olan aktör ve özne ideasından, toprağa ve ulusun nativist anlatısına bağımlılık teorisinden, gerillanın kurucu olduğu askeri denetim mekanizmasından farklı olarak, sivil itaatsizliğin ve sivillerin yatay otonom deneyiminin etkili olduğu, özgürleşme pratiğinin dinamiği içinde farklı öznelliklerin buluştuğu ortaklaşma hatlarını içeren bir *dissensus* (uyuzmaşlık) ağlarının içine yerleşen mikro-siyasetlerin deneyimlerinden bahsedilebilinir.

Hatırlamak gerekirse bütün 20. yüzyıl pratiği içine yerleşmis sistem karşıtı hareketlerin devrimci siyasetinin deneyimi aktör, öncü parti, liderlik ve örgütlenme (nicellik ve "adam kazanma" politikası) üzerinden yürümekteydi. Dolayısıyla 1968 bir yandan bir özgürleşme pratiğinin, geleceğin politiğinin önünü açımlarken diğer yandan yaşattığı farklı deneyimler sayesinde de silahlı mücadele hattını oluşturmuştur. Sınıf mücadelesinden farklı olarak gelişen silahlı devrim teorileri özellikle Küba deneyimi ve Che Gueveracılık dolayımında oluşurken Çin, Filistin ve Vietnam örnekleri göz ardı edilmemekteydi. Örneğin 1968'in önemli sloganlarından biri olan çalışmayı reddeden eğretilik (güvenilmezlik-précarité) kavramı dönemsel zarfta üretimden uzaklaşma çalışma özgürlüğüne varmayı ifade ediyorken, 2006 CPE eylemleriyle Fransa'da patlak veren başkaldırı pratiği gösterdi ki aynı slogan (prekarya) bugünün kapitalizminin işten çıkarmaya, güvencesizleştirmeye yönelik bir tehdit aracı olarak kamusallaşmaktadır. Devam edersek bu döngü, Reganizm, Thatcherizm, reel sosyalizmin düşüşü ve maddesiz üretim değerleri içinde oluşan yeni hegemonya tarafından (spekülasyon krizi ve küresel fakirlik) belirlendi ve ulus-devletin çöküşünü ilan etti diyebiliriz.

Küresel bir krizin, üretim ilişkilerinin içine doğmuş bulunduğumuzu söylemeliyiz. Şunu eklemekte yarar var: büyük bir ekonomik pazar ve heterojen siyasi alanın oluşması, bizim dünya

görüşümüzü ve gündelik hayatımızı etkileyecek bir iktidar ve yönetim politikasının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Türkiye gibi bir alanda bütün teknolojik atılımı sadece "az gelişmişlik" kompleksinden kurtulup muasır medeniyetler seviyesine varmak olarak okuyan (küresel imparatorluğa dahil olma arzusu G-20) ve gelişmeyi toplum ve millete götürülecek "hizmet" olarak algılayan zihniyet dünyası bir yandan küreselleşmeyle iç içe yürüyen bir politika geliştirirken diğer yandan yerel alanda oluşturduğu güç ve ahlak kodlarıyla toplumsallığı kontrol etmek istemektedir.

Su, hava kirliliği, iklim bozulması, ormanların yok edilmesi, şehrin yeşil alanlarının sermayeye peşkeş çekilmesi, barajlarla çevresel ve kültürel belleklerin yok edilmesi savaş stratejilerinin geliştirilmesi, düşmanlık siyaseti, "kimliksel" özgürlüklerin baskı altına alınması, birçok bitki ve hayvan türünde biyosfer geninin kaybolması, şehrin siluetinin kamusal-kültürel dokusunun ve doğal manzaranın bozulması, bilim ve teknolojilerin aşırı hızda gelişmesi ve hayatımızı kontrol eden panoptik bir hiddete varması başlı başına yeni ahlakî değerler yaratmak isteyen küresel kapitalizmin yerel boyutta hükümetler üzerinden seyreden küresel etkileridir. Böyle büyük bir ekonomik pazar ve homojen siyasi alanın oluşması bizim dünya görüşümüzü ve gündelik hayatımızı etkileyecek bir iktidar ve devlet politikasının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ama tabii ki şunu ayırt etmeden geçemeyeceğiz, 21. yüzyılın ürettiği yersizyurdsuz kapitalist değer ahlakıyla 20. yüzyılın içinde belirlenmiş klasik yerel kapitalist değer üretimleri pek de aynı değiller.

Örneğin 1968'in döngüsü; toplumsal mücadeleyi küresel ya da uluslararası bir döngüde devrim tahlili, iktidarı değiştirmek isterken yeni güç dengesi kurma arzusu okumasıydı. Özellikle de eski gelişmiş kapitalist ülkelerde bu durum: işçi sınıfının, yeni sosyopolitik ve ontolojik formalarının gölgesinde "antiemeperyalist savaş" gibi bir reaksiyon ve bağımsızlık okuması bunu kapsıyordu. Mesela bu döngü yeni siyasal ve sınıf formlarının ortaya çıkacağı İtalya'da 1977'ye kadar devam ediyordu (Operaismo e Autonomia). 1968'in önemli sloganlarından biri olan çalışmayı reddeden eğretilik (güvenilmezlik-précarité) kavramı bugün kapitalizmin tehdit dili üzerinden işleyen yeni çalışma koşullarının değeri haline geliyor. Devam edersek bu döngü,

Reganizm, Thatcherizm, reel sosyalizmin düşüşü ve maddesiz üretim değerleri içinde oluşan yeni hegemonya tarafından (spekülasyon krizi ve küresel fakirlik) belirlendi ve ulus-devletin çöküşünü ilan etti diyebiliriz. Ondan dolayı yeni küresel hareketin (özgurluk alanlarinin) iktidara sahip olmadan ortaya çıkardığı isyan ve sinerji beraberinde yeni komün olan sezgisel devrimci bir teorinin de kapılarını aralamaktadır.

Şiddete Rağmen Yeni Siyasetin Dilini Ara(la)mak

Bütün bu okumalar dahilinde ilerlersek, burada kullandığım "uyuşmazlık" kavramı J. Ranciére'in tamamıyla aslında bu *konsensüs* (uyumluluk, işçi sınıfı iktidarını için bütün ezilenlerin uyumu) tarihinden farklı karşıt minvalde ilerleyen bir okuma olarak karşımıza çıkıyor. *Dissensus* kavramı birçok kişi tarafından garip bir şekilde "uzlaşmazlık" olarak çevrilse de kavram Fransızca siyaset okumasında "uyuşmazlık" anlamını vermektedir. Konsensus kavramına karşı "zıtlık" üzerinden okumak, kavramların eylemselliğini köreltttiği gibi "duyulabilir olan paylaşım" ya da duyumsabilir olan" üzerinden ifade edilen yeni siyasetin diline çok uzak düalist bir çeviri olarak duruyor.

"Uyuşmazlık Siyasetinden" ne anlamaktayız? "Uyuşmazlığın" siyaseti zıtlaşma siyaseti olarak değil, eşitsizliğin koşullarının ortadan kalktığı bütün sosyalliklerin farklılıklarıyla var olduğu, özgürleşmeci bir dili aralayan ve iktidar tarafından söylemleştiren hakikat rejimlerine karşı müdahaleci bir yaklaşımı ortaya koyandır. G. Agamben *Gelecekteki Cemaat* adlı kitabında herhangi tekilliklerin ortaklığı olarak ortaya çıkan bu duruma inessentielle cemaat (kökensiz cemaat) diyor (1990: s. 24). Onun için Ranciére'in "*dissensus*" kavramını ele alış biçimi tamamıyla konsensüs anlayışının dışında gelişen uzlaşma üzerine kurulu olmayan bir dayanışmayı gösterirken, farklı zeminlerin ortak kaderini belirleyen bir dinamiği ortaya koymaktadır. Konsensüs kavramı aslında yapısı itibariyle bilginin sömürge biçimlerine dayanırken bir yandan polis yapısını, rejimini, yani Foucault'nun belirttiği neoliberal dönemdeki biyopolitik algılamayı somutlaştırır. Muhafazakâr devrimci teorinin de üzerinde durduğu bir hedefe dayalı örgütlenme biçimi bu anlamıyla bir polislik rejimi olarak konsensüse dayanmaktadır. Her halükarda bu,

egemenliğin sürdürürlebilirliğini amaçlayan bir eylemselliği, düzenlenmiş otoriter örgütlenme modelini talep eder. Keza örgütlenmek şimdiye kadarki muhafazakâr devrimci ya da makro siyasetin güvenliğini ve geleceğini tesis etme üzerine kurulu çıkarsamayı öngörür. Örgütlenmeyi uzlaşma üzerinden kurgulayan makro siyaset prensib olarak istisnai kontrolü, birbiri üzerine denetleyici olan ahlakî varsayımları ya da kuralları yasalaştırır. Oysa "disssensus" farklı olan heteroklit toplumsal dinamiğin müşterek yakınlaşması olarak "eşitler cemaatidir" (Ranciére: 2007, s. 81-108). Burada mikro kimliklerin eşitlenmesi üzerine kurulu herkesin kendi bedensel dilinden feragat ettiği, "kimliksizliğin siyaseti" diyebileceğimiz (la politique de la désidentification) yeni bir eylemsellik hali kendini vücutlaştırmaktadır. Keza *dissensus* bir inatlaşma değil ama ısrarı ortaya koyan esamesi okunmayanların tarihinden bahseden bir durumu görünür kılıyor.

Şu durumda burada birbirini hem destekleyen hem de yeni doğan pratikler üzerinden farklılaşan *liberté* (özgürlük) ve *émancipation* (özgürleşme) kavramlarına giriş yapmak gerek. Bu tartışma içinde, iki kavramlaştırmanın ne olduğu değil de ne olmadığı ya da nasıl anlaşılmaması gerektiğine dair çıkarımlar yapabilmemiz için açıklanmaya çalışılacaktır. Ranciére'in düşüncelerinin ördüğü kavramlaştırma içinde *dissensus*'un üzerinde durduğu çokluğun ortaklaşması özgürlük analitiğinden daha çok tamamıyla "özgürleşme" anına denk gelen bir iddiayı barındırmaktadır. *Özgürlük* meselesi en son 1968'deki toplumsal eylemselliğin inşaasını belirten biçimiyle geleceğin özneleşme hareketinin kurgulandığı talepler doğrultusunda ilerleyen bir stratejiyi ima ederken, *özgürleşme* durumu olaysallığın ve bizatihi tekilleşmenin ağlarının müşterek dinamiğini ortaya koyan taktiksel bir tartışmayı aralamaktadır. İlk olarak özgürleşme bir devrim projesine sahip olmak değil bir devrimci süreci içerimleyen kimi zaman kendi halinde ilerleyen tam yetki kararlarının dışında hareket eden emek ve üretim ilişkilerinin idealize edilmeden paylaşıma sokulduğu sınıf katmanları dışı bir araçsalsıllığa sahiptir. Onun için diyebiliriz ki, özgürleşme deneyimi 18. yüzyıl Fransız Devrimi'nden Sovyetler Birliği'nin çöküşüne (1989) kadarki süreçte devam eden hakikat rejimlerinin rasyonel ideası olan siyasal bir iddia (proje) değil, iç içe

yerleşen yatay kodların ilan ettiği hakikat üreticisi olmayan ve "özgürlük" kavramından farklı bir kesişme çizgisinden bahsetmektedir. Düzenleyici-dile sahip özgürlük analitiği bir koğuş ya da kırılma söz konusu olmadığından, özgürleşme belirli siyasal hatların içine yerleşmeyen parçalanma ve dağılma çizgilerini çoğaltmaktadır. Bir proje ve gelecek tahayyülü içine yerleşmiş eril siyasetin ya da erk diyalektiğinin çeperinde örneğin bir özgürleşme anından bahsedemeyiz ama orada varlığın vücud bulduğu aygıtlaşma ya da özneleşme tekniğinden bahsedebilmemiz mümkün. Özgürleşme hakikatin içine doğmuş bir iddaa değil belki de iktidarın nüfuzlarından kaçan yatay direniş modülleri olan kaçış çizgisidir. Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları *Bin Yayla*'daki (1980, s. 14, 15, 72, 263, 357) "köksap" altbaşlığıyla giriş içindeki "kaçış çizgisi" (ligne de fuite) kavramlaştırmasıyla ele aldıkları (Guattari'nin öncesinde 1979, *Kaçış Çizgisi, Başka Bir Dünya Mümkün* olarak kitabında geliştireceği) yerliyurdlulaşma ve yersizyurdsuzlaşma hareketindeki formsuz eylemsellik bir şekliyle "özgürleşme" anının gidiş gelişlerdeki kartografyadaki kırılmalarını sunmaktadır. Yani özgürleştirici mikropolitik biçimi. Kapitalist sistem içinde sistematik egemen somatik dilin kurguladığı majör siyaseti deşen kaçış çizgisi bu anlamda "başka bir dünya mümkün" altbaşlığı altında dünyanın içine yerleştiği egemenlik hallerini eşelerken –bunu Guattari'nin heteretopik algısı üzerinden ilerletirsek– değişebilen, başkalarıyla kesişebilen, bireysel değil tekil, limitsiz moleküler çizgilerden meydana gelen yeni bir yaşamın mikropolitiğinden bahsedilmektedir. Şu da eklenebilir ki, bu okumada özgürlük bireyselleşmeci bir algıyı sunmaktayken özgürleştirme toplumsal alan içinde aktif olan mikropolitiğin her zaman tekil ağlarla donatılmış çizgileri içindeki çokluğun ontolojik sürecine işaret edebilmektedir.

Özgürlük kavramı 1968'de de bir siyasal iddia olarak sisteme alternatif başka bir iktidar belirlenimine, bireyin kendi sınırsızlığı içinde örgütlediği değer yargılarının serbetleşmesine, fonksiyonel olarak toplumsal alanın kendiliğindenciliğine indirgenmekteydi. Ancak önemli bir deneyim sunan "özgürlük" iddiası özellikle dünyalaşmanın etkisiyle ve belirli mikro-kimliklerin yatay kesişmesiyle ikincil bir yoruma, kapitalizmin içine kapsadığı çoğunlukla mücadeleden farklı bir eylemselliğe büründü. İşte bu alansallık içinde 1968 sonrası dönemin top-

lumsal çatışma ve eylem hallerinin yarattığı parçalı mücadeleler özgürlük üzerine olan bakış açısının da değişmeye başlamasını, sınıf ve iktidar ya da sınırları yasalarla ve tanımlarla belirlenmiş özgürlük deneyimlerinden başka yaşamsal alanı kuşatan süreklilik arz eden bir sürece dahil olan özgürleşme deneyimine yönelmiştir. Özgürleşme deneyimleri açısından iktidara karşı savaş, çatışma ve devlet aygıtını yeni bir kurumsal mecrayla değiştirme arzusu söz konusu olmadığı gibi, siyasal ve toplumsal çatışma, yaşamsal olanı kuşatan ilişkisel bir ağ olarak belirir. Bunun anlamı özgürleşme aktivitesinin ne bir araca ne de bir örgütlenme gücüne bağlı olmadığı her an belirli parçalanmış özlerin birbirine yakınlaşmasıyla ortaya çıkan mikropolitik bir sürecin etkili olduğudur. Diğer bir deyişle "özgürleşme" sistemi sorgularken, üretim, tüketim ilişkilerini, sistemin gözetleme tekniklerini iktidar aygıtlarını aşan bir minvalde gücün ele geçirilmesinden çok, lağvedilmesinden bahsederek ilerler.

Ranciére, siyasallığı oluşturan, *uyuşmazlığın* (mésentente ve dissensus)[6] kendisini açıklarken, aslında özgürlük-özgürleşme ayrımına varmamızın ipuçlarını sunuyor. Burada özgürleşmenin bir tekilleşen anı olarak egemenliğe yönlendirdiği cevap tamamıyla bir proje olarak değil gereklilik olarak kendini ele veriyor ki Ranciére bunu duyulur olanın paylaşımı olarak ithaf eder. 1849'da feminist siyasetçi Jeanne Deroin ile Proudhon arasında geçen diyalogtan bahseder. Jeanne Deroin Fransa'da yasama meclisine adaylığını koyar. Jeanne Deroin, tüm vatandaşların evrensel olarak seçme ve seçilme hakkının bulunduğunun söylendiği bir siyasal rejimde, kadın olduğu için bu haktan mahrumdur. Proudhon bununla dalga geçen bir durumu söyler: "Bir erkeğin beslediği kadını vekil olarak çok hayal edemiyorum." Jeanne Deroin bu cinsiyetçi gösteri siyasetine karşı sorar: "Bana, varsa,

6. İki kavramı da (*mésentente* ve *dissensus*) fransızca anlamları itibariyle "uzlaşmazlık ve uyuşmazlık" olarak çevirebiliriz. Lakin "dissensus" kavramında ki muhalefet etme ve uzlaşmazlık anlamdaşlığı bir zıtlaşma aralığını değil yine konsensüs politikasının dışarılığını gösterdiği için belki de "uzlaşmazlık" yerine "uyuşmazlık" olarak ele almak daha doğru gibi geliyor. Ayrıca eş anlamdaşlık olarak Fransızca ve Latince literatürde iki kavram birbirini desteklemektedir. Bunun dışında farklı eylemsel gönderimlere sahip olsalar bile, "mésentente" kavramının yarattığı politik ihtivadan farklılaşmayı sağlamıyor "dissensus" kavramının kendisi. O halde şunu ekleyebilirim ki, iki kavramı da ince faklılıklarına rağmen daha önce yapılmış ve literatüre o şekilde girmiş ortak anlamlarını dikkate aldık.

mevzuatın organlarını gösteriniz" (Ranciére: 1995, s. 66). Bu eylem ve bu tavır, Ranciere'e göre, konsensus siyasetin içindeki çelişkiyi ifşa eder. Keza siyasetin dili seksüel olamaz der. Siyaset başından beri aseksüeldir, cinsel kimlikten arındırılmış bir sahnenin içindedir. Bu şey, tekil olan, evrensel olma iddiasında olmayan ve temel bir eşitsizliği ifşa eden eylemlilikleri ortaya koyan hipokrit olmayan siyasetin dilidir. İşte burada sahneye bütün mikrokimliklerin otonom-özgürleşmesi olan sanat gibi siyasetinbde yaşam biçimine dönüştürülmesi, makro anlatıdan uzaklaştırılması söz konusudur. Bu bağlamda, Ranciére'in uyuşmazlık kavramı siyasi farklılıkların muhalefet zemini dışında mükemmel olmayan ama şeffaf bir iletişimin ağlarının olasılığına dair imkânların kabulü olarak görünür. Ranciere bu anlamıyla uzlaşma dahilinde örülen diyalogun varlığını reddeder. Bunun bir olasılık olarak tasarlanması dışında siyasal mücadelenin eşitlikçi bir anlamdan çok *Cahil Hoca* Jacotot'da olduğu gibi öğrenciyle yakınlaştığında kendi bilgisinden ve karakterinden ödün veren, kısacası mekânı değil ama yeri dikkate alan mekanizmayı kesiştiren, feragati önceleyen uyuşmazlık çizgisindeki cemaatin muhalefetini görünür kılmaktır. Siyaset o halde Ranciére'e göre ikili yakınlaşmayı, düalist zıtlaşmayı değil farklılıklar babında oluşan uyuşmazlığın ortaya çıkarılmasıdır. Eşitlikçiliği talep eden toplumsal durumdan daha çok –ki eşitlikçiliği talep eden cemaat "kaypak" bir politik güzergâhta tesadüfe ve çözünürlülüğe bağlı zemin üzerinde ilerler– ya da eşitlenmek üzerine kurulu muhalefet yerine tamamıyla başından beri bu özne olasılığını bertaraf ederek bir siyaset oluşturmanın zorunluluğudur yeni mikro-politik dinamik (Ranciére: 2007, s. 149-155).

