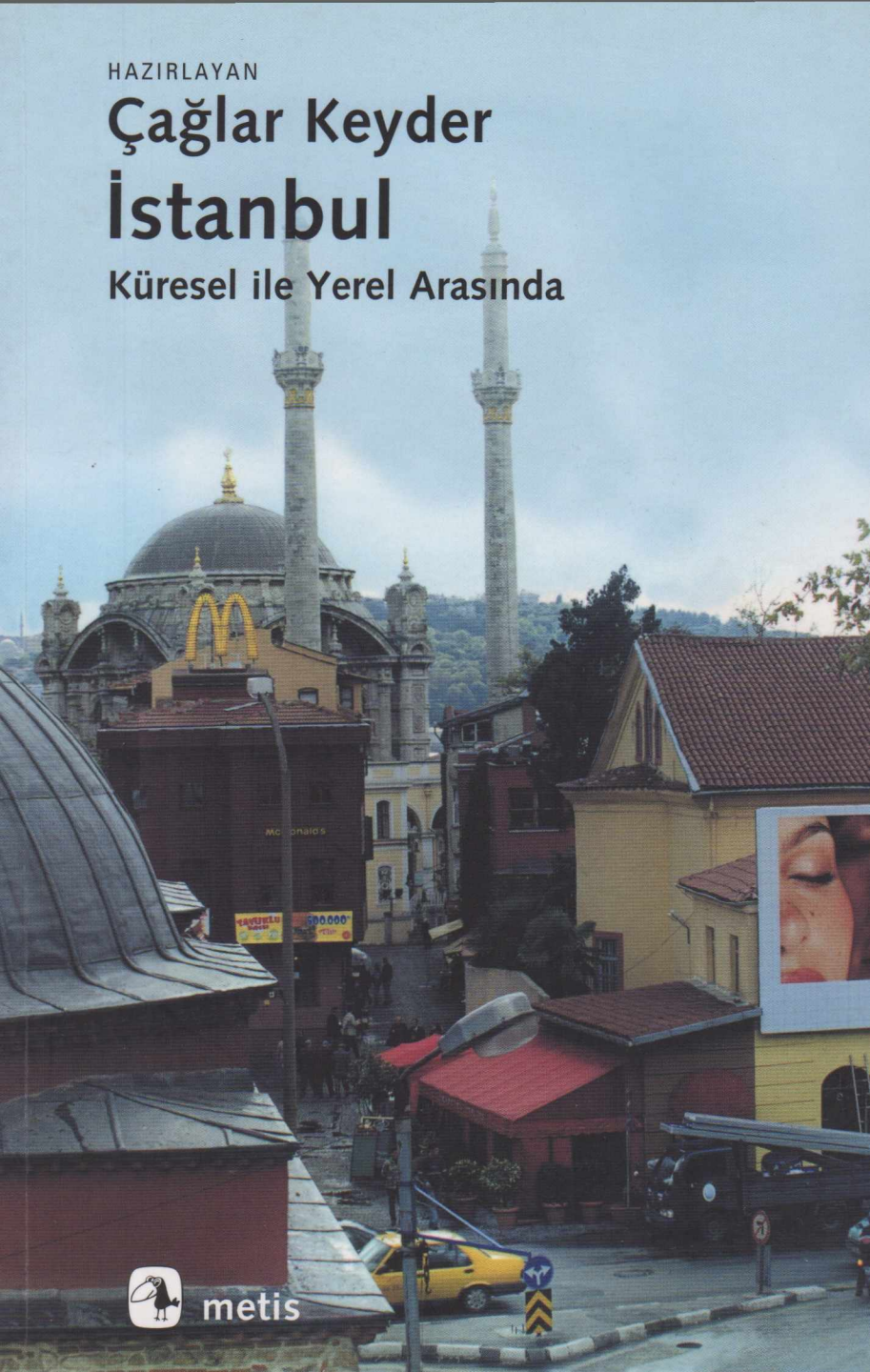
HAZIRLAYAN

Çağlar Keyder

İstanbul

Küresel ile Yerel Arasında



metis

Hazırlayan: Çağlar Keyder

İstanbul

Küresel ile Yerel Arasında



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İstanbul
Küresel ile Yerel Arasında
Hazırlayan: Çağlar Keyder

İngilizce Basımı: Istanbul
Between the Global and the Local

© Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
© Metis Yayınları, 1999, 2013
Çeviri Eser © Sungur Savran, 1999

İlk Basım: Kasım 2000
Dördüncü Basım: Ekim 2013

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 19131

ISBN-13: 978-975-342-291-8

HAZIRLAYAN:

Çağlar Keyder

İstanbul

Küresel ile Yerel Arasında

KATKILAR:

ÇAĞLAR KEYDER, AYFER BARTU,
TANIL BORA, YAEL NAVARO-YAŞIN,
JENNY B. WHITE, AYŞE ÖNCÜ,
MARTIN STOKES, SEMA ERDER

Çeviren:

Sungur Savran

metis

YAYINCININ NOTU:

Bu kitapta yer alan makaleler, Tanıl Bora ve Sema Erder'inki hariç, ilk kez İngilizce'de yazılıp yayımlanmış, Sungur Savran tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu metinlerden Ayfer Bartu, Çağlar Keyder, Yael Navaro-Yaşın ve Ayşe Öncü'ye ait makaleler, bu çevirilerin yazarlar tarafından son şekli verilmiş haliyle yayımlanmaktadır.

İÇİNDEKİLER

I GİRİŞ

1 Arka Plan
Çağlar Keyder 9

II KİMLİK POLİTİKASI VE KÜLTÜR

2 Eski Mahallelerin Sahibi Kim?
Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak
Ayfer Bartu 43

3 Fatih'in İstanbulu
Siyasal İslam'ın "Alternatif Küresel Şehir" Hayalleri
Tanıl Bora 60

4 Kültür Kehanetleri: Yerelliğin Toplumsal İnşası
Yael Navaro-Yaşın 78

5 İslami Moda
Jenny B. White 97

III MÜCADELE MEVZİLERİ

6 İstanbullular ve Ötekiler
Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi
Ayşe Öncü 117

7 Kültür Endüstrileri ve İstanbul'un Küreselleşmesi
Martin Stokes 145

IV UZLAŞMA MEKÂNI

8 Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına
Çağlar Keyder 171

9 Nerelisin Hemşerim?
Sema Erder 192

10 İki Semtin Hikâyesi
Çağlar Keyder 206

SONUÇ
Çağlar Keyder 223

KATKIDA BULUNANLAR HAKKINDA

Ayfer Bartu, Koç Üniversitesi'nde antropoloji okutmakta, halen Çatalhöyük etnografyası üzerine çalışmaktadır.

Tanıl Bora, *Toplum ve Bilim* dergisi editörüdür. Türkiye'deki milliyetçi ve dini hareketler üzerine birçok makalesi ve kitapları bulunmaktadır.

Sema Erder, Marmara Üniversitesi'nde akademisyendir. İstanbul'un göçmenleri üzerine makaleleri ve Ümraniye üzerine bir kitabı bulunmaktadır.

Çağlar Keyder, Boğaziçi Üniversitesi ve Binghamton'da New York Eyalet Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri vermektedir. *New Perspectives on Turkey* dergisinin editörlüğünü yürütmektedir.

Yael Navaro-Yaşın, Cambridge Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dersleri vermektedir. Türkiye'de devletin kimlik ve kültür politikaları üzerine monografik bir çalışma hazırlamaktadır.

Ayşe Öncü, Boğaziçi Üniversitesi'nde sosyoloji okutmaktadır. *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* başlıklı kitabın editörlüğünü yapmıştır. *New Perspectives on Turkey* dergisinin editörlüğünü yürütmektedir.

Martin Stokes, Chicago Üniversitesi'nde müzik bölümünde ders vermektedir. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

Jenny B. White, Boston Üniversitesi'nde antropoloji okutmaktadır. Türkiye üzerine birçok makalesi ve *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey* başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

I

GİRİŞ

1

ARKA PLAN

Çağlar Keyder

Miras

DİĞER küresel kentlerden farklı olarak, İstanbul her zaman bir *dünya* kenti olmuştur: bin beş yüz yıldan fazla imparatorluk başkenti olan bu şehrin efsanevi görkemini, önce Avrupa, ardından da Balkanlar ve Ortadoğu haset dolu gözlerle izlemiştir. Modern çağa kadar İstanbul, yalnızca servetiyle değil, salt büyüklüğüyle dahi Batı'daki bütün büyük kentsel yerleşim birimini gölgede bırakıyordu (Girouard 1985). Kentin, yönettiği imparatorluğun gücünü yansıtan büyüklüğü önceleri bir hayranlık konusu olmuştu. Ama zamanla bu ölçek, Avrupa'nın söylemine süratle yerleşmekte olan ekonomik mantığa meydan okuyan bir facia gibi görülmeye başladı. İstanbul'un zenginliği, gününü doldurmuş bir istibdadın ürünü olan patolojik bir vaka gibi algılanıyordu. Kendi tebaasını yağmalamaya dayanan bu istibdat, aşırı hantallaşmış bir gövdenin incecik bacaklar üzerinde ayakta kalmasını güvence altına alıyordu (Valensi 1993). Böylelikle Rumlarca *polis*, müslümanlarca *Dersaadet*, Balkan halklarınca ise *çarigrad*, yani "imparatorun şehri" olarak anılan İstanbul, yalnızca tüketim boyutuna indirgenmiş, dev bir vampir haline getirilmiş oluyordu.

Aslında İstanbul bütün tarihi boyunca tarımsal imparatorlukların, yani Bizans ve Osmanlı'nın, başkenti olmaktan öte bazı özelliklere sahip olmuştu. Elbette vergi topluyor ve sarayın ve bürokratların görkemli hayatına olanak sağlıyordu; zanaatkârları, alimleri ve dalkavukları cezbediyordu; imparatorluğun ayakta kalmasının güvencesi olan büyük bir asker nüfusuna ve ülkeyi yöneten bir bürokratlar ordusuna ev sahipliği yapıyordu. Ama aynı zamanda benzersiz bir coğrafi konuma sahipti. Konstantin başkentini doğuya taşımadan önce dahi, şehrin bir ticari geçit noktası olarak hayati bir önem taşıdığı anlaşılmıştı: İstanbul Boğazı Karadeniz ticaretinin anahtarıydı, Haliç ise

mükemmel bir doğal liman. Ortadoğu ile Avrupa, Balkanlarla Batı Asya arasında her uzun mesafe yolculuğu kaçınılmaz olarak İstanbul'dan geçiyordu. Tabii kentin ekonomisi de bu ayrıcalıklı konumunu yansıtacaktı: eski şehrin eksenleri, rıhtımlarına ve antrepolarına ve uzak diyarlardan gelen tacirlerin giriş çıkış yaptığı sur kapılarına bağlı olarak biçimleniyordu (Mantran 1962). İstanbul sadece ithal malların tüketicisi değildi; aynı zamanda bölgenin en büyük pazar yeriydi. Dünyanın dört bir yanından tacirler ve seyyahlar buraya alışverişe gelirdi. Piyasalarında Çin'den, Hint'ten, İran'dan, Kafkasya'dan, Rusya'dan, Mısır'dan ve Suriye'den, aynı zamanda Balkanlardan, Ceneviz ve Venedik'ten ve daha da batıdan gelen çok çeşitli mallar bulunurdu. Bir imparatorluk başkenti olarak yaşadığı tarihin büyük bölümü boyunca, coğrafi konumu bu kenti Hindistan ile Batı Avrupa arasındaki en büyük kalıcı pazar yeri haline getiriyordu.

İmparatorluğun ve ticaretin bu iki farklı mantığı sürekli etkileşim içindeydi; bazen birincisi ikincisini boğuyordu. Tarımsal imparatorluklar ticarete ancak tahammül edebilir ve bu faaliyeti düzenleyebilmek arzusuyla yanar tutuşurlar. Tacirleri kontrol etmek kolay değildir; bunların faaliyetleri, bir imparatorluk mantığının içinde kolayca tahayyül edilemeyecek türden bir ekonomik pratiğe yol açar. Üstelik, tüccarın ve bankerlerin servet birikimi, imparatorluğun hâkim sınıflarınınki ile rekabet edecek düzeye ulaşabilir. Bu nedenle, imparatorluk kendi mantığında bir yumuşamaya izin vermediği sürece ticaret, ancak imparatorlukların zayıfladığı noktada zincirlerinden kurtulur: Bizans (Necipoğlu 1995) ve Osmanlı imparatorluklarının son dönemlerinde olduğu gibi. Ne var ki bu sadece bir kaçıştır: peşinden hukuki ve kurumsal bir altyapı gelmezse geçici bir özgürlük olarak kalır. İstanbul, kendisini yöneten her üç devlet döneminde de, ticari faaliyetin parametrelerini kontrol etmeye yönelik politik çabaların ağırlığı altında ezilmiştir. Bunun sonucu enformel ekonominin farklı biçimlerde ortaya çıkması, yani politik kontrolden kaçma ya da bunun etrafından dolaşma çabasını yansıtan bir sermaye birikimi kalıbı olmuştur.

Ondokuzuncu Yüzyılda Küreselleşme

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İstanbul bir imparatorluk devletinin desteği olmaksızın gelişen bir liman şehrinin bütün donanımına kavuştu (Keyder, Özveren ve Quataert 1993). Birinci Dünya Savaşı'nın eşiğine gelindiğinde bir milyon nüfusu ve ekonomik fırsatların

cezbettiği 130 bin yabancı tebaası ile canlı bir metropol haline gelmişti. Bizans'ın son yıllarında dış ticari ilişkilerde Cenevizliler ve Venedikliler önde geliyordu; Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde ise çok çeşitli kökenlerden, Akdeniz'in ve Batı Avrupa'nın her yanından, ama aynı zamanda Türki, Tatar ve Rusya'da yaşıyan başka etnik kökenlerden Levantenler şehri doldurmuştu. Bunların İstanbul'a doluşmalarının esas nedeni, ticaret ve yabancı sermaye hacminde eşi görülmemiş büyümeydi; ama İstanbul aynı zamanda çokuluslu bir imparatorluğun, Balkanlardan, Araplardan, Anadolu'dan ve Kafkaslardan çeşitli grupların örgütlendiği, komplolar kurduğu, okula gittiği, risaleler yayınladığı politik, kültürel ve eğitsel merkeziydi. Bu yeni nüfus akışının şehri istila etmesinden önce dahi, İstanbul her zaman geleneklerin birbirine karışmadan yaşadığı ve bir arada var olduğu bir dinler ve diller mozaiği olmuştu. Müslümanlar, Rumlar, Yahudiler, Ermeniler yan yana yaşamış, ama hemen hemen hiçbir zaman birbirlerinden kız alıp vermemişlerdi; farklı cemaatlerin seçkinleriyle Osmanlı iktidarının karşılıklı sessiz bir anlaşması sonucunda, dini ve kültürel hayatlar korporatif denebilecek bir bölümlenmeye uğruyordu. *Britannica Ansiklopedisi*'nin 11. basımı İstanbul'un nüfusunu şöyle anlatıyor:

> Şehrin nüfusu, farklı ırklardan, çeşitli milliyetlerden, değişik dillerden, birbirlerinden kolayca ayrılabilen kılıklardan ve çatışma içindeki inançlardan oluşan şaşırtıcı bir mozaik görünümü sunuyor. Bu, hiç kuşkusuz şehrin insan manzarası denebilecek yanını benzersiz biçimde ilginç kılıyor, ama katıksız bir toplumsal kaynaşmayı, ortak bir toplumsal hayatın gelişmesini de olanaksız kılıyor. (van Millingen 1910, 8)

Osmanlı yönetimi etnik grupları birbirinden ayrı tutmakta, iç hiyerarşilerini muhafaza etmekte ve saraya karşı sorumlu kılmakta genellikle başarılı yollar bulmuştu. Bu "millet" sistemi, imparatorluğun daha durağan dengeleri içinde iyi işlemişti, ancak ondokuzuncu yüzyılın çok daha küreselleşmiş dünyasında, gücünü yitirmiş bir merkezi iktidar altında, Osmanlı eski üstten tavırlı etnik korporatizmini sürdürmekte güçlüklerle karşılaştı. Devletin modernizasyonu çerçevesinde, hukuk reformlarında tescil edilen yeni bir vatandaşlık anlayışı geleneksel dengeleri zaten sarsmıştı. Etnik grupların Avrupa sistemiyle eşitsiz bütünleşmesinin körüklediği bir başka modern ideoloji, milliyetçilik, yeni tür bir kentsel çatışmaya yol açıyordu. Buna ek olarak, farklı stratejileri ve planları olan İngilizler, Fransızlar, Ruslar ve Almanlar arasında hâkimiyet için yoğun bir rekabet hüküm sürüyor,

bunlara yakın duran gruplar birbirleriyle dalaşıyor, bütün bunlar Babıali'ye idari tahditler getiriyordu. Bürokratların yüzyıllardır yerleşmiş alışkanlıkları ve Devleti Muazzama'nın ödünsüz rekabeti, genişleyen bir piyasa belirlenimli dünya ekonomisi dinamiğinin hukuki ve kurumsal çerçeveyle bütünleştirilmesini güçleştirmekte birleşiyordu. Ama en önemlisi şuydu: büyük devlet rekabeti, tam da şehrin nüfusu bu kadar bölünmüş olduğu ve sivil topluma benzer herhangi bir ortamda olacağı gibi birlikte davranması beklenemeyeceği içindir ki kendine böylesine verimli bir toprak bulabiliyordu. İstanbul, hem coğrafi hem de demografik bakımdan bölünmüş bir şehirdi. İktidar odakları arzu etseydi bile iktidarı piyasaların özerk biçimde işleyebilmesi için gerekli matrisi oluşturabilecek derecede adem-i merkezileştirmek zor olurdu. Belediyeler, ticaret odaları, ticaret borsaları, mason locaları ve kültürel dernekler gibi "sivil" kuruluşların başarılı biçimde oluşturulması, potansiyel olarak iktidarın keyfi müdahalelerine karşı bir ağırlık yaratabilirdi. Ne var ki, bunlar sadece belirsizliklerle dolu bir hukuki ve kurumsal çerçeve içinde çalışmak zorunda bırakılmakla kalmıyor, aynı zamanda belirli etnik ya da dini cemaatlerin kısmi çıkarlarıyla özdeşleşir hale geliyordu. Şehrin ilçeleri düzeyinde en kabataslak belediye özerkliğini amaçlamaktan öteye gitmeyen projeler dahi, büyük devlet rekabetinin ve onun kıskançça muhafaza ettiği dengelerin körüklediği bölünmeler karşısında dağılıp gidiyordu (Rosenthal 1980).

Temellerin çürüklüğü ve dengelerin oynaklığı İstanbul'un olabileceği ölçüde bir dünya kenti olmasını engelliyordu: kent farklı kültürleri bir araya getirmek bakımından bir zenginlik sergiliyordu ama görünürdeki bu canlılığı taşıyan ekonomi çürük bir temel üzerinde yükseliyordu. Örneğin Mısır'la karşılaştırıldığında, doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının düzeyi ya da finansal bütünleşme son derece zayıftı (Pamuk 1987). Ticaretin fiziksel altyapısını oluşturan liman tesisleri bir türlü günün standartlarına uygun hale getirilmiyordu. Demiryollarının gelişi de gecikmişti: Sofya-Viyana hattı 1888' de açılmıştı; imparatorluğun başkentini Anadolu'ya bağlayan doğu hattı ise Ankara'ya ancak 1892'de ulaşacaktı. Bölge açısından ticari rolünün yadsınamaz biçimde büyümesine rağmen, İstanbul ondokuzuncu yüzyılın öteki kentsel merkezlerinde burjuva birikiminin yarattığı mimari çevre sağlamlığına hiçbir zaman kavuşamadı. Kuşkusuz ondokuzuncu yüzyıl üslubunda inşa edilmiş, oturaklı ve karanlık yüzlü birkaç banka binası görmek mümkündü; anıtsal ölçekleriyle "ulusal" miras-

larını yansıtan sefarethaneler vardı; ve tabii dönemin küresel burjuvazisinin tercih ettiği Parizyen ya da İtalyanvari *art nouveau* mimari (Barillari 1996). İstanbul'un bankerleri, tacirleri, şehri ziyaret edenler ya da farklı eğilimlerden mülteciler kendileri için malikâneler, apartmanlar, oteller, kulüpler, restoranlar, kafeler ve bunların yanı sıra ahlaki bakımdan daha kuşkulu eğlence mekânları yaptırtıyorlardı; ama bütün bu faaliyet, tarihsel olarak eski şehre göre "öteki taraf" olan, yabancı üslupların nüfuz etmesine izin verilen, zamanla bütün yabancıların ve sosyo-ekonomik bakımdan yükselmekte olan gayrimüslimlerin yerleştiği Pera'nın (Beyoğlu) dar, karanlık, kâh tozlu, kâh çamurlu sokaklarına özgüydü (Cezar 1994). Şehrin büyük bölümü, yani eski mahalleler, esas olarak konutlardan ibaretti. Gerçi bu dönem boyunca mahalli bir mimari üslup gelişmedi değil: tipik "Osmanlı evi"nin hatları da Avrupa'daki akımların etkisini gittikçe daha fazla taşır oldu. Ama eski şehrin çehresini yenilemeye izin verecek kadar yaygın bir refah düzeyi mevcut değildi.

İlkel düzeyde de olsa kent planlaması ve kentsel yenilenme politikası aracılığıyla bu yeni gelişmelere bütünsel, hatta kısmi bir mantıkla biçim verme yönündeki çabalar kentin yeni bölümünde yoğunlaşıyordu ve başarısı sınırlı kalacaktı (Çelik 1986). Aslında, asfalt yollar ve kaldırımlar, havagazı ve tramvay türünden kentsel altyapının gelişmesi rasgele bir biçimde kente benek benek dağılıyordu: çok sık kullanılan "Doğunun Parisi" benzetmesini bir kez de İstanbul için yapabilmek tam bir iman meselesiydi. Sen Petersburg gibi bir imparatorluk başkenti sıfırdan başlayarak inşa edilirken, Bombay (sömürge türü olsa da) anıtsal bir görkeme bürünürken, İskenderiye sömürgecilerin birikiminin burjuva binalarında yansımasına izin verirken, İstanbul'un dönüşümü eşitsiz ve yarım yamalaktı. Kentsel dokuda pek az süreklilik görülüyordu: yeni inşa edilmiş modern binaların yanı başında izbe gibi yerler varlığını sürdürüyordu; Arnavut kaldırımlı yollar, sonunda toz toprak meydanlara açılıyordu. İmparatorluğun politik mantığı hiç kuşkusuz zayıflamış ve sarsılmıştı; ama bir türlü devrilemiyordu. Devlet gelişmelere kendine ait bir projeyle yön verecek kadar güçlü ya da kararlı değildi; ama bir yandan da ayrıcalıklarını terk etmeye razı gelmiyordu. Bu durumun sonucu, ondokuzuncu yüzyılın dünya ekonomisinin bir uzantısı olarak evrilmekle birlikte yaşlı bir imparatorluğun belirsizliklerle dolu parametreleri çerçevesine sıkışıp kalmış, onunla huzursuz biçimde bir arada varolan, liman kenti tarzında bir özerklik alanıydı. Politik iktidar onaylamadıkça ya da hiç ol-

mazsa olan biteni görmezden gelmedikçe, liman kenti potansiyelini gerçekleştirmek zordu.

Dünyanın büyük kentlerinin belirli bir dönem boyunca bir miktar özerklik elde ettikten sonra belirli bir ülke üzerinde egemenliğe sahip olan devletlerin politik mantığına teslim olmak zorunda kaldığının saptandığı bir dünya-tarihsel şema çerçevesinde bakıldığında, ondokuzuncu yüzyıl sonunun, özellikle çevre ülkelerde, kentlerin kendi kendini yönetmesi potansiyelinin artışına tanık olduğu görülür. Gerçekte bu dönem, kapitalist dünya ekonomisinin çevreye yayılma tarzı konusunda, merkez ülkeler dışındaki kentlerin belirli bir ekonomik düzenin ileri karakolu rolünü oynayacağı, yeni tüketim ve üretim alışkanlıklarını temsil edeceği ve ülkenin geri kalanını zaman içinde uygarlaştıracağı bir ideal modele tekabül eder (Basu 1985). Bu tür bir aktarma kayışı rolünün gerçekleşebilmesi için bu kentlerin, Çin'deki antlaşma limanları modelinde olduğu gibi (Murphey 1970), içinde bulundukları politik bağlamdan yalıtılması gerekir. Bu ondokuzuncu yüzyıl gelişmesi, bir bakıma, ortaçağın sonunda feodal ortamın bağrında yeni bir ekonomik ve hukuki düzenin bayraktarları olarak ortaya çıkan Avrupa kentlerinin bağımsızlığına bir geri dönüşü temsil eder. Ne var ki, aynen modern çağın başlangıcında belirli bir ülke üzerinde egemenliğe sahip olan devletlerin oluşumunda olduğu gibi, Birinci Dünya Savaşı, onun ardından dünya pazarının parçalanması ve nihayet güçsüz imparatorlukların yerini daha güçlü ulus-devletlerin alması, bir kez daha kentsel özerkliğin sonunu ilan edecekti.

İstanbul'un bu kentsel özerklik modeline uyumu son derece geri bir düzeyde oluyordu, çünkü bu kent (imparatorluk sınırları içindeki İzmir, Beyrut ya da İskenderiye'den farklı olarak) salt ülke içinden malları toplayıp uzak mesafe pazarlara yollayan bir liman şehri değildi; aslında İstanbul hiçbir zaman önemli miktarda ihracat yapmamıştı. Tam tersine, bütün imparatorluk başkentleri gibi ithalatçı ve tüketici bir kent olmuştu. Bir *imparatorluk* başkenti olduğu için de Birinci Dünya Savaşı sonrasında ulus-devletin gelişmesi sürecinde orantısız bir bedel ödeyecekti. Serbest ticarete dayalı bir dünya ekonomisinin kurucu eksenlerinde yaşanan erozyonun etkisi ile sınırlı kalmıyordu gelişmeler; bölgesel gelişmeler de aleyhteydi. Ve nihayet tarih sahnesine yeni çıkan Türkiye Cumhuriyetinin kurucuları şehri aktif biçimde yalıtacaklardı. İstanbul Türk-Yunan savaşı süresince, yani 1922'ye kadar İngilizlerin, Fransızların ve İtalyanların işgali altındaydı. Ama bu güçler kalıcı bir yönetim oluşturma yönünde hiçbir adım atmadı-

lar. Şehri uluslararası bir kent haline getirme projesi yarı gönüllü bir düşünce olarak kaldı. Kısa dönemli bir yönetim perspektifine katkıda bulunan bir ek faktör, Sovyetler Birliği'ndeki iç savaştan kaçan beyaz Rus mültecilerin İstanbul'a akın etmesiydi: yönetimin aldığı bütün tedbirler, çoğunluğu 1922 sonuna kadar Rusya'dan ayrılmış olan bir milyon dolayında Rus'un güvenli biçimde sevki ve yerleştirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştı (Johnson vd. 1922, Criss 1993). İç savaş ve Sovyetler Birliği'nin kuruluşu aynı zamanda Karadeniz'in fiilen kapanmasının ve İstanbul'un iş âleminin yararlana geldiği kârlı transit ticaretin sona ermesinin habercisiydi.

Başka bakımlardan, savaş ve imparatorluğun bölünmesi İstanbul'un artık eskiden olduğu gibi Balkanlar, Filistin, Suriye ve Irak karşısında metropol rolü oynamayacağı anlamına geliyordu. Özellikle dönemin sonuna doğru sömürgecilik karşıtı duygular kabarmaya başladığında, dünyanın bütün müslümanları açısından simgesel bir halife görevi de üstlenmiş olan Osmanlı padişahı artık hükümran değildi. Hilafetin ilgası ile birlikte İstanbul, dünya müslümanları için artık herhangi bir özel anlam ifade etmemeye başladı; İslami aydınlar bu şehre artık kültürel ve politik bir Mekke olarak bakmaktan vazgeçeceklerdi.

İstanbul'un küresel rolünde önemli bir boyut iki uygarlığın kesişme noktasındaki konumundan kaynaklanıyordu: Batılı seyyahlar kenti Doğu'ya açılan kapı olarak görmüşlerdi, müslümanlar ise Batı'nın işgal edilmiş ama bütünüyle fethedilmemiş bir uç beyliği gibi. Ağızlara sakız olmuş klişeye göre İstanbul iki kıta ve iki uygarlık arasındaki köprüydü. Ama tarihte sık sık görüldüğü gibi, bu ayrıcalıklı konum olumsuz biçimde, yani bir eklemlenme olarak değil bir kopukluk olarak yaşanmıştı. Konstantin başkentini doğuya taşıyalı ve varisleri Yunan geleneğini Latin geleneğine tercih edeli beri bu konuda bir ikircikliklik ve gerilim var olmuştu. Zamanla, Roma ile Konstantinopolis arasındaki rekabet bir iç çekişme olmaktan çok öteye geçti: Katolik-Ortodoks bölünmesinin hatlarında iki uygarlık arasındaki farklılık görülmeye başladı. Gerçi Osmanlıların kökeni Asya idi, ama buna karşılık (Bizans'ın topraklarını ve idari yapısını zahmetsizce devralan) Osmanlı devleti Balkanlar üzerinde yoğunlaşıyor ve Avrupa'da Ortodoks iktidarın yeni bir cisimleşmesini temsil ediyordu. Böylece İstanbul iki dinin merkezi haline geliyordu: Ortodoks patrikleri arasında *primus inter pares* (eşitler arası birinci) olan Rum Ortodoks Patriği İstanbul'da ikamet ediyordu, imparatorluğun sadık bir bendesiydi ve

sisteme iyice entegre edilmişti. Patriğe İstanbul'da kalma hakkını tanıyan Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet, Rumca öğrenecek, bir rivayete göre Ortodoksluğa geçmeyi aklından geçirecek ve kendisini Truvalıların, tanımlanmamış bir Avrupa'dan intikamını alacak kişi olarak ilan edecekti. Osmanlı devleti döneminde, İstanbul yüzyıllar boyunca en büyük Rum Ortodoks şehri olmayı sürdürdü. Yunanistan'ın ondokuzuncu yüzyılda bağımsızlığını elde etmesinden sonra, İstanbul'un zengin ve sofistike Rumları, Yunanistan'ın sürdürdüğü yayılmacı politikaya teslim olmak bir yana, Osmanlı İmparatorluğunu çift-uluslu bir devlet olarak yeniden biçimlendirme yolunda bir proje bile geliştireceklerdi (Augustinos 1977).

Elbette, bunun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu, döneminin İslami devletleri arasında rakipsizdi. Her ne kadar simgesel bir nitelikle olsa da, padişah onaltıncı yüzyılda Kahire'nin fethedilmesinin ardından Halife sıfatını resmen üstleniyordu. Saray adım adım Müslümanlık açısından kutsal olan nesnelerin koruyucusu haline gelecekti. Onsekizinci yüzyılda Avrupa'nın yayılma süreci uygarlık farklılığına dayanan bir düşünce tarzını evrensel hale getirince İstanbul yeni bir anlam kazanacaktı: çatışma sertleştikçe, dünya müslümanları yeni direniş simgeleri arayışına girdikçe, Hilafet daha ciddiye alınır olacaktı. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, anti-emperyalist mücadele dalgası üzerinde yükselmeye çalışan farklı eğilimlerdeki İslami hareketler şehri kendilerine mekân yapacaklardı. Batı'ya muhalefetleri bir uygarlığa muhalefet niteliği taşıdığı için, bu hareketler, üçüncü dünya milliyetçiliği türünden modernleşmeci (ama anti-emperyalist) hareketlere musallat olan ikirciklilik ve ikilemlerden sakınmayı başarıyorlardı.

Osmanlı dönemi İstanbulu, Bizans'ın Konstantiniyyesi'nden daha az kozmopolit değildi ama etnik farklılıkların ilkinde daha açık seçik tanımlanmış ve korporatif kategoriler halinde örgütlenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu devlet korporatizmi, milliyetçi ideolojiler ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğa ithal edilene kadar başarılı biçimde işlemiş olmakla birlikte, modernleşme çabalarına karşı yerelci tepkilerle başa çıkmak çok daha zor olmuştur. Modernleşme çabaları genellikle saraydan ve hâkim çevrelerden kaynaklanıyor, ama "sokak" tarafından etkili biçimde püskürtülüyordu. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar boyunca, kendini zaman içinde İslami olarak tanımlamaya yönelen bir gelenek adına gösterilen yerelci tepki, Osmanlı ülkesine hızla müdahale etmeye başlayan Batı'yı taklit etme yolundaki çeşitli çabaların karşısında bulduğu aşılmaz bir engel oluşturmuştu.

Devlet ondokuzuncu yüzyılda tepeden bir modernleşme konumunu benimseyince, yerelcilik adına direniş kendini politikleşmiş bir İslam olarak tanımlamakta gecikmeyecekti. İstanbul, özsel karşıtlıkların (Doğu-Batı, İslam-Hıristiyanlık, yerel-küresel) savaş alanı haline geldi. İstanbul'un yerlileri, birbirlerine karşılıklı olarak kuşku ve öfkeyle bakan kamplara bölündüler. Şayet İstanbul ideolojiler haritasında tutmakta olduğu simgesel yerde bulunmasaydı, bir uzlaşma ve senteze ulaşılması mümkün hale gelebilirdi; ama İstanbul tam da bu simgesel konumu dolayısıyla kültürel düzeyde küresel bir kentti ve bölünmeleri keskinleştiren de bu simgeselcilikti.

Kemalizmin İkilemleri

Ulus-devletin kuruluşunun İstanbul için yeni koruyucu sınırlar çizmesi ve ulus inşası adına İstanbul'un yarasını sarması beklenebilirdi. Unutulmasın ki ulus denilen şey, küresel olanı yerel olduğu düşünülen ortama içselleştirmektir. Ne var ki, her ikisi de Kemalizmin seçkinlerinin kendilerine özgü milliyetçi bakış açısından kaynaklanan iki nedenden dolayı bu gerçekleşmeyecektir. Birincisi, Osmanlı'nın, ve özellikle İstanbul'un, fiilen yaşadığı modernleşme türü, bu toprakların ürünü olan bir süreç gibi görülmüyordu, çünkü bu süreç katılanların doğası yüzünden kuşkuyu davet ediyordu. Başka biçimde söylersek, Batılılaşmış olan toplum kesimleri gayrimüslim olduğuna göre, bunlar "gerçek" ulusun bedeni üzerinde zararlı bir ur, hatta bir parazit gibi görülüp reddedilebilirdi. Çizgiler böyle çekildiğinde bu unsurların müslüman yol arkadaşları da sadece bu toprakların ürünü olmadıkları için değil, aynı zamanda bile bile başkalarına hizmet eden kompradorlar oldukları için de elin tersiyle bir kenara itilebilirlerdi. İkincisi, modernist Kemalist dünya görüşüne göre, yerel olan da İslama ve dolayısıyla ortaçağ karanlığına bağlılığı dolayısıyla muteber değildi. İdeal yaklaşımda yerel olan keskin biçimde din dışı olmalıydı, geleneğin kusurlarından arınmış olmakla birlikte bütün erdemlerini taşımalıydı, yani pozitivizm ve ilerleme aşısıyla aşılanmaya hazır ve istekli olmalıydı.

Bu bakış açısının söz konusu iki boyutu, İstanbul'un bir yandan Batılılaşma deneyimini, bir yandan da İslam'ın yüksek kültürü alanındaki birikimini önemsiz hale getiriyordu. Bu son derece sahici tarihleri dışlama temelinde inşa edilecek bir ulus idealini ileri sürmekle, Kemalistler kendi projelerini gerçekdışı ve gerçekleşmesi imkânsız bir

noktaya taşıyorlardı; tabii İstanbul da anılması gereken bütün muhayyel engelleri cisimleştiren odak haline geliyordu. İstanbul'un geçmişinin ulusal imgelemin inşası sürecinden dışlanması konusunda Kemalistlerin hissettiği bu ihtiyaç, Kemalizmin parlak yıllarında Ankara-İstanbul diyalektiğinin kültürel boyutunu oluşturuyordu. Ne var ki, İstanbul'un konumunun ve ekonomik statüsünün mantığı Kemalistlerin idealinin kısa sürede sulandırılmasını gerektirdi: 1970'li yıllara gelindiğinde İstanbul'un ekonomik üstünlüğü gönülsüzce de olsa kabul edilmişti. Adım adım sulandırılmış olan milliyetçi modernizm, o noktadan itibaren İstanbul'un kültürel mirasına hep damgasını vurmuş olan o tanıdık hâkim diyalektiğe teslim olacaktı. Yani İstanbul'un, bağrında gösterişli biçimde Doğu-Batı ikilemini taşıyan küresel kent statüsü, Kemalistlerin arı Batılılaşma düşlerini paramparça edecekti.

Kemalizmin doruk noktasını oluşturan 1923-1950 arası dönem, İstanbul'a Ankara'daki seçkinlerin milliyetçi projesini dayatıyordu. Bu dayatmanın en önemli boyutu, sömürgecilik karşıtı duyguların, yeni cumhuriyetin kuruluşuna eşlik eden etnik arındırmaya (eski çokuluslu imparatorluğun halklarının birbirinden ayrıştırılmasına) tercümesiydi. İstanbul nüfusunun bileşimi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında hem imparatorluk dışından alınan göç, hem de ekonomik fırsatların cazibesiyle taşradan başkente akan imparatorluk tebaası Hıristiyanların, özellikle de Rumların gelişi dolayısıyla değişmişti. 1890'lı yıllara gelindiğinde gayrimüslim nüfus çoğunluktaydı; 1914'te Balkan Savaşı mültecileri geldikten sonra ise müslümanlar nüfusun %55'ine ulaştılar (Toprak 1982, 65). Her ne kadar İstanbul halkı (1896'da Ermenilere yönelik bir istisna dışında) etnik çatışmaların dışında kalmış olsa da, 1923'te Yunanistan ve Türkiye müslüman ve ortodoks nüfusun mübadelesi konusunda anlaşmaya vardı (Pentzopoulos 1962). İstanbul Rumları bu zorunlu göçten muaf tutulmuştu ama şehre son dönemde göçmüş olanların çoğu İstanbul'a savaştan önce yerleşmiş olduklarını kanıtlamakta zorlanıyorlardı. Sonunda şehrin Hıristiyan nüfusu 1914'te 450.000'ken 1927'de 240.000'e, toplam nüfus ise bir milyondan 700.000'e düşmüştü. Bunu izleyen onyıllar gayrimüslim nüfusu kentten uzaklaştırmaya yönelik ilan edilmemiş bir politikaya tanık olacaktı. Kemalist devlet milliyetçiydi, ama ulusun kurucu bileşenlerinin tanımlanmasında ikircikli bir tavrı vardı. Genellikle anayasal bir tanımdan ziyade etnik bir tanıma yatkın davranıyordu; ideolojik dayanak gerektiğinde ise, devletin yüksek sesle ilan etti-

ği laikliğe rağmen din de tanımlayıcı bir unsur olarak işin içine sokuluyordu. Bu doğrultuda savaş hazırlıkları sırasında gayrimüslimler sürgüne yollanıyordu; 1955'de devletin kışkırttığı nümayişlerde Rumların malına mülküne saldırılıyor; 1964'te İstanbul Rumlarına karşı gösteriler düzenleniyor ve Yunan vatandaşı olan Rumların şehri terk etmesini zorunlu kılan bir yasa kabul ediliyordu. 1980'li yıllara gelindiğinde Rum nüfus iki binin altına, Ermeniler 50 bine, Yahudiler ise 25 bine düşmüştü. İstanbul, nüfusunun %99'undan fazlasının müslüman olduğu söylenen Türkiye'nin genel nüfus dengelerini yansıtmaya başlamıştı.

Cumhuriyet'in ilk iki onyılında, nüfustaki azalma ve bileşim değişikliği şehri, tüccarının, işadamlarının, zenaatkârlarının ve esnafının önemli bir bölümünden yoksun kılıyordu. Bunun ardından başkentin, Anadolu bozkırının hiçbir özelliği olmayan bir pazar kasabasına taşınması, genç cumhuriyetin fiziksel ve kültürel yatırımının önemli bir bölümünün İstanbul'un aleyhine işleyecek bir biçimde Ankara'ya yönelmesi anlamına geliyordu. Ulusal radyo şebekesinin merkezi yeni başkentte kuruluyordu; yarı-resmi yazılı basın da (gazete satışının ve ülke çapında yazılı malzeme tüketiminin büyük bölümü hâlâ İstanbul'dan kaynaklandığı halde) Ankara'ya taşınıyordu. Kültürel olarak mikrop bulaşmamış yeni başkente yerleşen cumhuriyetin kurucuları, piyasa işlemlerinin kurumlaşmasına dayanan her tür kentsel özerkliğe düşmandılar. Ekonomiyi kontrol etmeyi hedefliyorlardı. Bunlar, Kemalistlerin iki savaş arasının liberalizm karşıtlığıyla ve sömürge karşıtı milliyetçiliğiyle paylaştıkları projelerdi. Ne var ki, bunun yanı sıra, ülkenin (ezici çoğunluğu İstanbullu olan) yeni yöneticileri İstanbul'a, sanki kendilerinin milliyetçi projesine ikircikli bir bağlılığı olan bir yozlaşma ve komplo merkeziymiş gibi kuşkuyla yaklaşıyorlardı. İstanbul, sanki uzak durmakta çok zorlandıkları bir günahı temsil ediyordu: Bizzat Mustafa Kemal bu günahın büyüsünden kaçmak için şehri beş yıl boyunca hiç ziyaret etmeyecekti. Ne var ki, milliyetçi ruh hali yavaş yavaş erozyona uğradıkça, İstanbul Ankara'nın politik seçkinlerinin yeniden gözdesi haline gelecekti. Belki, bir Fransız gazetecisinin yaptığı gibi "*la mort d'Istanbul*"dan (İstanbul'un ölümünden) söz etmek abartılıydı (ama bkz. Eldem 1993), ancak bu aşamaya gelindiğinde kent kozmopolit karakterinden çok şey yitirmişti; oldukça yoksul ve yalıtılmış bir ulus-devletin önde gelen kentinden başka bir şey değildi artık.

İkinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında bazı temel değişiklikler

meydana gelmeye başladı. Birincisi, hükümet, yabancı düşmanı bir adım atarak, kentin gayrimüslim işadamlarına savaş vurgunu kârları vergilendirme bahanesiyle bir Varlık Vergisi uyguladı, ödeyemeyenleri de kentin dışına sürerek cezalandırmaya yöneldi. Bu tedbir hükümete olan güveni sarsma başarısını sağladı: savaş biter bitmez büyük sayıda Yahudi ve Rum işadamı ülkeyi terk etti. Daha önemlisi, savaş sırasında kıtlıklar ve karaborsadan elde edilen kârlar yeni bir taşralı zengin tipi yaratmıştı. Bu yeni zenginler üst sınıflara intisap arayışı içinde İstanbul'a gelmeye başladılar (bkz. Bölüm 6). Bunlar daha sonra ardı arkası kesilmeyecek bir göçün öncüleriydi. Zamanla onların yerini kırsal nüfusun daha yoksul kesimleri alacaktı. Bu insanlar ise üst sınıfa intisap falan değil iş aramaya geliyordu. Bunların, geçmiş şanının gururuyla hayatından memnun yaşayan şehrin toplumsal yaşamına girmesiyle, metropolün millileştirilmesinde geri dönülmez bir adım atılmış olacaktı.

Ülkenin savaş sonrasındaki kalkınması politik karar mekanizmalarınca sıkı bir şekilde denetleniyor, ithalat, yabancı sermaye ve döviz yakından denetim altında tutuluyordu. Bu dönemde İstanbul kararlı biçimde bir taşra kenti olarak kalacaktı. Türk lirasının konvertibilitesi yoktu; dolar tutmak cezai önlem gerektiren bir suçtu. Dünyayla kültürel alışveriş bir seçkinler kesiminin tekelindeydi. 50'li yılların tamamı boyunca (yabancı devlet adamlarının resmi ziyaretleri dışında) İstanbul'da gerçekleşen dünya çapında önem taşıyacak tek kültürel olay Hilton otelinin açılışıydı (uluslararası üne sahip birkaç sima bu açılışa katılmıştı). Bir başka beş yıldızlı otelin açılması için 70'li yılların başını beklemek gerekecekti. 70'li yıllara kadar yayına başlamayan (başladığında da devlet kanalının resmi haberleriyle bombardımana girişen) televizyonun yokluğunda yabancı medyaya ve bağımsız haber kaynaklarına ulaşmak mümkün değildi. Yeni doğmakta olan ulusal topluluk için duyulan şevk, kentin kozmopolit mirasını un ufak ediyordu. Gün popülizmin günüydü.

Kalkınmacı politikalar çerçevesinde İstanbul, mali teşvik tedbirleri aracılığıyla özendirilen ve uluslararası rekabetten korunmuş bir yeni kuşak büyük ölçekli özel imalat sanayiinin ayrıcalıklı merkezi haline geliyordu. 1973'e gelindiğinde, on işçiden fazla istihdam eden bütün özel imalat kuruluşlarının %44'ü İstanbul'da toplanmıştı ve bunların özel Türk sanayiinin toplam istihdam hacmi içindeki payı %51'di (Özmucur 1976). Bu büyümeye, kent merkezinde ve çevresinde çok daha büyük sayıda emek yoğun ve küçük ölçekli imalat ve ti-

caret firması eşlik ediyordu. Eklemeye gerek yok ki, ithal ikameci sanayinin ürünleri için orta sınıf talebinin en büyük bölümü de İstanbul'da yoğunlaşmıştı. Hızlı bir ekonomik genişleme ve kaotik büyüme sürecine tanık olan bu onyıllar boyunca, Ankara'daki hükümetler İstanbul'un adım adım kötülemekte olan fiziksel altyapısına ve azalan mali kaynaklarına ilişkin tedbir almakta yetersiz kalıyorlardı (Danielson ve Keleş 1985). Ülkenin politik hayatı açısından en önemli konu köylülüğün parlamenter politikaya entegre edilmesiydi; bu yüzden kıt kaynaklar çeşitli türden tarımsal sübvansiyonlara aktarılıyordu. Bu sübvansiyonlar kırsal kalkınmayı hızlandırıyordu. Bunun sonuçlarından biri de hızlı kentleşme ve özellikle İstanbul'da gecekondulaşmanın gelişmesiydi.

Milliyetçilik Sonrası Gelişmeler

1980 bir dönüm noktası olacaktı: sadece ulusal kalkınmanın küresel temelleri artık ortadan kalktığı ve gelecek ne kadar ipotek altına alınırsa alınsın milliyetçi projenin artık devam ettirilemeyeceği açıkça ortaya çıktığı için değil, aynı zamanda iktidarı ele geçiren askeri rejimin bütün değerleri ayaklar altına alan tavrı karşısında geçmiş dönemin yüce idealleri çöküntüye uğradığı için de. Yapısal uyum, liberalizasyon ve özelleştirmeler, sermayenin uluslararasılaşmasının artık yadsınamayacak bir gerçeklik olduğunu ortaya koyuyordu. Her tür ulusal düzenlemenin etkisinin kısıtlandığını, sermayenin küresel mantığına gerçek anlamda meydan okumanın mümkün olmadığını, yatırım yerlerinden tüketim kalıplarına, arsa üretiminden inşaat uygulamalarına kadar uzanan bir yelpazede maddi dünyanın çizgilerinin, gittikçe artan bir ölçüde, küreselleşmenin hızlanan akımlarına süratle entegre olan özel sermayenin tercihleriyle belirlenmekte olduğunu, zamanla herkes kabul etmeye başladı. Siyasi iktidara düşen, bunun bilincine ulaşarak, sermayeyi cezbetmek ve onun için uygun koşullar yaratmak için elinden geleni yapmaktı.

Türkiye'nin 1980 askeri darbesini izleyen dönemde yaşadığı ekonomik liberalizasyon ve yapısal uyum deneyimi oldukça başarılıydı (Öniş 1993). Darbe, Uluslararası Para Fonu tarafından tavsiye edilen ve ekonomiyi daha büyük açıklığa ve liberalizasyona kavuşacak biçimde yeniden yapılandıracağı umuduyla uygulanan ortodoks politikalarla özdeşleştirilen bir rejimi yerleştiriyordu. Bu politikalar hem devlet sektörünü çarpıcı biçimde küçültmeyi, hem de Türkiye ekono-

misini küresel kapitalizmin bir örnek mantığı içine yerleştirmeyi hedefliyordu. İstanbul'u, yabancı sermayeyi cezbetmek amacıyla, küresel bir kent olarak konumlandırma hedefi, söz konusu proje çerçevesinde ender olarak gündeme geliyordu. Bu amaçla geliştirilen (ama başarıya ulaşamayan) bir proje, İstanbul'u merkez alan bir Karadeniz ekonomik işbirliği bölgesinin oluşturulmasıydı. Uzun vadede Avrupa Topluluğu ile tam üyeliği hedefleyen gümrük birliği ise, İstanbul ve iş âlemi açısından uluslararası bir rol öngörmekle birlikte, burada hedeflenen rol tabi bir konumu temel alıyordu.

İstanbul'u bölgesel bir merkez haline getirme projeleri ille de yanlıştı denemez ama izlenen politika bu projelerin gerçekleşmesini sağlayamadı. İstanbul tarih boyunca her zaman Balkanların, Karadeniz bölgesinin ve Ortadoğu'nun en büyük pazarı olmuştur. Bu günümüzde de geçerlidir. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca İstanbul'un transit ticaretteki rolü dünya ticaretinin büyümesine paralel olarak artmıştı; kent aynı zamanda ticaretin, bankaların ve sigortacılığın finansmanı açısından dünya ekonomisinde yeni bir hâkim konuma kavuşmuştu. Yabancı işadamları kente yerleşiyor ve ticaret odalarında örgütleniyorlardı; hem ticaret borsaları, hem de vadeli borsalar açılıyordu; yabancı bankalar bölge merkezleri için İstanbul'u seçiyordu. Özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesindeki iki onyıl boyunca Almanya, Ortadoğu üzerinde İngiltere ve Fransa ile rekabete girişme çabalarında merkez üs olarak İstanbul'u seçiyordu. Alman politikası, imparatorluğun dağılmasındansa itaatkâr bir yarı-sömürge olarak muhafaza edilmesi yönünde eğilim gösteriyordu.

Türkiye'nin 1980'li yıllarda yaşadığı açılıma paralel olarak İstanbul da ulusal kalkınmacılığın parlak yıllarında büyük ölçüde unutulmaya yüz tutan bölgesel rolünü yeniden elde etmeye aday gibi görünüyordu. Petrol fiyatlarının artışı ticarete ve inşaat sektörüne büyük canlılık kazandırıyordu. İstanbul aynı zamanda Ortadoğulular için bir turizm merkezi haline geldi. Arap bankaları Batı finans dünyasıyla bağlantılardan yararlanmak amacıyla şubeler açtılar. İran ile Irak arasındaki uzun savaş, savaş bölgesiyle Avrupa arasında aracı rolü üstlenen tüccar ve işadamları açısından önemli fırsatlar yarattı. Bunun yanı sıra, Ortadoğu'nun finans ve üst düzey hizmet alanlarında geleneksel merkezi olan Beyrut, iç savaşın pençesinde kıvranıyordu. Bu konjonktürde İstanbul bölgesel bir hizmet merkezi olarak sivrilebilirdi, ama Arap âlemi ile Türkiye arasındaki politik ve kültürel güvensizlik ortamı bu yöndeki gelişmeleri engelledi. Teknoloji ve coğrafyanın

olanaklı kıldığını, politik seçkinlerin birbirinin rakibi konumundaki uluslararası ittifakları ve birbirinden farklı özlemleri önlüyordu. Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle birlikte ikinci bir fırsat doğacaktı. İlk tepki bir kez daha heyecan ve yüksek dozda iyimserlikti. Türki cumhuriyetlerle gerçek ve muhayyel dini ve dilsel bağlar ve Güney Kafkasya söz konusu olduğunda Osmanlı döneminin ortak mirası öne çıkarılıyordu. Gerçekten de, kargaşa dolu ilk yıllarda, Avrupa ve Amerika henüz ateşe ellerini uzatma konusunda çok çekingen davranırken ve Rusya bölge üzerindeki hâkimiyet emellerini yeniden ortaya koyamayacak kadar istikrarsızken, Türkiye'nin hem Kafkasya'da hem de Orta Asya'da nüfuz ve ticari üstünlük bakımından güçlü bir aday olması akla yakın görünüyordu. İstanbul, Türki ve Kafkas cumhuriyetlerinin seçkinleri için, iktisadi ayrıcalıklar elde etmek isteyen Batılılarla buluşma noktası haline geldi. Hükümet Batı ile Orta Asya arasında bir diplomatik arabuluculuk rolüne ulaşabilmek amacıyla konferanslar düzenledi. Bu ilk iyimserlik döneminin esas kalıcı mirası ekonomik alanda ortaya çıkacaktı: Türk işadamları, Romanya'dan Kazakistan'a uzanan, Rusya ve Ukrayna'yı da içine alan bütün bir coğrafi alanda, küçücük fırınlardan büyük alışveriş merkezlerine kadar bir dizi alanda yatırım yapıyordu. Büyük yatırımcıların çoğu İstanbul kökenliydi; üretici hizmetleri ise şehrin finans ve hizmet sektörleri tarafından sağlanıyordu.

Bu dönemde paralel olarak yürümekte olan ekonomik dönüşüm, dolaylı yollardan da olsa uluslararası ilişkiler alanındaki resmi nitelikli girişimlerden yararlanıyordu. Yine de, İstanbul için bölgesel bir rolü güvence altına alan, özel girişimdi. İhracat atılımının da başarılı olması İstanbul'da dünya pazarına dönük yüksek sayıda firmanın kurulması anlamına geliyordu. Daha da önemlisi, ulusal kalkınmacı dönemde Türkiye'den uzak duran yabancı şirketler, devletin liberal söyleminden dolayı ikna olarak Türkiye'de yatırım yapmaya ve şube açmaya yöneliyorlardı. Dış yatırımın büyük bölümünü cezbeden ve ihracatın çoğunu yapan, tek başına İstanbul'du. Başka liberalizasyon örneklerinde de görüldüğü gibi, finans sektörü dünya ekonomisiyle ilk bütünleşen kesim olacaktı. Yabancı bankaların şubeleri, döviz büroları, leasing ve sigorta şirketleri, fon yöneticileri ve menkul kıymetler borsası ardı ardına faaliyete geçiyordu (Öncü ve Gökçe 1991). *Online* döviz ticareti, elektronik transfer olanağı ve bankamatikler de bunların hemen ardından devreye girecekti. Yerli bankacılıkta küçük ve uzmanlaşmış bankalardan oluşan yeni bir kuşak, ihracat patlama-

sından ve ekonominin dış dünyadan borç alması konusunda artan olanaklardan yararlanmak amacıyla bu alana giriyordu. Uluslararası bankaların ve ticaret şirketlerinin yanı başında, Boğaziçine bakan ayrıcalıklı noktalarda beş yıldızlı oteller yükseliyordu. 1980'li yıllarda İstanbul, kumarhane kapitalizminin ve yupi keyfinin kendine özgü bir versiyonunu yaşıyordu.

Modern ofis bloklarının ve beş yıldızlı otellerin yanı sıra İstanbul'un merkezine bu yıllarda yeni yerleşen bir başka bina türü de vardı: üst gelir grubuna hitap eden alışveriş merkezlerinden ve dünya markalarının butiklerinden oluşan lüks tüketim tapınakları. Kentin yüksek gelirli bölgelerinde ana caddelerin cazibesi artıyordu; buralarda bir gezintiye çıkıp ya da bir kahvede oturup küresel türdeşliğin izdüşümü olan, bağlamından koparılmış bir kentsel mekânı yudumlama havasına girmek mümkün hale gelmişti. Yeni alışveriş merkezleri, öteki dünya kentlerindeki üst düzey kentsel ticaret merkezlerinin tıpatıp burnundan düşmüş gibiydi. Perakende ticaretin uluslararasılaşması sektörün lüks mallar ucundan başlıyor, sonra büyük mağazalara ve Avrupa türü dev hipermarketlere sıçrıyordu (Tokatlı ve Boyacı 1997). Aynı talebe cevap olarak *fast food* zincirleri de mantar gibi bitti (McDonald's, Burger King, Pizza Hut); bunlar kısa süre içinde Türk taklitlerince izlenecekti; bu da aynı başarılı modele bir mahalli renk kazandırıyordu.

Hızla büyüyen bu *fast food* sektörüne ek olarak, dünyanın çeşitli ülkelerinin mutfağını ve uluslararası mutfağı İstanbul'a taşıyan ve en talepkâr kozmopolit damağı bile tatmin edecek kalitede bir dizi restoran açıldı. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinin mutfağını temel alan restoranlar eskiden beri mevcuttu; şimdi bunlara Çin, Japon, Kore, Tayland, Hint, Meksika ve Arjantin lokantaları ve Kaliforniya mutfağı gibi moda olmuş yemek türlerini sunan restoranlar ekleniyor. Türkiyeli ya da Türkiye'ye yerleşmiş yabancı şeflerin yanı sıra, rotasyon yoluyla dünyayı dolaşan ünlü şefler de İstanbul'un yemek yenen mahallerini düzenli olarak onurlandırıyorlar. Özellikle eğlence sektöründe tam bir patlama yaşanıyor. Gece hayatı o kadar canlı ki hafta sonları trafik sabahlara kadar sıkışıyor; bu durum karşısında *International Herald Tribune* gazetesi, İstanbul'un gece hayatı üzerine bir yazısına "Avrupa'da En İyi Saklanan Sır" başlığını atıyor. Konser sanatçıları turneye çıktıklarında artık İstanbul'da da duruyorlar; her yıl düzenli olarak Nisan ile Ekim arasında uluslararası sinema, opera, klasik müzik, caz ve tiyatro festivalleri yapılıyor. İstanbul Bienali, giderek uluslararası ser-

gi takviminde bir yer işgal etmeye başlıyor. İstanbul'un uluslararası kongreler açısından tercih edilen bir mahal haline geldiği söyleniyor. *New York Times*, *Wall Street Journal* ve *Financial Times* gazetelerinin İstanbul'da daimi büroları var; bu gazetelerin muhabirleri, ülkenin politikası ve ekonomisi üzerine haberlerin yanı sıra, festivaller, sanat faaliyetleri ve günlük hayat üzerine de düzenli olarak yazıyorlar. Bu yazılarda oryantalist klişelerden uzak, şehri kendi mantığıyla kabul eden bir ton hâkim. Türkiye'nin yıllık 10 milyona yakın turistinin çoğu İstanbul'dan geçiyor ya da orada kalıyor; bu insanlarla birlikte şehir, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana hiç olmadığı kadar, küresel kolektif bilincin bir parçası haline geldi.

Burada yeni olan, İstanbul ile dünya arasındaki bu karşılıklı birbirinin farkında olma durumu. Türkiye'nin insanı günümüzde yirmiden fazla ulusal televizyon kanalı arasından seçim yapma şansına sahip. Kablolu televizyon ve çanak antenler çoğalıyor. Her türlü program yapan düzinelerce FM radyo istasyonu dinleyicinin dikkatini çekme rekabeti içinde. Yabancı gazete ve dergiler yaygın olarak satılıyor; Türk yazılı basını, özellikle özel bir okuyucu kitlesine sahip olan renkli ve gösterişli dergiler büyük bir patlama yaşıyor. Bu noktaya ulaşmak kolay olmadı, gerçekte devlet bu konuya sempatiyle yaklaşmak bir yana, yayın tekeli ve sansür konusundaki ayrıcalıklarını korumak için mücadele etti. Ama sonunda teknolojiye ve halkın baskısına teslim olmak zorunda kaldı. Unutmamak gerekiyor ki, özel televizyon kanalları ve radyo istasyonları başlangıçta "korsan" yayın yapmaya başladılar, ancak zamanla hukuki bir statüye kavuşabildiler.

Küreselleşmenin Üretimi

Küreselleşmiş tüketim kalıplarının ve onlara eşlik eden kültürel göstergelerin kucaklanmasıyla ve her tür kültürel akımın ülkeye taşınmasıyla piyasa düzeyinde ortaya çıkan hatırı sayılır dönüşüme rağmen, İstanbul'da olup bitenler küreselleşmenin ekonomi politiği açısından hazin bir yetersizlik içindedir. Üretim ve istihdam alanlarında, geleneksel "küresel kent" modelinde öngörülen türden bir maddi değişim, İstanbul'da ancak ağır ağır yürümektedir; denebilir ki, belki de farklı türden sonuçları olacak farklı bir ekonomik küreselleşme biçimi yaşanmaktadır.

1980'li yılların liberalizminin İstanbul için önemli politik sonuçları olmuştu: özellikle kentsel özerkliğe yaklaşım değişmiş, bu da İs-

tanbul belediyesinin kenti yeniden inşa etmek açısından mali kaynak edinmesini sağlamıştı. 1980'li yıllarda İstanbul, Cumhuriyet tarihinin herhangi bir aşamasında olduğundan çok daha yüksek düzeyde merkezi devlet finansmanı elde ediyordu (Heper 1987). O zamanın belediye başkanı olan Bedrettin Dalan İstanbul'a özel girişimci temelde bir yeniden yapılanmayı zorla benimsetiyordu. Dalan'ın projeleri, hızlı göçün berbat ettiği İstanbul'un, ülkenin önde gelen kenti olmaktan çıkarak yeni bir tahayyüle dayanan bir dünya kenti haline dönüşmesinin dinamiğini ve çerçevesini yaratıyordu. Otuz yıldan uzun bir süredir rafa kaldırılmış bir dizi kentsel yenileme projesi uygulamaya konuldu: kent merkezinde ondokuzuncu yüzyıldan kalma bir dizi mahallede geniş ölçekli yıkımlara girişildi; yüzyıllardır merkeze yerleşmiş bulunan küçük imalat kuruluşları yerlerinden atıldı. Haliç ve Boğaz kıyılarına sahil yolları yapıldı (bunların her ikisi de büyük ölçekli yatırım gerektiren projelerdi). İstanbul süratle kültürel tüketime göre biçimlenmiş bir kent haline geliyordu: anıtsal yapılarını ve şehrin tarihini canlandıran restore edilmiş mahallelerini içeren sınırları tanımlanmış turizm bölgesini, yeni yapılmış olan otellerden hareketle ziyaret etmek kolaylaşmıştı. Modern, teknolojik donanıma sahip, küresel işlevler göz önüne alınarak tasarlanmış ofis binalarının yoğunlaştığı uluslararasılaşmış bir ticari bölge beliriyordu siluet olarak. 1980'li yıllar boyunca İstanbul, Türkiye'nin dünya sahnesine çıkışıyla tanımlanan sürecin, vitrini ve kapısı olacaktı.