Dünyalaşan Mikropolitik Dolaşım

Dolayısıyla biz burada özneleşmenin, aidiyetin ya da makro kimliklerin siyasetinden daha çok, tekilliklerin ve mikro kimliklerin "özgürleşmesini" var eden ortaklaşmanın çabalarına genel hatlarıyla tanık oluyoruz. Bu tespit şunu gösteriyor ki toplumsal alanda güç ilişkilerinin bağlamının belirlediği kurum ve parti siyasetinin örgütlenme kapasitesinin çok dışında gelişen biyopolitik bir mikro-siyasetin araçsallığının imkânını sunan post-fordist üretimin enformasyonunu sorgulayan si-

yasetin tekniklerinin doğduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda özellikle ikibinler sonrası Kürt Siyasi Hareketi'nin müşterek dil yaratma çabası, kantonlaşma pratiği, post-otonomi çağında yeni öznellikleri sunan ekolojik, toplumsal cinsiyet ve kadın hareketi konusunda ortaya çıkardığı "direniş" çizgileri, yeni nesil toplumsal dinamiğin yarattığı kırılmaların ya da sapmaların tamamıyla nasıl bir siyaset üzerine yedeklendiğinin biçimini ortaya çıkarmaktadır. Bu değişiklik bir "devrim" arzusu içinde olan kitle hareketlerinin hiyerarşik işleyişini gösteren strateji ve modellerden çok, küreselliğin şafağına doğan yeni siyasal durumların özgürleştirmeci mikrofiziğinin belirginleşmesine olanak sunmuştur.

Dolayısıyla Guattari ve Negri'nin sunduğu "özgürlük alanları" analizi, tekilliğin ve kolektifliğin yan yanalığı içinde söz söyleme çabasını güçlendirirken tamamıyla hegemonik ilişki ağlarının lağvedilmesiyle ortaya çıkan ortak dayanışma içindeki "özgürleşme" anından uzak olan bir okuma değil, hatta söylenebilir ki toplumsal hareketlerin ve bireyleşmenin öne çıkardığı temsillik içine hapsolmuş özgürlük ontolojisinden tamamıyla farklı bir ilişkiyi sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında önemli bir siyasal alan haline gelen farklı kimliklerin melez siyaseti hem Gezi Parkı isyanında (hem de Brezilya ve Hong Kong'ta) sivil itaatsizlik üzerinden genel hatlarıyla oluşurken, hem de öncesinde ve sonrasında silahlı mücadele geleneği içinde olmasına rağmen gelişen Chiapas ve Rojava örneklerinin ortaya koyduğu pratikleşme yine çokluk siyasetinin dillerinden biri olarak gösterebilir. Kolektif özneden tekil mücadelelerin dinamiğine yönelen bu siyaset toplumsal diyaloglar ve mikro-kimlikler arasındaki yatay direniş hatlarını çizerken, toplumsal hafızada bir komşuluk ilişkisi yaratma etkileşimini artırmıştır.

Küreselleşme hareketi bir yandan küresel şirketlerin parasal ağı yersizyurdsuz bir olarak işlemesini sağlarken kapatmak üzerine kurulu bir toplum tezinden daha çok "açık" ve çıplak neşriyat üzerinden belirginleşen bir sosyallik durumunu ortaya koyar. Félix Guattari ve Toni Negri'nin *Yeni Özgürlük Alanları* adlı kitaplarında üzerinde durdukları gibi (2010, s. 18, 19) kapalı ideolojik beden üzerine kurulu toplumsal projeler tüm operasyonel doğasını özgürlükler üzerinden kaybetmez ama maddesiz üretimin alanıyla beraber ve bir şekilde kontrolu

sağlayan belirsiz sentezlerin, dinamiklerin doğmasıyla sağlar. Yani kapalı bir toplum modelinden çok Avrupa ve Batı kapitalizminin bunu bir operasyonel model olarak özgürlüğü kendi yedeğine alması (Guattari, Negri: 2010, s.192) başlı başına siyasetin dilinin de değişmesini sağlamıştır. Örneğin leninizmin özgürlükle (troçkizmin stalinizmle), anarşizmin de leninizmle yeniden mücadelesi siyasetin içinde hâlâ ortodoks anlatının ideolojik kamplaşmasının devam ettiğini gösterirken, değişmeye başlayan başka türlü bir siyasetin de bu ideolojik savaş makinalarının transformasyonu dışında ilerlediğini göstermektedir (Guattari ve Negri: 2010, s.186). Bu anlamıyla zaten 20.yüzyıl kurumsal siyaset anlayışının dili ideolojik olduğu gibi, bu dil "gerici", absürd ve reaksiyonel bir politikanin doğmasını öngören, özgürleşmeyi ideal devrim "sapmasına" bağlayan sosyal alanı düzenlemiştir. Bu tespit tek başına sınıf, kimlik ve merkezi anlatı üzerinden yürüyen (parti, doktrin, özgürlük, kardeşlik) siyasetin dilinin anakronik molar saplantısından daha çok başka türlü bir özgürleşme dinamiğinin doğmasını sağlayan, kritik kolektif moleküler mücadeleyi aralamaktadır. Molar mücadeleden kastımız, siyasetin dilinin bir kimliğin makro anlatısı ve sınırlanmış alanı içine hapsedilmesidir. Burada hem cemaat, sınıf hem kadın hareketi hem de ulusal koordinasyon hareketinden farklı (insan hakları mücadelesi de buna dahil), olağanüstü güvenlikli biyopolitik yönetimselliğe karşı gelişen sınırsız parçaçıklı mücadele aralığının toplumsal alanda olgunlaştığını söyleyebiliriz. Burada ikili mantığın içine (düşman ve dost) sıkışmış dualist siyasetin arkaik dilinden daha çok, birbirlerini dışlamayan komşuluk siyasetinin, misafirperverliğin meşruluğundan bahsedebiliriz.

Özgürleşmenin İhtivası Siyasetin Dışarılığı

Klasik devlet-parti-kurum-aktörler üzerinden şekillenen şiddetin yüzyılı olarak da gördüğümüz 20. yüzyıl, sistem karşıtı hareketler analizinde başlı başına bir kimlikler buhranı olarak anılabilinirken (Ernesto Laclau'nun "Kimlikler Savaşı" diyeceği), bu yüzyılın önemli mirası olan *mağduriyetliğin* bütün bir kamusal okumaları etkilediğini ve belirlediğini söyleyebiliriz (ezilen işçi sınıfı, halklar, kadınlar: sınıf, ulus, cinsellikler, hegemonya). Kutsallaştırılmış mağdurun "kimlik ve sınıf" savaşı bir

madun ve özne tahlillerine yönelinmesini sağlarken, 1970'lerde toplumsal hareketler deneyimi ve küreselleşme süreçleri yeni siyasal formların görselleşmesini sağlamış farklı, parçalanmış, bütünsel durmayan sosyal bagajlarda dolaşıma girmiştir.

Dolayısıyla bir krizler yüzyılı olarak hafızalara kazınan 20. yüzyıl (1929 büyük ekonomik depresyon, 2. Dünya Savaşı jenosid ve faşizm, 1970'lerdeki petrol krizi, diktatörlükler rejimi ve şiddet) beraberinde kendi karşıt sosyal hareketlerini de kamusal alanda görselleştirmişti. Ulrich Beck bu toplumun adını "Risk Toplumu" (*Risikogesellschaft*) olarak 1986'lı yılların başında "Riskin dünyalaşmış toplumu" kavramsallaştırmasıyla sorunsallaştırmaktaydı. Bu durum, Ferdinand Tönnies'in kavramsallaştırdığı ve sonrasında Durkheim'in sosyal statü olarak ele aldığı "cemaatten toplum"a (*Gemeinschaft* to *Gesellschaft*) gibi bir analizden daha çok yeni siyasal alanın oluşumunu belli etmekteydi. G. Agamben'in belirttiği "gelecekteki cemaatler" olarak tanımlayacağımız yeni bir toplumsal formasyon olan *Risikogesellschaft*'a geçmekteydik. Bu anlatıya göre, "taraf ve tarafsızlık" kavramları üzerinden analiz yapan, Carl Schmitt'in 20. yüzyılı tanımlamak için kullandığı "nötrleştirme ve depolitikleştirme çağı" tanımlamasıyla örtüşen, "Risk Toplumu" tanınımı günümüz teknik tarafsızlık alanının da siyasallaşacağını, böylece siyasal alanın belki de hiç görülmemiş bir şekilde bir genişleme yaşayacağını ima etmektedir. 21. yüzyıl krizlerin içine doğan küresel kapitalizmin savaşla var olduğu çağın diğer adıdır.

Öyle ki bütün 20. yüzyıl tarihi genel olarak bir "izm"ler kültürü (stalinizm, maoizm, feminizm, ideolojizm vs) etrafında örümlenen olgusal bellek, birçok sosyal hareketin ve işçi sınıfının ulusal programlar dahilinde ele alınmasına, sosyolojik analizlerin militantizm dahilinde örgütlenmesine, toplumsal analizlerin kurtuluş teorilerine bağlanmasına, tek partici kurtuluş idealarının ve kahramanlık destanlarının yaratılmasına olanak sunmuştur. İşçi sınıfının yurt ve toprak dahilinde okunmasını sağlayan yerliyurdlu bu aristokrat algı sınıf mücadelesini hırs, intikam ve sahip olma arzuları dahilinde örerken, devrimin yönetimsel istekler ve ihtiyaçlar doğrultusunda algılanmasına yardımcı olmuştur. Bu anlamıyla Hegel'in burjuva devrimlerinin karakteri olan o anın "ruhu ve gücü" (Geistes und Kraft) üzerine kaleme aldığı modern aklın aydınlanmacı fikri Fransız Devrimi

itibariyle bir sınıf olarak burjuvaziyi nasıl ki öncü, planlayan ve devrimi organize eden güç olarak tasarlamışsa, aynı zamanda devrimi ve çalışma koşullarını yine "ihtiyaçların sistemi" olarak yukarıda belirlediğimiz organizasyonel arzular etrafında tarif etmiştir. Hegel'in burada üzerinde durduğu "geistes" meselesi bir "ruh" algısı olarak dönemin ruhunun aynı aile yapılanması gibi belirli haklar, çalışma ahlakı ve sivil toplum dahilinde bir şeyleri yapılandırıyor olmasıdır (Hegel: 1975, s. 199).

Sistemin içeriği kapatan diline karşı "Yeter Artık" (Ya Basta-Êdî Bese) diyenlerin ortak algısı olan bu sistem karşıtı başkaldırı siyaseti sınırların dil coğrafyalarını, totaliter yönetimselliklerin paradigmasını (Türk, Arap, Fars ve Sünni egemenliğin üst okuması) alt üst ederken, şehrin dokularına sinen alternatif matrisi imgeleyen müşterek nefes alanlarını aralamaktadır. Ağaç burada sadece metafor değil Gregory Bateson'ın *Steps to an Ecology of Mind* (Zihnin Ekolojisine Doğru) adlı kitabında ele aldığı gibi yeni bir siyasetin dili olarak –hermönetik akılsallık hiç değil– taktiksel zihnin boşalımı olan bir yaşamın ontolojik ifadesidir. Bu şey sunulmuş bir *çokluk*'un isyanı olarak bir *durum siyaseti* oluşturur ve saf, tutarsız bir *çokluk*'un atıl tanımında çok etkin olan tekilliğin yaşam alanı doğar. Bunu aslında Bateson düşüncesini açımlarken yapmak gerekir. Bateson'ın temel aldığı ekolojik başkaldırı şu sözlerle ifade edilir: "Kötü otların bir ekolojisi olduğu gibi kötü fikirlerin de bir ekolojisi vardır ve bu sistemin temel özelliğidir, öyle ki bu temel hata kendini yayar" (Bateson: 1972, s. 489). Sistemin temel karekteristiklerinden biri olduğunu varsaydığı bu ağlaşma bir hata olarak algılanırken (error and t-error) hata bir virüs gibi yayıldığından sistemin içine sızmaktadır. Aslında siyasetin içine doğduğu bu yeni etik-politik varsayım bir virüs gibi yayılırken sürekli hata veren sisteme karşı yine aynı hata veri tabanından dalgalanan bir başkaldırı pratiği doğmakta ve ağaçların köksapına giriş yapan dışarılığın siyasetine izin vermektedir.

Bu siyaset tarzı öznelerin *logos* siyaseti değil (Ranciére: 2007, s. 76) ama bütün mikro-özneliklerin yakınlaştığı yatay direnişin halini ortaya koyan, esamesi okunmayanların sahneye çıkışı olarak algılanmalıdır. Siyasal ayaklanma aslında küreselleşme karşıtı hareketin 1990'larda kotardığı direniş modellerinden ya da yeni sosyal hareketlerin oluşturduğu küresel isyan ih-

tivasından ya da direniş algısından farklı okunamaz, keza bir devamlılık ve kopuşlar silsilesi sözkonusudur. Ama eklemek gerekirse yeni sosyal hareketlerin aktör siyasetinin dışında bütün aktörlerin kendi kimlik okumalarından feragat ettiği bir siyasallığın dili oluşmaya başlamıştır diyebiliriz. Keza yeni isyanın dili *heteroklit* (farklı oluşumdaki durumların) bütün farklılıkların buluşmasıyla ortaya çıkmış bir müşterekliğin mikro belleğini açığa çıkarmıştır. Bir izahat teorisinden süreklilik arz etmeyen ama dinemeyen bir toplumsal ayaklanmaya doğru girdiğimizden bahsediyoruz. Bu farkındalık içinde ayaklanma dinamiği, kesilir, kaybolur, kendi tamamlanmamışlığı ve çaylaklığı içinde yeni çıkışlar ve *karsik* nehirlerden fışkıran kaynaklar bulmaya çalışır. *Yeni Özgürlük Alanları* adlı kitaplarında Guattari ve Negri, toplumsal hareketlerin değişen hafızasından, özgürlük alanlarının ortaya çıkışından bahsederlerken olayları kurtuluş ve devrim teorileriyle açıklamak yerine ya da Sovyet Stalinizminin kapatıcı yokluğu yerine, başka türlü bir hayatı anlatan direnişin mümkünatından, üretim ilişkilerinin özgürleştirilmesinden, bir yaşam mikro-politiğinden bahsetmektedirler. Burada *şehrin yoksullarının, rahatsız olanların* ve güvencesizlerinin (Güvencesizler, işsizler, Tarlabaşılı Kürt çocukları, beyaz türkler, eşcinseller, seks işçileri, aleviler, gecekondululular, madunlar, kadınlar vs) yönetim organlarının politikalarına karşı farklı bir şekilde siyaset alanına dahil olduğunu, mağduriyetin değil direnişin bedeninin etkili olduğunu ve hile yapan iktidarlara karşı, yani bırakınız yapsınlar diyen neoliberal duyarlılığa idare etme sanatına karşı esamesi okunmayanların sahneye çıktığını söyleyebiliriz. O halde gelişen yeni analizin tamamıyla işçi sınıfının 20. yüzyıl okuması olan sınıfın herkesi kurtardığı çerçevesinden çok herkesin direnişi kurtarmak üzerinden değil kurtulmak üzerinden kurguladığı tekil bir siyasal ihtivadan, proleterlerin yeni düşünden bahsetmek gerek. Buradaki proleterler yoksul olan, güvencesiz olan, rahatsız olan, yeter artık diyen çokluklar olarak okunmalıdır.

Diyebiliriz ki küresel isyanın içinden makro bir devrim tahayyülü çıkarmak yerine belki de toplumsal alanın her alanını kapsayan küçük devrimleri deşmek mümkün olabilir. Keza burada muktedir iktidar arzusuna sahip olma dilinden çok yukarıda bahsettiğimiz farklı uyuşmazlık siyasetlerinin müştereklesmesinden doğan mikro karşılaşmaların hetetopik (heterojen

mekânların) çokluğu görünür olmaktadır. Guattari ve Negri geleneksel sosyalliğin, reaksiyoner siyasetin ve ortak öznelliğin çevrelediği bu duruma toplumsalın derinliğinde oluşan "siyasetin krizi" demekteydiler (2010: s. 38). Toplumsal kriz yeni toplumsal çıkışları görünür kılarken, öncü aktör ve kadro siyasetinden farklı bir kalkışmanın okumasını zorunlu kılıyor.

Onun için söyleyebiliriz ki küresel kapitalizmin ürettiği krizler alanında Gezi Parkı isyanı ve diğerleri bir yandan aynı isyan zamanı içinde Rojava pratiğiyle yersizyurdsuzluk ve yerliyurdluluk kaçış çizgisi dahilinde yakınlaşmakta ve uzaklaşmaktadır (moneteist dinsel şiddete karşı Kobane, Şengal direnişi ve Ezidiler). Rojava hattında patetik katliamların ve eretik şiddetin hükümranlığı altında gelişmiş direnişin hattında beliren özgürleşme deneyimi "karşıt" aktörlerin yan yanalığına vurgu yapan bir siyasallığın dilini aralamaktadır. Diyebiliriz ki etnisiteler ya da inançlar değil, ortaklıklar, farklı mikro alanların dahil olduğu yakınlaşmalar yaşam başkaldırılarının bu sahnesinde müşterek ayaklanmanın mikrofiziği olarak buluşuyorlar. Burada mikropolitiğin hikâyesi yazılırken toplumsal hareketlerin klasik hafızasından bağımsız, olanca karmaşıklığı ve çokluğu içinde açılan yolların kesişmesinden, bu yolların kesişmesinden doğan eyleme biçimlerine yönelik zaman ve mekânın eğreti bir durumu sözkonusu. Siyasal baskaldırışlar sivil itaatsizliği, yeni bir eylem dalgasını görünür kılarken küresel ortak sorunlardan kaynaklı devrim okumaları, cinsiyet okumaları ve doğaya dair talanın önüne geçen direnişin bagajı değişiyor. Dünyasal bir yönetimselliğe karşı aynı boyutta örgütlenen dünyasal bir eylem ve isyan dalgasıyla karşı karşıyayız. Bu eylem dalgaları, sınırları ve kimlikleri zorlarken ortaklıkları, ortak zenginlik alanlarını, ortak üretime dair paylaşım mekanizmalarını zorunlu kılıyor. Bir şekliyle yeni bir toplumsal ayaklanma modeli, toplumsal hareketin özne-merkez siyaseti üzerinden degil, baskının dışarılanmaya çalışıldığı hiyerarşi ve hegemonya karşıtı bir dil, üslup üzerinden görünür olmaktadır.

Herkes kendi mahallelerinin yerel kodlarını, kendi cemaatlerinin ruhlarını ve kendi mikro kimliklerinin ayaklanışını isyanın kapasitesini bünyesinde barındırırken, küresel kapitalizmin silah tüccarlarının yarattığı patriyarkal şiddeti lağveden müşterek sözcelimin içine yerleşiyor. Böylelikle eşitsizliğin yeniden

üretilme biçimi olarak şiddet ve toplumsal nevroz bir makro hegemonya, nefret ve baskı siyasetinden başka bir şeyi ifade etmeyen alanı göstermektedir. Bu anlamlarıyla hem Gezi'de beliren sistem karşıtı okumanın kodları hem de kadın ve çocuğun özgürleşmesi üzerine yoğunlaşan Rojava direnişinin yarattığı çoğunluğun ortak mevcudiyeti reaksiyoner bir politik tahakküme karşı çok faklı duruşları aynı bagajın zaman ve mekânına koymaktadır. Yani burada söylemeye çalıştığımız, Gezi'nin içine doğan *aşağıdan gelen dalganın* belirginliğiyle Kürt okumalarına yerleşen Rojava'daki (Şengal ve Kobanê'de ki) mesiyanik şiddetin aralığında gelişen erkek savaşına karşı "savunma" hattı kuran kadınlaşma siyaseti ve bedensel özgürleşme pratiği farklılıklarına rağmen aynı politik zaman aralığında komşulaşan bir algıyı gösterebilmektedir. Rojava direnişi, içinde oluşan kantonlaşma pratiği dahilinde okunursa eğer otonom bir yapılaşma olarak, Ortadoğu alanında ki egemen sınır siyasetine karşı gelişmiş bir özgürleşme deneyimi olarak kendini gösteriyor. Çokluğun bu mücadele geleneği, eski gerilla olan biyopolitik bir yaklaşımla sınanan direnişin içinde gelişen deneyimin eğitim, sağlıkta yapılan özgürleşmeci reform hareketleriyle ve farklı kimliklerin ortaklaşmasını sembolleştiren anayasasal çıkışla yerel alandan çıkıp ulus-aşırı deneyime açılmaktadır. Keza anayasa kavramı ne kadar sorunlu görünse de Rojava anayasası ortak kararların ilişkisel ağından, müşterek karar tekniklerinden meydana geldiği için şimdiye kadar yapılmış birçok modelden daha demokratik bir öğeyi ortaya koymaktadır.