Ne var ki liberal belediye başkanı bütün bunları yaparken, kente yeni göçmüş grupların seçmen olarak ezici bir ağırlığa sahip olduğunu unutuyordu. Özel sektörü kucaklarken halkı ihmal etmişti. 1989 seçimlerinde eski türden bir popülist olan sosyal demokrat Nurettin Sözen belediye başkanı seçildi. Yeni başkan küreselleşme söylemine kuşkuyla yaklaşiyordu. Onun döneminde izinsiz yapılaşmaya örtülü bir af getirildi ve böylece kente yeni göç akışları teşvik edilmiş oldu. Belediyenin kaynakları büyük ölçüde gecekondu bölgelerine hizmet taşımaya ayrıldı. 1990'lı yılların başında sosyal demokratlar daha önceki ulusal kalkınmacı bakış açılarını değiştirerek yeni dünya düzeninin çerçevesini kabul etmeye ve Avrupa parlamenter soluna yaklaşmaya başladılar. Buna bağlı olarak 1994 seçimlerinde Sözen'in adaylığı kendi partisi tarafından engellendi. Parti onun yerine kusursuz bir küresel yönelişi olan, ama hiçbir politik ya da idari deneyimi olmayan bir aydını, Zülfi Livaneli'yi aday yaptı. Dünya Bankası'nda da hizmet vermiş eski bir teknokrat olan ANAP adayı İlhan Kesici de İstanbul'un

geleceği için küresel bakış açısının güçlü bir savunucusuydu. Bu iki aday, İstanbul'u küresel bir kent haline getirmek olarak özetlenebilecek bir ortak program üzerinden birbirleriyle yarışarak oyların toplam %40'ını elde ederken popülist sol ve sağ partiler ve onlardan kopmuş olan gruplar oyların üçte birini alıyor, Refah Partisi'nin adayı seçimden %23 oyla birinci sırada çıkıyordu.Yeni belediye başkanı Tayyip Erdoğan yolsuzluğa karşı çıkan, kamu ahlakını ve sosyal adaleti savunan bir programla kazanmıştı seçimi. Küreselleşme alternatifinin özel girişimci boyutuna ilişkin yaklaşımı ise, hem seçim sırasında, hem de başkanlık görevini yürütürken hep ikircikli oldu (bkz. Bölüm 3). Milliyetçi sol popülizmin ardından gelen bu ikirciklilik, İstanbul'un seçkinlerinin sonuç alıcı bir kentsel özel girişimcilik yoluna girmesine olanak yaratacak bir bakış açısının ortaya çıkmasına engel olan unsurlardan biri olmuştur. Kaynakların ve söylemin bir küreselleşme projesi yolunda seferber edilmesinde, son iki belediye başkanının görev süresi boyunca belirgin biçimde ortaya çıkan yetersizlik, küreselleşme potansiyeli açısından, İstanbul'un pasif bir konumda kalması anlamını taşımıştır. 1990'dan bu yana gerçekleşmiş olan küreselleşme, kentsel girişimciliğin yardımı olmaksızın ortaya çıkmıştır.

Daha hızlı bir değişimi durduran sadece yerel politika değildi. İstanbulluluktan duyulan gurura ve artan kentlilik bilincine rağmen, Ankara'dan özerkleşme erişilememiş bir hedef olarak kalmıştır. Sorun, idari kararların verilmesi ya da gelirler üzerindeki kontrol düzeyinde olmaktan ziyade başka yerden kaynaklanmaktadır: politik ikircikliliklerin ve istikrarsızlığın, İstanbul'un bunların yokluğunda yararlanabileceği fırsatlar üzerindeki olumsuz etkileridir asıl mesele. Aslında, dünyanın ve bölgenin politik durumu İstanbul'u, bir bütün olarak bölge açısından üretici hizmetlerini Türkiye dışındaki pazarlara yönelik olarak verebileceği bir "küresel kent" haline gelme konusunda bulunmaz bir fırsatla karşı karşıya bırakmıştı. Ama ülkenin iş âlemine güven veren bir ortam yaratma konusundaki eksikliği dikildi bu fırsatın karşısına. Türkiye hep istikrarsız görünüyordu, hükümetleri kararlı bir politika izleyemiyor, sermayeyi cezbedebilecek altyapıyı yaratmak için gerekli kaynakları bu alana tahsis etme konusunda isteksiz davranıyor, ülkenin etkin bir idari ve hukuki yapıyı oluşturma kapasitesi güven vermiyordu. Hep bölgesel çapta ve ülke içinde sorunlarla boğuşuyordu: Arap ülkeleri Türkiye'ye Batı'ya yakın durduğu için hep güvensizlik duymuştu, Rusya Türkiye'yi Orta Asya ve Kafkaslarda bir rakip olarak görüyordu, Yunanistan ise Türkiye'nin

Avrupa ile bağlarını güçlendirme yolundaki bütün çabalarını dinamitlemek için elinden geleni yapıyordu. Avrupa Birliği'ne tam üyelik konusundaki belirsizlik istikrarsızlık görünümünü güçlendirmekteydi; 1996 başında Gümrük Birliği resmen yürürlüğe girdiğinde bile Ankara'daki hükümetlerin yarattığı izlenim bu antlaşmayı kısa süre içinde yeniden müzakere masasına taşıyacakları yolundaydı (Keyder 1993). Siyasi partilerin sayısının çokluğu ve hiçbirinin çoğunluğu ele geçirememesi yüzünden hükümetler kırılgan koalisyonlara dayanıyor ve kararlı adımlar atamıyorlardı. İçeride Kürt bölgelerindeki isyan hareketine karşı devam eden savaş, bütçe açıklarına ve enflasyona, devlet çetelerinin hukuku ayaklar altına almasına yol açıyordu. Hukuk sistemi acil bir reform ihtiyacını hissettiriyordu: iş âleminin büyük çoğunluğu, yolsuzluğu, ağır işleyişi ve ihlaller karşısında caydırıcı bir nitelik taşımaması yüzünden yargı yolunu kullanmaktan vazgeçmişti. Yargı reformunun yapılamaması ve polisin yolsuzluğu konusundaki son derece yaygın inanç, devletin, GATT, Dünya Ticaret Örgütü, ILO, Avrupa Birliği ya da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin talepleri karşısında yabancı sermaye, uluslararası ticaret, fikri mülkiyet hakları, çevre, iş hukuku ve insan hakları konusunda yasalar hazırlayarak gösterdiği iyi niyeti bütünüyle anlamsızlaştırıyordu. Bütün bunlar aslında yerleşik çıkarlar ve toplumsal yapının ataleti karşısında devletin elinin kolunun bağlanmasından ziyade, politik seçkinlerin kendilerinin, keyfi müdahale olanaklarını ortadan kaldırarak kârlı himayeci ilişkilere girmelerini engelleyecek bir hukuki güven ve medeni haklar ortamının yaratılması konusunda duydukları isteksizliği yansıtıyordu.

Küresel kent kavramı, ilk formüle edildiğinde birkaç varsayım üzerinde yükseliyordu (Friedmann 1986, Sassen 1991). Sermaye küreselti, mekânsal olarak örgütlenişi ise hiyerarşik: dünya çapında, sermayenin kontrol işlevlerini ve üretici hizmetlerini sağlayan işgücünü barındıran kentler bu hiyerarşiyi yansıtmaktaydı. Küresel kentler uluslarüstü bir düzeyde üretici hizmetleri sağlıyorlardı; en tepedekiler, ikinci bir düzeyde yer alan ve bölgesel önem taşıyan kentler üzerinde hâkimiyete sahiptiler; bunlar da sadece yerel bir önemi olan kentlerle bağlantı içindeydiler. Küresel kontrol işlevlerinin ve uluslararası müşterilere hitap eden üretici hizmetlerinin yoğunlaştığı en üst düzeydeki kentlerde, bu tür hizmetlerin ekonominin en dinamik sektörünü oluşturması, yatırım ve işgücü içinde ortalamadan daha büyük bir pay alması beklenir. Bu model, imalat sektöründe istihdamın azalmakta ve hizmetlerin genişlemekte olduğu bir sanayi-sonrası (post-

endüstriyel) gelişmenin varlığını varsayar. Küresel kentler açısından bakıldığında başarının göstergesi, kontrol işlevleriyle bağıntılı özel türden yüksek katma değerli hizmetlerin varlığıdır.

Hiç kuşku yok ki İstanbul bu açıdan bir dönüşüm yaşamıştır. Pazarlama, muhasebe ve yönetim, telekomünikasyon, banka ve finans, ulaştırma, sigortacılık, bilgisayar ve veri işlem, hukuk hizmetleri, auditing, danışmanlık, reklam, tasarım ve mühendislik alanlarında canlı ve gelişen bir hizmet sektörü mevcuttur. Dünya çapında ulusaşırı şirketler bu sektöre *joint venture*'lar, doğrudan yatırım ve lisans yollarıyla girmiş durumdadır. Bu yatırımın bir bölümü, bütünüyle Türkiye pazarına yönelik olmaktan ziyade, ulusaşırı şirketlerin bölgesel merkezlerinin İstanbul'da kurulması biçimini almaktadır. Bir sonraki aşama İstanbul'da yerleşik bu üretici hizmetleri üssünün bölgenin geri kalan yerlerinde ulusaşırı operasyonlara aracılık yapmasıdır. Belirleyici öneme sahip finans, sigortacılık, gayrimenkul hizmetlerinde istihdam edilen çalışan sayısı 1980-1990 arasında 100 bin artmış, hizmet sektöründeki payı %10,3'ten 13,9'a, İstanbul'un toplam istihdamı içinde ise %5,3'ten %7,1'e yükselmiştir (Aksoy 1996). (Buna karşılık New York ve Londra için bu oran %17-18 arasındadır; bkz. Sassen 1991.) Bu insanlar, İstanbul'un yeni gelişmekte olan ticari bölgelerinde uluslararası tarza uygun olarak camla kaplanmış, yüksek binalarda çalışmaktadır. Ne var ki belirsizlikler, ikirciklilikler, hukuki ve fiziksel altyapının yokluğu bütün bu gelişmeyi yavaşlatmaktadır.

Küresel kent konumunun yukarıdakiyle bağlantılı bir başka boyutu, küresel bilgi akışı sisteminin eklem noktaları arasında güvenilir bir bağlantı kurarak köprü işlevi gören bilgi altyapısıdır (Castells 1989). Bu alanda da hükümetlerin ulaştırma ve iletişim sektörlerinde özelleştirmeye girişme konusundaki isteksizliği ve beceriksizliği İstanbul'un şansını azaltmaktadır. Bu iki sektörde ileri teknolojiyi yakalamak çok önemlidir; oysa kamu kuruluşları her iki alanda da yetersiz kalmıştır. Gözle görülen ihtiyaç artışına rağmen (90'lı yıllarda yurtdışından gelen havayolu yolcularının sayısındaki yıllık artış oranı %15-20 arasında olmuştur; bkz. Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996, 443), havalimanı kapasiteleri çok geç genişletilmiştir; on beş yıl önce tamamlanmış bir bina, 2000 yılına kadar o güne göre dört katına çıkmış bir trafiğe hizmet vermekteydi. 80'li yıllarda yenilenen ve modern teknolojiyi yakalayan telefon sistemi, hiçbir yeni yatırım yapılmaksızın ancak ayakta tutulabilmiştir; bunun sistem üzerinde yarattığı basınç hissedilmektedir. Şirketlerin sık sık yer değiştirdiği bir kentte 1987-1996

arasında tek bir telefon rehberi yayımlanmamıştır; 1996'da yayımlanan rehber ise şirket adres ve telefonlarına yer vermemektedir. Belki en anlamlı gösterge İnternet'in durumudur. Yasalar Türk Telekom'a uydu bağlantıları üzerinde tekel hakkı vermektedir; şirket, İnternet hizmeti vermek üzere özerk bir birim oluşturmuştur. Ne var ki, kurduğu hat (*trunk line*) yeterli kapasiteye sahip olmadığı için bağlantı kurulabildiği zaman dahi işlemler son derece yavaş olmaktadır. Büyük şirketlerin kendi doğrudan (ve yasadışı) uydu bağlantılarını kurmaktan başka yapabilecekleri bir şey yoktu; öte yandan bir dizi "korsan" şirket halka hizmet vermeye girişiyordu.

Bu koşullar yabancı sermayenin de uzak durmasına yol açmıştır. Yabancı yatırımcılar temkinli davranmaktadır; ulusaşırı şirketlerin yatırımları dalgalanma göstermekte, kendi kendini besleyecek bir süreç için yetersiz kalmaktadır. Yapılan yatırım çoğunlukla Türkiye'nin iç pazarının yarattığı fırsatları, önde gelen kentinden hareketle değerlendirmeyi hedeflemektedir. Gümrük birliğinin, ekonominin yeniden yapılanması ve dış pazarlara erişme bakımından büyük önem taşıyan yabancı sermayeyi cezbetmesi bekleniyordu. Avrupa şirketlerinin düşük ücretlerden ve deneyimli bir sınai işgücünden yararlanmak için ülkeye yatırım yapacağı, Avrupa'ya yönelik bir ihracat platformu yaratma fikrinin ise Japon ve Kore sermayesini cezbedeceği ümit ediliyordu. 1990'lı yıllarda dünya çapında, özellikle de Latin Amerika ve Asya'nın "kalkınmakta olan" ülkelerine yönelik doğrudan yabancı yatırımların hacminde büyük bir artış yaşandığını akılda tutmalıyız. Türkiye'ye gelince, coğrafi avantajlarına ve gümrük birliğinin Avrupa pazarlarına giriş olanağı yaratmasına rağmen, yabancı sermaye akışı bir milyar dolar seviyesinin altında dalgalanmış, en yüksek seviyeye 1996'da 1.1 milyar dolarla ulaşmıştır (ki bu dünya akışının %0.3'üne tekabül etmektedir). Şili, Arjantin ve Meksika'da doğrudan yabancı yatırımlar toplam sermaye oluşumunda %10 ila 20 arasında bir paya sahipken, Türkiye'de bu oran %2'dir. Yabancı birey ve fonların borsada hisse senedi alımı türünden portföy yatırımı ise önemsiz bir düzeyde kalmıştır (Birleşmiş Milletler 1997). Yani formel ekonomi büyük ölçüde güvenli iç pazarlara yönelişini sürdürmüş, ekonomik küreselleşme beklentilerine uygun bir yeniden yapılanma ise potansiyelin çok altında kalmıştır.

Dengeyi belirleyen sadece yabancı sermayenin uzakta durması değildi. İstanbul'un yeni bir yönelişi benimsemekte başarısız kaldığı duygusu yaygınlaşınca yerli kapitalistler de küresel kent işlevlerini

hedefleyen bir stratejinin izlenmesi için çalışmaktan vazgeçtiler. Kentin iş âleminin ve politik seçkinlerinin elele böyle bir stratejiyi benimsemesi, küresel sermayeyi İstanbul'un küresel kent işlevleri için gerekli maddi ve hukuki koşulları sağlayabileceği konusunda ikna edebilmek için hayati bir önem taşıyordu. Kentin bu biçimde "konumlanması", teknolojik açıdan aşırı akışkanlığa yatkın olan pek hassas sermayeyi kente yerleşme ve burada kalma bakımından ikna etmekte işe yarayabilirdi.

Enformel Küreselleşme

İstanbul'un dönüşümü küresel kent modeli beklentileri açısından yetersiz olmuştur. Bölgesel rolü sınırlı kalmış, hizmetler alanındaki işlevi esas olarak ülkenin geri kalan bölümüne yönelmiştir. Bilgi teknolojisi yavaş gelişmiş, modern türden hizmetler anlamlı bir sermaye birikimine ya da istihdam artışına yol açacak bir öncü sektör haline gelmemiştir. Ama öte yandan kent son derece canlı gelişmektedir: vitrinlerdeki lüks mallar, ofis binaları ve üst düzey konut alanları, sokaklarda teşhir edilen gösteriş tüketimi; bütün bunlar yalnızca Türkiye ekonomisinin iç büyümesi tarafından körükleniyor olamaz. Bu çelişkinin açıklaması, ulusaşırı maddi akışların, küresel kent literatüründe öngörülmemiş, politik ortamın belirsizlikleri tarafından biçimlendirilmiş, farklı, enformel, geçici türden bir yoğunlaşmasında yatıyor. Bu alternatif küreselleşmenin iki boyutu var. İlki "yasadışı" akışlarla ilgili: İstanbul kara para aklama ve uyuşturucu ticaretinde ana merkezlerden biri haline geliyor. İstanbul kara para aklayan tek kent değil, ama devlet uluslararası kuruluşların saydamlık ve finans sektörü denetimi konularında yeni dünya standartlarına uyulması yolundaki taleplerine uygun tedbirler alma konusunda çok ağır davranıyor. Türkiye, kumarhaneler ve inşaat şirketleri, hatta banka sistemi aracılığıyla kara para aklanmasına karşı aşırı gevşek bir tavır içinde olması dolayısıyla sık sık eleştiriye maruz kalmıştır; başka biçimde söyleyecek olursak, finans sektörünün şişkinliği ve yüksek kârlılığı kısmen her gün dünyayı dolaşan kaynağı belirsiz milyarlarca dolar paradan alınan pay yüzündendir. Gerçekten de 1998 yılı boyunca siyasi gündemi işgal eden başlıca konu, kara para dolaşımından kaynaklanan ve hiçbir sınır tanımayan rüşvetçilik biçimini alan siyasi yolsuzluklar olmuştur.

Yolsuzluğun bu kadar yaygın olmasını olanaklı kılan, farklı mantıkların bir arada yaşamasıdır. Uzun süren popülizm uygulaması, vaz-

geçilmesi güç politik tahsis mekanizmaları yaratmıştı. Tamamlanmamış liberalizasyon ise politik gücün piyasa avantajına tercümesi açısından mükemmel bir fırsat yaratıyordu. Eski sistem yıkılırken büyük para kazanmak mümkündü: politik seçkinler, gerekli yasal çerçeveyi oluşturmak ya da bunu yapmaya zorlandıklarında yeterli bir inançla uygulamak konusunda işi bu yüzden bu kadar ağırdan alıyorlardı. Yolsuzluğun bir kısmı, başta uyuşturucu olmak üzere yasadışı malların ticaretini olanaklı hale getiren bir ortamın oluşumu yönünde etki yaratmaktadır. Kaynağı gösterilemeyen paranın büyük bölümü, Avrupa'ya giren uyuşturucunun, bazı bulgulara göre %75'inin Türkiye yoluyla taşınmasından kaynaklanıyor. Bu konuda rakamlara güvenmek güç olmakla birlikte, bir gazete haberi yıllık uyuşturucu kaçakçılığı miktarını 55 milyar dolar olarak veriyordu (*Cumhuriyet*, 29 Aralık 1997). 2000 yılında ise bu rakam 100 milyar dolar olarak gazetelere geçti. Bu rakam abartılı olsa da kâr oranlarının yüksek olduğu ve ülkede kalan katma değerin önemli bir bölümünün, uyuşturucu ticaretinin çıkış noktası olan ve başlıca oyuncuların yerleşmiş olduğu İstanbul'da kaldığı tahmin edilebilir.

Beklenmedik bir küreselleşmeye yol açan ikinci unsur da başka bir enformel faaliyettir; İstanbul'un Rus ve Doğu Avrupa tüccarları için bir pazar yeri olarak eski konumunu yeniden elde etmesinden kaynaklanır. Tümüyle tek yanlı olan bu ticarette, İstanbul'a "turist" olarak gelen yabancı tüccar çoğunlukla tekstil ürünleri satın alarak bunları güya "yolcu beraberinde", "bavul içinde" ülkesine taşır (Blacher 1997). Bu tür uydurma yöntemlere başvurulması zorunluluğu, politik mercilerin yeni dünya koşullarına uygun mevzuat ve kurallar geliştirmekte gösterdikleri isteksizlik ya da beceriksizlikten kaynaklanır. Yılda 5-10 milyar dolara ulaştığı hesaplanan bu ticaret, kayıt dışı kalması anlamında enformeldir. (Bu rakamı resmi akışlarla karşılaştırmak yararlıdır: 1996 yılında Türkiye'nin resmi, kayıt altındaki ihracatı 25 milyar dolar civarında, GSYİH'sı ise 170 milyar dolardı. İstanbul'un ulusal gelir içindeki payı 50-70 milyar dolar arasında hesaplanıyordu.) Bu sektörün ayırt edici yanı küçük ölçekli, esnek organizasyonlardır: çok sayıda tüccar, güçlü bir rekabet içinde, düşük kâr marjlarıyla çalışır. Yetkililer şimdilik bu sektöre müdahale etmedilerse bunun nedeni sektör çevresinde yaygın bir çıkar ağının oluşmuş olmasıdır. Söz konusu olan, sadece ihracat noktası olarak çalışan 5 bin dolayında dükkânın yarattığı istihdam ve gelir değildir; aynı zamanda bunların bağlantı içinde bulundukları, her biri küçük atölyelerinde on

ila yirmi arasında işçi çalıştıran küçük girişimcilerden oluşan hazır giyim imalatçıları da sektörün bir bileşenidir. Tekstil sektörü geçmişte olduğu gibi günümüzde de İstanbul ekonomisinin en hızlı büyüyen istihdam sektörüdür. 1980'li yıllarda bu sektörde 130 bin yeni iş yaratılmış, sektörün toplam istihdam içindeki payı 1980 yılında %10,7 iken 1990'da %15,5'e yükselmiştir. Bu hesaba göre imalat sanayii istihdamının yarısı bu sektörde yoğunlaşmaktadır (bkz. Aksoy 1996, 24). Bunun yanı sıra, Rusya'dan ve öteki eski Sovyet cumhuriyetlerinden gelen tüccara hizmet veren geniş bir otel, lokanta, eğlence, ulaştırma ve banka sektörü söz konusudur. Ne var ki, devam edip etmeyeceği belirsiz olduğundan, daha kalıcı yapılar ortaya çıkmamaktadır. Tam tersine, vergiyi ön planda düşünen devlet yetkilileri, bürokratik ya da mali kısıtlamalar getirme yönünde herhangi bir girişimin bu faaliyetin bir başka dünya pazarı kentine kaçmasına yol açacağını bildikleri halde, belirli aralıklarla bavul ticaretini denetim altına alma tehdidini savurmaktadırlar.

Bu tür enformel para ve mal akışları İstanbul'un dünya ekonomisindeki yeni rolünü biçimlendirmekte hiç kuşkusuz bir rol oynamakla birlikte, bu tarz bir uluslararasılaşma ekonomik alanda, milliyetçilik sonrası olmanın dışında, hiç de post-endüstriyel ya da postmodern bir yöneliş anlamına gelmez. Aslında bu faaliyetin varlığı ulusal mekân üzerinde kontrolün çözülmesinin ve devlet düzenlemesinin artan ölçüde ortadan kalkmasının bir ürünüdür. Ne var ki, uyumsuzluklardan ve geçici olabilecek arbitraj fırsatlarından yararlanarak, doğan çatlaklarda varlığını sürdüren bir faaliyettir bu; küresel kent modelinde öngörülen türden bir yapılanma dinamiği içerdiği söylenemez. İşaret ettiği yön, kentin tarihsel varoluş tarzı içinde, modern dönem öncesi görmüş olduğu işleve, yani uluslararası bir pazar yeri olma işlevine benzer. Bu alanda İstanbul'un karşılaştırmalı üstünlüğü, düşük kâr marjları ve esneklikten, bir de geniş Türkiye pazarına erişme olanağından kaynaklanır. Yeni tür bir hizmet ya da bilgi ekonomisinden ziyade, imalat kapasitesine ve dükkâncılık potansiyeline dayanır.

Buraya kadar söylenenler, İstanbul'un küreselleşmenin etkilerini hissettiğini, küresel para, sermaye, insan, fikir, gösterge ve bilgi akışının yoğunlaşmasını yaşayan bir yer olma anlamında küreselleşmekte olduğunu ortaya koyuyor; ama modelde öngörüldüğü tarzda bir *küresel kent* haline gelmiyor İstanbul. Ulusal sınırlar ötesinde bölgeye üretici hizmetleri verme yönünde bir ölçüde bir yapısal değişim yaşanmakla birlikte, dönüşüm, ulusal işlevlerden ziyade küresel işlevlerin,

imalat yerine hizmetlerin değişimin yönünü belirlemeye başladığının iddia edilebileceği kadar ileri gitmiş değil. Bunun nedeni fırsat yokluğu değil; gerçekte, tarihi ve coğrafyası göz önüne alınırsa, kentin küresel bir rol oynamak açısından şansının yüksek olduğu söylenebilir. Bu şansı sınırlayan daha ziyade politik alandan gelen tahditlerdir: popülist politikaların devam etmesi, ülke çapında liberal bir çerçevenin yerleştirilmesi konusunda gönülsüzlük, yerli girişimcilerin tutarlı ve birleştirici bir bakış açısı geliştirememeleri. Farklı eğilimlerin bir araya gelmesinin sonucu ise kamusal yokluğun orta yerinde özel zenginliğin gösterisidir: çamurlu yollarda Ferrari'ler ve Porsche'ler, en son mimari üslupla yapılmış çok katlı iş merkezlerinde sürekli elektrik kesintisi.

Reel Küreselleşme

İleri ülkelerde Fordist refah devletinin, çevre ülkelerde ise kalkınmacı popülizmin çökmesiyle birlikte, gelir dağılımında, tüketim kalıplarında ve hayat tarzlarında doğan eşitsizlikler herkesin malumu. İstanbul söz konusu olduğunda, bütün küresel kentlerde olduğu gibi, hem kent halkının küreselleşmiş faaliyetlere katılımı açısından, hem de dönüşüm geçiren fiziksel mekânlar bakımından gelişme aşırı ölçüde eşitsiz olmuştur. Bu eşitsizlik, daha eski bir literatürün tasvir ettiği modern-geleneksel çatışmasıyla benzerlikler taşıyan ve küreselleşmecilerle yerelciler arasında yerellik ve kimlik konularında yoğunlaşan bir kültürel çatışmaya paralel olarak gelişmekte ve onu beslemektedir. Eşitsizlikler, nüfusun küçük bir bölümünün dünya ekonomisinin doğurduğu yeni dinamiklerle hızla bütünleşmesinden doğarken, çoğunluk ise bu bütünleşmeye, yarattığı maddi olanaklardan yararlanmaksızın tanık oluyor ve tepki gösteriyordu. Dünya pazarıyla bağlantı kuran girişimciler, bankacılar, bilgi sektörü çalışanları, veri tacirleri, serbest meslek erbabı, yeni paradigmayla kolayca bütünleşmek üzere eğitilmişlerdi ve dünyadaki benzerleriyle aynı ücret ve gelir düzeylerine yükseliyorlardı; buna karşılık daha önceki bir dönemin ürünü olan orta sınıflar ve ister örgütlü ister enformel sektörde çalışsınlar, ister vasıflı ister vasıfsız olsunlar, ister sürekli ister geçici işlerde çalışsınlar, bütün işçiler, kaybeden konumundaydılar. Üstelik, daha önceki dönemin orta sınıflara yaraşır bir gelir ve statü sağlayacak "eli yüzü düzgün" iş olanakları artık doğmuyordu. Başka bir şekilde söylendiğinde, küresel düzenin bütünlüğünü yitirmiş mekânlarında, kent nüfusu-

nun bir bölümü merkez ülkelerin nüfusuna benzemeye başlarken, çoğunluk dışlanmış oluyordu; üstelik, modernist çağda atmosferi belirleyen sisteme entegre olma vaadinin postmodern çağda geçerli olmadığı bilinci de işin cabasıydı.

Göreli olarak eşitlikçi biçimde geniş bir yelpazeye hitap etmiş olan sosyal hizmetler, üst gelir grupları açısından hızla özelleşiyordu: ana okulundan yüksek öğretime kadar özel okullar mantar gibi çoğalıyor, pahalı sağlık kuruluşları ortaya çıkıyordu. Kamu hizmetleri ise kötüleşiyordu: bütçe kısıntıları ile birlikte, okul ve hastane binalarının bakımı bile yapılamıyor, öğretmenler ve sağlık elemanları düşük memur maaşına mahkûm oluyor, varolan kapasite talebi karşılamaz hale geliyordu. Tüketici mallarında ve hizmetlerde bir çeşitlenme yaşanıyor, toplumun kaymağı ile geri kalanı arasındaki tüketim olanakları eşitsizliği, göze batacak kadar belirginleşiyordu. İki bölmeli bir toplum ortaya çıkıyor, hayat tarzları ve tüketim kalıpları mekân içinde birbirinden ayrıştırılabildiği ölçüde aralarındaki mesafe büyüyordu. Konut alanları da bu kopuşu yansıtıyordu: küreselleşmeciler için inşa edilen yeni siteler pahalıydı, dışarıdan giriş kontrol altındaydı, peyzaj çalışması yapılmıştı. Gecekondu bölgeleri ise, özellikle kente yeni gelenler için mantar gibi artıyordu (bkz. Bölüm 8). Restoranlar, gece klüpleri, konser salonları, sergi mekânları, sınıfların kültürünün tüketim dolayımıyla yeniden tanımlandığı bir sürece katkıda bulunuyordu.

Bu söylenenler, orta katmanların zaman içinde küresel tüketim kalıplarına katılmadığı anlamına gelmiyor. Ancak bu ağır işleyen bir süreçti ve Anadolu'dan kente yoksul insanların göçü devam ettiği için de gözle görülür bir başarı sağlayamadı. Kürt bölgelerindeki iç savaş dolayısıyla köylerinden sürülen bu insanlar, İstanbul'a popülist sosyal koruma mekanizmalarının ortadan kalkmış olduğu bir anda geliyorlardı. Küresel kent literatüründe, bu tür bir göçün (örneğin New York'a Orta Amerika'dan göç) etnik bir işbölümüne ve toplumsal kutuplaşmaya yol açacağı beklentisi vardır. New York örneği alındığında ülke dışından gelip kente yerleşen insanların sayısı yılda 70 bin dolayındadır; dolayısıyla kentin nüfusu gözle görülür bir ölçüde artmamıştır. Bunun sonucu olarak yeni gelenleri istihdam hiyerarşisine massetmek mümkün olmuş, gerçek anlamda dışlanmış olan nüfus kesimi (Lash ve Urry'nin [1994] kullandığı terimle "kendi içine dönmüş getto" [*impacted ghetto*]) sabit bir düzeyde kalmıştır. Oysa İstanbul her yıl New York'un üç katı göçmeni massetmek zorundadır. Top-

lumsal hiyerarşinin tepesinde yeni bir bilgi seçkinleri katmanının doğuşunun, hiyerarşinin alt basamaklarında çok farklı türden kişisel hizmetleri sunan bir işgücüne ihtiyaç yaratacağı beklentisi vardır. Üretici hizmetleri sunan firmaların, temizlik elemanı, kurye ve başka türden düşük vasıflı personel ihtiyacı, bu işgücü talebinin sadece bir bölümünü oluşturacaktır. Talebin büyük bölümü, ileri derecede bireyleşmiş, yüksek gelirli meslek sahiplerinin farklılaşmış tüketim kalıplarından kaynaklanacaktır. Bu insanlar, emek yoğun yöntemlerle üretilen, benzersiz özellikler taşıyan lüks mallar talep ederler; beş yıldızlı otellerden turizm acentaları ve kaliteli butiklere, farklı ulusların mutfaklarını temsil eden lokantalardan şoför, bodyguard ve köpeklerini dolaştıracak insanlara kadar çeşitli türden hizmetlere ihtiyaç duyarlar; dolayısıyla farklılaşmış bir hizmet sektörünün oluşmasının ekonomik potansiyelini yaratmış olurlar. Birincil, yani küreselleşmiş sektör yeterli itilimi sağlayamazsa, bu "suda büyüyen halkalar" etkisi sınırlı kalır. Her yıl 200 bini aşkın, okuma yazması bile sınırlı insanın kente aktığı göz önüne alınırsa, İstanbul'dan daha canlı bile olsa, herhangi bir küresel kent dinamiğinin işgücü piyasasında bu akışa yeterli bir talep yaratabileceğini ummak aşırı iyimserlik olurdu. Bu yüzden, *impacted ghetto* benzeri dışlanmış bir durumda, ama çok farklı bir kültürel ortamda yaşayan bir nüfus kesiminin sayısı artmakta, bu kesim kentin politik hayatına damgasını vuracak ölçüde ağırlığa kavuşmaktadır.

Bu tartışma ışığında, ekonomik dönüşümü ve istihdam yapısı göz önüne alındığında, İstanbul'a bir "ikili kent" olarak değil bir "bölünmüş kent" olarak bakmak daha gerçekçi olacaktır. Kentin bir bölümünde, ister formel ister enformel biçimlerde olsun, küresel maddi akışlar gerçekleşmekte, bunlar sınıf oluşumu, tüketim kalıpları ve yaratılan istihdam bakımından beklenen sonuçları üretmektedir. Ancak kentin bir ikinci bölümü vardır ki, burada yaşayan insanlar bu akışlardan büyük ölçüde kopuktur; maddi yaşam eski düzenleme tarzları çerçevesinde, enformel sektörde, gecekondu mahallelerinde, kentin çevresinde neredeyse ayrı birer kasaba oluşturan ortamlarda, kente göçün öncesinden kalan ve göçle birlikte belirli bir dönüşüme uğramış olan toplumsal ağlar aracılığıyla sürdürülür.

Farklı alanların böyle ayrıştığı bir ortamda, kamusal mekânın özelleştirilemediği, etkileşimin kaçınılmaz olduğu durumlarda ortaya çatışmalar çıkar. Son yılların bütün büyük ideolojik savaşları kamusal mekânın kontrolü ve bundan türeyen kamu ahlakı anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır: okullarda türban sorunu, camilerin nereye yapılabile-

ceği, reklam panolarında çıplaklık, meyhane ve kafelerin sokağa masa koyması tartışması (bkz. Bölüm 2), sokakta rock müziği çalınması, bu tür tartışmalar arasında yalnızca en çarpıcı olanlardır. Kuşkusuz dışlanma ile katı bir ahlakçılık arasında birebir bir mütekabiliyet yoktur, ama siyasi İslam büyük ölçüde kamu ahlakı ve kültürel çatışma üzerine var olan kaygıları yansıtan bir dil yaratmayı amaçlamış (bkz. Bölüm 4) ve toplumun kıyısında kalmış nice insanın desteğini almayı başarmıştır. Bunun sonucunda, Batılılaşma taraftarlarının programını tarihsel olarak tanımlamış olan laik modernleşme söylemi, küreselleşmenin olumlu biçimde sahiplenilmesinin hizmetinde herhangi bir kısmi ve politize söylem konumuna indirgenmiş olmaktadır. Açıktır ki bu kutuplaşma, hem laikliğe bağlı kalan, hem de marjinalize olmuş kesimleri cezbetme potansiyeline sahip bir muhalefet gündeminin oluşturulma şansını zayıflatmaktadır.

Küreselleşmenin etkisi ve yarattığı değişimlerden toplumun farklı kesimlerinin farklı ölçüde nasiplendiği gerçeği göz önüne alınmadığı takdirde, toplumsal ve kültürel gerilimlerin yoğunlaşmasını kavramak güçleşir. Ama belki bundan da önemlisi, çatışmanın doğasını ve ifade ediliş tarzını nitel biçimde değiştiren gösterge ve simgeler akışının yoğunlaşmasıdır. Medyadaki patlama, politik fikirlerdeki, çevreci akımlardan insan haklarına değişik konulara yönelen çeşitlenme, dünya markaları ve küresel üsluplara yöneliş, bütün bunlar, kentsel girişimcilikten etnik hareketlere ve politik direnişe kadar uzanan değişik platformlarda kullanılabilecek bir dizi simge ortaya çıkarmıştır. Küreselleşme politik ve kültürel bağlamı öylesine değiştirir ki, her şey kendini, küresel bir damga taşıyan işaretleri göz önüne alarak ve kullanarak, küresel ölçekli protesto biçimlerine başvurarak (küresel ölçekte örgütlenmiş devlet-dışı kuruluşların son dönemin kentsel hareketlerinde tuttuğu yer), küresel forumlara seslenerek, küresel medyada kendini sınayarak ifade etmek zorundadır. Yerel, yerli, farklı çıkarlarca gerçek ve geleneğe uygun olarak sunulan her şey, kentin küresel konumlanmasının ışığında yeniden tanımlanmak ve sınanmak zorundadır (bkz. Bölüm 2 ve Bölüm 4). Kentin modern ve küreselleşmeci seçkinlerinin, yanlış olduğunu, mahkûm edilmesi gerektiğini düşündükleri melez türden yaşam tarzlarını dışlamak için yeni bir sözlüğe ihtiyaç duymaları bu yüzdendir (bkz. Bölüm 6). İslami hareketin alternatif bir küresel kent projesi üretmek zorunda kalması (bkz. Bölüm 3) ve kendi saflarında yaşadığı istihdam ve tüketim farklılaşmasına kayıtsız kalamaması (bkz. Bölüm 5) bu yüzdendir. Başlangıçta kente

yeni göçmüş insanların acısını ifade etmek için geliştirilmiş olan bir müzik türünün bugün kendini "dünya müziği"nin gelişen bir janrı olarak sunmak zorunda kalması da bu yüzdendir (bkz. Bölüm 7).

Ne var ki, belirli bir düzeyde kent hâlâ "yumuşak"tır, istendiği gibi yoğrulabilen bir nitelik taşır: maddi, kültürel ve politik bakımdan birbirinden çok farklı nüfus kesimlerini bağrında eritir; gerilimler kaybolur, ortaya etkileşim çıkar. Mekân kutuplaşır ama aynı zamanda heterojen kesimler aynı mekân içinde bir arada var olmayı sürdürür. Kültürel miras üzerinde açık savaş verilmez, pazarlık yapılır. Evet bazı savaşlar yapılır ama uzlaşmalar da doğar. Devletçi milliyetçiliğin yaydığı "ortak çıkar" yanılsamasının teşhiri, bazı bakımlardan olumlu sonuçlar doğurmuştur: küreselleşmenin etkisi altında doğmakta olan yeni kültürel, politik ve simgesel cemaatler, çatışmaların açıkça ortaya konulabilmesini olanaklı kılar. Yeni sahnede iş yapabilmek için yeni beceriler geliştirilir, yeni bir dil öğrenilir. Bu belki de uygar davranışın, kent yaşamının olmazsa olmaz koşulu olan uygar bir kültürün habercisidir. Bu kitapta bir araya getirilmiş olan makaleler, çatışma ve bir arada yaşama, gerilim ve pazarlık arasındaki etkileşimin çeşitli boyutlarını ortaya koyuyor, küreselleşmenin sorunları nasıl büyüttüğünü ve etkileşimi nasıl daha da acil hale getirdiğini gösteriyor.

Kaynaklar

Aksoy, A., 1996, *Küreselleşme ve İstanbul'da İstihdam,* İstanbul: Friedrich Ebert Vakfı.

Augustinos, G., 1977, *Consciousness and History: Nationalist Critics of Greek Society, 1897-1914,* Boulder, Colo.: East European Quarterly.

Barillari, D., 1996, *Istanbul 1900: Art Nouveau Architecture and Interiors,* New York: Rizzoli.

Basu, D. K., 1985, *The Rise and Growth of the Colonial Port Cities in Asia,* Lanham, Md.: University Press of America.

Blacher, P. S., 1997, "Les 'shop-touristy' de Tsargrad ou les nouveaux russophones d'Istanbul", *Turcica* 28, ss. 11-52.

Castells, M., 1989, *The Informational City,* Oxford: Blackwell.

Çelik, Z., 1986, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century,* Seattle: University of Washington Press.

Cezar, M., 1994, "Ondokuzuncu Yüzyılda Beyoğlu Neden ve Nasıl Gelişti?", *XI. Tarih Kongresi,* VI. Cilt içinde, ss. 2673-90, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Criss, N. B., 1993, *İşgal Altında İstanbul, 1918-1923,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996, Ankara.

Danielson, M. M. ve R. Keleş, 1985, *The Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey,* New York: Holmes & Meier.

Eldem, E., 1993, Review of S. Yerasimos (der.), *Istanbul 1914-1923, capitale d'un monde illusoire ou l'agonie des vieux empires,* Paris: Autrement, 1992, *New Perspectives on Turkey* 9, ss. 154-57.

Friedmann, J., 1986, "The World City Hypothesis", *Development and Change* 17, no. 1, ss. 69-83.

Girouard, M., 1985, *Cities and People: A Social and Architectural History,* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Heper, M. (der.), 1987, *Democracy and Local Government. Istanbul in the 1980s,* Beverley, United Kingdom: Eothen.

Johnson, C. R. vd., 1922, *Constantinople Today: The Pathfinder Survey of Constantinople,* New York: Macmillan.

Keyder, Ç., 1993, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe", *Review* 16, no. 1, ss. 19-33.

Keyder, Ç., E. Özveren ve D. Quataert (der.), 1993, *Port-Cities in the Eastern Mediterranean,* Review Özel Sayısı (Kış); Türkçesi: *Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri 1800-1914,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.

Lash, S. ve J. Urry, 1994, *Economies of Sign and Space,* Londra: Sage.

Mantran, R., 1962, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: essai d'histoire institutionnelle, economique et sociale,* Paris: Maisonneuve.

Murphey, R., 1970, *The Treaty Ports and China's Modernization: What Went Wrong?,* Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.

Necipoğlu, N., 1995, "Byzantines and Italians in Fifteenth Century Constantinople", *New Perspectives on Turkey* 12, ss. 129-43.

Öncü, A. ve D. Gökçe, D., 1991, "Macro-politics of Deregulation and Micro-politics of Banks", M. Heper (der.), *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, New York: de Gruyter, ss. 99-118.

Öniş, Z., 1993, "The Dynamics of Export-Oriented Industrialization in a Second Generation NIC: Perspectives on the Turkish Case", *New Perspectives on Turkey* 9, ss. 75-100.

Özmucur, S., 1976, "İstanbul İli Gelir Tahminleri, 1950-74", *B.Ü. Ekonomi Dergisi* 4-5, ss. 51-65.

Pamuk, S., 1987, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment, and Production,* Cambridge: Cambridge University Press.

Pentzopoulos, D., 1962, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact Upon Greece,* Paris: Mouton.

Rosenthal, S. T., 1980, *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul,* Westport, Conn.: Greenwood.

Sassen, S., 1991, *The Global City,* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Tokatlı, N. ve Y. Boyacı, 1997, "Internationalization of Retailing in Turkey",

New Perspectives on Turkey 17 (Sonbahar), ss. 97-128.

Toprak, Z., 1982, "La population d'Istanbul dans les premières années de la République", *Travaux et recherches en Turquie* içinde, Paris: Peeters, ss. 63-70.

United Nations, 1997, *World Investment Report,* New York.

Valensi, L., 1993, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte,* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Van Millingen, A., 1910, "Constantinople", *Encyclopaedia Britannica,* 11. Basım, 7. Cilt içinde, New York: Encyclopaedia Britannica, ss. 3-9.

—

II

KİMLİK POLİTİKASI VE KÜLTÜR

2

ESKİ MAHALLELERİN SAHİBİ KİM?

Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak

Ayfer Bartu

Dünya tarihinin çekirdeği artık dünya sistemlerinin evrimi ve yayılması değildir; küresel bütünleşmeyi teşvik eden güçlerle yerel özerkliği yeniden yaratan güçlerin süregiden gergin etkileşimidir. Bu, küresel bütünleşmenin kendisi lehine ya da aleyhine bir mücadele değil, daha ziyade bu bütünleşmenin koşulları üzerine bir mücadele. Bu mücadele hiçbir şekilde sona ermiş değil; gelişme patikası da, Batı'nın küresel bütünleşmeyi harekete geçiren yayılmasının dinamiği tarafından önceden belirlenmiş değil... Bu meselelerin ortaya çıkardığı soru, bireylerin, toplumsal grupların, ulusların ve kültürlerin kimliğini kimin ya da neyin kontrol edeceği ve tanımlayacağı sorusudur.

BRIGHT ve GEYER
"Birleşik Bir Yirminci Yüzyıl Dünya Tarihi İçin"

Küreselleşme yerel farklılıkların silinmesinin habercisi değildir; tuhaf bir şekilde tam tersi doğrudur: küreselleşme yeri, mahalli ve farklılığı yeniden geçerli hale getirmekte, bunların yeniden kuruluşunu sağlamaktadır.

WATTS
"Anlamı Haritalamak, Farklılığı Belirlemek,
Kimliği Hayal Etmek"

30 HAZİRAN 1995 tarihinde İstanbul'da "Kent ve Toplumsal Tarih Müzeleri" başlığını taşıyan bir atölye toplandı. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı tarafından düzenlenen bu toplantı, İstanbul'da bir toplumsal tarih müzesi kurulması projesine ilişkin sorunları tartıştı. Önde gelen bir tarihçi, bu tür bir müze konusundaki "zihinsel meseleleri" ele aldığı konuşmasında, toplumsal tarihin bir müze bağlamında yazılmasının ve temsil edilmesinin sorunlarını ve güçlüklerini tartıştı. Konuşmasının sonunda bu tür zorlu meselelerin üstesinden gel-

menin yönteminin "geçmişte olan biteni hatırlamanın uygun bir yolunu bulmak" olduğunu belirtti ve ekledi: "İstanbul şehri için kurulmuş bir toplumsal tarih müzesinin, doğru ele alındığı takdirde, bu tür bir zihinsel devrime olası katkısını abartmak hemen hemen mümkün değildir."[1]

Son zamanlarda yapılan çalışmalar, tarih, bellek ve geçmişin nesnel ve sabit kavramlar olmadığını, içinde yaşamakta olduğumuz anın politikası çerçevesinde üzerinde mücadele verilen ve pazarlıklar yürütülen kavramlar olduğunu ortaya koymuş bulunuyor (Boyarin 1994, Herzfeld 1991, Lowenthal 1990). Lowenthal'in (1990, 1) belirttiği gibi, "Bellek, tarih ve eski dönemlerin kalıntıları geçmişe ışık tutarlar. Ama onların ortaya çıkardığı geçmiş olup bitenden ibaret değildir, büyük ölçüde bizim kendimizin, seçici bir erozyon, unutkanlık ve icat aracılığıyla yarattığımız bir geçmiştir."

1980'li yılların ortalarından bu yana İstanbul'u "küresel" bir kente dönüştürme konusunda yayılmakta olan bir konsensüs mevcut. Aynı zamanda başka kentlerle rekabet anlamına gelen bu kampanya çerçevesinde, bir kentin kültürel kimliği ve yarattığı imaj kilit bir role sahiptir; yerlerin özgül niteliklerini vurgulamak önem taşımaktadır (Harvey 1993). Bizans ve Osmanlı-İslam tarihsel mirası dolayısıyla İstanbul bu rekabette özel avantajlara sahip: Bir kez daha "Batı'daki Doğu ve Doğu'daki Batı" olarak, "Şark'a açılan kapı" olarak pazarlanabilir.

Bir kentin kimliği ve ayırt edici özellikleri bu süreç içinde gittikçe daha büyük önem kazanmakla birlikte, bunlar aynı zamanda tartışmalı konulardır. Özellikle İstanbul gibi çeşitli, çok katmanlı geçmişleri olan bir kent söz konusu olduğunda, hangi geçmişin muhafaza edileceği, seferber edileceği ve pazarlanacağı hayati önem taşıyan politik sorunlar haline gelmektedir. Bu bölümde, İstanbul'un tarihsel mirası üzerindeki mücadeleyi ve bu çeşitli geçmişlerin günümüz politikası içinde nasıl yeniden biçimlendirildiğini ele alacağım. Geçmişin farklı okunuşlarının kültürel miras üzerinde günümüzde yapılan tartışmalara nasıl ışık tuttuğu ve bunları nasıl biçimlendirdiği üzerinde odaklaşacağım; geçmişin ve kalıntılarının tartışmalı anlamını inceleyeceğim. Bu tartışmalar aracılığıyla, aynı zamanda, kültürel mirasın farklı gruplarca hem yerel hem de küresel topluluklara hitap ederken

1. Aksi belirtilmedikçe, bu ve bundan sonraki atıflar ve betimlemeler alan çalışması sırasında tuttuğum notlardan alınmadır.

nasıl simgesel bir sermaye olarak kullanıldığını araştıracağım. Ayrıca, tarihsel mirasın ve tarihsel eserlerin korunmasının üstlendiği karmaşık anlamlar üzerinde de duracağım: Tarihsel miras ve tarihsel değerler nelerden oluşur? Hangi miras, kim için korunmaktadır? Tarihin kurulmasını, korunmasını ve/veya bastırılmasını sağlama gücü kimdedir? Bu tarihin sahibi kimdir? Bu sorulara cevap vermek amacıyla, İstanbul'un kültürel mirası üzerindeki mücadeleleri, şehrin ilk "Avrupaileşmiş" semti olan Beyoğlu'nun (Pera'nın) korunması ve yeniden canlandırılması üzerine son dönemde yapılan tartışmalarda ortaya çıktığı biçimiyle ele alacağım.[2]

Pera

İstanbul'un tek hareketli semtleri olan Pera ve Galata hiçbir ülkeye ait değildir, ama aynı zamanda her ülkeye aittir: buralarda her ülke kendi yasalarını uygular, kendi ibadetini yapar, kendi parasını kullanır, kendi mektuplarını kendi dağıtır. Çeşitli bankalar, konsolosluklar ve sefaretler, çarşılar, kiliseler ve şapeller, bu arada belirli günlerde semaya duran Mevlevi dervişleri hep buraya yerleşmiştir. Sakalar, hamallar, insanı akşam yemeğe çıktığında, Bath'taki yaşlı hanımlar misali, keyifli bir tahtırevan yolculuğuna çıkaran adamlar; Arnavutlar, Küçük Asya'dan gelmiş oduncular, Acem merkep sürücüleri, Hırvatlar ve yerli Türkler, dünyada eşi görülmemiş çokdilli bir nüfus oluştururlar. Sokakta satılan şeylerin ya da konuşulan dillerin hepsini sayacak olsaydım, sayfalar boyu devam edebilirdim ama bunlar kimsenin ilgisini çekmezdi (Elliot 1893, 12).

Pera onüçüncü yüzyılda bir Ceneviz ticaret kolonisi olarak kurulmuştu. Bizans İmparatorluğu'ndan özerkti ve bölgedeki ticaret yollarını kontrol ediyordu. Bizanslılar bu bölgeye, Yunancada "öte", "çok uzak" anlamına gelen bir kelimeyle "Pera" diyorlardı (Rosenthal 1980). Pera "çok uzak"tı, çünkü coğrafi bakımdan imparatorluk şehrine göre Haliç'in öteki yakasında yer alıyordu ve çünkü Bizanslıların denetiminde değildi. Osmanlılar onbeşinci yüzyılda İstanbul'u fethettiklerinde, bu Ceneviz kolonisi yeni hükümdarla bir ittifak kuracak ama bir ticaret kolonisi olarak özerkliğini koruyacaktı. İmparatorluğun yerli azınlıkları, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler buraya ondokuzuncu yüzyılın başında taşınacaktı. Pera nüfusunun hâkim unsuru, (İstanbul'a yerleşmiş Avrupalıların, bazıları öteki azınlıklarla evlilik-

2. Bu yazıda *Pera* ve *Beyoğlu* adlarını birbirinin yerine kullanıyorum. Bu terimlerin farklı anlamları ve tarihleri olmakla birlikte, yazıyı uzatmamak için burada adlandırma ve sınırlandırma konusundaki politikaları ele almıyorum.

lerden olma torunları olan) "Levanten"lerin yanı sıra, imparatorluğun bu gayrimüslim halklarıydı.

Osmanlılar için Pera İstanbul'un "alafranga" kesimiydi. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Pera kentin finans ve eğlence merkezi haline gelmişti. Elçilikler burada açılmıştı; Orient Express'in yolcuları için yapılan Pera Palas Oteli de buradaydı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Osmanlılar İstanbul'u "Batılı" bir kente dönüştürmeye çabalarken, Pera kentsel reform açısından deney alanı olarak seçilecekti. Burada uygulanan reformların kentin geri kalan bölümü için model olması isteniyordu (Çelik 1986, Rosenthal 1980). Her ne kadar planlama başarıya ulaşamamış olsa da, Pera kentin ilk "Avrupai" semti olacaktı: Modern yaşamın simgeleri olan işhanları, bankalar, tiyatrolar, oteller, büyük mağazalar, çok katlı apartmanlar mimari çevrenin hâkim unsurları haline gelmişti.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişle birlikte İstanbul ülkenin başkenti konumunu yitirdi. Yeni cumhuriyetin, laikliğin ve aydınlanmanın simgesi haline gelen yeni başkent Ankara'ya karşıt olarak İstanbul, yozlaşmış Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslami temellerinin simgesi olarak görülüyordu. Ama bu dönemde bile Türkiye burjuvazisi için Pera "uygarlığın" ya da "İstanbul'daki Avrupa"nın simgesi olarak kalıyordu. Zaman içinde nüfusundaki değişim (gayrimüslim azınlıklar kenti ve ülkeyi terk ediyorlardı) göz önüne alınırsa, kendi içinde, imparatorluktan ulus-devlete geçişin de bir simgesi olarak görülebilir (Arkan 1993).

1980'li Yıllarda Pera'nın Yenilenmesi

İstanbul'un yeni zenginliği ve özgüveni ifadesini sanat ve kültürde buluyor. İslam ve Osmanlı sanatına yeni bir düşkünlük gelişiyor, İstiklal Caddesi yine ondokuzuncu yüzyılda, o kozmopolit günlerinde, sokaklarında Fransızca konuşulurken, adı Grande Rue de Pera iken sahip olduğu zarafetini kazanıyor. (P. Mansel, *Financial Times* eki, "Istanbul and the Olympics", 24 Haziran 1993)

Robins ve Aksoy'un (1995, 6) belirttikleri gibi, bu *Financial Times* muhabirinin İstanbul'da gözlediği şey aslında görülmesi istenen şeydi: kentin, "uluslararası alanda kabulü ve tanınması açısından uygun", "zarif", "kozmopolit", "sorunlarından arındırılmış" bir imgesi. Harvey'nin (1989) belirttiği gibi:

Pek az şeyin metalaştırmadan kaçabildiği, hipermodernitenin hızlandırılmış dolaşım koşullarında metalaştırılamayacak kadar, bir tüketim nesnesi hali-

ne getirilemeyecek kadar her şeye baskın çıkabilecek kadar büyük ve kapsayıcı bir şey yoktur. Dev mimari projeler, hatta şehirlerin ya da kentsel alanların bütünü piyasa nesneleri olarak sunulabilirler.

1980'li yılların başlarında Dalan'ın ele almaya giriştiği zorlu sorun buydu: Dalan "İstanbul'u, şanı geçmiş tarihinde yatan yorgun bir şehir olmaktan çıkararak 21. yüzyıl için vaatlerle dolu bir metropol kente dönüştürmek" için çaba harcıyordu (Keyder ve Öncü 1994, 409). 1980'li yılların çok reklamı yapılmış bir dizi kentsel yenilenme projesi ile birlikte İstanbul, tüketim konusu bir seyirlik gösteri haline geliyordu.

Beyoğlu, bu kentsel yenilenme projelerinde ayrıcalıklı bir yer tutuyordu. Beyoğlu için önerilen dev mimari proje bir yeniden canlandırma projesiydi. Bu projeye göre, semtin ana arteri olan İstiklal Caddesi (caddenin adı, cumhuriyetin milliyetçi yönetiminin kentsel yer adlarını nasıl dayattığını yansıtıyor), bir yaya bölgesi haline getirilecek, buna karşılık ona paralel olarak açılacak bir başka arter, Tarlabaşı Caddesi, araç trafiği bakımından eski şehri çevrenin ana meydanı olan Taksim Meydanı'na bağlayacaktı. Tarlabaşı Caddesi'nin açılması, ondokuzuncu yüzyıldan kalma bir sürü binanın yıkılmasını ve çoğunlukla harabe durumunda bulunan bu binalarda yaşamakta olan binlerce insanın başka yerlere yerleştirilmesini gerektiriyordu.

"Tarlabaşı yıkımı" olarak anılan bu olay 1980'li yıllarda kamusal tartışmaya hâkim olacaktı. Bu tartışmanın önde gelen tarafları bir yanda Dalan, öteki yanda ise Dalan'ın İstanbul konusundaki projelerine baş muhalefeti oluşturan Mimarlar Odası'ydı. Her ne kadar o zamanlar bu tartışma "modernleşmeciler" ve "korumacılar" arasında geçiyormuş gibi sunulduysa da, ben burada bu ikili modelin ötesine geçilerek, üstü örtülü biçimde var olan daha karmaşık ve çok katmanlı anlamların incelenmesi gerektiğini ileri süreceğim. Mimari mirasın ne anlama geldiği konusundaki mücadele farklı düzeylerde okunabilir. Bir düzeyde bu mücadele, tarihin, geçmişin ve bunun kalıntılarının nasıl güncel politik kavgalarda simgesel sermaye olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Bir semtin yeniden canlandırılması yolundaki her girişimde olduğu gibi, bu örnekte de geçmişin belirli bir tarzda okunması ve yorumlanması söz konusuydu. Beyoğlu'nun geçmişte neye benzediği, hangi Beyoğlu'nu kim için yeniden canlandırmak gerektiği, Beyoğlu'nun kim için neyi temsil ettiği gibi sorular kritik politik konular haline gelmişti. Farklı aktörler ve grupların geçmiş ve günümüz konusunda farklı anlatıları vardı; fiziksel çevre konusundaki

hikâyeler, toplumsal, politik ve kültürel ortam hakkındaki yorumlar olarak iş görüyordu. Bir başka düzeyde, mimari çevre üzerindeki bu mücadele, İstanbulluların kent kültürü, kentlilik ve kentsel kimlik türünden kavramları, "Türk", "Avrupalı", "İstanbullu" olmanın ne anlama geldiği sorusunu cevaplayabilmek amacıyla tartışmakta olduğu, müzakereye giriştiği ve yeniden formüle etmeye çalıştığı bir bağlamın acil sorunlarını ortaya koyuyordu.

Dalan için Beyoğlu, temizlenmesi, rehabilite edilmesi ve kısmen de yıkılması gereken bir yerdi. Önerilen cadde açma projesi, kent merkezinde trafik sıkışıklığına bir çözüm getirecek ve bölgeyi fuhuş ve uyuşturucu kaçakçılığından kurtaracaktı. Tarihi eserleri koruma açısından herhangi bir ilkenin ileri sürülmesi, kalkınmanın ve İstanbul'un bir "dünya kenti"ne dönüşmesinin önünde bir engel olarak görülüyordu. Dalan şöyle diyordu: "Eğer tarihi eserleri korumak kalkınmaya engel olacaksa biz buna karşıyız. Tarlabaşı'nda tarihi eser sayılacak bina yok. En azından bizim yıktıklarımız tarihi eser değil. Yıkıma devam edeceğiz" (Üçok 1987, 78-79).

Mimarlar Odası için ise yıkıma karşı verilen mücadele Dalan ve partisince temsil edilen neoliberalizme karşı politik muhalefetin bir simgesi niteliğini taşıyordu. Her ne kadar onların çabası esas olarak yıkımların yasadışı niteliği ile toprak spekülasyonu konusundaki kaygılar üzerinde yoğunlaşsa da, grubun kendi içinde farklı görüşler de mevcuttu. Oda başkanının o dönemde söylediği gibi: "Yaptıkları kenti çokuluslu şirketlere satmaktır. Buralar özel çıkarlara satılacak, bazı yerlere çok katlı otoparklar yapılacak, bu da trafik sorununu çözmek bir yana bölgeye daha fazla trafik akmasına yol açacak." Bazıları ise yıkım taraftarlarının kullandığı dilin ırkçı yanlarından kaygılanıyordu: "Bunlar şehir planlamacılığından bir şey anlamadıkları gibi aynı zamanda da ırkçılar. Bu binaları Ermenilerin, Rumların binaları diye yıktılar. Biri çıktı, üzerine Türk bayrağı sarılmış bir buldozerin üzerinde konuşma yaptı."

Bazıları bu binaların eşsiz bir mimari miras olduğunu ileri sürüyordu. Mimarlardan biri şöyle diyordu: "Bu mimari, bir sentezi temsil eder; ne Avrupa mimarisidir, ne Osmanlı. Levanten mimarisidir." Binaları yıkımdan kurtarabilmek için mimarlar alternatif bir turizm projesi öne sürdüler. Mimari değerinin yanı sıra bu "sentez"in kentin bütünü için bir servet olarak kabul edilebileceğini iddia ediyorlardı: "Burası kentin, aynı dönemden iyi korunmuş binaların bir arada bulunduğu tek bölgesi. İstanbul, Avrupa'da Doğu kültürünü taşıyan bir

kenttir, bundan yararlanmalıyız" (yazarın notlarından).

Sol çevrelerde bu konudaki bölünmeyi göz önüne alacak olursak tartışma daha da karmaşıklaşmaktadır. Soldaki bazı insanlar için bu binalar bir başka geçmişi temsil ediyordu. Beyoğlu'nun mimari mirası, bir "sentez" olmaktan ziyade, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa kapitalizminin ve onun yerel halkla ittifakının bir simgesiydi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Avrupa'yı canlandırıyordu belleklerde. İşte ünlü romancılardan birinin yıkımlar konusunda o zaman söyledikleri:

"Eski İstanbul yıkılıyor, mahvoluyor" diye düşünenler var. Mahvolan Pera'dır. Pera'nın da Türklükle alakası yoktur. Bana kalırsa bunların yıkılmasında hiç sakınca yoktur. Zaten buraların tamamı Ermeni mimarlar tarafından yapılmıştır. Batı tarzında eserlerdir... Tamamı taklit yapılardır. Yıkılması çok büyük bir kayıp değildir. Esaret zamanının eserleridir. Bir Hindistan'da nasıl İngiliz yapısının önemi yoksa, Osmanlı Bankası'nın, Düyun-u Umumiye'nin Genel Müdürleri'nin, yabancı yatırımların Türk temsilcilerinin oturduğu, Yahudi ailelerinin barındığı ve özellikle fuhuş yuvası olarak kullanılan bu yerlerin korunması gereksizdir. Yani tamamen yabancıların oturduğu Osmanlı Devleti içerisindeki Avrupa'yı andıran bu yerler Türk kültürünün ürünü değillerdir.

Buradaki çıplak milliyetçilik ve yabancı düşmanlığı çarpıcıdır ve hem Türkiye'de milliyetçi projenin gücünü, hem de bu milliyetçiliğin Avrupa'yla ilişkisinin muğlaklığını gösterir. 1980'li yıllara kadar Türkiye'de sola üçüncü dünyacı bir milliyetçilik hâkimdi; o kadar ki, sağdan ve soldan Batılılaşmaya karşı tepkileri birbirinden ayırt edebilmek bile bazen güç oluyordu. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman kelimenin dar anlamında sömürgeleşmemiş olsa da, ticaretle uğraşan yerli gayrimüslim toplulukların kazandığı aracı konum dolayımıyla Avrupa pazarlarına eklemlenmişti. Doğrudan bir sömürgeciliğin olmadığı bir durumda bunların ilişkileri Avrupa'nın Osmanlı'ya nüfuz etmesini sağlıyordu. Galata ve Pera, hem finans merkezi, hem de bu ticari faaliyetleri yürüten ailelerin oturduğu semtler oldukları için bu nüfuzun simgeleri haline gelmişlerdi. Milliyetçi hareket her ne kadar Avrupa uygarlığıyla özdeşleşmeye istekli olsa da, aynı zamanda kendini Avrupa emperyalizmiyle bir mücadele olarak tanımlıyordu. Bunu sonucunda yerel gayrimüslim azınlıklar bu emperyalizmin bir simgesi haline geliyor ve "etnik arındırmanın" hedefi oluyorlardı.