Bu noktada çoklu varsayımlar üzerinden hareketle eleştirel bir politik okumayı öne çıkarabiliriz. Bu durumun daha iyi açıklanması için, küresel alana bakmak gerekir. Yani küresel alanda oluşan neoliberal kapitalizmin yeni yönetimsellik biçimlerinin ulus-devlet üzerinden değil tamamıyla pazar ve sermaye üzerinden küreselleştiği bir dünyada, yeni toplumsal olayların analizi, çevreye dahil olan güç ilişkileri ve ayaklanmaların içeriği ancak ve ancak mikropolitik bir okumayla mümkün durmaktadır. Daha açıkça ifade edilecek olursa, başkaldırı hareketleri ve özgürleşme dinamikleri bugün yeni bir siyasallığın deneyimini yaşarken içeriden ve dışarıdan beslenen hiyerarşi ve hegemonya ilişkilerini bertaraf eden çoklu bir eylemsellik ve aktivist deneyimler yarattığını söyleyebiliriz. Direnişin

işgal hareketleriyle buluştuğu küresel isyan "modelleri" sivil itaatsizlik dahilinde gelişen herhangi bir kişiselliğin ve kolektif durumun haykırışında beliren "yeter artık" ses tınısının mikro çizgisi olarak görselleşirken, "öfkelilerin" (indignatos) buluştuğu yatay direniş hattı ortak yatay dili öne çıkarmaktadır. Belki de bu anlamıyla isyanın dilinden değiştiğini vurgulamak gerekir. "Çapulcular" (yeni şakiler) terimi kanaatimizce sosyal bilimlerin siyasal literatürüne büyük bir katkı sağladığı gibi, yeni başkaldırı hareketlerinin kendilerini iktidara karşı konumlandırırken kurduğu ironik dile de eş zamanlı olarak ivme kazandırmıştır. Bu benzetme ekoloji-politik üzerinden ilerlediğinde dünyadaki siyasal krizi ortaya çıkaran "çapulcular" dinamiği farklı başkaldırı topluluklarının pozitif enerjisini farkındalaştıran şehrin yeni kamusal alanlarının hafızasını kullanarak oluşturdukları mikro-politik bir eklemlenme pratiği niteliğindedir. Alternatif olarak bu döngü içinde yukarıda belirttiğimiz "öfkelilerin" oluşturduğu fakirlik ve sosyal baskı rejimlerine başkaldıran eski başkaldırıların anlamından uzak olmayan ama tamamen yeni değerler sistemi üzerine oturan başka türlü bir küresel hareket ortaya çıkıyor. Gezi isyanı ve Rojava Devrimi bu parçanın bir devamı ve devamsızlığı olarak okunmalıdır. İspanya'dan Tunus'a, Mısır'a, Wall Street'e, Brezilya'ya, Rojava'ya, Şengal'e ve en sonunda Hong Kong'a kadar yayılan durum "paranoyak" siyasal hatta ilerleyen aktör ve kurum siyasetinin teorilerinin dışında hareket eden, böylece tarihsel ve kavramsal olarak siyasetin gündelik hayatın kullanımı içinde sorgulandığı yeni dengelerinin birikimini ortaya koyuyor.

Sonuç Yerine

İlk olarak yapılması gereken tespit, isyanın tarihsel formunun tamamen değiştiği, özgürleşmenin isyanın ontolojik imkânı olduğudur. Öyleyse şu an için aynı zaman dilimlerinde nerdeyse ortaya çıkmış bu toplumsal ayaklanmanları sorunsallaştırırken görebiliriz ki toplumsallık yerel ve bölgesel bir anlatıdan çıkıp ulus-aşırı boyutta hiyerarşi dışı bir bağlam yaratmaktadır. Kapitalizmin sermaye akışının vatansızlaştığı küresel aşamada toplumsal muhalefeti aslında üç farklı gösteriler biçiminde dizinleyebiliriz: Birincisi, "Arap Baharı", Rojava ve çoklu de-

mokrasi isteği; ikincisi, Türkiye Gezi İsyanı ve tekli muhafazakâr neoliberal hükümete karşı "yeter" diyen ayaklanma; üçüncüsü, Brezilya (Bulgaristan ve öncesinde Yunanistan'da ki olaylar) örneğinde ortaya çıkan ekonomik krize karşı gelişen isyanlar; dördüncüsü, "adalet" talebinde bulunan Hong Kong'taki radikal demokrasi arzusunu tesis etmek isteyen isyan dalgası (Şemşiye Devrimi). Birinci tespit kendini Arap Baharı'yla gösterdi. Tunus'ta, Suriye'de, Mısır'da gelişen muhalefet ayaklanma aslında kendi içine kapanan bir sürece dahil oldu. Özellikle Mısır'da Müslüman Kardeşler'in iktidara gelişi, sonrasındaki gösteriler ve askeri darbe tamamen Ortadoğu'nun kaderini siyasal arenada belirli emperyal güçlerin kontrollerine dahil etti. Ama şunu eklemek gerekir ki Tunus'ta ve Mısır'da gelişen ayaklanma ve direniş döngüsü toplumsal hareketin ve toplumun kendisinin laik, anti-laik ve Müslüman çatışması üzerinden sekülerleşme eğilimine girmesini sağladı. Ama aslında cepheleşen bu ikili çatışma döngüsü haddinden fazla heterojen ve parçacıklı mücadale halini gösteriyor. Demokrasi için yapılan mücadele ile din için yapılan mücadele farklı sınıfları, ağları ve karmaşık toplumsal deneyimleri aynı anda vermesi açısından önemli görünüyor. Keza Mısır'da Müslüman Kardeşler'in modeliyle Suriye'de IŞİD'in selefi islam okuması ve mesiyanik şiddeti meşrulaştırma çabası ve son olarak Türkiye'de AKP modelinin oluşturduğu hat (bize sanki panislamist bir arzuyu hatırlatıyor gibi) Batı'nın aşırı emperyal hayallerini sekteye uğratırken, şiddet ve otokrasi üzerine eğimlenmiş yeni bir emperyal hattı gösteriyor. Keza Ortadoğu'da, Rojava'da ve Şengal'de IŞİD terörüne karşı Kürtlerin geliştirdiği üçlü otonom ve kadınlaşma siyaseti, hendek ve duvar siyasetine karşı geliştirilmiş başkaldırı dili, sadece Ortadoğu'da başlı başına makro ırkçı ve nefret üreten siyasetlerin anlayışını bozmamaktadır, aynı şekilde ulus-aşırı dinamiğinden kaynaklı küresel alandaki egemen savaş siyasetinin dilini de sorgulatmaktadır.

Otokratik bir siyaset usulü olarak Türkiye'nin vatan, yurt ve yurttaşlık kavramlarını "Müslümanlık hissi" üzerinden yeniden tanımlama isteği (Türk milleti değil ama bu toprakların milleti), G-20'ye dahil olmuş Ortadoğu'da figür oluşturmuş "gelişmiş" Türkiye'nin yeni vizyonu gücün tek elde toplanmasıyla tesis ederken, tam da Hardt ve Negri'nin bahsettiği emperyalizmin bitişini onaylayan ve ulusaşırı pazara dahil olmak isteyen (gaz,

petrol, enerji, ihracat, ithalat, spekülasyon, maddesiz üretim vs) küreselleşme arzusu içindeki mistifiye edilmiş bir din iktidar modelini gösteriyor (M. Hardt, A. Negri: 2012). Bir yandan güçlü ordu, nükleer santral, kendi silahını üretme-satma, dil olimpiyatları, kültürel açılım (turizm vs), siyasal bütünleşme ve Kürt açılımı gibi ümmetçi sosyal sermaye oluşturma arzusunu hakikat anlatıları ve din üzerinden meşru kılarken, dünyasal kapitalizmin parasal iktidar modeline dahil olan bir ülke olarak bir Ortadoğu ülkesi değil ulusaşırı kapitalizmin İslam'la barıştığı hegemonik para akışının sağlandığı bir dinsel biyopolitik yönetim şeklini ortaya koymaktadır. Ulusal egemenlikten bölgesel egemenliğe oynama arzusu sadece dış politikasında sertleşen Türkiye'yi ortaya koymuyor, ama aynı şekilde ulusaşırı sermayeye kapılarını açan, yurt içinde de sertleşen bir iktidar modelini siyasetin öznesi haline getiriyor. Ekonomik üretim zincirini krizden etkilenmeden sürdüren bunu yeni mühendislik iktidarı sayesinde başaran (inşaat sektörü) Türkiye, en kısa zamanda kentsel rant üzerinden yeni Müslüman zenginler sınıfı çoğaltarak, kemalizmin ulusalcı boyunduruğunu diskalifiye etmeye çalışmakta, yeni hegemonik güç dengelerini seküler panislamist modelde sunmaktadır. Küresel alanda parasal iktidar dediğimiz belirli istismar ve sömürü düzenekleri üzerinden sekülerleşmiş bu dinsel biyopolitik çerçeve, aynı minvalde de küreselleşmiş bir neoliberal yönetimsellik anlayışını su yüzüne çıkarıyor (çok uluslu şirketlerin davet edilmesi, dünya bankasına borç para teklif etme arzusu, Asya ve Afrika'da çok yanlı anlaşmalar, nükleer projeler vs). Sonuçta Türkiye'nin de içine dahil olduğu bu genelleştirilmiş global savaş rejiminin anlatısı, Ortadoğu'da egemenlik pozisyonunu elde tutmak (en azından Asya-Afrika ve Ortadoğu hattında) ve göreceli üstünlük hiyerarşileri yaratmak üzerine kuruludur.

Öyleyse, küresel alanda gelişen birçok şey birbirinden bağımsız hareket etmemektedir. Mısır'daki darbe, Suriye'deki savaş, İslamcı cihadist militanların özerk Kürt bölgesine saldırması (Kobanê-Rojava), şiddetin gündelikleşmesi, Avrupa ve Amerika'da ekonomik krizin etkileri ve küresel ekonominin bazı ülkelerde resesyona girişi, post-totaliter bir yönetimsellik arzusunu aralarken, biyopolitik kontrol toplumunun içine yerleştiğimizi de analiz eden veriler sunmaktadır. Onun için belki de hem

Rojava hattında oluşan demokratik otonom yapılanmalar hem de Şengal'de Ezidi katliamına ve erkek egemen sisteme karşı gelişen direniş hattı bütün bu küresel etkilerden ve Gezi Parkı olaylarından bağımsız okunamaz gibi geliyor. Gezi direnişi kent yoksullarının, kadınların, çocukların, mikro-azınlıkların ve yeter artık diyen müştereklerin sistemin ahlakına, yargılarına, yaşam tarzına karşı ekoloji-politik bir itirazıysa, aynı şekilde orada oluşan egemen "abiler" siyasetine bir tepki olarak doğmuş, otokrasiye karşı özgürleşme eğilimi içinde olan rahatsız olanların patlaması olmuştur. Bu siyasal ihtivanın kendisi savaşın erkek egemen koşullarında kadınların travma ve erkek pataloji kültürüne karşı örneğin Rojava'da başka türlü gelişmiştir. Rojava'da işgale ve Şengal'de şiddet, katliam politikalarına karşı özgürleşme arzusu içinde olan Kürt halkının direniş dayanağı sadece ulusal boyutta okunamaz, diğer halklarla kurulan başkaldırı dili üzerinden ortaya koyduğu müşterek mücadele geleneği aralanmaktadır. Buradaki özerklik ya da üçlü otonomi hareketi, kadın bedenini erkekliğin eleştirisi olarak ele alarak, mikro-mekânlarda hayat bulan bir dayanışma modelini ortaya koydu. Rojava'da kadın hareketi şiddetin şafağına karşı gelişmekte olan bir bilincin çıkış noktalarından birini erkek egemenliğin yıkım gücü olan kadın oluşu kendi bedenselliği üzerinden keşfetti. Otonomi için çok dilliliğin kullanılışı, kapitalist dinamiklerin kurumsal eleştirisi, ulus-devletin reddi müşterek siyasetin dilini belirlemek üzere Kürt Siyasal Hareketi tarafından geliştirilen, tartışmaya sunulan bir araç olduğu aşikâr. Burada yeni başkaldırı biçimleri sadece silahlı mücadele üzerinden gitmiyor, kadınlar ve çocuklar yönetime dahil olmakta ve temelde patriyarkal sisteme bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadırlar. Burada otonom yaklaşım ve kadın dinamiği sistem karşıtı hareketlerin radikal ve yıkıcı bir eleştirisini geliştiriyor ve farklı mikro-kültürel, siyasi ortakların yakınlaştığı toplumsal bir öz-yönetim dersek yanılmayız. Bu durum organizasyonal yapıların yaşadığı devlet ve iktidar kriziyle beraber Ortadoğu'da kurulan ilk otonom ve özerk meclisler özelliği de taşıyan değer kodlarının ortaya çıkmasını sağladı.

O halde Gezi Parkı gibi kalkışmalar ve yeni uyuşmazlıkların mikro-siyaseti, sadece ekolojik bir direniş ya da başkaldırı modeli oluşturmuyor, mikro-sosyolojik minvalde ele alırsak, kendi makbul vatandaş tanımını yeni muhafazakar yönetimin ideolojik

bagajına göre yapmak isteyen (tarikat, cemaat, ulus-devlet, ahlak ve din modeli) ve bunu bir kural olarak toplumun farklı kesimlerine (kadınlara, mikro-inançlara, eşcinsellere, genç kuşağa, çocuklara, esamesi okunmayanlara ama muhafazakar olmayan her kesime) dayatmak isteyen iktidar modeline karşı yaşamın yatay ve "yıkıcı" bir sivil itaatsizliğidir. Bu minvalde örneğin Rojava Devrimi moleküler haliyle bir işçi sınıfı diktatörlüğünü öngören ütopik hakikatler rejimini arzulamıyor, yönetim iktidarının ahlakî ideolojisine "yeter" diyen, onun kontrol, asayiş ve ödev buyruğundan yorulan farklı kesimlerden "öfkelilerin, kızgınların" veya "ezilenlerin" buluştuğu "kolektif" bir direniş hattı olarak düşünülebilinir. Kantonal ekolojik anayasası da bu kolektif ortaklığın yan yanalığından ortaya çıkmıştır. Öyle ki bize göre bu anlamıyla Ortadoğu'da ve dünyada gelişen isyan ve başkaldırı örnekleri 1968 hareketinin de içinde yer aldığı toplumsal başkaldırı modeline "yakın" duran, ama bütün anlamlarıyla toplumsal ayrışmaları ve dili farklı olan sosyo-politik bir ayaklanma biçimini öne çıkarıyor. 1968 yılında kadınların Avrupa ve Batı kamusal alanında erkek patriyarkal şiddete (sembolik ve fiziksel şiddete) karşı geliştirdiği başkaldırı hareketi, Rojava'da ve İstanbul'da yine kadınlar yeniden ele alınmaktadır. Yine keza bu ayaklanmayı klasik sosyolojik gözlüklerle aktörler siyaseti ya da laik ve anti-laik (modernist-muhafazakâr) gibi 'arkaik' modeller üzerinden okumak da eksik ve hiçbir şey demeyen analizi ortaya koyuyor. Aktörler siyasetinden aktörlerin sembollerinin alt-üst edildiği tekillerin mikro-siyasetine doğru bir sosyallikler tespiti kendini toplumsal eşitsizliğin göbeğine yerleştirirken, adalet duygusu eksikliğinin, fakirliğin diz boyu olduğu zıtlaşma politikasının çıplaklaştırıldığı yeni bir toplumsal muhalafetin doğduğunu görmeliyiz. Sınıf olarak sadece işçi sınıfı değil mutsuz olanlar, travmatik vakalar, işsizler, sokakta yaşayanlar, evsizler, topraksızlar, baskı altında olanlar yani sistemin dışına itilenler kendi özerk mücadele anlayışlarıyla toplumsal çerçeveyi, temsiliyet rejimlerini yarattıkları karşıt-dille, mücadeleyle, eylem taktikleriyle değiştirmektedirler. Dolayısıyla Brezilya'da askeri iktidara karşı göreve gelmiş solcu iktidarın sorunu başlı başına kapitalist ekonomik yönetimsellikteki başarısızlığı olarak görünüyorken bu başarısızlığın toplumsal boyutu burada ve başka yerlerde alt-sınıflara yansıma biçimiyle bir travma tarihi

ve bedeni oluşturmaktadır. Kapitalizm ve iktidar yoksulluğun çıplaklaşmasını sağlarken, karmaşık, isyankâr ve paylaşımcı toplumsallıkların kodlarının devreye girmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak belki de böyle bir yeni toplumsal algılar sistemi içinde siyasal ayaklanmayı ortaya çıkaran uyuşmazlığın mikro-politiği ideolojik göstergenin dışında oluşan yeni bir toplumsal muhalefetin oluştuğu havayı resmederken yönetimi temsil eden medyanın, dünyanın bayağılığının ve günlük hayatın rutinleri içinde sıkışmış memnuniyetsizliğin oluşturduğu farklı toplumsal şekillere dair de düşünmemizi sağlıyor. Bedenimden ve hayatımdan elini çek diyen memnuniyetsizlerin kurguladığı ifadeler ve biyopolitikaya karşı gelişen muhalefetin çoklu imgeleri, küresel minvalde ilerleyen yeni siyasal biçimlere karşılık gelebilen özgürleşmenin anakronik gramerini oluştururken, ideolojilerin merkeziyetçi iktidarı dışında konuşan yatay direniş modelllerini ve yeni özgürlük alanlarını kodlamaktadır. Bu siyasal anlatı mikro-direnişin alet kutusu olarak aynı şekilde toplumsal bellekte güdükleşmiş toplumsal ahlaki şiddete karşı da bir direnç odağı olarak belirmektedir. Netice itibariyle uyuzmaşlığın mikro-dili, mekânın özgürleştirilmesi ve ağaç yeni başkaldırı alanları için bir sembol değil mikropolitik uyanış için toplumsal algıya ve değerler sistemine meydan okuma olarak analiz edilebilinir.

Kaynakça

Agamben, G. (1990), *La communaté qui vient*, Edi. du Seuil, Paris.

Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, New York (Bkz. PDF versiyonu söz konusu).

Bookchin, M. (1982), *The ecology of freedom*, Published by Cheshire Books

?(2006), *Social ecology and communalism*, Published by AK Press.

Boltanski, L. ve Chiapello, E. (2008), *Le nouvel esprit du capitalisme,* Gallimard, Paris, 1999.

Bozarslan, H. (2010), *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Catherine, H. (2008), "Entretien: Rencontrer avec J. Rancière", *Repenser l'Emancipation*, in Sciences Humaines, No. 198, s. 32-35.

Collins, J.J. and Manning, J.G. (2016), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East*, Yale University, Brill Book.

Comité Invisible, *L'Insureection qui vient*, La fabrique, Paris, 2007.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1980), *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie 2*, Editions de Minuit, Paris.

Flach, A., Michael, K. ve Ayboga, E. (2016), *Revolution in Rojava, Democratic Autonomy and Women's Liberation in the Syrian Kurdistan*, Pluto Press, London.

Foucault, M. (1997), *İl faut defendre la société*, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil.

Guattari, F. ve Rolnik, S. (2007), *Micropolitiques*, Empécheurs de penser en rond, Paris.

Guattari, F. ve Negri T. (2010), *Nouveaux espaces de libertés*, Lignes, Paris.

Guattari, F. (2012), *La Révolution Moléculaire*, Les Prairies Ordinaires, Paris.

Hardt, M. ve Negri, A. (2011), *Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hardt, M. ve Negri, A. (2012), *Commonwealth*, Stock.

Hardt, M. (1996). "Introduction: Laboratory Italy", in Radical Thought In Italy: A Potential Politics, Paolo Virno and Michael Hardt (eds.), University of Minnesota, s. 1- 13.

Harvie, D. (2006), "Value-production and struggle in the classroom", Capital and Class, No. 88 (Spring), p. 1-32.