Beyoğlu tartışmasıyla iç içe bir başka anlatı dizisine baktığımızda, Beyoğlu'nun neyin simgesi olduğu konusunda farklı yorumlar görürüz: Beyoğlu bir "uygarlık" ve "zarafet" simgesidir; Beyoğlu bir

"batakhane"dir; Beyoğlu "yabancı" bir kültürel mirastır. Kendilerini kentin gerçek sahibi gibi gören gerçek İstanbullular için Beyoğlu, kentin birçok başka semti gibi, "kentin köylüleşmesi"ni temsil eder.[3] Her ne kadar milliyetçi program köylünün yeni ulus-devletin çekirdeği olarak kabul edilip yüceltilmesine dayanıyorduysa da (ki bu günümüzde de böyledir), bu köylüler bir kez kente gelip yerleşince kentliler için durum farklılaşıyordu. Bu kronolojiye göre, kentteki değişim 1950'li yıllarda kırdan kente göçle başlıyordu. Kent Anadolulular tarafından "fethedilmişti". Ünlü bir İstanbullu aileden gelen yaşlı bir adam bu değişimi şöyle anlatıyor:

İstanbul, 1950'li yıllarda, Fatih Sultan Mehmed'in zaferinden beş yüz yıl sonra yeniden fethedildi. Anadolu'nun işgali altında kaldı. Buraya uyum sağlamak yerine bu insanlar benim şehrime kendi medeniyetlerini getirdiler. Eminim ki bunların hiçbiri hayatlarında bir kere bile bir sergiye gitmemişlerdir. Bütün düşündükleri bir yazlık alabilmek için yeterli parayı biriktirmektir. Lahmacun[4] yiyenler memleketi olduk. Elli sene önce İstanbul'da lahmacunun ne olduğunu bile bilmezdik, bilsek bile pizza derdik ona.

Burası "yitik bir kent"ti, "Anadolu'nun işgali tarafından fethedilmişti"; Beyoğlu artık bir zamanların "sadece şık ve kibar hanımefendi ve beyefendilerin" görüldüğü Grande Rue de Pera'sı ile aynı yer değildi. Bu yüceltilmiş tarih içinde, Beyoğlu bu "yitik kent"e duyulan nostaljinin alanı haline geliyordu. Beyoğlu'nun geçmişinin bu yüceltilmiş ve nostaljik versiyonu o dönemde çok popüler hale gelen "nostalji" edebiyatıyla uyum içindedir. 1980'li yıllardan bu yana eski Beyoğlu üzerine bir çok-satar bolluğu yaşanmaktadır. Bu kitapların yazarları ve okuyucuları bölgeyi canlandırmak ve eski Beyoğlu'nun elegansını yeniden yaratmak için bir şeyler yapmak gerektiğinde hemfikirdirler. Bunun sonucu olarak eğer Beyoğlu'nun yeniden canlandırılmasına katkısı olacaksa, yıkımlara karşı çıkmazlar. Bölgede yaşamış olan bir yazar şöyle diyordu:

Beyoğlu eskiden parfüm ve susam kokardı. Şimdi lahmacun kokuyor. Benim çocukluğumda "Beyoğlu'na çıkmak" bir olaydı. Traş olunurdu, temiz, şık kıyafetler giyilirdi. Beyoğlu bir medeniyet göstergesiydi. Eğer bu yıkımlar ve

3. Kentsel manzaradaki bu değişimi anlatmak için daha yaygın olarak kullanılan terim *arabesk*'tir. Bkz. Stokes 1992 ve bu kitabın 7. Bölümü.

4. Türkiye'nin güneydoğusunun tipik yiyeceklerinden olan ve Arap mutfağıyla özdeşleştirilen lahmacun, İstanbul'a göç eden Anadolulular arasında çok popülerdir. Lahmacun aynı zamanda kentin üst ve orta sınıflarında bir öfkenin simgesi haline gelmiştir.

İstiklal Caddesinin trafiğe kapatılması o eski ambiyansı, havayı geri getirecekse, o zaman hiç itirazım yok.

Ama birçoğunun da bu yeniden canlandırma girişimi konusunda, sosyolojik denebilecek bir eleştiri temelinde kaygıları vardı. Bir zamanlar Beyoğlu'nu benzersiz kılan, insanlarıydı; binaların korunması ya da restore edilmesi beyhude bir çabaydı, çünkü artık bu binalarda aynı insanlar oturmuyordu ve dolayısıyla bölgenin "ruhu" yoktu. Canlandırma girişiminden düş kırıklığına uğramış eski bir mahalle sakini bakın nasıl şikâyet ediyor:

Paris'teki kahvelere benzer yerlerdi buraları. İnsanların oturup sohbet ettiği, toplantılar yaptığı, iş görüşmeleri yaptığı, arkadaşlarıyla buluştuğu. Beyoğlu'ndaki yeni kafelerde o dönemi yeniden yaratmaya çalışıyorlar. Ama aynı değil işte. Eksik olan şey o zamanki ruh, o yok. Ben yüzyıl başında, Pera'nın altın çağında burada yaşamak isterdim, Yahudilerin, Fransızların, Rumların, Ermenilerin hep bir arada yaşadığı günlerde.

Beyoğlu hakkında yaygın bir başka anlatı ise "batakhane" versiyonuydu. Bazıları seçkinlik iddialarına pek şaşırıyorlardı. Yirmi üç yıl boyunca Beyoğlu'nda yaşamış bir aktör şöyle diyordu: "Beyoğlu her zaman kentin en gözde batakhanelerinden biri olmuştur ve halen de öyledir. İnsanların hangi seçkinlikten bahsettiklerini anlamıyorum doğrusu. Burasının temizlenmemesi için de hiçbir neden göremiyorum. Yıkımlara hiçbir itirazım yok doğrusu."

Dalan'ın projelerine çok karşı olan ve aktif olarak mücadele eden biri, bir orta yol pozisyonu benimsiyordu. Ona göre,

Bize Beyoğlu'nun ne nostaljik ne de batakhane versiyonu gerekli. Bize milli ve temiz bir Beyoğlu lazım. İnsanlar gitti diye binaları da yıkalım demek olmaz. Biz ne Frenkiz ne de Levanten. Bu binaları restore edip, turistlerin hizmetine sunmamız lazım. Biz evsahipleri, Levantenler de misafirlerimiz olmalı.

"Frenkler" ve "Levantenler" ile özdeşleştirilen bu kültürel miras "ulusal" bir Beyoğlu yaratmak üzere sahiplenilebilirdi.

Bütün bu farklı pozisyonlar, insanların bu ortama atfettikleri çeşitli anlamların karmaşık bir tablosunu koyuyor ortaya. Beyoğlu neydi? Bu mimari çevre neyi temsil ediyordu? Bir "kültürel miras" olduğu söylenebilir miydi? Eğer böyleyse korunmaya değer miydi? Bu semtin korunması ve/veya yeniden canlandırılması açısından hitap edilmesi gereken kitle kimdi? Bazı insanlar eski Beyoğlu'nun temsil ettiği şeylerden dolayı yıkımları savunuyorlardı. Birçoğunun yeniden canlandırma girişimi konusunda kaygıları olsa bile. Bazıları bölgenin

eskiden taşıdığı anlam dolayısıyla yıkımlara karşıydılar, mimari değerini ve turizm potansiyelini vurguluyorlardı. Ama hangi Beyoğlu, kimin Beyoğlusu, kim için soruları yine de anlamlı sorular olarak kalıyordu.

İslami Tahayyülde İstanbul'un ve Pera'nın Tarihsel Mirası

Osmanlı geçmişin ve İstanbul'un popülaritesi ve canlanışı İslami söylemde çok farklı bir biçime bürünür. Kendisini Osmanlı geçmişine karşıt olarak tanımlayan Kemalist projeye karşı çıkan İslami hareket o geçmişi yeniden canlandırmak ve diriltmek ister. Osmanlı tarihinin bu okunuşunda, Osmanlı olan her şey İslami ideolojinin bir simgesi haline gelir ve laikliğe meydan okumak açısından güçlü bir politik araç olarak kullanılabilir. İslamcıların hedefi, yitirilmiş olan "şanlı Osmanlı geçmişi" diriltmektir. İmparatorluğun şanlı başkenti İstanbul, bu yeniden canlanma açısından kilit önemde bir simgedir.

İslamcı söylemin kentteki değişimlerin kronolojisi üzerine ileri sürdüğü şeyler, laik kampın önerdiğinden oldukça farklı bir biçim alır. Onlar için kentin "gerçek" tarihi Konstantinopolis'in 1453'te Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesiyle başlar. Bu tarihsel anlatıda İstanbul, Osmanlı (siz bunu İslami diye okuyun) hâkimiyetinin organik birliğini ve adaletini temsil eder. Ondokuzuncu yüzyılın Batılılaşma reformlarının öncesinde kalan dönemiyle şehir bâkir bir saflığı cisimleştirir. Bu görüş, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi tarafından *İstanbul: Geçmişe Bir Bakış* başlığıyla yayımlanan bir fotoğraf albümünde çarpıcı biçimde dile getiriliyor:

> Bunlar kimseye açılmamış efsaneler, bilinmez güzellikler şehrinin batılılaşmaya henüz başladığı dönemlere ait bazı hayaller. İstanbul, yahut o zamanki adıyla "Der Saadet", içinde yaşayanları mutlu kılacak bir yaşama estetiğinin zamanla oluştuğu bu şehir gerçekten bir *saadetler beldesiydi*... Her semtinin güzelliği, havası, manzarası diğerlerinden bir başka olan bu şehirde, yapılar ve insanlar *günlük hayatın kendi tabiîliği içinde büyülü bir bütünlük meydana getirirdi.* Çağdaşı birçok ünlü şehirde belirli merkezlerde birleşen geniş bulvarların, büyük parkların, fıskıyeli meydan havuzlarının, sarayların, âbidelerin, taş köprülerin, şehircilik mantığına göre geometrik bir düzen içinde sıralanmasından doğan huzur bozucu baskısı İstanbul'da yoktu... Fotoğraflarda artık batılı bir şehir olma sürecine başlamış İstanbul'u o zamanlar hâlâ yaşayan *otantik güzellikleriyle* bir arada göreceksiniz. (İhsanoğlu 1992, 6-7-8; altını ben çizdim.)

İlk kent reformu uygulamaya konulduğunda Pera'nın Batılılaşma savunucuları için bir düzen ve modernlik simgesi olduğu göz önüne

alınırsa, İslami söylem çerçevesinde eski uyumun bozulduğu ilk yer olarak buranın gösterilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bir İslamcı aydının dediği gibi, "Bugün 'kültür', 'medeniyet mirası', 'nostalji' gibi laflarla İstanbul'un medeniyetinin ve seçkinliğinin simgesi olarak pazarlanan Pera aslında bizim çağdaş şehir problemlerimizin ortaya çıktığı yerdir" (Müftüoğlu 1995, 9).

İstanbul'un "Yeniden Fethi": 27 Mart 1994 Yerel Seçimi

> Kültürel analiz ve eleştiri açısından şeylerin ya da olayların anlamları üzerindeki mücadele, politikanın merkezi kurucu unsurudur.
>
> Marcus ve Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*

Beklenebileceği gibi, yukarıda ele aldığımız gerilimler en açık biçimlerine seçimler sırasında büründüler. Mart 1994 yerel seçimi bu kimlik ve aidiyet sorunları üzerinde kapsamlı olarak duruyordu. Aşağıdaki bölüm, seçimin kapsamlı bir analizi olma iddiasını taşımıyor; kampanyada bu sorunlar açısından önemli temaların ve bunların Beyoğlu için özgül anlamının kısmi bir tartışmasını yapacağız.[5]

Seçim kampanyasında Refah hariç bütün partiler küresel kent projesini benimsediklerini ilan ettiler. CHP adayı Livaneli seçimin konusunu, İstanbul'un bir "Ortadoğu" kenti olmasıyla bir "Avrupa" kenti olması arasında yapılacak bir tercih olarak niteledi. "Adil düzen" ve "yeni bir dünya" sloganlarıyla Refah, küresel kent projesinin dışladığı gruplara hitap eden tek partiydi. Refah, "şehrin gerçek sahipleri" olarak andığı insanları, "şehri ikinci kez fethetmeye" çağırıyordu.

Seçim sonuçları laik çevreler için bir skandal oldu. Refah, İstanbul büyükşehir belediyesi ve çoğu ilçe belediyesi de dahil olmak üzere, büyük kentlerin çoğunda seçimleri kazanmıştı. İstanbul'un kaderi artık kentin daha önceki "sahipleri" tarafından değil, çevre mahallelere yerleşen "dışarlıklılar" tarafından belirlenecekti. Seçimlerden sonra laik çevrelerin uğradığı şok geneldi ama Beyoğlu belediyesi seçim sonuçları en büyük tartışmaya yol açıyordu. Kentin bu eğlence merkezinde, barların, lokantaların ve gece kulüplerinin yoğunlaştığı bu semtte seçimi Refah'ın kazanması laikler için inanılması güç bir olay-

5. 1994 yerel seçimlerinin İstanbul bağlamında incelenmesi açısından bkz. Bölüm 3 ve 4.

dı. Bu zafer farklı gruplar için çok farklı anlamlara geliyordu. Laikler için en ürkütücü kâbus gerçekleşmişti. Gazeteciler "yeni Beyoğlu"nu, "Refah sonrası" Beyoğlu'nu görmek için buraya doluştular. Büyük laik gazeteler "Beyoğlu'nda Şimdi Ne Olacak?", "Refah'tan Önce Beyoğlu", "Ya Şimdi?" gibi başlıklar taşıyan makale ve yazı dizileriyle doluydu. Tanıdıkları İstanbul tarihe karışıyordu; Beyoğlu ise bu değişimin göze en çok çarpan kamusal alanı olacaktı.

Ancak Refah için Beyoğlu'nun anlamı ilginç bir gelişme gösterecekti. Beyoğlu kozmopolit yozlaşmayı temsil etmekle birlikte, aynı zamanda Refah'ın birçok kampanya temasını bir araya getiren temel bir simge haline geldi. Parti yöneticileri için Beyoğlu, farklı hayat tarzlarının barış ve uyum içinde bir arada var olması olarak tanımladıkları "Osmanlı modeli"ni pratikte ortaya koymak açısından hayati önem taşıyan bir fırsattı. Bir kez bu tarih yorumu kabul edildiğinde, Beyoğlu Osmanlı modelini canlandırmak için mükemmel bir ortamdı. Hoşgörüye dayanan Osmanlı (siz bunu İslami okuyun) yönetiminde farklı grupların kozmopolit tarzda bir arada var oluşunun simgesi olmuştu Beyoğlu, ve işte bu uyumlu Osmanlı geçmişini yeniden canlandırmak için hâlâ en ideal yerdi. Refah'ın kendini sunuş tarzı, kendisinin de aynen Beyoğlu gibi herkesi kucaklayacağını ileri sürmesine dayanıyordu. Beyoğlu'nun yeni belediye başkanı Nusret Bayraktar, hem kampanya sırasında hem de seçimlerden sonra bu temanın sürekli altını çiziyordu. Bölgedeki bütün sinagog ve kiliselere yaptığı ziyaretler seçim kampanyasının en dikkat çekici olayları arasındaydı. Seçimlerden sonra, 13 Nisan 1994'te *Turkish Daily News* ile yapılan bir görüşmede, bu hoşgörü ve çoğulculuk temasını vurguladıktan sonra Bayraktar şöyle diyordu: "İlk icraatim Ermeni kilisesinin önündeki çöpleri toplatmak oldu. Bu durumda Refah sadece İslamın partisi nasıl denebilir?"

Semti Geri Almak: Farklı Stratejiler

Seçim sonrası dönem farklı grupların Beyoğlu'nu geri almak ve bu semte yeni anlamlar kazımak konusundaki farklı stratejilerine sahne oluyordu. Bu farklı stratejilerin bir analizi yoluyla kentin kimliği, geçmişi ve bugünü konusundaki söylemlerin toplumsal pratikte nasıl cisimleşip ortaya çıktığını görmek mümkündür.

En sert politik mücadelelerden biri Refah'ın Taksim Meydanı'na bir cami ve İslami kültür merkezi yapma planı üzerinde oldu. Bu

meydanın seçimi ve cami için düşünülen somut yer rastlantı değildi. Cami, Rum Ortodoks Kilisesi'nin karşısına yapılacak ve Taksim Meydanı'nda Türk milliyetçiliğinin simgesi olarak yükselen Atatürk Kültür Merkezi ile rekabet edecekti. Ashworth'ün (1990) belirttiği gibi, milliyetçilikle tarihsel korumacılık arasında özellikle sıkı bir ilişki vardır. Ulus-devletler geçmişin milliyetçi yorumları üzerinde yükselmiştir; "tarihsel miras" olarak kabul edilen şeyler büyük ölçüde bu yorumlar tarafından belirlenir. Milliyetçilerin tarih yorumuna ve İstanbul'un tarihsel mirası konusundaki fikirlerine karşı çıkan İslamcı hareket, ulusal miras konusunda resmi versiyondan farklı ve ona karşıt bir alternatif versiyon yarattı. İstanbul'un tarihsel mirası ve kimliğinin bu alternatif okunuşu, Taksim'e cami projesinin savunulması sırasında Büyükşehir Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan tarafından vurgulanacaktı. Erdoğan'a göre yapılmak istenen, İstanbul'un İslami kimliğinin öne çıkarılmasıydı. *Yeni Zemin* dergisinde 30 Mart 1994'te yayınlanan bir görüşmede belediye başkanı şöyle diyordu: "Taksim İstanbul'un turizm açısından çok önemli bir bölgesidir. Burayı ziyaret ederken bir İslam şehrinde olduğunu hissetmeli insanlar. Şehrimizin tarihi ve kültürel dokusunu yavaş yavaş ortaya çıkardığımızda İstanbul'u ziyaret eden turistler müslümanların yaşadığı bir şehirde olduklarını anlayacaklardır."

Taksim'e yapılması düşünülen cami konusunda verilen mesajlar karmaşık bir nitelik taşıyordu ve farklı olanakları cisimleştiriyordu. Parti yetkilileri açısından cami İstanbul'un gerçek tarihsel mirasını ve misyonunu temsil ediyordu; hem kent çapında taraftarlarına, hem de küresel bir topluluğa hitap etme açısından harekete geçirdikleri bir kültürel kaynak işlevini görüyordu. Laikler açısından cumhuriyetin laik ideallerine vurulmuş son darbeydi bu: Mimarlar Odası başkanının ifadesiyle, "Taksim'de verilecek bir kimlik meydan savaşı" söz konusuydu. Osmanlı geçmişin yumuşatılmış bir versiyonunu canlandırıp pazarlama peşinde olan finans sektörü ve devlet açısından ise, Taksim'e dikilecek bir cami Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olma şansını tehlikeye atabilirdi.

Turizmle uğraşanlar projenin turistik potansiyeli hakkında söylenenleri abartılı buluyorlardı. Bir seyahat acentası yetkilisi şunları söylüyordu:

İslami mirası görmek isteyen turistler zaten tarihi yarımadaya gidiyor, gerçek ve anıtsal İslam mimarisi orada. Başkan seçmenlerini memnun etmeye çalışıyor ve de bunun için turizmi bahane olarak kullanıyor. Ayrıca kim demiş ki

turistler buraya camileri görmeye geliyor diye? İstanbul'u Bizans ya da Hıristiyan mirası görmek için ziyaret ediyorlar. Beyoğlu'na geldiklerinde bazı kiliselere ve Galata Kulesi'ne gidiyorlar o kadar.

Taksim camii üzerindeki tartışma, Refah yetkililerinin tarihi yarımadayı çevreleyen Bizans surlarının yıkılacağını açıkladıkları bir döneme rastlamıştı. Bir parti yetkilisi amacı gayet çıplak biçimde ortaya koymuştu: "Biz Bizans İstanbulu'nu istemiyoruz." Tarihsel korumanın küresel çapta kabul gören bir olgu olarak belirdiği, herkesin "bütün dönemlere ve uygarlıklara ait anıtsal mimariyi koruma yönündeki küresel çabaya katılmasının" beklendiği (Herzfeld 1991, 121) bir çağda, Refah'ın bu önerisi İslami çevreler içinde de, dışında da bir dizi tartışmaya yol açacaktı. Tartışılan birçok mesele vardı: kimin tarihsel mirası, kim için korunacaktı; kültürel liberalizm ve hoşgörü (laiklerin takıldığı, en kötü kâbuslarını gerçek hale getiren başlıca konu buydu); turizm açısından potansiyel sorunu (şehri esas olarak Hıristiyan kültürel mirası nedeniyle ziyaret eden turistleri ağırlayan bir kentte, Bizans'ın kültürel mirasının bir bölümünü yıkma fikri). Bu yıkımın tam da Türkiye resmen Avrupa Birliği'nde daha sağlam bir yer edinmek için çırpınırken önerilmesi sorunları daha da büyütüyordu. Zamanın başbakanı Tansu Çiller ertesi hafta İstanbul'da surların önünde bir basın toplantısı düzenleyecek, konuşmasında bu kültürel mirasın tarihsel değeri üzerinde duracaktı.

Refah'ın Beyoğlu'ndaki zaferi farklı gruplar için farklı anlamlara geliyordu. Refah açısından bu "Osmanlı modeli"ni canlandırmak için bir fırsattı. Başkaları ise bu zaferi alıştıkları Beyoğlu'nun sonu olarak görüyorlardı. Ama her iki taraf için de Beyoğlu kilit bir simgeydi. Semt sakinlerinin çoğunluğu ise bu kopuştan son derece rahatsızdı. Onlar açısından mesele her zamanki gibi siyasetti. Çoğu insan bu değişimden söz ederken bir yolsuzluk söylemi kullanmayı tercih ediyordu. Bir dükkân sahibi laiklerin etkinlikleri konusunda öfke kusuyordu:

> Bu Beyoğlu'nu kurtarmaya soyunanlardan hiçbiri burada yaşamıyor, ve burada yaşamanın ne olduğunu da bilmiyor. Onun için bunu ayrı bir dönem gibi görüyorlar. Bu insanların hepsi çalıyor, hepsi yolsuzluğun içinde, ama tahminim Refah daha akıllı aralarında. "Refah sonrası" diye bir şey yok burada. Bu dışardakilerin problemi. Hayat burada devam ediyor.

Galata Kulesi yakınındaki bir kahvehanenin sahibi ise şöyle söyleniyordu: "Doğru, birçok öğrenci geliyor. Bize bu binaların tarihi binalar olduğunu söylüyorlar, ama bunun yararı ne? Bilmek istediğim bu." Bu kahve, çevresindeki binaların ölçümü ve belgelenmesi ama-

cıyla orada bulunan mimarlık öğrencileriyle dolup taşıyordu. Kahve sahibine göre bu artık alışılmış bir manzaraydı. Öğrenciler geliyor, binaların fotoğrafını çekiyor, resimlerini çiziyor, sonra kendisiyle bu binaların "tarihi değerini" tartışıyorlardı. Kendisi öğrencilerin çabasını takdir ediyordu, ama binaların "tarihi değeri" konusunda daha pragmatik bir yaklaşımı vardı. "Tamam, turist geliyor ama sadece kuleye çıkıyorlar. Hepsi bu. Para harcayacakları hiçbir şey yok. Bu binaların bize hiçbir yararı yok."

Sonuç

Her ne kadar kentler arasındaki yeni yarışta bir kentin "kültürel kimliği" maddi ve simgesel sermaye olarak büyük önem taşıyor olsa da, bu kimlikler "kentin özü olarak tanımlanan bir geçmişte ebediyyen belirlenmiş olmaktan uzaktır, tarihin, kültürün ve siyasi iktidarın sürekli etkisine tabidir" (Hall 1989, 70). Kültürel miras, korumacılık ve tarihsel eserlerin muhafazası mücadele alanları haline gelir, geçmiş, şimdiki an ve gelecek bu mücadele içinde sürekli olarak (yeniden) yapılandırılır ve (yeniden) biçimlendirilir. Bu bölümde özetlemiş olduğum çeşitli tavırlar, ittifak ve stratejiler, kültürel mirasın ve tarihsel koruma/canlandırma faaliyetlerinin kazandığı karmaşık anlamları ortaya koymaktadır. Bu mücadeleler yalnızca geçmişin (yeniden) tahayyül edilmesi yoluyla değil, aynı zamanda günümüzün küresel politikası ve yerel kimlikleri tarafından da biçimlendirilir. Küreselleşme özgül mahallerde cisimleşir ve özgül toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda yeniden biçimlenir. İstanbul müzesi konusundaki atölyedeki tarihçinin dilini kullanırsak, "geçmişte olan biteni hatırlamanın uygun bir yolunu bulmak", şayet geçmiş, şimdiki an ve gelecek daha bir örnek, daha homojen olsaydı daha kolay olacaktı.

Beyoğlu üzerine verilen mücadele "kimiz/kimdik" sorularını gündeme getirir. "Türk", "Avrupalı", "modern" olmanın anlamı, neyin "yerel", neyin "küresel" olduğu gibi konular, bu mimari çevre dolayımıyla tartışılır ve mücadele konusu olur. Küresel ve yerel olanın eşzamanlı olarak (yeniden) biçimlenmesi bu binalar çevresindeki söylemsel ve maddi pratik üzerinde yoğunlaşır. Bu binalar bazen "Türk"tür, bazen "Avrupalı", bazen "Levanten"; bazen "bizim"dir, bazen "öteki" dir, "ötekinin"dir.

Bu küresel bütünleşme çağında, İstanbul'u ziyaret eden bir ondokuzuncu yüzyıl seyyahının kendi gününde dediği gibi, Beyoğlu hâlâ

"hiçbir ülkeye ait değildir, ama aynı zamanda her ülkeye aittir". Farklı aktörler için farklı geçmişleri ve şimdiki anları cisimleştirmektedir. Herzfeld'in (1991) başka bir bağlamda söylediği, İstanbul için de geçerlidir: Anıtsal tarihin Beyoğlu'nda yeri vardır, ama Beyoğlu'nun birçok tarihi vardır ve Beyoğlu bu tarihler içinde bir yerdir.

Teşekkür

Bu bölüm, farklı biçimler altında, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Antropoloji Bölümü'nde seminerlerde ve Şikago Üniversitesi'nde düzenlenen Ortadoğu Tarih ve Teori Konferansı'nda sunulmuştur. Bu seminerlere ve konferansa katılanlara, bu çalışmanın ilk versiyonlarına yaptıkları katkılar için müteşekkirim. Beni eleştirdikleri ve cesaretlendirdikleri için özel olarak şu kişilere teşekkür borçluyum: Nezar AlSayyad, Sandra Cate, Nadim Copty, Kathleen Erwin, Chris Ertel, Mia Fuller, Aleks Göllü, Nelson Graburn, Aylin Küntay, Laura Nader, Alan Pred, Nancy Scheper-Hughes, Seteney Shami, Sibel Zandi-Sayek. Makaleyi Türkçeleştiren Sungur Savran ile ilgisi ve sabrı için Çağlar Keyder'e ayrıca teşekkür etmek isterim.

Kaynaklar

Arkan, O., 1993, *Beyoğlu: Kısa Geçmişi, Argosu,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ashworth, G. J. ve J. E. Tunbridge, 1990, *The Tourist-Historic City,* Londra: Belhaven.

Boyarin, J. (der.), 1994, *Remapping Memory: The Politics of Timespace,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bright, C. ve M. Geyer, 1987, "For a Unified History of the World in the Twentieth Century", *Radical History Review* 39, ss. 69-91.

Çelik, Z., 1986, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century,* Seattle: University of Washington Press.

Elliot, F., 1983, *Diary of an Idle Woman in Constantinople,* Leipzig: Collection of British Authors, Tauchnitz Edition.

Gülersoy, Ç., 1987, "Doğu'ya Giden Teknede Batı'ya Koşuyoruz", *Şehir,* 17 Temmuz, ss. 46-49.

Hall, S., 1989, "Cultural Identity and Cinematic Representation", *Framework* 36, ss. 69-70.

Harvey, D., 1989, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Ori-*

gins of Culture Change, Oxford: Blackwell (Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu,* İstanbul: Metis, 1997).

—— 1993, "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity", J. Bird, B. Curis, T. Putnam, G. Robertson ve L. Tickner (der.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change* içinde, Londra: Routledge, ss. 3-29.

Herzfeld, M., 1991, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town,* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

İhsanoğlu, E., 1992, *İstanbul: Geçmişe Bir Bakış,* İstanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture.

Keyder, Ç. ve A. Öncü, 1994, "Globalization of a Third-World Metropolis: Istanbul in the 1980s, *Review* 17, no. 3, ss. 383-421.

Lowenthal, D., 1990, *The Past is a Foreign Country,* Cambridge: Cambridge University Press.

Marcus, G. ve M. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* Chicago: University of Chicago Press.

Müftüoğlu, F., 1995, "İstanbul'un Perişan Hali ve Islah Çalışmaları", *Nehir* (Mart), ss. 8-12.

Robins, K. ve A. Aksoy, 1995, "Istanbul Rising: Returning the Repressed to Urban Culture", *European Urban and Regional Studies* 2, no. 3, ss. 1-3.

Rosenthal, S. T., 1980, *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul,* Westport, Conn.: Greenwood.

Stokes, M., 1992, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey,* Oxford: Clarendon.

Üçok, A., 1987, "Hepsini Yıkacağız", Bedrettin Dalan ile Söyleşi, *Şehir,* 1 Mart, ss. 78-79.

Watts, M. J., 1991, "Mapping Meaning, Denoting Difference, Imagining Identity: Dialectical Images, and Postmodern Geographies", *Geografiska Annaler* 73B, ss. 7-23.

—

3

FATİH'İN İSTANBUL'U

Siyasal İslam'ın "Alternatif Küresel Şehir" Hayalleri

Tanıl Bora

1994 MAYIS sonunda İstanbul'un fethinin 542. yıldönümü vesilesiyle düzenlenen dağdağalı şölen, Refah Partisi'nin kimliğiyle, hal ve davranışlarıyla, kısacası cibilliyetiyle ilgili tartışmaları kısa süreliğine yeniden öne çıkardı, merak ve endişeleri gıcıkladı. RP'nin stadyum dolusu kalabalığı siyasal rakipleri açısından ürkütücüydü... "Temsili" Fatih Sultan Mehmet, kadırga ve leventlerin telsizli belediye görevlileri eşliğindeki resmi geçidi, veya Bizans savaşçısı kıyafetli figüranların helikopterle stada gelen Erbakan'ı Refah selamıyla karşılamaları komik ve sakildi... Stadyumdaki eğlence ve "heyecan" peşindeki genç kız ve oğlanların "modern" görüntüsüyle Ulubatlı Hasan dublörlümehterli manzaralar arasındaki tezat medyanın ağzına layıktı... Bize bu fotoğraf karelerini sunan Fetih Şöleni, RP'nin siyasal yönelimleri bakımından kilit önemdeki İstanbul "meselesine" dikkatimizi çekti. İstanbul, RP'nin siyasal iktidar mücadelesinde en önemli kale. Zira burası –medya aracılığıyla bize hep hatırlatıldığı üzere– sermaye egemenliğinin yığıldığı başşehir. İstanbul, RP'nin yükselişinin en önemli simgesi; RP'nin iktidara uzanışının sergilendiği vitrin ve sınandığı yer. İstanbul'un bir "dünya şehri" hüviyeti kazanarak küreselleşme sürecine eklemlenmesi "davası" karşısındaki duruşu, RP'nin büyük sermaye ve sistemle münasebetini açığa çıkartacak, dahası o münasebetin anahtarı olacak. Burada da mesele, RP'nin bu dava ile fetihçi enerjisini nasıl meczedeceğidir...

1. Konstantinopolis-İstanbul

İstanbul, Türk milliyetçiliğinin ve İslamcılığının popüler tarih anlatısında vaadedilmiş topraktır: Hazreti Muhammed –ki Allah isteseydi İstanbul'un fethinin tabii ki kendisine nasip olmuş olacağına inanılır– Konstantinopolis'in bir gün "büyük bir kumandan ve askerleri" tarafından fethedileceğini müjdelemiş ve neredeyse Osmanlı sultanı Fatih'i tarif etmiştir. İstanbul, gerek Peygamberce müjdelenmiş oluşuyla gerekse Osmanlı-İslam uygarlığının emperyal hegemonyasının merkezi ve simgesi oluşuyla kutlu bir şehirdir; "dünyanın ve İslam âleminin gözbebeği"dir. Ancak İslamcı tasavvura göre İslam şehri olarak İstanbul, yitmiş, yitirilmiş bir İstanbul'dur. Zira İslamcılara göre modernleşme ve (yani) Batılılaşma, İstanbul'un kimliğini dejenere etmiştir. İstanbul'un güzelliğini yitirmesi de Batılılaşma sürecine bağlanır: Çarpık yapılaşmanın miladı, 18. yüzyıl sonlarında Batılılaşma akımıyla birlikte Taksim-Pera'da başlayan imar faaliyetidir.[1] Cumhuriyetin zoraki modernleştirme politikası, Ankara'yı yüceltirken İstanbul'u iyice "harcamış", kişiliksizleştirmeye çalışmıştır. İslamcı edebiyatçı Mustafa Miyasoğlu, Cumhuriyet romanının uzun bir dönem boyunca İstanbul'u konu almadığına, tasvir etmediğine dikkat çeker.[2]

İşte İstanbul'un bu dejenere manzarası, İslamcı ideoloji açısından, İstanbul'u yeniden fethe muhtaç kılar. İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr siyasal literatürde İstanbul'un yeniden fethi, 50'lerden beri gözde bir temadır. 50'lerde sağ entelijensiyanın önemli merkezlerinden olan İstanbul Fetih Cemiyeti, bilhassa 1953'te İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü vesilesiyle yoğunlaşan faaliyetleriyle, eski İstanbul (İslam şehri olarak İstanbul) nostaljisini bir tür "iç-irredentizme"dönüştüren yeniden fetihçi söylemin öncüsü sayılabilir. Milliyetçi ve İslamcı kanatta, 60'lardan 1980'e uzanan dönem boyunca "İstanbul'u kurtaracak nesli (Fatih'in neslini) bekleme" motifi işlenmiş; Arif Nihat Asya'nın Fetih Marşı şiiri, "Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın" nakaratıyla,[3] gençlik ajitasyonunun en revaçtaki malzemelerinden biri olmuştur. Refah Partili İstanbul Büyükşehir Belediye Başka-

1. Ferruh Müftüoğlu, *Nehir*, Mart 1995 (18), ss. 8-12.
2. *Nehir*, *a.g.y.*, ss. 20-21.
3. "Yürü: hâlâ ne diye oyunda oynaştasın / Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın; Bilmem neden gündelik işlerle telâştasın / Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın; Sen ki burçlara bayrak olacak kumaştasın / Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın; Yürü – hâlâ ne diye kendinle savaştasın / Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın"

nı Tayyip Erdoğan da seçilmeden önce "karanlığı aydınlığa açmak anlamında İstanbul'un ikinci fethi"nden söz ediyordu.[4] Bir İslamcı tefsire göre, zaten Hazreti Muhammed, "Konstantiniyye'nin Fatih Sultan Mehmed Han'ın haricinde ikinci defa fethedileceğini, bu fethin 'manevi' olacağını, silah kullanılmayacağını" müjdelemiştir.[5]

1994 Martı'ndan beri İstanbul Belediyesi İslamcı bir belediye başkanının yönetiminde. RP, seçim düzleminde gerçekleşen yeniden fethi toplumsal ve kültürel düzeyde örgünleştirmeyi, İstanbul'u yeniden özlenen İstanbul yapmayı hedefliyor. Yani İstanbul'un yeniden "Fatih'in İstanbulu" olmasını... Bu hedefin esası, İstanbul'un İslam şehri kimliğini vurgulamaktır. Şehrin modern yüzünün vitrini olan Taksim'e bir cami veya "İslam Kültür Merkezi" inşa etme projesi bu gayretin simgesel odağını oluşturuyor: "İstanbul turizminin püf noktası o bölgedir. O bölgeye gelen kişi bir defa, o merkezi gördüğünde bir İslam kentinde olduğunu anlayacak... Şehrimizin tarihî ve kültürel dokusunu yavaş yavaş ortaya çıkarınca öyle zannediyorum ki, İstanbul'a gelen turist, halkı müslüman olan bir şehre geldiğini anlayacak."[6] Tayyip Erdoğan'ın 1995 Kurban Bayramı'nda hacdan döndükten sonra İstanbul'la Mekke'nin kardeş şehir olmasını gündeme getirmesi de, yeniden fetih yolunda simgesel bir hamle sayılabilir.

İslamcı ideoloji açısından, Fatih'in İstanbulu'nun iki simgesel veçhesi var: 1) Osmanlı (İslam diye okunuyor) hegemonyasının simgesidir. RP'nin ve İslamcı hareketin tabanında hâkim olan tahayyül budur. 2) İslamın adaletinin ve çoğulculuğunun simgesidir – elbette yine Osmanlı/İslam hegemonyasının kurduğu bir çoğulculuktur bu. "Sivil toplumcu" veya "liberal" diyebileceğimiz bazı İslamcı aydınların paylaştığı bu bakış açısından, İstanbul "çoğulcu sivil toplumun ideal sitesi"dir.[7] Bu çizgideki bir aydın grubu, İstanbul'u İslam ve or-

4. *Hürriyet*, 26.12.1993. 5. *İttihad-ı İslâm*, Mayıs 1995, s. 1.

6. Tayyip Erdoğan, *Yeni Zemin*, Mart 1994, s. 12.

7. *Nehir*, *a.g.y.*, s. 17. Bir parantez: Batıcı-liberal diyebileceğimiz entelijensiya da, kendince Fatih'in İstanbulu'na hayranlık duyuyor. Bu kesimin vurguladığı veçhesiyle Fatih'in İstanbulu, hem "sahiden" çoğulculuğuyla hem de en önemlisi Batı'ya açıklığıyla yüceltiliyor. Bu bakışa güncel örnek olarak *Yeni Yüzyıl* gazetesinde son Fetih Şöleni münasebetiyle yazılanlar gösterilebilir: "Fatih Batı'ya güçlü bir mantıkla, akılcılıkla ve özlemle gözünü dikmiştir" (buna karşılık RP'liler Batı'ya "öfkeyle, anlamaya çalışmadan, hakkını veremeden" bakmaktadırlar) (Muharrem Aydın-Ayfer Tunç, 31.5.1995). Ahmet Altan da Fatih'in "hayatı boyunca 'acaba hıristiyan olsam mı' diye düşünüp, sarayının bahçesinde annesi için bir kiliseyi hep açık tuttuğunu" vurgulayıp, şimdi ise "Hıristiyanlığa en çok düşman olmuş bir kesimin Hıristiyanlığa en yakın padişahı alkışlaması"ndaki paradoksa dikkat çekiyor (*Yeni Yüzyıl*, 31.5.1995). Bu söylenenlerde de İslamcıların "Fatih'in İstan-

todoks âlemine hükmeden bir Balkan metropolü olarak düşlüyor:

Halen 250 milyon müntesibi olan ortodoks dünyanın dinî ve manevi merkezinin İstanbul Fener Patrikhanesi olması altı çizilmesi gereken bir husustur. İstanbul Osmanlılar tarafından fethedildiğinde uzun vadeli ve geniş vizyona dayalı bir politikanın sonucu olarak Fatih Sultan Mehmet, Bizans İmparatorunun erguvani cübbesini İstanbul patriğine giydirmiş ve onu ortodoks hıristiyan âleminin dinî ve siyasî lideri ilân etmişti. Bu yüksek statüye uygun olarak Patrik, Osmanlı Sarayı teşrifatında Şeyhülislam'la aynı düzeyde ağırlanmış ve resmî törenlerde Sultan'ın verdiği murassa asâyı elinde taşımıştır. Kuşkusuz bu temel dinî faktör ve bunun siyasî hayatta göstereceği muhtemel etkiler bugün de önemini korumaya devam etmektedir. Nitekim Balkan dillerinde –sözgelimi Bulgarca'da– İstanbul'un ismi hâlâ 'Çarigrad'dır; yani Sezar'ın şehri. Osmanlı'nın evrensel İslam adaletinin temel ilkelerine bağlı yürüttüğü bu hıristiyan siyasetinin bugünün konjonktüründe yardımcı bir faktör olması için birçok neden var. İstanbul, ortodoks dünya için bugün de Çarigrad olmaya aday merkezî bir şehirdir.[8]

Fatih'in İstanbulu'nu bir Türk-İslam egemenliği olarak özleyenlerde de, Müslüman-Türklüğün mutlak egemenliğinin himmetine ve yüce gönüllülüğüne indirgenmiş himayeci, kayırmacı bir çoğulculuk anlayışı mevcuttur. İstanbul, yabancı/gayrimüslim unsurlara "rezervasyon sahası" ayırarak onları muhafaza edişiyle övülen Müslüman-Türk adaletinin gurur verici örneğidir. Yukarıda değinilen İstanbul Fetih Cemiyeti'nin saygın başkanı, mimar ve yazar Ekrem Hakkı Ayverdi, Fethin çağ değiştirici yönünü burada arar: Ortaçağ'da ele geçirilen bir beldenin halkının esir edilip satılması âdettendir, oysa Fatih "ahaliyi ancak suretâ hürriyetinden mahrum edip; uzun vadelere bağlanmış taksitlerle fidye vererek kurtulmalarını" sağlamıştır. Özel statü tanıdığı Rum Patrikini makamında ziyaret ederek felsefi tartışmalar yapmış, Galata'daki Cenevizlilere din ve ticaret serbestisi vermiştir; hatta Ermeniler bekalarını Fatih'in kendileri için bir Patriklik ihdas etmiş olmasına borçludur.[9] Ancak Ayverdi'nin prototipi olduğu himayeci çoğulculuğun ("efendinin çoğulculuğu"), "ölü" bir kültürel miras anlayışı düzeyinde bile Fatih öncesi İstanbul'a verdiği değer çok düşüktür. Ayverdi, İstanbul'u, Bizans'ın sanatını "sun'i ve değersiz" gören Osmanlı'nın neredeyse sıfırdan imar ettiğini ve sanat eserleriyle

bulu" mistifikasyonunun simetrik karşıtı bir mistifikasyon var.

8. Ali Bulaç, vd., *Yeni Dönemin Eşiğinde*, Bosna Dayanışma Grubu, İstanbul, 1992, ss. 17-18. Bu nokta, "alternatif metropolleşme" veya "alternatif küreselleşme" tasarımları açısından ilgiye değer. Bkz. 3. altbölüm.

9. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1985, ss. 332-5.

donattığını anlatır. İstanbul'u "bünyesinin istediği tamamlayıcı üslûba kavuşturanlar" müslüman Türkler olmuştur. Ayverdi, Fatih'in ilk namazı kıldığı ve bir emperyal meydan okuma ifadesi olarak camiye çevirdiği ve İslamcı tasavvurda halen simgesel önemi büyük olan Ayasofya'yı ("kilise kasvetinden cami nuruna kavuşan mâbed") bile; şatafatlı –"lüzumsuz"– iriliğiyle, Osmanlı Türk mimarisinin huzur verici sadeliği ve iç uyumuyla kıyaslanamayacak, önemsiz bir eser olarak tasvir eder.

"Fatih'in İstanbulu" tahayyülünün iki veçhesi arasındaki çelişkinin güncelliğini hiç yitirmeyen örnekleri olarak Patrikhane ve Ayasofya tartışmaları gösterilebilir. Milliyetçi ve İslamcı algılayışta Patrikhane, bir yandan, onun kendi bağrında "barınmasına" izin veren Türk-İslam adaletinin gururudur; hatta yukarıda değinildiği gibi İstanbul'u ortodoks dünyasının merkezi rolüne sokabilecek diplomatik bir kozdur – ki bu kozu kullanmayı cumhurbaşkanlığı döneminde Turgut Özal da denemişti. Diğer yandan Patrikhane, "İstanbul'u kaybetmeyi hâlâ hazmedemeyen" hıristiyan ve ortodoks dünyasının intikamcılığının bir aletidir, bir beşinci kol faaliyetidir. Kimi RP temsilcilerinin İstanbul'daki seçim kampanyasında Patrikhane'ye iyi niyet ziyareti düzenlemesinden yaklaşık üç ay sonra Fatih ilçesinde yenilenen seçimlerde RP mitinglerinde "vur vur inlesin, Patrikhane dinlesin" sloganı atılması; sadece konjonktürün veya reel politika taktiklerinin değil bu şizofrenik algılayışın da göstergesidir. (Eyüp'ün RP'li Belediye Başkanı Ahmet Genç, 15 Temmuz'daki bir mitingte "Fatih' in topunu Butros Gali'nin mensubu olduğu ortodoks Hıristiyanlığın merkezi olan Fener Patrikhanesi'ne çevirdiklerini" söyledi. İslamcı "kitle" açısından da neticede Patrikhane'ye en uygun görülen pozisyon "topun ağzı" olmalı...) Ayasofya tartışması çok daha hararetlidir. Fatih İstanbul'da her kiliseyi değil, az sayıda kiliseyle birlikte bilhassa ve ilkin Ayasofya'yı camiye çevirmiştir; Ayasofya'nın camiye çevrilmesi müslüman Türkün / İslamın hıristiyan Batı'ya galip gelmesinin simgesi sayıldığı için, bu "ihtida"dan feragat edilmesi "efendinin çoğulculuğu"nun bağışları arasına giremez, tersine Ayasofya'nın camiliğinin "iptali" hıristiyan Batı intikamcılığının zaferi olarak algılanır. Dolayısıyla 1935'te müzeye dönüştürülmüş bulunan Ayasofya'yı yeniden ibadete açma talebi yeniden fetihçi söylemin bayrağı olacaktır.[10] Bugün de RP'li ve diğer partilerdeki milliyetçi-muhafazakâr milletvekillerinin rezervin-

10. Fetih Marşı şairi, milliyetçi-muhafazakâr ajitatör Arif Nihat Asya, İstanbul'un

de, Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması doğrultusunda kanun teklifleri daima hazırdır ve bunlar reel politik açıdan uygun anlarda tehdit veya pazarlık unsuru olarak gündeme getirilir.[11]

Fatih'in İstanbulu'nun İslami egemenlik veçhesiyle çoğulculuk veçhesi arasındaki çelişkiye son bir örnek olarak, Bizans surları tartışmasını hatırlayalım. Tartışma, RP Genel Sekreteri Oğuzhan Asiltürk'ün İstanbul'da "sağlam olan surların koruma altına alınması, tamamen harabe halindeki surların ise yıkılarak temizlenmesi gerektiğini" söylemesiyle başladı. Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan da surların kaderiyle ilgilenenleri "domuzdan yana olmak"la suçlayarak "surları savunmak Bizans'tan yana bir tavır almaktır. Biz, Bizans havasında bir İstanbul istemiyoruz" dedi. Batı Trakya'daki cami tahribatlarına atıf yaparak, şehrin "yabancı" kültür mirasını misilleme taktiği için kullanılacak bir koza indirgedi: "Onlar benim ibadethanelerime ne kadar saygı gösterirlerse ben de onların surlarına o kadar saygı gösteririm."[12] Bu açıklamalar büyük tepki gördü ve RP yönetiminin İstanbul'un küresel şehir olma potansiyelini riske sokacağıyla ilgili yargıların bariz kanıtı sayıldı. Mimar Prof. Metin Sözen, UNESCO'nun dünya mirası listesine aldığı surların "İstanbul'un dünya kenti ilan edilmesinin nedenlerinden biri olduğunu" söyledi.[13] İslamcı entellektüellerden de bu "vandal" eğilime tepki gösterenler oldu: "İstanbul, yedi tepe üzerine kurulmuş camileri, medrese, hamam, mektep, türbe ve aşevleriyle, elimizde kalmış en büyük hazinedir. Bu hazineye sahip çıkmak, daha önceki eserleri yıkmak anlamına gelmez. Bu topraklarda yaşama hakkımıza saygı duymaktır bunun anlamı."[14] Bu tepkiler karşısında Tayyip Erdoğan da yumuşama gereği duydu ve surların "ihmal" edilebileceğine dair sözlerinin öncelik meselesiyle ilgili olduğunu açıkladı: "Bu surlar tarihî bir vakaya işaret ediyor ve korumakla yükümlüyüz. Ama önce İslam eserlerini imar edip meydana çıkarmamız lâzım. Bundan sonra surları onarmamız mümkün."[15]

fethinin 1964'teki yıldönümünde, mitingte topluluğa şöyle hitap etmişti: "Bu iki defa mübarek günde hünkârımız, kendisini Cuma namazı için, Fethin simgesi İstanbul Ayasofya'sına götüremeyen bizi torunluğa kabul edebilir mi?" (*Onlar Bu Dilden Anlar*, Didakta Yayınevi, Ankara 1970, s. 67).

11. 1995 Mayısı'nda da Ayasofya'da (üstelik "kilisenin dış dehlizi" anlamına gelen "Narthex" adlı grup tarafından sahnelenen!) bir modern dans gösterisi düzenlenmesi milliyetçi-muhafazakâr kamuoyunda tepkiye yol açtı ve sonunda gösteri iptal edildi.

12. *Milliyet*, 27 Aralık 1994. 13. *Hürriyet*, 30 Aralık 1994.

14. Fehmi Koru, *Zaman*, 27 Aralık 1994.

15. Hürriyet, 8.1.1995. Oğuzhan Asiltürk de "hayvanların ve ayyaşların mekânı" ha-

Görülüyor ki Fatih'in İstanbul'u imgesi, İslamcılıkla milliyetçilik arasındaki kesişme noktalarından biridir, milliyetçi-muhafazakârlık kimliğinin güçlü bir teğel motifidir. İslamcı söylemin milliyetçiliğinin en bariz "yer"lerinden biri, İstanbul... İslamcı ideoloji, gerek "İslam'ın en son ve tek başşehri"[16] sıfatıyla İstanbul'u ve onun şahsında Türkiye'yi İslam âleminin merkezi gibi tasarlamasıyla, gerekse Batı' nın "son Türk devleti"ne dönük komplolarının kronik tehdidine maruz saydığı İstanbul'u paranoyakça bir beka kaygısıyla kollamasıyla, milliyetçilik ve milli devlet ideolojisini yeniden üretiyor. (Bu milliyetçi bakış, hilâfetin ve İslamın cemaatçi-ümmetçi millet kavramının bu yüzyıl başında milli devlet ideolojisiyle ikame edilmiş olmasıyla hesaplaşan İslamcıları da tedirgin ediyor.) İdeolojik düzeyde güçlü duran –hatta belki de güçlenen– İslamcılık-milliyetçilik teğeli, siyasal düzeyde gevşiyor: RP'nin dağdağalı Fetih şölenleriyle Fatih'e ve "Müslüman Türklüğün" tarihi gazâ ve cihad misyonuna sahip çıkması milliyetçi hareketi rahatsız ediyor. Ülkücü basın iki yıldır RP'nin bu "gaspını" epey sorun ederek Fetih'in (Türk damgası taşıması gereken) "gerçek" ruhundan uzak kutlanmasından yakınıyor.

Bu anlam karmaşasında ve güçlü tehdit ve komplo algısının varlığında, İslamcılığın özlenen İstanbul rüyası, Fatih'in İstanbul'u, ancak Bizans'tan (Batı'dan) "tamamen" kurtulunduğu, daha doğrusu Bizans (Batı) ele geçirildiği oranda tamamlanabilir – yoksa İstanbul her köşesinde barındırdığı tehdit ve komplolarla bir kâbustur onlar için...

2. Fatih-Harbiye

İstanbul'un İslamcı siyasal muhayyileye sunduğu kâbus-rüya ikiliği, İstanbul'un özel simgesel anlamından öte, umumiyetle "büyük şehir" olgusuna özgü o göz kamaştırıcı vaadkârlık ile acımasız kaotiklik arasındaki gerilimi de yansıtıyor. Kuşkuyla baktığı metropolde "sahte sosyallik", "yalnızlık dünyası", "sosyal aidiyet bağları kalmamış, mekanik ilişkilerle örülmüş insanlar"[17] gören muhafazakâr yaklaşım İslamcılığın çoğu kesimlerinde sabittir. Üstelik İstanbul herhangi bir metropol değildir; bir yerlerinde hâlâ dejenerasyon ve fesat yuvası Bizans'ın "cini" saklanmaktadır.

line gelen Siyavuş Paşa Külliyesi'ni örnek vererek önceliğin bu gibi "kendi eserlerimize" verilmesi isteğinde olduğunu belirtecekti (*Vakit*, 20 Ocak 1995).

16. *İttihad-ı İslâm*, Mayıs 1995, s. 2.

17. Yalçın Akdoğan, *Nehir*, *a.g.y.*, s. 32.

Refah Partisi'nin İstanbul Belediye Başkanlığını kazanırken çizdiği en belirgin profil, büyük şehrin kaybedenlerine, İstanbul'un "periferisine" hitap etmesiydi.[18] İstanbul'un "küresel şehir" yüzünü ancak vitrine bakar gibi ve elbette biraz da öfkeyle seyrederken metropoliten labirentte kaybolma korkusunu yaşayan yoksul gecekondu halkı, Sosyal Demokrat Parti'nin "küresel şehir" kimliğine uygun bir aday ve mesaja yönelerek kendilerini ihmal etmesinin de etkisiyle, dışlanmışlıklarına, korkularına ve öfkelerine tercüman olan RP'ye yöneldi.[19] Seçim kampanyasında gecekondunun meşruiyetini sadece RP adayı Tayyip Erdoğan savundu. Seçim arefesinde, bizzat kendisinin ormandan yer açarak altı kaçak konut yapmaya teşebbüs etmekten hüküm giydiği ortaya çıktı. Gerçi bu konutlar oldukça lükstü – bu nedenle medyada "gecekondu değil villakondu" teşhisi yapıldı ve Tayyip Erdoğan'a "Tayyip Ağa" adı takıldı. Ancak hukuken gecekondu olan konutun konforu nedeniyle "villa" olarak kodlanması, gecekonducular nezdinde Tayyip Erdoğan'ın imajını ve meşruiyetini zedelemedi. Zaten medyada gecekonduculari hiç de yoksul ve ezilen bir kesim değil, şehrin arsa rantına elkoyan zorbalar olarak takdim eden bir kampanya yürürlükteydi (böylelikle arsa mafyasının toplumsal kimliği, onun tarafından sömürülen bütün gecekondu halkına teşmil ediliyordu); gecekonducular, kendilerine yöneltilen "bunlar aslında zengin" meâlindeki suçlamanın aynısına maraz kalan Tayyip Erdoğan'a "içgüdüsel" bir empatiyle yaklaştılar. Erdoğan'ın, bu kaçak konutta "sadece" kiracı olduğunu açıkladıktan sonra, insanları İstanbul'a göçe mecbur bırakan sorunlar çözülmeden gecekondu yapanların suçlanamayacağını söylemesi ise empatiyi sempatiye dönüştürdü.

Tayyip Erdoğan'ın bazen biraz da bıçkın "İstanbul delikanlısı" edâsı, İstanbul'un kenar mahallelerine ("periferisine") hitap eden bu profili tamamladı. Kasımpaşa gibi "derin İstanbul"un tipik eski (düşükleşmiş geleneksel) mahallelerinin birinden geliyordu; amatör kümede Camialtı ve İETT takımlarında futbol oynayarak "halk İstanbulu" folklorunun önemli bir ritüeline katılmıştı (lakabı "Beckenbauer" imiş; Batılı bir idol – ama "teknikte" Batı düzeyine erişmişliği simge-

18. İstanbul'un yoksul ve proleter semtlerinde RP'ye yönelim Korkut Boratav'ın 1991 yılında yönettiği anket çalışmasında da görülüyor: *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995, 5. Bölüm.

19. 16 Mart 1994 İstanbul yerel seçim kampanyasında partilerin imaj ve mesaj "ekonomisine" dair mükemmel bir tahlil: Zeki Coşkun, "İstanbul Neyi Seçti?", *Birikim*, Nisan 1994 (60), ss. 11-29.

liyor). Türkiye'nin Batılı ve modern kimliği üzerine titreyen ünlü bir TV talk showcusunun "mahalle jargonuyla hitap eden", "bitirim başkan" "Tayyip Efendi"yi "nimetlerinden yararlanmasından dolayı İstanbul'da yaşayan, ama İstanbullu olamamışları temsil ettiğini" söyleyerek horlaması;[20] tam da "Tayyip Efendi"ye kitle desteği sağlayan kimlik imajının altını çiziyordu. "Küresel şehir İstanbul" imgesine karşı bu imgenin dışladığı veya marjinalleştirdiği[21] insanlara ve mahallelere bir "halk İstanbulu" imgesi çevresinde kimlik kazandırmak, RP'nin İstanbul stratejisinin önemli bir dayanağı oldu.

Tayyip Erdoğan RP'de "sosyal demokratik" özellikler de taşıyan yenilikçi kanadın önde gelen temsilcilerinden biri; ve İstanbul'da RP'nin yerel yönetim politikasının uygulamaları arasında yoksullara ve "periferi"ye sosyal telafi hizmetleri götürmek de var. Ancak RP'nin "küresel şehir İstanbul" projesinin dışlayıcı deregülasyon eğilimine yönelttiği eleştiri, modern hayat tarzını ve kozmopolitliği hedef alan özcü bir kültürel tepkide yoğunlaştıkça, "sosyal demokratik" imalar kolaylıkla faşizan bir karaktere bürünebiliyor. Tıpkı sermayeyi "faizci Yahudi"ye indirgeyen faşist anti-semitizmin yaptığı gibi... Şehrin merkezlerinin üst sınıfların olağanüstü eşitsiz hiper-tüketimciliği doğrultusunda "uzmanlaşmasına" dönük tepki, eğlence karşıtı bir ahlakçılığa dönüşebiliyor; modern site mimarisiyle kendini yalıtan lüks muhitlerin dışlayıcılığına tepki, anti-plütokratik (zengin düşmanı) "kör" bir öfke halini alabiliyor. Prototipik numunesi İstanbul'un Anadolu tarafındaki Sultanbeyli gecekondu mahallesi olan İslami getto oluşumlarının, böyle bir "kör" öfkenin hem tepkisel sonucu hem de jeneratörü olması mümkündür. Giderek, "küresel şehir"in bir veçhesi olarak gelişen uluslararası sanat-kültür etkinlikleri, bir yanıyla hedonist yozlaşmanın, bir yanıyla da "ecnebi ve gâvur" kültür istilasının alametleri sayılarak düşmanlaştırılabiliyor. (70'lerde de İstanbul'un fethinin yıldönümü törenleri için bulunamayan büyük bir kaynağın "Batıcı" Uluslararası İstanbul Kültür ve Sanat Festivali'ne akması, milliyetçi ve muhafazakârların yakınma konusu olmuştu.) RP'nin, hitap ettiği tabanda kök salan bu eğilimleri "okşayan" uygulama ve mesajlarını örnekleyelim: Tayyip Erdoğan'ın seçim öncesinde genelevle-

20. "Gerçek" İstanbulluların dışarlıklılara dönük "başka İstanbul yok aslanım" diklenmesini de ekleyerek... (Cem Özer, *Hürriyet Pazar Eki*, 30 Ekim 1994).

21. Bu dışlama üzerine bir tartışma için bkz. Tanıl Bora, "İstanbul'un Seçimi", *Birikim*, Aralık 1993 (56), ss. 3-11.

ri kapatacağını kesin bir dille söylemesi... Belediyeye ait eğlence yerlerinde ve Turing kurumundan devralınan köşklerde içki satışının durdurulması... Erdoğan'ın baleyi ahlaksız ("belden aşağı sanat") bulduğunu ve kendilerine bağlı bir birim olsaydı finansman ayırmayacağını açıklaması...[22] Eylül 1994'te Cemal Reşit Rey konser salonunda yapılan bir toplantıdan sonra sanatçı odalarında toplu namaz kılınması... Yılbaşının Batılı ve yoz bir âdet olduğu açıklamaları dolayısıyla 1994/95 yılbaşı eğlenceleri üzerinde dolanan tehdit havası...

İstanbul'un modern kozmopolit çehresine karşı yürütülen bu kültürel "cihad", İslamcı hareket açısından yeniden fetih programının bir parçasıdır. Bu cihadla, "fesat yuvası Bizans'ı" hortlatan Batı taklitçisi zümrelere karşı "derin İstanbul'un" direnci berkitilir: "Arkasında itiyle diskotekten diskoteğe koşturan kızları seyredip ümitsizliğe düşmeyin... İstanbul, hiçbir şerrin ve lanetin bulaşamayacağı, iffetini bozamayacağı bir mânâ kentidir. Bu kentin, başta Karacaahmet olmak üzere, mezarlıklarında binlerce veli yatar. Ve semasında her vakit namazda binlerce ezan okunur."[22] RP böylelikle, kültürel düzeyde İstanbul'un asırlık "Fatih-Harbiye" ikileminin[23] "genişleyen" yeniden üretimini sağlar. Fatih-Harbiye zıtlığının içerdiği halk-seçkinler ikiliğinin siyasal göndermelerini de, yerel seçimlerden sonra İstanbul Valisi Hayri Kozakçıoğlu'nun yaptığı çıkış sağlamıştı. Devlet seçkinlerinin önemli simalarından Kozakçıoğlu, "Türkiye'nin Batı'ya açılan yüzü" olan İstanbul'u İslamcıların "ele geçirmesi" üzerine doğan huzursuzluğu yatıştırmak için "İstanbul halkının huzurunu bozdurmam" diyerek Valiliğin Belediye üzerindeki denetim yetkisine dikkat çekmiş; başı açık kadın almayan minibüsün ruhsatının iptal edileceğini, Taksim'e cami yapılması için Anıtlar Yüksek Kurulu'nun izni gerektiğini hatırlatmıştı.[24]

Fatih-Harbiye zıtlığının yeniden güçlü bir ivme bulmasında, RP'nin modernleşme/Batılılaşma sürecinin çok daha bariz bir simgesi olan Beyoğlu ilçesinin belediye başkanlığını kazanması önemli bir etkendir. Zira Beyoğlu, öteden beri milliyetçi ve muhafazakâr edebiyatta kozmopolit dejenerasyonun ve yabancı kültür istilasının kalesi sa-

22. Haluk Nurbaki, *Vakit*, 20 Kasım 1994.

23. Fatih, İstanbul'un geleneksel kültürünü yaşatan müslüman semtlerinin, Harbiye ise modernleşen/Batılılaşan yeni semtlerinin simgesidir. Peyami Safa, *Fatih-Harbiye* (1931) romanında, bu iki dünya arasında bocalayan kahramanının kişiliğinde Türkiye'nin kültürel kimlik bunalımını işlemiştir.