Holloway, J. (2010), *Crack Capitalism*, Pluto Press, New York, 2010.

Kristeva, J. (2014), *New Forms of Revolt*, in Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXII, No 2, s. 1-19.

The Sense and Non-Sense of Revolt, Trans. Jeanine Herman, Columbia University Press, 2001.

Laclau, E. (2000), *La Guerre des identités: Grammaire de l'émancipation*, La Découverte

Lazzarato, M. (1996), "*Immaterial Labor*", in Radical Thought In Italy: A Potential Politics, Paolo Virno and Michael Hardt (eds.), University of Minnesota, s. 133-151.

Ed. Mathivet, (2016), *Unveiling The Right to the City, Representations, Uses and Instrumentalization on the Right to the City*, Passerale, No. 15.

Ness, I., Sinwell, L and Nganwe, T. (2017), *Urban Revolt: State Power and the Rise of People's Movements in the Global South*, Haymarket Books.

Rancière, J. (1995), *La Mésentente, politique et philosophie*, Galilée, (2007), *Siyasalın Kıyısında*, Çev. A. Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul;

(2000), *Le partage du sensible, esthétique et politique*, La Fabrique, Paris;

(1975), Hegel *Principes de la philosophie du droit*, Ed. Vrin, Paris.

Sustam, E. (2016), "Rojava: A Municipal Autonomy Experiment in Times of War", interview by C. Pulgar and C. Mathivet, in Unveiling The Right to the City, Representations, Uses and Instrumentalization on the Right to the City, Passerale, No. 15, s. 124-130.

Zibechi, R. (2010), *Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces*, Ak Press.

Gezi'den Sonra Ne Kadar Canavarlaşabildik?

Sanem Güvenç-Salgırlı[1]

Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik* kitaplarında devrimin ürkekler için değil canavarlar için olduğunu söylerler. Ne olduğumuzu unutmamız, geride bırakmamız, bir kenara atmamız gerekir ki, ne olabileceğimizi keşfedebilelim.[2] Başından sonuna kadar tuhaf olan bu ifadede en açık görünen ama daha da açılması gereken yer, devrimin canavarlar için olduğu kısımdır.

1. Emily Carr University of Art and Design, Faculty of Culture and Community.
2. Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, 2009. Alıntının orijinali şöyle: "Revolution is not for the faint of heart. It is for monsters. You have to lose who you are to discover what you can become" (339-340).

Politik ve sosyal teori epey bir zamandır canavar figürü ile haşır neşir; özellikle kültürel çalışmalar ve maduniyet çalışmaları ile uğraşanlar için canavarlar hiç de yabancı değil. Sylvia Wynter ve Silvia Federici Shakespeare'in *The Tempest* oyununun canavarı Kaliban'ı feminist teorinin içerisine taşıdılar.[3] *Siborg Manifestosu*'nu yazan Donna Haraway 90'ların başında canavarların vaatlerini dillendirdi.[4] Peter Linebaugh ve Marcus Rediker *Many-Headed Hydra*'da 17. yüzyılının "canavar" olarak görünenlerin gizli kalmış isyanlarını akademik literatüre tanıttılar.[5] Canavar tabii ki de bir metafor; "insan" kavramı ortaya çıktığından bu yana onun hem tanımlayıcısı hem de tamamlayıcısı, zaman içerisinde çeşitlenen insan tanımına göre değişen bir metafor: 17. yüzyılın canavarları, iş ve disiplinin bir arada düşünülmeye başlandığı dönemde, bundan kaçarak, kendilerini gemilerin özgürlüğüne atan korsanlar, plantasyondan kaçan köleler, bütün enerjisini doğuma harcayan ve bunun için cinsellik düzenlemelerini yaşamın temeline yerleştirmeyi amaçlayan 19. yüzyıl için evlenmeyen, evlenip de doğurmayan kadınlar birer canavar. 20. yüzyıl içinse sömürgelerine başkaldıran "zenci"ler, toprakları, yani devletleri olmayan Yahudiler, erkeklerin düzenini kabul etmeyen kadınlar, heteronormatif cinsiyet rollerini takmayan LGBTİ'ler, ulus-devlet sınırları içerisinde homojenleşmeyi reddeden bütün etnik kimlikler/oluşumlar. Kim bilir, belki de yirmi birinci yüzyılın canavarları da "marjinaller" olur. Ya da insanla birlikte onun kurucu kategorisi canavar da ortadan kalkacağından dolayı sosyal-politik teori de belki kendisine başka bir metafor bulur.

Elinizdeki bu yazı ne canavarı metafor olarak kullanan sosyal-politik literatürün bir özetini çıkartmayı amaçlıyor ne de birebir canavarlar üzerinden soru sormayı.[6] Farklı olarak, bu

3. Sylvia Wynter, "Beyond Miranda's Meanings: Un/silencing the 'Demonic Ground' of Caliban's 'Woman'", *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature* (1990): 355-72; Silvia Federici, *Caliban and the Witch.* Autonomedia, 2004.

4. Donna Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others", (der.) Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, *Cultural Studies*, New York; Routledge, s. 295-337, 1992.

5. Peter Linebaugh, Marcus Rediker, *The many-headed hydra: Sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, Beacon Press, 2000.

6. Canavar figürünün soy kütüğünü çıkartmayı amaçlayan ve sosyal-politik teoride de canavar figürünü kapsamlı bir şekilde ele alan bir yazı için bkz. Sibel

metaforla hem flört eden hem de ona belli bir mesafeden yaklaşan Hardt ve Negri'nin yukarıdaki alıntısı üzerinden gidiyor ve canavar metaforunu kullanmalarının yanında, daha çok *canavarlaşmakla* ilgilendiklerini iddia ederek onun ne olabileceğini anlamaya çalışıyor. Başka bir deyişle, yolu canavardan geçiyor olsa bile bir *figürü* değil, bir *süreci* soru haline getirmeyi amaçlıyor. Bunu da Gezi öncesinde en ilerici noktalardan birisi olarak görünmüş olan kimlik politikalarının Gezi ve sonrasının politik ufkunda nereye oturabileceğini düşünerek yapmayı hedefliyor. Varsayımı, kimlik politikalarının sorduğu, birlikte nasıl yaşayabiliriz, sorusunun Gezi'de cevabının verildiği (evet, kısa süreli de olsa birlikte yaşanabiliyor) ve de artık bu noktadan sonra kimlik yerine yaşam üzerine düşünebileceğimiz *başka* bir toplumsal organizasyon üzerine kafa yormaya geçilebileceği.[7] Bu açıdan da Gezi'yi bir milat gibi görmese de bir sorunun bir başka soruyla yer değiştirmesine vesile olan bir *zaman-mekân* olarak algılıyor. Bu yer değiştirmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini söylemek için henüz erken olsa da daha önce tahayyül edilemeyen ittifaklar eşliğinde (örneğin taraftar grupları ya da feminist ve LGBTİ grupları arasında) saçaklanan bir dağılma gözlemlemek mümkün diye düşünüyorum. Gezi'nin hemen sonrasında mahallelere dağılan forumlardaki reflekslerden birisi "herkesin kendisi olarak konuşması" ise, bu sadece siyasi partilerin değil, aynı zamanda kimliklerin de istenmediğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ancak alışageldiğimiz kimlik politikalarının, ya da daha doğrusu alışılmış kimliklerin açmazları belirlenip, sınırları tartışılırken, yeni kimlikler üzerinden siyaset yapmanın da başladığını gözlemleyebiliriz: "Çapulcu" kimliği üzerinden "iyi ve kötü orta sınıf" ayrımı, cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasındaki "iyi lider-kötü lider" imaları, yerel seçimler sırasında "tatava yapma!" sloganı eşliğinde kimin Gezi'nin en hakiki varisi olduğu tartışmalarının hepsi, kimliğin ön kapıdan kovulurken arka kapıdan yeniden içeriye davet edilmesinin semptomları olarak görülebilir.

Yardımcı, "Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?", http://www.e-skop.com/skop-dergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928, 2012, 30/8/2014 tarihinde erişildi.

7. Kimlikten yaşama geçişin farklı bir ifadesini aşağıda bahsedeceğim Massimo de Angelis'in Marx ve Engels'in sosyal ve politik devrim ayrımıyla benzer bir ayrımından bahsettiği ve ortak olanı (*commons*) tartıştığı makalesinde bulabilirsiniz. Bkz. Massimo de Angelis, "Social Revolutions and the Commons", *South Atlantic Quarterly*, 113, (2): 299-311, 2014.

Tam bu noktada Hardt ve Negri'nin canavar ve canavarlaşma arasında ima ettikleri ayrım, yaşam üzerine düşünecek bir siyasetin kurgulanması noktasında önemli ve gerekli. Türkiye'nin şu anki canavarları olarak bizlerin canavar kimliğimize hapsolmaktan kurtulup, Gezi'nin ve 2010 Aralığının sonrasındaki bütün benzer hareketlerin göz kırptığı yeni bir toplumsal/yaşamsal organizasyonun imkânının canavar kimliğinin atılıp *canavarlaşmaktan* geçtiğini düşünüyorum. İlerleyen sayfalarda bunu Hardt ve Negri'nin yanında Michel Foucault, Judith Butler, Giorgio Agamben ve Massimo de Angelis üzerinden düşünmeye çalıştım.

Hardt ve Negri canavarları *Çokluk* kitaplarıyla birlikte teorilerinin içerisine taşımaya başladılar. Canavarların korkulan yaratıklar olmaları (vampirler kadın erkek ayırt etmeden ısırıkla çoğaldıkları için heteronormativiteyi birkaç noktadan birden kırıyorlardı), insandan daha insan olmaları (*Doktor Frankenstein*'ın canavarı doktorun kendisinden daha iyi ve daha insan idi), aşk ve sevginin canavarları tanımlayan özellikler olmaları (Golem'e sevgi gösterilmediği zaman kendisini ve çevresini kaosa sürüklüyordu) canavarları modernitenin esas karakterleri, tanımlayıcı unsurları haline getiriyordu.[8] *Ortak Zenginlik*'te ise canavar figürü üzerinden *çokluğu* tanımlamaları devam etse de karşımıza Frankenstein, Golem ya da vampirler değil, Kaliban çıkar.[9] Hardt ve Negri maduniyet çalışmalarına paralel olarak Kaliban'ın Avrupa'nın ve modernitenin zıddı, "ötekisi", anti-modern varlığı ve kurucu kategorisi olduğunu kabul ederken yalnızca varlığı ile bile modernite için bir meydan okuma olduğunu söylerler; ancak farklı olarak devrimci olması için canavarın kendisinin de canavarlaşması gerektiğini eklerler.[10] Yalnızca varlığı ile meydan okuyan canavar figürleri yeterli olamaz. Hardt ve Negri'ye göre canavarlar kimlik politikaları-

8. Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude*, New York: The Penguin Press, 2004, s. 10-12, 194-195.

9. Hardt ve Negri, *Commonwealth*, s. 67-83.

10. Yardımcı'nın makalesi tam da bu pozisyona karşı yalnızca canavar olarak durmanın da devrimci bir politika olduğu üzerine Hardt ve Negri'ye eleştiri getiriyor.

nın gelip dayandığı sınırı göstermeleri açısından önemli olsa da yalnızca *araftır*: Devrimci politika kimlikten başlayabilir ama orada duramaz; bu anlamda kendisini ancak araftayken ve araf konumuyla ifade edebilir. Kimlik politikaları ayrımcılık, eşitsizlik ve baskı rejimlerini göstermeleri açısından önemlidir.[11] Ancak bu sınırın ötesine geçmezlerse, yani sınırını gösterdikleri şeye isyan edip kimliklerinden "özgürleşmek" (*liberation*) için bir adım daha atmazlarsa, yalnızca kurtuluşu (*emancipation*) beklerlerse, kimlik, savaş makinesi olmaktan çıkar ve hükümranlığın bir başka çeşidine dönüşür.[12]

Ortak Zenginlik'in ilk bölümünde Hardt ve Negri kimliğin mülkiyet ve hükümranlıkla olan ilişkisini uzun uzun tartışırlar: Kimlik mülkiyettir; hükümran bireyi ve sahiplenici bireyciliği besler.[13] Kimlik, hükümranlık rejimlerine karşı bir mücadele aracına dönüştüğü ölçüde faydalıdır ve ancak bu şekilde kullanıldığı durumda işe yarar. Ama bunu yaparken bir yandan da kendi kendini yok etmek (*self-abolition*) için çalışmalıdır.[14] Ezilen ve sömürülen kimlikleri gururla üzerinde taşımak, her türlü baskıya karşı bu kimlikleri korumak ve muhafaza etmek, sistemin ayrımcılık rejimlerini ortaya serse bile, en nihayetinde o kimlikler de bu rejimlerin bir parçasıdır ve kimliklerin kendilerinden de özgürleşmek gereklidir. Metafora geri dönersek, canavar, canavarlaşarak canavarlığını reddetmelidir ki özgürleşebilsin. Hardt ve Negri'ye göre Kaliban'ın yaptığı şey tam olarak budur. Durduğu yerde, var olduğu, göründüğü biçimde, sömürgeci Avrupa'nın canavarıdır; barbardır ve irrasyoneldir. Sömürge ilişkilerinin sınırlarını aşan ve kendisini "canavar", sömürgecileri de "insan" olarak pozisyonlandıran diyalektiğin zincirlerini kıran şey ise Kaliban'ın özgürleşme arzusudur.[15]

Kimliğin yıkıldıktan sonra neye dönüşeceği konusunda Hardt ve Negri'nin ilerledikleri yönü aşağıda açacağım. Ancak yol almadan önce Hardt ve Negri'nin kimlik politikaları olarak feminist hareket, LGBTİ vb kimlikler üzerine kurulu hareketlerden bahsettiklerini söylemekte fayda var. Yürüttükleri

11. Hardt ve Negri, *Commonwealth*, s. 329.
12. A.g.e., s. 330.
13. A.g.e., s. 3-22; ayrıca s. 326.
14. A.g.e., s. 332.
15. A.g.e., s. 98.

mücadelenin ayrımcılıkları ortaya serme konusundaki katkılarını vurgulamakla birlikte, kendilerini yıkmaları gerektiğini söyledikleri de bu hareketler. Türkiye için düşünecek olursak, bu hareketlerden her biri Gezi sonrasında hem eleştirel hem de olumlayıcı bir biçimde kendi durdukları yeri tartışmaya devam ediyorlar ve yukarıda da ifade ettiğim gibi bu tartışmalar farklı gruplar arasında ittifak denemelerine de vesile oluyor. Ancak Hardt ve Negri'nin eleştirileri, özellikle de kimliğin mülkiyet, sahiplenme ve dışlama bağlantıları düşünüldüğünde kimlik ve siyaset ilişkisini daha geniş bir ölçekte yeniden düşünmemiz açısından hem kışkırtıcı hem de davetkâr.

Agamben *The Coming Community* kitabının sonunda devletler –iktidar olarak da okunabilir– için önemli olan şeyin kimlikler olduğunu ve bütün tekillikleri kimliklerin içerisine dahil etmek istediklerini söyler.[16] Kişinin içerisine dahil edileceği kimlik aslında çok da önemli değildir; herhangi bir kimlik olması yeterlidir.[17] Korkulan durum, kimliğin olmamasıdır.[18] Agamben'in bu gözlemini Gezi için düşündüğümüzde, itibarsızlaştırmak ve aşağılamak için söylenmiş bir ifadeyi, *çapulcu*, bir kimlik verme ya da *kimlikleme* hareketi olarak görebiliriz. Nitekim iktidar, olaylar sırasında hareketi anlayamadığını ve açıklayamadığını sosyologları acilen göreve çağırarak ifade etmişti. Dolayısıyla *çapulculuk* adlandırmasını, iktidarın bilmediği ve anlayamadığı bu hareketi bir kimliğe büründürme isteği olarak da yorumlayabiliriz. Ancak iktidarın bu davranışı kadar önemli olan bir başka nokta, bu "kimliğin" (bizler tarafından) sahiplenilmesi. *Çapulcu* "yaftası" ilk olarak duyulduğunda yapılan (yaptığımız) bunu olumsuz anlamından çıkartıp, olumlu bir hale dönüştürmek oldu; Amerika'nın siyahi vatandaşlarının, kendilerine karşı küfür olarak kullanılan "nigger" kelimesini

16. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press [1990, 1993] 2007.

17. Bu noktada paralel bir örnek şu olabilir: İran yasalarına göre eşcinsellik "toplumsal cinsiyet kimliği bozukluğu" olarak görülür ve eşcinsel ilişkiler ölümle "cezalandırılabilir". Ancak İran hükümeti İran'da cinsiyet değiştirme ameliyatlarını devlet destekli hale getirir. Aynen kimlikte olduğu gibi önemli olan tanımlı bir kategorinin içerisine yerleşmektir.
Bkz. http://www.huffingtonpost.com/2012/06/04/iran-sex-change-operation_n_1568604.html, (30/8/2014 tarihinde erişildi).

18. Bkz. Ferda Keskin, *Gezi: Gelmekte olan Hareket*, http://www.youtube.com/watch?v=YxNfgVU6Iy4, (1/9/2014 tarihinde erişildi).

sahiplenip, kendi aralarında birbirlerine hitap ettikleri bir sıfata dönüştürmelerine benzer bir hareket olarak görebiliriz bunu. Peki sonrasında, üzerimizde kalan, gururla sahiplendiğimiz bu sıfatla/kimlikle ne yapacağız? "Yeni" bir kimlik, hatta kimlikler üzeri bir kimlik olarak mı sahiplenilecek (ki eğer böyle olursa o zaman onu başka kimliklerden nasıl farklılaştırabiliriz?); yoksa orijinal amacına hizmet etmesi engellendikten sonra (yani aşağılama, itibarsızlaştırma gibi amaçları 'sıfırlandıktan' sonra) bir kenara mı atılacak. İkincisinin olduğu durumda, bu ifadeyi üzerimizden atmakla hepimizin (öyle ya da böyle) kendisini gerçekleştirdiği bir var oluş halini de mi bir kenara itmiş olacağız? Kendimizden vazgeçmemiz, *çapulcu* kimliğimizi de yıkmamız, yazının metaforuna geri dönersek, *canavarlaşmamız*, mümkün müdür? Ve tabii gerekli midir? Çapulcu kimliği, diğer bütün kimliklerin aksine kapsayıcı, sahiplenmeye karşı duran, mülkiyeti üzerinde taşımayan bir kimlik olarak inşa edilebilir mi? Her ne kadar bugün artık çok da fazla *çapulcu* sıfatını kullanmıyorsak da bu soruların sorulması kimliğin öznellikle, özne olma biçimleriyle ilişkisini göstermesi açısından önemli buluyorum.

* * *

Kimlik üzerinden siyaset yapmak, *nasıl* yaşayacağımızı değil, *başka hangi* kimliklerle birlikte yaşayacağımız sorusunu öne çıkartıp yaşamın organizasyonu üzerine düşünmeyi, kimliklerin dağıtılması, düzenlenmesi ve yerleştirilmesine çeviriyor. Daha somut olarak, kişileri bireyselleştiren, onları özne haline getiren bir iktidar biçiminden bahsettiğimizi söyleyebiliriz. Foucault, "Özne ve İktidar" başlıklı makalesinde, "erkeklerin kadınlar, ana babaların çocuklar, psikiyatrinin akıl hastaları, tıbbın genelde insanlar, yönetimin insanların yaşama biçimleri üzerindeki iktidarına" muhalefetini bir iktidar tekniğine muhalefet, ona karşı koyma olarak tanımlar.[19]

> Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu

19. Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2* içinde, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, [1982] 2011, s. 61-63.

bir hakikat yasası dayatarak, doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan iktidar biçimidir.[20]

Özne yapmaktan kastının hem boyun eğdirme hem de tabi kılma olduğunu da ekler. Bu şekilde özneleştiren, bireyleştiren iktidar biçiminin yeni olmadığını ve pastoral iktidarda görülebileceğini söyler; bir anlamda bu iktidara karşı oluşmuş olan hareketlerden ilham alabileceğimizi de ima eder gibidir. Ancak hemen ardından, pastoral iktidarın nasıl işlediğini anlatırken altını özellikle çizdiği özelliklerden bir tanesi eşzamanlı olarak hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici bir yapısının olduğudur.[21] Dolayısıyla bu iktidar tekniğine karşı çıkmanın ne bireysel özgürlükleri kısıtlandığını söyleyip daha fazla bireyselleşme yoluna gitmenin ne de bireyselleştirdiğini iddia edip gruplar halinde bütünselleşmek olduğunu ima eder. Foucault için asıl meydan okuma, bu ikili yapıyı reddettiğimiz noktadır; onun yolu da, "... ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir"[22].

Foucault'nun, Hardt ve Negri'nin bahsettiği türdeki bir canavarlaşmadan bahsettiğini düşünürsek, içimizdeki gerçek, hakiki, öz canavarı keşfetmenin, nasıl daha iyi canavar olabileceğimizi bulmanın direniş ya da bu iktidar yapısına karşı koymak değil, aksine, dışına çıkarak, *canavarlığımızı reddederek* modern iktidar yapısına meydan okuyabileceğimiz olduğunu düşünebiliriz. O noktada da kimlikten ve/veya özne üzerine bir alternatif siyaset kurgusundan, farklı özneleşme biçimlerinin aranmasından yaşam üzerine kurgulanmış bir sosyal yapıya doğru kayan bir yer değiştirmeye ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

Kaldı ki eğer ilhamımız Gezi, ya da 2010 Aralık ayından bu yana dünyanın çeşitli yerlerinde, Bonefield ve Holloway'in benzetmesiyle *sarhoş bir çekirge* gibi[23] bir meydandan diğerine sıçrayan "yatay hareketler" olacaksa hemen hepsinde ortaya çıkan şeyin kimliklerin nasıl dağıtılacağı ya da hangi kimliğin harekete en uygun olacağının değil de, yaşamın nasıl organize edileceğinin ipuçları olduğunu gözlemleyebiliriz. Judith Butler

20. A.g.m., s. 63.
21. A.g.m., s. 64-66.
22. A.g.m., s. 68.
23. Wener Bonefield & John Holloway, "Commune, Movement, Negation: Notes from Tomorrow", *South Atlantic Quarterly* 113(2): 213-217, 2014.

bunu özel-kamusal ayrımını yaşamla, özneyi de bedenle değiştirerek yapıyor:[24] 2011 Eylül'ünde Venedik'te yaptığı konuşmada Tahrir Meydanı'nın en önemli özelliklerinden birisinin, "özel" ve "kamusal" alan arasındaki sınırın silinmesi olduğunu söyler: Meydanda hem forumlar yapılır ve meclisler kurulur, hem de yemek yapılır, yenir ve uyunur. Yani yaşamı halihazırda keyfi bir biçimde ikiye bölen özel ve kamusal alan ayrımı ortadan kalkar. Dahası, meydan(lar)ın tanımsızlaşmasıyla birlikte toplumsal cinsiyet farklılıkları da silinir: Kimin söz alacağı, kimin meydanın ve tuvaletlerin temizliğini üstleneceği, kimin yemeği hazırlayacağı gibi *yaşamsal sorunların* hepsi tamamen eşitlik temelinde, rotasyon yöntemiyle çözülür. Butler'ın bahsettiği her şey bir sınır ihlaline referans verir: Cinsiyet düzeninin ortadan kalkması, ayrışmış alanların iç içe geçmesi, "fıtratları" ayrı olanların eşitlik içerisinde ve özenerek iş yapmaları. Butler'ın tarif ettiği bu ayrışmanın ortadan kalkmasını ve meydanların ya da parkların farklı bir yaşam alanına dönüşmüş olmalarını hangi meydanın ya da parkın işgalinden bahsedersek edersek edelim (Puerto del Sol, Syntagma, Gezi, Zuccotti, Tahrir ...) görmemiz mümkün.

Öte yandan, kimlik politikalarının yerini eğer yaşam üzerine düşünmek alırsa, kimlik politikası yerine başka türlü bir siyaseti koymak mümkün olabilir. Butler bu politik olasılığı bedenler üzerinden okuyor: parkta ya da meydanda "parçalı" bedenlere sahip olduğumuzu ve bunun kendisinin parkı politikleştiren unsur olduğunu ima ediyor. Bunu, ilk olarak Arendt'ten ödünç aldığı "tezahür alanı" (*space of appearance*) kavramsallaştırmasıyla yapıyor ve politik olarak hareket etmenin ancak bir bedenin bir diğerine tezahürüyle mümkün olacağını, politik eylemin bedenin kendisinde olan bir şey değil, bedenlerin arasından

24. Burasını izleyen bölümde Butler'ın üç konuşmasına referans vereceğim. Bu üç konuşma sırasıyla şöyledir: Judith Butler, "Bodies in Alliance and the Politics of the Street", http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en 10/11/2013 tarihinde erişildi. Türkçe çevirisi, "Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti" başlığıyla yayınlandı (Cogito 68-69, 2011/2012, s. 28-51). İkincisi, 24 Mayıs 2012'de, Vancouver'da yaptığı "Politics of the Street" isimli konuşma, http://www.youtube.com/watch?v=v-bPr7t4tgA, (30/8/2014 tarihinde erişildi). Üçüncüsü de 15 Ekim 2013'de İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığı "Freedom of Assembly, or Who are the People?" isimli konuşma, http://www.youtube.com/watch?v=Yd-7iT2JtXk, (30/8/2014 tarihinde erişildi).

çıkan bir eylemlilik olduğunu söylüyor. Kişinin bedeninin, hiç tahayyül edemediği biçimlerde bir diğerine görünmesinin, kendine bakamayacağı hallerde kendisine bakılmasının ve en nihayetinde de kendisi için olamayacağı bir şekilde bir başkası için var olabileceği bir alanı tezahür alanı ya da politik eylemi mümkün kılan alan olarak tanımlıyor. Tanımladığı bedenin de sadece direnmekten menkul, çeşitli iktidar modalitelerine karşı olan, onları geri çevirmek ve göğüslemekten ibaret, durağan bir yaşam formu olmanın çok ötesinde olduğunu ekliyor. Bedenin kendisinin bir iktidar modalitesi olduğunu ve bu haliyle de hem performatif hem de üretken olduğunu söylüyor. Öte yandan Butler'a göre bedenler ancak ittifaklarla ayakta kalabilirler ve desteklendikleri durumlarda var olabilirler. Ancak bu ittifaklar bireysel, bireylerin arasındaki ittifaklar değildir; yaşamsaldır, biyopolitiktir. Hiçbir organizma bu yaşamsal destek sistemleri olmadan varlığını sürdüremez.[25] Butler, Venedik'teki konuşmasından birkaç ay sonra Vancouver'da yaptığı bir başka konuşmada çok daha açık bir biçimde bedeni tanımlar; Deleuze'ün Spinoza okumasından ilham alır. Bir beden bir diğer bedene ya da bedenlere kendini açar; bedenler asla kapalı maddeler değildirler. Bedenin kendisini dünyaya açmasını *kırılgan açıklık*[26] olarak tanımlar Butler. Ancak bu kırılgan açıklık, yaralanabilir olmayla aynı şey değildir; bedenin ilişkisel var oluşuna yapılan bir göndermedir.

Butler'ın bedeni kırılgan açıklığı ile, yani ilişkiselliğiyle, kendine değil, karşısındakine görünmesiyle, ittifak kurmasıyla tanımlaması siyasetin yeni biçimlerini düşünebilmemiz açısın-

25. Butler burada aynı zamanda Arendt'in özel – kamusal alan ayrımının politik bir eylemlilik hali olmasa bile geçerliliği olmadığını ima ediyor.

26. Kırılgan açıklığı *vulnerability* kavramının karşılığı olarak kullanıyorum. "Vulnarability" kavramını, Başak Ertür, *Kırılgan Hayat, Yasın ve Şiddetin Gücü* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005) kitabında "yaralanabilirlik" olarak çevirdi. Ertür'ün kırılgan-lık olarak çevirmeyi tercih ettiği kavram, "precarious". Her ne kadar "vulnerability" kelimesinin etimolojik kökeninde yaralanma bulunsa da, Butler, 2012'de Vancouver'da yaptığı konuşmada çok açık olarak "vulnerability"nin yaralanabilirlik (injurability) olmadığının altını özellikle çizer. Deleuze'ün Spinoza okumasına referans vermesi ve vurgusunu bedenin dışarıya karşı açıklığı üzerine yapmasından ilham alarak "kırılgan açıklık" olarak çevirmeyi tercih ettim.

dan saçaklı bir olasılıklar kümesi getiriyor önümüze. Örneğin, 2013'te yaptığı bir söyleşide Butler kürtajın yasaklanmasına karşı durmanın tek yolunun "bedenim benimdir" sloganından geçmediğini; bu sloganın bedenin mülkiyet hakkının kadının olduğu varsayımı üzerine kurulduğunu söylüyor. Oysa, çocuk sahibi olmak için gerekli toplumsal ve ekonomik araçlara, gerekli destek sistemlerine sahip olup olmadıkları üzerinden de bir tartışma yürütülebileceğini söylüyor ve ekliyor: "Bunlar yeni bir hayatın dünyaya getirilme koşullarını bağlayan sorulardır... Açık konuşmak gerekirse, yaşamın ne zaman başladığına veya bedenin daha genel anlamda mülk olup olmadığına ya da benim mülküm olup olmadığına karar vermek zorunda olduğumuzu düşünmüyorum."[27] (Alışagelinen bu sloganı mülkiyet üzerinden okumak ve bunun karşısında hem kimliği hem de savunulan pozisyonun öznelliğini ortadan kaldıracak şekilde yaşamsal koşulları öne çıkaracak bambaşka bir düzlemde sorunları tartışma önerisi, canavarlaşmaya bir davet değil midir?)

Butler, bu alıntıladığım cümlenin hemen sonrasında da şöyle devam eder: "Soruyu yeniden formüle etmemiz gerektiğini düşünüyorum; edelim ki olaya dahil olan herkesin yaşam koşulları hakkında konuşabilelim."[28] Butler'ın bu ifadesinin kendisi bir yeniliğe işaret eder. İfadenin ilk kısmı, siyasetin soru-problem-sorunsallaştırma-problem bazlı vurgusunu öne çıkarırken, ikinci kısım, o noktadan itibaren dahil olacak insanları belirler. Söz konusu olan kürtaj gibi aslında "bütün" kadınları ilgilendiren bir mesele de olsa, Butler *soyut* bir kadını veri olarak almaz, meseleyi *bütün* kadınlar için çözümlenmesi gereken bir mesele olarak ortaya koymaz. Hangi olayda kürtaj meselesi gündeme geldiyse o *olayın tekilliği* içinde konuşmaya davet eder bizi. Kırılgan açıklık da tam böyle bir siyaseti öngören bir kavramdır. Butler, yine aynı söyleşisinde kırılganlığın[29] bir kimlik siyaseti olarak algılandığı durumda anlamının kaçacağını söyler. Sorun hepimizin kırılgan olduğunu iddia ederek siyasi yaşama dahil olmanın dışında bir yerde kurgulanmalıdır: "Kırılganlıklar, ne

27. Bkz. Hülya Arık, Özlem Aslan, Tuğçe Ellialtı, "Kırılganlık, Muhtaçlık ve Halk Egemenliği Üzerine Judith Butler ile Söyleşi", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 21, 2013, s. 56.
28. A.g.m., s. 56.
29. Söyleşide *vulnerability* kırılganlık olarak çevrilmiştir.

bir kimlik ne de öznel bir eğilimdir; kırılganlık, altyapısal koşullar tarafından değişken bir biçimde desteklenen ve tehlikeye sokulan bir ilişkidir."[30]

Butler'ın bu tutumu Foucault'nun son dönemlerindeki politik tutumunu andırır. Ölmeden hemen önce Paul Rabinow'la yaptığı bir söyleşide politikayı algılamasının pratik bir sorunun olası çözümlerinin tarihi üzerine düşünmek olduğunu söyler.[31] Bu, geçerli olan bütün çözümlerin içerisinden sadece bir tanesinin "gerçek" çözüm olarak dayatılmasını değil, bir pratiğin nasıl sorunlar yarattığının ve buna önerilen çözümlerin nasıl oluştuğunun sorulduğu bir *alanının* incelenmesiyle ilgilidir. Tekil pratiklere baktığı ve onları merkeze alıp incelediği ölçüde de hazır/verili cevapları ya da önceden oluşturulmuş sorgulama kalıpları ile hareket etmez, evrensel bir konumdan soru sormaz. Dolayısıyla önceden verili evrensel bir "beni/bizi" varsaymaz. (Kürtajın tek bir sorunsallaştırması olmadığı gibi, üzerine konuşulacak tek bir konum, üzerine konuşacak da tek bir kadın pozisyonu yoktur.)

> Oysa sorun, asıl olarak, uyulan ilkeleri ve benimsenen değerleri geçerli kılmak için kendini bir "biz" içine yerleştirmek yerinde midir, değil midir; yoksa sorunun üzerine giderek, gelecekteki bir "biz" oluşumunu mümkün hale getirmek midir, buna karar vermektir. Çünkü, bana göre, "biz" ancak, formüle edildiği, yani terimlerle sorulduğu biçimiyle sorunun sonucu –ve geçici sonucu– olabilir.[32]

Sorunsallaştırmalar üzerinden gitmenin siyasi imkânı buradadır: Önceden oluşması gereken bir öznellik ve kimlik üzerine kurulu bir siyaset konumu olmadığı için ne sabit öznellikler, "biz"ler, öngörür ne de bir konu üzerinde hep aynı konumdan konuşur; aksine pratiklerin yarattıkları sorunlara sunulan çözümler kümesini incelediğinden, her bir tekil pratik için ayrı ittifaklar kurarak ilerler.

Bu tip formülasyonun bugünkü hareketler için önemini gündelik düzlemde sorunlara çözüm bulma olarak da düşünebiliriz. Bunu özellikle Gezi sonrasının mahalle forumlarının

30. A.g.m., s. 60.
31. Michel Foucault, "Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar", *Özne ve İktidar* içinde, Çev. Osman Akınhay, s. 278-287, [1984] 2011.
32. A.g.m., s. 282-283.

bazılarında çok net görebiliyoruz. Yaşanılan yerin sorunlarına çözüm üretmek üzerine kurulu dayanışma grupları, "biz neyiz?" ya da "kimiz?" sorusundan başlamıyorlar; var olan problemlere çözüm getirmek üzerinden bir dayanışma içerisine giriyorlar: Her bir sorun için farklı aktörlerle ilişki ve ittifak kuruluyor. Bu aktörler her sorun için aynı olmuyorlar; olsalar bile aynı şekilde sorunun çözümüne dahil olmuyorlar. Massimo de Angelis böyle bir yapılanmanın "sosyal bir devrime" tekabül ettiğini düşünüyor.[33] Değişimin, yeniliğin gelmesi için politik devrimi bekleyip, yeni bir modelin eskisinin yerini almasını beklememiz gerekmediğini söylüyor. Kaldı ki de Angelis'e göre sosyal devrim, en nihayetinde kapitalist sistemlerin yarattığı sorunlara çözüm bulmaktan başka bir şey değil. Bu süreç birçok düzlemde farklı toplumsal eylem biçimleri yaratmayı ve bunu daha büyük ölçeklerde iletişim ve koordinasyon ağları kurarak yapmayı gerektirir. Zapatistalar'dan meydan işgallerine ve sonrasına kadar bütün toplumsal hareketlerin ortak noktası hepsinin herhangi bir ortak olan (*commons*) üzerine dayanmaları, ortaklaşılarak yaratılan bir topluluğu öngörmeleri ve de katılımcılık üzerine kurulu yatay toplumsal hareketler olmalarıdır. Bunların yaratacakları model dayanışma ve iş yapma biçimlerinde saklıdır.

De Angelis'in siyaset ve toplumsal devrimin yerlerini değiştirmesi, Foucault'nun *yönetimsellik* kavramıyla düşünmeye başladıktan sonraki önemli gözlemlerinden birisiyle benzer: 1979'un başında Foucault *Birth of Biopolitics* derslerinin bir yerinde "sosyalist bir yönetim sanatının", sosyalist yönetimselliğin, ya da sosyalist bir yönetimsel aklın olmadığını söylemesidir.[34] Yönetimsel akıl, devletin nasıl olduğu ya da olması gerektiği sorusuyla eş tutulamaz; aksine yönetimsel eylemin boyutunu, ulaşacağı yerleri ve hedeflerini akılcı ve hesaplanabilir bir biçimde ölçüp biçer. Sosyalizmde, Foucault'ya göre, devlet üzerine fazlasıyla teorik metin bulunmasına rağmen özerk olan yönetimsel bir akıl yoktur; pratikte olan, liberalizm gibi farklı yönetimselliklere bağlanan sosyalizmlerdir.[35] Bu bağlantıların dışında var olabilecek bir otonom sosyalist yönetme sanatı,

33. de Angelis, "Social Revolutions...", s. 302.
34. Michel Foucault, *Birth of Biopolitcs–Lectures at the College de France 1978-79*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 91.
35. A.g.e., s. 92.

yani pratik işlerin nasıl yapılabileceğine ilişkin bir bilgi ve/veya deneyim bulunmamaktadır. Bu bilgiyi ve/veya deneyimi sağlayacak şey ise sosyalizmin temel kitapları içerisinde gizli saklı kalmış değildir, keşfedilmeyi beklemezler; yaratılmaları, kurgulanmaları, icat edilmeleri gerekir.[36]

* * *

Hardt ve Negri'nin Kaliban'ın canavarlaşmasından bahsettikleri yer de tam olarak *icat edilmiş* olmasa da içerisi yeniden doldurulmuş kavramlardan oluşur. *Canavarlaşma* ya da *özgürleşme* için kullandıkları kavramlarla kimlik politikalarını kullanırken kullandıkları birbirlerinden farklıdır. İkincisi için bizimle halihazırda kullandığımız kavramlarla konuşurlar ve eleştirilerini bunlar üzerinden yaparlar: Kimlik ve mülkiyet bağlantısı, kimliğin kurtuluşa değil özgürleşmeye götürmesi gerektiği, canavarın da canavarlaşmasının zorunluluğu eleştirilerinin ana hattını oluşturur. Kavram seti tanıdıktır: insan, birey, toplum, grup, ulus, aile, devlet, mülkiyet, kimlik ve hatta canavar. Bunlardan herhangi birisi diğerlerini çağrıştırır. Grup dediğimizde topluluk, toplum, ulus, devlet art arda sıralanır; birey ve insan da döneriz. Bu sistem sadece hiyerarşik olarak sıralanmaz aynı zamanda ikilik üzerine kurulu olduğu için her bir terim bir diğerinin kurucu ya da tamamlayıcı kategorisi olabilir: Birey ve toplum, devlet ve ulus, toplum ve ulus, (Hardt ve Negri'nin buradaki eleştirilerden öğrendiğimiz kadarıyla) mülkiyet ve kimlik birbirlerinin tamamlayıcı kategorileridir; insan ve canavar ise kurucu kategoriler. Bu, bildiğimiz, aşina olduğumuz bir dil ve düşünce dünyasıdır. Ancak Hardt ve Negri özgürleşmenin alanına girdikleri andan itibaren bambaşka bir kavram setiyle konuşmaya başlarlar. Burada artık çokluk (*multitude*), tekillik (*singularity*), ortak olan (*commons*), çoğulluklar (*multiplicity*) ve çoğalmalar (*multiplication*) vardır. Tekillikler birey değildir, çokluk grup değildir, ortak olan toplum ya da ulus değildir, çoğalma üreme değildir.[37] Tekillikler çokluğu oluşturur ama bireyin toplumu ya da grubu oluşturduğu gibi değil.

36. A.g.e., s. 94.
37. Üreme ve çoğalmanın farkını anlatan bir metin için bkz. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs".