24. *Sabah*, 1.4.1994.

yılır. 1940'lar-70'ler döneminin popüler Türk-İslamcı ajitatörü Osman Yüksel Serdengeçti, Beyoğlu'nu "mikrop yuvası" olarak tasvir etmişti: "1453'ten beri İstanbul Türklerin elindedir. Bunun bir istisnası var! Beyoğlu... Beyoğlu, imparatorluğun beyninde bir illet gibiydi. Frengi illeti... Beyoğlu, garp emperyalizminin giriş kapısıdır... Dün imparatorluğun bağrına bir bıçak gibi saplanan Beyoğlu'nun vazifesi henüz bitmemiştir. Beyoğlu Anadolu'nun göz nurunu, alın terini, belsuyunu, Türk milletinin, şark milletlerinin kanını emiyor... Beyoğlu, milli bünyeyi kemiren bir frengi illetidir."[25] Şimdi bu "mikrop yuvası"nın İslami bir yerel yönetimin eline geçmesi, neredeyse İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin ele geçirilmesine denk bir simgesel anlama sahiptir. RP'nin Beyoğlu'nu, bu semti simgeleyen ve bütün şehrin –biraz da "aykırı"– eğlence merkezi olan İstiklal Caddesi'nde hiç görülmeyen hatta bu caddeyi "tüketen" pek çoklarınca varlığı bile bilinmeyen yoksul gecekondu mahallelerinin oylarıyla kazanması; bu simgeselliğin yanında, "küresel şehrin" merkez-periferi mekân formatını yoğunlaştırıp, sıkıştırarak kolaja dönüştürmesinin tırmandırdığı çelişkileri de vurguluyor. RP'nin Beyoğlu Belediye Başkanı Nusret Bayraktar'ın ilk bir buçuk yıllık icraatı yeniden fetih "esprisi"ne uygun: Beyoğlu'ndaki meyhaneler, barlar, sair eğlence yerleri ve İstiklal Caddesi olağan hayatını sürdürmekte; yeni fatihler ise buralardaki, artık "zımmileşip"[26] marjinalleşeceklerini düşündükleri "yeni-Cenevizlilere" serbesti tanıyarak Fetih mitolojisinin "tutarlı" bir imitasyonunu yapmanın tadını çıkarmaktadırlar. Elbette zaman zaman –lokantaların sokağa iskemle-masa çıkartmalarına maraz çıkartmak gibi hareketlerle– güçlerini hatırlatmaktan da geri kalmadan... Sadece galip olmaktan gelen bir tahammül veya bir zamanlama taktiği mi? Yoksa 30'ların, 40'ların romantik muhafazakâr yazarı Remzi Oğuz Arık'ın dikkat çektiği, modernliğin (Walter Benjamin'in dikkat çektiği flâneur "kuvvetinin"[27]) cazibesi mi, biraz da?: "Niçin Beyoğlu'nda bu kadar insan var? Niçin bu basık, güneş görmez yerlere memleketin çocukları bu kadar koşuyor da, mesela Aksaray semtinin güneşle, açık hava ile

25. *Mâbetsiz Şehir*, Görüş Yayınları, İstanbul, 1992 (ilk baskı 1949), ss. 113-4.

26. Zımmi, İslam hukukunda, müslümanlarla savaşta yenildikten sonra istemeden de olsa müslüman toplumu içinde yaşamaya devam eden, tabi konumda ama özel haklara sahip gayrımüslimlerin statüsüdür.

27. Modernliğin şehir ve sokaklarla varettiği bu kuvvete ve cazibeye dair ayrıca bkz. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim, İstanbul, 1994, 3. Bölüm.

cennetleşen yerleri yangın yeri halinde? Niçin kahve dediğimiz sefil birikinti yeri tipi, İstanbul taraflarında pusu kurmuştur da gazino tipi yalnız Beyoğlu'nda var? Niçin Türk çocuğu anası, bacısı, refikası, nişanlısıyla dinlenmek, konuşmak isterse Beyoğlu'ndaki yabancı çatıların misafirperverliğine sığınabiliyor da içinden çıktığı İstanbul semtinin hiçbir köşesinde o sükûneti, o hürriyeti bulamıyor? Çünkü ötede tesamüh (*indulgence*) var; insanın, vatandaşın kendi gezme, eğlenme ve düşünmesini tanzim etmesinde selâhiyet hakkı, hürriyeti orada eski bir an'ane! Evet, bu levanten, bu kozmopolit, bu Batı, Orta Avrupa'yı yarım yamalak taklit eden, içinde Türkten çok Türkten gayrı bulunan, Türkçeden çok Fransızca konuşulan bu yerlerde tesamüh vardır da Türkün çocuğu buralara koşuyor... Bir çay parası mukabilinde satın alınan o sükûn ve hususiyet İstanbul semtinde yalnız iki yerde bulunabilir: Mezarlıkta, cami avlularında!" [28]

3. Merkez-Periferi

Modernliğin cazibesi ve gücü (ki kapitalizmin gücüdür), İstanbul'u bir "küresel şehir" olmaya itmesiyle de, İslamcıların muhayyilesinde bir kâbus-rüya gelgitini harekete geçiriyor. Küreselleşme denilen süreç, zamansal ve mekânsal bağlarından koparak akışkanlaşan sermaye döngüsünün düğüm noktaları olarak şehirleri öne çıkartıyor. "Ulusal ekonomi" bağlamından çözülen Türkiye sermayesinin küreselleşme sürecine eklemlenmesindeki temel tutamak –eski terminolojiyle "ana ihraç malı"–, İstanbul'un böyle bir düğüm noktası olarak örgütlenmesidir.[29] 1994 başındaki yerel seçim kampanyasında bütün partilerin İstanbul büyükşehir belediye başkan adayları "küresel şehir" projesini benimserken, bu projeye en uzak duran ve o doğrultuda ileri sürülen ilkelere ve hedeflere muhalefet eden aday, RP adayı Tayyip Erdoğan'dı. Yukarıda 2. altbölümde değinilen göç ve gecekondu tartışması bunun örneğidir: Bütün adaylar –sosyal demokratlar dahil– İstanbul'un "küresel şehir" olabilmesi için edinmesi gereken altyapısal ve beşeri kaliteleri düşüren göçü ve gecekonduyu kriminalize ederken, Tayyip Erdoğan bunları meşrulaştıran bir tutum izlemişti. Şehrin "periferi"sinde odaklaşan örgütlenmesi ve anti-kozmopolit özcü-yerlici

28. *Türksözü*, 1932; *Meseleler*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974 içinde, ss. 181-2.

29. Bkz. Çağlar Keyder, "İstanbul'u Nasıl Satmalı?", *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 90-101.

bakışıyla da RP "küresel şehir" projesine karşıt konumlanıyordu.

Ancak Fransız atasözünün dediği gibi, "taht asilleştirir"... RP'liler İstanbul Büyükşehir Belediyesi yönetimine geldikten sonra ister istemez iktisadi aklın hükmünü yürütmeye başladılar – şehri bir iktisadi işletme gibi düşünme zorunluluğundan onlar da azâde değil. Tayyip Erdoğan seçildikten yaklaşık altı ay sonra, New York'ta katıldığı bir uluslararası konferans sırasında "İstanbul'a göçün önlenmesi için Osmanlı'da olduğu gibi vize düşünülebileceği"nden söz etti.[30] Yerel seçimlerin birinci yıldönümünde İslamcı *Nehir* dergisinin hazırladığı ve Büyükşehir Belediyesi'ne proje, müşavere, vs. katkısı veren entelektüellerin, teknokratların yazı yazdığı "İstanbul: Kimliğini Arayan Şehir" başlıklı dosyada, en az kimlik meselesi kadar altyapı, göç gibi "maddi" megapoliten sorunlara ağırlık verildi. Prof. Ferruh Müftüoğlu, gecekondu aflarına asla başvurulmaması, İstanbul dışında yeni cazibe merkezleri yaratılarak göçün önlenmesi gereğini savundu. "Göçmen insanın dünyasına egemen olan kuralsızlık, kanunsuzluk, değer (sizlik) ve ölçüsüzlük" (Davut Dursun) vurgulanarak köyleşme/taşralaşma probleminin altı çizildi, göç eden insanların şehirlileştirilemediğinden yakınıldı. "'12 milyon İstanbullum' söyleminin üzerine bina edilecek popülizmin... belediye bütçesi üzerinde onarılamayacak cesamette bir 'kara delik'e zemin hazırlayacağı" uyarısı yapıldı.[31] RP'nin yarı resmi yayın organı *Milli Gazete*'de Mehmet Şevket Eygi, İstanbul'un "yeniden fethinin" birinci yıldönümüne gelinirken, belediye yönetimini "şehirliliğin" icap ettirdiği incelik ve görgü değerleri açısından eleştiren bir kampanya yürüttü. "Gecekondu ve kırsal bölgelerdeki taşralı dini"ne karşı "seçkin ve estetik birikime sahip" İslamın öne çıkartılmasını savundu. Başka İslamcı gazeteciler de "elitist" ve "içkici" Turing Kurumu'ndan devralınmasına sevindikleri Yıldız, Emirgân gibi tarihi köşklerin bu sefer de gayrı ehil ellere bırakılmaması doğrultusunda Tayyip Erdoğan'ı uyardılar. (Nitekim bu tesislerin düzenlenmesi işi Mehmet Şevket Eygi'ye verildi. Bir İslamcı yazar, Turing Başkanı Çelik Gülersoy'un seçkinciliğini "İstanbul'u İstanbullulardan korumak" olarak tanımlamıştı. "İstanbul'u İstanbullulardan koruma" misyonu, Eygi'nin şahsında "alternatif" bir estete emanet edilmiş oldu.)[32]

"Yeniden fethin" üzerinden bir yıl geçtikten sonra yükselen, İs-

30. *Sabah*, 21.8.94. 31. Atilla Özdür, *Vakit*, 13 Ocak 1995.
32. Hikmet Gündoğan, *Vakit*, 9.2.1995.

tanbul'u taşralı "barbarlardan" –müslüman da olsalar– esirgemeye dönük bu çağrılar, RP'nin sistem (devlet ve sermaye) nezdinde "akredite" olma stratejisiyle de ilişkili kuşkusuz. RP seçkinleri, sistem seçkinlerine, ayaktakımını haddin aşıldığı noktada dizginleyeceklerini, varoş öfkesinin iktidarın vitrinini dağıtmasına ve mahremine dalmasına meydan vermeyeceklerini de ima etmiş oluyorlar. İstanbul, RP'nin akreditasyon pazarlığının kilit yeridir (26 Mart seçimlerinde RP'nin başarısının yarattığı paniğin esas olarak İstanbul'u ele geçirmesinden doğduğunu hatırlayalım). Her şeyden önce, Türkiye'de büyük sermaye esasen İstanbul sermayesi olduğu ve kendisini İstanbul'da/İstanbul'la yeniden ürettiği için böyledir bu. Büyük sermayenin kendisini İstanbul'da/İstanbul'la yeniden üretmesi ve böylelikle İstanbul'u bir düğüm noktası olarak örgütlemesi, onun küreselleşme sürecinin Türkiye'deki "iletkeni" olmasının da uğrağıdır. Dolayısıyla RP zirvesi, büyük sermayeyle uzlaştığı –uzlaşmak zorunda olduğu– oranda "küresel şehir" projesiyle de uzlaşmak durumunda. Bunun sadece taktik bir uzlaşma olmadığını da vurgulamak gerek. Türkiye'de İslami burjuvazinin kimi unsurları "Anadolu orta burjuvazisi" çapını çoktan aştı, hatta kendi merkez-taşra çelişkisini de üretmeye başladı. İslami büyük burjuvazinin küreselleşme eğilimine ve "küresel şehir"in imkânlarına sırt çevirmesi söz konusu olamaz. Bu da RP'yi "küresel şehir" projesine çeken bir etkendir.

RP'yi "küresel şehir" projesine bağlayan bir başka kök, lideri Erbakan'ın ektiği sanayileşmeci/büyümeci ideolojinin tohumlarıdır. Büyük ("süper") iktisadi güce erişmek MSP/RP geleneği için her zaman büyüleyici bir hedefti (Ruşen Çakır Refah Partisi adının da tesadüfi olmadığına dikkat çekiyor); "ağır sanayi" tesisleri ve yüksek teknoloji ürünleri daima RP'nin başköşedeki ikonları arasında yer aldı. Gerçi Erbakan ve yakın çevresi hâlâ sanayi toplumu paradigmasına iman etmiş görünüyor, ama RP'nin yeni teknokratlar kuşağı iktisadi güç ve teknoloji mukaddeslerini post-endüstriyel evreye uyarlamaya yatkındır. Dolayısıyla İstanbul'u, büyük bir sermaye ve iktisadi güç birikimi sağlayacak bir "tesis" olarak tasarlamak, RP'nin ekonomist ideolojisine hiç yabancı değildir. Tayyip Erdoğan kapatacağını söylediği Karaköy'deki genelevlerin yerine "Balkanlar'ın en büyük elektrik ve elektronik merkezini kurma" iddiasını dile getirirken,[33] sanayi toplumu ilmihalinden post-endüstriyalizmin nuruna geçiş aşamasında gibiydi.

33. *Hürriyet*, 26.12.1993.

Adil Düzen ideoloğu Süleyman Karagülle elektroniğin temsil ettiği ara aşamayı çoktan katetmiştir: İstanbul'un "sanayi merkezi olmaktan çıkarılıp uluslararası ticari merkez haline getirilebileceğini; Osmanlılarda ve Bizanslılarda olduğu gibi uluslararası ilmi merkez yapılabileceğini; dünyanın en büyük borsasının burada kurulabileceğini" söylüyor.[34] Müslüman edebiyatçı Mustafa Kutlu, İstanbul'un küresel şehir olmasına dair hevesini, oldukça somut öngörüler ve önerilerle ortaya koyuyor. "Balkanlar, Karadeniz havzası, Ortadoğu ve Türki devletlerin cazibe merkezi" olarak İstanbul'un, Los Angeles, Şikago, Paris, Frankfurt, Rotterdam, Hong Kong benzeri, "ikinci kademe" dünya şehri konumuna gelebileceğini söylüyor: "Bunun için İstanbul'un öncelikle yaşanabilir, güvenlikli, temiz bir kent görünümüne kavuşması lazımdır. Ayrıca yüksek nitelikli insan gücünü kendisine çekebilmelidir. En yakın hedef olarak İstanbul'un uluslararası düzeyde bir ilim, sanat ve kültür merkezi haline getirilmesi düşünülmelidir."[35] Kutlu'ya göre İstanbul'un bu konuma gelmesi, "Osmanlı dönemindeki konumuna benzer bir seviyeye çıkarılması" demek olacaktır. Birinci altbölümde aktardığımız, "müslüman ve ortodoks âlemine hükmeden Balkan metropolü İstanbul" tasarımını da hatırlarsak, "alternatif" bir ideolojik anlam yüklenerek "küresel şehir" projesinin pekâlâ benimsenebilir olduğu sonucuna varabiliriz. Alternatif anlam esas itibarıyla, "küresel şehrin" İslami ve/veya yeni Osmanlı bir bölgesel hegemonyanın simgesi, hatta bu hegemonyanın kurulmasının önemli bir aracı olarak tasarlanmasıdır. Bu yöndeki tasarımlarda İstanbul, belki Samuel Huntington'ın "medeniyetler çatışması" bağlamını düşündüren bir jeokültürel odaktır;[36] ama İslam âlemini dünyadan tamamen yalıtacak bir karşı-merkez olarak öngörüldüğünü söylemek de zor. Buna karşılık İstanbul'un Balkanlar'ı, Kafkasya'yı ve Güney Rusya-Ukrayna'yı celbeden bir bölge metropolü olması halinde (ki bu iktisadi açıdan gayet gerçekçi bir öngörü olduğu gibi, Ortodoksluğa hitap eden İslamcı alternatif küresel şehir tasarımlarının da ufku içinde olmalıdır); muhtemelen gayrimüslim göçmen cemaat oluşumlarını da beraberinde getirecek olan bu kozmopoliten gelişmenin, İslami dünya şehri projesiyle nasıl telif edilebileceği merak konusudur.

Küreselleşmenin fragmanlaştıran, zamansal ve mekânsal kolajlar

34. Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 147.
35. *Nehir*, a.g.y., s. 29.
36. Jeokültür kavramı için bkz. Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

yaratan etkisinin İstanbul'a yansıması İslamcı entelektüellerin dikkatinden kaçmıyor. Davut Dursun, bir İstanbul'la değil İstanbullar'la karşı karşıya bulunduğumuzu saptarken Bizans İstanbulu'nu, İslam-Osmanlı İstanbulu'nu, modern dönem İstanbulu'nu, taşra İstanbulu'nu ayırt ediyor. Sorunların kaynağı olarak taşra İstanbulu'nu gösteriyor; "Osmanlı-İslam İstanbul'u gibi camilerle, türbelerle değil modern işhanları, gökdelenler, eğlence yerleri, büyük oteller, finans merkezleri" ile dolu olan modern İstanbul'u (Pera, Şişli, Mecidiyeköy, Levent, Maslak, Bebek) "şeytanlaştırmadan" anıyor – kaçınılmazlığını kabullenmişçesine. "İstanbul'un aslının Osmanlı-İslam kimliğini yansıtan kısmı" olduğunu vurguladıktan sonra, Suriçi İstanbul'un "esas" İstanbul olarak korunmasını istiyor.[37] "Senin İstanbul'un sana, benim İstanbul'um bana!.." Kolajı kabullenmek, metropol ve "küresel şehir" olgusuna "intibakın" bir göstergesi. RP'nin "küresel şehir" kavramına intibakının bir örneği de, Ocak 1995'te hükümetin İstanbul'a ilişkin bazı önemli yönetim yetkilerinin (Boğaziçi ve içme suyu havzalarının imarı ve korunmasıyla ilgili) merkezi hükümete devredileceği ile ilgili açıklamasına (Çiller "İstanbul'un meselelerine el koyuyorum" demişti) gösterdiği tepkiydi. Bu düzenlemeye sadece RP'nin yerel iktidarını kısıtlayan bir siyasi girişim olmasıyla değil; İstanbul'un "dünya şehri" olmasını engelleyen yozlaşmış ve himayeci "Ankara"nın merkeziyetçiliğini pekiştirmesi nedeniyle de karşı çıkıldı. Tayyip Erdoğan bu müdahaleye, İstanbul'un sorunlarının yerel yasama erki oluşturularak, önem ve etki bakımından ulusal ölçeğe denk politikalara dayanak sağlayacak özel yasa çıkartılarak çözülebileceği görüşüyle karşılık verdi.[38] Kısacası, tam da "küresel şehir"ci bir söylemin argümantasyonuyla...

Beri yandan "küresel şehir" projesine uyum sağlama eğilimi, Refah'ın kitle desteği açısından riskleri de beraberinde getiriyor. "Küresel şehir" projesi, "modern İstanbul"un "derin İstanbul"a ve halk İstanbulu'na galebe çalması, onları marjinalleştirmesi demek – ve yukarıda da gördüğümüz gibi, taşra İstanbulu'nun yine dışlanması, hatta kimi bakımlardan yine kriminalize edilmesi demek. Bütün bunlar da, şehri öncelikle dev bir rant kaynağı olarak "değerlendiren" mantığın ve işleyişin İslami kisve altında sürmesi demektir. O kisve, 2. altbölümde değinildiği gibi kolaylıkla faşizan mecralara da akabilecek, kültürel kimlik tatminine dönük bir imge ve ritüel örtüsü oluyor. İsla-

37. *Nehir*, a.g.y., ss. 14-15. 38. *Ada/Kentliyim*, 1995/2, ss. 50-1.

mi basında BİT'lerin (Belediye İktisadi Teşekkülleri) çekiciliğinden ve "çok hızlı bir naylon-paravan şirket kurulması süreci yaşandığından" bahsederek geriye "şeffaflık adına... Belde-i Tayyibe'ye,[39] fukara çocuklarına merasimlerle defter kalem dağıtma merasimlerindeki aleniyet... sünnet gösterileri..." gibi şeyler kaldığından[40] dem vuran yazıların yer alması, halk İstanbulu'nda doğabilecek huzursuzlukları haber veriyor.

Sonuçta, orta vadede İslamcı hareketin İstanbul tasarımları gibi kimliği de muhtelif İstanbullar arasında bölünmeye aday görünüyor. İslamcı benlik, Bizans'ı fethetmiş olmanın anakronik özgüveniyle Bizans'ın yeniden ihdâs edilmek istendiği kaygısı arasında da bölünmeye devam ediyor. Egemen iktisat ve iktidar aklı açısından çaresiz bağlanılan küresel şehir projesini idare etmenin zorlukları, İslamcılığın teknik-medeniyet, "refah-felâh" gibi ideolojik ikiliklerini ve ayrıca sınıfsal-toplumsal ayrışmalarını derinleştirecek. Fatih'in İstanbulu da olsa, metropol kaosu, galiba tek hükme kutsiyet tanıyor: "Senin İstanbul'un sana, benim İstanbul'um bana"...

39. Tayyip, Osmanlıcada iyi, güzel, hoş anlamına geliyor. İslamcılar arasında, Kuran'daki "Beldetün Tayyibetün" ifadesiyle kastedilenin İstanbul olduğu tefsiri yapılmıştır (Sebe': 15). İstanbul Fetih Cemiyeti Başkanı Ekrem Hakkı Ayverdi de ölümünden az önce, 1982'de, Osmanlı'nın elinde "hârabezâr İstanbul'un belde-i tayyibe olduğunu" yazmıştı (*a.g.e.*, s. 158). Büyükşehir Belediye Başkanı'nın adı, İslamcıların muhayyilesinde İstanbul'la ilgili bir dizi mistik "derin" anlamı harekete geçirmeye elverişli!

40. Atilla Özdür, *Vakit*, 13 Aralık 1994.

Kaynaklar

Akdoğan, Y., 1995, *Nehir* 18 (Mart).
Arık, R. O., 1974, *Meseleler*, İstanbul: Hareket Yayınları (orijinal basımı: 1932).
Ayverdi, E. H., 1985, *Makaleler*, İstanbul: Fetih Cemiyeti.
Boratav, K., 1995, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, İstanbul: Tarih Vakfı.
Bulaç, A., 1992, *Yeni Dönemin Eşiğinde*, İstanbul: Bosna Dayanışma Grubu.
Çakır, R., 1994, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul: Metis Yayınları.
Coşkun, Z., 1994, "İstanbul Neyi Seçti?", *Birikim* 60 (Nisan), ss. 11-29.
Dursun, D., 1995, *Nehir* 18 (Mart).
Kutlu, M., 1995, *Nehir* 18 (Mart).
Müftüoğlu, F., 1995, *Nehir* 18 (Mart).

Safa, P., 1931, *Fatih-Harbiye,* İstanbul: Semih Lütfi.
Serdengeçti, O. Y., 1992, *Mabetsiz Şehir,* İstanbul: Görüş Yayınları (orijinal basımı: 1949).
Tanpınar, A. H., 1972, *Beş Şehir,* İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.
Tapper, R. ve Tapper, N., 1987, "Thank God We're Secular", L. Caplan (der.), *Studies in Religious Fundamentalism* içinde, Londra: Macmillan, ss. 51-78.
Wallerstein, I., 1991, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System,* Cambridge: Cambridge University Press (Türkçesi: *Jeopolitik ve Jeokültür*, İstanbul: İz Yayıncılık).

—

4

KÜLTÜR KEHANETLERİ: YERELLİĞİN TOPLUMSAL İNŞASI

Yael-Navaro Yaşın

Kim "Türk"tür?

BİR HİKÂYEYLE başlayacağım: 1994 yılının Mart ayında bir gün öğleden sonra birbirinden habersiz olarak Ayasofya Müzesi'ni ziyarete giden iki kadın arasında geçen bir olayı konu alıyor bu hikâye. O dönemde Ayasofya üzerine kamuoyunda bir tartışma yaşanmıştı. Bilindiği gibi, Ayasofya ilk başta bir Bizans kilisesi olarak yapılmış, Osmanlılar İstanbul'u fethedince camiye dönüştürülmüş, nihayet Cumhuriyetin ilk yıllarında da müze haline getirilmişti. O günden bu yana İslamcılar Ayasofya'nın yeniden cami haline getirilmesini talep eder dururlar. Ayasofya turistlerin İstanbul'da görmesi gereken yerler listesinde en üst sırada yer alır. Çoğu laik Türk ziyaretçi için Ayasofya "geçmiş günün" bir müzesiyken, burayı dolaşan bir İslamcı muhtemelen binanın bir cami olduğu günlerin yasını tutmaktadır.

Anlatacağım hikâyenin geçtiği gün, biri çarşaflı, öteki ise başı açık olan iki kadın Ayasofya Müzesi'ne girmek üzere kuyrukta beklemektedir. Kısa saçlı olanın üzerinde dizine kadar bir etek, bedenini saran bir bluz ve kısa bir ceket vardır. Çarşaf giyen diğer kadına dönerek bunun bilet kuyruğu olup olmadığını sorar. Çarşaflı kadın çok şaşırır, hayretler içinde, "Türkçe biliyor musunuz?" diye sorar. Sorudan biraz rahatsız olan kısa saçlı kadın, "Evet," der, "Türk'üm." "Aaa!" der çarşaflı kadın: "Hiç Türk'e benzemiyorsunuz. Ben yabancı sanmıştım sizi." Öteki kadın cevap verir: "Siz de hiç Türk'e benzemiyorsunuz. Ben de sizi Arap sanmıştım." Çarşaflı kadın cevap verir: "Elhamdüllah Türküz ve müslümanız." Kısa saçlı kadın "Biz de öyleyiz," der. Bu kadınların her ikisi de, yaşam tarzı temelinde yalnız kendisine "yerliliği" yakıştırırken, karşısındakine "yabancılık" atfediyordu.

Yazıma bu hikâyeyle başlamamın amacı, "Türklüğün" içeriği konusunda dile getirilmiş bu tür bir anlaşmazlığın, çağdaş Türkiye'nin kamusal kültüründe son derece yaygın olduğunu vurgulamak. Türkiye'nin insanları, günlük hayat pratiklerini Pierre Bourdieu'nün "habitus" kavramının ima ettiği bilinçdışı alanda yaşamanın ötesinde kendi "kültür"lerini soyut olarak düşünür ve tartışırlar. Kitabın bu bölümü, "Türkiye'nin yerlisi" olmaya ilişkin karşıt söylemlerin toplumsal cinsiyet politikası açısından anlamını ele alacaktır. Benim saha araştırmamı yapmakta olduğum dönemde, "yerlilik" terimi aşırı ölçüde yoruma tabi tutulmuş bir terimdi. "Yerlilik"te yer kavramına, yani "yerelliğe" ya da o topraklarda kökleşmiş olmaya ilişkin örtülü bir gönderme vardır. 90'lı yıllarda bu kavramın karşıtı olarak "yabancılık" kullanılıyordu. Ama bu kavramın içeriği (ya da imleneni) konusunda da bir fikir birliği yoktu. 90'lı yıllarda Türkiye' de "yerlilik" kavramının anlamı üzerindeki tartışma çok genişlemişti. "Türkiye'nin yerlisi olmanın" ya da "yerli gibi davranmanın" ne anlama geldiği üzerinde anlaşmazlık çok yoğundu. Tartışmanın en keskin olduğu alan laik-İslami kimlik politikası tartışması ekseniydi.

Hayat tarzlarının kamusal temsili açısından İslam'ın laikliğe meydan okuyuşunun kadınların konumu üzerinde odaklaştığı bir sır değil. Gerçekten de, kadınların ne giydiği, sokakta nasıl davrandığı, ne ölçüde örtündüğü, İslam'a bağlılığın ve laiklik yanlısı düzenin ne ölçüde reddedildiğinin en önemli göstergesi haline gelmiştir. Laiklik yanlısı ve İslamcı kadınlar, aralarındaki sorunları açıklığa kavuşturmaya ve çözmeye çalışırken hayat tarzlarını organik biçimde "Türkiyeli olmak" temelinde savunmak zorunda olduklarını keşfedeceklerdi. Bunu yaparken bu kadınlar genellikle siyasi karşıtlarının yaşam tarzını kendi "yerellik" tanımlarının dışında tutacaklardı. 1980'li yıllarda, İslamcı kadınlar çarşafı benimsemelerini meşrulaştırmak için milliyetçi söylemin bir varyantından (yani Türk-İslam sentezinden) hareket edeceklerdi.[1] Türkiye'nin, onlara göre "uzun yıllardır Batılılaşma tarafından bastırılmış" olan "yerel kültürü"nü canlandırdıklarını iddia ediyorlardı. İslamcılara göre örtünmeyen kadınlar, ülkenin geleneklerine uygun davranıştan sapmışlar, Batı'yı taklide yönelmişlerdi; artık Tür-

1. "Türk-İslam sentezi" Türk milliyetçiliğinin bir versiyonudur. Hem bazı İslamcılarca, hem de bazı Türkçülük yandaşlarınca savunulmaktadır. Türkiye açısından Türklüğü ve İslama bağlı bir mirası vurgular ve Avrupa'yı dışlarken, aynı zamanda Türkiye içinde "Türklük dışı" ve "gayrimüslim" olduğu düşünülen bütün unsurları da dışlamaktadır.

kiye'nin yerlisi gibi davranmıyorlardı.

İslamcılarla politik ve etik mücadelelerinde, laik feministler başlangıçta *kendi hayat tarzlarını İslamcılarınkine rakip bir* "yerellik" söylemi temelinde savunmaları gerektiğini fark edemediler. Birçok feminist için Batılılaşma, kadının İslam'ın sınırlama ve baskılarından kurtuluşu anlamına geliyordu. Ne var ki, İslamcıların etkilerini artırdıklarını gördükçe, laik feministler de ikna edici olabilmek için Türkiye'ye "yerlilik" çerçevesinde bir aidiyetleri olduğunu iddia etmek zorunda olduklarını anladılar. "Türkiye'nin yerel kültürü" üzerine onlar da kendi söylemlerini yarattılar. Bu kadınlar, hakları ve özgürlükleri konusundaki taleplerinin aidiyet ya da yerliliğe ilişkin anlatılar aracılığıyla dile getirilmesi gerektiğini keşfettiler.

Şayet Raymond Williams'ın İngiltere için yaptığı gibi, Türk toplumu *için kültür kavramının toplumsal tarihini yazacak* olsaydık, kültür kavramı üzerinde bir kamusal çatışmanın ön plana çıktığı tarihsel dönemlere işaret ederdik. Türkiye tarihinin belirli dönemlerinde, kültür, bilinçdışı, kendiliğinden uygulanır, yaşanır bir şey olmaktan çıkarak aynı zamanda kamusal planda tartışılacak, ayrıntılı tarzda incelenecek, sorgulanacak ve soyutlanacak bir kavrama dönüştürülmüştür. Bu etnografik çalışma böyle önemli bir döneme ilişkindir: 1990'lı yılların ortasında, Refah Partisi'nin İstanbul belediyesini kazandığı dönemde, yerel kültür kavramı kamusal tartışmada yeniden bir sorun haline gelmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş yılları, 1920'li ve 30'lu yıllar, "Türkiye'nin kültürü nedir?" sorusuna ilişkin tartışma açısından önemli bir dönemdi. Benzer şekilde, 1990'lı yıllar da, Refah Partisi'nin Türkiye tipi bir demokraside en büyük parti haline gelmesiyle bu tartışma yeniden gündeme gelmiştir. Bir kez daha, sınıfları, cinsleri ve ideolojik farklılıkları aşan bir tarzda, insanlar birer antropolog kesilmiş, Türkiye'nin yerlisi olmanın ne olduğunu, "gerçek Türk" olmanın ne tür bir günlük davranış tarzını, sokakta yürüme biçimini, giyim kuşamı, yabancılarla konuşmayı gerektirdiğini, ya da "Türkiye'nin yerelliği"nin ne tür bir dünya görüşünü, inancı ya da devlet yönetimini gerekli kıldığını tartışmaya başlamıştır.

Türkiye'nin kamusal kültüründe zaman o kadar hızlı, değişim o kadar belirgindir ki, burada sunacağım etnografik malzemenin belirli bir tarihsel konumla ilgili olduğu iyi anlaşılmalıdır: 27 Mart 1994'te Refah Partisi İstanbul'da ve başka birçok ilde belediye seçimlerini kazandı. Bu bölümün kapsamı bu seçimleri önceleyen ve onu izleyen birer aylık süreler boyunca "yerel kültür" konusunda hâkim konumda

olan bir kamusal söylemi incelemekle sınırlıdır.

Etnografik ayrıntıları sunmadan önce, Türkiye üzerine "ilerici" ya da görececi denen araştırma söylemine bir itirazımı belirtmek istiyorum. Bu yaklaşım, Batılılaşmanın Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye üzerindeki sarsıcı kültürel etkilerini eleştirmek arzusuyla, sonunda laiklik yandaşlarına karşı İslamcı hareketi neredeyse yücelten bir tavra ulaşmaktadır. Örneğin Kevin Robins (1996, 66) şöyle yazar: "Modern Türk kimliği Batı kültürünün asimilasyonu tarafından biçimlendirildiği kadar, 'aynı zamanda, çeşitli olumsuzlamaların da ürünüdür': Türk toplumu, 'bastırma sanatında deneyimli hale gelmiştir'." Yazar daha sonra 1980'li yıllarda, İslami hareketin yükselişiyle birlikte, "psişik baskı kaldırıldığı anda, yitirilmiş kimlikler ve deneyimler yeniden kazanılmaya başladı," der (74). Bu anlatımda bir "geleneğe uygunluk" söylemi mevcuttur. Bu söylem, Türkleri, kendilerini "uygarlaştırma" çabaları dolayısıyla, öteki müslüman gruplardan çok daha fazla takdir etmekle birlikte, Türklerin Avrupalı olmadığını ve hiçbir zaman olamayacağını her daim vurgulayan, Batılılaşarak kendileri açısından özsel olarak geçerli olanı (müslüman ve Doğulu olmayı) bir kenara atmakta olduklarını söyleyen oryantalist anlatımlara benzemektedir.

Bu yazıda "yerelci etnografya" ile tartışıyorum. Bu terim Adam Kuper tarafından, antropolojinin görevini, "yerli kültürü"nün tasviri (anlaşılan yerlilerin kendileri bunun ne olduğunu bilmemektedir) ya da "yerlinin bakış açısının" gün yüzüne çıkartılması olarak kurumsallaştırmış olan bir antropoloji eleştirisi olarak geliştirilmiştir (Kuper 1994, 544). Son dönemin yerelcileri Edward Said'in (1978, 1999) çalışmalarından epeyce etkilenmişlerdir (Said, Türkiye'de İslamcı aydınların belki de en sevdiği Batılı yazardır). Bu yerelciler, yerlilerin hayatı konusunda çizilen şarkiyatçı betimlemeleri sorgularken, paradoksal biçimde, kendileri de incelenen "yerel kültür" konusunda Batılılaşma öncesi bir "hakikat"in varlığını ima ve tasvir etmektedirler. Bu literatürde "yerel kültür" hakkındaki şarkiyatçı ya da Batılı betimlemeler, yaratılmış kavramlar olarak eleştirilirken, yerel ifadeler, yerel pratikler ve dünya görüşleri, sanki bu önyargılı imajların ardındaki "gerçeğin" ya da "hakikatin" ta kendisiymiş gibi sunulurlar. Yani daha önceki temsil biçimleri yanlış temsil biçimleridir ve antropoloğun görevi "yerli kültürünün hakikati"ne sadık bir anlatı yaratmaktır. Oysa neyin yerli olduğu, neyin yerel kültür olduğu son derece tartışmalı meselelerdir.[2] Gerçekten de, bölümün başında aktarmış olduğum öy-

künün de gösterdiği gibi, hareketlerini yerliliğin saydam yansımaları ya da "bir yerin kültürel ya da yapısal hakikati" olarak incelediğimiz insanların kendilerinin "yerlilik"le ilgili rakip söylemleri vardır. Farklı yerlerin yerlileri olarak, yerlilik rolünü üstlenebilir, yerliliği benimseyebilir, bir çarşaf ya da işlemeli bir bluz gibi giyebilir, bir fes ya da sakalla ifade edebiliriz. Bu koşullarda, yerelci etnografın yerel ya da yerli diye saptadığı şey, yerel kültür ve yerlilik hakkında belirli "hakikatleri" biçimlendiren, başka "hakikatleri" yadsıyan, milliyetçi ve/veya İslamcı bir söyleme benzeyebilecektir.

Elbette bu, benimsenmiş yerliliğin, bunu uygulayanlar ya da içselleştirenler açısından taşıdığı varoluşsal gücün önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bilinçli ya da bilinçdışında benimsenmiş olsun, kimlikler sanki gerçekmiş veya geleneğe uygunmuşçasına yaşanır ve hissedilirler.[3] Çarşafı ancak son zamanlarda benimsemiş olan Türk kadınlarının, kimlikleri dolayısıyla laik kurumlardan dışlandıklarında bunu o kadar acı yaşamaları bu yüzdendir. Bunun gibi, anneleri ve anneanneleri örtündüğü halde kendileri kamu içine pantolon ve tişörtle çıkmayı tercih eden kadınlar da "kendi gerçek benliklerini bastırmış" gibi hissetmezler: blucini ve bluzu kendi hakiki benliklerinin bir parçası gibi görürler. Yani yerelci antropologlar, inceledikleri Batı-dışı toplumlardaki milliyetçi hareketleri farkına varmadan yeniden üretmiş olmaktadırlar.[4] "Doğu-Batı" ikiliğini gerçek kabul eder, Batılılaşma sürecinde en az değişmiş unsurları "yerlinin bakış açısı"nın örnekleri olarak ele alırlar. Bu gibi araştırmaların "ilerici" kültürel görececilikleri, söz konusu ülkelerin kültürel bakımdan muhafazakâr hareketleriyle tehlikeli biçimde örtüşür.

Benim etnografik stratejim "yerel kültür" üzerindeki söylemsel mücadeleleri incelemektir. Dolayısıyla konu, Türkiye'nin yaşamış olduğu, devlet tarafından dayatılmış Batılılışma ve laikleşme sürecinde neyin kültürel olarak bu topraklara daha fazla ait olduğu değil, uzun

2. Rena Lederman (1989), Mendiler'in kendi içlerindeki mücadeleye dikkat çekerek, bütünsel kültürel anlatımı benimseyen yaklaşımlarla tartışmaya girişir. Benim düşünce çizgim de onun burada atıfta bulunduğum çalışması doğrultusundadır.

3. Vincanne Adams (1996), Sherpalar'ın Avrupalılarla devam eden ilişkilerine böyle yaklaşır. Günümüzde Sherpalar'ın Batılı turistin gözüne güzel görüneceğini varsaydıkları "Sherpalığın" altındaki "gerçek Sherpa"yı arayacağına, Adams "sanal Sherpa" adını taktığı Sherpa'yı tahlil eder.

4. Antropolojik çalışmalar ile milliyetçi söylemler arasındaki örtüşmenin bir eleştirisi için bkz. Spencer (1990).

yılların Batılılaşma hareketlerinin ardından neyin şimdi "yerel" olarak formüle edildiğidir.

Kâbus Öyküleri

Mart 1994 belediye seçim kampanyaları kültür politikası alanındaki bir rekabete dayanıyordu. 1994 başlarında Refah Partisi'nin kazanma şansı belirginleşmeye başlayınca, bütün diğer partiler kendilerini Türkiye'de laikliğin gelecekteki tek güvencesi olarak ilan etmeye giriştiler. Cumhuriyet dönemi boyunca bir İslamcı grubun önemli bir resmi iktidar odağını ele geçireceği az sayıdaki örnekten biriydi bu. Rakipleri, Refah Partisi'nin "Atatürk'ün kurduğu devletin" anlamını ve birliğini tehdit etmekte olduğu iddiasındaydılar.

Seçimi Refah Partisi kazanınca, endişe ve panik içeren bir belirsizlik havası doğdu. Bir İslamcı parti İstanbul belediyesini ele geçirdiğine göre Türkiye'de hayat nasıl değişecekti? Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında büyümüş olan yaşlı bir kadın yüksek tansiyondan şikâyet ediyordu.[5] Üniversite öğrencisi bir genç kız "moralinin sıfıra indiğini" belirtiyordu. Birkaç gün boyunca birçok insan Refah Partisi'nin yöneteceği semtlerden geçmekten korkar oldu. Hiç kimse İstanbul sokaklarında hayatın nasıl olacağı konusunda bir fikre sahip değildi.

Toplumsal histeri dönemleri yaratıcı muhayyilenin harekete geçmesine yol açar. İstanbul'da olup bitecekleri korku içinde beklerken insanlar çeşitli şakalar yapmaya, hikâyeler anlatmaya başladılar; Refah'ın zaferi, karşıtları tarafından, büyük ölçüde mizah, daha doğrusu kara mizah aracılığıyla içselleştirildi. Bu, ciddi endişelere kapılmış insanların keyfini yerine getirmek amacıyla, beklenen bir felaketi abartarak gülünç derecede komik hale getiren türden bir mizahtı. Laik söylem İslam konusundaki gücünü, mizah ve rivayetin böyle gayri resmi bir şekilde üretilmesiyle de sağlıyordu. Dahası İslamcılar da kendileriyle ilgili olarak geliştirilen bu söylem tarzının farkındaydılar. Onlar da yanıt olarak laiklik yandaşlarının mübalağalı "kâbus"ları diye niteledikleri bu tarz hakkında şakalar yapıyorlardı.[6]

5. Bu ve bundan sonraki gönderme ve betimlemeler, dönemin olayları sırasında tutmuş olduğum notlardan alınmıştır.

6. Örneğin, genç İslamcı aydınlar için kurulmuş bir eğitim vakfı olan Bilim ve Sanat Vakfı üyelerince çıkarılan aylık dergi *Bülten*'in seçim sonrası Mart-Nisan 1994 sayısı (cilt 5, sayı 34) şu başlığı atmıştı: "Kâbus: 13. Cuma'dan sonra en heyecanlı serüven: 27 Mart".

Mizah ve rivayet alanı, söylemsel bilgiyi, Walter Benjamin'in (1968) kastettiği anlamda, ani "parlamalar" biçiminde yansıtır. Şakalar ve dedikodu "bir tehlike anında parlayan belleğin" (255) anlık görüntüleri gibidir. Mizah ve rivayet, geçmiş cumhuriyetçi söylemsel biçimlerin günümüzdeki tortulanışını, bilinçli konuşmalardan daha fazla belli eder. Elimdeki etnografik örnekler, laik şakalarda ve dedikoduda, İslam'ın, "çağdaş" ve "uygar" değerlere karşı "yerel" ve "yerli" değerlerin canlandırılması yönünde bir çaba olarak kavrandığını gösteriyor. Şimdi laiklik yandaşlarının, iktidara gelen İslamcı belediye başkanlarının yerellik ve yerlilik kavramlarına ilişkin mizahi öngörülerinden örnekler vereceğim.

Refah Partisi'nin seçimleri kazanmasını izleyen günlerde, laiklik yandaşı bir işadamı şöyle diyordu: "Kıyafetim hazır. Zaten sakalım var. Bir tespih aldım mı, tamam!" Esnaftan biri, yanında çalışanlara soruyordu: "Bana söyleyin, ne renk çarşaf istiyorsanız toptan aldırayım." Bazı insanlar kadın tanıdıklarıyla sokakta karşılaştıklarında, artık İslami kılık kıyafet giymeksizin gezmeye çıkamayacaklarını söyleyerek takılıyorlardı onlara. Ünlü bir erkek yazar kafasına memnuniyetle sarık takabileceğini belirtiyordu: "Hiç olmazsa kelim görünmez!" diye de ekliyordu. Laiklik yandaşlarının şakalarının çoğu bu şekilde kılık kıyafet ve görünüşle ilgiliydi. Gerçekten de laiklik yandaşlarına göre İslamcıların yapacağı en önemli şeylerden biri kılık kıyafet alanında Batı tipi giyim kuşam yerine "İslami " kıyafetin dayatılması olacaktı. Bu söylemsel çağrışımda İslami kılık kıyafet geleneğe ve yerel otantikliğe, Batılı kılık kıyafet ise modern ve çağdaş olana bağlanıyordu.

Seçimleri izleyen hafta boyunca, laiklik yandaşları İslamcıların iktidarı devralması konusunda birçok ironik söz söyleyecekti: "Ne güzel – artık geceleri uyuyacak Türkiye! Barlarda, meyhanelerde eğlence artık yok!", "Elbet yeni eğlence tarzları buluruz. Belki de dervişler gibi dönüp huu çekmeye başlarız." İstanbul'un barlarında, restoranlarında, kafelerinde, sinemalarında, tiyatrolarında, diskolarında eğlenmek yerine "İslami" ya da "yerel" tarzda bir araya gelmeye ve eğlenmeye zorlanacaklarından korkuyorlardı. Laiklik yandaşları en çok da "İslami kurallar"ın uygulanması yoluyla kadınların hayatının kısıtlanması beklentisi içindeydiler. İslam çokeşlilik ve örtünme ile özdeşleştiriliyordu. Genç bir banka çalışanı, yüzünde vahim bir gülüşle şöyle diyordu: "Kadınların çalışmasına izin vermeyecekler, kadınlar evde oturacak, oy vermeyecek, örtünecek." Bu genç kadın pek

pahalı olmayan bir barda kendi başına oturmuş konuşuyordu. "Bu dışarda son gecelerimden biri olacak." Laiklik yandaşları seçim sonuçlarının şoku altında, kendilerini olabilecek en kötü şeylere hazırlayabilmek için, mizaha başvurarak rahatlamaya çalışıyorlardı.

Bir anti-ütopya beklentisinin böyle mizahla ifadesi gerçek bir huzursuzluğu yansıtıyordu. Bir dizi temel sorun esas endişe kaynağını oluşturuyordu. Bu endişeleri hissedenler için İslam ya da yerel kültür sadece belirli özgül şeyler anlamına geliyordu. Şakaların ortaya koyduğu gibi, kamu içinde kadınlar için örtünme zorunluluğu, laiklik yandaşlarının bilinç akışında "İslami düzen"in çağrıştırdığı baş konuydu. İçki ve eğlence konusunda kısıtlamalar da İslam konusundaki inançlardan bir diğeriydi. En önemlisi, kadınların kamusal hayatı üzerinde bir kontrol oluşturulacağı tahayyülüydü. Gündelik kamusal davranışa ilişkin bütün bu simgeler laiklere göre, Türkiye'yi "çağdaş medeniyet seviyesi"ne getiren Atatürk döneminde geride bırakılmıştı. Bunları yeniden canlandırmak isteyen bir hareket, tarihsel olarak aşılmış olan yerel, modern öncesi ya da İslami kültürel alışkanlıkları yeniden gün yüzüne çıkarmaya çalışacaktı. Bir bakıma, bu laiklik yandaşlarının oluşumunda "kültürel bakımdan geleneklere uygunluk" hep bedenin (özellikle kadın bedeninin) kamusal alanda disiplin altına alınmasıyla bağıntılıydı (bkz. Göle 1991). Onların tahayyülüne göre İslam esas olarak buydu.

Bu özgül etnografik bağlamda daha bir önemle işaret edilmesi gereken nokta cinsiyet üzerindeki vurgunun aşırılığıydı. Toplumsal oluşumların cinsiyet yüklü bileşenine duyarlı olanlara bu mesele, yani söz konusu kriz döneminde laiklerle İslamcılar arasındaki kültürel farklılığın cinsiyet sorununa bu denli endekslenmiş oluşu, şaşırtıcı gelmemeli. Laik İstanbullulara göre, İslamcıların en önemli "farklılığı" kadınlara dayatacakları disiplin ve ahlakçılıktı. Tuhaf biçimde, İslam'a uluslararası alanda uygulanan ötekileştirme söylemlerinde (ki bunlar İstanbul'un laiklik yandaşlarını ve İslamcılarını da ilgilendirir) İslam, kadınlara ilgisi bakımından diğer sosyo-kültürel alanların ötesine geçer. İslam cinsiyet konusunda takıntılı olarak resmedilir, sanki öteki sosyo-kültürel alanlar daha az takıntılıymış gibi.

İstanbul'a aşina olmayanlar, eğer müslüman kültürlerde neyin yerli ya da otantik olduğuna dair bu tür önyargılara sahiplerse, çarşaf giyme zorunluluğunun, çokeşliliğin ya da kamu alanının denetlenmesinin hayal edilmesinin dahi, müslüman bir ülkenin vatandaşları için neden bu kadar kabul edilemez olduğunu kavrayamayabilirler. Tuhaf

bir şekilde, Türkiye vatandaşlarının birçoğu da İslami yönetimden beklenmesi gereken şeyler konusunda Batılılarda varolan bu önyargıları belirli biçimlerde paylaşırlar. Ama hatırlayabildikleri kadarıyla, yerli laiklik yandaşlarının bildiği bir şey vardır: bu kadar büyük kötülüklerin anası gibi gördükleri dini düzen kendi ülkelerinde hiçbir zaman varolmamıştır. Onların zihinlerindeki çağrışımlarda Türkiye öteki müslüman ülkelerden, özellikle İran ve Suudi Arabistan'dan farklı olmuştur. 1990'lı yıllarda, İslamcı karşıtı gösterilerde laiklik yandaşlarının sık sık bağırdığı sloganlardan biri "Türkiye İran olmayacak!" oldu. Laiklik yandaşlarının okulda ezberlemiş oldukları gibi, Atatürk'ün getirdiği kültürel reformlar arasında 1925'in, fesi, sarığı, cüppeyi yasaklayan, peçe takılmamasını resmen teşvik eden kılık kıyafet reformu da vardı. O zamandan beri kent hayatında Avrupa'nın yerlileştirilmiş modası izleniyor. Aslında bunlara "Batılı" ya da "Avrupalılaşmış" demek de doğru değil, çünkü bunlar artık Türkiye'de hayatın asli bir yönü. Kadınların pantolon, dar etek ve kazak giymeleri, günümüzün İslamcı kadınlarının giydikleri çarşaf ya da manto kadar Türkiye'ye aittir. Ama cumhuriyet kurumları tarafından yetiştirilen insanlar için Türkiye'nin Batılılaşma süreci içinde ağır ağır içselleştirilen Avrupa tarzı modernliğe karşıt olarak, sarık, çarşaf ve peçe gibi giysiler halen İslam ya da Türkiye yerelinin simgesi olarak algılanmaktadır. 1994 seçimlerinin seçmenleri İstanbul sokaklarında çok fazla çarşaflı ve türbanlı insan görmeye alışık değillerdi. O zamanlar birçok kadın sokağa çıkarken başörtüsü takıyor olsa da, bunun herhangi bir resmi dayatmayla ilgisi yoktu; Anadolu'nun küçük kentlerinden ya da köylerinden İstanbul'a göç etmiş ailelerin kadınlarının çoğunun taktığı başörtüsünün de ille dini bir anlamı olması gerekmiyordu. Laik İstanbullular kentlerini, birçok eğlence yeri, barlar, restoranlar, kafeler, kumarhaneler, gece kulüpleri olan bir metropol olarak görmeye alışmışlardı. İçki içmek sosyal hayatın bir parçasıydı. Kadınların gittikleri yerlerin çoğu özellikle gündüzleri (bazen de geceleri) onlara açıktı. Çoğu kadın ev dışında çalışıyordu. Kentsel orta sınıf sosyal hayatının bu tür göstergelerinden hareketledir ki, laik İstanbullular "geleneğe uygunluk" ya da "İslama dönüş" türünden zorlamalar konusunda hayal güçlerini önceden çalıştırmaya başlamışlardı.

Laik İstanbulluların İslamcılarla karşıtlıklarını özel olarak kadınların kamusal alanda disiplin altına sokulmaları sorunuyla özdeşleştirmelerinin elbette tarihsel bir açıklaması da vardır. Ulus-devletin oluşum yıllarında Atatürk "yeni Türkiye"yi geçmişinden ve komşu

müslüman ülkelerden ayırma konusundaki çabası çerçevesinde kadınlar lehine iki önemli reform gerçekleştirmişti: oy hakkı ve Türkiye'nin kadınları için Batı kılık kıyafetinin kurumsallaştırılması – yine simgesel bir adımdı bu (Kandiyoti 1987). Bugünün laiklik yandaşlarının tarihsel bilincinde, "Türk kültürü" Osmanlı-İslami geçmişinden özellikle cinsiyet ekseni üzerinden ayrışmıştır. İlerleme konusundaki bu laiklik yandaşı anlatıya göre, Türkiye kendi yerel kültürünü reddederek, özellikle kadınları "kurtarma" bakımından "uygar" bir yaklaşım benimsemiştir. Yeni ulus-devletin karakter oluşumu döneminde, öteki devlet ve tarihler karşısında kadın sorununa o kadar çok simgesel anlam yüklenmişti ki, günümüzün laiklik yandaşlarının kendilerini yerel kültürden ya da İslam'dan bir kez daha cinsiyet temelinde ayrıştırmalarına hiç şaşmamak gerekir.

Burada İstanbul'un laik orta sınıfının İslam konusundaki kamusal tahayyülün, İslam'ı şarkiyatçı tarzda kuran yaklaşımlarla, özellikle bunun günümüzün Batı toplumlarında kitlesel iletişim araçlarında dile geliş biçimiyle ortak bir titreşim içinde olduğu düşünülebilir. Örneğin Türk laiklik yandaşlarının İslam anlayışlarını Said'in *Şarkiyatçılık* (1978, 1999) ve *Haberlerin Ağında İslam* (1981) kitaplarında eleştirdiği malzemeyle karşılaştırın. Gerçekten de, Cumhuriyet Türkiyesi'nin laik rejimleri altında kurumsallaştırılan ve popülerleştirilen İslam imgelerinin ve günümüzde laiklik yandaşlarının İslam hakkındaki fikirlerinin, geçmişin ve günümüzün şarkiyatçılıklarından etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Daha da tuhaf olanı, Türk İslamcılarının da İslam konusunda şarkiyatçı bir söyleme yaklaşmalarıdır; başka bir deyişle, daha dindar müminler olma heyecanı içinde, Türk İslamcıları kendilerini şarklılaştırmaktadırlar. Türkiye'de laik-İslamcı kültür politikasında cinsiyete bu kadar vurgu yapılıyorsa, bunun nedeni İslam konusundaki içselleştirilmiş şarkiyatçı söylemlerin bu kadar köklü biçimde cinsiyet temelli olmasıdır.

Aynı zamanda, laik İstanbulluların, Batı Avrupalılara oldukça benzer biçimde, o dönemde kendi tarzlarının "kültürel" olmadığı konusunda bir kanıya sahip olduklarını belirtmek de gereklidir. Onların yarattığı imgeye göre "kültür" kavramı İslamcılara uygulanabilirdi: günde beş defa namaz kılıyorlardı, dini bayramları kutluyorlardı, Kuran'ı Arap alfabesinden okuyorlardı, İslami kılıklar giyiyorlardı, vb. Buna karşılık, laik İstanbullular kültürü aştıklarını düşünüyorlardı. Onlar moderndi, uygardı, küresel normlara ulaşmış, yerel sapmaları geride bırakmışlardı. Laiklik yandaşlarının Refah Partisi'nin belediye

seçimlerindeki kampanyasının, öteki partilerden farklı olarak "kültür" ile ilgili olduğunu düşünmeleri bundandır. Refah'ın kendilerini "yerelleşme"ye iteceğinden korkuyorlardı. Oysa, İslamcıların belediyelerin başına geçişini izleyen ilk iki aydan sonra, laiklik yandaşları yerel kültür konusundaki söylemlerini değiştirecek ve eğer halk karşısında ikna edici olmak istiyorlarsa, kendilerinin de kendi tarzlarının "yerel" olduğunu ortaya koymak zorunda olduklarını kavrayacaklardı.

Rivayet mi, Gerçek mi?

Seçimleri izleyen dönem sadece mizah ve hikâye değil, bol bol da rivayet üretti. Seçim sonuçlarının açıklanmasını izleyen iki hafta boyunca Refahçıların halkı sokak ortasında taciz ettiğine dair söylentiler yayıldı. Birçok insan eve sokak çatışması hikâyeleriyle dönüyordu. 29 Mart 1994 günü, yani seçimden iki gün sonra duydum ki "birkaç adam şehrin orta yerinde başı açık kadınlara yaklaşarak böyle dolaşamayacaklarını söylemişler". Orta yaşlı bir adam ise "Çocuk parkına başı açık giden bir kadına oraya başörtüsüz giremeyeceğini söylemişler," diyordu. Refah'ın zaferini izleyen o gergin günlerde insanlar kulaktan kulağa yayılan bu sokak olaylarını konuşuyorlardı. Örneğin ben şöyle bir şey duydum: "Sarıyer'de belediye otobüsüne binmekte olan bir kadın başı açık olduğu için otobüse kabul edilmemiş." Bir de sarıklı ve cüppeli adamların bir banliyö treninde erkek ve kadın yolcuları ayrı kompartmanlarda toplamaya çalıştığını anlatıyorlardı.

Yazılı ve görsel basın da söylentilerin yayılmasına katkıda bulunuyordu. 1 Nisan 1994 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde şu haber yer alıyordu: "Yobazlar İstanbul'da otobüs kaçırdı. Ortaköy'de dün bir otobüsü durduran sarıklı ve cüppeli 4 saldırgan, içerideki kadınları indirdikten sonra erkekleri de tehdit ederek, 'haremlik-selamlık' düzenine uymalarını istediler," diyen makale şöyle devam ediyordu: "RP'nin İstanbul'da Büyükşehir'i garantilemesi ve 16 ilçe belediye başkanlığını kazanmasının ardından 'şeriat yanlısı çeteler'in genç kız ve kadınlara yönelik saldırıları yeni boyutlar kazanarak sürüyor." Diğer laik gazete ve televizyonlar da benzer haberler veriyorlardı. Bu haberler olayı yaşayan insanların basını telefonla arayarak anlattıklarına dayandırılıyordu. Ama kulaktan dolma bilginin ötesinde, bunların basında da yer alması rivayetin gücünü teyid etme, doğrulama ve güçlendirme etkisi yaratıyordu.

Söylenti kültürel ya da tarihsel bir boşlukta üretilip tüketilmez.

Tartışmaya çalıştığım şudur ki, o dönemde Refah karşıtları şehirde hareket özgürlüklerinin kısıtlanmasından şikâyet ediyor ya da bu tür uyarıları kulaktan kulağa yayıyorduysalar, bu aynı zamanda olay olmadan önce bundan korktukları içindi. Refah yetkilileri şehirde herhangi bir değişiklik yapmaya girişmeden çok önce laik İstanbullular "İslamcı bir yönetim altında neler olacağı" konusunda yarı şaka tahminler yürütmeye başlamışlardı bile. Zizek'e (1995) benzer biçimde, bu tarihsel anda laik İstanbulluların Refah Partisi'nin başarısını bu biçimde yorumlamaları için koşulların olgunlaşmış olduğunu ileri süreceğim. Yetmiş yıllık Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme projesinin dayanıksızlığı hakkında korku mu duyuluyordu? Hiç kuşku yok, böyle bir korku vardı. Ama önemli nokta şudur: Refah Partisi daha kendini uygulama alanında göstermeden önce, laiklik yandaşlarınca "İslamcılık" konusunda önceden varolan bir söylemle karşılanıyordu. Laiklik yandaşları korkularını kamusal hayatın cinsiyet temelinde kısıtlanacağı biçiminde ifade ediyorlardı. Refahçıların şeriatı yerleştireceklerini hayal ediyorlardı; şeriat ise onların kafasında suçluların elinin ayağının kesilmesiyle cezalandırıldığı bir hukuk düzeniydi. Müslüman ailelere doğmuş olan bütün Türk kadınlarının örtünmek ve eve kapanmak zorunda kalacağından korkuyorlardı. Refah Partisi seçimi kazanınca, bu tür yorumlar için ortam zaten hazırdı. Burada kendi kendini doğrulatan, öngörü türü bir mekanizma da işliyordu. İslam ve İslamcılık hakkında ötekileştirici söylemler Refah'ın iktidara gelmesinden önce büyük ölçüde başlamıştı; bu söylemler zaman içinde tarihsel sonuç doğurma kabiliyetine sahip olduklarını gösterdiler. Gerçekten de, şakalar olayın gerçekleşmesinden önce anlatılıyordu. Söylenti ve gerçek bilgi geldiğinde, bu, belirli bir laiklik yandaşı topluluğun İslam konusundaki kültürel tahayyülünde hassas bir noktaya değiyordu. Birçok insan açısından, anlatılan hikâyeler İslamcılar ve belirli bir yerliliği dayatma çabaları hakkında zaten varolan bir duygu bileşimine denk düşüyordu. Burada anlatılan olaylar bir söylemin gerçeklik üzerindeki kısmi etkileri hakkındadır. İslam konusuna dair hâkim laiklik yandaşı söylem, İslam'ın ne olduğunu tahayyül etmekle kalmamış, bunu gerçekte üretmeyi de başarmıştı.

1994 Martında İstanbul'un günlük hayatında kadınlar sokakta cinsel tacize uğramaya alışıktı, ama İslam'ın örtünmeye ilişkin kurallarına uyup uymadıkları burada özel olarak etkili değildi. Erkekler ve kadınlar kamu ulaşımı için aynı araçları kullanıyor, yan yana oturuyor ya da ayakta duruyorlardı. Kamusal alana kadınların girmesi ancak

pek az sayıda örnekte gayri resmi kurallarla engellenmişti: Bunların arasında geleneksel kahvehaneler, bazı meyhane ve barlar, bazı okullar ve camiler sayılabilir.

Söz ettiğim söylentiler kadınlarla erkeklerin kamusal alanda, kadınların giyimi temelinde ya da mekânın fiziksel olarak ayrılması çevresinde dönüyor. "İslam" bu mudur? "Türk yerel kültürü" bu mudur? Türkiye'nin "yerlisi" olmak bu mu demektir? Ya da Türkiye Batılılaşmaya başlamadan önce durum bu muydu? Kimi kültür araştırmacı ve eleştirmenlerinin ileri sürdüğü gibi bunun "bastırılmış yerel"in göstergesi olduğunu düşünmüyorum; bu, uzun yıllar süren Batılılaşma sürecinden sonra hem laiklik yandaşları, hem de İslamcılarca "Türkiye'nin yerlisi" diye yeniden kurulan, yeniden formüle edilen, inşa edilen şeydir. Çünkü İslamcıların yeni âdetleri çok büyük ölçüde günümüzün ürünüdür, Osmanlı İmparatorluğu döneminin ya da peygamberin zamanının hayat tarzlarıyla pek fazla ortak yanları yoktur. Oysa söz ettiğim günlerde taciz söylentisi, söylem, olay, her şey iç içe geçmişti. Kadınların kamu içindeki görünüşüne o kadar ağır bir simgesel anlam yüklenmişti ki, kriz anında harekete geçildiğinde, İslam ve yerellik kavramları bazı İslamcılar için dahi tam da bu anlama gelmeye başlamıştı.

Laiklik yandaşlarının önyargılarına farklı tepki verenler de vardı. Beyoğlu belediyesi zabıtasından bir amir bir gün bana "bunları yapan biz [yani Refah'ın kadroları] değiliz" diyordu. Seçimlerden birkaç gün sonra Beyoğlu belediye binasının koridorunda oturuyorduk. Refah Partisi yetkilileri büyük bir neşe içinde binaya yerleşmekteydi. Zabıta amiri az önce İstiklal Caddesi'ndeki bir görevden dönmüştü. "Sarıklı, cüppeli dört adam ellerindeki sopalarla mini etekli kadınları dövüyorlarmış. Onun için çağrıldık," dedi. "Bu tür olaylar olunca, bizi [Refah kadrolarını] suçluyor insanlar. Aslında, bu sarıklı adamlar provokatör. Kamuoyunu bize karşı kışkırtmaya çalışıyorlar." Zabıta amiri, yeni belediyenin birkaç başka görevlisiyle birlikte tacizcileri Beyoğlu Emniyet Amirliği'ne teslim etmişti. Refah yetkilileri bu olaylardan kaygı duyuyor, özellikle partinin böyle şeylerle ilişkilendirilmesini istemiyorlardı. Daha iktidara yeni gelmişlerdi; kentin yönetiminde etkin bir çalışma sergileyebileceklerini göstermek istiyorlardı. Belediye bu iş için vardı. Oysa "provokatörler" laiklik yandaşlarının "İslami düzende olabilecek şeylerin özü" konusundaki söylemlerini güncelleştirmeye yarıyordu. Refah Partisi'nin, daha pragmatik bir yaklaşımla iktidarda kalmayı önemseyen bazı yetkilileri için karşıtla-

rının bu korkularının doğru olmadığını kanıtlamak önemliydi. Aslında, o günlerde konuştuğum Refah yöneticilerinden ya da çalışanlarından pek çoğu, laiklik yandaşlarının kendilerini sıkıştırmaya çalıştığı köşeye hapsolmak istemiyor, sözü, çarşaf mı mini etek mi, Coca Cola mı limonata mı gibi tartışmalardan başka konulara kaydırmaya çaba gösteriyorlardı.

Esas Meseleler

Seçim sonuçlarının açıklanmasından sonraki birkaç ay boyunca, "laik" basının gazetecileri yeni belediyelerin çalışmalarıyla uğraşıp durdular. Yeni belediye başkanları, demokratik bakımdan hak ettikleri koltuklarında muzafferane oturuyor, dikkati üzerlerine çekecek şeyler yapıyorlardı. Cumhuriyet tarihinde önemli iktidar odaklarının ilk kez İslamcıların eline geçmiş olmasının yarattığı şaşkınlık içinde, yeni belediye başkanlarının daha "İslami" bir İstanbul yaratma konusundaki hayallerini açıklayarak eğlendikleri gibi bir izlenim doğuyordu. "Laik" basın mensuplarıyla yeni "İslamcı" belediye başkanları arasındaki (ulusal televizyon kanallarında ve gazetelerde ayrıntılı biçimde yayınlanan) bu ilk etkileşimde, İslam ve yerellik konusundaki laiklik yandaşı söylem yeniden harekete geçmişti. Belediyelerde Refah yönetimi bir gerçeklik haline gelince, gazeteciler yeni belediye başkanlarına sadece belirli türden sorular yöneltmeye başladılar. İstanbul'un yeni belediye başkanı Tayyip Erdoğan'ın halka ilk kez hitap ettiği vesilelerden birinde genç bir televizyon muhabiri şu soruyu soruyordu: "Beyoğlu'ndaki genelevleri ne yapmayı düşünüyorsunuz?" Yeni başkan o günlerde kışkırtıcı bakış açısını açıklamaktan keyif alıyor gibi görünüyordu: "Genelevleri kapatacağım, oralarda çalışan kadınları da huzur evlerine yerleştireceğim." Seçim sonuçlarının resmen açıklanmasından bir gün sonra, bir büyük laik gazetede İstanbul polisinin bir yetkilisi halka teminat veriyordu: "Belediyeler ancak sağlık kuralları-na uygunluk açısından denetleme yapabilir. Tek başına kapatma yetkisi yoktur" (*Milliyet*, 1 Nisan 1994). Genelevler sorunu, o günlerde Ortadoğu'nun tek laik devletinde bu şaşırtıcı seçim sonuçları hakkında haber geçmek için İstanbul'a üşüşen yabancı gazetecilerin gündeminde de üst sıralara yerleşmişti. Fransız haber dergisi *L'Express*'in muhabiri 2 Nisan 1994'te Beyoğlu'nun yeni belediye başkanı Nusret Bayraktar'la görüşme yaparken ben de odadaydım. Soru farklı sorulduğunda, cevap da farklı oluyordu. Fransız gazeteci şöyle sordu: "Ge-

nelevler sorunu gündeminizdeki ana maddelerden biri mi yoksa basın bu işi abartıyor mu?" Belediye başkanı durumu izaha çalıştı: "Genelevler bizim birinci değil, ikinci değil, en son meselemizdir. İlk icraatlarımız rutin olacaktır. Mahalleleri gezip, 'ihtiyaçlarınız nedir' diye soracak ve bu ihtiyaçları karşılayacağız."

Ama laik basın genelevlerin geleceği konusundaki tehlikeyi belediye başkanının niyetlerinden bağımsız olarak o kadar büyük bir mesele haline getirmişti ki, gerçekten de başkanın ilk icraatlarından biri Beyoğlu'nun genelevlerini genel bir denetimden geçirmek oldu.

Gazeteciler Beyoğlu'nun yeni belediye başkanına şu soruyu da soruyorlardı: "Resmi binalardan Atatürk'ün resimlerini kaldıracak mısınız?" Fransız gazeteci ise soruyu başka biçimde sordu: "Yoksa Atatürk'ün yanı başına Fatih'in resmini mi asacaksınız?" Sorulardan rahatsız olan Nusret Bayraktar derhal söze girdi: "Biz böyle şekilciliklerle ilgilenmiyoruz." İstanbul valisi de bir basın toplantısında halkı rahatlatmaya çalışıyordu. "Resmi kuruluşlarda belli kişilerin odalarında bir Atatürk fotoğrafının bulunması gerekir. Atatürk fotoğrafını indirdiği takdirde hakkında işlem yaparız" (*Milliyet*, 1 Nisan 1994).

Yeni belediye başkanları görevlerini devralırken, devir teslim törenleri konusunda büyük patırtı yaratılıyordu. Haberlere göre, "Refah Partili başkanlar, namaz kılıp mevlit okutup kurbanlar kestirerek görevlerini devraldılar. SHP'li ve CHP'li başkanlar ise Atatürk anıtlarına çelenk koyduktan sonra göreve başladı" (*Cumhuriyet*, 1 Nisan 1994). İstanbul'un yeni belediye başkanının belediye meclisini açış tarzı da eleştirilecekti. Usule göre belediye meclisi üyeleri Atatürk'e saygı duruşu yapıp İstiklal Marşı'nı söylerlerdi. Tayyip Erdoğan ise töreni dua okuyarak açıyordu. Olaya çok kızan Beşiktaş'ın CHP'li belediye başkanı dua okunurken üyeleri saygı duruşuna geçirmeye çalıştı. Üyeler İstiklal Marşı'nı okumaya geçtiklerinde, belediye başkanı da ayağa kalkmak zorunda kaldı. Ama kendini tutamayıp ölenlere saygı amacıyla ayakta durmanın bir Batı âdeti olduğunu söyleyerek hıncını alacaktı. "Saygı duruşu dediğinizin ne faydası var ölülerimize," diyecekti (*Milliyet*, 16 Nisan 1994).

Unutmayalım ki, bu tartışma içinde, "yabancılık" ve "yerellik" arasında benzer bir söylemsel ayrım, sırasıyla "laiklik" ve "İslam" ile örtüştürülmekteydi. Laiklik yandaşı gazetecilerin gözünde, İslamcı bir hareketin, Atatürk'ün resmi ya da İstiklal Marşı gibi laik simgelerin yerine, Fatih'in resmi ya da dua gibi İslami simgeleri geçirmesi beklenirdi. Bu örnekte Refahlı belediye başkanının kendisi bu ikili

söylemi eylem içinde yeniden üretmiş oluyordu. Ölen insanlara saygı için ayakta durmayı, güya Türkiye'nin geleneklerine uygun dua okumanın karşıtı olarak, bir "Batı geleneği" olarak tanımlamakla, belediye başkanı yabancı olanla yerel olan arasında yapılan laik ayrımı uygulamaya sokmuş oluyordu.

Bir başka görüşmede, bir televizyon muhabiri, Refah Partisi'nin Hanımlar Komisyonu temsilcisine şu soruları soruyordu: "Kadınların giyim kuşamına kısıtlama getirecek misiniz? İsteyen mini etek giyebilecek mi?" Refah'ın temsilcisi Sibel Eraslan ise şu cevabı veriyordu: "Sosyal bilimcilerden ortalama Türk vatandaşının genel değerleriyle ilgili araştırma yapmalarını isteyeceğiz. Sonuçları değerlendirip, ona göre uygulamalar getireceğiz." Böylece, kamu içinde görünüşe ilişkin normalliği "genel yerel değerler" konusunda sözde nesnel bir değerlendirmeye bağlayacaklarını söylemiş oluyordu. Bu, üstü örtülü biçimde, mini eteğin "Türk geleneklerine uygunluk" kategorisinin dışında kalması anlamına gelmektedir.

Gerçekten de, Refah'ın seçimleri kazanmasını izleyen o günlerde, genelevlerinin geleceği, Atatürk resimleri ve mini etek, gazetelerin gündeminin üst sıralarında yer aldı. Medya aracılığıyla bu kaygılar televizyon izleyicilerine yayılıyordu. Bu sorunlar, laiklik yandaşlarıyla İslamcılar arasındaki kültürel farkın göstergeleri olarak tartışılıyordu. Tartışma dönüp dolaşıp modernliğin, "uygar olmanın", "çağdaş uygarlık seviyesinde olmanın" bu tür simgelerinin geleceğine geliyordu.

Laiklik yandaşlarının kaygıları bir yanıyla doğru çıkacak, ama saldırı kolaylıkla püskürtülecekti. Beyoğlu'nun yeni belediye başkanının aldığı ilk tedbirlerden biri, meyhanelerin sokak ya da kaldırımdaki masalarını kaldırtmak oldu. Meyhane sahipleri içerinin görülmemesi için vitrinlerine içeriyi göstermeyen türden perdeler koymakla yükümlü tutuldu. Bu yasak, popülist bir retorikle gerekçelendiriliyordu: dışarıda yemek yiyemeyecek yayalar böylelikle sokakta daha rahat dolaşma imkânı bulacaktı. Olaydan birkaç gün sonra laiklik yandaşları Nevizade Sokağı'nda bir oturma eylemi örgütlediler, masaları dışarı çıkararak içki içmeye başladılar. Sokakta dostlarıyla oturup içki içmeyi bir hak olarak savundular. Beyoğlu'ndaki eğlence yerlerinin açık havadaki bölümlerinin zorla kapatılması mümkün değildi, çünkü bunların açık kalması yönündeki talep çok güçlüydü. Belediye başkanı birkaç hafta sonra sokağa masa konulmasını kabul etmek zorunda kaldı.

Bu olay şunu gösteriyor: "Yerellik üzerine söylem"in belediyenin

icraatının gerçekleşmesi üzerindeki etkilerinin bir etnografyasını oluştururken, meseleye tarihsel bakımdan çok özgül bir tarzda yaklaşılması gerekmektedi. Çünkü seçimleri izleyen birkaç ay, daha sonraki dönemden çok farklı olmuştur. Çok yoğun geçen ilk ay boyunca, söylem gerçeklik üzerinde oldukça yoğun bir etki yapacaktı. Daha sonraki aylarda ise, mekânın ve kurumların paylaşılmasıyla birlikte söylem dağılmaya başladı ve yerini, popüler bir kültür kavramının ortaya çıkmasına izin verecek bir pazarlık sürecine bıraktı. Başka bir deyişle, başlangıçtaki tavırlar, İslam ve yerellik konusunda geçmişte oluşturulmuş öngörülerle yüklüydü. Ama kentin işlerinin yönetimi alanında kültürler arası ilişkiler kaçınılmaz olarak geliştikçe, meseleler çok daha somut bir temelde pazarlık konusu haline geldi. Zaman geçtikçe, yeni belediye yerleşik hale geldikçe, mücadelenin her iki yanınca da seçimlerden önce ya da seçimler sırasında öngörülemeyecek yeni meseleler ön plana çıkacaktı.

Yağmur bombası konusu buna iyi bir örnektir. İstanbul şehri, özellikle son on yıl boyunca kronik bir su yetersizliği sorunuyla karşı karşıya olmuştur. Mart 1994 öncesinde İstanbul belediyesi beş yıl boyunca SHP'nin elindeyken, belediye başkanı (yağmur bulutları oluşturmaya yarayan) yağmur bombası kullanılması için talimat vermişti. Kentin civarındaki barajlar böylece doldurulacaktı. 1994 Nisanı ortalarında barajlardaki su seviyesinin kritik bir noktaya kadar alçaldığı bilgisi alındı. Gazeteciler ellerinde kasetleriyle Refahlı belediye başkanını soru yağmuruna tutmak için koştular. "Yağmur bombası kullanacak mısınız?" Başkanın cevabı, "O geçen sene denendi, işe yaramadı. Bugün bazı vatandaşlarımız yağmur duasına çıkacak" şeklindeydi. Ertesi gün gazetelerde ve televizyonda manşetler alay doluydu: "Refahlı Başkan Yağmur Duasında". Başkan, 19 Nisan günü *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir görüşmede şöyle diyordu: "Boşa para vermek yerine yağmur duasına çıkarız. Anadolu'da yağmur duası hep olumlu netice vermiştir. Tarih boyunca bundan netice alınmıştır." Sorun, Refah'ı eleştirenler tarafından bir alay konusuna dönüştürüldü. Bunlar belediye başkanının bu teknolojiyi kullanmayı reddetmesini "geri zihniyet"inin kanıtı olarak görüyorlardı. Böylece, yeni bir konu yeni bir tartışma yaratıyor, kimliklerdeki kültürel farklılık bunun çevresinde yeniden tanımlanıyordu. Bu kez mesele kadınların görünümü ya da kamu alanını kullanmasıyla değil, teknolojiyle ilgiliydi. "Yağmur bombası" göstereni çevresinde laiklik yandaşları "uygarlık" ve "gerilik" arasında söylemsel bir farklılık yarattılar. O günlerde, sim-

gesel bir yağmur duası düzenlendi. İstanbul'da son birkaç yıl yağmur bakımından çok şanslı olduğu halde kimse bunu o yağmur duasına atfetmedi.

Yerel Kültürün Tarihsel Olarak İnşası

İslam kültürü kime göre "yerel kültür"dür? İslamı kadınların görünümleri ve kamu alanını kullanışları üzerinde bir kontrol göstergesine dönüştüren nedir? Refah yönetiminin İstanbul'un bir gerçeği haline gelmesiyle başlayan kültür tartışmasının başta ortaya çıkan özelliklerine eğilmekle, bu bölümde, İslami belediye yönetimlerinin, yerel kültürün manası konusunda laik söylem üzerinden hareket ettiğini ortaya koymaya çalıştım. İslami politikanın bir ölçüde laiklik yandaşlarının bir ürünü ya da negatif yansıması olduğunu ileri sürdüm; İslami politika, laiklik yandaşlarının ötekileştirme eylemleriyle ilişki içinde ve ona tepki olarak gelişmektedir. Yukarıda verilen örnekler, laiklik yandaşı söylem tarafından belirlenmiş kültür parametreleri ve dili çerçevesinde çalışmak zorunda olan İslamcıların karşılaştıkları ikilemleri sergiliyor. Laiklik yandaşları bu çerçevenin kendi aleyhlerine işlediğini görünce söylem zaman içinde değişecekti. Gerçekten de, seçimden sonraki ilk birkaç ay boyunca İslamcılar esas olarak karşıtlarının korktuğu şeyleri gerçekleştirmekten başka bir şey yapmamıştır.

Elimdeki etnografik veriler, aynı zamanda belediyelerin günbegün sürdürdükleri icraatın da olanaklılık koşullarında değişiklikler yarattığını ortaya koyuyor. Belirli durumlarda İslamcılar laiklik yandaşlarının kendilerini sıkıştırmaya çalıştığı köşeden kurtulmaya çalışıyorlardı. Refahçılar her noktada çelişkili stratejik adımlar atarak, laiklik yandaşlarının kaygılı beklentilerini bazen doğruluyor, bazen de yanlışlıyorlardı. Ne var ki bunu hep siyasi karşıtlarıyla ilişki içinde yapmaktaydılar. Kimlik politikası üzerine son dönemde yapılan çalışmaların ileri sürdüğü gibi, kimlik oluşumu ve gündelik pratik her zaman ilişkiseldir, her zaman olumsuz bir ötekine referansla oluşturulur (Devji 1992). Refahlı yöneticiler belediye icraatları sırasında, İstanbul'daki alışılmış (ya da "yerel" denebilecek) bir dizi başka hayat tarzıyla uzlaşmak zorunda kaldılar. Bir başka deyişle, temsil etmekten çok gurur duydukları o "geleneğe uygunluk", kentin sakinlerinin önemli bölümünün günlük yaşamına denk düşmüyordu. Böylece, günümüzde belediye çalışmalarından kaynaklanan kültürler arası etkileşim daha önce "geleneğe uygunluk" konusunda hâkim olan söylemin

dışında bazı olanaklar doğurmuş oldu. Kültürel, ideolojik ve dini farklılıkların ötesinde kurumsal ve kamusal mekânın paylaşımı, ister laiklik yandaşı, ister İslami alanda olsun, Türk kültürü kavramının kendisinin sorgulanmasına yol açtı. Daha önce de söylediğim gibi, laiklik yandaşlarının kendi hayat tarzlarını Türk geleneklerine uygun gösterme yönündeki söylem değişikliği bunu daha da güçlendirdi. Yerel kültüre ya da yerlilik kültürüne karşı gösterilen antropolojik duyarlılık, çoğu zaman, kültürlerin içinde oluştuğu tarihsel dinamizmi görmezlikten gelir ve yerel kültür kavramının ima ettiği günlük mücadele ve tartışmayı ihmal eder. Bu bölümde söylenenler, iktidar ve tarihi, yerel kültür konusundaki araştırmalarımızın merkezine yerleştirme yönünde bir çabadır.

Kaynaklar

Adams, V., 1996, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters,* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Benjamin, W., 1968, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, New York: Harcourt, Brace & World, ss. 255-66.

Devji, F. F., 1992, "Hindu/Muslim/Indian", *Public Culture* 5, No. 1, ss. 1-18.

Göle, N., 1991, *Modern Mahrem,* İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D., 1987, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies* 13, no. 12, ss. 317-38.

Kuper, A., 1994, "Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology", *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* 29, s. 3.

Lederman, R., 1989, "Contested Order: Gender and Society in the Southern New Guinea Highlands", *American Ethnologist* 16, no. 2, ss. 230-47.

Robins, K., 1996, "Interrupting Identities: Turkey/Europe", S. Hall ve P. du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde, Londra: Sage.

Said, E. W., 1999, *Şarkiyatçılık,* İstanbul: Metis Yayınları.

—— 1981, *Covering Islam: How the Media and the Experts, Determine How Wee See the Rest of the World,* New York: Pantheon; Türkçesi: *Haberlerin Ağında İslam,* İstanbul: Babil, 2000).

Spencer, J., 1990, "Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka", *Current Anthropology* 31, no. 3, ss. 283-300.

Zizek, S., 1995, *The Sublime Object of Ideology,* Londra: Verso; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* İstanbul: Metis, 2001.

—

5

İSLAMİ MODA

Jenny B. White

İSTANBUL'DA bir belediye otobüsünde, İslami tarzda uzun, açık renk mantolar giymiş, üç türbanlı genç kız, ayakta durmuş, "Kurtuluş" dizisinin önceki akşam gösterilen bölümünü tartışıyorlar. Hepsi aynı fikirde: en sevdikleri sahneler atlıların ve otağların gösterildiği sahneler. TRT'de oynayan dizi elbette her zamanki gibi Atatürk'ün kahramanlık ve başarılarına övgülerle dolu ama aynı zamanda İslami sahneler de içeriyor. Yıl 1987. İslama böylesine açık bir değinme, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren laikliği ilke edinen devlet medyası için pek olağan sayılmaz. Elbette televizyon seyircisi için İslamiyet ile Cumhuriyetçi değerlerin bir bileşimi hiç de tuhaf bir şey değil. Birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de insanların çoğunluğu günlük hayatlarında görünürde bağdaşmayacak bir dizi inancı pürüzsüz biçimde birleştirirler: hem namaza dururlar, hem oy kullanırlar; okulda bilim ve yurttaşlık bilgisi eğitimi görürler, evde ve mahallede İslami değerlerle eğitilirler; hem zekât verirler hem vergi; cami imamına dinin şu ya da bu konuda ne dediğini sorarlar, hukuki meseleleri devlet dairesinde ya da mahkemede çözerler. Vergi dairelerinde iri harflerle şöyle yazar: "Vergilendirilmiş kazanç kutsaldır."

1980'li yıllarda yeni olan, İslami görüntü ve ideallerin devletçe desteklenmesi oldu. Cumhuriyet döneminde laik eğitim, Osmanlı döneminin birbirine gevşek bağlarla bağlanmış etnik yapısının yerine, yarım yüzyıldan uzun bir dönem sonunda, yeni bir Türk vatandaşlığı dokusunu geçirmiş, "cemaatin yarattığı kısıtlamalardan özgürleşmiş bireyler, araçsal aklın hâkimiyetine giren bir sözleşme toplumunun aktif üyeleri" (Kazancıgil 1991, 355) olan insanlar yaratmıştır. Bu anlayışta, İslamiyet insanın özel hayatına ait bir meseledir, bütünleşme-

nin harcı milliyetçiliktir.

Atatürk'ün gerçekleştirdiği kapsamlı laik reformlar halkın farklı kesimlerince farklı derecelerde özümsendi. Fesin yerini kasket aldı (Avrupa tipi şapka kısa bir süre moda olduktan sonra, kenarı namaz sırasında sorun yarattığından terk edildi). Seçkin kentli kadınlar Batı tipi giysiler giymeye, üniversiteye gitmeye, meslek hayatında ve kamu işlerinde erkeklerle rekabet etmeye başladılar. Kırsal bölgedeki kadınlar ise başörtülerini takmaya, tarlada çalışmayı kolaylaştıran şalvarlarını giymeye devam ediyorlardı, ama yüzlerini ancak köye ara sıra bir yabancı gelirse örtüyorlardı. Devlet tarafından köylerde görevlendirilen başı açık Batılılaşmış kadın öğretmen örnekti: ya taklit ediliyordu ya da hakkında dedikodu ediliyordu.

En önemlisi, şeriat ve öteki İslami kurumlar ilga edilmiş, din işleri devletin denetimine girmişti. Özel olarak kadınlar açısından bakıldığında, oy hakkı elde edilmiş, boşanma kolaylaşmış, miras hakkı ve öteki medeni haklar hiç olmazsa kâğıt üzerinde elde edilmişti. Eğitimsizlik, toplumsal akışkanlığın zayıflığı, kaynaklardan yoksun olma, okuma yazma oranının düşüklüğü, hukuk sisteminin ve devletin işleyişi konusunda bilgi eksikliği ve ilişkilerin zayıflığı, kırsal bölgelerin insanlarını geleneksel davranış kalıplarına ve zengin toprak sahipleri ve yerel bürokratlarla patronaj ilişkilerine mahkûm ediyordu. Kadınlar açısından boşanma çok ender görülen bir şeydi; kadın-erkek, kimse yeni "haklar"ını ne biliyordu ne de kullanabiliyordu. Bu koşullar altında, İslamiyet günlük hayatta bir ahlaki çerçeve oluşturmaya devam ediyordu.

İslamiyet 1950 yılında, Türkiye ilk çok partili seçim denemesine giriştiği zaman kendine meşru bir politik ses buldu. Muhalefetteki Demokrat Parti, kısmen geleneksel bölgeci ve dini bağlara hitap ederek ve toprak sahipleriyle köylüler arasındaki patronaj ilişkilerini kendi amaçlarına koşarak iktidara geldi. O günden bu yana, 1960, 1971 ve 1980 yıllarında yaşanan üç darbenin ötesinde, iktidara gelen ya da koalisyon ortağı olan geniş bir partiler yelpazesi temelinde, toplumun bu unsurları Türkiye'nin yönetimine, ya bir siyasi parti içinde yer alarak açık biçimde ya da varlığı açıkça itiraf edilmeksizin, iktidarın kulislerinde, ona dışarıdan ortak olarak sessizce katılmışlardır.

1980'li yıllarda, şiddetli biçimde parçalanmış siyasi ve toplumsal dokuyu yeniden biçimlendirmek amacıyla idareyi ele alan askeri hükümet, toplumu çok korkulan sosyalist ve komünist planlardan uzaklaştırmak amacıyla İslamı tutarlı bir reçete olarak parlatmaya karar

verdiğinde, bu sessizlik nihai olarak ortadan kalkacaktı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesinde gerçekleştirilen dev artışlar sayesinde devlet tarafından desteklenen imam hatip okullarının ve Kuran kurslarının sayısında bir patlama yaşanıyordu. Devlete böylece bir din aşısı yapılmasına rağmen, laik değerleri muhafaza etmeye yönelik bir denge arayışı vardı. Resmi televizyon kanallarında İslami programlar gösterilir oldu. Aynı zamanda bu kanallar, sayıları hızla artmakta olan özel kanallarla rekabet edebilmek için Amerikan dizileri yayınlamaya yöneldiler, cinsel programlar ve çıplaklık açısından bir yumuşama gösterdiler.

Kadın sorunlarında devletin güçlü bir desteği vardır. Bu, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren kadınlara belirli haklar getiren ve kamu politikalarıyla destek veren devlet feminizminin bir devamıdır. Ancak devletin bazı organları, yayınları ve uygulamaları aracılığıyla kadınlara İslami muhafazakârlarca atfedilen geleneksel rolü güçlendirecek bir faaliyet göstermektedir. Devlet televizyonu ayrıca haftalık vaazlar yayınlamakta, bunların bazıları kadının anne ve ev kadını rolünün önceliğini vurgulamaktadır. Bu çelişik faaliyetler, hem kadınların toplumdaki yeri konusunda karşıt görüşlere sahip siyasi partilerin belirli bir anda iktidarı paylaşmakta oluşundan, hem de 1980'li yılların Turgut Özal yönetiminin mirasından kaynaklanmaktadır. İslam'ın siyasi bakımdan liberalleşmesinde kilit bir rol oynayan Özal, yönetiminin her düzeyinde İslami politikacılara yer veriyordu. Bu da devlet bürokrasisinin ideolojik yapısının çeşitlenmesine, İslam-laiklik tartışmasının kurumlaşmasına yol açıyordu.

1980'li yıllarda, önce askerlerin, ardından Özal'ın stratejisi, Doğu'da Kürt ayrılıkçılığına ve Kuzey'den ve Türkiye'nin kendi sınırları içinden kaynaklandığı düşünülen komünizm tehdidine bir alternatif olarak İslam'ın sesini duyurmasını özendirmekti. Bunun sonucunda ortaya çıkan politikalar, Türk solunun askerin baskısı ve soğuk savaşın sona ermesi dolayısıyla yıkıma uğramasıyla birleşince, İslami muhafazakârlığın sözel ve simgesel düzeylerde sesini yükseltmesini özendiriyor ve meşrulaştırıyordu. Özal yönetiminde Türkiye aynı zamanda denetlenmiş ekonomik kalkınma ve ithal ikamesi politikalarını da terk ederek ekonomik bakımdan kapılarını küresel piyasalara açıyordu. Açılan bu kapılardan içeri, yeni fırsatların yanı sıra tüketim toplumunun hırsı ve gelir dağılımında gittikçe daha çarpıcı hale gelen farklılıkların kızıştırdığı toplumsal eşitsizlik konusunda güçlenen kaygılar da giriyordu (White 1994).

Bu eşitsizliğin en fazla göze çarptığı yer, on milyona varan nüfusuyla bir megapol haline gelmiş olan İstanbul'du. İstanbul, birçok bakımdan, çok yüzlü ve çok katmanlı postmodern kentin timsaliydi. Bir dizi modernist deneyin küllerinden ve közlerinden doğmuştu: kırlardan kitlesel bir kaçışa yol açarak kentleri yeni göç etmiş olanlarla dolduran tarımın mekanizasyonu, mühendislik alanındaki zaferleri ve insan ihtiyaçlarını öngörmede ve geliştirmede uğradığı başarısızlıklarla kent planlaması, insanın ebedi değerler ve yerel aidiyet arzularına meydan okuyan bir akılcı ilerleme ve teknoloji inancı, bu deneylerin başlıcalarıydı. 1980'li yıllarda modernist umutlardan geri kalan közler, Türkiye ekonomisinin yeni açılmış olan kapılarından içeri doğru esen kapitalizm rüzgârının körüklemesiyle yeniden alevlenecekti. Ekonomik liberalizasyon bir yandan zenginlik yaratıyor, bir yandan da bir umutla kentlere göç etmiş milyonlar arasında yeni toplumsal yükselme beklentilerine yol açıyordu. 1980'li yıllardan bu yana İstanbul, sadece küresel piyasada üretim artışı bakımından değil, modernizasyonun ve onun dümen suyunda gelen küresel kültürün (bunu bazıları yerel kültürel değerlere bir tehdit olarak görüyorlar) giriş noktası olarak da Türkiye'nin dünyaya açılan kapısı haline gelmiştir. Böylece, Türklerin birçoğunun umutları, maddi ve teknolojik ilerleme üzerinde odaklaşmış olsa da, imanı akılcılığa yeğ tutan simge ve inançlar temelinde şekillenmektedir. İslami giyim kuşamın simgeselleştirdiği müslümanlık, postmodern kentte yukarı doğru toplumsal akışkanlığın inandırıcı bir yolu haline gelmiştir. Açıkça dindar ve siyasi bakımdan İslamcı olmak sadece kabul edilebilir bir şey değil; aynı zamanda (bazı çevrelerde) modadır da.

1970'li yıllarla 1990'lı yılların siyasi İslamı ya da İslamcılığı arasındaki temel farklardan biri burada yatıyor. 1970'li yıllarda İslamcı kadrolar tüketim toplumu karşıtı bir tavır sergilemekte ve göreli olarak marjinal kalan tek bir parti (Milli Selamet Partisi) aracılığıyla iktidar mücadelesi vermekteydiler. 1990'lı yıllarda bu kadroların yönetimde birden fazla iktidar tabanı mevcut: bu taban Refah Partisi olabilir ya da merkez sağ partilerde karşı ağırlık olarak ortaya çıkabilir. Ayrıca başka açılardan da, ekonomik alanın yanı sıra popüler kültürde ve entelektüel söylemde de meşruluk kazanmış durumdalar.

İslami gruplar, bütün çeşitlilikleri içinde, mesajlarını yaymak amacıyla bir basın ve medya geliştirmiş durumdalar. Bu ağlar, öncelikle erkekler ve giderek artan ölçüde kadınlar için güvenilir toplumsal yükselme yolları açacak biçimde örgütlenmiş ve profesyonelce

düzenlenmiş durumda. Bu ağlar aracılığıyla krediler veriliyor, iş anlaşmaları sağlanıyor, toplumsal hizmet sunuluyor, politika ve medyada ifade olanakları yaratılıyor. İslami kurallara göre giyinmiş kadınlar, çalışıyor, üniversiteye gidiyor, kendi dergilerini yayınlıyor, İslamcı gazetelerde köşe yazarlığı yapıyor, İslamcı bir televizyonda haberleri okuyor ve seçimlerde kapı kapı dolaşarak propaganda faaliyetine katılıyorlar. 1980 öncesinde kapalı geleneksel ailelerin kızları için bu tür faaliyetler hayal dahi edilemezdi. İslamiyetin saygınlık kazandığı bu yeni dönem bunları olanaklı hale getiriyor.

Siyasi bakımdan (ve giderek ekonomik bakımdan da) İslamcı olmak moda haline geliyor ve başarıya giden yolla bunun arasında bir bağ kurulmaya başlıyor. Bu, ifadesini, gittikçe daha yaygın biçimde kullanılan, hatta gösteriş için giyilen, bütünüyle kentsel hayata özgü yeni bir İslami giyim kuşam tarzında buluyor. Uzun mantolarıyla ve büyük boy başörtüleriyle tesettür modası, zaman zaman pahalı bir giyim tarzı olabiliyor. Tesettür defilelerinde mankenler podyumda dolaşırken İslami seçkinler not tutuyor, gazeteciler de olan biteni izliyor. İslami moda artan başarısının bir işareti olarak artık sokağa taşmış durumda: ne de olsa başarı daha fazla başarı getirir. İstanbul'un en modern semtlerinden Bağdat Caddesi'nde pahalı dükkânların vitrinlerini inceleyen tesettürlü kadınların yarattığı tablo, ekonomik sıkıntı içinde yaşayanlara, siyasal İslam'ın işe yaradığı mesajını yolluyor. İslami giyim bir statü simgesi haline geliyor; kişisel imanın işareti olmanın ötesinde bir şey, ama ille politik bir simge anlamını taşımıyor. Şimdi artık, siyasi İslam, sosyo-ekonomik İslam ve elbette kişisel İslam arasında bir ayrım yapmak gerekli.

Siyasi İslam'ın önderleri, yani İslamcılar, genellikle hem İslamı hem de toplumu reformlarla iyileştirmek isteyen kent kökenli aydınlardan oluşuyor. Taban, Batıya dönük politikaların sonucu olarak gördüğü ekonomik adaletsizlik ve ahlaki çürümeye karşı tepki içinde. Türk kültürünün ve ekonomisinin, modernliğin içine akıtılacağı bir kanal olarak düşünülen bir ahlaki çerçeve olmaksızın küresel piyasa güçlerine açılmasının sonuçlarına dikkat çekiliyor: medyada çıplaklık, onca yoksulluk varken görmemişçe bir servet ve maddiyatçı bir gösteriş, gençlerin her yanda mantar gibi biten bar ve restoranlarda serbestçe buluşması sonucunda aile değerlerinin çöküşü gibi sonuçlar. İslamcılar, İslami düşünceyi, bazen Batı edebiyatından ve düşüncesinden de yararlanarak, modern sorunlara cevap verebilir hale getirmek için faal biçimde çaba gösteriyorlar.[1] Modernliğe gidişte alterna-

tif bir İslami yol arayanların sayısı az değil.

Ne var ki İslamcılar, kendileri bir parçası haline gelmiş olsalar da piyasanın etkisine ve kendilerininki de dahil olmak üzere imajların Faustvari büyüsüne karşı kuşku beslerler. Bu çok da boş bir kaygı değildir. Fikirler piyasası mesajlarını parçalar, çoğaltır, son tahlilde sulandırır; modernleşmeden yana çıkarlar ile anti-modernist savunma içgüdülerinin iç içe geçişi ise, çeşitli değerlere işaret eden bir göstergeler dizisi olan tesettürde ifadesini bulan bir anlamlar çokluğuna yol açar. Küresel ile yerel, tutarlı bir gündem veya imaj çerçevesinde değil, kültürel geleneklerin ve toplumsal söylemlerin olumsal bir eklektizmi içinde birleşir.

İslamcılar, ekonomik adaleti tesis etmeyi amaçlayanlardan, laik devletin yerine İslami şeriatı temel alan bir devleti geçirmeye kararlı fundamentalistlere kadar uzanan bir düşünce yelpazesi oluştururlar. Siyasal ideolojinin hizmetine koşulmuş İslami simge ve değerler, (kendileri ideolojik bakımda birçok farklılık gösterebilen) tasavvufi tarikatlardan Refah Partisi örneğinde cisimleşen siyasi partilere kadar çok farklı biçimlere bürünebilir. Ancak, İslami kurallara göre giyinen kadınların hepsi ya da dindar erkeklerin tamamı ille de bir tarikata üyedir ya da Refah Partisi'ne oy veriyordur diye de düşünülemez. En radikal kesimler bir yana bırakılırsa, halkın çok büyük bölümünde pragmatizm, milliyetçilik ve demokratik süreçlere bağlılık çok güçlü bir damardır.

İslami toplulukta artan ölçüde iç farklılaşma, İslami giyim aracılığıyla yaratılan simgeselcilikte bir çeşitlenmeye yol açar: aynı giyim farklı anlamların ve kimlik konumlarının taşıyıcısı olabileceği gibi, bazı giyim tarzları da simgesel olarak birbirine daha yakın hale gelebilmektedir. Tesettür bazı durumlarda bir siyasi ideoloji olarak İslama bağlılık dolayısıyla benimsendiği halde, aynı zamanda sosyo-ekono-mik statü ve özlemler tarafından da derinden etkilenmektedir. Dinine bağlı birçok müslüman, özellikle genç kadınlar, politikaya ya da siyasi İslama açık biçimde hiçbir ilgi göstermeksizin, zaman içinde bu giyim tarzını benimsemeye yönelmiştir. Politik amaç geri plana düştüğü ve tarzlar çeşitlendiği ölçüde sosyo-ekonomik farklılaşma giderek daha belirgin olmuştur. Tesettür bir kategori değil bir süreçtir; bu niteliğiyle de kendi başarısının kurbanı olmuştur.

1. Örneğin Meeker'ın (1991) Türkiye'nin yeni müslüman aydınları hakkındaki tartışmasına bakılabilir.

Orta yaşlı dindar bir kadın olan Fatma'nın kocasının bir oto tamir atölyesi var. Fatma bir gün beni, çoğunlukla Karadenizlilerin yerleştiği bir işçi sınıfı semti olan Ümraniye'de bir düğüne götürdü. Kadınlar, erkeklerin gözünden uzakta, bir camide toplanmıştı. Kadınların hemen hepsi kapalı giyinmişti: köylüler geleneksel kılıkları olan uzun çarşafları ve beyaz pamuklu başörtüleri içindeydi; ötekiler ise köy çarşafının kentleşmiş ve İslamileşmiş bir versiyonunu benimsemişlerdi. Müzik çalıyordu; birkaç genç kız ara ara utangaç bir tarzda oynuyordu. Herkes leblebi ve kabak çekirdeği yiyor ve sohbet ediyordu.

Aynı semtte bir başka düğün ise bir restoranda yapılıyordu. Erkekler üst kattaydı kadınlar ise ikinci katta. Araya bir perde asılmıştı. Bu kadınlar da İslamileşmiş bir giyim içindeydi, ama giysilerin kalitesi ve tarzı çarpıcı biçimde farklıydı. Damadın babasının taksileri vardı, başka işler de yapıyordu; yani hali vakti yerindeydi. İş hayatındaki bu başarı hem düğünün bütün tonuna, hem de tesettürün tarzına (rengârenk pastel keten mantolar, altın işlemeli ipek eşarplar) yansımıştı. Köylülerin yerini gelinle damadın yaşıtları ve aileleri almıştı. Mantolarını ceketlerini çıkarıyor, yüksek sesle çalınan canlı bir alaturka müzik eşliğinde işveyle, hatta çılgınca dans ediyorlardı. Damadın kız kardeşi ve erkek kardeşinin karısı, göz kamaştırıcı pembe ya da mavi renkte, kat kat katlanmış türbanlarla aynı kumaştan yapılma uzun ve zarif kesimli elbiseler giymişlerdi; türban ile kadının bedenini sıkı sıkıya saran elbise kesintisiz biçimde iç içe geçiyordu. Bu bileşimin bıraktığı etki, alışılmış tesettürden şaşırtıcı derecede farklıydı.

Tesettür kişisel imanın ifadesi olmaktan öteye bir anlam taşımayabilir. Fatma hayatı boyunca hep uzun bir manto ve başörtüsü ile dolaştığını belirtiyor; köyünde alıştığı giyim bu. Ama özel bir tarzda dikilmiş kumaş mantolar ve normalden çok büyük başörtüleri, yeni bir tarz; bunlar kentte öğrenilmiş şeyler. Fatma ve Ümraniyeli komşuları için tesettür, kendilerinin geleneksel giyim tarzının şıklaşmış kentsel versiyonu ve dinine imanına bağlı bir müslüman kadının örtünmesi gerektiğine dair inancın bir ifadesi. Zaten Fatma her zaman merkez sol partilere oy vermiş; kendisini ilgilendiren meselelerde, örneğin belediye hizmetleri ya da hayat pahalılığı söz konusu olduğunda, en sorumlu onların davrandığına inanıyor çünkü. 1994 yerel seçimlerinde oyunu bu kez başbakan Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi'ne vermiş. Çünkü ona göre merkez sol partiler verdikleri sözü tutmamışlar, rüşvet yemişler, halka hizmet götürmemişler. Fatma başı açık, bütünüyle modern bir kadın olan Çiller'e hayran.

1995 yılına gelindiğinde Fatma'nın ailesi de komşuları da Refah'ın performansından bütünüyle düş kırıklığına uğramışlardı ve bir alternatif arayışı içine girmişlerdi. Aslında Refah'ın politika ile İslamı birleştirme tarzı onları rahatsız ediyordu. Siyasi İslam'a kuşkuyla bakıyorlar, meşruiyetini sorguluyorlardı. Büyükbabası köyün imamlığını yapmış olan Fatma, "Biz bugüne kadar da müslümandık, onlar neredeydi?" diye soruyor. "Bu millet hep müslümandı. Sanki bir tek onlar müslüman! Peki biz neyiz?"

Türkiye'nin öteki müslüman toplulukları, örneğin İslama yaklaşımları geleneksel Sünni uygulamalarına göre daha açık görüşlü olan Aleviler ve Bektaşiler de İslamcıların Sünni uygulamalar ve inançlar konusundaki vurgusundan rahatsızlar. Bu rahatsızlıklarını da İslamcı olmayan partilere oy vererek ifade ediyorlar. Muhafazakâr tarikatların, örneğin Nakşibendilerin ve Nurcuların bazı kesimleri, Refah Partisi'nin parti politikası dolayısıyla verdiği pragmatik tavizlerden rahatsızlık duyuyor ve kendi partilerini kurma çalışmaları yapıyorlar. İslamcı mesajın parçalanmasının, sulandırılmasının ve sistemin bir parçası haline gelmesinin tohumları, 1980'li yıllarda, İslamcı hareketin politik, ekonomik ve sosyal alanlarda başdöndürücü bir başarı elde ettiği o ilk dönemde atılmıştı.

Politik Moda

Tesettürlü kadınların kullandığı büyük boy eşarplar genellikle Bursa ipeğinden yapılır, el baskısı ya da boyamasıdır, incelikle işlenmiş çiçek motifleriyle bezenmiştir. Bu güzel çiçekli eşarplar sanki bir ipek ve polyester denizidir; kadınların sırtlarından sarkan üçgen kumaşların bazıları nefis çiçek buketleriyle, birçoğu da pastel renkte soyut motiflerle süslenmiştir: başdöndürücü bir güzelliği vardır bunların. Hatırlıyorum, 1970'li yıllarda da bir semt pazarında, alışveriş torbalarını taze sebze ve meyvelerle dolduran şehre yeni gelmiş işçi sınıfı kadınlarının beyaz pamuklu başörtülerinin kenarındaki boncukların insana sonsuz gelen çeşitliliği de aynı derecede başımı döndürmüştü. Köylerde giyilen türden sade pamuklu başörtüleri yetmişli yıllarda, kentsel kültüre giden estetik yoldaki bir sonraki aşama olan kare polyester eşarplardan bile daha yaygındı. Uzun mantolar ve normalden büyük eşarplar son derece ender görülürdü. Üstelik bunlar bugünkünden farklıydı: manto hemen hemen yere kadar uzanırdı; eşarplarda motif yoktu, çoğunlukla sade bir mavi hâkimdi; bunları giyenler de

gençti, muhtemelen Milli Selamet Partisi'ne desteğini göstermek isteyen öğrencilerdi. Günümüzde ise "kıyafet" olarak anılan şey, modası olan gerçek bir tarzdır; mantonun kesimine, eşarbın desenlerine ve katlanışının açılarına ve ayrıntılarına özen ve dikkat gösterilir. Artık gerçek bir moda ile karşı karşıyayız, yalnızca bir protesto simgesiyle değil.

1987 yılında bir camide düzenlenen bir nişan töreninde genç bir kadın hatırlıyorum. İlk bakışta öteki kadınlara çok benziyordu: geniş ince siyah mantolar ve büyük beyaz pamuklu başörtüleri giymişlerdi; bu hem geldikleri yörenin kıyafetiydi, ama hem de kente göç etmiş bu insanlar için İslama kişisel bağlılıklarının nişanesi. Bu giysiler genellikle şalvarın ve gösterişsiz takıların üzerine giyilir. İslam kişinin gösteriş yapmasına karşı olduğundan hiç makyaj yapılmaz. Kadın yakınıma geldiğinde, yüksek topuklu pabuçlar giydiğini, üzerinde bir elbise olduğunu, göğsünde bir zincire takılmış, çapı en azından on santimetre olan dev bir kolye olduğunu, ve bütün bunların üzerine, köylü mantosuna benzetilmek için çaba gösterilmiş siyah bir deri palto olduğunu fark ettim. Yüzüne hafif bir makyaj yapmıştı. Sırtında, belinin altına kadar sarkan çok büyük ipekli bir eşarp vardı. Çok şıktı – İslami bir şıklıktı bu. Birisi kulağıma çok zengin bir adamla evli olduğunu fısıldadı. Çok uzun kalmadı; sadece birkaç kişiyle konuşacak kadar kaldı, sonra izini yitirdim. Siyasi İslam'ın simgelerinden birçoğu, sosyo-ekonomik statü simgesi olarak sıradanlaşmıştı.

Çeşitli türden eşarplara takılan adlar da bu gelişmeyi yansıtır. Yetmişli yıllarda hem köylülerin, hem şehre yeni göç etmiş olanların taktıkları pamuklu eşarba "başörtüsü" denirdi. Yetmişli yılların sonunda bazı genç kadınlar devletin üniversitede derse girerken başörtüsü takılmasını yasaklayan kararına meydan okumaya başladılar. Mavi başörtüleri ve uzun mantolar statükoya karşı muhalefet ve meydan okuma anlamına geliyor, aynı zamanda MSP'ye destek vermek demek oluyordu. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde fesin yasaklanmasından ve çarşafın kaldırılmasından beri siyasi İslam'ın giyim kuşam aracılığıyla kendini ilk kez simgesel biçimde ifade etmesiydi bu. Erkekler de, başta sakal ve bıyıklarının biçimi aracılığıyla olmak üzere, politik ideolojilerini kişisel özelliklerle ortaya koymaya başladılar (bugün dahi sakal ve bıyık biçimi kişinin politik tavrını doğru biçimde yansıtır). Saçın ve tüyün kapatılması ve biçimlendirilmesi, benimsenen siyasi değerlerin sergilenmesi bakımından çağlar boyunca uygulanmıştır (Delaney 1994, Olson 1995).

"İslami moda"daki artan farklılaşma sadece giyim kuşamda bir farklılıktan daha öte bir şeydir. Ali Yaşar Sarıbay (1994), bu farklılaşmanın ve tutarlı bir İslami tarzı kapsayan bir üst-imajın mevcut olmamasının eklektik postmodern tüketim kültürünün bir yansıması olduğunu ileri sürer. Postmodern tüketim kültüründe, İslami simgelerin anlamı ve gücü, bir kolaj çerçevesinde sınırsız sayıda imajı desteklemek ya da yaratmak üzere aktarılabilir. Bu rahatsızlık ve bir üst-imaj arayışı, *İzlenim*'in Temmuz-Ağustos-1995 sayısında, ikisi kadın üç genç müslüman aydın arasında geleneksel ve modern kültür bağlamında giyim kuşam kültürü üzerine bir tartışma esnasında ele alınmıştır.[2] Katılımcıların birkaçı, modern zihniyette estetiğin ahlakı geri plana ittiğini ileri sürmektedir. Modern kıyafetler estetik seçime olanak tanıyacak biçimde hazırlanmakla birlikte, bu sadece kâr için yapılmakta, kıyafetin ahlaki boyutu bütünüyle görmezlikten gelinmektedir. Tartışmacılar, bireysel bir imaj arayışında ortaya bir sorun çıktığını belirtmekte, imajın her şeyden önemli hale geldiği durumda içselleştirilmiş bir grup kültürünün gelişmeyeceği konusunda bir uyarı yapmaktadırlar. Kadın tartışmacılardan biri şöyle demektedir: Müslüman seçkinler beş yıldızlı otellerde, sünnet düğünlerinde, nişan törenlerinde sosyal hayata daha fazla katıldıkça, "tipik" olarak anılabilecek kıyafetlerden rahatsız olmaya başlıyor, kendi giyimleri aracılığıyla bir izlenim yaratmayı ve iletişim kurmayı arzuluyorlar. Geleneksel toplumda daha az insan vardır ve görülmek ya da bir izlenim yaratmak aynı derecede önemli değildir. Ama modern hayatın anonim akışkanlığı içinde, "otobüste bir yabancı ile karşılaştığınızda, o kişi ister istemez görünüşüyle bazı bakımlardan sizin dünyanızın bir parçası haline gelmektedir." Ona göre, kadınların cumhuriyete kadar bir giyim dili vardı. Ama moda üst sınıflarca dayatılır. Yeni Kemalist üst sınıfın, bürokratlar ve subayların karıları saçlarını açmaya başladılar. Şimdi müslümanlar kendilerinden çekilip alınan giyim tarzlarına yeniden itibar kazandırmaya ve üst sınıfa ait olan modayı yeniden ele geçirmeye çalışmaktadırlar.

Türkiye'de dil, giyim kuşam, saç, müzik, hepsi, gerek tarihsel olarak, gerek günümüz toplumunda, politik ideolojiye hizmete koşul-

2. Tartışmaya katılanlar şunlardı: Peyami Sanat Galerisi'nin sahibi ve yöneticisi Peyami Gürel; *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet* (İletişim Yayınları, İstanbul, 1994) kitabının yazarı Fatma Karabıyık Barbarosoğlu; gazeteci yazar Ayşe Böhürler; oturumu yöneten *İzlenim* editörü İlhan Kutluer.

muştur. İslamcılar Osmanlı İmparatorluğu'nun simgelerini ve mehter müziğini canlandırmışlardır. Laik seçkinler, bir politik ifade tarzı olarak Batı'nın klasik ve popüler müziğini desteklerler. Kentli işçi sınıfı arabesk ve esinini hem Batı'dan hem Doğu'dan alan Türk popu dinler. (Stokes 1992). İslami gazeteler Arapça kökenli kelimelerle dolu, Osmanlı Türkçesine çok daha yakın bir Türkçe kullanırlar. Atatürk, Osmanlı Türkçesini bu tür "yabancı" unsurlardan arındırarak halkın konuşmakta olduğu Türkçeye daha yakın bir dil yaratmak için Türk Dil Kurumu'nu kurmuştu. İslamcıların dışındaki yayınlar bu "yeni Türkçe"yi kullanırlar. İslami araştırmacılar cumhuriyet öncesi döneme duydukları ilgiyi giderebilmek için Osmanlı arşivlerinin muhafaza edildiği yerleri doldururlar; laik seçkinler ise sivil toplumu ve Cumhuriyetin kaderini tartışır.

Sivil Toplumların Çatışması

1970'li yıllardan bu yana, kentsel İslamın simgelerini ve dilini bu denli değiştirecek ve yoğunlaştıracak ne olmuştur? İklim değişikliğinin izi, Özal hükümetinin politikalarına ve 80'li yılların başlarının sosyal, politik ve ekonomik liberalizasyon ve açılımının süregiden sonuçlarına kadar sürülebilir. Ekonomik liberalizasyon İslami seçkinlerin politik ve ekonomik alanlarda açıkça örgütlenmesini ve rekabete girişmesini teşvik etmiştir. Ne var ki, İslamın 80'li yıllardaki cazibesi aynı zamanda, ordunun bir yandan solu bastırırken bir yandan da İslamı Türk toplumundaki çatışmaların yaralarını sarmak için bir derman gibi görerek önünü açmasının bir sonucudur. Solun bu şekilde tüketilmesi, İslami grupların, geleneksel olarak sosyal demokratların üzerinde durduğu toplumsal eşitsizliğin ve sömürünün eleştirisini üstlenmelerine izin vermiştir. Sol aydınlar darmadağınıkken, İslamcılar mükemmel bir örgütlenme içine giriyorlar, başka grupların beceremediği bir denge yaratarak iktisadi başarılarını sosyal adalet çağrılarıyla birleştiriyorlardı.

Ordunun siyasi ifade özgürlüğünü bastırmış olmasına ve bu tür baskılar zaman zaman hâlâ ortaya çıkmasına rağmen, genel olarak sivil toplum çok canlıdır. Bu kısmen 80'li yıllarda ekonominin dış yatırım ve ticarete açılmasıyla İslamcı, laik ve pragmatist bir iş âleminin yükselişine bağlıdır. İşadamları dernekleri kurulmakta ve güçlenmektedir. Bunun yanı sıra tarih ve sanat vakıfları, insan hakları grupları, çevre örgütleri, kadın kuruluşları, dostluk, kültür ve insani yardım

dernekleri, bölgesel ve dini kuruluşlar mevcuttur. Toplumdaki ideolojik bölünmeler ifadesini farklı derneklerde bulmaktadır. Farklı İslamcı, liberal ve milliyetçi gruplar, kamuoyunu, yayınlar, dergiler, kitaplar, araştırma enstitüleri ve benzeriyle etkilemeye çalışmaktadır. Bu gruplardan bazıları çoğulcu uzlaşmaya yatkındır; İslamcı-laik tartışmasının her iki yanında yer alan bazı başka gruplar ise daha az hoşgörülüdür ve karşı tarafı ülke platformundan dışlamak amacıyla mücadele etmektedir. Ama bunların çoğunluğu bu amaçlarına ulaşmak için mücadelelerini demokratik ve son tahlilde çoğulcu bir çerçevede vermekte ve böylece bu çerçevenin güçlenmesine katkıda bulunmaktadırlar. Özellikle sola yatkın laik grupların (bu geleneksel solu kapsamamaktadır) ve İslamcı grupların popülerliği artmıştır: bunlar Türk toplumunun ne yönde gelişeceği konusunda söz söyleyebilecek başlıca rakipler haline gelmiştir.

Refah Partisi'nin 1994 yerel seçimlerindeki başarısından sonra, özellikle kentsel orta sınıf kadınlar örgütlenmeye başladılar. Bu kadınlar İslami sağın varsayılan toplumsal gündeminin en fazla kendi hayat tarzlarını sınırlandırdığını düşünüyorlardı. Kadın örgütlerinin üye sayısında bir patlama yaşandı; örgütlerin kendileri ise şemsiye kuruluşlar altında bir araya geldiler. İstanbul'da Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin Beşiktaş şubesinin bir toplantısına katıldım. Dernek 1989 yılında feminist ve çevreci bir yönelişle kurulmuştu. 1993' ten bu yana, başka birçok feminist örgüt gibi, laiklik, demokrasi ve siyasi İslama karşı olma konuları üzerinde çok daha yoğun olarak duruluyordu. Beşiktaş şubesi yerel seçimlerin hemen ertesinde açılan altı şubeden biriydi. Toplantı bir ilkokulun bodrum katında, oldukça geniş ve iyi döşenmiş toplantı salonunda yapılıyordu. Girişteki holde İstanbul öğrencilerince yapılmış ve ödüle layık görülmüş sanat yapıtlarından oluşan bir sergi düzenlenmişti. Bu sanat yapıtlarının arasına meşrubat ve kek servisi yapılmak üzere bir masa konmuştu. Toplantıya katılan 65 kişinin (bunların onyedisi erkekti) yaşları yirmi ila elli arasında değişiyordu. Herkes çok iyi giyimliydi, özellikle saçlar çok bakımlıydı. Verilen ara esnasında meşrubat içmekte olan birkaç kadınla konuştum. Hepsi ev kadınıydı; hiçbiri daha önce politik faaliyete katılmamıştı; hepsini harekete geçiren seçim sonuçlarıydı.

Lobi faaliyetinin ve örgütlenmenin temel ilkelerini anlatması için bir hukuk profesörü çağırılmıştı. Bir çeşit hızlandırılmış kurs gibiydi toplantı. Biri laiklik, öteki ise Türk kimlik arayışı üzerine iki toplantı düzenleneceği anons edildi. Pek seçkin birine benzeyen avukat, iki

saat boyunca, hiç not kullanmaksızın, ağır ağır ve tane tane konuştu. Salonda bulunan türden insanların bu faaliyete ilgi duymasının kendisini şaşırttığını belirtti. Çünkü ona göre, eskiden siyasi partilerin ilgilendiği bu tür sorunlarla uğraşmak için iş başa düşüyordu; liberal ve medeni insanlar daha faal olma ihtiyacı içindeydiler; profesyonelce çalışmalı, somut olmalı, işin tekniğini öğrenmeli, para harcamalıydı. Hakların yargı yoluyla nasıl savunulabileceği konusunda örnekler verdi. Ama aynı zamanda sivil toplumun açık tartışma, eğitim ve birlikte yaşama anlamına geldiğini de vurguladı.

Salondakiler kendisini dikkatle dinlediler ve ikinci bölümde ilgiyle birçok soru sordular. Genç bir adam, "Başörtüsüne karşı yargı yoluna nasıl başvurabiliriz?" diye sordu. Salondan bir kadın lafa karıştı: "Ama ben buna katılmıyorum. Onlar beni bir şeye zorlamıyorlar ki, ben onları [belirli bir tarzda giyinmeye] neden zorlayayım?" Başka bir kadın, "Bu çok tehlikeli: Bu insanlara karşı yumuşak davranmaya iter bizi," dedi. Sonra hep bir ağızdan konuşmaya başladılar: Bu durum, duydukları korkuyu, hoşgörü eksikliğini, ikircikliliği ve son tahlilde Türkiye'deki tartışmalarda var olan çoğulculuğu ortaya koyuyordu. "Kanun varsa, kanuna uyulmalı." "Ben de çıplak çıksam sokağa, demokrasi var mı diyeceğim?" "Bunlar demokrasinin esnekliğinden yararlanarak bize farklı bir ideolojiyi dayatmak istiyorlar."

Akşam dokuzda insanlar hâlâ pür dikkat dinliyorlardı. Avukat rahatlatıcı sözler söylüyordu: "Anayasada laikliğe ilişkin bazı hükümler vardır ki bunlar değiştirilemez. Onun için, teorik olarak, İslamcı partiler iktidara gelseler de bazı şeyler yasa yoluyla değiştirilemez. Anayasa Mahkemesi'nde dava açılabilir. Toplumsal değişikliklerden korunabilmek için, eğitime ve ekonomik değişikliklere ihtiyaç var."[3] Şayet, kendisi bir üniversite öğretim üyesi olan toplantı başkanı müdahale etmeseydi, belli ki toplantı gece yarılarına kadar uzayacaktı.

Sivil toplum grupları arasında en örgütlüleri İslamcı gruplar. İslamcılar eskisi gibi marjinal değil artık. Laik benzerleri gibi, İslamcı gruplar da bazı üyelerinin hoşgörüsüzlüğüne rağmen, sisteme karşı hasmane bir tavır içinde olmaktansa katılıma yönelik bir yaklaşım içindeler. İslamcıların bir karşı-seçkinler ve karşı-kültürü olduğu söylenebilir; birkaç merkez sağ siyasi partide iktidarı paylaşıyorlar, ayrı-

3. Gerçekten de Refah Partisi 1995 yılında anayasanın devletin din esasına dayandırılmasını yasaklayan maddesinin kaldırılması için mecliste başarısız bir girişimde bulunmuştu.

ca kendi partileri var. Bunun sonucunda parlamentoda temsil ediliyorlar, birçok belediyeyi kontrol ediyorlar; devlet bürokrasisinde adamları var; çeşitli gazeteleri, dergileri, radyo ve televizyon istasyonlarını ellerinde tutuyorlar; bol bol okuyucusu olan ve saygı gören aydınları var, ayrıca imam hatip okullarının hem erkek, hem kız mezunları artan ölçüde bürokrasiye katılıyor, üniversitelere giriyor; kendi çizgilerinde bir işçi konfederasyonları ve işadamları dernekleri var; İslami bankaları ve şirketleri var. İslamcı kadınlar da seferber edilmiş durumda. İslamcı faaliyetlere katılım, alt sınıflardan dindar kadın ve kızların üniversiteye gitmesini, toplumsal olarak yükselmesini ve politik olarak aktif olmasını mümkün kılmış durumda. Üniversitelerde türban takma hakkı için örgütleniyor, gösteriler düzenliyorlar. Bazıları yazarlık yapıyor, kendi dergilerini yayınlıyor (Acar 1991, Arat 1991).

Refah Partisi sivil toplumu kullanıyor ve ondan yararlanıyor. Popülerliğini sivil toplum sorunlarını dile getirmesine borçlu: eğitim olanakları, istihdam, çevrenin korunması, üniversitelerde başörtüsü takma hakkı çevresinde yapılan tartışma gibi. Ama başarısında can alıcı rol oynayan faktör, kullandığı örgütsel yöntemler. Potansiyel seçmenlerini bir araya getiren çok çeşitli türden dernekler örgütlüyor; toplu sünnetten dikiş ve Kuran kurslarına kadar bir dizi alanda parasız ya da düşük fiyatla hizmet sağlıyor. Öteki partilerden farklı olarak, Refah halka mesajını iletmek için ilk planda medyadan yararlanmak yerine yüz yüze çalışıyor. Parti militanları, seçmenlerle yaşa, cinsiyete ve hemşehriliğe göre eşleştiriliyor. Parti, mahalle, bölge, kültür gibi insanları karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde birbirine bağlayan, madalyonun ters yüzünde de karşılıklı sorumluluğu taşıyan bağlardan sonuna dek yararlanıyor. Bu bir bakıma kamu alanını özelleştiriyor, aksine bir durum var olsaydı kamusal bir ortamda yabancılarla ya da formel bir örgütle uğraşmaya ne kapasitesi ne de isteği olacak bir dizi insanı (örneğin işçi sınıfı kadınlarını) politik sürece taşıyabiliyor.

Geleneksel, milliyetçi Anadolu tüccarından oluşan eski tabanının yanı sıra, Refah günümüzde son dönemde kente göçmüş ve yeni eğitim görmüş insanları da politik ve ekonomik sahnede temsil ediyor. Dolayısıyla, orta ve alt sınıfların bunalmasına yaslandığı kadar, yükselen beklentileri de kullanıyor. Bu hem gücünün kaynağı, hem de Aşil topuğu Refah'ın. Fatma'nın komşularında da gördüğümüz gibi, insanlar Refah Partisi iktidarında hayatlarının iyileşmesini bekliyorlar. Bu gerçekleşmeyince seçmen yüzünü başka yöne dönebilir. Sos-

yo-ekonomik İslam ve kişisel İslam siyasi İslam'dan bağımsızdır. Bunların yarattığı değişim dinamiği kendilerine özgüdür.