Bireyler değişmezken, tekilliklerin özelliği sürekli değişerek yeni bağlantılar kurmalarıdır. Bu şekilde çokluk da devamlı olarak yeni baştan yaratılır. *Ortak Zenginlik*'teki anlatı şöyledir: Kaliban'ın kimliğini parçalayarak kurtuluştan özgürlüğe kayışı, yani canavarlaşması, kimlikten *tekilliğe* doğru bir kayıştır. Kimliğin alanında kaldığımız ve onun perspektifinden baktığımız müddetçe bu süreç bize yıkımdan başka bir şey göster(e)mez. Hatta bu yıkım öylesine geniş çaplıdır ki kendisiyle birlikte *ortak olanı* bozan, yozlaştıran kurumların da –aile, ulus, şirket– yıkımını gerektirir (339). Ancak, perspektifimizi tekilliğe çevirdiğimizi zaman, yıkım, tekilliklerin bağlantı kurarak yaşam kurmaları nedeniyle olumlu olanla özdeş hale gelir (339). Tekil olanın kendisinde hem *çoğulluklar* bulunur hem de tekillik kendisinin dışında devamlı olarak *çoğulluklarla* ilişki içerisine girer. [Kimliğin ve bireyin aksine] ne kendi başına var olabilir ne de kendi başına var olacağı düşünülebilir (338).

Eğer bu kurgu bir özgürleşme manifestosuysa (*Ortak Zenginlik* her ne kadar kehanetin alanından uzak durduğunu beyan etse de...) ve onu kuran kavram seti de özgürleşmeyi düşüneceğimiz ifadelerdense, buradaki en ciddi sorunlardan bir tanesi ilkinin ifade alanında olmamızdır.[38] Geziden sonra ne kadar canavarlaşabildik sorusu alışageldiğimiz siyaset yapma biçimlerimizi ne kadar değiştirebildik sorusudur. Söylemde, düşünce kategorilerimizde, iş yapma biçimlerimizde bir değişiklik oldu mu sorusudur; yeni bir siyasetin imkânını da bu değişimin olmasında görür. Bu değişimin gerekliliklerinden birisi olarak da *kimlik siyaseti*nin açmazlarını yukarıda sıraladım.

Belki de en son dile getirilmesi gereken, Gezi'nin (ve 2010 Aralık ayının sonrasının *sarhoş çekirge* hareketlerinin) en güçlü ve en sık dillendirilen vurgularından birisi yaşamın örgütlenmesinde hiyerarşinin kırılması, yani işlerin, ortaklık, paylaşma, doğrudan katılımcılık ve *yataylık* düzleminde gerçekleştirilmesi. Ancak bu prensipler üzerine kurulacak bir toplumsal organizasyonun üzerinde ciddiyetle durulması gereken sorunlarından birisi *yataylığın* verili olmaması. Yataylığın yaratılması gerekiyor. Dikey örgütlenme, ya da hiyerarşi, yalnızca işyerlerinde,

38. Kaldı ki bunu Hardt ve Negri'nin kendisi için geçerli olduğunu iddia etmek bile mümkündür. Kitaplarında kullanmaktan imtina etmedikleri toplum-devlet gibi karşıtlıklar yeni bir şeyi arasalar bile eski bir dille konuştuklarını gösterir.

kurumsal yapıların içerisinde yönetmeliklerle, yasalarla, yazılı herhangi bir kanunun eşliğinde ilişkileri belirlemeyi hedefleyen, bu yerlerdeki her bir bireye bir yer tahsis eden, onları sıraya dizen disipliner bir düzenleme değil yalnızca. Kurumsal sınırların dışına taşan bir yanı da var dikey örgütlenmenin, ya da dikey düşüncenin. Hiyerarşi, bizlerin de kendi öznelliğimizi yaratırken kullandığımız düzenleme araçlarından birisi. Gündelik hiyerarşi pratiklerine (örneğin tanımadığımız insanlara çeşitli ailevi sıfatlarla hitap etmemiz, yaş-deneyim skalasına göre kendimizi siz-sen çizgisinde konumlandırmamız gibi) gönüllü katılımımızın ötesinde deneyimler ve acılar üzerinden hiyerarşi kurmak da olağanlaşmış pratiklerden. (Kaldı ki bu şu anda gezi sonrasının çeşitli dayanışmalarının örgütlenmelerinin de tartışılan sorunlarından birisini oluşturuyor.)

Brian Cox yerçekimi ile ilgili hazırladığı bir belgeseli, fizik için halen ne olduğu bilinmeyen, teorinin gelip dayandığı son noktanın, kendi ifadesiyle, evrenin *canavarları*, kaos yaratan karadeliklerin tanımının gelip dayandığı yeri anlatarak bitiriyor. Fizik en fazla karadeliklerin *event-horizon*'ını görebiliyor; ama henüz gördüğünü tanımlayamıyor. Burası zaman-mekânın en yoğun büküldüğü, enerjinin en yoğunlaştığı yer; bunların dışında da hakkında başka herhangi bir şey bilinmediği için ismi *tekillik*. Cox buradan yola çıkarak bilimi en keyifli yapan şeyin bilinenle bilinmezlik arasındaki ince sınırda dolaşmak olduğunu söylüyor bize. Bu sınırı Gezi ve sonrası için düşündüğümüzde, bilinmeyen bir yerde olmamız mutlak bir bilinmezliği değil de baktığımız ve gördüğümüz ama gözlemleyemediğimiz ve tanımlayamadığımız bir yeri; deneyimlediğimiz ancak benzerini bir başka yerde kuramayacağımız bir yaşamı ifade ediyor. Canavarlaşma, kimlikten yaşama, özneden bedene, öznellikten soruna kayma süreci; canavarlar olarak kaldığımız ve canavar olarak kalmakta ısrar ettiğimiz sürece özne-öznellik-kimlik-mülkiyet arasında gidip geleceğiz.

Devrimci Melankoli ve Hayaletlerle Düşünmek

Derya Fırat & Cihan Erdal

"Toprağın üzerine çizdikleri çemberin onları birleştiren sihirli bir yüzük olduğu izlenimine kapılmışlardı."
"Kimi insanlar vardır, onlara fırdönüşün içinde ölü rolü biçilmiştir; bir de düşüş sırasında ezilendiğerleri vardır. Ve bu diğerleri (ki ben de onlardan biriyim) içlerinde her zaman o yitip giden halkanın çekingen özlemini saklarlar, çünkü her şeyin çember biçiminde döndüğü bir evrenin sakinleriyiz hepimiz."

Milan Kundera, *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*

Gezi'den hareketle şimdinin olanaklarına, geçmişe ve geleceğe yönelen bir mütevazı çaba olarak gördüğümüz bu derlemenin ilk satırlarında, toplumsal tahayyülde yarık açan bir devrim olarak Gezi'den söz etmiştik. Muhaliflere ortak birlikteliğe dayalı bir topluluk ruhunu 1980 askeri darbesinden beri

ilk defa bahşeden, Maurice Blanchot'nun deyimiyle bir "masum mevcudiyetin" görünür olduğu Gezi'nin öte yandan bir yenilgi olduğunu söyleyebilir miyiz?

İstanbul 6. İdare Mahkemesi ve 2 Nolu Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu kararı olmasına rağmen Gezi Parkı'na Topçu Kışlası'nı yeniden inşa etme inadı hüsrana uğradı, Gezi Parkı yerinde kaldı. Ancak Gezi Parkı Direnişi bir yerde "sönümlendi". Ayaklanma bastırıldı, "Geziciler" düşmanlaştırıldı, adına "kutuplaştırma" denilen kimliksel manivelalar şiddetin meşruiyetini sağlamak üzere yürürlüğe sokuldu. Gezi'den kalan park forumları en baştaki coşkunun, katılımın giderek azalmasıyla son buldu. Sol örgütlenmelerin Gezi'ye "hazırlıksız yakalandıkları", bu beklenmedik randevuyu tarihsel bir fırsata dönüştüremediği eleştirilerini içeren çeşitli Gezi-sonrası analizleri hatırlamaktayız. Ertuğrul Kürkçü bu kitapta yer alan yazısında, "Bu isyanın ilk siyasi sonucu 'tatava yapma bas geç' demek (Mustafa Sarıgül'e oy vermek) olabilir miydi?" diye soruyor. Foti Benlisoy ise, "Seçimler ve sistem içi siyasal aktörler temelli tartışmaların, kendisini Gezi'nin ardılı olarak gören hareket içerisinde hâkim olduğu" eleştirisini dile getirerek hareketin sandığa sıkıştırmanın bir hata olduğunu belirtiyor. Birbirinden farklılaşan bu soru ya da eleştiriler Gezi'nin bir yenilgi olduğu hakikatinden yola çıkıyor.

"Sol'un Melankolisi: Saklı Bir Geleneğin Gücü (19. yüzyıl-21. yüzyıl)" başlıklı 2016 yılında yayınlanan kitabında mağdurlar ve yenilenler arasında bir ayrım yapan Enzo Traverso, Sol'un belleğinin baş döndürücü geçici zaferlerin yanı sıra kalıcı yenilgilerle dolu olduğundan bahseder. Sol'un tarihi bu açıdan zaten hep Gezi gibi yenilgilerin tarihinden müteşekkildir.

2014 yılında gerçekleşen Cumhurbaşkanlığı seçimleri ve 7 Haziran 2015 genel seçimlerinde Gezi'ye akan taleplerin, sözlerin, arzuların devam etmekte olduğuna tanıklık ettik. Selahattin Demirtaş'ın ve HDP'nin kampanyası Gezi'de buluşan "ortak mevcudiyetin" (René Char) yaşamakta olduğunu hissettiriyordu. Bir "mühür" etrafında bu bir araya geliş egemenler bakımından Gezi'den oldukça tanıdık ve bir o kadar da korkutucu idi ki, sonrasında derin bir vaveyla duyuldu. Silahların kalın gölgesiyle sözü öldürme ruhsatını ellerinde bulunduranlar, içine düşülen şiddet ve korku girdabını oydukça oydu.

Zorlanılan ve ihtiyacı hissedilen her bir anda "Nerede Gezi" veryansınları anlaşılır sayılabilir. Biteviye sürmekte olan "Bu daha başlangıç" sloganları da yine öyle... Gezi'nin kalıba sığdırılamayan çokluğu ne ölü ne de capcanlı olan varlığını hissettirdikçe, misal ki "Hayır" demeyi denedikçe hiçbir şey sonlanmış demek değildir.

Öte yandan, yakılanlar, susturulanlar, ismi hashtag haline gelen telafisi imkânsızlar ve istisnanın sıradan kargaşası beraberinde kendini dayatan yenilgi haliyle nasıl başa çıkacağız?

Sıradan bir yenilginin ötesinde bir mağlubiyet olarak Gezi'nin sönümlenmesi ve ardından yaşanmakta olanlar, beklenti ufkunun[1] giderek daralması anlamına geliyor ve hatta yarığın hiç olmamış gibi kapanması, yaşananların hiç yaşanmamış gibi olması biçiminde belleğin yitimini zorluyor. Faşizm diyemesek bile totaliter bir yapının kapımızı çalmasıyla melankoli içinde bulduğumuz bu ruh hali ile nasıl başa çıkacağız? Gezi'nin yasını mı tutacağız? Gezi ile bir yas ve anma ilişkisi içerisine mi gireceğiz? Kederin kaçınılmazlığı içerisinde kaybolacak mıyız? Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok yerindeki muhaliflerin 1789'la başlayan ve 200 yıl süren sol tarihinin –1989 Berlin Duvarı'nın yıkılması sonucu– egemenler tarafından bir kısa devre gibi gösterilerek itibarsızlaştırılmasından büyük ölçüde paylarını aldıkları söylenebilir. Küresel düzlemde hâkim olan bu durum sadece kapitalizmin alternatifinin kalmamış olması değil, piyasa odaklı partilere alternatif olarak post-faşist hareketlere yönelen sağın kendini göstermesidir (Traverso, 2016). Amerika'da Donald Trump'un başkanlığı, Fransa'da 2017 başkanlık seçimlerinde Le Pen'in son tura kalması, tüm Avrupa'da "yerleştirilemeyenler" üzerinden yükseltilen ırkçılık dalgası en belirgin göstergeler olarak karşımızda durmakta. Enzo Traverso'nun ifadesiyle "komünizmin sonu"nun ilanıyla ortaya çıkan ütopi tutulmasıyla birlikte geçmişin bir kategorisi haline gelen ve/ya şeyleşmiş bir dünyada özelleştirilen ütopyalar (Thompson, 2013) zamanında ne yapacağız? Gezi gibi, akışı yıkıma

1. "Beklenti ufku" kavramsallaştırması Enzo Traverso'nun çalışmasında (2016) tarihçi Reinhart Koselleck'e atfen yer almaktadır. Koselleck, geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirine bağlanma biçimlerini yorumlarken "beklenti ufku" ve "deneyim alanı" kavramlarını kullanmakta, ilki gelecekle kurulan ilişkiye, ikincisi ise hafızaya, tecrübeye işaret etmektedir. Her iki kavram da esasen Husserl'e dayanır.

uğratan ancak nihayetinde bir biçimde bastırılan olayların, bir süre sonra yerini hüzne bırakan "şimşek çakmalarının" (Benjamin, 1992) ardından nasıl yürüyebiliriz? Solun yenilgileri ve kayıpları üzerinden yapacağı bir yas politikası Judith Butler'ın da bir başka minvalde sorduğu üzere siyaset için bir kaynak, yeni bir anlayış için çıkış noktası olabilir mi? Yas illa ki bizi güçsüzlüğe ve eylemsizliğe mi sürükler? Tam da bu soruların ortasında, sol muhaliflerin melankolisi, Traverso'ya göre solun temel boyutlarından biri olan ve etkinleştirilmesini önerdiği melankoli nasıl bir melankolidir?

Enzo Traverso yenilenlere bakışını çeviren bir "devrimci melankoli"nin enerjisine inanmaktadır. Aynı zamanda devrimci melankoliyi, geçmişin kaybedilen savaşlarıyla ilişkili trajedileri yeniden geri alma sözünü içinde barındıran bir pranga ve bir borç olarak görür. Traverso solun melankolisinin yeni bir şey olmadığını vurgular. 21. yüzyılın şafağında ortaya çıkmamıştır. Solun bir hastalığı veya patolojik bir yas da değildir ve bu bakımdan Freud'un yas ve melankolisinden ayrılmaktadır. Traverso'ya göre, 1989 dönemeci sadece bu melankoliyi yeniden ortaya çıkarmıştır, onu yaratmamıştır. "Sol melankoli her zaman var oldu, o gizli saklı, her zaman utangaç ve o yeraltında resmi söylemlerle saklanan o propagandayla sansürlenen. Buna saklı gelenek adını veriyorum Arendt'den esinlenerek ama onunla aynı anlamda kullanmıyorum. Bu saklı gelenek sol melankoli sosyalizmin ve komünizmin kanonuna dahil edilmemiştir. Zaferlerin değil ama yenilgilerin geleneğine aittir. Rosa Luxembourg Wronke hapishanesinde Birinci Dünya Savaşı ve Alman sosyalizminin yenilgisi üzerine düşünürken, Gramsci bir faşist hapishanede Avrupa devrimlerinin bozgunu sonrasında "konumlar savaşı" ve "hareketin savaşı" arasındaki ilişkiyi yeniden ele alırken, Troçki Meksika'da sürgündeyken, Benjamin Paris'te sürgünde tarihi ezilenlerin açısından yeniden düşünürken, Makkartizm ABD'sinin düşmanı C.L.R James Melville üzerine karantinada tutulduğu Ellis adasından yazarken, 1965 katliamını yaşamış Endonezyalı komünistler, Bolivya dağlarında Küba devriminin çıkmaza girdiğini farkeden Che Guevera gibi." (2016)

Enzo Traverso'nun devrimci melankolisi Daniel Bensaid'in sözünü ettiği galip mağlubiyetler melankolisini hatırlatır. Kaybeden mağlupların dayatılan son'ları yıkıma uğratarak yeniden

başlangıç imkânını açığa çıkaran "geri-kuvvet melankolisi" bizim ihtiyacımız olan olabilir mi? Telafisi imkânsız olan kaybın ve kederin üstesinden gelebilecek olan bu mudur?

Bensaid, "Devrimciler Neden Melankoliktir?" başlıklı metninde (2006: 33), ilerlemenin hızına imandan ziyade tehlike bilinci üzerinde duran tarihin a-modern bir temsilinden bahsetmektedir. "Söz konusu tehlike, yenilgilerin ebedi dönüşü ve yenilmişlerin sonsuz mahkûmiyetidir. Komün'ün bastırılmasının ardından Taureau Kalesi'ne hapsedilen Blanqui'nin 'cehennem vizyonu' Benjamin tarafından da gelecek Holokost'un önsezisiyle hissedilen bu 'tarihsel bilincin kâbusunu' resmeder: 'Dünyanın yüzü asla en yeni olana göre değişmez, bu aşırı yenilik her daim kendine özdeş kalır. Cehennemin ebediyetini yapan da budur.'" Ona göre ebediyetin büyüsünü bozabilecek olan bir aşk karşılaşması ya da devrim hadisesidir. Diyebiliriz ki, ancak Gezi gibi hadiseler, hadise siyasetini belirginleştiren olaylar, zamanda kırılma yaratma potansiyeli olan devrimler yenilgilerin ebediyetinin hâkimiyetini altüst edebilir.

Devrimciler neden büyük melankoliklerdir, diye sorar Bensaid. Ve Robespierre'in 8 Thermidor söylevindeki "kabullenilmiş yenilgi tespitindeki sonul melankolisini" hatırlatarak başlar ve devam eder: "Son mücadelesinde 'bitlerin sosyalizmi alt edeceğine' kanaat getirmiş, hareketsizliğe mahkûm edilmiş bir diğer 'eylem düşünürü'nün, Lenin'in melankolisi. Mayıs 1918: 'Felaket bizi gözlüyor, çok yakında, eli kulağında.' Temmuz 1918: 'Halk bayıltılmış, yarı ölü bir adama benziyor.' Ocak 1919: 'Umutsuz bir krizden geçiyoruz.' Aralık 1920: 'Durum dehşet verici.' Nisan 1921: 'Ülkenin yıkımı olağanüstü düzeyde.' (2006: 41) Bensaid'in bu sorusu Lenin'in birbirini takip eden melankolisiyle birlikte düşünüldüğünde pusulamız şaşkınlığından biraz daha sıyrılmakta ve "işte..." diye fısıldamaktadır.

Bensaid, Benjamin'in ve Tucholsky'nin intiharcı melankolisinden, Mariategui'nin sebatkâr ve bitkin melankolisinden, Che Guevara'nın ironik melankolisinden –ki bu da ona göre klasik, aktif bir mekankolidir– konuşmayı sürdürürken bir yerde, Marcos'un melankolik mizahını hatırlatır:

> "Sanki", der Marcos, "her şeyi dışarıdan görüyormuş, çok yorgunmuş, sanki bu filmi pek çok kez işlemiş gibiyim: tarihte, hayatta, ölümde.

> Körelmiş gibiyim, diyorum." Sürekli baştan başlayan filmin ve hiç tamamlanmayan görevin yorgunluğu bu. Tehlike karşısında hiçbir sahte pehlivanlık, hiçbir teselli edici zafer teminatı yok, yalnızca yapılması gerekeni yapmış olma duygusu: "Kaybedemeyiz. Yahut doğrusu kaybetmeyi hak etmiyoruz." Hak etmek –adına düzenlenen o karanlık mahkemenin öylesine sıkça yanıldığı– bir tarih meselesi değil, bir bilinç meselesidir." (2006: 43, 44)

Bensaid son olarak Troçki'nin "her daim aktif" olan, umutsuzluğun eşiğinde pes etmeyen, silahlarını bırakmayan melankolisinden ve Peguy'nin mağlubiyet melankolisinden söz açarak bizi devrimci melankoliye davet eder. Bu, bir galip mağlubiyetler melankolisidir. Yenilgiyi kabul eden ve aynı anda galip olduğundan şüphesi olmayanların melankolisidir. "Hayır daha bitmedi, mücadele yeni başlıyor" diyenlerin melankolisidir.

Son ve kesin bir mağlubiyetin değil, daha da kötüsü, "kaç kez yeniden başlanan" bir mağlubiyetin mağlupları onlar, henüz hiçbir şeyin sona ermediği, her şeyin hâlâ olabileceği duygusuna sahip mağluplar." (2006: 43, 44)

"Hayır daha bitmedi, mücadele yeni başlıyor" sloganına gücünü veren bu melankolik ruhudur. Yenilgiyi gören ve aynı anda kabullenmeyen, haklılığının bilincinde olan, ezilenlerin kazanma ihtimalini, beklenti ufkunu genişleten bir bakıştır.