Yine de, Fatma ve komşuları büyük ve giderek genişleyen bir tabanı temsil ediyorlar. 1950'li yıllardan itibaren, tarımsal üretimin artan mekanizasyonu, devletin sanayiyi tarımsal kalkınmanın aleyhine desteklemiş olması ve kırsal bölgeleri kentlere bağlayan karayolu şebekelerinin yapılmış olması, kentsel merkezlere büyük ölçekli göç akımları yaratmıştır. 1950'de Türkiye nüfusunun sadece %18,7'si kentlerde yaşıyordu. Bugün ise ülkenin 60 milyon nüfusunun %60'ı kentlidir. Bu yeni kentsel sınıflar taşranın alt orta sınıfıyla hem İslami değerlerde temellenen bir hayat tarzını, hem de refah dolu, teknolojik bakımdan ileri bir toplumda yaşama arzusunu paylaşıyorlar. 1980'li yıllarda Özal'ın hükümeti döneminde iktidara gelen ve şimdi Refah Partisi'nin liderleri olan İslami teknokratlar işte bu sınıfların saflarından çıkmıştır; bunlar, son zamanlara dek laik seçkinlerin hâkim olduğu bir ülkenin kıyısında kalmış insanlardır. Bu insanlar da, aynen laik seçkinler gibi, modern bir ülkenin maddi refahından pay almak arzusundadırlar. Ancak, Batı'nın teknolojisine değer verdikleri halde, ahlaki ve toplumsal değerlerin Batılılaşmasını benimsememektedirler. Refah Partisi bu fikirleri temsil edebilen tek parti değildir; günümüzde benzer görüşleri savunan eski ya da yeni başka partilerce yavaş yavaş bir kenara itilmektedir. Bu da postmodern fikirler çarşısında anlamın ve kimliklerin bölük pörçük oluşunun yeni bir örneğidir.

Bölük Pörçük Mesajlar

Son zamanlarda İstanbul belediyesi sınırları içine alınan eski bir gecekondu mahallesinde Denizli ailesi, mahallenin ve kendilerinin yaşadığı ekonomik kalkınmayla birlikte sadece altı yıl içinde bir dönüşüm yaşamış durumda. Osman Denizli ve karısı Hatice 80'li yılların ihracat patlamasından yararlanarak, evlerinde bir fason atölyesi kurmuşlar, komşu kadınlara kazak ördürmüşler, bu mallar fason-taşeron hiyerarşisinin basamaklarından geçerek ihraç edilmiş. Tüccar gözüyle bakıldığında kazandıkları para çok mütevazı olarak görülebilir, ama ekonomik bakımdan ve mahalledeki konumları bakımından ailenin durumunu düzeltmeye yetecek bir paradır bu. Bir gecekondu yaptırmışlar, evin eşyasını yenilemişler, sonunda bir ikinci kat çıkmışlar ve eve tapu almışlar. Ailenin giyim kuşam tarzı muhafazakârdı. Anne ve üç kızı bol, gösterişsiz kılıklar (etekler, kazaklar) giyiyorlardı; etrafta erkek

olduğunda (buna baba da dahildi) başlarına geleneksel pamuklu köy işi başörtülerini geçiriyorlardı. Ramazanda oruç tutuluyordu. Kızlar yılda bir Kuran kursuna yollanıyordu. Ama her gün namaz kılınmıyordu. Dini ideolojiyi önemsemek bir yana, günlük hayatlarında dinin şartlarını yerine getirmeleri dahi söz konusu değildi. Mahalle simgesel standartları bakımından oldukça homojendi. Tesettürlü kadın binde bir görülüyordu; birkaç tane de başı açık dolaşan kadın vardı.

90'lı yıllarda kısmen kotalar, kısmen de hükümet politikaları sonucu giyim eşyaları ihracatı yavaşlayınca, Denizli ailesi başka bir yönelişe girecekti: aile ikinci kata taşınıyor, sokak katına iki dükkân yapılıyor, biri bir bakkala, biri de bir büfeye kiraya veriliyordu. Yani mal sahibi haline gelmiş, mahalle ölçülerine göre zengin olmuşlardı. 1994'te kendilerini son defa ziyaret ettiğimde, arada evlenmiş olan büyük kızları Emine'nin mahallede başı açık dolaştığını, vücudunu sıkı sıkı saran bir kot pantolon ve geniş olsa da belinden kısa bir kazak giydiğini görünce şaşırdım. Buna karşılık nişanlanmış olan kız kardeşi tesettürlü dolaşıyordu. Mahalleden bir genç kız eve uğradı, üzerinde kısa kollu bir tişört vardı, ayağına bir şort geçirmişti! Bütün mahalle ekonomik bakımdan gelişmiş, yeni binalarıyla, dükkânlarıyla, yollarıyla neredeyse tanınmayacak hale gelmişti. Mahalle sakinleri de, aynen Denizli ailesi gibi, yeni ekonomik yükselişlerini farklı biçimde dile getiriyor, köyden kente göçmüş insanların başarı ve statüyü ifade etmek için başvurabileceği iki rakip dilden birini simgesel temsil açısından seçiyordu. Bu diller ne yerel, ne de küreseldir. Bunlar yerel ve küresel kültürel öğelerin birer melezidir. Gelenekçi bir dilbilgisi dolayımıyla anlaşılabilir kılınan modernist amaçlar ile modernist bir dilbilgisi dolayımıyla anlaşılabilir kılınan gelenekçi amaçlar. Bütün çelişkileri saklı kalmak kaydıyla. İslam ve McWorld, modern Türk kültürünün simgesel suretinde akıntılarını yarıştıran iki güçlü ay gibidir.

Emine Denizli görücü usulü bir evliliğe evden kaçarak meydan okuduktan sonra kendini kısıtlayıcı bir geleneksel evliliğin içinde bulmuş. Kadınları, pasif biçimde de olsa romantik ilişkilerin cinsel bakımdan çekici nesneleri imajıyla sunan romantik aşk öykülerinden ve pop müzik parçalarından hâlâ çok heyecan duyuyor. Bu kadın imajları ve bunlara eşlik eden beklentiler ve sınırlar, yerel olarak İstanbul hayatında yansıması pek az olan küresel imajlardır. Ama yine de Emine'nin çelişik kültürel geleneklerin melezleşmiş bir sentezini oynamasına dürtü oluşturuyor bunlar.

Türk toplumunun İslamcı-laik ayrımı çevresindeki artan kutup-

laşmasına rağmen, giyim kuşamın simgeselciliği açık biçimde merkez çizginin sertleşmesinin ve çeperlerin bulanıklaşmasının öyküsünü anlatıyor. İslamcı politik konum, sosyo-ekonomik akışkanlık sağlamaktaki başarısı yüzünden sistemle bütünleşiyor ve mesajı, yayıldığı ölçüde sulanıyor. Yukarı doğru akışkanlık İslamcı davanın çekiciliğini artırıyor olsa da, İslami modanın cazibesi ve servet ve tüketime olan düşkünlüğü, İslam'ın tüketim toplumu ve sosyal adalet konusundaki ilkeleriyle karşı karşıya geldiği için aynı zamanda hareketin mesajını sulandırmakta ve bölük pörçük hale getirmektedir.

Yoksullar onyıllardır olduğu gibi bugün de pragmatiktirler; verilen mesaja ve yaratılan fırsata göre, kah sağa kah sola oy verirler. Son zamanlarda İslamcılara kayan desteğe rağmen simgelerin dili, aşırı muhafazakâr Fatih semtinin kalbinde dahi bu pragmatik ikircikliliği ortaya koymaktadır. Elbette tesettür geçmişe göre daha yaygındır. Ama kolsuz bir elbiseyle sokağa çıkmış genç bir mahalle sakini bugün bile Fatih'te az rastlanır bir görüntü olsa da, on yıl önce hiç duyulmamış bir şey şimdi az da olsa gerçekleşmektedir.

Otobüsteki İslamcı kızlar romantik sahnelerden ziyade iktidar ve milliyetçi kimlik simgelerine yakınlık duyuyorlardı. Ne var ki, onların simgesel alanı da en az Emine'ninki kadar çelişkilerden örülmüştü. Başka tesettürlü kızlar, oğlanlarla sokakta ya da parkta flört ediyor, öpüşüyor, ele ele dolaşıyor, partilerde işveli danslar yapıyor ve gösterişli tesettürlü elbiselerin, iyi bir kocanın, iyi döşenmiş bir evin hayalini kuruyor. "Açık" da, "kapalı" da, sosyal statü ve yükselme bakımından inandırıcı yollar: her ikisi de potansiyel olarak, işçi sınıfı kadınlarına kapıları açabiliyor; her ikisi de kadınların rolünü, yerel-küresel ayrımından hareketle kolayca tahmin edilemeyecek biçimlerde kısıtlayabiliyor. Türk kadınları modernist aynaya (ya da Sarıbay'ın söylediği gibi postmodernist aynaya) baktıklarında, hepimiz gibi, ihtiyaçlarının üzerine arzularının görüntüsünün düştüğünü, "ben" simgesel dilinin "biz"in çoklu dilleriyle yarıştığını görüyorlar.

Kaynaklar

Acar, F., 1991, "Was die Islamische Bewegung für Frauen so anziehend macht: Eine Untersuchung über Frauenzeitschriften und eine Gruppe von Studentinnen", A. Neusel, Ş. Tekeli ve M. Akkent (der.), *Aufstand im Haus der Frauen: Frauenforschung aus der Türkei* içinde, Berlin: Orlanda Frauenverlag, ss. 73-92.

Arat, Y., 1991, "Zum Verhältnis von Feminismus und Islam: Überlegungen zur Frauenzeitschrift *Kadın ve Aile*", *Aufstand im Haus...* içinde, ss. 93-106.

Delaney, C., 1994, "Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society", *Anthropological Quarterly* 67, no. 4 (Ekim), ss. 159-72.

Kazancıgil, A., 1991, "Democracy in Muslim Lands: Turkey in Comparative Perspective", *International Social Science Journal* 128, ss. 343-60.

Meeker, M., 1991, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde, Londra: Tauris, ss. 189-219.

Olson, E. A., 1985, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'The Headscarf Dispute'", *Anthropological Quarterly* 58, no. 4 (Ekim), ss. 161-69.

Sarıbay, A. Y., 1994, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Stokes, M., 1992, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford: Clarendon.

White, Jenny B. 1994, *Money Makes us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*, Austin: University of Texas Press.

—

III

MÜCADELE MEVZİLERİ

6

İSTANBULLULAR VE ÖTEKİLER

Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi

Ayşe Öncü

İSTANBULLU KİMDİR? Ya da daha genel olarak bakarsak Beyrutlu, ya da Parisli ya da New Yorklu kimdir? Heterojen bir nüfusu olan ve çeşitli kültürlerin birbirine karıştığı bütün kozmopolit kentler gibi, İstanbul da bir örneklikten ziyade tezatların diyarıdır. Bir mozaiğin kenarları sert parçaları misali, çoğunlukla birbirinden ayrı düşen toplumsal grupların ve kültürlerin bir arada var olduğu bir çoğulluktur. Nüfusunun dörtte üçü başka yerde doğmuş bir göçmenler kentidir. Bu anlamda, "İstanbullu kimdir?" sorusu retorik bir soru olmaktan öteye gidemez. Gerçek İstanbullu bir "mit"tir.

Barthes'ın (1972) belirttiği gibi, çağımızın mitleri klasik efsaneler gibi uzun, sabitleşmiş anlatılarda dile gelmez, anlamları apaçık ve dolayısıyla "doğal" gibi görünen cümleciklerde ve ismin hallerinde ifadesini bulur. Bunlar ifadelerini dilde bulurlar ve bu sayede hâkim bir kültürel söylemin, gündelik varoluşun gizli köşelerini işgal ederek, kendini evrensel ve ideal olarak sunmasını sağlarlar. Öyleyse "İstanbullu" kavramı, terimin Barthes'ta kazandığı anlamda bir mittir. Günlük hayatta, dostlar arasındaki konuşmalarda, gazete yazılarında, televizyon yorumlarında, haftalık dergilerin fotoğraf altı yazılarında, şakalarda ısrarla ve tekrar tekrar kullanılan bir dil oyunudur. *İstanbullu* sözcüğü, günlük deneyimle zaten "bilinen" ve bu yüzden söylenmeden anlaşılan bir dizi ayrıcalığı, seçkinliği, yetkinliği aynı anda hem yoğunlaştıran, hem çağrıştıran bir terimdir. Sayısız ve sürekli yer değiştiren bir kültürel hiyerarşiler metropolünde, İstanbullu sözcüğü seçkin kültür ile halk kültürü arasındaki sınırda nöbet beklemektedir.

Belki denebilir ki, antik ya da modern, dünya çapında bir statü kazanmış bütün kozmopolit kentler, "seçkin" kültürün bir işareti olan incelik ve beğeninin çoklu ve nüanslı ayrımlarının bir taşıyıcısı olma ni-

telikleriyle, kendi adları çevresinde bu tür bir mitik anlam geliştirmişlerdir. Bu anlamda, İstanbullu olmak, her yerde, bütün metropollerde güç ilişkilerine tabi olan kültürel hiyerarşilerin dilsel ifadesi türünden daha genel bir olgunun bir boyutudur. Ancak İstanbulluluk aynı zamanda, tarihsel zaman ve yer içinde yer alan bir dizi ayırt edici kültürel dolayım aracılığıyla üzerinde daha ayrıntılı düşünülmeyi gerektiren özgül bir mittir. Çünkü çağdaş mit yaratımı, kendileri homojen bir topluluk olmayan yaratıcı ve kullanıcıların varlığını varsayan bir kültürel faaliyettir. Hegemonik bir kültürün söylemsel yaratıları, yaşanmış deneyimin ve günlük hayatın pratiğinin çerçevesi içinde sürekli olarak sarsılır ve yeniden pazarlık konusu olur; *İstanbullu* dilsel teriminin kültürel içerik ve anlam kazanış yolları, kentin değişen sosyopolitik tablosu ile iç içe geçmiştir.

Benim İstanbulluluk olgusuna duyduğum ilgi, günlük varoluşun dinamiğinin yerkürenin farklı köşelerinden kültürel akımların çeşitliliğiyle yoğrulduğu ve biçimlendirildiği günümüzle bağlantılıdır. İstanbul'un bugünkü tablosunda, başdöndürücü bir dizi "küreyelleşmiş" (küresel-yerel) ikon, imaj ve ses biribirine karışarak, hiç olmazsa kamusal alanda, yerleşik kültürel hiyerarşileri başa çıkılamayacak bir tehditle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu yeni karmaşıklık düzeninin ortaya çıkardığı meseleler, günümüz metropollerinde yaşanan deneyimin "değişim" ve "geçicilik" yönlerini, seçkin kültür ile halk kültürü arasındaki sınırların bulanıklaşmasını, dünyanın her yanındaki kentlerde bunun yarattığı "parçalanma"yı ve "kültür krizi"ni vurgulayan muazzam bir literatüre esin kaynağı olmuştur. Buradaki amacım, bu literatürün ortaya çıkarttığı bütün sorunları taramak değil.[1] Ben yalnızca İstanbulluluk olarak anılan söylemsel yaratı üzerinde odaklaşarak, bu kavramın, yaşanan gerçekliğin dokusunda bulanıklaşma tehlikesi geçiren kültürel sınırlara nasıl tutarlılık ve politik bir mantık kazandırdığını ortaya koymaya çalışacağım.

İstanbullu sözcüğü, günümüz İstanbulu'nda günlük hayat içerisinde dolaşıma çıktığında, nasıl içerik ve anlam kazanıyor? Bu soruya yanıt vermenin yollarından biri, "ötekiler"in çoklu ve değişken tiplemesinin farklı metinsel bağlamlarda nasıl işlediğini araştırmaktır. Bu anlamda, İstanbulluluğun birlik ve bütünlüğünü hayal etmek için, "ötekiler"in varlığı geçici olarak da olsa gerekli olduğu içindir ki, Bakhtin'i izleyerek, kelimenin anlamının hiçbir zaman nihai hale gel-

1. Bunu başka bir yerde yapmaya çalışmıştım: bkz. Öncü (1997).

mediği, donmadığı varsayımından yola çıkacağım. Ama gündelik hayatın önemsiz ayrıntılarında gizlenmiş olan ve sıradan varoluşun deneyimsel dünyasında yeniden ve yeniden pazarlık konusu yapılan "ötekileştirme" süreçlerinin, "otorite"yi temsil eden tarih kitapları, biyografiler, şiirler ve benzeri metinler aracılığıyla yakalanması ve kavranması güçtür. Benim burada benimseyeceğim strateji, hâkim toplumsal düzenin, evrenselci "hava basma"ya dayanan balonlarını alay ve gülünç düşürme yoluyla patlatan popüler mizaha yönelmek olacak. Ayrıcalıklı söz söylemenin kibar dünyasına, yerleşik simgesel hiyerarşileri ihlal etmek ve oyun yoluyla bunları başaşağı çevirmek üzere müdahale eden popüler mizah, Bakhtin'in "karnavalesk" olarak andığı alana aittir.[2] Bakhtin'in "karnaval" mecazı, halk şenliklerinin (Mardi Gras, faşing, fuarlar, vb.) ağzı bozukluğuna ve edepsizliğine dayanır. Bu, düzenin geçici ve hoşgörülebilir bir tarz içinde askıya alınmasıdır. Bakhtin'in (biçimsel hiyerarşinin askıya alındığı, resmi-ciddi kültürün kutsal ve ağırbaşlı unsurlarının sınırsız bir şenlik ve neşe aracılığıyla otoritelerinden yoksun kılındığı) "karnaval meydanı" ile bağıntılı gördüğü muhalif dünya görüşü, İstanbul'un halk kültüründeki karşılığını, gündelik sohbetlerde üretilen ve yeniden üretilen, neredeyse hiç tükenmeyecek izlenimi veren şakaların yanı sıra, günlük gazetelerin, popüler dergilerin ve mizah dergilerinin sayfalarında yayımlanan ve çok büyük çeşitlilik gösteren karikatürlerde bulmaktadır.

Bu bölümde, İstanbul'da çizgiye dayalı mizahın canlı ve verimli dünyasını ele alarak tartışmayı, söylem alanında hâkim olan ayrımların ve hiyerarşilerin debdebe ve gösterişine alay yağdıran bir dizi karikatür üzerine yerleştireceğim. İstanbul'un çizgi dünyasında bu tür karikatürler hep varolsa da içerdikleri *mizahi değer,* içinde yer aldıkları döneme özgüdür. Dün komik duran karikatürler bugün bayatlamışlardır. Bunun nedeni, karikatürün, mizahın başka türlerinde de olduğu gibi, *tanıdık* bir göstergeler ve simgeler dünyasına yaslanması, bir anlık bir şaşkınlık yaratmak amacıyla beklenen anlamlarla oynaması ve böylelikle okuyucuyu bir tebessüme sürüklemesidir. Bu anlamda karikatür, içinde yaşanan anın kültürel söylemine "müdahale eder"; yani gündelik bilinç denen karışımı biçimlendiren ve düzene sokan "muteber" kodları kavrar, damıtır ve vurgular ki hiciv ve mizah yoluyla bunların balonunu patlatsın, maskelerini düşürsün. Mizah daima kendini sarmalayan kültürel söylemle diyalog içindedir. Aynı anda hem

2. Bakhtin'in yapıtı ile Gramsci'ninki arasındaki ilişki için bkz. Brandist (1966).

sağduyuyu, hem de onun muğlaklıklarını ve tutarsızlıklarını gündeme getirir.

Mizahın bu çift sesli söylemini kullanarak, birbirine bağlı üç noktayı ortaya çıkarmaya çalışacağım. İlk nokta, İstanbul'un karikatür dünyasında, köyden kente göçenler hakkında geliştirilen stereotiplerle dalga geçen karikatürlerin ısrarla, tekrar tekrar çizilmiş olmasıyla ilgilidir. Kentin tarihinde değişik dönemlerde çizilmiş karikatürlerden yararlanarak, incelik ve kibarlığa yönelik alayın yanı sıra aidiyet ve yerlilik kavramlarına yönelik alayın da nasıl varolan "göçmen" stereotipleri çevresinde inşa edildiğini ortaya koymaya çalışacağım. Burada geliştireceğim akıl yürütme, göçmenin tek bir tipleme içinde İstanbullu'nun diyalojik tahayyülünde iki temel bileşeni bir araya getirdiği yönünde olacak. Köyden gelen, bir yandan, olumsuz özelliklerin taşıyıcısı olarak işlev görür ki İstanbullu olmanın incelikleri ve ayrıcalıkları bunun bir yansıması olarak kavranabilsin. Öte yandan, köyden kente yeni gelen, istilacı bir yabancı olarak işlev görür; onun kentteki varlığı haklı gösterilemeyeceğine göre, İstanbullular açısından kendi yerliliklerinin ve ahlaki üstünlüklerinin temeli olacak kesintisiz bir kronoloji yaratılmış olur.

Bunun ardından, son onyıl boyunca yaratılan ve yeniden yaratılan son dönem "göçmen" tiplemesinden hareketle, günümüz İstanbulu'nun kültürel dünyasında, "göçmen"in, kültürel hiyerarşi ve üstünlüğün bütün incelik ve nüanslarını tek bir bütün ve bütünleştirici dışlama kategorisinde toplamak üzere seferber edilen mutlak bir öteki haline getirilmiş olduğunu ortaya koyacağım. Böylelikle, İstanbulluluk mitinin, seçkin kültürün işareti olan beğeni ve kibarlık alanıyla olan bağının kopmuş olduğu, aidiyet ve yerlilik yan anlamlarından yoksun kaldığı türünden cüretkâr bir görüş ileri sürmüş olacağım. Böylece, bu mit artık yalnızca olumsuzlar ve dışlar. Gündelik olanın düzeyinde, gerçekliğin yaşayan dokusunu bir İstanbullular ve göçmenler ikiliği halinde kesmeye ve yeniden biçimlendirmeye yarar.

Son nokta ise daha kapsamlıdır. Mit yaratmanın yaratıcıların ve kullanıcıların varlığını varsayan bir kültürel süreç olmasıyla ilgilidir. Günümüzün mitleri, klasik efsanelerin yaratıcıları gibi anonim değildirler. Köyden kente göçmüş insanların kültürüne ilişkin hâkim stereotipler ve tiplemeler, bunları tanımlayan "muteber" bir orta sınıf kültürü olmaksızın düşünülemez. Oysa "orta sınıf yaşam tarzı" sağlam ve değişmez bir şey değildir; küreselcilik çağında gittikçe daha fazla erozyona uğrayan ayrıntılı bir ayrıcalıklar ve farklılıklar sistemine da-

yanır. Bu anlamda, İstanbul'un neoliberal atmosferinde köyden gelmiş insanların mutlak öteki olarak temsilinin orta kesim ya da sınıfları ayırt eden sınır çizgilerinin yeniden tanımlanması için günümüzde verilmekte olan mücadelenin bir boyutu olduğunu ileri süreceğim.

Değişik dönemlerden seçilmiş karikatürlerin okunması aracılığıyla işte bu noktalara et kemik kazandırmaya çalışacağım. Ancak İstanbul'a ve onun bağrında süregiden "ötekileştirme" süreçlerine geçmeden önce, karikatürlerin metinsel malzeme olarak kullanımı konusunda birkaç şey söylemek gerekli görünüyor.

Karikatür Okuma Konusunda Metodolojik Bir Uyarı

İster şaka ya da nükte, ister karikatür bandı ya da karikatür, her tür mizah esas olarak yerleşik, sağduyuya dayanan anlam hiyerarşileri üzerine bir oyundur. Mizah yazarı ya da çizer, gerçekliği düzenli ve öngörülebilir kılan sağduyumuzun temelindeki yerleşik, herkes tarafından varsayılan anlam kategorilerinden yola çıkar. Birbiriyle hiç bağdaşmayacak referans çerçevelerini üst üste getirerek, sanatçı bütün kategorilerin kirli ve keyfi olduğunu teşhir eder, hiyerarşinin dayattığı düzeni bulanıklaştırarak okuyucuda bir tebessüme yol açar. Bir şaşkınlık ve kahkaha anı boyunca, bir kültürel söylemin parçaları ve simgeleri oradan koparak bir başka söylemde yeniden monte edilmiş, kültürel hayatın her yönünün içinden çıkılamazcasına karma ve çift anlamlı niteliği, her tür kültürel biçim, simge ve anlamın tersyüz edilebileceği gerçeği ortaya konulmuş olur. Bu anlamda, mizah yerleşik simgesel hiyerarşiler üzerinde yükselir ve oyun aracılığıyla bunlar üstünde yıkıcı etkide bulunur.

Karikatürün özgüllüğü, büyük kent hayatının, zengin bir imgeler ve göstergeler yığınının bir araya getirilerek anlatılmasında, bunların güçlü görsel bir yoğunlaşma içinde eklemlenmesinde yatar. Ne var ki, görsel gösterge sistemlerinin maddi referans dünyasıyla ancak dolaylı ilişki içinde olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu, özellikle ilk bakışta dilsel biçimlere göre çok daha dolaysız ve berrak biçimde kavranabileceği izlenimini doğuran karikatürler ya da karikatür bantları ele alındığında önem kazanan bir noktadır. Oysa günümüzde teorik olarak da ifade edildiği gibi, görsel olan, dilsel olarak dolayımlanır ve denetlenir (Jenks 1995, 1-24). Yani, ortada sözcükler ya da anlatılar olsun olmasın, dil görsel olan için hayati bir dolayımdır. Görsel olan, dilsel-söylemsel biçimlerden koparılamayacak anlamlar yaratan kar-

maşık bir süreci harekete geçirir. Bu aslında görsel göstergelerin polisemik (yani içinde iş gördükleri dilsel-söylemsel alana bağlı olarak farklı anlamlara açık) olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Karikatürleri yorumlama çabasında, görsel metinlerle çalışıyor olmanın karmaşıklıklarının yanına bir de mizahın özü olan anlamlar üzerinde oyun oynama eklenir (örn. Palmer 1994, 93-103). Grafik sanatçı görsel göstergelerin polisemik doğasını kullanarak gündelik söylemdeki anlamlarını aynı anda hem hatırlatır, hem de bunlar üzerinde oynar. Mizahın işe yarayabilmesi için, mizah sanatçısının ve okuyucunun aynı simgesel haritaları ve gösterge sistemlerini paylaşıyor olmaları gerekir. Çizgiye dayalı mizah, en iyi örneklerinde, karikatürcünün kurduğu ve okuyucuyu katılmaya davet ettiği incelikli bir oyundur.

Bu çalışmada üzerinde odaklaşacağım karikatürler, ortaya koydukları anlamlarla incelikli bir biçimde oynamaktan ziyade sıradan tekrarlarla ve öngörülebilirlikleriyle dikkati çekiyorlar. Bu tür karikatürlere gazetelerin, dergilerin, albümlerin ya da broşürlerin herhangi bir sayfasında rastlayabilirsiniz. Bunlar, tam da akla getirdikleri durumlar ve tiplemelerin İstanbul'daki günlük hayat deneyimi ile iç içe olmalarından ötürü, hemen ilk bakışta gülümsemeye yol açabilecek kadar basittirler. Mizahi değerleri, günlük hayatın önemsiz ayrıntılarına, büyük politikaya değil gündelik politikaya yaslanır. Bu bakımdan, terimin geleneksel anlamında politik karikatür değildir bunlar: mizahi değerleri İstanbul'un gündelik kültüründen kaynaklanır.

Bu tür karikatürleri bu bölümün amaçları açısından ilginç kılan, birlikte ele alındıklarında, nüfusunun yarısı yarı cahil olan bir kentte, çizgi ve sözcükler aracılığıyla, hiç durmaksızın sürüp giden "saygısız" bir diyalog oluşturmalarıdır. Ama mizahi unsurları doğrudan doğruya durumlara bağlı olduğu ve yaşanan gerçekliğin somutluğuna, özgüllüğüne, şimdisine ve buradalığına çağrışım yapmaya dayalı sözel-görsel kodlara yaslandığı ölçüde, bunların, hedefledikleri okuyucu kitlesinin dilinden başka bir dilde yazılı sözcüklere "tercümesi" tuzaklarla dolu bir iş haline gelir. Bu tuzaklardan kaçınmak ne kadar imkânsız olursa olsun, bunları daha en baştan kabul etmek en hayırlısı. Benim yaptığım seçim ve burada yapacağım yeniden okumalarda "yazarın sesi", hem İstanbul'da günlük hayat üzerine çizilmiş geniş bir karikatür arşivi üzerinde bir süredir çalışmakta olan bir araştırmacının sesidir, hem de bazı karikatürcülerin çalışmalarından ve mizah duygularından zevk alan birinin sesi.

Hacıağalar İstanbul'un Karikatür Dünyasını İstila Ediyor

İstanbul'un kültürel ve politik hayatında karikatürün, yüz yıldan daha uzun bir tarihsel gelişmesi vardır. Ben bu tarih içinden, İstanbul karikatüründe hacıağanın ortaya çıktığı 1940'lı yıllardan başlamayı tercih edeceğim. Hacıağa, karikatürde sık rastlanan bir türün (yeni zengin, kariyerist, hırslı tip, vb.) kültürel ve tarihsel bakımdan özgül bir versiyonudur ve esas özelliğini çok fazla ekonomik sermayeye ancak çok az kültürel sermayeye sahip olmasında bulur. Servetin gösterişçi biçimde teşhirine, "kültürel beğeni" eksikliğinin getirdiği sorunlara ilişkin mizah türlerinin varyantlarına bütün toplumlarda rastlanır. Bu tür mizahın alışılmış teması, sığlık ya da sahtelik kavramıyla elele giden bir aşırı tüketim halidir. İstanbul'un karikatür sahnesinde bu tarz mizahın öncüleri ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır.

1940'lı yılların İstanbulu'nda hacıağanın kültürel özgüllüğü, kökeninden ve sahte dindarlığından kaynaklanır. Hacıağa teriminin yapısı, ağalığıyla zenginlik, iktidar ve patronaj ilişkilerini, hacılığı ile de dindarlığı çağrıştırır. Geleneksel toplumun bu iktidar, servet ve dindarlık timsali Anadolulu şahsiyetinin İstanbul'da nasıl denizden çıkmış balığa döndüğü, nasıl servetine rağmen hor görüldüğü, karikatüristlere zengin bir malzeme sunmakla kalmamış, hacıağa karikatürlerinin sayısından ve kendini tekrar etmesinden anlaşıldığı kadarıyla 1940'lı yılların İstanbullularına büyük keyif de vermiştir.

Bu karikatürlerde, şalvarın ve gevşek giysilerin rahatına alışık hacıağanın koca göbeği ve gıdısı, şehrin pantolonuna ve kravatına bir türlü sığmaz. Hacıağanın karısının bedeni de yeni elbiselerinden fırladığı için o da kocası kadar rahatsızdır, ama yeni "şehirli" rolünü oynarken aile servetini teşhir etmek ve tüketmek niyetiyle hep çok süslüdür. İstanbul'da ailenin şerefini ve itibarını artıran artık hacıağanın cömertliği değil, karısı tarafından yönlendirilen gösteriş tüketimidir. Anadolu'da ne kadar saygı görürse görsün, büyük serveti kendisine İstanbulluların kapısını açmaya yetmez, çünkü gerekli sosyal inceliklere ve "kültürel beğeni"ye sahip değildir. Su gibi para harcasa da "kültürsüzlük" gösterisi yaparak gülünç duruma düşer. İstanbul, ağaya haddini bildirir. Ama elbette biraz da sempatiyi hak etmektedir, çünkü artık İstanbul'da erkek cinsinin ortak kaderini paylaşmaktadır. İstanbul'a gelir gelmez kocasına itaatkârlığını üzerinden atan ve dırdır yoluyla hep daha fazla şey tüketmek isteyen şirret karısının bitmek tü-

kenmek bilmeyen taleplerinden bunalmaktadır. Böylelikle, hacıağanın İstanbul'a geldiğinde iktidardan düşüşü özel alana da taşmakta, tüketim alanında karısı ipleri eline geçirmektedir (bkz. Şekil 6.1).

Hacıağa karikatürlerinde aynı derecede anlamlı bir başka tema sahte dindarlıktır. Hacı- ön ekinin yan anlamları üzerinde oynanarak, hacıağa, ister oryantal dansöz, rövü yıldızı, telekız, isterse sekreter olsun, genç kızların peşinden koşan şehvet düşkünü bir şişko olarak tasvir edilir (bkz. Şekil 6.2). Görünüşteki dindarlığı ve muhafazakârlığıyla şehevi arzuları arasındaki bağdaşmazlığın vurgulanması amacıyla, sürekli olarak barlarda, gece klüplerinde, dansinglerde resmedilir. İkiyüzlülüğü, bir yandan İslam'ın içki ve gayri meşru seks konusundaki ilkelerini savunmasında, öte yandan her ikisini de zevk-ü safa ile tatmasında yatar. Hacıağanın kötülüğe işleyen aklına, sahipsiz bütün kadınlar kolayca tuzağa düşürülecek birer seks objesi gibi görünür; kozmopolit İstanbul şehrinin gece hayatı onun kafasında ayıp ve günah kavramlarını çağrıştırır.

Daha geniş bir tarihsel perspektiften değerlendirildiğinde, hacıağa karikatürlerinde görülen birçok tekil unsurun izi, İstanbul'un karikatür sahnesinde ta 19. yüzyıl sonlarına kadar sürülebilmektedir. En erken öncü örneklerde, özellikle yüzyılın dönümünde, bu tarz genellikle metropolün Avrupalılaşmış seçkinleriyle daha mütevazı orta sınıfları arasındaki kültürel sınırların müzakeresi amacıyla kullanılıyordu. Avrupa tarzı adabımuaşeretin doğru biçimde uygulanmasında (yani, Avrupa'nın âdetlerini gözü kapalı taklit etmek anlamında "aşırı Batılılaşma" olarak nitelenebilecek bir yaklaşım içinde değil de, orta sınıf yaşam tarzına uygun tevazu ve rabıta çerçevesinde uygulanmasında) ortaya çıkan belirsizlikler, İstanbul'da karikatür sanatının başlangıcından itibaren muazzam bir hiciv kaynağı olmuştur. Daha sonra Cumhuriyet'in ilk onyılları boyunca, sayısız karikatür kamusal alanda, sokakta, plajda, tramvayda edepli davranışın incelikleri üzerinde yoğunlaşarak tevazu ile gösteriş arasındaki belirsizliklerle dolu çizgiyi konu edinecekti. Kamusal alanda cinsler arasındaki davranış kalıplarını hicveden karikatürler, Cumhuriyet döneminin gelişmekte olan orta sınıflarının, edep sınırlarını aşmaksızın Avrupalının âdetlerini nereye kadar benimseyebileceği sorusuyla yakından ilişkiliydi.[3]

3. Walter Amburst (1996), Mısır'da 1930'lu yılların mizah basınında çok benzer temaların yer aldığını ortaya koymuştur. Bkz. örneğin ss. 75-86.



Şekil 6.1

Bay Yeni Zengin —Bu yazı tam Büyükada'da geçirmenin sırası...
Bayan Yeni Zengin—Acaba?..
—Evet, Beşyüz liralık köşkler beş bir liraya kiralanıyormuş!..



Şekil 6.2

—Sevgilim, İstanbul dilberleri için herşeyin başı para imiş, öyle mi?
—Bilmem, ben öyle maddi düşünenlerden değilim.. Para sonunda da olur.

Hacıağa stereotipi önemlidir, çünkü zaten varolan bir dizi motifi (para/zevk, sahte dindarlık/gerçek ahlak, taşralılık/kozmopolitlik, Anadolu/İstanbul) birleştirerek bütün bunları tek bir olumsuz "öteki" içinde yoğunlaştırır. 1940'lı yılların İstanbulu'nda hacıağa karikatürleri yalnızca beğeni ve davranışların hicvedilmesine dayanmaz, aynı zamanda "gerçek" İstanbulluların kültürel sermayesini Anadolu'dan akmakta olan servetin vülgerliğine karşı korur. Bu anlamda, hacıağaların İstanbul'un karikatür sahnesini işgal edişi, İstanbul'un orta sınıflarının somut bir tür aşırı tüketim meraklısına, sonradan görmelere karşı bir kültürel savaş vermekte olduğu bir tarihsel ana rastlar.

Günümüzde kültürel savaşın ateş hattı yer değiştirmiştir: artık kentin daha alt katmanlarının aşırı tüketiminin vülgerliğidir konu. Böylece, her ne kadar zevk yoksunu bir aşırı tüketim hâlâ İstanbul'un karikatür sahnesinde çok güçlü bir tema olmaya devam etse de, sonradan görmeliğe bağlı bir vülgerliğin cisimleşmesi niteliğindeki hacıağa stereotipi artık geri planda kalmıştır. Bu tiplemenin günü geçmiş örnekleri, insanlara artık komik değil bayat gelmektedir.

Arabesk Kültür İstanbul'u İstila Ediyor

Bundan sonra ele alacağım karikatür türü, 1980'li yıllardan olacak. Bu dönemde İstanbul'un arabesk kültürü, bazı genç karikatüristlerin üslubu ve lezzeti daha öncekilerden farklı olan çalışmalarına yeni bir malzeme oluşturacaktır. 1960'lı ve 70'li yıllar boyunca İstanbul'un sanat hayatında karikatür toplumsal eleştiriyle eşanlamlı bir hale gelmişti: güzel sanatlar, mimari, grafik tasarım ve benzeri alanlarda üniversite eğitimi görmüş birçok sanatçı, karikatürü kent yoksullarına erişebilmek için potansiyel bir araç olarak benimsemişti. Kapitalist adaletsizlik, emek sömürüsü, halk kitlelerinin ezilmesi gibi evrensel temalar karikatür sanatına hâkim olmuştu. Bu temalar, dönemin "soyut-minimalist" çizgi üslubuyla ele alınıyordu.

1980'li yılların değişen kültür ikliminde, 1960'lı ve 70'li yılların doğrudan politik mesajlar taşıyan karikatürü, dönemin hâkim neoliberal atmosferine ayak uyduramıyordu. İstanbul şimdi artan dış yatırım dalgasının ve patlayan ihracatın sayesinde, Türkiye'nin dünya piyasalarıyla yaşadığı hızlı bütünleşmenin yükselen büyüme kutbu haline gelmişti. Neredeyse akşamdan sabaha kentin vitrinleri dünyanın dört köşesinden gelmiş yabancı mallarla dolmuştu. Taksitli satış yaygındı.

Günümüzde, yoksul mahallelerindeki semt pazarlarında, tepeden sarkan, dantelli kadın iç çamaşırından tişörtlere ve sahte markalı blucinlere kadar hayal edilebilecek her türden ucuz giyim eşyasının altında, tezgâhlarda Tayvan'dan elektronik aletler, Almanya'dan sofra eşyası türünden mallar bulmak mümkündür. Sanki herkes hareket halindedir: İstanbulluların deyişiyle, arabesk kültür şehri istila etmiştir.

Arabesk etiketi, bir şeyin katışık, melez, derme çatma olduğu anlamına gelir; *kitsch*'in özel bir türüne verilen addır.[4] Terim ilk kez 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında doğan ve İstanbul'a yeni göçmüş halk kesimleri arasında büyük bir popülarite kazanan melez bir müzik türü için kullanılmıştır (Özbek 1991, Stokes 1992, Markoff 1994). Batı ve Mısır müziğinden alet ve ritmleri karıştırarak hem Türk halk müziğinin, hem klasik musikinin yerleşik kalıplarına meydan okuduğu için devlet radyo ve televizyonunda yasaklanan arabesk müzik, 1970'li yılların büyüyen kaset sanayii aracılığıyla bir patlama yaşıyordu. Ünlü arabesk şarkıcılarının yıldız ve sevilen kahraman olarak çevirdiği filmler, hem İstanbul'un, hem de diğer büyük kentlerin kenar mahallelerindeki sinemalarda kapalı gişe oynuyordu. Bu süreç içinde, arabesk terimi başka yan anlamlar kazanıyor, bir müzik türü ve bir tür film olmanın ötesinde, bunları seven halk kesimlerinin kültürel alışkanlıklarını ve hayat tarzını nitelemek için de kullanılmaya başlıyordu. Arabesk sevenler, artık "arabesk kültüre" sahip insanlar olarak görülüyordu: sıradan, bayağı, ama en önemlisi (Mary Douglas'ı [1966] hatırlarsak) arada derede kalmış ve dolayısıyla kirlenmiş ve de kirleten bir kültür. Arabesk şarkılar, şarkıcılar ve filmler sadece sanatsal anlamda yerleşik arı sınıflandırma kategorilerine uymamakla kalmıyor, aynı zamanda bu kategorileri kirletiyordu. Benzer tarzda, arabesk kültüre sahip insanlar, yani köyden göçmüş, İstanbul'un çeperinde yaşayan düşük gelirli kalabalıklar, kent hayatının ne-

4. Claudio Lomnitz'e (1966) göre, Meksika'da *naco*, Bolivya ve Peru'da *cholo* ve Ekvador'da *mano* terimleri, benzer biçimde katışıklık ve melezlik çağrışımı yapar ve özel bir *kitsch* türüne işaret eder. Lomnitz, bu terimlerin sömürge dönemi kastlarıyla yüklü olduğunu, başlangıçta Amerika yerlileri ve daha genel olarak köylülüğe karşı horlayıcı birer terim olarak kullanıldığını, ama bu ilk kullanımlarındaki "kaba" ve "kültürsüz" anlamlarının 1970'li yıllarda değişmeye başladığını belirtiyor. Türkçe'de arabesk de 70'li yıllarda yaygın kullanıma giren yeni bir etikettir. Türk ulusunun "efendisi" olarak anılan köylüyü çağrıştıracak bir yükü yoktur. İstanbul'un karikatür hayatında köylü hiçbir zaman bir hiciv konusu olarak önem taşımamıştır. 1960'lı ve 70'li yılların soyut politik mizahında, köylünün çıplak ayakları geleceğin proletaryası ve radikal gücü olarak taşıdığı potansiyelin simgesidir.

zaketini öğrenemediği halde kaba bir ticari açıkgözlülüğü benimsemiş, kendi geleneksel köylü hayatlarının masumiyetini, saflığını ve sahiciliğini yitirmiş, ama buna karşılık cahillikten kurtulamamış, yani iki cami arasında binamaz kalmışlardı. Arabesk kültür kavramı, sahte bir kentliliği, çok değer verilen değerlere aykırı, onlara meydan okuyan melez bir dünyayı hatırlatır. Ne kentli ne köylü olduğu için yersiz kalmış bir kültürdür, hem bir kalıntıdır hem marjinaldir. Ama aynı zamanda sınırları belirsiz ve çizgileri karışık olduğu için tehlikelidir de. Arabesk kültürün belirleyici özü, yani melezliği, İstanbullu'nun kültürünü aynı anda hem özsel bir şey haline getirir, hem de tehdit eder. 1980'li yılların söyleminde "safkan" İstanbullu tehdit altında yaşayan bir türdür.

1980'li yılların karikatüristleri için, arabesk etiketinin bir sürü anlamı çağrıştırması, kelime oyunları açısından zengin bir hazine oluşturur. 1980'li yılların başında mizah dergilerinde ün kazandıktan sonra pahalı, renkli dergilere geçiş yapmış olan genç bir sanatçının, Latif Demirci'nin karikatürleri bu yeni mizah tarzının lezzetini taşır. Demirci'nin karikatürleri maddi nesnelerle doludur: kapitalist metalar dünyasıyla bütünleşmedeki hevesi yermek niyetiyle sanatçı bu nesneleri keyifle ayrıntılandırır. İstanbul'un alt sınıflarının, modernliğin maddi göstergelerini yanlış biçimlerde bir araya getirdiği için vülger olarak görülen arabesk dünyasına girerek bu insanların yaşadıkları çelişkilerden nasıl bihaber olduklarını, gündelik hayatlarının parçası olan, görünüşte birbiriyle hiç ilgisi olmayan nesne, kelime ve imajların yarattığı kakafoniye nasıl aldırmadıklarını ortaya koymaya çalışır.

Demirci'nin mizah dolu çizgileri, bağdaş kurup oturmuş tespih çeken adamı Kaliforniya yazılı tişörtü içinde mükemmel bir huzur içinde gösterir (Şekil 6.3). Evin kızı kahve ikram ederken iki kadın kızın kılığına hiç aldırmaz, çok doğal bir şeymişçesine "travesti"liğinden söz ederler (Şekil 6.4). Arabesk kültürün hicve dayalı biçimde temsili yoluyla Demirci okuyucunun kendisinin, ahlaki ilkelerin ihlaline ve neyin kabul edilemez olduğuna dair anlayışının kategorik sınırlarıyla da dalga geçmektedir. Ama mizahının esas çarpıcı yönü, arabeski, tek bir toplumsal kesim ya da sınıfa indirgenemeyecek bir tarzda yeniden tanımlamasıdır. Şık iş kılığının altına Nike marka spor çorap giymiş viskisini yudumlayan iş adamı (Şekil 6.5) ya da damdan çardaktan bir araya getirilmiş uyumsuz nesnelerle dolu bir mekânda oturan aydın (Şekil 6.6), aşağıladıkları şeyin, arabesk kültürün birer parçası haline gelirler.

Latif Demirci'nin çizgisi ve mizah anlayışı kendine özgü olmakla birlikte, ele aldığı temalar 1980'li yılların karikatürünün önemli bir bölümünde mevcuttur. Arabesk etiketini, hem modernliğin maddi kültürünü yetersiz ve kısmi bir tarzda bir araya getirdiği için vülger olarak görülen özel bir kentsel estetik tarz anlamında, hem de İstanbul'un, kendi memleketlerinde yaşadıkları köylü kültüründeki köklerini kaybettikten sonra kitle tüketimine hevesle saldırmaya başlayan bütün bir halk kesimini hedef alan ve küçümseyen bir kategori anlamında alayla ele alan sayısız karikatür yapılmıştır. Ne var ki bu mizah türünün yeniliği kısa süre içinde aşınacaktı. Bu, kısmen, terimin anlamının değişmesinin sonucuydu: kelime, artık kentin alt sınıflarını hedef alan ayrımcı bir terim değildir, üst sınıflarda da görülen *kitsch* türü bir estetiği ya da estetik yokluğunu anlatmaktadır.

Bir farklılık terimi olarak ya da bir farklılığın yokluğunu anlatan bir terim olarak, arabesk sözcüğüne başlangıçta anlamını kazandıran, alt sınıf ya da kesimlerle özdeşleştirilen kitle tüketimine bağlı bir tür vülgerlikti. Bu yeni tür bir "altı kaval, üstü Şişhane" aşırı tüketim biçimidir: orijinaline hiç özen göstermeyen bir taklide dayanır, ahşabın yerine formikayı, ipeğin yerine polyesteri geçirir. Bu anlamda, bu terimin günlük dilde dolaşımının hızlanışı, İstanbul'un dünya ekonomisine açılışının ve tüketici malları piyasasının yaşadığı patlamanın varolan kültürel hiyerarşilere yeni tür bir tehdit oluşturduğu belirli bir tarihsel anla çakışmıştır: zenginler arasında zevk yoksunu aşırı tüketimden farklı olarak, alt sınıflar arasında aşırı tüketimin vülgerliğidir söz konusu olan. Kelimenin klasik anlamında "sonradan görme"ler, ince zevkleri taklit eder, her birine parasal değer biçerek kültürel hiyerarşilerin aşınması tehdidini yaratırlar. Buna karşılık, arabeskin vülgerliği zevk hiyerarşilerini bütünüyle görmezlikten geldiği için tehlikelidir. Bu anlamda, aşağılayıcı arabesk terimi artık tek bir toplumsal kesim ya da sınıf ile sınırlı tutulamaz, çünkü zevkliliğin bütünüyle görmezlikten gelinmesi artık zenginler arasında da görülmeye başlamıştır. 1980'li yılların sonuna gelindiğinde, neoliberalizmin ürünü olan yeni birikim ve toplumsal hiyerarşide yükselme kanalları İstanbul'da yeni bir zenginler kategorisini ortaya çıkartmış bulunuyor. Ne var ki bu yeni bir "sonradan görme" türüydü, beğeni konusuna hiç mi hiç aldırmıyordu. Bu insanlar yeni servetlerinin zevk-ü safasını yaşamakta, kendi melez yapılarından keyif duymaktadırlar; Fransızcadaki *nouveau riche* (yeni zengin) teriminin içerdiği türden toplumsal statü kaygıları bu insanları ırgalamaz. Başka bir adın yokluğunda,



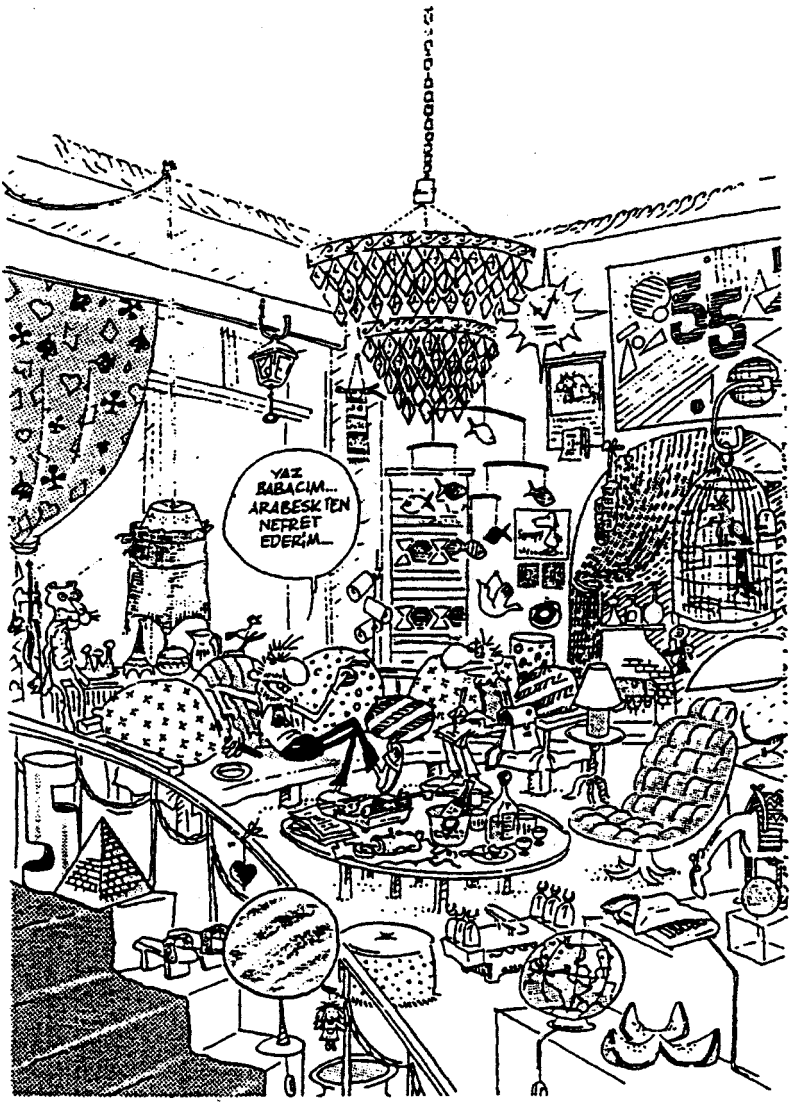
Şekil 6.3


VALLA YAŞLANDIK ARTIK ZEHRANIM.. NEYSE BİZİM KÜÇÜK OĞLAN TRAVESTİ OLDU DA EV İŞLERİNDE YARDIMI DOKUNUYO BİRAZ..
YA MAŞALLAH PEK DE GÜZEL OLMUŞ...
AYOL HOŞGELDİN ZEHRA ABLA..

Şekil 6.4



Şekil 6.5



Şekil 6.6

arabesk terimi bu yeni sendromu da ifade etmek üzere genişlemiştir. Terim artık sadece yeni bir zengin türünü değil, örneğin, hiç çekinmeden, yüzü kızarmadan, zevklerde inceliği görmezden gelen yeni bir politikacı tipini de tanımlar.[5]

1990'lı yılların ortalarında arabesk sözcüğü Türk toplumunda hayatın her alanını mustarip eden bir genel rahatsızlığı betimleyen ve saptayan kapsayıcı bir terim haline gelmiştir: arabesk demokrasi, arabesk ekonomi, arabesk politikacılar, vb. Bütün bu alanlarda sorun, "ne o, ne de o" diye tanımlanabilecek bir belirsizlik ve yozlaşma durumudur. Meral Özbek'e (1996, 212) göre, arabesk teriminde "nihayet Türk toplumunun kimlik sorununu ifade edebilecek bir isim bulmuş oluyoruz."

Ne var ki, 1980'li yılların sonlarına doğru mizah dergilerinin sayfalarında yeni bir terim görülmeye başlar: maganda. Zamanla bu terim günlük dilde dolaşmaya ve yaygınlık kazanmaya yüz tutar. Burada adlandırılan, İstanbul'un yarattığı bir mutlak "öteki", bir estetik anormalliktir.

Maganda'nın İstilası

Maganda sözcüğü, genç bir karikatürcüler grubu tarafından icat edilmiştir. Bu karikatürcülerin her şeyi alaya alan üslubu ve mizahı, *Gırgır, Limon, Hıbır, Leman* gibi haftalık mizah dergilerinin genç okuyucuları arasında çok çabuk tutuluyordu. Bu tür dergilerin ömrünün uzunluğu, yaşı yirmibeşi aşmayan bir okuyucu topluluğunun ruh durumunun değişkenliğine ve genç karikatür sanatçılarının bölünme ve yeni dergiler çıkarma eğilimine bağlıdır. Genç okuyucular, değişen modaya ve en sevdikleri karikatüriste bağlı olarak bir dergiden diğerine yöneldikçe, yeni dergiler çıkar ya da batar. Ama rekabetin çok güçlü olduğu bu piyasada çok düşük sayıda derginin ayakta kalabilmesi ve çoğu derginin ömrünün kısa olması aldatıcı olabilir. Çünkü İstan-

5. Bu sendromun en iyi örneği belki de Turgut Özal'ın kendisiydi. Basınla plajda görüşerek, mayosuyla ve sarkan göbeğiyle resim çektirerek ve ertesi gün bütün günlük gazetelerin birinci sayfasına geçerek yerleşik kültür dünyasını şoka uğratıyordu. İster Amerikan rock yıldızlarının ister arabesk şarkıcıların olsun, popüler konserleri izleme fırsatını hiç kaçırmıyor, ön sırada karısıyla el ele oturarak keyif sürüyordu. Eklemeye gerek yok ki, "beğeni" ve "protokol" konusundaki bu kayıtsızlık, kimilerince "arabesk" nitelemesine uygun görülerek teessüfle karşılanıyor, kimilerince ise kültür alanında demokratikleşme örneği olarak alkışlanıyordu.

bul'un mizah basınının tirajı son on yıldır oldukça istikrarlı kalmış, aydа yaklaşık bir buçuk milyon genç insan bu dergileri almıştır. Toplam aylık dergi tirajının on-onbir milyon arası olduğu tahmin edildiği bir ülkede bu, küçümsenecek bir sayı değildir.

Bu mizah dergilerinde çalışan ve/veya bu dergilere çizen genç karikatüristler ile bunların okuyucuları, çok farklı bir toplumsal ve söylemsel ortam oluştururlar. Bu ortamı tanımayanlar için burası sanki yabancı bir ülkedir. Burada sürekli olarak yeni kelimeler, deyimler, çizgi üslupları icat edilir, sonra yeniliklerini yitirerek yerlerini yenilerine bırakır. Bu anlamda, toplumun sıradan yetişkinlerinin dünyasında "argo" olarak, toplumsal hayatın gözlemcilerince ise "özel kod" olarak nitelenen bu dünya, aslında yaşanan (ama sıradan yetişkinlerin dünyasında adlandırılmadan kalan) deneyimlerin kavranması ve adlandırılması sürecinin bir parçasıdır. Maganda işte bu tür bir icat edilmiş addır. Sözcük hem son derece farklı durumlarda üretilen ve yeniden üretilen bir tiplemeyi, hem de bu karikatürlerle ilintili bir çizgi türünü betimlemek için kullanılır.

Mizah dergilerinin başlangıçta söz dışı kodlarıyla çizdiği maganda tipi, kaba kuvvete yaslanan, bedeni kıllı, cinsel iştahı hiç dinmek bilmez, içine girdiği toplumsal çevrelerin kültürel ortamını zehirleyen ve kirleten bir tiptir. Sözcüğün alışılmış anlamında sosyo-kültürel bir tipi temsil etmekten ziyade, yaratıcılarının çizgi dilinde, maganda, toplumsal varlığın dokusunda karşılaşılan ama dile getirilmemiş olarak kalan bir kültürel olguyu ortaya koyar. Bu yüzden, 1990'lı yılların başında, terimi yaratan karikatüristler, magandanın ne olduğunu sözcüklerle anlatmaları istendiğinde, bunu sıradan okuyucuya şöyle açıklamışlardır:

> Duygu terbiyesizidir, estetik arızadır maganda. Cahilliğin, kabalığın, sonradan görmeliğin, ne oldumculuğun, yiten, giden, bozulan tüm değerlerin ucube karşılığıdır. Onu biz yarattık. İçimizdeki hayvandır. Potansiyel tehlikedir. Sağlığa zararlıdır. AIDS mikrobudur. Onun büyümesine izin verdik. Lekedir, çıkmaz. Pet şişe gibidir. Erimez, yok olmaz.
>
> Her cinsten, her sınıftan, her ırktan olabilir maganda. Bulaşıcıdır, sirayet eder. Hem öldürür, hem süründürür, hem alerji yapar. Maganda evrenseldir (maalesef) (*Hürriyet* Pazar Eki, 12 Ocak 1992).

Ne var ki, karikatürlerde maganda hep erkek olarak, çoğu zaman da cinsel bakımdan uyarılmış olarak çizilir. Yani eğer maganda içine girdiği bütün ortamlarda "alerjik bir tepki" uyandıran bir "estetik sapma" ise, en itici hali cinsel olarak uyarılmış durumda olduğu zaman



Şekil 6.7

ortaya çıkar (bkz. Şekil 6.7). Bu, sapık cinsel tahayyülü ve cinselliğini bayağı biçimde ifade edişi yoluyla hayatımıza girdiği, bize itici geldiği, bizi taciz ve rahatsız ettiği andır. Bütün bunlar ayrıntılı çizgilerle açıkça betimlenir. Maganda, insani bir tenselliği ve cinsel davranışı tanımlayan kültürel kodlardan yoksun biri olarak gösterilir. Bu anlamda, maganda "içimizdeki hayvan"dır, mutlak ötekidir; fiziksel iğrençliği, aşağılık cinsel dürtülerin cisimleşmesidir.

Maganda karikatürlerinin belirtik cinsel içeriği ve bu karikatürlerde kullanılan çizme tarzı, Türkiye'de yazılı ve sözlü yayıncılık sektöründe 1990'lı yıllarda ortaya çıkmış olan daha geniş eğilimlerden

kopartılamaz. Bugün İstanbul, evlerin %90'ının renkli televizyona sahip olduğu bir kenttir. İstanbul'un reklam sektörünün çokuluslu şirketlerle ortak girişime açılmasından bu yana televizyon reklamları yeni bir albeni kazanmıştır. *Cosmopolitan*'dan *Penthouse* ve *Playboy*'a, moda dergilerinden ev dekorasyon dergilerine, çok sayıda kuşe kâğıda basılmış dergi gazete bayilerinde birbirleriyle yarışıyor. Her iki binadan birinin damına yerleştirilmiş çanak antenler, özel kanalları evlerin oturma odalarına taşımakta, ekrandan, güzel insanların yaşadığı parlak, temiz, düzenli bir dünyanın pırıltılı imgelerini yansıtmaktadır. Maganda karikatürleri bu dünyanın antitezi olarak yorumlanabilir; ya da karikatürist Mehmet Çağçağ'ın, yaptığımız bir görüşmede geriye dönüp bakarak söylediği gibi, "magandalar pırıltılı, ışıltılı imajlara bir cevaptı. Biz aslında buyuz dedik, tekrar tekrar çizerek".

Belki aynı derecede önemli olan şey, 1990'lı yılların İstanbulunda cinselliğin seyredilebilir hale gelmiş olmasıdır. Yalnızca on yıl önce derme çatma birtakım sinemalara özgü olan görsel tensellik imgeleri, şimdi birbirleriyle yarış halinde televizyon kanalları aracılığıyla insanların oturma odalarına kadar girmiştir. Yani İstanbul gençliğinin çoğunluğu açısından cinsellik artık yalnızca görüngüsel varoluş dünyasının, olduğu gibi kabul edilen ama üzerinde konuşulmayan bir boyutu değildir. Görülebilir olanın alanına girmiş, kamusal nesnelliğin alanında tanınır hale gelmiş ve dolayısıyla yeniden pazarlığa açık bir nitelik kazanmıştır. Genelevlerde, porno filmler gösteren sinemaların arka koltuklarında yaşanan cinselliğin dünyası ile cinsler arası ilişkilerin, dokunmayı yasaklayan katı kuralların yönlendirdiği "kamusal" dünya arasında varolan kültürel sınırların sağlamlığı, cinselliğin yaygın düzeyde seyredilebilir hale gelmesiyle parçalanıyordu. Bu anlamda, maganda tiplemesi, cinselliğin yaşanmasının estetiğini ve cinselliğe izin verilmesinin kültürel kodlarını, seyrederek keşfetme süreci içinde oluşan yeni bir gençlik kültürünün ürünüdür.

Mizah dergilerinin sayfalarından gündelik dilin söylemselliğine doğru geçirdiği yolculuk içinde, maganda etiketi dizginlenmemiş bir cinsellik çağrışımını bir ölçüde yitirmiştir. Terim, her şeyden önce itici bir insan anlamına gelir: Bu insan yalnızca zevksiz değil tatsız, yalnızca bayağı değil saldırgan biridir. İstanbul kaset piyasasında 1991 yılında çok-satanlar listesinin doruğuna yükselmiş bir rap parçasının sözleri örnek alınabilir:

Tükürmezsen, geğirmezsen, yerleri hiç pisletmezsen
Aksırmazsan, tıksırmazsan
Bıyıkları hiç uzatmazsan
Kalın altın zincir takmazsan
Yakanı bağrını açmazsan
Olur mu senden maganda

İçmezsen, kafayı bulmazsan
Evde karını dövmezsen
Her yıl iki çocuk yapmazsan
Koluna altın saat takmazsan
Kadınlara laf atmazsan
Otobüste, minibüste fortçuluk yapmazsan
Olur mu senden maganda?
Yakışır mı sana?

Bu şarkı sözlerinde maganda, birçok olumsuz özelliği tek bir mutlak ötekinin şahsında yoğunlaştıran bir etiket haline gelmiştir: geyirme, tükürme, kadın dövme, aşırı alkol, laf atma, taciz etme... Böylelikle maganda, neredeyse ırksal bir dizi özelliğiyle kaldırımda, trafikte, yanı başınızdaki koltukta ya da masada karşınıza çıkabilecek, insanı rahatsız edecek bir varlıktır. Aynı kasetteki bir başka şarkı, İstanbul'da magandalardan kurtulmanın nasıl olanaksız hale geldiğini anlatır:

Kırlarda, barlarda, lüks otellerde
Maxim'de Taksim'de artık her yerde
Jogging'de, aerobik'te, bodybuilding'de
Toplantıda, kulüplerde, tuvaletlerde
.....
Altın semer giyse bile maganda yine maganda

Öyleyse, 1990'lı yılların İstanbulluları artık arabesk kültürü sineye çekmişlerdir ama bu sefer de görünüşte bambaşka türden bir olguyla karşı karşıyadırlar. Farklı, çünkü magandanın özellikleri aktif bir biçimde insanların hayatına girmesidir, arabeskte olduğu gibi pasif bir katışıklık değildir sorun. Bu terimlerin, inişli çıkışlı serüvenleri içinde, nasıl çeşitli ve bazen de çelişen anlamlar kazanabileceğini göstermek bakımından son bir örnek yararlı olacaktır.

Hürriyet bir gün arka sayfasını İstanbul'da görülen yeni hayat tarzlarına ayırmıştı. Şehrin kenarında, zenginlerin yaşadığı bir semtin havadan çekilmiş fotoğraflarının süslediği yazı okuyucularına, mezunlar cemiyetlerinden konferans ağlarına, ithal malı yupilikten İslami mahallelere kadar İstanbul'un seçkinlerinin yaşamından kesitler

veriyor, bu arada birçok ünlünün de isimlerini sayıyordu. Sayfayı hazırlayan gazeteciler, konunun uzmanı bazı kişilerin söylediklerini de aktararak bu insanları İstanbul'un "postmodern kabileleri" olarak niteliyorlardı. Yazının sonunda ise "Ve Magandalar..." altbaşlığı altında ulaştıkları sonucu aktarıyorlardı.

> Ve Magandalar...
> Postmodern kabilelerin oluşumunun olmazsa olmaz kurallarından biri de "hali vakti yerinde"lik. Bu kaideyi bozan tek kabile ise magandalar.
> Megapolleşen İstanbul'un varoşlarına göçle taşınan geleneksel kültür kent kültürüyle harmanlandığında ortaya çıkan arabesk kültürün üyeleri bu magandalar... Uzun boylu bir geçmişe de sahip değiller. Toplumun yirmi yıllık bir ihtiyacına cevap veriyorlar.
> Magandaların bir araya gelmeleri de bir aidiyet. Ama yine diğer postmodern kabilelerin aksine, ne siteleri, ne düşünce sosyeteleri ne de markaları var.
> Bu lümpen kabilenin birlikteliği tribünlerde, mahalle kahvelerinde ve geceleri yapılan sokak piyasalarında oluşuyor (*Hürriyet*, 13.12.1995, s. 19).

Bu pasaj önemli, çünkü bir yandan maganda sözcüğünün gazetecilik söyleminde de kendine bir yer bulduğunu, hiç beklenmedik bağlamlarda yeniden tanımlanarak dolaşıma sokulduğunu gösterir; bir yandan da, 1990'lı yılların İstanbulu'nun kültürel kozmolojisinin tamamını özlü biçimde ifade ettiği için anlamlıdır. İstanbul artık, küreselleşmiş imaj ve sözcüklerin akışı temelinde dönüşmüştür; bu dönüşüm, tanıdık olanın yeniden yorumlanmasını sağlayan yeni senaryoları mümkün kılar. Böylece, İngilizce "postmodern" sözcüğünün Türkçe "kabile" ile bir araya gelişi, günümüz İstanbulu'nun deneyim alanına katıldığında, ortaya "maganda kabilesi" gibi yeni bir bileşim çıkmaktadır. Ama bu pasajda kullanılan sözcüklerin, çok farklı kaynaklarını ve köklerini ancak kozmopolit bir akademik uzman tespit edebilir. Türkçe'nin günlük kullanımında bu pasajda anlaşılmayacak hiçbir şey yoktur. Bu durum bize aynı zamanda Gramsci'nin, sağduyunun "tuhaf bir biçimde katışık" olduğu yolundaki özlü deyişini hatırlatır: sağduyu varolan çerçevelere sığmayan şeyleri mülkedinerek kendi kapalı dairesinde bütünleştirir.

Tartışma

Bu bölüme Barthes'ın mitolojileri ile başlamış, ardından bu kavramı İstanbulluluk olgusunu kavrayabilmek amacıyla kullanmıştım. İstanbulluluğun, gündelik deneyimin formsuz boşluğunu anlamlı bir ger-

çekliğe dönüştüren ve kapsama ve dışlama pratiklerine ışık tutan bir söylemsel yaratı anlamında bir mit olduğunu ileri sürmüştüm. Genel kabul görmesi, "doğallığı", kavramı göze görünmez hale getirir ve ideolojik kılar. Bu haliyle, Gramsci'nin "sağduyu" ya da yaşanmış deneyimin temelinde yatan "kendiliğinden felsefe" dediği dünyanın bir parçasıdır.[6] "Normal sağduyu"nun gülünçlüğü mizah aracılığıyla tek bir anda göze görülür hale gelir. Bu yüzden, İstanbullu mitolojisinin nasıl oluşturulduğunu ve dolaşıma çıkarıldığını, "öteki" stereotipleriyle alay eden bir dizi pırıltılı karikatürü okuma yoluyla deşifre etmeye yönelmiştim.

Analitik bakımdan, akıl yürütmemin ana direği İstanbullu kavramının anlamının hiçbir zaman nihai bir biçime kavuşarak donmadığı, köyden kente göçenler konusunda politik bakımdan söylenenlere bağlı olarak hep oluşum halinde olduğu fikriydi. Bu göçmenlerin İstanbul'da bulunmaları benimsenmiyor ve dolayısıyla istila, kuşatma ya da saldırı gibi mecazlar aracılığıyla yoğunlaştırılmış biçimde ifade ediliyordu. Üzerinde odaklaştığım her bir tiplemede (hacıağa, arabesk, maganda) şehrin esas sahibi, yani İstanbullu, yeniden canlanır, yeniden kavranır.

Bu stereotiplerden her biri, kendi döneminin tarihsel atmosferiyle iç içe gelişir. Bunların zaman içindeki sıralanışını, tek boyutlu bir değişim çizgisi üstünde ilerleyen aşamalar olarak yorumlamak yanlış olur. İstanbul'un karikatür hayatında belirli mizah türleri okuyucuyu kavrar, tekrar tekrar çizilir, daha sonra bunların modası geçer. Bu, sadece bunların temellerini yaşanan gerçekliğin dokusunda bulmalarından değil, aynı zamanda mizahın belirli bir zaman diliminde içeriği ne denli sarsıcı olursa olsun, bir süre sonra toplumun esas kültürünün parçası haline gelerek farklı bir "tarz" ya da "tür" gibi algılanmasından kaynaklanır. Böylelikle, belirli bir zaman diliminde çok komik olan karikatürler, üzerinde oynadıkları çift anlamlılıklar "tümüyle doğal" gibi görünmeye, sağduyunun bir parçası haline gelmeye başladıkça bir sonraki zaman diliminde hiç de komik görünmezler. Gramsci'ye göre, sağduyu "tuhaf bir biçimde katışık"tır, çünkü alternatif görüşleri ve nesneleri öylesine mülkedinir ki, bunların özgüllüğünü ve antagonistik içeriğini yumuşatır ve nötralize eder. Bu anlamda, bu bölümün yazılmakta olduğu 1997 yılında, maganda karikatürleri artık

6. Barthes'ın mitolojileri ve Gramsci'nin hegemonya kavramı üzerine bkz. Hebdige (1993).

çarpıcılıklarını yitirmişlerdi. Maganda kelimesi ise gündelik dille öylesine bütünleşmişti ki, daha önce alıntılamış olduğumuz pasaj bütünüyle sağduyunun bir ifadesi gibi durmaya başlamıştır.

Peki, bu aşağılayıcı etiketler ve bunların temsil ettiği stereotipler bize bunların yaratıcıları ve kullanıcıları hakkında ne söylüyor? İstanbullu sözcüğünün sürekli dolaşımda tutulmasının, terimin geleneksel anlamıyla "bir seçkin kültürün korunması" demek olmadığı (hiç olmazsa bana) çok açık görünüyor. Sözcüğün, Bourdieu'nün anlamında iki rakip ekonomik ve kültürel seçkin kampı arasındaki sınırı muhafaza sorunu ile ilgili olduğu da bence düşünülemez. Bu, daha ziyade, iki cephede sürmekte olan bir kültürel savaşın bir parçasıdır. Cephelerden biri zenginlerin zevk yoksunu aşırı tüketimine, öteki ise alt sınıfların kitle tüketiminin vülgerliğine karşı açılmıştır. Bu niteliğiyle bu, bir "orta yol"un pazarlığını sağlamaya çalışan kültürel bir mücadelenin bir parçasıdır. Bu orta yolun parametreleri, orta sınıf bir hayat tarzını oluşturur.

Dolayısıyla belki de baştaki sorumu yeniden biçimlendirmem gerekiyor. Üzerinde durmuş olduğum karikatürler, küreselcilik çağında İstanbul'un orta kesimlerinin ya da sınıflarının kültürel atmosferi hakkında özgül herhangi bir bilgi sağlıyor mu bize? Köyden kente göçen insanın, İstanbul'un kibarlığını yansıtan bir dışarlıklı olmaktan, ahlaki iticiliği, ırksal çağrışımlar yapacak tarzda, bedenine kazınmış bir mutlak öteki haline dönüştürülmesi, yukarıda belirttiğim gibi, son on yıl içinde olmuştur. Maganda etiketinde, marjinallik ya da yoksulluk iması hemen hemen ya da belki hiç yoktur. Maganda, İstanbul'da varlığı dahi itici bulunan, bütün ve bütünleyici bir ötekidir. Benimsenebilecek bir teorik senaryo, bu durumu İstanbul'un orta sınıflarının bir "krizine" atfederek yorumlamaktır. Bu kriz bir yandan, orta sınıf hayat tarzının ekonomik temelini sarsacak liberal politikaların ürünüdür; bir yandan da, bu hayat tarzının yeniden üretiminin simgesel temellerini aşındırma tehdidini yaratan kültürel akımların. Bu bağlamda, orta sınıf hayat tarzının "daralmakta" ya da "ortadan kalkmakta" olduğunu vurgulayan bir literatürün gelişmekte olduğu hatırlanmalıdır. *Fear of Falling* (Düşüş Korkusu, Ehrenreich 1989) ve *Falling from Grace* (Gözden Düşmek, Newman 1988) gibi kitapların sadece başlıkları değil, içerikleri de bunu ortaya koymaktadır. İstanbul söz konusu olduğunda, "zevk yoksunu vülger aşırı tüketimciliğin" orta sınıf hayat tarzını ötekilerden ayıran birçok gösterge ve işareti silmiş olduğuna pek kuşku yoktur. Yani magandayı İstanbul'un orta kesimleri-

nin "düşüş korkusu"na tepkisi olarak görmek mümkündür.

Ama belki de mesele bundan daha karmaşıktır. Çünkü orta sınıfın dünyası sadece tüketim alanında ayrıcalığın göstergeleriyle belirlenmez, aynı zamanda ahlakla da bağıntılıdır. İrdelemiş olduğum stereotipler ve tiplemelerde önemli ve anlamlı olan, tüketme tarzlarını ahlaki özelliklerle ilişkilendirme biçimleridir: bunların gücü, beğeniye ilişkin ayrımları, düzenbazlık, sahtelik, katışıklık, sapıklık ve benzeri ahlaki özelliklerle ilişkilendirmelerindedir. Bu anlamda, cüretkâr bir görüşü savunarak, bu hiper tüketim çağında, İstanbul'da orta sınıf hayat tarzını ötekilerden ayıran gösterge ve ayrıcalıkların sayısız, sürekli yer değiştiren bir çoklu hiyerarşiye doğru çözülmekte olduğu bir zaman diliminde, İstanbullu mitolojisi bu gösterge ve ayrıcalıkları ahlaki bir zeminde yeniden kurmaktadır. İstanbul'un orta sınıflarının dünyasında ve dilinde, magandalar, manevi değerlerin buharlaşmasının hem nedeni hem de ifadesi olmaktadır. Bu anlamda, İstanbullu mitinin sürekli gündemde tutulması, bir gerileme ya da gözden düşmenin ifadesi olarak değil, küreselcilik çağında metalar, ahlak ve tüketim arasındaki bağın yeniden müzakeresi ve yeniden kurulması yönünde işleyen aktif bir sürecin bir boyutu olarak yorumlanabilir.

Kaynaklar

Armbrust, W., 1996, *Mass Culture and Modernism in Egypt,* Cambridge: Cambridge University Press.

Barthes, R., 1972, *Mythologies,* New York: Hill & Wang; *Çağdaş Söylenler,* İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Brandist, C., 1996, "The Official and the Popular in Gramsci and Bakhtin", *Theory, Culture and Society* 13, no. 2, ss. 59-74.

Douglas, M., 1966, *Purity and Danger,* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Ehrenreich, B., 1989, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class,* New York: Pantheon.

Hebdige, D., 1993, "From Culture to Hegemony", S. During (der.), *The Cultural Studies Reader* içinde, Londra: Routledge.

Jenks, C. (der.), 1966, "Fissures in Contemporary Mexican Nationalism", *Public Culture* 9, no. 1, ss. 55-68.

Markoff, I., 1994, "Popular Culture, State Ideology and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic", Ş. Mardin (der.), *Cultural Transitions in the*

Middle East içinde, Leiden: Brill, ss. 225-35.
Newman, K., 1988, *Falling from Grace: The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class,* New York: Free Press.
Öncü, A., 1997, "The Myth of the 'Ideal Home' Travels Across Cultural Borders to Istanbul", P. Weyland (der.), *Space, Culture, and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde, Londra: Zed, ss. 56-72.
Özbek, M., 1991, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski,* İstanbul: İletişim Yayınları.
—— 1996, "Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Re-Thinking the Project of Modernity in Turkey* içinde, Chicago: Chicago University Press.
Palmer, J., 1994, *Taking Humor Seriously,* Londra: Routledge.
Stokes, M., 1992, *The Arabesk Debate, Music and Musicians in Modern Turkey,* Oxford: Clarendon.

—

7

KÜLTÜR ENDÜSTRİLERİ VE İSTANBUL'UN KÜRESELLEŞMESİ

Martin Stokes

GUSTAV MAHLER senfonilerini birer "dünya" olarak adlandırdığında, bu ifade tarzının, yüzyıl sonu Viyana senfonik müziğinin alanı dışında da uygulanabilir olabileceği muhtemelen hiç aklına gelmemiştir. Oysa herhangi bir müzik parçasının bir dünyayı içerdiği ya da söylemsel olarak "kurduğu" fikri, geniş çaplı tarihsel ve coğrafi deneyimlerin izlerini taşıdığı düşüncesi, derin çağrışımlar yapacak bir fikirdir. Müzik, insanın kendisi ile başka bir yer arasında güzergâhlar kurmasının, keşifler yapmasının ve ufkunu genişletmesinin, varolan toplumsal ilişkiler ile ideal ilişkileri seslendirmesinin ("sound out" etmesinin), kendisini başkalarıyla ilişkilendirmesinin bir aracıdır. Başkalarıyla ilişkilerimize ilişkin tahayyülümüzün içinde yer aldığı kanalları ve sınırları oluşturan kültürel güçler, müzikte özel olarak güçlü bir biçimde görülür. Bu, en azından Batı Avrupa'da, en ileri ifadesini 19. yüzyıl sonu senfonisinde bulan yaygın bir özerk sanat ideolojisinin sonucudur. Bu müziğin görünürde hiçbir "çıkar" peşinde olmaması, onu gerçek politik koşullara bağlayan kilit mekanizmaydı (Wolff 1987). Mahler'in "dünyaları" çeşitli ve heterojendi, ama kendi müzik tahayyülünün ve orkestra şefinin disiplinli denetimine tabi tutulmuştu. Bu "dünyalar", yeryüzünü, küresel çapta hâkim güç olan sanayileşmiş Avrupa'nın doruklarından izleyerek, Viyana'nın ilerici senfonik geleneğinin "evrensel" özelliklerine sarsılmaz bir imanla sahip çıkarak, Avusturya burjuvazisinin yüzyıl dönümündeki bakış açısını yansıtır.

Müzik aynı zamanda, insanın kendini zaman ve mekânda daha bölünmüş bir tarzda konumlandırmasının bir aracı olabilir. Bu teknik, daha ziyade, modemiteyi bir geçicilik, melezlik ve yersizlik olarak

yaşayan yerinden yurdundan olmuş, diyasporaya çıkmış halk kesimlerine özgü bir tekniktir. Paradigmatik örneği Yeni Dünya'nın popüler müziği olan (bkz. Gilroy 1993) bu müzikal biçimlerde, çatlaklar göze görünür haldedir; kıpır kıpır bir dans ritmi dışında bütünü bir arada tutan hiçbir şey yoktur. "Cut'n'mix" ("kes ve karıştır") olarak anılan bütünleştirme tekniği (Hebdige 1979), üretim sürecinin kendisinin yüreğinde varolan kopuş ve tutarsızlıklara ve örneğin 19. yüzyıl sonu Viyana senfonisinde işleyen türden herhangi bir "üst" düzenleyici ilkeye tabi olmayan, bu tür bir ilkeyle bağdaştırılabilecek nitelik taşımayan bir çeşitliliğe işaret eder tarzda ortaya koyar kendini. Bu üretken kopuşlar ve tutarsızlıklar, kölelik ya da işgücü göçünün daha çağdaş biçimleri sonucu ortaya çıkmış olan yerinden yurdundan olma deneyimlerini vurgular. Bu da, bu halk kesimlerini bu kadar zor koşullarda ve birçok durumda zorla yerinden etmiş olan hegemonik ırk ya da kültür kavramlarına muhalefet için bir odak noktası oluşturur.

Müzik insanların kendilerini konumlandırmaları için araçlar yaratır ve zaman ya da mekâna ilişkin belirli çerçeveler içinde konumlandırılabilir. Bu çerçeveler, senfoni orkestrasında olduğu gibi anıtsal bir teknolojiye de yaslanabilir, bir transistörlü radyodan ya da bir veya iki insan bedeninden başka hiçbir şeye gerek göstermeyebilir de. Müziksel anıtsallıkla ilişkili tekniğin iktidarı, daha esnek müzik teknolojileri çevresinde düzenlenmiş (bu ille de böyle olmak zorunda değildir) gündelik direniş teknikleri aracılığıyla kolaylıkla dağıtılabilir ve püskürtülebilir. Bu anlamda teknoloji müzik deneyimine yaşamsal biçimlerde etki yapar. Dolayısıyla, insanların kendilerini ve başka insanları zaman ve mekân içinde konumlandırış tarzlarını da etkiler.

Müzik sanayiinin küreselleşmesi göz önüne alındığında bu daha da açık hale gelir. Günümüzde müzik deneyimi, bir yanda küreselleşen medya kültürleri ile öte yanda bu küreselleşmeye yanıt olarak ortaya çıkan yaratıcı bir "konumlandırma" arasındaki karmaşık mücadeleye konu olmuştur. Denklemin iki yanı karşılıklı olarak birbirini belirlemektedir. Kültürel emperyalizm teorisyenlerinin "kültürel monotonlaşma" konusunda ileri sürdükleri görüşlerin aksine, birçok düşünürün de işaret etmiş olduğu gibi, küreselleşme yerel olanı silmekten ziyade üretmektedir (bkz. Hall 1993, 308). Slobin'in (1993) yararlı terimlerini kullanarak söyleyecek olursak, söz konusu yerel, altkültürün, kültürlerarasının ve üstkültürün nevi şahsına münhasır bir konjonktüründen kaynaklanabilir. Batı Avrupa'nın büyük kentlerinde günümüzde moda olan Afro-Keltik sound sistemleri ya da Keltik kökenli Kanadalı

bir New Age balad şarkıcısı olan Loreena McKennitt'in 1996 İstanbul Müzik Festivali'ndeki başarısı bunun örnekleridir. Küresel medya pazarlaması uzmanları, belirli pazarlara hitap edebilmek ve belirli pazarlama stratejilerinin işleyişini kolaylaştırmak amacıyla belirli yerellik kavramları geliştirirler (bunların başında dünya müziği konusundaki Batılı anlayış ve uygulama gelir). "Yerelliğin üretimi" konusundaki bu küresel uygulama özellikle müzik alanında geçerlidir (Guilbault 1993, Cohen 1994, Langlois 1996). Daha sonra, "yerel olan" konusundaki bu dayatılmış anlayışların karşısına, kendileri başka türden dış güçlerin ürünü olan gerçek yerel ya da bölgesel müzik dünyaları çıkar, onlara meydan okur ya da onları sahiplenir. Bu anlamda küresel güçler bir ülkenin müzik sanayiini, devletin bu alana müdahalesini, kitle iletişim araçları dışında müzik yapılmasını teşvik de edebilir, engelleyebilir de.[1] Küreselleşme konusunda ilk başlarda yapılan tartışmalara eşlik eden türden ikilikçi mantığın (iyi/kötü, çoğulcu/homojenleştirici gibi), bu durumun karmaşıklığını kavrayabilmesi kolay değildir. Şayet küreselleşmeye makro ve mikro yaklaşımlar, diyalektik ve tarihsel olarak hareketli bir ilişki içinde birlikte ele alınırsa, mikro boyutu makronun basit bir izdüşümü ya da anarşik türden bir yadsıması olarak gören kolaycı ikilikçi yaklaşıma düşme tehlikesinden kaçınmış oluruz. Müzik ile küreselleşme arasındaki ilişkiye bu tür bir yaklaşım, bu bölümde söyleneceklerin arka planını oluşturuyor.

Batı'ya Karşı Doğu

Yirminci yüzyıl Türk müziğinin tarihi, müziğin Türkiye'yi ve Türkleri dünyada nereye yerleştirdiği konusunda birbiriyle çatışan fikirlerin bir tarihi gibi okunabilir. Müziğin Doğu-Batı çatışmasının ortaya çıktığı bir alan olarak ele alınması, özellikle, Tanzimat döneminden itibaren iyice yerleşmiş bulunan alaturka/alafranga tartışmalarından bellidir. Bugün de bu konu üzerinde sürekli tartışılmaktadır. Bir müzikal janrın Doğu müziği mi, Batı müziği mi, yoksa evrensel müzik

1. Bu konuda özellikle Manuel'in (1990) Hindistan'ın kuzeyinde 1970'li yılların ortalarında kaset teknolojisinin girişiyle birlikte müzik sektörünün geçirdiği değişim konusundaki çözümlemesine bakılabilir. Kaset üretimi burada çok canlı bir yerli sanayinin oluşumunu mümkün kılmıştır. Manuel'in biraz iyimser yaklaşımının karşısında, Malm ve Wallis'in, bir dizi küçük ülkede müzik sanayiini ele alan ünlü çalışmasına bakılabilir. Bu yazarlar, korsan kasetçiliğin güçlü bir yerli sanayinin gelişmesini engellediğini ortaya koyarlar.

mi olduğu tartışmaları, devlet sübvansiyonu ve koruması talepleriyle elele gitmekte, çoğu zaman güçlükle gizlenen şovenist politik gündemlerin teşviki için kullanılmaktadır. Hüseyin Sadettin Arel'in, 1920'li yıllardan 40'lı yıllara kadar Batı'nın çoksesli beste teknikleri ile Doğu'nun makama dayanan, tek sesli tekniklerinin bağdaştırılmasını hedefleyen ve etki yaratan deneylerinde olduğu gibi, Batı'nın icra teknikleri, başka tür müzik malzemesine hâkim olabilir, onu disiplin altına alabilir. Klasik Türk musikisinin, melez bir enternasyonalizmi temsil ettiği suçlamasıyla ısrarlı bir ideolojik saldırıya maruz kaldığı bir dönemde, Arel bu müziğin evrensel bir statüye sahip olduğunu vurguluyordu. Arel'e (1969) göre klasik Türk musikisi, tarihinde Doğu'nun müzikal enternasyonalizminin bir parçası olmuştu; bugün de aynı derecede kolaylıkla yüzünü Batı müziğine dönebilirdi. Böylece, tam da Kemalist aydınların o kadar ateşli biçimde arzuladığı bir tarzda, Türk kültürünü ("hars") Batı uygarlığına ("medeniyet") bağlayabilirdi.

1970'li ve 80'li yıllarda, arabesk bunun tam tersini mükemmel biçimde kanıtlayacak, Batı'nın çeşitli popüler ve klasik janrlarını ve icra tarzlarını, makama dayanan, tek sesli bir Doğu/Türk biçimi çerçevesinde eritecekti. Bunun sonucu olarak da Kemalist aydınlar tarafından yerden yere vurulacaktı. Arabeskin en az Doğu müziği olduğu kadar Batı müziği de olduğu fikrini en çok savunanlar, istisnasız bu ideolojik saldırıya ve bu saldırının, özellikle 1980'li yılların sonuna dek devlet radyo ve televizyonundan dışlanması biçimindeki pratik sonuçlarına karşı savunma niteliğinde tepki verenler olmuştur. Bir müzik türüne katkıda bulunmak, Türkiye'nin ve Türklerin dünyadaki yeri konusunda bir görüşe katılmak, bir iddiada bulunmak anlamına da gelmektedir.

Ne var ki, bu katılım hiç de kolay bir iş değildir. Türk müziği ile ilişkisi içinde Doğu-Batı semiyotiği değişmez bir nitelik taşımaz, karmaşık pazarlık süreçlerinin ürünü olarak ortaya çıkar. 1996 yılında bir gece geç vakit, İbrahim Can'ın piyasa için hazırlamakta olduğu yeni, popüler bir kasetin (*Bir Avuç Türkü*, Coşkun Plak, 1996) kaydı esnasında gözüme çarpan bir ayrıntı, "miksaj masasının mikro-politikası"nın[2] toplumsal ve coğrafi mekânlar bakımından nasıl karmaşık ko-

2. Burada, Chris Waterman'ın Popüler Müzik Araştırmaları Derneği'nin (Association for the Study of Popular Music - IASPM) Berlin'de toplanan 1991 Uluslararası Konferansı'na sunduğu bildirisindeki yararlı formülü ödünç alıyorum.

numlanmalar yarattığına iyi bir örnek oldu. İbrahim, halk müziği ve pop müzik kaset yapımında altyapı olarak bilinen şey için (hem perdeli, hem de perdesiz türden) akustik gitar kullanmaya karar vermişti. Bu, ses teknisyeninin, şarkıcının ve yapımcının o ana kadar aklına gelmeyen bir miksaj sorunu yaratıyordu. Eğer gitarın sesi yükseltilecek olursa, ortaya çıkan Batı müziği oluyordu: yani samimi, çoksesli, grupça paylaşılmış sosyo-müzikal süreçlerin ürünü olan bir şey. Tersi yapılacak olursa, ortaya Doğu müziği çıkıyordu: yani şarkıcının üstten, tek sesli, baskıcı sesinin kendini hissettirmesi. İkinci bir mesele, bağlama ile gitarın bağdaştırılmasıydı: bu iki aletin ses benzerliği bazı anlarda iki farklı tonalitenin (bağlama mikrotonal ve tek sesli, gitar ise eşit aralıklı ve tonaldir) açıkça çatışması sonucunu doğuruyordu. Gitarın sesi mi kısılmalıydı yoksa bağlama, gitarın eşit aralıklarına uyacak tarzda mı çalınmalıydı? Bir kez daha, yapılacak seçim, müziğin bileşiminde Batı öğeleriyle Doğu öğelerine verilecek göreli ağırlıkla ilgiliydi. Bu seçim, bir düzeyde, oldukça farklı iki ayrı pazar arasındaydı: bir yanda Karadeniz'den kente göçmüş insanlar otantik bir müzik arayışı içindeydi; öte yanda genç yaşta bir kentli dinleyici kitlesi, kulaklarına (İbrahim'in kulağına da) daha modern gelecek bir sound peşindeydi. Bu, aynı zamanda, politik ve ahlaki anlamla yüklü iki farklı alternatif arasında bir seçim olacaktı. Kimse karar veremiyordu (belki de saat çok ilerlediğinden dolayı); sonunda benim hakemliğime başvurdular.[3]

Bu anlamda, sound manipüle edilebilir ama politik anlamla yüklü bir simgesel farklılık fonu oluşturabilir (Batı müziği, Doğu müziği, Türk müziği, vb.). Popüler müzik kültürü, bu inşa edilmiş farklılıklarla başa çıkma bakımından bir dizi stratejiyi olanaklı kılar; bunların hiyerarşi, sentez, eritme ve benzeri ilişkiler içine yerleştirilmesini sağlar. Sound'un toplumsal bakımdan manipüle edilebilirliği, müziğin ic-

3. Hatırladığım kadarıyla saat müthiş geçti. Kafamda yatıp uyumaktan başka bir şey yoktu. Herkesin gitarı temel alan bir sound'u tercih ettiğini, ama İbrahim'in daha önceki parçalarından bu kadar keskin bir kopuşu göze alamadığını seziyordum. Dolayısıyla, sonunda zaten varılacak noktayı ben dile getirmiş oldum, o kadar. Gitarla bağlama arasındaki çatışma bilinçli olarak çözülmemiş şekilde bırakıldı: ben şahsen tampere ve tampere olmayan [tempered ve untempered] ses aralıklarının çatışmasından her zaman zevk duymuşumdur. Prodüktör, bağlama ile gitarların tam bir uyum içinde olmasını istiyordu. Bu da bağlamanın tarzının değiştirilmesi anlamına gelecekti. İbrahim bunun kendi anlayışına göre melodiyi bozacağına inanıyordu. Ben de İbrahim'i destekledim, prodüktöre karşı çıktım. Anlamlı bir biçimde, ses teknisyenine göre, bu, esasında bir Batı müziği yapısına sahip olan parçaya bir Türk müziği "lezzeti" katıyordu. Sonunda bunda karar kılındı.

rasının başbelası olan semiyotik kaçamakta yatar. Sürekli tekrar isteyen bir icra janrında, yorumun otoritesi haline gelmek hep zordur, rakip yorumları dışlamak ise güçtür.[4] Bunun politik gücü, müziğin kamu alanında dolaşımının denetlenmesinin, kontrol altına alınmasının *son derece zor olmasında* yatar. Bu da müzik teknolojisindeki hareketlilikten ve müzik üretiminin araçlarının esas olarak kolektif bir nitelik taşımasından ileri gelir.[5]

"Küresel" İstanbul ve Ulusal Tahayyül

Bu tür bir tartışmada Doğu, Batı ve Türkiye gibi terimler ("yerler") önemli olsa da, Türkiye'de müzik deneyiminin bir başka kilit mekânı daha vardır: İstanbul. Müzik hayatı İstanbul'un sayıca büyük, zengin azınlıklarından ciddi şekilde etkilenmiştir. Bu azınlıklardan Batı Avrupa'nın, Amerika'nın ve Ortadoğu'nun popüler janrlarını geniş Türk dinleyici kitlesine tanıtmaya istekli, girişim ruhuna sahip ve yetenekli elemanlar çıkmıştır. Tanzimat devrinden itibaren, İstanbul'un müslüman ve gayrimüslim burjuvazisinin artan ölçüde güç kazanması, payitahtı, müzik, popüler tiyatro, dans ve içki çevresinde odaklaşan bir eğlence kültürünün merkezi haline getirmişti. Kültürel aracılık yapma yeteneğine sahip girişimci gayrimüslimlerin varlığı, Ankara'nın 1923'te yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olmasından sonra da İstanbul'un kentsel popüler kültürün merkezi konumunu sürdürmesini sağladı. Türkiye'nin popüler basını, sinema ve müzik sanayileri, böylece başlangıçtan itibaren İstanbul'un, hâlâ gazetecilikle, sinemayla ve müzikle özdeşleştirilen semtlerine yerleşmişti: sırasıyla Babıali, Yeşilçam ve Unkapanı.

İstanbul aynı zamanda gerek nüfus, gerek servet bakımından Türkiye'nin merkezidir. Kentin 1950'li yıllardan beri başdöndürücü bir hızla büyümesi, cumhuriyet döneminin tarihine damgasını vuran genel politik-ekonomik koşullar temelinde anlaşılabilir. Marshall Planı'ndan başlayarak Batı'dan gelen krediler, aşırı üretim yapan ve gittikçe daha bağımlı hale gelen bir ekonominin oluşumunda, nüfusun

4. Bu nokta 1990'lı yılların başında yapısalcılık-sonrası müzikoloji literatüründe ikna edici tarzda ileri sürülmüştür. Bu konuda özellikle Susan McClarey, Lawrence Kramer ve Carolyn Abbate'nin Solie (1993) içinde yer alan katkılarına bakılabilir.

5. Bu yaklaşım, Theodor Adorno'nun kültür sanayii konusundaki (hâlâ çok etkili olan) mekanistik ve deterministik eleştirisine karşıt olarak, Walter Benjamin'in yapıtına yaslanır. Bkz. Middleton (1990, 64-99).

ve ağır sanayinin, Batı pazarlarına ulaşmanın kolay olduğu bölgelerde yoğunlaşmasında ve kırsal nüfusun kitlesel biçimde bu bölgelere akmasında önemli rol oynuyordu. Kemalist aydınların ayakta kalabilecek bir ulusal alternatif yaratma yönündeki çabalarına rağmen, küresel sermayenin hareketlerine bel bağlamış olan yerli ticaret burjuvazisinin çıkarları ağır basıyordu.[6] Son on yıl boyunca gerçekleştirilen yapısal uyum, (Başka Ortadoğu ülkelerinde de olduğu gibi) süreci kökleştirecekti. "Bırakınız yapsınlar" türü iktisat politikalarının devletin reformist geleneğine karşı siyasi zaferinin kilometre taşları 12 Eylül askeri darbesi ve onu izleyen liberal hükümetler olacaktı. Bu yıllar, kentin nüfusunun çarpıcı bir tempoda arttığı ve hem kentin kendi içinde, hem de kent ile Türkiye'nin geri kalanı arasında (Sönmez'in kaçamaksız ortaya koyduğu gibi), servetin başdöndürücü biçimde kutuplaştığı yıllardı.

Bu dönemde İstanbul dramatik bir tarzda ulusal tahayyül içinde kendine bir yer edindi. Devlet geleneğinin ulusal imgeler üzerinde en azından bir ölçüde denetime sahip olduğu dönemde, İstanbul'un portresi Osmanlı geçmişinin bir kalıntısı olarak çiziliyor, bu imgenin modern bir ulusa unutması gereken şeyleri hatırlatması hedefleniyordu: kapalı, gizleyici, irrasyonel, mutlak ve "İslami" bir imgeydi bu. Ankara ise bunun antiteziydi: Yeniden yaratılmış bir Anadolu geleneğini (İslamın kabulünden önceki dönemin geleneği) cisimleştiriyor, açık, sırlarını ortaya koyan, rasyonel ve laik bir imge taşıyordu. İstanbul hayranı edebiyatçılar, örneğin Ahmet Hamdi Tanpınar ile Yahya Kemal Beyatlı, Türk edebiyatının klasikleşmiş eserleri arasında çok önemli bir yer tutmaya devam etmekteydiler, ama bu istisnai bir durumdu: onların kapalı ve çağrışımlarla yüklü edebi üslupları, Cumhuriyetin reformculuğunun doruk noktasında teşvik edilmekte olan Anadolu edebi gerçekçiliğinin idealleştirilmiş modelleriyle karşıtlık içindeydi. Benzer bir süreç müzik alanında da yaşandı, ama burada 1948'den itibaren ideologların eline geçmiş olan devlet radyosunun yardımı önemliydi. Temelini Anadolu'nun aletlerinde ve türlerinde bulmakla birlikte yeniden formüle edilmiş, büyük orkestra ve korolar tarafından icra edilmesi ve Batı'nın beste tekniklerinden yararlanılma-

6. Keyder'in 20. yüzyıl Türkiye tarihi konusundaki analizi, Kemalist ordunun ulusal politik hayata dramatik müdahalelerinin ardındaki sürekliliği kaydeder. Buradaki özet anlatım büyük ölçüde kendisinin *State and Class in Turkey* (1987) başlıklı çalışmasına yaslanmaktadır.

sı bakımından modernleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir müziksel gelenekti söz konusu olan. Bir bölümünü yalnızca entelektüel seçkinlerin benimsediği, bazıları ise çok daha geniş bir kitleye malolan çok büyük sayıda müzik türü, kimi "kentsel", kimi kozmopolit, kimi İslami ya da Osmanlı diye damgalanarak, çok sistematik tarzda olmasa bile sıkı bir şekilde kamu hayatından dışlanıyordu.

1983'ten itibaren ise bu süreç tersine dönecekti. İstanbul liberal, popülist ve "küresel" türden yeni bir politikanın hem timsali, hem de uygulama alanı haline geliyordu. Liberal çevrelerin hayranlıkla yaklaştığı bir kent olarak İstanbul, yöneticilerince artan ölçüde kozmopolit bir eritme potası, Doğu ve Batı kültürlerine ait en iyi şeylerin boy atabileceği bir buluşma noktası olarak sunulmaktadır. Popülist politikaların kavşak noktası olarak İstanbul'un Osmanlı-İslam mirasının vurgulanması, Türklerin dünya sahnesinde en büyük oyuncular olarak bulunduğu *muzaffer bir devr-i saadeti* çağrıştırma yoluyla liberal hükümetlerin birçok politikasına meşruiyet sağlamıştır. Kent yöneticilerinin hedefledikleri küresel konumun imajını yaratmak açısından İstanbul sadece Avrupa ve Ortadoğu'nun ticari çevrelerini değil, Avrupa ile yükselmekte olan Orta Asya pazarlarını da birbirine bağlayan köprü olarak sunulmaktadır. "İstanbul'u satmanın" (Keyder 1992) bu yeni yolları, ister halkla ilişkiler ister imaj yönetimi açılarından bakılsın, kararlılıkla ve etkili biçimde izlenmiştir. Kentin büyük uluslararası etkinliklere (Temmuz 1996'daki Habitat konferansı ve Olimpiyatlar) ev sahipliği yapma konusundaki girişimler devam etmektedir. İstanbul'u İslami mirasın nostaljik bir mekânı halinde yeniden biçimlendirme konusundaki iddialı proje, 1980'li yılların ortasında ANAP'lı Bedrettin Dalan tarafından başlatılmış, daha sonra, kapatılan Refah Partisi'nin belediye başkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından sürdürülmüştür.

İstanbul'un yöneticileri bu politikayı izlemek amacıyla ellerindeki her tür aracı kullanmışlardır. Müzik bu çabanın ikincil ama dikkate değer bir boyutunu oluşturur. 1980'li yıllardan itibaren Özal'ın TRT'de başlattığı kadrolaşma, devletin yeniden yarattığı Anadolu geleneğine karşı kentsel sanat müziği geleneğine artan ölçüde bir öncelik tanınmasına ve bir dizi arabesk şarkıcının devlet televizyonunda canlı yayına çıkmasına yol açtı. Bu, İstanbul'un müziğidir, ama daha ağırbaşlı, modern, biraz da nezihleştirilmiş biçimde çalınmaktadır; İstanbul'un gazinolarında dinlenebilecek icra tarzından çok farklıdır. Refah belediyesinin Beyoğlu'nda yaptığı "temizlik" operasyonunda önemli

bir olay Çiçek Pasajı'nın, Mehmet Barlas tarafından verilen ve reklamı yapılan bir Türk sanat müziği konseriyle açılması olmuştur (Kozanoğlu 1995, 107). Kozanoğlu'nun ortaya koyduğu gibi, Beyoğlu'nda yürütülen temizlik, kenti "uluslararasılaştırmayı", turistlere ve yabancı iş adamlarına uygun hale getirmeyi, Emniyet Genel Müdürü Necdet Menzir'in ifadesiyle "kravatlı beyefendiler"in gönül huzuruyla dolaşabilecekleri bir yer yapmayı (Kozanoğlu 1995, 107) amaçlıyordu. Bir yeri "turistlere uygun" hale getirmek Türkiye'de (başka ülkelerde de) temizlik anlayışını yerleştirmek ve halka dış görünüşü önemsetmek için kullanılan bir araçtır: Amaç, her şeyden önce, turistleri memnun etmek değil, yerli halkı adam etmektir. Bir dizi yorumda belirtildiği gibi, Beyoğlu'ndaki temizlik operasyonu Refah'ın İstanbul konusundaki daha genel planının bir parçasıydı: Amaç sistematik imar planları aracılığıyla ticari çıkarlara öncelik vermek (Kozanoğlu 1995, Robins ve Aksoy 1995) ve bunun yanı sıra, sadece göz boyama düzeyinde olsa da, "İslami" bir kent yaratmaktı. Belediye 1996 yılında "İstanbul Şarkıları" ve "İstanbul Türküleri" adlı iki albümün piyasaya çıkmasına ön ayak oldu (Cemre). Bu albümler 1980'li yılların TRT'sini hatırlatır biçimde, modernleştirilmiş, bir ölçüde nezihleştirilmiş bir icraya dayanıyordu. Albümlerin kapağında, İstanbul'un şarkiyatçı tarzda çizilmiş bir silueti üzerine albümlerin adları İngilizce olarak da yazılmıştı. Beyoğlu'nda olduğu gibi, bu CD'ler de iç tüketime yönelik olarak, Refah'ın temiz, düzenli, turistlere ve uluslararası topluluğa hitap eden bir İstanbul'u temsil ettiği mesajını taşıyordu.

Ulus-devlet sonrası hayatı yüceltenler, yükselen küresel ekonomide yerelliklerin, kentlerin ve bölgelerin esas aktörler haline gelişine olumlu bir şey olarak bakıyorlar. Ulus-devletin ve onunla bağıntılı olarak modernitenin paradigmatik biçimlerinin gerilemesini kutlamak yerine (elbette bunların da problemli yanları vardı), belki de dünyanın, kentlerin ve bölgelerin, kendini açık biçimde postmodern olarak niteleyen teorinin çeşitli versiyonlarında olduğu gibi yüceltilmesinin kimin çıkarlarına hizmet ettiğini sormamız gerekir (bkz. özellikle Robins 1993). Bu küreselleşmeden kim kazançlı çıkıyor, kim kaybediyor? Bu süreç içinde ulus-devletin birdenbire yok olmuş olduğunu mu varsaymalıyız?

Türk popüler müziği üzerine bir tartışma, İstanbul türü bir kentte küreselleşmenin sonuçlarını ele almak açısından yararlı ve eleştirel bir açı sağlayabilir. Bu bölümün geri kalan kısmında bunu üç temel noktaya değinerek yapacağım. Bunlardan ilki, medya alanındaki libe-

ralizasyonun ve büyük çokuluslu şirketlerin Türkiye'nin medya piyasasına girmesinin sonuçlarıyla ilgili. Aksoy ve Robins'i (1996) izleyerek, bu gelişmenin sonucunun medya sektöründe tepede bir yoğunlaşma ve boğucu bir konformizmin doğuşu olduğunu göstermeye çalışacağım. İkinci nokta, Türk popüler müziği alanında ulus-devletin öneminin devam etmekte oluşu ile ilgili. Üçüncü nokta ise, Türkiye'de müzisyenlerin ve müzik sanayiinin küreselleşmeye nasıl yanıt verdiğinin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerektiği gerçeğiyle ilgili. Yerel olandan küresel olana hiç de doğrusal bir gelişme görülmemektedir; küreselleşmenin sonucunun müzik alanında katılımı artırmak değil, tersine bunun olanaklarını kısıtlamak, hatta önünü kesmek olmuş olması mümkündür.

Deregülasyon ve Yoğunlaşma

1990 yılında sistematik tarzda başlatılan medya deregülasyonu, özellikle (bugün Türkiye çapında sayısı neredeyse dört bine ulaşmış olabilecek) FM radyo istasyonları aracılığıyla yeni bir bölgesel ve kentsel *campanillismo* (çığırtkanlık) biçiminin gelişmesine yol açmıştır. 1980'li yılların ortalarından itibaren, kentin liberal ve İslamcı belediyeleri bu kentsel aidiyet duygusunu biçimlendirmek ve etkilemek için çok şey yaptılar. Tam da aynı dönemde, Türkiye'nin telif hakları mevzuatını Avrupa ve Amerikan mevzuatlarıyla uyumlu hale getirmek için girişimler başlatılıyordu. Amaç, Warner Bros ve PolyGram'in Türk medya pazarına girmesinin koşullarını hazırlamak ve MESAM ve POPSAV gibi, büyük Türk müzik şirketlerinin aktif desteğiyle kurulmuş olan ve müzik icracılarının haklarını korumayı hedefleyen kuruluşlarla işbirliği içine girmekti.

1987'den itibaren, beş büyük kaset şirketi (Raks, Nora, Plaksan, Foneks ve Uzelli) korsan kasetçiliğe karşı daha etkili bir telif hakları düzenlemesi için lobi yapmaya başladılar. Arzu edilen yasa 1989'da çıktı. Bu yasa, büyük ve küçük şirketler arasında zaten başlamış olan ayrışmayı hızlandırıyordu. Büyükler oldukça az sayıda ama aşırı derecede çok satan bir dizi kaset üretimine yoğunlaşmıştı (bu dönem boyunca kâra geçmek için 40 bin satış yeterken ünlü şarkıcılar 2 milyona kadar satış yapıyordu[7]); küçük şirketler ise çok daha geniş bir yel-

7. 1989'da Unkapanı'nda küçük firmalarla yaptığım görüşmelere dayanan bu sayılar Nazife Güngör'ün (1990, 31) verdiği rakamlarla uyuşuyor.

paze üzerinden daha düşük sermaye yatırımıyla daha uzmanlaşmış piyasalara (Karadeniz, Alevi, Kürt, vb. piyasalarında yaklaşık 40 bin satış bekleniyordu, başarılı örneklerde ise bu sayı 200 bine kadar yükselebiliyordu) kaset üretimi yapıyordu. Bu küçük şirketler, büyük ölçüde, emeklerinin karşılığında genellikle hiç para beklemeyen müzik icracılarının sırtından para kazanıyorlardı. 1990'lı yılların ortalarına gelindiğinde, Raks hemen hemen bütün ünlü yıldızları kendine bağlamıştı; MESAM aracılığıyla daha sıkı bir telif hakları mevzuatı ve uygulaması yönünde giderek daha sonuç alıcı bir lobi düzenleyecek hale gelmişti; kentin stratejik noktalarında açtığı Raksotek dükkânlarıyla perakende piyasasında kendi markasını sunarak ticari varlığını belli edecek konuma ulaşmıştı; rakiplerini fiyat kırma yoluyla piyasadan dışlama kapasitesine erişmişti.[8]

Raks hemen hemen bir tekel durumuna gelmiş olmakla birlikte (Türkiye piyasasının %75'ine hâkimdir), stratejisi hâlâ sağlam temellere oturmuş değildir. Yeni albümlerin pazarlanmasının ve promosyonunun maliyeti sürekli yükselmektedir. Müzisyenlerin en ünlüleri artık Avrupa'da ya da Amerika'da en ileri teknolojiye sahip stüdyolarda kayıt yapmaktadır. Televizyonun en önemli müzik kanalına (Kral TV) sistematik olarak çıkmak son derece pahalı bir şeydir; oysa önemli bir yeni albümün tek etkili reklam yolu budur. Şirketlerin, albümün çıkışını izleyen bir ay içinde 400 bin adet kaset ve CD'yi (1995'te Mirkelam'ın *Her Gece*'sinin ulaştığı sayı) istenilen yere ulaştıracak bir dağıtım sistemine ihtiyaçları vardır. PolyGram gibi dev bir çokuluslu şirket ile ortaklık kuşkusuz etkili bir stratejidir, ama Raks-PolyGram ortaklığının başarısı Türk telif hakları mevzuatının Avrupanınkine göstereceği uyuma[9] ve özel radyo istasyonlarından telif haklarının gerçekten toplanabilmesini sağlayacak bir mekanizmanın oluşturulmasına bağlıdır.

Medya sektöründe deregülasyon ve (CD ve müzik kliplerinin üretiminde yoğunlaşan) yeni teknoloji 1990'lı yıllarda yepyeni sound'ların ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Ancak bunu piyasanın tepesinde bir yoğunlaşma izleyecekti. Raks-PolyGram türü bir şirketin operasyonel

8. Raks'ın S-Müzik bölümünün yöneticisi Sacit Suhabey ile 23 Temmuz 1996'da yapılmış görüşme. S-Müzik, Raks'ın elit arabesk bölümüdür: İbrahim Tatlıses, Zeki Müren, Bülent Ersoy, Kayahan ve birçok başkalarının albümlerini yayınlar ve dağıtır. (Tatlıses' in "Klasikleri"nin tek başına 6 milyon sattığı sanılmaktadır.)

9. Ne var ki, Avrupa'nın telif hukuku kendi içinde uyumlu olmaktan uzaktır. Bkz. Laing (1992).

stratejisi, çok yüksek satışa ulaşan az sayıda albüm üretmektir. Bu büyük bir sermaye yatırımını gerektirdiğinden kolay kolay risk alınamaz. İnsanların 90'lı yılların ortalarına damgasını vurmuş popüler müzisyenlerden, sanki bunlar bileşik, şirketleşmiş bir medya şahsiyetinin farklı boyutlarıymışçasına söz etmelerine şaşırmamak gerekir. Sonuç, ürünleri bir onyıl öncenin arabesk sanayiine oranla çok daha homojen ve normatif olan büyük şirketlerin lehine bir konsensüstür. Bir kez daha, serbest piyasanın kendiliğinden çeşitlilik üretmediğinin kanıtıdır bu (Cloonan 1996).

Ulusaşırıcılık ve Devlet

Ulus-devletin kurumlarının artık medya sektörü için tutarlı korumacı politikalar izlemekten aciz olduğu fikrinin moda olduğu günler çok geride kalmış sayılmaz. Oysa, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu çok büyük sayıda ulus-devletin kurumlarının küresel medya ağlarına şaşırtıcı derecede etkili biçimde müdahale edebildiği bugün açıktır. Bu müdahalenin eski modernist devletçiliğin bir kalıntısı olduğunu ve küreselleşmenin önlenemez yükselişinin bunu silip süpüreceğini düşünmek oldukça yanlış görünmektedir. Olsa olsa bunun tam tersi doğrudur. İster otoriter olsun, ister olmasın, güçlü devlet geleneğine sahip ülkelerde, uydu antenler, kişisel bilgisayarlar, kasetçalarlar ya da video aletleri, devlet için zorlu sorunlar yaratmıştır ama bu sorunlara dahiyane ve etkili yanıtlar bulunmuştur.[10]

İlk başta göze çarpmayan bir başka yön de şudur: Birçok Avrupa devleti (en belirgin olarak İsveç ve Fransa), müzik alanında kota sistemi politikası uygulamakta, bu da ülkenin müzik sanayiinin yaratılmasında ve korunmasında oldukça başarılı olmaktadır. Tanzanya'da (1970'li yıllardan itibaren bu ülkede yerli müzik için % 100 kota uygulanmıştır), Jamaika'da ve Antil adalarında kullanılan kota sistemleri, her bir ülkede güçlü yerli müzik sanayileri yaratmış, bunların ürünleri başarılı bir ihracat atılımına girişmiştir.[11] Birçok Avrupa örneğinde, devlet yayıncılık kurumları halkın beğenisini biçimlendirmek ba-

10. İran'ın uydu yayınlarını denetleme çabası ünlüdür. Almanya'nın internet pornografisini denetleme konusundaki çeşitli girişimleri, o sözde anarşik ulusaşırı iletişim mekânının devletler tarafından denetimi konusunda önemli bir ders kitabı örneği olarak sivrilmektedir.

11. Üçüncü Dünyada kotalar ve müzik sektöründe ihracat sanayilerinin yaratılması konusunda bkz. Malm ve Wallis (1992) ve Guilbault (1992).

kımından uluslararası kablo ve uydu kanallarından çok daha büyük bir rol oynamaktadırlar. İngiltere bu açıdan önemli bir örnektir (Cloonan 1996). Türkiye'de sansürün dolaylı biçimleri hâlâ devam etmekte ve önemli sonuçlar yaratmaktadır. Kürtçe televizyon yayını endişesi dolayısıyla MTV'nin Türkiye'nin yer istasyonlarını kullanmasının yasaklandığı gayet iyi biliniyor. Kral TV bu boşluktan yararlanarak, hemen hemen bütünüyle iç müzik pazarına yoğunlaşmış, son derece başarılı bir alternatif oluşturmayı becermiştir.

Aynı zamanda, milliyetçiliğin de barutunu tüketmekten uzak olduğunu kaydetmemiz gerekir. Birçok gözlemcinin işaret ettiği gibi, milliyetçilik günümüzde çağdaş küresel düzenden dışlanmış olanların başvurduğu bir protesto biçimi, (Michel Ignatieff'in ünlü formülünü kullanırsak) uluslararası bir "kibarlık rejimi"ne karşı çıkan memnuniyetsiz genç insanların bir hareketi niteliğini taşımaktadır. Türkiye'de sağın, Berlin'de kurulmuş olan bir Türk-Alman grubu olan Cartel'i ve çaldığı rap müziğini bağrına basması, küresel kültür akımının, bu örnekte Almanya'da kaydedilmiş, pazarlanmış ve dağıtıma verilmiş bir ürünün, Türkiye'de anti-enternasyonalist duyguları nasıl şiddetle körükleyebildiğinin çarpıcı bir örneğidir. Öyleyse, küreselleşmenin iyimser teorisyenlerine biraz eleştirel mesafeyle yaklaşmak için iki açık neden saptamış oluyoruz: Küreselleşme, büyükleri küçükler karşısında kayırmakta ve öyle görünüyor ki, şiddetli etnik ve milliyetçi duyguları oluşturma ve biçimlendirme yönünde ciddi etkide bulunmaktadır. Belki de yeniden formüle edilmiş, daha liberal ve kültürel bakımdan daha az dışlayıcı bir devlet anlayışı, içinde bulunduğumuz duruma tek gerçekçi politik yanıt olacaktır; gerçekten de Avrupa'da sola eğilimli birçok aydın, Habermas'ı izleyerek, bu pozisyona yaklaşmaktadır (bkz. Geulen 1995).

Dört Popüler Müzisyen

Bu bölümün sonunda, Türkiye'de profesyonel müzisyenler ve müzik sanayii açısından küreselleşme sürecine ilişkin farklı pozisyonları temsil eden dört şahsiyeti örnek olarak ele alacağız. Bu dört kişi, Münir Nurettin Selçuk, Cem Karaca, Orhan Gencebay ve Mirkelam olacak. Bu dört isim, basit, tek yönde ilerleyen bir süreçte dört ayrı aşamaya tekabül etmez. Aslında tam tersi doğrudur. Bu isimler, olsa olsa, Türkiye'de halk tarafından sevilen müziğin küresel bütünleşmeye (ya da herhangi başka bir şeye) doğru başarılı biçimde ilerleyen bir

şeymiş gibi görülmesinin bütünüyle olanaksız olduğunu kanıtlar. Ben bu isimleri, Stuart Hall'un tavsiyesine uygun olarak, küresel olan ile yerel olanın farklı "eklemlenmelerini" gözden kaçırmamak için ve küresel ile yerelin bu buluşmasının İstanbul'un nasıl özgül biçimlerde tahayyül edilmesine yol açtığını ortaya koymak amacıyla seçtim.

Münir Nurettin Selçuk (1900-1981),[12] 1926 yılında HMV ile ilk kaydını yaptığı andan itibaren Türkiye'de popüler müzik piyasasında önde gelen isim olmuştur. Klasik şehir musikisi geleneğiyle bağlantısı dolayısıyla Kemalist kültürel ve politik geleneğin aparatçiklerinin gözünde makbul biri haline gelememiştir. Çalışma hayatının büyük bölümünde (1942'den 1976'ya) İstanbul Belediye Konservatuarı'na bağlı olmuş olsa da, Türk popüler müziği üzerindeki en önemli etkisi, Konsevatuar İcra Heyeti yöneticisi sıfatıyla radyodan naklen yayınlanan konserler düzenlemesinden, ülkenin genç sinema sanayiine müzikal filmler aracılığıyla katkıda bulunmasından ve HMV ile yaptığı plaklar aracılığıyla Türkiye'de ilk kez büyük kitleler tarafından aranan hit'lerinden kaynaklanır. (Bu plaklar arasında, geleneksel şehir musikisi repertuvarından seçilmiş şarkılardan on beş plak ve kendi bestelerinden yapılmış ikiyüzden fazla plak vardır.)

Münir Nurettin Selçuk'un bugün geçerli imgesi, büyük ölçüde, genellikle üzerinde durulmamış olan reformcu rolüne, "Türk musikisine Batı giysileri" giydirmiş olmasına bağlıdır (Kulin 1996). Armoni alanında yaptığı deneylerin ve halkın kulağına daha tanıdık gelen Ortadoğu'nun popüler ses kullanım tarzını *bel canto* tekniklerini kapsayacak şekilde genişletmesinin yanı sıra, aynı zamanda, şarkıcının, kendisine eşlik eden müzisyenlerle birlikte oturduğu eski usulün yerine, önde ayakta durarak okuduğu daha modern bir işbölümünü ilk kez uygulayan o oldu.

Günümüzde Münir Nurettin nostaljisi kısmen şarkılarının elli yedi tanesinin Coşkun Plak tarafından yeniden kaydedilmiş olmasından, kısmen de bugün tarihi yeniden yazmak isteyenlerin, Kemalist anlayış tarafından bir kenara itilmiş olan kültürel şahsiyetleri canlandırmaktan büyük bir keyif duymalarından kaynaklanmaktadır. Bu yorum iki temel noktayı gözden kaçırır: Birincisi, büyük ölçüde HMV'ye yaslan-

12. Bilgi kaynaklarım Kulin (1996), Rona (1970) ve Coşkun Plak'ın son dönemde yayınladığı CD dizisinin kapaklarına Orhan Telmen tarafından yazılan notlardır. Bu çok önemli şahsiyet konusundaki ikincil kaynaklar yok denecek kadar azdır. John Morgan O'Connell'ın yayıma hazırlamakta olduğu biyografi büyük bir boşluğu dolduracaktır. Bu kısa taramadaki bazı olguları teyid etmiş olmasından dolayı kendisine müteşekkirim.

ması, Münir Nurettin'in Türkiye'deki şöhretinin yaratılmasına katkıda bulunduğu gibi, 1926'da reklamı çok yapılan müzik öğrenimini bir burs karşılığında Fransa'da (rivayete göre Paris Konservatuarı'nda) sürdürmesini sağlamıştır. İkincisi ise, Türk müziğini Batılılaştırmak bir yana, Avrupa'nın tiyatro müziğinin, Mısır'ın müzikallerinin, Arjantin'in tangosunun Türkçe aranjmanları aracılığıyla dünyanın o dönemde yaygın bir dizi tarzını, deyim yerindeyse, "yerlileştirmiştir". Tarihinin bu erken aşamasında müzik sanayii, kayıt ve dağıtım maliyetleri o dönemde göreli olarak düşük olduğundan, yerel farklılıkları silmek yerine yerel piyasalarda faaliyet göstermeyi uygun görüyordu. Geniş halk kitlelerine hitap eden piyasa, köklü olarak yeni anlayışlar getirmekten ziyade, ithal edilmiş müzik tarzlarını 20. yüzyılın ilk yarısında Akdeniz'in doğusunda yaygın olan icra tarzına özümseyen "aranjman"larla çalışıyordu. İlk rock, çaça ve İngilizce söylenmiş parçaların yayılmaya başladığı 1960'lı yılların ortalarına kadar, Odeon, Pathe, HMV ve Columbia'nın listelerine bu tarz hâkimdi.

İlk Türk tango bestecisi Necip Celal'in şarkı sözlerinin İstanbul'un güzelliklerine hasredilmiş olması belki de çarpıcı bir noktadır.[13] 20. yüzyılın ilk yarısının popüler repertuarında tekrar tekrar ele alınmış bir mekân olarak İstanbul ve onun güzellikleri, bütün bu dönem boyunca ulusaşırı akımları yerelleştirmekte önemli bir rol oynuyordu. Murat Belge'nin ortaya koymuş olduğu gibi, kanto, modern ve planlı bir ulaşım sisteminin İstanbul'un toplumsal ve mimari dokusunu temelden değiştirdiği, kentin burjuvazisinin etraflı bir gezi ve seyahat kültürü geliştirmekte olduğu bir dönemde doğmuştur. İstanbul'u artık eskiden tahayyül edilemeyecek bir tarzda görmek ve yaşamak olanaklı hale gelmişti. 20. yüzyılın ilk yarısında popüler şarkıların sözlerinde, sadece kenti dolaşabilmekten ve gözleyebilmekten, ayrıca kamu ulaşımı sayesinde flörtlerin ve yasak ilişkilerin yaşanabilmesinden doğan, elle tutulur heyecanı yansıtan bir İstanbul teması hâkimdir (Belge 1983).

Modernitenin teorisyenlerinin vurgulamış olduğu gibi, modern deneyim melankolik bir şeydir, çünkü insana yönünü şaşırtır ve geçicidir. İstanbul'u modernliğin simgesi haline getiren güçler, aynı zamanda süreç içinde kaçınılmaz biçimde yitirilen şeylere nostaljiyi de doğuracaktı. Pierre Nora'nın etkili formülünü kullanırsak, daha 1940'

13. Özellikle ilk yayınladığı, 1928'de kaydedilen "Boğazda Renkler Her Gece"si dikkat çekicidir. Bkz. Akgün (1993).

lı yılların sonuna gelindiğinde İstanbul bir "*lieu de mémoire*", bir "anı mekânı" haline gelmişti. Popüler müziğin şarkı sözlerinde İstanbul çoktan anıların, uzaklarda kalmış, erişilemez İstanbulu haline gelmiştir. (Bunun en iyi örneği, Münir Nurettin Selçuk'un 1948'de Yahya Kemal Beyatlı'nın bir şiirinden yaptığı ünlü Aziz İstanbul'dur.) Bülent Ersoy'un 1996'da okuduğu, tartışmalara yol açan yeni Aziz İstanbul yorumu, hiç kuşku yok, Münir Nurettin'in İstanbul şarkılarında var olan bu üstü örtülü nostaljiye yaslanmaktadır. Bu nostalji günümüzde bile etkili bir kültürel ve politik güç olmayı sürdürmektedir. Küresel olan ile yerel olanın bu özgül eklemlenmesinde İstanbul bir referans noktası olarak merkezi bir konuma sahipti.