Richelieu, Tallien, Fouché, Stalin... Bensaid Peguy'nin "Bunların hepsi profesyonel kazananlar" diye yazdığını anımsatır. "Ne pahasına olursa olsun her koşulda kazanç elde etmenin profesyonelleri, kazanmak için her şeye razı, kazanmak için özel tercihleri olmayan, kuralları kendi lehlerine yaratan ve değiştiren profesyoneller. Açıkça değil sinsice, dolaylı yoldan, her zaman 'gişenin arkasından' mücadele eden kazananlar." (2006: 46, 47) Bu satırlarda tarif edilen "'profesyonel kazananlar" şaşırmaktan, öfkelenmekten, itiraz etmekten usanmadığımız olaylar silsilesinin başkahramanlarını anlatmaktadır adeta. Profesyonel kazananlar karşısında önerilen, yanılsamadan arınmış bir direniş olarak melankolidir. Bahsedilen yenilgi, umutsuzluğa düşüren, kötümserliği derinleştirerek kıpırdayamaz hale getiren, nefessiz bırakan moral bir yenilgidir. İşte bu yenilginin üstesinden gelecek olan "bir yenilgiler melankolisinden" söz etmekteyiz. Türkiye'nin geleceğine ilişkin birbiriyle yarışan kara senaryoların, sinizme sevk eden yas kültürünün ötesini görmeyi, kilidin çözülmesini

deneyen bir melankolik siyaset her şeyden önce devrimci bir tahayyülü var kılabilir.

Enzo Traverso, günümüzde görünür bir beklenti ufku olmadığından, ütopyanın geçmişin bir kategorisi haline geldiğinden yakınırken haklıdır. Ona göre gelecek şimdiki zaman tarafından çölleştirilmiştir. (2016) Fransız tarihçi Hartog'un, "Tarihsellik Rejimleri: Zamanın Düzeni" (2000) başlıklı metnine atıfta bulunarak, Hartog'un 1989'la birlikte ortaya çıktığını söylediği ve "şimdicilik" adı verilen tarih rejimi içerisinde "geçmişi de geleceği de emen ve kendinde eriten, seyrekleştirilmiş bir şimdiki zamanı" tartışmaya açmaktadır. Hem aktarılan deneyime bütünen son veren ve şeyleştirilen geçmiş olarak hem de neoliberal zamansallıkla vadesi dolan bir gelecek boyutu olan bir şimdiki zamancılıktır bu. Sürekli hızlanan ama Koselleck'in deyişiyle "tanı koyma yapısından" mahrum bir zamansallık. (Traverso, 2016) Reel sosyalizmin sonuyla birlikte zaferini ilan eden şimdicilik rejiminin ütopik imgelemi ve tahayyülü felç ettiğini, bir biçimde yasakladığını belirten Traverso'ya göre 2008 krizinden itibaren neoliberalizmin çirkin yüzü ortaya çıkmış ancak yıkılmamıştır. Hatta daha da radikalleşmiştir. Bunun sebebi özgürleştirici bir alternatif toplum modeli önerisinin büyük namevcudiyetidir. (2016)

Wendy Brown da bu şimdicilik hâkimiyetinin paradoksuna dikkat çekerek tartışmaya dahil olur. İnsanlık tarihinin en hızlı çağında, süratin boyunduruğu altında büyük bir siyasi iktidarsızlık hissiyle malul olduğumuzu vurgular. Denetim ve öngörülebilirlik hislerinden yoksun bir gelecekle karşı karşıya kalan şimdi'deki insanlar olarak hem geçmişi hem de geleceği hayretle karşılamakta olduğumuzu tespit eder ve sorar: "İçinde bulunduğumuz bu durumu nasıl düzelteceğiz – yani üstümüze hücum eden, zorlayıcı bir amaçsızlıkla dolu bir şimdi ve gelecek karşısındaki iktidarsızlığımızı nasıl düzelteceğiz?" (2010: 173)

Hartog'un mütevazı önerisi şudur: "(...) Şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman arasında, birinin diğerine baskın çıkması engellenerek, bir çeşit iletişim kurulması gerekmektedir. Deneyim ile beklentilerin sınırı arasındaki boşluğu doldurmak ya da filozof Paul Ricoeur'ün dediği gibi: "Beklentilerimizi daha kararlı ve deneyimlerimizi daha kararsız kılmak" zorundayız (2000: 224).

Şimdiciliğin beklenti ufkunu daraltması ya da ütopik imgelemi felç etmesi meselesi Bensaid'de geleceği önceleyen tahayyülün ortadan kaldırılması sorunu olarak ele alınır. 80'li yılların toplumsal hareketleri ve entelektüel tartışmalarında bir gelecek krizi tespit ederken, büyük ütopik umutların aksine direniş retoriğinin öne çıkmasından söz eder ve "toplumsal zamansallığın krizi mi?" diye sorar. Bensaid toplumsal zamansallığın krizi derken, uzun vadeli bir başka krizden, Fransız Devrimi'nden bu yana süren tarihsel zamansallığın krizinin iç içeliğinden bahseder. (2006) İlerleme yanılsaması ve bürokratik tasarılara göre kurgulanan geleceğin krizidir bu. Bu krizi aşma enerjisini bize bahşedecek olan devrimci melankoli ise beklenti ufuklarının kanatlarını canlandıracak bir *mesiyanik dönemeç* fikri ile anlam kazanır. Mesiyanik beklenti eyleme, umuda, belleğe ve aktif melankoliye davettir.

"En iyi-olanın her daim mevcut imkânı olarak bu mesiyanik-olan (Françoise Proust), hatta ne dini ne de mesihi olan bu "mesiyanizmsiz mesiyanik-olan" (Derrida), "gelmekte olan hadiseye mesiyanik bir giriş" sağlar. Bir vaadin, ağır bir sabırsızlığın, önbelirleyen ve salık veren bir beyanın taşıyıcısıdır. "Gecikiyor olmasına rağmen bekleyelim!" (Bensaid, 2006: 118) Hem soğukkanlı hem atılgan, en az düşmanlar kadar sinsi olan bir bekleyiş. Traverso'nun, Hartog'un –ve Ricoeur'ün–, Brown'un ve Bensaid'in yanıtlarını takip ederek vardığımız uğrakta, diyebiliriz ki, Gezi'nin sönümlendiği, soğurulduğu andan itibaren, "hiç olmamış, hiç yaşanmamış gibi" hissini ve etrafımızı kuşatan korku, güvensizlik, inançsızlık sarmalını dağıtabilecek olan, yenilgilerin güçsüzlüğünü beraberinde taşırken, mağlubiyetler belleğini yeniden başlamanın gücüne evrilten bir devrimci melankoli ve mesiyanik bekleyiş halidir. Alternatifi inşa etme kararlılığını yeniden kazandıran, bekleyiş içinde aktif kılan bir melankoli... Aksi takdirde felaketi nasıl durdurabiliriz?

Birden Çok Hayaletler: Gezi, 68, Komün...

Henüz hiçbir şeyin sona ermediği, her şeyin hâlâ olabileceği duygusuna sahip mağlupların melankolisinin etkinleştirilmesini önerirken, hayaletlerden de söz etmeliyiz. Bu, kısmen Bensaid'in "eğreti ve geçici" varlıklar olarak tanımladığı, gelen, bir süreliğine beliren ve "yeni"nin potansiyelini açığa çıkaran melankolik

devrimcileridir (2006). Diğer yandan –bu kısımda sıkça sözünü edeceğimiz– Jacques Derrida'nın şimdiye ve gelecek olana musallat olan hayaletleridir. Bize göre Gezi'yi Bensaid'in mesiyanik bir dönemeçle zamanda yarıklar açan hadise siyaseti önerisi ve Derrida'nın hayaletler siyaseti ile birlikte düşünmek, buradan bir imkânlar siyaseti çıkarabilmenin yollarını aramak gerekir.

Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* (2001) metninin "Söze Başlangıç" kısmını şöyle açar: "İçimizden biri, siz ya da ben, bir adım öne çıkıp: Yaşamayı öğrenmek istiyorum artık, der. Peki, ama neden, artık (enfin; sonunda)?". Yaşamayı öğrenmek ama nasıl? Hayaletler siyasetinin temel sorusu budur. Öncelikle yaşam ve ölüm arasındaki ikiliği kaldırmak, bilindik hayaletler ve canlılar dünyasından uzaklaşmak gerekir. "Öyleyse ruhları öğrenmek gerekecek"tir.

Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki çizgileri belirsizleştiren "hayaletler-ile yaşamak". (...) "Hayaletlerin ticaretsiz alışverişinde, söyleşilerinde, dostluklarında ya da yoldaşlıklarında hayaletler ile birlikte yaşamayı öğrenmek. Başka biçimde ya da daha iyi yaşamayı öğrenmek. Daha iyi değil de, daha adilce... Ama onlar ile." (2001: 11) Bu hayaletler siyasetinin yalnızca belleğin, mirasın ve de kuşakların siyasetine indirgenmediğini, ama aynı zamanda bunların da siyaseti olduğunu bilhassa vurgulamamız gerekir.

Brown, bu hayaletlerin kaçak ve zamansız da olsalar çağırılmaları, davet edilmeler, ayartılmaları ve defedilmeleri gerektiğini hatırlatırken "ruh çağırmanın" paradoksal biçimde "saf umutla da birleşen açık ve kasıtlı bir etkinlik" olduğunu söyler. Bu sayede, "Henüz gerçek olmayanı –sözgelimi, yeniden doğacak ölüyü ya da hayali bir zaferi– gerçek kılmaya çağırırız". (2010: 186) Derrida içinde yaşadığımız zamanı, hem "tarihin sonunun" musallat olduğu, hem kendisiyle çatışan, kendi içinde parçalara ayrılmış, "çığrından çıkmış" bir zaman olarak teşhis eder. Ve Hamlet'in şu sözünü tekrar ve tekrar önümüze çıkarır: *The time is out of joint* (*Çığrından çıkmış bir zaman*). Hayaletler siyaseti gerçek olmayanı gerçek kılmaya çağırarak, şimdinin ayarını bozmaya yönelir ve davet eder tüm canlı ve cansızları. Birden fazla olan hayaletler. Şu anda var olmayanları, ölüleri ve henüz var olmamış olanları onurlandırıp, adaleti geçmişin ve geleceğin hayaletlerinden imal etmeye davet eder bizi.

Begüm Özden Fırat, Gezi Direnişi'nin alamet-i farikası haline gelen "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam" sloganının Paris 68'inin "Ce n'est qu'un debut, continuons le combat" sloganının çevirisi olduğunu hatırlatıyor ve şöyle devam ediyor: "Aynı slogan, anlamını bir kez daha sokaklarda ve meydanlarda, ama önce, Paris Komünü'nün düşürüldüğü 28 Mayıs 1871'den tam 142 yıl sonra, bir öğle vakti Gezi Parkı'nın ağaçları altında bulmuştu." (Fırat, 2016: 99)

Peki, "Bu daha başlangıç" sloganının ifşa ettiği üzere, nasıl 68'in hayaleti Gezi'ye musallat olduysa ve bu ortak mevcudiyet yeniden canlanıyor ve "hayır daha bitmedi, mücadele yeni başlıyor" diyorsa, "Gezi"nin hayaletine, Gezi'nin çağırdığı hayaletlere ve musallat olmakta olan birden çok hayaletlere dair düşünmeyi, beklenti ufkunu daraltan gelişmeler karşısında hayaletler-ile düşünmeyi önermekteyiz.

Paris Komünü'nün hayaleti ile iletişim içerisinde olan 68 öte yandan Gezi'nin hayaleti ile diyalog halinde gibidir. Ezgi Bakçay Çolak'ın yine bu kitaptaki yazısında bize hatırlattığı üzere, Gezi'de "This is Sparta!" diye bağırarak çöp kovası kapağından kalkanlarla polise direnen eylemciler Spartaküs'ün hayaletini Gezi'ye davet etmişlerdir. Birden çok olan hayaletler. 77 1 Mayısı'nın hayaleti bir başka yerde belirmekte, *"Tek yol devrim!"* diye söylenmektedir. 70'lerde Kurtuluşçuların attıkları *"Faşizme karşı omuz omuza"* sloganı Gezi'de *"Faşizme karşı bacak omuza"* olarak duyulabilmektedir. 1979 yılında Taksim işçilere yasaklandığında İzmir'de –Konak Meydanı'nda– dönemin sol fraksiyonlarının bayrak ve dövizlerinin asıldığı binanın 2013 Gezi'sinde Atatürk Kültür Merkezi'nin o meşhur yüzeyinde yeniden beliriverişi dikkatlerden kaçmamaktadır. Anlaşılan, hayaletler arası "ticaretsiz alışveriş" sürmektedir.

12 Eylül 1980 sonrasında toplumsal muhalefetin Gezi Direnişi'yle birlikte ayağa kalkışının ilk seslerinin Hrant Dink'in katlinin ardından *"Hepimiz Ermeniyiz"* diyerek sokağa çıkan insanlardan adım adım duyulduğunu biliyoruz. Bu iki dönemecin adalet talebinde, isyan duygusunda ve kendiliğindenliğinde taşıdığı ortaklıklar Gezi'yi çağıran diğer dost hayaletin izlerini açığa vurmaktadır. Hrant Dink'in mirasını taşıyan gençler "Mezarlığımızı aldınız! Parkımızı vermeyeceğiz!" derken, Gezi'ye musallat olan çok daha uzaklardaki bir hayaletin kıpırdandığını

göstermektedirler. Hiç beklenmedik anda tezahür eden ve yıkımı derinleştiren, birden çok kez hesap soran trajik bir hayalettir bu. "Gezi'den Lice'ye" sloganı yas ve melankoli içerisindeki bir başka ruhu çağırmakta ve onunla kardeşlik muhabbetine dahil olmaktadır.

Kendine ait yeni bir zamansallık yaratan bu evrendeki hayaletler, 1 Mayıs'larda Taksim Meydanı'na koşan yoldaşların hayaletleri, 15-16 Haziran'da isyan edenler, Ülker Sokak direnişinin ahlaksız hayaletleri, Tekel direnişinin inatçıları, bizzat başroldeki Emek Sineması'nın ruhu ve geçmişin saklanmış, üzeri örtülmüş diğer ruhları Gezi tarafından aşkla ve sabırsızlıkla karşılanmış, muzip bir anlaşma ile hep birlikte geleceğe sıçramaya karar vermiş gibidirler. Derrida bu hayaletler dünyasından daha gerçek ve daha adil bir yer olmadığını söylemiştir. Hayaletlerden, miras ve kuşaklardan, hayalet kuşaklarından, aramızda bulunmayan bazı başkalarından söz etmekte ve bunları adalet adına yaptığını söylemektedir. (2001)

Geçmişin şimdideki varlığını sabitleyen, gelenek müdafaasına dayalı bir muhafazakâr geçmiş siyasetinden söz etmiyoruz. Geçmişe, şimdiye ve yarına karşı yükümlülüğünün farkında olan kuşakların intikama yaslanmayan, yasallığın, normların ötesinde olan adalet yürüyüşünü gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini soruyoruz. Unutmanın ve unutturulmanın karşısına dikilen, kutsama törenlerinin karşısında yeniden unutmayı buyuran, beliren ve kaybolan kuşakların hayaletleriyle yürümeyi öneriyoruz.

"Tüm canlı şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın herhangi bir adalet ne olanaklıdır ne de düşünülebilir. Canlı şimdinin bu kendi kendisinin çağdaşı-olamama durumu olmaksızın, canlı şimdinin gizliden gizliye ayarını bozan (désajuste) şey olmaksızın, orda olmayanlara karşı, artık mevcut olmayan ve yaşamayanlar ya da henüz mevcut olmayan ve yaşamayanlar için adalete duyulan bu saygı ve sorumluluk olmaksızın 'nereye?', 'yarın nereye?' (whither?) sorusunu yöneltmenin ne anlamı olacaktır ki?" (2001: 12)

Gezi'nin Masum Mevcudiyeti (Şimdi Nereye?)

Blanchot'nun Mayıs 68'e dair söyledikleri adeta kulağımızda yankılanmakta. Önceden kabul edilmiş veya ümit edilmiş toplumsal biçimleri altüst eden bir şenlik gibi birdenbire ortaya çıkan mutlu bir karşılaşma ve patlayıcı iletişim. (1997: 44) Sınıf, yaş, cinsiyet, kültür ayrımlarının geçersizleştiği, tasarının olmadığı, yerleşmek amacında olmayan bir açıklığın kendini yeniden kanıtladığı bir toplumsallık olarak Gezi'yi bilhassa 68 hayaleti ile birlikte düşünmek imkânı ortada.

Evet, mesele yine yönetilmeye ilişkindi. Herkesin söyleyecek, yazacak bir sözü vardı. Duvarları neşelendiren sözler, sistemin kilidini çözme potansiyelini açığa vuran tekil varoluşların izleriydi. Blanchot'ya göre 68'de söylenen şeyin içeriğinden ziyade söylenmesi önemli olandı. Mayıs 68 için, "herkesi ayaklandıran *söz özgürlüğü* yoluyla kardeşlik içinde eşitlik hakkını herkese veren birlikte-olma imkânının, her türlü faydacı ilginin dışında ortaya çıkmasına imkân tanımasının" en önemli şey olduğunu belirtir. (1997: 44) İnsanları "Gezi ruhu"nun peşinden götüren de, söz özgürlüğünde ısrar eden ve onu anda var eden, başka türlü birlikte-olma imkânının yolunu açan gücü olmuştu. Toplumsal ve politik tahayyülde bir devrimsel dönemeç olarak Gezi, ütopyalarla ilişkimizi de yeniden sorgulama ihtiyacını önümüze koydu. Zira, içinden çıkılamazlığı, alternatifin yokluğunu, derin bir sinizmi ve vasat ile yetinmeyi dayatanlar ve bu kuşatmayı hissedenler için Gezi hakiki bir kırılma anı oldu.

Dağıtılmış olsa da tahayyülümüze olanca somutluğuyla yerleşen bir ütopik umut bıraktı. Bir başka cemaatin varlığına, küçük harflerle yazılan bir "halk"a işaret etti Gezi'de buluşanlar. Blanchot'nun deyimimiyle (1997) kaynaşmayan ancak otorite karşısında kendi sözleriyle, talepleriyle yer edinen bir ortak mevcudiyet denebilir Gezi için. Gelecek programlamalarının, kurumların, genelgelerin kurmakta işe yaramayamayacağı bir politik topluluğun dil ile, iletişim ile, söz ile, kendi seslerini duyurabilen tekillikler ile var olabileceğini göstermiştir bize. Alışverişin, kârın, bürokrasinin, donuklaşmış kimliklerin dilinin yıkıma uğratıldığı bir zaman-mekân haline gelmiştir.

İktidarı korkutan da bu "halk" olma hali olmuştur. Temsilcisinin kim olduğunun dahi belli olmadığı, düzensizlik içeren,

tam olarak ele avuca sığmayan, iktidarı, genel ahlakı tahrip eden, rekabeti, hızı reddederken yeni bir toplumsallığın ışıltısını koynunda taşıyan bir masum mevcudiyet... Ali Akay da giriş yazısında Gezi ile birlikte yeni heterojen bir öznelliğin, bir başka "halk"ın görünür olmaktalığına işaret ediyor ve şöyle diyor: "Ekolojik olduğu kadar kendi otonom yaşam biçimlerini otoritenin altına girmeden yaşamak isteyen başka bir 'halk' ortaya çıkmaya veya hatta belirmeye başlamış durumda. Bu yeni halk okumuşlardan, beyaz yakalı olarak adlandırılanlardan ekolojik, cinsel duyarlılığı olanlardan oluşmakta ve kendisini 'avam' kavramından uzaklaştırmakta."

Bastırılan ayaklanma, koluna taktığı hayalet dostlarıyla, mutfağı, kütüphanesi, kreşi, reviri, bağımsız televizyonu, radyosu, atölyeleri, bostanı, sahnesi, alternatif enerji kaynaklarıyla bu yeni ve kadim "cemaat" olarak Gezi, kendini yeniden ifşa eden sırrın, metamorfoza uğramış bir şimdinin ve gelecek ufkunun (çöplerin ortaklaşa toplandığı, paranın geçmediği, hiyerarşi, otorite ve polisin olmadığı bir yaşamın), yaşamayı yeni(den) öğrenmenin peşini kovalıyor. O aşina soru melankolinin, devrimci hüznün, aşkın ve dayanışmanın yardımıyla yeniden soruluyor: Şimdi nereye? (Yarın nereye?)

Kaynakça

Arendt, H. (1987), *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois.

Benjamin, W. (1992) *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Bensaid, D. (2006), *Köstebek ve Lokomotif*, Çev. U. Uraz Aydın, Yazın Yayınları, İstanbul.

Blanchot, M. (1997), *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Brown, W. (2010), *Tarihten Çıkan Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul.

Butler, J. (2005) *Kırılgan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü*, Metis Yayınları, İstanbul.

Char, R. (1998), *Commune présence*, de Editions Gallimard, Paris.

Derrida, J. (2001), *Marx'ın Hayaletleri; Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Fırat, B. Ö. (2016) "Mümkünlerin Kıyısı: Gezi Komünü, Müşterekler

Siyaseti", *Karşı-İşgal: İşgal Hareketleri ve Özyönetimler Üzerine bir Derleme* içinde, der. Deniz Gürler ve Ayşegül Sandıkçıoğlu Gürler, Siyah Beyaz Kitap, İstanbul

Hartog, F. (2000), *Tarih, Başkalık ve Zamansallık*, Dost Kitabevi, İstanbul.

Koselleck, R. (2004), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York.

Kundera, M. (2016), *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, Can Yayınları, İstanbul

Ricoeur, P. (1985), *Temps et récit III*, Edition du Seuil, Paris.

Thompson, P. (2013) "Introduction. The privatization of hope and the crisis of negation", in Peter Thompson, Slavoj Zizek (dir.), The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia, Durham, Duke University Press

Traverso, E. (2016), *Mélancolie de gauche. Laforce d'une tradition cachée (XIX-XXIe siècle)*, La Découverte, Paris.

Biyografiler

Ali AKAY, Paris'te 1976-1990 yılları arasında sosyoloji, felsefe ve siyaset bilimi okudu. 1986 yılında "Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu" adlı doktora tezini savundu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 1990'dan beri öğretim üyesidir. Sergi küratörlüğü yapmaktadır. Sanat, sosyoloji ve çağdaş sanatı birleştiren yazılar ve kitaplar yazmaktadır. Paris VIII, Paris I, Paris INHA, üniversiteleri'nde ve Berlin Humboldt Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Paris Jeu de Paume Müzesi'nde 2009-2010 dönemi boyunca (exilocrates) seminerler vermiştir. Toplumbilim (1992-2011) ve *Plato Çağdaş Sanat Dergisi* (2005-2007) dergilerinin kurucusudur. Son olarak da *Teorik Bakış* (dergi sürmekte) dergisinin kurucusudur. Yazıları ve ortak yazarlı kitapları birçok dilde yayımlanmıştır.

Begüm Özden FIRAT, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden lisans, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden yüksek lisans derecelerini almıştır. Amsterdam School of Cultural Analysis'de (ASCA) doktora derecesini almıştır. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Kent ve kültür sosyolojisi, görsel kültür çalışmaları ve toplumsal hareketler alanlarında çalışmaktadır. *Commitment and Complicity in Cultural Theory and Practice* (Palgrave/Macmillan, 2009), *Cultural Activism: Practices, Dilemmas, Possibilities* (Rodopi, 2011) ve *Küresel Ayaklanma Çağında Direniş ve Estetik* (İletişim, 2015) kitaplarının editörlerindendir. *Encounters with the Ottoman Miniature: Contemporary Readings of an Imperial Art* başlıklı çalışması 2015'te I.B. Tauris tarafından yayınlanmıştır.

Buket TÜRKMEN, Doktorasını Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris)'de "Laik kamusal alanın İslami Vakıflar ve Kemalist Derneklere devam eden gençler tarafından yeniden oluşturulması" konulu tezi ile yapmış olan Buket Türkmen, postdoktoral araştırmasını yapmak için TUBA bursu ile gittiği Harvard Üniversitesi Middle Eastern Studies'de İslamcı Kadınlar ve yeniden tanımlanan Mahrem üzerine araştırmalar ve makaleler yazmıştır. Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Kamusal alan, İslam, kadınlar ve Yeni Toplumsal Hareketler üzerine birçok uluslararası projede çalışmış olan Türkmen, son dönemde Gezi Direnişi ve kadın aktivistler, kadın barış aktivizmi ve otoriter rejimlerde sokak hareketleri üzerine çalışmaktadır. Türkmen'in 2010 yılında edit ettiği *Laicités et religiosités: Intégration ou exclusion ?* başlıklı kitabı Harmattan yayınlarından çıkmıştır. Başlıca yayınları arasında "The new islamist domination in Turkey: Occidentalism toppled", Kastoryano R. (ed) *Turkey Between Nationalism and Globalization,* Routledge London (2013); "Kemalist Islam renovated or sunnification of civic morality? A study on textbooks of the course of "Religious Culture and Morality" taught in high schools in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 29 N° 3, 2009 ve Bülent Küçük ile yazdıkları (2017) "Müzakeresiz Kamusallık: Milli Cemaatin Yeniden İnşası Sürecinde Demokrasi Nöbetleri", Toplum ve Bilim, 140 sayılabilir.

Demet LÜKÜSLÜ, Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nden lisans, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'den Sosyoloji yüksek lisans ve doktora derecelerini almıştır. Halen Yeditepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışan Lüküslü'nün *Türkiye'de "Gençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* (İletişim Yayınları, 2009) ve *Türkiye'nin 68'i: Bir Kuşağın Sosyolojik Analizi* (Dipnot Yayınları, 2015) başlıklı kitapları, Hakan Yücel ile beraber derledikleri *Gençlik Halleri: 2000'li Yıllar Türkiyesi'nde Genç Olmak* (Efil Yayınları, 2013) kitap editörlüğü, İngilizce, Fransızca ve Türkçe yayınlanmış birçok makalesi ve bilimsel çalışması vardır. Lüküslü, şu sıralar Avrupa'da gençlerin katılımı konusuna farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlayan "PARTISPACE: Spaces and styles of participation (www.partispace.eu)" başlıklı Horizon 2020 projesinin Türkiye yürütücülüğünü yapmaktadır.

Engin SUSTAM, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde lisans eğitimini ve sonrasında "*Küresel Sistem İçinde Toplumsalı Okumak ve Minör Politika: Siyaset, Sanat ve Edebiyat Alanında Minörlükler*" adlı yüksek lisansını yaptı. 2004 yılında EHESS-Paris'te siyaset ve tarih sosyolojisi kürsüsünde "*1990 Savaş Sonrası Türkiye'sinde Çağdaş Kürt Edebiyatında Travma Anlatısı ve Zorunlu Göç*" adlı ikinci yüksek lisans tezini, sonrasında 2012 yılında "*Türkiye'de Kürt Madun Kültürü ve Güncel Sanat: Sapmalar, İç içe Girişler ve Yersizyurdsuzluk*" adlı doktora tezini savundu. Engin Sustam, ENS'de davetli Prof. olarak bulunmuş, EHESS ve FSMH'de post-doktora çalışmalarını tamamlamış, şu an Paris 8 ve Cenevre Üniversitelerinde ders vermeye devam etmektedir. Engin Sustam, Paris l'Harmattan Yayınlarından 2016 yılında çıkan "*Şiddet ve Direniş Arasında Kürt Madunluğu ve Sanat*", adlı kitabın yazarıdır. Sosyoloji, felsefe, edebiyat ve sanat alanlarında birçok dergi ve kolektif kitaplarda araştırmaları, makaleleri yayınlanmıştır. Cenevre Üniversitesi InCite adli laboratuvara bağlı, Paris 8 Üniversitesinde uluslararası felsefe, sanat ve medya çalışmaları grubu PO üyesidir; *Teorik Bakış* adlı dergide yazmaya devam etmekte ve aynı derginin yayın kurulu üyesidir. Engin Sustam halen bazı projelerde çalışmayı sürdürmektedir: "Kürt Alanında Erkeklik Çalışmaları", "Breton ve Kürtlerde fantastik tuhaf 'yaratıklar' ve

hayalet hikâyeleri", "Kürt dengbejlerinde ve Alevi Türkülerinde yurtsuzluk fikri" ve son olarak "Ortadoğu'da nekropolitik şiddet, karşı-şiddet ve dünyasal yeni isyan-özgürleşme dinamikleri".

Ertuğrul KÜRKÇÜ, Gazeteci ve yazar; Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde öğrenim gördü. HDP Onursal Başkanı, HDP'nin kurucularındandır. 2011-2015 arasında Mersin, 2015 Haziran ve 2015 Kasım seçimlerinden bu yana İzmir milletvekili. 2013-2014 arasında HDP Eş Genel Başkanlığı ve 2011-2016 arasında HDK Eş Genel Sözcülüğü görevinde bulundu. 1970'te Türkiye Devrimci Gençlik Dernekleri Federasyonu (Dev-Genç) Genel Başkanlığı yaptı. *Demokrat Dergisi*, *Özgür Gündem* ve *Evrensel* gazetelerinde köşe yazarlığı, *Siyasi Gazete*, *Sosyalist Emek* ve *Ekmek* & *Özgürlük* dergilerinde yayın yönetmenliği yaptı. Makale ve haberleriyle de katkıda bulunduğu Türkiye'nin ilk online haber sitesi bianet.org'un kurucuları arasında yer aldı. Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi'nin proje müellifi, yazarı ve yayın yönetmenidir. Çevirmen ve yazarı olduğu kitaplar: *Karl Marx-Biyografi* (1976), *Türkiye'ye Silah Transferleri ve Savaş Yasaları İhlalleri* (1996), *İsyanın İzinde* (2013), *Pratiğin Aklı, Teorinin Heyecanı* (2014)'dır.

Ezgi BAKÇAY, Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi Sinema Televizyon Bölümü, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Heykel Bölümü Yüksek Lisans Programı mezunudur. Le Centre européen de sociologie et de science politique de la Sorbonne, l'Université Paris-Panthéon-Sorbonne ve EHESS'te estetik ve siyaset bilimi alanında araştırmalar gerçekleştirmiştir. Mimar Sinan Güzel Sanatla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Doktora yeterliliğini vermiştir. 2006'dan bu yana Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde; "Sanat Kuramları" "Sanat Yapıtını Çözümleme Yöntemleri" ve "Görsel Kültür" derslerini, Mimar Sinan Güzel Sanatla Üniversitesi'nde "Sanat Yönetimi" dersini vermektedir. Çeşitli kurumlarda ve özel üniversitelerde sanat teorisi alanında eğitim vermektedir. Ulusal ve uluslararası sanat etkinliklerinde küratörlük ve sanat danışmanlığı görevleri üstlenmiştir. Sanat kuramcısı ve eleştirmen olarak çeşitli yayınlarda makaleleri yer almıştır. Ezgi Bakçay'ın yazıları ve

çalışmaları, çağdaş sanat, estetik, siyaset kuramı, görsel kültür konularına odaklanmaktadır.

Foti BENLİSOY, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yürüttü. Birçok yazı ve makalesi *Birikim, Toplum ve Bilim, Mesele, Gelecek, Yeniyol, Toplumsal Tarih, Tarih ve Toplum, Birgün* ve *Özgür Gündem* gibi yayınlarda yayınlandı. *Kahramanlar, Kurbanlar, Direnişçiler; Trakya ve Anadolu'daki Yunan Ordusunda Propaganda, Grev ve İsyan* (2014), *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: 'Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim* (2016), *21. Yüzyılın İlk Devrimci Dalgası; Fransa ve Yunanistan'dan Arap İsyanı, The Occupy Hareketleri ve Kürt Baharına* (2012), *Gezi Direnişi. Türkiye'nin Enteresan Başlangıcı* (2013) isimli kitapları bulunmaktadır.

Melike IŞIK DURMAZ, Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde, Yüksek Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde "Sendikalar ve Siyaset: DİSK'in siyasal ve toplumsal yaşama etkileri" başlıklı tez çalışmasıyla tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Genel Sosyoloji ve Metodoloji doktorasına devam etmekte ve "Türkiye'de sol siyasal kültür ve bellek" başlıklı tez çalışmasını yürütmektedir. Sosyoloji ve siyaset bilimi alanında çok sayıda çevirisi; bellek çalışmaları, toplumsal hareketler ve siyasal tarih alanında çalışmaları bulunmaktadır. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Murat Cemal YALÇINTAN, Şehir ve bölge plancısı, öğretim üyesi, aktivist. Doktorasını İngiltere'de LSE'de küreselleşmenin yerel siyaset ve planlama kararlarına etkileri üzerine yaptı. Halen Mimar Sinan Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümünde öğretim üyesi ve lisansüstü koordinatörü olarak çalışmaktadır. Küreselleşme ve Kentsel Toplumsal Hareketler, Kentsel Dönüşüm ve çeşitli düzeylerde Araştırma Yöntemleri derslerini veriyor. Üçüncü Yol üzerine bir derleme kitabı ve çok sayıda yurt içi ve yurt dışı makalesi bulunuyor. Dayanışmacı Atölye, Sulukule Platformu ve Sulukule Atölyesi gibi çeşitli sivil inisiyatiflerin sürekli gönüllüsüdür. Bir Umut Derneğinin bir parçası

olmaktan gurur duyar. Beşiktaş ve Çarşı hayatında ayrı bir yer tutar. Çiçekleri ve canavarları sever...

Nil MUTLUER, Lisans derecesini Bilkent Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler, yüksek lisansını ise İstanbul Bilgi Üniversitesi, Kültürel İncelemeler bölümlerinden aldı. Doktorasını Budapeşte'deki Central European University, Toplumsal Cinsiyet Bölümü'nde "Aradaki Taktikler: Cinsiyetli Yurttaşlık ve İstanbul Tarlabaşı'ndaki Zorunlu Göçmen Kürt Erkeklerin Gündelik Hayatları" başlıklı teziyle tamamladı. İstanbul Bilgi, Kadir Has ve Fatih Üniversitelerin'in yanı sıra Getronagan Ermeni lisesinde Sosyal Bilimler dersleri verdi. Nişantaşı Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü Başkanlığı görevini yürütürken; bu görevine "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlıklı barış bildirisine imza attığı için son verildi. Halen Humboldt Üniversitesi Çeşitlilik ve Toplumsal Çatışma bölümünde, Philip Schwartz misafir araştırmacısı olarak çalışıyor. Çeşitli akademik ve popüler dergilerde ve gazetelerde yayınlanan makalelerinin yanı sıra derlemeleri arasında *Cinsiyet Halleri: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (2008, İstanbul: Varlık Yayınları) ve *Milli Hallerimiz: Yurttaşlık ve Milliyetçilik: Farkında mıyız?* (2008, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği) yer alıyor. Ocak 2013 ve Eylül 2014 tarihlerinde Milliyet Gazetesi'nde, Mart 2015'te ise T24'te sosyal ve siyasi alanda Aleviler üzerine araştırmaları yayınlandı. Mart 2012 – Temmuz 2013 arası IMC TV'de sosyolojik ve politik analiz programı ÖteBeri'yi gazeteci-yazar Emine Uçak Erdoğan ile birlikte hazırlayıp sundu. Ayrıca 46. Altın Portakal Film Festivali'nde En İyi İlk Belgesel seçilen Ben ve Nuri Bala filminin de proje danışmanları arasında yer alıyor. Aktif olarak çalıştığı dernekler arasında Helsinki Yurttaşlar Derneği, Ka-der, Yeşil Düşünce Derneği ve P.E.N. yer alıyor. Toplumsal, siyasal ve gündelik yaşamla ilgili güncel gözlem ve izlenimlerini halen Artı Gerçek'teki blogunda paylaşıyor.

Öndercan MUTİ, 2009 yılında Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olan Öndercan Muti, 'Sosyal-İktisadi Uzayın Estetik Deneyimi: Georg Simmel'in Kuramında Mübadele ve Değer' tez çalışmasıyla Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını

tamamladı. Kurucuları arasında yer aldığı Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği'yle (BEKS) 2010 yılından beri çeşitli araştırma projelerinde çalıştı. Halen *100. Yılında Soykırımı Hatırlamak: Ermeni Gençlerin Post-Belleği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* başlıklı bir çalışmada gorev almakta ve Berlin Humboldt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora çalışmasını yürütmektedir.

Sanem GÜVENÇ-SALGIRLI, doktorasını 2009 yılında SUNY Binghamton Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden aldı. 2009-2016 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde çalıştı. 2017 yılının Bahar döneminden bu yana Kanada'da Emily Carr Sanat ve Tasarım Üniversitesinde yarı zamanlı olarak ders vermektedir. Tıp tarihi ve sosyolojisi, üniversite, bilgi / bilim sosyolojisi ve güncel sosyal politik kuram üzerine çalışmaktadır. Makale ve yazıları *Teorik Bakış*, *Toplum ve Bilim*, *Social History of Medicine, New Perspectives on Turkey* gibi dergilerde yayınlanmıştır.

Tuba EMİROĞLU, lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. 2012 yılında "İstanbul'da Yeni Toplumsal Hareketler Alanı ve Militan Güzergahları" başlıklı tez çalışması ile Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Methodoloji Bölümünde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversitede Doktora çalışmasını yürütmekte. Toplumsal hareketler, bellek çalışmaları ve toplumsal cinsiyet alanlarında çalışmaları bulunmaktadır. 2010 yılında kurulan BEKS (Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği)'in kurucularındandır.

Devrim olmasa da tahayyülde bir devrime yol açan Gezi, Türkiye'de 12 Eylül darbesinden sonraki süreçte yeniden kurulmaya başlanan ve 2000'li yıllardan bu yana baskıcı, kapsayıcı ve kıstırıcı niteliğinden dolayı gittikçe kapanan toplumsal tahayyülde bir yarık açtı. Muhaliflere ortak birlikteliğe dayalı bir topluluk ruhunu bahşeden, bir "masum mevcudiyetin" görünür olduğu Gezi'nin öte yandan bir mağlubiyet olduğunu söyleyebilir miyiz? Totaliter bir yapının kapımızı çaldığı bugünlerde kendimizi içerisinde bulduğumuz melankolik ruh hali ile nasıl başa çıkacağız? Gezi ile bir yas ve anma ilişkisi içerisine mi gireceğiz? Gezi gibi, akışı yıkıma uğratan ancak nihayetinde bir biçimde bastırılan olayların, bir süre sonra yerini hüzne bırakan "şimşek çakmalarının" ardından nasıl yürüyebiliriz? Solun yenilgileri ve kayıpları üzerinden yapacağı bir politika, yeni bir anlayış için çıkış noktası, üretken bir kaynak olabilir mi?

Gezi'den hareketle geçmişe, şimdinin olanaklarına ve geleceğe yönelen mütevazı bir çaba olarak bu derleme, tam da bu sorulara odaklanıyor ve henüz hiçbir şeyin sona ermediği, her şeyin hâlâ olabileceği duygusuna sahip mağlupların melankolisinin etkinleştirilmesini önerirken aynı zamanda hayaletlerden de söz ediyor. Bastırılan ayaklanma, bir keşif isyanının ardından elimizde kalan devrimci pusula, şimdinin karanlığı ve geleceğin belirsizliğinin üzerimize çöktüğü günlerde bizi söze sevk eden, eylemeye çağıran, yön bulmamızı sağlayan, hakikatini büyük bir azimle tahrif etmeye çalışanlara rağmen hâlâ işleyen bir pusula. Gezi koluna taktığı hayalet dostlarıyla, mutfağı, kütüphanesi, kreşi, reviri, bağımsız televizyonu, radyosu, atölyeleri, bostanı, sahnesi, alternatif enerji kaynaklarıyla yeni ve kadim bir "ortak mevcudiyet" olarak, kendini yeniden ifşa eden sırrın, metamorfoza uğramış bir şimdinin ve gelecek ufkunun, yaşamayı yeni(den) öğrenmenin peşini kovalıyor...

AYRINTI • SCHOLA
ISBN: 978-605-314-192-1
9 786053 141921

25 ₺