Günümüzde çoğu uzman, Cem Karaca'yı (doğumu 1945) Türk rock müziğinin atası gibi görecektir. Rock söz konusu olduğunda İstanbul'un bu konudaki durgunluğu dikkat çekicidir. Cem Karaca 1960'lı yılların başında ilk gruplarıyla birlikte çoğunlukla İngilizce *rock'n roll* parçaları söylüyordu. Elvis'in ve Bill Haley'nin etkisi, 1950'li yılların sonlarında esas olarak sinema aracılığıyla yayılıyor, çoğu İstanbul'un küçük burjuvazisinin çocukları olan, bir bölümü Kadıköy'de oturan, bir bölümü de Cem Karaca'nın durumunda olduğu gibi, gayrimüslim azınlık ailelerden gelen ve İstanbul'un gözde yabancı okullarından mezun olan bir dizi taklitçinin ortaya çıkmasına yol açıyordu.[14] Türk toplumunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olmalarına rağmen, bu insanların pikap, plak, gitar, amplifikatör, vb. bulabilmek için çok yaratıcı olmaları gerekiyordu. Bunun için Avrupa seyahatleri yapmak gerekiyordu; ama o zaman bile kambiyo denetimi ve ithalat kısıtlamaları bir sürü kurnazlığı gerekli hale getiriyordu. Münir Nurettin Selçuk, ihtiyacı olan teknolojik kaynaklara İstanbul'da erişebilmişti; rock ve pop müzisyenlerinin ilk kuşağı ise enstrümanlarını, uygun konser ve kayıt donanımlarını bulabilmek için Avrupalara taşınmak zorundaydı. Arabeskten farklı olarak rock için stereo kayıt olanakları gereklidir; bunların en ilkel örnekleri bile Türkiye'ye 1970'li yılların ortasından önce gelmemiştir.

Cem Karaca da dahil, bu müzisyenlerin birçoğu için Avrupa'da yaşam huzursuz ve yabancılaştırıcı bir deneyim olmuştur. Türk rock'

14. Cem Karaca'nın babası Azerbaycan'dan göçme bir Şii Müslümandı, annesi ise Bakırköylü bir Ermeni. Karaca İstanbul'un gözde okulu Robert Kolej'e gitmişti. Burada, Anne Ellingsen ile birlikte yapmış olduğumuz kendi görüşmemize (23 Temmuz 1996) ve Akın Ok ile yapılmış (bkz. Ok 1996) bir görüşmeye dayanıyorum.

ının 1970'li yıllarda sol eğilimler göstermiş olması dolayısıyla, Cem Karaca'nın Avrupa'ya son gidişi 1980'li yıllarda iltica için olmuştur. Sürgün hayatı ancak 1980'li yılların sonunda, Cem Karaca, Özal'ın politikasını destekleyen demeçler verdiğinde sona erecektir. Bu da eski hayranlarını çok sarsmıştır. Müzik sanayii az sayıda şarkıcıyı (en başta Erol Büyükburç ve Ajda Pekkan'ı) Amerikan rock ve pop müziğinin Türkçe sözlü parçalarının yorumcusu olarak öne çıkarmıştı. Başlangıçta bunların arasında Cem Karaca ve Apaşlar da vardı. Apaşlarla birlikte doldurduğu, pop tarzındaki *Resimdeki Gözyaşları* büyük bir sükse yaratıyor ve 600 bin satıyordu.

Ne var ki, bu müzisyenlerin İstanbul'un yabancı okullarında okumaları ve yurtdışında seyahat ve okuma fırsatı bulmaları, 1960'lı yıllarda orta sınıf gençlerinin politik radikalleşmesinin Türkiye'nin kültürel hayatını etkilemesine yol açtı. Avrupa'nın ve Amerika'nın sistem karşıtı kültürü ile özdeşleşmiş olmaları, bu hareketlere Türkiye'den özgül bir katkı yapma ve Türkiye'de de dinamik ve radikal bir sistem karşıtı müzik kültürü yaratma yönünde bu insanlarda güçlü bir arzu doğuruyordu. Bu çabalarının daha da çarpıcı olmasını sağlayan, Erol Büyükburç'un (onların bakış açısından) kölece aranjmanlarına karşı yükselttikleri muhalefet ve devlet tarafından teşvik edilen Türk müziği türleri konusundaki hoşnutsuzluklarıydı. TRT'nin radyoya ve televizyona en harcıalem grupların çıkmasına izin vermesi, bu insanlarda, kendilerinin bir misyona sahip oldukları duygusunu güçlendirmiştir.[15]

Cem Karaca ve birçok çağdaşı açısından bu, gerek İstanbul'un, gerekse Anadolu'nun enstrüman ve tekniklerini Batı rock'ınınkilerle bağdaştırmaya yöneldikleri deneysel bir süreç başlatacaktı. Cem Karaca'nın bir dizi grupla, sırasıyla Kardaşlar (1969-1972), Moğollar (1971-1974) ve nihayet Dervişan (1974-1978) ile yaptığı çalışmalar, bu sürecin farklı aşamalarını oluşturuyordu. Bu gruplardan her biri, keyboard, gitar ve bateriyi, yaylı tanbur, bağlama, kabak kemençe ve çeşitli Türk ritm enstrümanıyla bir araya getirerek esas olarak rock'ın ritm ve dokusu etrafında örülmüş parçalar çalmanın çeşitli yöntemlerini yaratıyordu. Anadolu aşık geleneğinden ozanların (özellikle Aşık İhsani ve Aşık Mahzuni gibi politik olarak solda olan kent kökenli aşıkların) türkü sözleri, temel esin kaynaklarından biriydi. İronik biçimde, bu grupların devlet karşıtı milliyetçiliği ve 1960'lı yılların son-

15. İstisnalar, Mazhar-Fuat-Özkan, Barış Manço ve Üç Hürel'di. Erkin Koray'ın, Moğollar'ın ve Cem Karaca'nın TRT'ye çıkması söz konusu bile edilemiyordu.

larının sistem karşıtı külütürüyle özdeşleşmeleri bazı bakımlardan büyük ölçüde ülkenin kurumlarına bağlıydı. Anadolu rock'ı çalanların birçoğu devlet konservatuarlarından yetişmişti. Başka birçoğu için olduğu gibi Cem Karaca açısından da, askerlik yapmak, Türkiye'yi ve Anadolu'nun müzik kültürünün çeşitliliğini daha iyi tanıma fırsatı yaratacaktı. Gazetelerin açtığı yarışmalar, bu müzisyenlerin Anadolu turneleri aracılığıyla ülkede meşhur olması bakımından vazgeçilmez bir önem taşıyordu.

Anadolu'nun, Avrupa kentlerinde yaşamış bu insanlar için ne kadar etkileyici olduğu göz önüne alındığında, Anadolu rock'ının türkü sözlerinde ya da müzikal referanslarında İstanbul'un ağırlıklı bir yer tutmaması çok da şaşırtıcı değildir. Oysa bu müziği yapanların hemen hemen hepsi İstanbul'da doğmuş ve büyümüşlerdi. İstanbul mekânları sadece Cem Karaca'nın sol şairlerden, Nazım Hikmet'ten ya da Orhan Veli'den aldığı sözlerde geçer, bunun dışında hiç geçmez. Burada Avrupa ve Amerika'nın sistem karşıtı kültürüyle bağlantı kurma biçimini alan küreselleşme, böylelikle İstanbul'un değil bütün ülkenin bu müziğe özgü bir bakış açısını yaratıyordu.

İstanbul, arabesk müzikte ilginç bir biçimde yeniden ortaya çıkacaktır. Bu müzik türü 1970'li ve 80'li yıllarda yıkıcı bir "Doğululuğu" olduğu gerekçesiyle hep mahkûm edilecekti; oysa arabeskçiler kesinlikle kozmopolit bir bakış açısına sahiptir. Arabeskçiler arasında belki de en ünlüsü Orhan Gencebay'dır (doğumu 1944).[16] Gencebay, kendi hayatındaki en önemli etkiler olarak Bach ve Elvis'ten söz eder, arabesk etiketini (tam da kendi müziği arabesk olarak sınıflandırılacaksa, tek esin kaynağının Arap müziği olmamasından dolayı) reddeder; ilk müzik hocasının memleketi Samsun'da babasının arkadaşı olan Kırımlı bir mülteci olduğunu, bu kişinin Sovyet müzik sistemi içinde yetişmiş olduğunu ve kendisine de klasik Batı müziği tekniklerini bütünüyle öğrettiğini vurgular. Gencebay'ın 1940'lı ve 50'li yıllarda popüler olan müzikle daha çok ortak noktası vardı. 1960'lı yıllarda popüler olan müziğe oranla, bu müzik, eldeki malzemeyle yetinmeyi ve çok farklı türden malzemeleri (Batı rock'ı, radyoda çalınan türden Anadolu türküleri, Mısır ve Lübnan radyosunda çalınan müzik) Türkiye'nin en tipik ve taşınabilir enstrümanı olan bağlamayla çalınabile-

16. Orhan Gencebay ile görüşme, 4 Ağustos 1995. Ayrıca Özbek'in (1991) mükemmel çalışmasından ve yayımlanmış bir dizi başka görüşmeden (özellikle *Boom*, 1992; *Cumhuriyet*, 1996) yararlandım.

cek hale getirmeye alışıktı. Anadolu rockçılarının yaptığı gibi yerli bir müzik türünü uluslararasılaştırmak yerine, arabesk, çeşitli türden "egzotik" müzikleri yerlileştiriyordu. Arabesk "her şeyi" kapsamaya hazır, hiç olmazsa potansiyel açıdan "her şeyi" içselleştirebileceğine inanılan bir müzik türüdür.

Ama arabesk her şeyden daha fazla, Türkiye'nin 1970'li yılların ortalarından itibaren yükselişe geçen kaset sanayiinin yarattığı bir üründür.[17] 45 devirli plak ve uzunçalarlardan farklı olarak, kaset teknolojisi göreli olarak ucuz ve esnekti, yani talebe hızla yanıt vermeyi mümkün kılıyordu. 1960'lı yılların sonunda talep, artan ölçüde, köyden kente göç eden kitlelerden kaynaklanıyordu. Orhan Gencebay'ın ilk parçası, Columbia tarafından yayınlanan *Bir Teselli Ver*, 1969'da çıktı ve 600 bin sattı. Köyden göçmüş bir proletaryanın kentleşme özlemlerine doğrudan doğruya hitap eden bir müzik olarak çekiciliği, Anadolu rock'ının demokratik ve köylü yanlısı özlemleriyle tam bir karşıtlık oluşturuyordu. Kaset üretimi Türk sermayesinin hâkim olduğu bir müzik sanayiini olanaklı kılıyordu. Bu piyasaya az sayıda büyük firma hâkim olacaktı ama sayısız küçük girişim de söz konusuydu. Bu küçük şirketlerin bir bölümü (örneğin Gencebay'ın 1973'te kurduğu Kervan gibi) popüler müzisyenlerin kendi girişimlerinin ürünüydü. Arabesk, devlet radyo ve televizyonundan özenle dışlanıyordu. Buna karşılık, ticari dağıtım açısından devlet bu müziğe hoşgörü ile yaklaşacaktı: yasaklanması için yeterli bir mekanizma yoktu, üstelik arabeskin politik bakımdan yatıştırıcı sözleri, muhtemelen bir tehdit olarak değerlendirilmiyordu. TRT'nin pek benimsediği donuk tarza örtülü biçimde karşıt olarak, arabesk, gazinolar ve ucuz kaset satışları aracılığıyla büyük bir patlama yaşıyordu. Bu koşullar altında, küçük firmaların esas ticari işlevi, şarkıcılar için bir reklam aracı oluşturmak ve refakatçi müzisyenlere zaman zaman düşük bir ücret ödemekti. Bu insanlar hayatlarını kasetlerin telif haklarından değil, sahnede müzik icra ederek ve başka türden küçük ticari girişimlerden elde ediyorlardı.

Öyleyse arabesk, İstanbul'da faaaliyet gösteren bir ulusal müzik

17. Özbek (1991, 123-24, not 38) Türk kaset sanayii hakkında şu tarihsel bilgiyi verir: İlk Türk firması Şençalar, ana çokuluslu şirketlerin yanı sıra, 45 devirlik plaklarla 1962'de işe başlar. Kaset teknolojisinin girişi sonucunda ilk Türk kasetleri 1976'da Plaksan tarafından üretilir ve dağıtılır. Kayıt teknolojisi geliştikçe ve Türkiye'ye taşındıkça başka firmalar da bu alana girer. 1978'de, daha sonra Raks olacak olan Sabra kurulur, 1980 sonrasında ise Teletrans, Uzelli, Nora ve Bantsan.

sanayii ile köyden kente göçmüş insanlar arasından yükselmekte olan bir sınıfın gelirine bağlı bir ulusal eğlence kültürü arasında kendine özgü bir yer tutan bir müzik türüydü. Bir müzik türü olarak, büyük ölçüde kentin müziğiydi, kent hakkında bir müzikti. Türkiye dışından çok çeşitli tarzları kucaklamıştı: Bunlar arasında Mısır'ın film müziği de vardı, ama esin kaynağı bununla sınırlı değildi. Canlı müzik ortamlarından (özellikle bir türkücünün bağlama eşliğinde çaldığı müzik ortamından) ve Türkiye'nin resmi medyasının yayınladığı müzikten alışık olunan icra adabına uygun icra ediliyordu. Gencebay şarkılarının sözleri geniş bir alana yayılmaktadır: Bu şarkılarda yabancılaşma, ayrılık, başarısızlık, uzakta duran, manipülasyonlara başvuran bir sevgili tarafından aşağılanma gibi, oldukça soyut ama şiddetli ruh durumları anlatılır. Büyük kent (bu çoğu zaman örtülü olarak, bazen de açıkça belirtilerek İstanbul'dur) arabesk filmlerde dramatik çerçeveyi oluşturur. Aynı zamanda, (çoğunlukla erkek olan) kahramanı nihai felaketine sürüklemek bakımından, arabesk dramda standart bir rolü olan "modern" işveli kadın gibi, tehlikeli arzuların bir mecazı işlevini görür.

Her ne kadar Gencebay son dönemde kendini bir rock müzikçisi tarzında yenilemiş olsa da, müziğinin Anadolu rock'ından çok ayrı bir tarihçesi vardır. Cem Karaca açıkça Türkiye'nin işçi hareketinin yanında yer almışken, Gencebay türü ünlü arabeskçiler, aktif ya da pasif tarzda, popülist liberal sağı destekleme eğilimi içinde olmuşlardır. Gencebay'ın Özal'ı desteklediği iyi bilinen bir şeydir. 1980'li yılların sonunda TRT'nin radyo ve televizyon yayın tekelinin adım adım ortadan kaldırılmasından yarar gören arabeskçilerin büyük bölümü de Gencebay gibi Özal'a destek vermiştir. Cem Karaca Türk müziğinin, uluslararası sistem karşıtı kültürün sound'ları ve değerleriyle buluşabilecek bir tarzını yaratmaya çalışırken, Orhan Gencebay bunun tam karşıtı bir amaçtan hareket etmiştir: uluslararası bir sound ortamının yerlileştirilerek Türk dinleyicisine sunulması. Münir Nurettin Selçuk'ta olduğu gibi, ama bu kez burjuvalar için değil proleterler için, İstanbul bir kez daha ikircikli, sorunlu bir modernitenin önemli bir simgesi haline gelir.

Arabesk ile Türk popunun en son türü arasındaki süreklilik unsurları, bir dizi Türk aydınınca tartışma konusu yapılmıştır. Mirkelam ile Orhan Gencebay arasında birçok ortak yön mevcuttur. Her ikisi de şu anda hâkim durumda olan sağcı politik seçkinler tarafından desteklenmekte ve (kendileri politikayla ilgilenmediklerini söyleseler de)

bu desteğe destekle karşılık vermektedirler. Her ikisi de erken yaşta müzik dersi almış, aileleri aracılığıyla Türk müziği dışında çeşitli türden müziklerle tanışmışlardır. Açıktır ki, her ikisi de hızla değişmekte olan müzik teknolojilerini oldukça tanıdık müzik geleneklerine uygulamaya açık olmuşlardır: "rave" ve "techno"nun ölçülerini hatırlatan ama şehirlerde yaygın Türk oyun havalarındaki geleneksel ritmlerden de iz taşıyan ritmik kalıplar; Türk sanat müziğinin melodik ölçüleri etrafında örülmüş şarkıcının sesine yönelik bir tarz. Her ikisi de belirli bir eklektik özellik gösterir. Gencebay köklerinin rock'ta yattığını ve Bach konusundaki bilgisini öne sürerek bir "Doğu" müzisyeni olarak sınıflandırılmasına karşı çıkarken, Mirkelam İbrahim Tatlıses'e duyduğu hayranlığı itiraz konusu yapar.[18] Bu aynı zamanda yapısal uyum sürecinde yaratılmış olan zengin bir burjuvazinin ve bu sınıfın gayet gösterişli biçimde safasını sürdüğü servet ve boş zamana öyküneenlerin kültürel özlemlerine hitap eden bir müziktir. Arabeskte olduğu gibi, İstanbul (ya da İstanbul'un, adı verilmemiş bir altkenti) Mirkelam'ın *Her Gece* klipinin çerçevesini oluşturur. Şarkının sözleri ise yalnızlığın ve arzunun soyut bir sözlüğü üzerine kuruludur.

Değişen, bu müziğin teknolojik ve sınai temelidir. Gencebay hâlâ girişimci bir bireycidir, kendi dünyasını ve servetini yaratmış çalışkan bir kır-kent göçmenidir. Mirkelam ise pek bir "kişi" değil, daha ziyade, kendi sözcüklerini kullanacak olursak bir "proje"dir ve karmaşık, incelikli bir sınai makinanın ürünüdür.[19] Her ne kadar Gencebay da bir ticari projenin ürünü olmak bakımından (bkz. Karakayalı 1995) Mirkelam'dan geri kalmasa da, müziği büyük ölçüde Özal'ın çok desteklediği küçük işletme atmosferinin ürünüdür. Gencebay'ın filmlerinde ve şarkı sözlerinde, bir aşk ve bireysel mücadele diline sarmalanmış biçimde, Özal'ın yaymaya çalıştığı "Çalış sen de kazanırsın" türünden bir ideolojik mesajı görmek güç değildir. Mirkelam ise çok başka bir tavra hitap eder, bu tür bir tavır oluşturur. Kendisinin de bilinçli olarak farkında olduğu gibi, Mirkelam bir üretici değil bir üründür ve çağrısı bir milli piyango zihniyetini yansıtmaktadır:

18. Mirkelam hakkında bu ve başka ayrıntılar, Hulusi Tunca'nın (1995) gazeteci üslubuyla kaleme almış olduğu "Mirkelam Nereye Koşuyor?" başlıklı çalışmasından alınmıştır.

19. Birlikte çalıştığı plak şirketinin tarz danışmanı Serra D'Autry'nin ifadesiyle, "Amerikan kültürü dünyanın her yanına yayılmış olduğu için, biz de biraz Ayhan Işık'ı, biraz bir çingeneyi, biraz Che Guevara'yı, biraz da Freddie Mercury'yi hatırlatan bir tip yarattık" (Tunca 1995, 50).

Müzik sektörü, herhangi birini seçip tornadan geçirerek ülkenin popüler kültür sahnesine çıkarabilir. Bu neden ben olmayayım?

Elbette şarkıcıların büyük çoğunluğu Gencebay'ın eriştiği üne ve servete kavuşamayacaklarını bilmektedirler. Ama hiç olmazsa onun şarkılarını çalabilirler. (1980'li yıllarda hangi gazinoya ya da kulübe gitsem, kendine özgü Orhancılarla karşılaşırdım.) Arabesk müzik yapmanın katılımcı potansiyeli Özal türünden "bırakınız yapsınlar"cılara çok hitap ediyordu. Günümüzün medyası bu potansiyeli silip süpürmüştür. Gencebay'ın şarkılarını eline bir bağlama alan herhangi birinin çalması mümkündür ama günümüzde bağlama oldukça pahalıdır; gitar, özellikle kitlesel üretim konusu olan akustik gitar Beyoğlu'nda her yerde satılır ama yine de ucuz değildir. Elektro gitar ise el yakacak kadar pahalıdır. Bu alana katılmak için, insanın ya erken dönem Anadolu rock'çıları gibi bit pazarlarını dolaşıp ucuz ve günü geçmiş bir alet bulması ve bu aleti deneysel biçimlerde kullanması (bu yaklaşım dneyesel müzik yapan Zen grubunca benimsenmiştir) ya da 500-600 dolar sayıp en ilkel ithal malı bir elektro gitar satın alması gerekir. Arabesk'in sunduğu katılımcılık fırsatı artık tükenmiştir. İstanbul şimdi şehrin kıpır kıpır rock barlarına girebilen müziksel varsıllar ile tek bir bağlama almak için bile kendilerine göre bir servet harcamaları gereken müziksel yoksullar arasında bölünmüştür.

Küreselleşmenin vadettiği çeşitli dünyalar, bir bakıma sadece az sayıda insana açıktır; buna karşılık, çok daha fazla sayıda insan bu dünyalara erişemeyecekleri, sadece seyircisi olabilecekleri duygusuyla yaşamaktadır. Müziğin bu gerçekle karmaşık bir ilişkisi vardır. Yukarıdaki kısa hayat hikâyelerinin örneklediği gibi, son birkaç onyıl süresince, insanların dünya, ülke ve İstanbul'a ilişkin yerlerini tahayyül etmesinin farklı yollarının taşıyıcısı olmuştur. İstanbul'da Münir Nurettin Selçuk'un, Cem Karaca'nın, Orhan Gencebay'ın, Mirkelam'ın kasetleri hemen hemen her köşebaşında satılmaktadır. Aslında, daha önce söz edilen tepedeki yoğunlaşma olgusuna rağmen, bugün kaset ve CD piyasasında, radyoda ve televizyonda on yıl öncesine göre, hem nicel anlamda daha fazla müzik hem de daha nitelikli müzik mevcuttur. Ama birçok insan için, televizyonun karşısında oturmanın dışında, bu müzik türlerine katılabilmek için gidilebilecek mekânlar muhtemelen azalmaktadır. Küreselleşme teorisyenleri, daha geniş bir dünya ile buluşmakta olan insanlar ile eskisinden daha da dar bir dünya ile karşı karşıya kalanlar arasında ortaya çıkmakta olan uçurum üzerine de biraz düşünseler iyi olur.

Kaynaklar

Aksoy, A. ve K. Robins, 1996, *Peripheral Vision: Cultural Industries and Cultural Identities in Turkey.*

Akgün, F., 1993, *Yıllar Boyunca Tango 1865-1965,* İstanbul: Pan Yayınevi.

Arel, H. H., 1969, *Türk Musikisi Kimindir?,* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Belge, M., 1983, "Türkiye'de Günlük Hayat", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 836-75.

Cloonan, M., 1996, "Popular Music and the Nation-State: Towards a Theorisation", Paper given at IASPM/Critical Musicology Conference, Oxford Brookes, England.

Cohen, S., 1994, "Identity, Place and the Liverpool Sound", M. Stokes (der.), *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* içinde, Oxford: Berg.

Gencebay, O., 1981, söyleşi, *Türkiye Yazıları,* s. 54.

—— 1990, "Benim Müziğim Kurallara İsyandır", *Boom* 2, no. 4, ss. 34-35.

Geulen, E., 1995, "Nationalisms: Old, New and German", *Telos* 105, ss. 2-20.

Gilroy, P., 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness,* Londra: Verso.

Guilbault, J., 1993, *World Music in the West Indies,* Chicago: University of Chicago Press.

Güngör, N., 1990, *Arabesk: Sosyokültürel Açıdan Arabesk Müzik,* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Hall, S., 1992, "The Question of Cultural Identity", S. Hall, D. Held ve T. McGrew (der.), *Modernity and its Futures* içinde, Oxford: Polity, ss. 274-316.

Hebdige, D., 1979, *Subculture: The Meaning of Style,* Londra: Methuen.

Karakayalı, N., 1995, "Orhan Gencebay Projesi", *Toplum ve Bilim* 67, ss. 136-56.

Keyder, Ç., 1987, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development,* Londra: Verso.

—— 1992, "İstanbul'u Nasıl Satmalı?", *İstanbul* 3, ss. 80-85.

Kozanoğlu, C., 1995, *Pop Çağı Ateşi,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kulin, A., 1996, *Bir Tatlı Huzur: Fotoğraflarla Münir Nureddin Selçuk,* İstanbul: Sel Yayınları.

Laing, D., 1992, "'Sadness', Scorpions and Single Markets: National and Transnational Trends in European Popular Music", *Popular Music* 11, no. 2, ss. 127-40.

Langlois, T., 1996, "The Global and the Local in Algerian Rai", *Popular Music* 15, no. 3 (Ortadoğu üzerine özel sayı, der. R. Davis and M. Stokes), ss. 259-73.

Malm, K. ve R. Wallis, 1992, *Media Policy and Music Activity,* Londra: Routledge.

Manuel, P., 1990, *Cassette Culture: Popular Music and Technology in North*

India, Chicago: University of Chicago Press.
Middleton, R., 1990, *Studying Popular Music,* Milton Keynes: Open University Press.
Nora, P., 1989, "Between Memory and History: les lieux de memoire", N. Davis ve R. Starn (der.), *Representations: Special Issue on Memory and Countermemory* 26, ss. 7-25.
Ok, A., 1994, *68 Çığlıkları,* İstanbul: Broy Yayınları.
Özbek, M., 1991, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski,* İstanbul: İletişim Yayınları.
Robins, K., 1993, "Prisoners of the City: Whatever Could a Postmodern City be?", E. Carter, J. Donald ve J. Squires (der.), *Space and Place: Theories of Identity and Location* içinde, Londra: Lawrence & Wishart, ss. 303-29.
Robins, K. ve A. Aksoy, 1995, "Istanbul Rising: Returning the Repressed to Urban Culture", *European and Regional Studies* 2, no. 3, ss. 223-35.
Rona, M., 1970, *Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi,* İstanbul: Türkiye Yayınevi.
Slobin, M., 1993, *Subcultural Sounds: Micromusics of the West,* Hanover: Wesleyan.
Solie, R. (der.), 1993, *Musicology and Difference: Gender and Sexuality in Music Scholarship,* Berkeley: University of California Press.
Sönmez, M., 1996, *İstanbul'un İki Yüzü: 1980'den 2000'e Değişim,* Ankara: Arkadaş Yayınevi.
Tunca, H., 1995, *Mirkelam Nereye Koşuyor?,* İstanbul: Açı Yayınları.
Wolff, J., 1987, "The Ideology of Autonomoust Art", R. Leppert ve S. McClarey (der.), *Music and Society: The Politics of Composition, Performance and Reception* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 1-12.

—

IV

UZLAŞMA MEKÂNI

8

ENFORMEL KONUT PİYASASINDAN KÜRESEL KONUT PİYASASINA

Çağlar Keyder

BU BÖLÜM İstanbul'da konutun ve mekân üretiminin değişen biçimleriyle ilgili olacak. Kentin İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmesini üç dönemde ele alacağım: kırdan kente göçün, eski kent merkezinin çevresinin gecekondularla kuşatılmasıyla sonuçlandığı erken aşama; ulusal kalkınmanın orta sınıfın konut alanlarında farklılaşmaya yol açtığı bir ara dönem; ve küreselleşmenin bir dizi parçalayıcı dinamiği harekete geçirmekte olduğu bugünkü durum. Bu üç evre arasında zaman içinde birbirini izleme bakımından bir sıra olsa da, ikincisi başladığında birincisi sona ermiyor; son evrede ise hem çevredeki gecekondulaşma, hem de orta sınıf farklılaşması devam ediyor. Sonuçta ortaya çıkan manzarayı belirleyen de bunların bu şekilde, kontrpuanlı bir evrim göstermiş olmaları, bunların birbirleriyle karmaşık etkileşimi olmuştur.

Tarihsel Arka Plan ve Kentleşmenin Ekonomi Politiği

Üçüncü Dünya metropolleri arasında, "kaçak", yasadışı konut oranı bakımından İstanbul hep ilk sıralarda olmuştur. Verilen oran hesaplama yöntemine göre değişmekle birlikte genellikle %50'nin üzerindedir. "Kaçak" kavramının bu bağlamda nasıl tanımlandığı da pek açık değildir: "kaçak" derken, konutların mevcut mevzuata uygun olarak yapılmadıklarına atıfta bulunulmuş oluyor, ama hayli geniş bir yelpazesi var bunun. Bazı durumlarda yapı, kamu arazisi ya da özel arazi üzerinde inşa edilmiş oluyor: fiilen işgalcilik ortaya çıkıyor. Başka bazı durumlarda ise, yapı imar mevzuatını ihlal ediyor: tarım toprağı

üzerinde ya da park ve bahçelere tahsis edilmiş alanda (yeşil alanda) inşa ediliyor. Ya da yapı belediye yönetmeliklerine uygun olmayan biçimde, gerekli denetim yapılmaksızın ve ruhsat alınmaksızın, yetkili makamların belirlediği mühendislik, sağlık, estetik ve yerleşim kurallarına uyulmaksızın inşa edilmiş olabiliyor. Ancak bir şey çok açıktır: İstanbul'un nüfusunun 20. yüzyılın ikinci yarısında bir milyondan on milyona yükselişi, esas olarak kaçak yapıların yaygınlığı sayesinde mümkün olmuştur. İlk olarak bu tür bir gelişmenin çerçevesini oluşturan hukuki ve politik bağlamı ele alacak, ardından da bu özgül kentsel büyüme tarzının toplumsal ekoloji açısından sonuçlarını tartışacağım.

Kentleşmenin önemli bir boyutu, toprağın konut yapımı amacıyla zorunlu olarak mülk edinilmesidir. Toprak kuşkusuz özel (kurgusal) bir metadır; bunun anlamı, toprağın basit bir ticaret metaı olarak kabulünün güç olmasıdır (bkz. Polanyi 1957). Ancak, kelimenin dar anlamında kapitalist birikimin başlamasından önce, toprağın özel olarak mülk edinilmesinin mümkün hale gelmiş olması gerekir: az sayıda ve kabul edilebilir nitelikte kısıtlamaya tabi de olsa, bütünüyle gelişmiş bir kapitalizmin önkoşulu özel toprak mülkiyetidir. Kapitalizm öncesi toplumlarda hâkim olan hukuk sistemleri, toprak kullanımı açısından genellikle kamunun esas olduğu anlayışına dayanırdı. Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak, açık ve kesin biçimde bir özel kişiye ya da bir vakfa ait olduğu kabul edilmemiş olduğu sürece, devlete ait sayılırdı. Ekime açılmış topraklar üzerinde, vergisi ödenmek koşuluyla, çiftçinin tasarruf hakkı (intifa hakkı) mevcuttu. Devlet mülkiyetindeki topraklar üzerinde köylüler hak iddia edebiliyordu; vergileri ödenmek koşuluyla, köylünün bu topraklardan faydalanma hakkı olduğu kabul edilirdi. Ama bu, özel mülkiyet olarak görülmezdi. Kentsel bölgelerde ise evler ve bahçeler genellikle özel mülkiyet olarak tescil edilirdi. Ne var ki, tarih ve folklorik anlatılar aşırı servet birikiminin iktidar sahiplerinin haset ve gazabını çektiğine ve sonunda söz konusu zenginin mülksüzleştirilmesine yol açtığına ilişkin sayısız örnekle doludur. Gerçekte toprak üzerinde hiçbir hak güvenceye bağlanmamıştı. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mülkiyet kategorileri, daha sonra uyum içine girmeye zorlandıkları kapitalist toplumda olduğundan çok farklı bir anlam taşıyordu.[1] Bu, özellikle "devlet arazisi" diye anılan mülkiyet türü için geçerliydi: öteki bütün kategorilerden arta ka-

1. Klasik Osmanlı toprak sistemi konusunda bkz. İnalcık (1973).

lan toprakları kapsayan bu tür, devletin toplumsal hayat içinde süregiden varlığını meşrulaştıran bir hukuki kurguydu. Tebaanın bakış açısından, toprak mülkiyeti, devlet tarafından elde tutulan bir alandan koparılması ve devlete karşı korunması gereken ve her an devlete yeniden kaptırılabilecek olan bir şeydi. Ne denli güvence altında olduğu, güçler dengesine ve toprağı eline geçirmiş olanın maharetine bağlıydı. Ama mülkiyet üzerinde ileri sürülen hak, daha geniş ahlaki hak kavramıyla uyumlu olduğu ölçüde sorunlar asgari düzeyde kalıyordu.

Devletin yüceliğine dayanan geleneksel mülkiyet anlayışlarından, bireysel mülkiyete ve özel birikime ilişkin vazgeçilmez haklara geçiş hiçbir yerde kolay olmamıştır. Çevre ülkelerde en sık görülen durum, ülkenin sömürgeleştirilmesi sonrasında bu yeni düzenin dayatılmasıydı. Az sayıda örnekte ise, dışarıdan dayatılan modernizasyon, ülke yöneticilerinin Batı ölçülerine daha yakın bir özel mülkiyeti kabul eden yasaları geçirmesi biçimini alacaktı. Osmanlılar da bu örneklerden biriydi. Ancak gerek devlet seçkinleri, gerekse toplumun çeşitli kesimleri açısından, köylünün toprağı kullanma hakkına dayanan bir ekonomik ahlakı terk etmek güçtü. Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernizasyonu, bu ikircikliliği yansıtan yeni yasaları gündeme getiriyordu: bu yasalar bir yandan toprağı bir meta olarak kabul ediyor ve bireysel mülkiyet olarak tescil edilmesini mümkün kılıyor, öte yandan toprak mülkiyetinin özel ellerde toplanmasına ve ticaretine sayısız kısıtlama getiriyordu. Modernleşmeye yönelik mevzuatı destekleyen toplumsal güçler bir avuçtu ve çoğunlukla yabancı, sömürgeci ya da komprador nitelemesiyle dışlanmaya adaydılar. Yani, toprakta özel mülkiyet fikri dahi, yabancı kültürel kalıpların dışarıdan dayatılmasıyla özdeşleştiriliyordu.

Yerleşim yerleri dışında kalan ve tarım amacıyla kullanılmayan topraklar devlete ait kabul edilirdi. Özel mülkiyet dışında kalan toprakların yaygınlığı göz önüne alındığında, mülkiyet rejiminin modernleşmesi yönündeki adımların, devletin mülkün büyük bölümünün maliki haline geldiği bir durum yaratması anlaşılabilir. Bugün dahi, Türkiye'nin coğrafi alanının yaklaşık üçte ikisi devlet mülkiyetindedir.

Cumhuriyetten sonra, Ermeniler ve Rumlar tarafından terk edilmiş olan mal mülkün kamulaştırılmasıyla birlikte devlet mülkiyetindeki toprak miktarı arttı. 1915 ile 1925 arasında, toplam iki milyonu aşkın Ermeni ve Rum ya öldürüldü, ya ülkeden kovuldu, ya Türkiye dışında kalan Türk nüfusla mübadele edildi ya da kendi isteğiyle ülke-

den ayrıldı. İmparatorluğun son döneminde, kentsel nüfusun varlıklı katmanları içinde Hıristiyan nüfus kendi boyutlarına oranla çok yüksek bir paya sahip hale gelmişti. Bunlardan geriye sadece oturdukları evler değil, kentlerin iskân edilmiş bölgelerinin yakınında sahibi oldukları araziler de kalmıştı. Bu arazinin büyük bölümü kamulaştırıldı, ama bir bölümü de artık ülkede yaşamayan eski Osmanlı uyruklarının hukuki mülkiyeti altında kaldı. Bu insanlar genellikle vatandaşlık haklarını kaybetmiş olduklarından maliki oldukları araziyi satamıyorlardı. Bu tür mülkiyeti güvence altına alabilmek için karmaşık birtakım hukuki düzenlemelere gidildi. Bu düzenlemenin sonucunda, örneğin ülkeyi terk etmiş olan bir Rum'un gayrimenkulü fiilen kamu toprağı sayılmış oluyordu.[2]

Kente Göç Başlıyor

1950'li yıllardan önce, iskân edilmiş kentsel bölgeleri çevreleyen kamu arazisinin satın alınması yönünde hiçbir basınç yoktu. 1920'li yıllarla 1945 arasında kentsel nüfus sabit kaldı. Çoğu kent için bu Birinci Dünya Savaşı öncesindeki nüfusun altında bir nüfus demekti. O günlerin İstanbulu'nda, kentsel dokuyla içiçe geçmiş bir biçimde geniş meyve bahçeleri ya da mandıralar görmek hiç de şaşırtıcı bir şey değildi. Bu kentsel tarımın büyük bölümü, terk edilmiş arazide, ülkeden ayrılmış Hıristiyanların topraklarında ya da mülkiyetin kamuya geçmiş olduğu ve kimsenin bir hak ileri süremediği tarihe karışmış vakıf arazilerinde[3] yapılıyordu. Aslına bakılacak olursa, modern çağ öncesi öteki Avrupa kentlerinin sur içi nüfus yoğunluğuyla karşılaştırıldığında, İstanbul, birçok seyyahın gözlemlemiş olduğu gibi, yoğunlaşmamış, seyrek bir yerleşim tablosuna sahip olmuştur.

İstanbul'da nüfus patlaması 1950'li yıllarda başlar. 1950 yılının bir milyonu aşkın nüfusu, 1970'e ulaşıldığında üç milyona, 1975'te dört milyona, 1985'de altı milyona, 1995'te dokuz milyona yükselmiştir. 1945'i izleyen yarım yüzyıl boyunca yıllık artış hızı olarak %4

2. 1923 tarihli Nüfus Mübalelesi anlaşmasının hükümleri de bu yöndeydi. Bkz. Pentzopouos (1962) ve Alexandris (1983).

3. Vakıf, İslam hukukuna göre geliri belirli bir amaca tahsis edilen bir kuruluştur; vakfedilen mülk satışa çıkarılamaz. Osmanlı İmparatorluğu'nda amaç çoğunlukla devletin müdahalesinden kurtulmaktı. Çünkü bir mülkün, özel, miras yoluyla aktarılabilen bir malikâne haline getirilmesi durumundan farklı olarak, vakfedilmesi halinde müsadere edilmesi mümkün değildi.

ila 5 aralığında kalan bu büyümenin büyük bölümü köyden kente göçten ve kente yeni gelenlerin daha yüksek bir doğum oranına sahip olmasından kaynaklanıyordu. Gecekondular önce kentin iskân edilmiş bölgelerindeki boş alanlara yapıldı. Ne var ki, kent içi arazinin sağlayabildiği potansiyel, savaşın bitimini takiben kente akan devasa göç dalgasının yarattığı ihtiyacı karşılamak açısından tümüyle yetersizdi. Ayrıca gecekonduların çok göz önünde kurulması da gecekonducular açısından pek istenir bir şey değildi. Dolayısıyla, yerleşim için kullanılan arazi doğal olarak kentin iskân edilmiş bölgelerinin hemen dışındaki çevre oldu. Buralarda, toprak fiili olarak sahipsiz araziydi.

Köyden yeni gelmiş bu insanlar kente yerleşmeye başladığında ortaya çıkan tablo, kent planlamacıları açısından tam bir kâbustu: hukuki güvenceye sahip özel mülkiyet altındaki arazi ile gayrimüslimlerce terk edilmiş toprakların, üzerinde kimsenin hak ileri sürmediği vakıf arazisinin, eski tarımsal toprakların ve en önemlisi farklı türden kamu arazisinin iç içe geçmiş olması dolayısıyla, imara açılmış yerleşim bölgeleriyle gecekondu bölgeleri hiç beklenmedik noktalarda bir sarmaşık gibi iç içe giriyor, şehrin en zengin semtlerinde bile villaların ve lüks apartmanların yanında virane gecekondular yükseliyordu. "Kaçak" yerleşim en çok, karşılaşılan direncin asgari düzeyde kaldığı yörelerde gelişiyordu. Bundan dolayı, ortaya çıkan yerleşim düzeni, dünyada görülmüş en düşük yoğunluklu ve seyrek yerleşim düzenlerinden biri olacaktır. Bugün İstanbul metropoliten bölgesi, Doğu-Batı ekseninde, Marmara Denizi sahiline paralel olarak, eni on ila yirmi kilometre arasında değişen bir şerit boyunca uzanan yüz kilometrelik bir mesafeyi kapsamaktadır.

Bu tür bir gelişmeyi mümkün kılan temel etken, devletin bir kapitalist mülkiyet ilişkileri rejimi kurmakta yetersiz kalması ya da isteksiz olmasıdır. Kentin çevresinde potansiyel yerleşim için kullanılabilecek arazinin büyük bölümünün "maliki" sıfatıyla, devletin önünde politika olarak kabul edebileceği birkaç seçenek vardı. Bu seçenekler, farklı zamanlarda farklı çıkar gruplarınca ileri sürüldü ve savunuldu. Sonuçta, kamu otoritesi, hareketsizliğe teslim oldu, gelişmeleri öngörebilen bir politika oluşturmadı. Kuşkusuz bu stratejinin sağladığı avantajlar vardı, ama bu aynı zamanda kentin bir kargaşa içinde gelişmesine ve yasal/kaçak ayrımının ortaya çıkışına katkıda bulundu. Bir uç çözüm, devletin kamu mülkiyetindeki araziyi, buralarda yerleşimi etkin biçimde yasaklayarak koruması olabilirdi. Bu strateji muhtemelen kentin yasal bölümünde bir yoğunluk yaratır ve (Batı kentlerinde-

ki "slum"ları andıran) yoksul bir iç kent yerleşim dokusu çıkarırdı ortaya. Bu strateji aynı zamanda köyden yeni göçmüş halkın kamu arazisinden dışlanması için cebre dayalı tedbirler alınmasını gerektirirdi ki bu da ancak otoriter bir rejim altında sürdürülebilecek bir politika olurdu. Öteki uçta yer alan çözüm ise, kamu arazisinin en yüksek fiyatı verene satılması olabilirdi; bu seçenekte, konut sorununun çözümü kapitalist piyasaya bırakılmış olurdu. Bu iki uç strateji hiçbir zaman olası bir alternatif olarak tartışma konusu yapılmamıştır. Bu ikisinin arasında, her biri farklı derecede toplum mühendisliği gerektiren birkaç başka seçenek mevcuttu. Bunlardan biri, toprağın sübvansiyonlu fiyatlarla bireylere ya da kooperatiflere aktarılması olabilirdi. Bir başkası, bir kamu şirketinin kiralık konut inşa etmesi olabilirdi. Her iki seçenek de ara ara tartışıldı, sosyal demokrat ya da devletçi eğilimlerce savunuldu, ama pek az sayıda projede uygulamaya konuldu. Bu projelerin gerçekleşme düzeyi de asgaride kaldı. Buna karşılık, popülist himayecilik ilişkilerinin yarattığı atalet hâkim politika haline geldi.

Popülizm, kamu topraklarının piyasa alanının dışında tutulmasında somutlaşıyordu. Başka bir deyişle, popülist uygulama, toprakta özel mülkiyeti dış dünyanın bir dayatması olarak gören bakış açısıyla çakışıyordu. Milliyetçiliğin ve bağımsızlığın hiç olmazsa bir ölçüde Avrupa uygarlığına karşı ulusal kültürün savunulması olarak meşrulaştırılması gerektiğinden, yeni cumhuriyetin devlet seçkinleri (başka gelişmekte olan ülkelerde, hatta Avrupa'nın güneyinde olduğu gibi; bkz. Leontidou 1990), kapitalist piyasa ilkelerini hiçbir zaman iç huzuruyla savunamamışlardır. Diğer yandan, bireylerin, kamu toprağını özel kişilerce mülk edinilmeyi bekleyen bir şey gibi gördükleri bir durumda, devlet de malik olarak meşru bir statüye sahip olamıyordu.

Devlet seçkinleri, kapitalist birikimin ilkelerini kabul etmekle özel mülkiyete dayalı bir piyasanın dolu dizgin işleyişini kısıtlayacak bir ekonomik ahlakın ihtiyaçlarını karşılamak arasında gidip geliyorlardı. Sömürgecilik sonrası dönemin meşruiyet mekanizmaları, liberalizm ya da piyasa karşıtı bir tavır yönünde en azından sözde bir bağlılığı gerekli kıldığından, piyasanın engelsiz biçimde işleyebilmesi için kamu mülklerinin satışa çıkarılmasının haklı gösterilebilir olmadığı düşünülüyordu. Ayrıca, yeni Türk devletinin harcında, bizatihi daha önceki dönemde toprağı bir meta haline getiren mevzuatın kabulünden en fazla yararı görmüş olan toplumsal grupların elindeki toprağın büyük bir bölümünün kamulaştırılması da vardı. Nihayetinde,

Hıristiyan nüfusun ülkeden kovulması bağımsızlık hareketinin dile getirilmemiş hedeflerinden biriydi. Halkın kamu arazisini mülk edinmesi milliyetçi söylemi pekiştiriyordu. Böylece, ulus-devletin kuruluşu ve egemenliği ile liberal modelin savunucularının ülke dışına kovulmuş olması, (başka şeylerin yanı sıra) toprağın gerçekten de ticaret dışı kalması gerektiği yolundaki popüler anlayışın zaferi anlamında yorumlanabiliyordu. Bu koşullarda, toprağın açıkça metalaştırılması yönündeki bir girişim, yeni devletin meşruiyetinin erozyona uğraması anlamına gelebilecekti.

Politik himayecilik ilişkileri ise, karar verme pozisyonunda olanların politik mantığına hitap eden, daha çıkarcı bir güdü oluşturuyordu. Patronaj ilişkilerinin etkili bir mekanizma oluşturabilmesi için, kamu arazisinin tahsisine ve yeni yerleşim birimlerine sunulacak kamu hizmetlerinin düzenlenmesine ilişkin kurallar kasıtlı olarak muğlak bırakılmalıydı. Kurallara bağlı bir dağıtım ya da tahsis, politikacıların kente yeni göçmüş grupların himayecisi olarak tekil pazarlıklara girebilmelerini imkânsız kılacaktır. Bir başka deyişle, politikacılar çoğunlukla, halktan destek elde etmek, bu desteğin sürmesini sağlamak ve böylece kendi ellerini güçlendirmek amacıyla, keyfi bir tahsis mekanizmasının yarattığı ayrıcalığı ellerinde tutmayı tercih ediyorlardı. Toprağın enformel biçimde mülk edinilmesi, bu tür himayecilik ilişkilerinin sürdürülebilmesi için bir önkoşuldu.

Kentin Yasal ve Yasadışı Alanlara Bölünmesi

Kent toprağının işgaline, tahsis edilmesine, giderek bu toprak üzerindeki yapılaşmaya ilişkin bütün bu süreç belirsizliklerle örülmüştü. Bu belirsizlik, bir ev yapıldıktan sonra da sürüyordu, ta ki evi yapan bir tapuyla hukuki güvenceye kavuşsun. "Kaçak", yasadışı yapılaşma oranının yüksekliği, bu güvencenin kolayca verilmediğinin kanıtıdır. Aslında, sürecin daha ileri aşamalarında dahi, imar mevzuatı o kadar büyük belirsizliklerle doludur ki, şehrin tarihi bölümleri ve büyük apartman bloklarının hâkim olduğu "modern" semtler dışında, bir inşaatın tamamlanıp tamamlanmadığı bile her zaman tartışma konusu yapılabilir. Evin genişletilmesi ya da ilave kat çıkılması gibi hususlar, resmi tutumun gidişatına bağlanmıştır. Bir seçim öncesinde, popülist bir belediye başkanı imar mevzuatının uygulanmayacağı yönünde üstü örtülü bir mesaj verirse, mevcut binalara yeni katlar eklemek üzere yoğun bir inşaat faaliyeti başlayabilir. İçinde insanların yaşadığı bir

evin (daha inşaat halinde olsa dahi), kameraların bütün ülkeye yayacağı yürek parçalayıcı görüntüler pahasına polis marifetiyle yıkılması, politik nedenlerle çok daha düşük bir olasılık olmuştur.

Arazi işgali genellikle kolektif bir eylem olmuştur: karşılığında hak ettiği girişimcilik getirisini (parasal ödül ya da politik destek biçiminde) alan girişimciler tarafından örgütlenen enformel bir ortaklıktır söz konusu olan. İşgal edilen toprak çoğunlukla, ister merkezi devletin, ister vilayetin, isterse belediyelerin olsun, kamu mülkiyetinde olduğundan, toprak sahibine ödenecek bir piyasa fiyatı söz konusu değildir. Ancak, bu alanda yetkili devlet görevlilerine, bu yasadışı işgali görmezden gelmelerini sağlamak için rüşvet ödemek gerekir. Çoğunlukla rüşvet, resmi makamlarla çatışmanın, işgalciler söz konusu araziye fiziksel olarak yerleşene ve politik olarak güçlenene kadar ertelenmesini sağlar. Bu aşamadan sonra ise bunların buradan atılmaları, resmi makamlar açısından maliyeti yüksek ve halkta tepki yaratacak bir girişim olacaktır.

Kolektif eylem yerleşimden sonra da devam eder. Bunun, yerleşimin resmileşmesi sürecinde merkezi yer tutan bir boyutu, kamu hizmetlerinin sağlanması konusundaki kampanyalardır (bkz. Bölüm 9). Aslında, bir mahallenin oluşumunun hemen ardından belediye hizmetleri de sağlanmaya başlar. İstanbul'un çeperinde, ileri derecede özerkliğe sahip yeni belediyeler kurulduğunda, seçmenler nezdinde popülerlik kazanma kaygısı nedeniyle belediyelerin bu tür hizmetleri eninde sonunda sunması daha da bir güvence altına alınmış oldu. Kaçak inşaata karşı resmi makamların uyanık bir tavır içinde olmasının pek az örneği vardır: bir mahallede, hatta tek bir evde insanlar yaşamaya başladığı andan itibaren resmi makamların yıkıma girişmesi olasılığının çok ciddi biçimde gerilediğinin ilgili bütün taraflar farkındadır. Koşullar izin verdikçe yeni katların çıkılması, birkaç seçim dönemi sonrasında, bir gecekondu mahallesinin çok katlı apartmanlardan oluşan bir bölgeye dönüşmesine dayanan yaşam döngüsü çıkarıyordu ortaya. 1960'lı yıllarda kapsamlı bir araştırmaya konu olan ilk gecekondu mahallesi olan Hisarüstü bunu doğruluyor (Karpat 1976). Hisarüstü bugün, tek bir otomobilin zor geçebileceği kadar dar sokaklara bakan dört ya da beş katlı binaların mağrur biçimde yükseldiği bir mahalle haline gelmiştir. Bu özel örnekte, hızlı gelişmenin ardındaki temel faktör şehrin merkezine yakınlık olmuştur. Başka gecekondu mahalleleri ise neredeyse özerk kasabalar gibi gelişmişlerdir. Burada, kentsel bir hiyerarşi içinde ikinci ya da üçüncü derece yerleşim düzey-

lerinden beklenebilecek orta düzey bütün fonksiyonlar ve hizmetler (ve bu arada istihdam olanakları) mevcuttur. Aslında, İstanbul'u, bu tür gecekondu bölgelerinin, sınırlı bir organik birliği olan bir kümeleşme olarak düşünmek çok da yanlış olmayacaktır. Yeni gecekondu bölgeleri, halihazırda kentin en dışını oluşturan çemberlere, ağ üzerindeki yeni düğüm noktaları olarak, dizisel bir tarzda eklenmektedir.[4]

Yasal/yasadışı yapı ayrımı zamanla İstanbul'un ekolojisine damgasını vuran toplumsal ve bölünmeyle çakışmaya başladı. Bir konutta yaşamak, büyük kent hayatının ilk ve tanımlayıcı unsuruydu. Kültürel bakımdan yalıtılmalarının ve İstanbul'un yerlileri tarafından hor görülmelerinin yanı sıra, kente yeni göçenler bir de konutlarının kaçak oluşu nedeniyle devletle başa çıkmak zorundaydılar. Gecekondu sakinleri, kendilerine bir arazi edinip zamana yayılacak o inşaat sürecine girdikleri andan itibaren "yasaların dışında yaşayanlar" diye tanımlanabiliyorlardı. Birçoğu için, gerçekten, her ne kadar çoğu sonuçlanmadan kalmış da olsa, yasal kovuşturmalar vardı. Kent planlamacılarının ve mimarların odaları da, İstanbul medyası da bu insanlara yasadışı biçimde yaşadıklarını hatırlatıyordu sürekli olarak. Devletin temsil ettiği ve gayrimenkulle ilgili yasa ve yönetmeliklerde cisimleşen hukuki düzen kente yeni göçmüş bu insanları suçlu durumuna yerleştiriyordu; bu resmi dayatma doğal olarak kaçınılması, çevresinden dolaşılması, yenilmesi ya da rüşvetle aşılması gereken bir yük olarak görülmeye başlandı. Devletin mülkiyet rejimi konusunda tutarlı bir tavır takınmaktaki isteksizliği, piyasa mantığının tam olarak uygulanması konusundaki tutumun ikircikliliği, metalaşmanın ahlaki bir ekonomi anlayışıyla huzursuz biçimde bir arada varoluşu sonuçta insanların kimliklerini şekillendiriyor, devletten uzak durmanın en temel güdü haline geldiği hayat alanları yaratıyordu. Suçlu yerine konulma bu insanların varoluşunu tanımlayan unsur haline geliyor ve resmi makamlarla her tür ilişkilerini etkileyerek onları çatışmacı bir ideoloji benimsemeye sürüklüyordu. Kentin yeni sakinleri kent dünyasını, mülkiyetin dışarıdan ithal edilmiş bir yasayla düzenlendiği bir yabancı hukuk sistemi olarak görüyorlardı. Böylece, kavramsal dünyaları, Batılı ile yerli, yabancı ile "bizden" olan, dışarıdan dayatılmış olan ile "kendi geleneğimiz" eksenlerinde bölen bütün vektörler, kendilerine

4. Bu olgu ABD'de, altkentlerin (*suburbs*) birçok fonksiyon açısından kendine yeterli merkezler haline gelişine, yani uç-kent (*edge-city*) olarak anılan gelişmeye denk düşer.

mekânsal bir izdüşüm buluyorlardı: burada, gerçek anlamda kent ile kaçak olarak işgal edilmiş alan, gerçekten kent olmayan, gecekondu karşı karşıya geliyordu.[5]

Köyden kente göçenlerin "kentlileşme" süreci, yerleştikleri mekânın yasallaşmasına paralel olarak yürüyordu. Devlet sadece kolay başa çıkılamaz bir hukuki engel değildi; aynı zamanda temel modernleştirici güçtü. Halkı, kitleleri yabancılaştıran, rahatsız eden ve direnmeye iten bir tarzda dönüştürmeye çalışıyordu. Bu dayatmacı tavır ve kentin bu insanlar için erişilemeyen boyutu kolayca birbirleriyle özdeşleştiriliyordu. Böylelikle, yasallığa kavuşma sürecindeki engellerin devlet politikalarından kaynaklanıyor olması, devlet tarafından sürdürülen yukarıdan modernleştirme ile günlük yaşam deneyimi içinde kendi dinamikleriyle meydana gelen evrim arasında zaten mevcut olan gerilimi bir kat daha artırıyordu.

Köyden kente göçenlere başlangıçta hoşgörü gösterildi, ne de olsa kentteki köylülerdi: hadleri bildirilebilir ya da içinde debelendikleri kültürel boşluktan çekip çıkarılabilirdi – elbette şehirli olmayı öğrendiklerinde ya da öğrenebilirlerse. Ne var ki, toplumsal ve coğrafi akışkanlığın hızı, başlangıçta öngörülmüş olan baş edilebilir dönüşüm hızının çok ötesine geçecekti.[6] Köyden gelenler kendi politikalarını, kendi yaşam dünyalarını, kendi kamusal mekânlarını oluşturdukça, bu yeni yaratılan biçimlerle doğma büyüme İstanbulluların modern olarak kabul ettiği şeyler arasındaki bağdaşmazlık yaygın bir tartışma konusu haline gelecekti. Genel kanı, ortaya bölünmüş bir kentin çıktığı ve bölünme çizgilerinin fiziksel mekândaki yasal/yasadışı bölünmesinin çizgileriyle örtüştüğü yönündeydi. Zaman içinde, bu algılama yerini bir kuşatılmışlık korkusuna bırakacaktı; çünkü gecekon-

5. Yael Navaro-Yaşın'ın "yerli" kavramının kuruluşuna ilişkin tartışması burada önem taşımaktadır. Bkz. Bölüm 4.

6. Köyden kente göçenlerin yukarıdan modernleşme projesine entegre edilememelerinin maddi nedenleri çok açıktır: devletçi kalkınma tasarımında öngörülen ekonomik dönüşüm yeterince hızlı gerçekleşmiyordu. Sarsıntısız bir modernleşme beklentisinin temelinde ekonominin harekete geçirici güç olacağı varsayımı yatıyordu. Köyden gelenler, modern ekonomiyle bütünleşme yoluyla modern toplumsal düzenin bir parçası haline gelecekler, farklı bir politikaya angaje olacaklar, ulusal kapitalizmin homojenleştirici kültürüne açık hale geleceklerdi. Ne var ki, gelişmekte olan ekonomi, kendisinden beklenen emme kapasitesini yaratmakta başarısız kalıyordu. Köyden gelenler iş bulmasına buluyorlardı, ama fabrikalarda değil. Çoğu, hızla büyümekte olan enformel sektöre katılıyordu. Bu da kalkınma modelinin başarısızlığını kanıtlıyor ve düş kırıklığı yaratıyordu. Böylece, konutların yasadışı ("kaçak") statüsü, çoğu zaman istihdamın yasadışı ("kayıtdışı") niteliğine denk düşüyor ve modern sektöre karşı duyulan yabancılaşmayı güçlendiriyordu.

dunun hâkimiyetinin damgasını vurduğu bir politika ve kültür karşısında seçkinlerin modern dünyası günbegün marjinal bir konuma düşüyordu.

Orta Sınıf Yerleşiminde Değişim

Nüfus artışına, ulusal kalkınmanın yarattığı iktisadi dönüşüme ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya çapında gelişen tüketim standartlarıyla tanışıklığın artmasına bağlı olarak, kentin "yasal", imarı tamamlanmış alanı da orta sınıfın talebine uygun biçimde genişliyordu. Burada bir farklılaşma eğilimi geçerliydi: Gelişmenin yönü, kentin eski bölümlerinde toplumsal bakımdan heterojen mahallelerden, yeni kurulmuş, daha homojen semtlere doğruydu. Bu eğilim, daha karmaşık hale gelmekte olan bir ekonomiyle uyumlu bir mekânsal bölünmeyi yansıtıyordu. İstanbul, ithal ikameci sanayileşmeye dayalı ulusal kalkınma sürecinin göreli olarak başarılı bir örneğinin büyüme kutbu haline geldikçe, ailelerin geliri artıyor, tüketim kalıpları değişiyor, büyüyen orta sınıf dayanıklı tüketim mallarına hücum ediyordu. Bütün bunlar konut alanında yeni bir talep kalıbını doğuruyordu. Bir patlama halini alarak seramik duvar ve yer karoları ve kromaj sıhhi tesisat malzemeleri endüstrisinin mamulleriyle donatılmış büyük mutfak ve banyolar, gelişmekte olan "orta sınıf" semtlerinde yeni inşa edilmiş apartman bloklarının talep ettiği standardı oluşturmaya başladı (Öncü 1988).

Bu orta sınıf konut talebi, tartışmasız biçimde özel mülkiyet olan (veya o hale getirilen) araziler üzerinde inşa edilen yeni yapılarla karşılanmaktaydı. Anadolu yakasında ve daha az sayıda olmakla birlikte Avrupa yakasında Marmara sahiline paralel giden banliyö tren yolu boyunca, Osmanlı'dan kalma köşkler oldukça yaygındı. Bunların hepsi geniş bahçeler içinde yapılmışlardı. 1960'lı yıllarda, imar mevzuatının bu köşklerin arsalarının bölünebilmesine izin verecek şekilde değiştirilmesi yönünde ağır bir baskı uygulandı. Bunun sonucunda, eskiden tek bir ahşap köşkün bahçesi olan bir arsa üzerinde, birkaç tane beş ila on katlı apartman inşa edildi. Kilit gelişmelerden biri kat mülkiyetini tesis eden bir yasanın kabulü oldu. O zamana kadar bir apartman dairesi üzerindeki mülkiyet, kooperatifçilik ilkelerine uygun biçimde düzenlenmişti: her bir kat maliki, binanın üzerinde inşa edildiği arsada hisse sahibiydi. Yeni hukuki düzenlemeyle birlikte, gelişen orta sınıflar kendi evlerinin gerçek anlamda maliki oluyordu. 1960'lı

yıllarda, kentin dış çeperindeki müstakil evdense, yeni yapılmış bir apartmanda bir daire satın almak orta sınıfın en önemli özlemi haline geliyordu.

İnşaatlar genellikle taşradan gelmiş müteahhitlerce yapılıyordu. (Müteahhitler arasında Lazların çokluğu, Karadeniz bölgesinin ondokuzuncu yüzyıldan itibaren İstanbul'a inşaat sezonunda mevsimlik göç veriyor olmasından kaynaklanıyordu.) Müteahhit, yeterli sermayeye sahip olmalıydı, ama daha da önemlisi, inşaatta çalıştırılabilecek usta, kalfa ve işçileri bulma bakımından yeterli ilişkileri olmalıydı. Bunlar da genellikle kendi hemşehrileri oluyordu. Müteahhitler genellikle küçük ölçekli işler alıyordu. Bir yandan arsa durumu, bir yandan da talebin özellikleri, büyük ölçekli inşaat faaliyetleri için uygun bir ortam oluşturmuyordu. Eski Osmanlı köşkleri yıkılıyor, arazinin malikleri (bunlar genellikle bir eski İstanbul ailesinin varisleriydi) katların yarısı karşılığında arsayı müteahhide veriyordu. Müteahhit, işletme sermayesi elde edebilmek amacıyla, daireleri inşaatın tamamlanmasından önce, hatta tercihen temel atma anında satmaya çalışıyordu. Aslında, konut alımı alanında örgütlü bir kredi piyasasının bulunmadığı koşullarda, kat sahibi olmak isteyen orta sınıf alıcıların dairelerin bedelini iki-üç yıl üzerinden ödemesini olanaklı kılan bu sistem, taksitli ödeme bakımından varolan tek yöntemdi.

Bir de, daha az önemli olmakla birlikte, "konut kooperatifleri" uygulaması vardı. Bunlar, genellikle, meslek sahibi olan, resmi makamlarla bir tür ayrıcalıklı ilişki kurabilen kişilerce kuruluyordu. Tipik olarak yapılan şuydu: merkezi bürokrasiden ya da belediyeden birileri, belirli bir kamu arazisinin kooperatife devredilebileceği konusunda bilgi sızdırıyordu. Kooperatif üyeleri başlangıçta arazinin satın alınması için belirli bir miktar ödeme yapıyor, ondan sonra da inşaat devam ettiği sürece aylık aidat ödüyordu. Bu fırsattan yararlanan meslekler arasında subaylar, hakimler, gazeteciler, doktorlar dikkati çeken gruplardı. Değişik meslekten insanlara korporatist tipten ayrıcalıklar tanınması, yukarıda sözü edilen himayeci ilişkilerin yanı sıra, kendi kendini düzenleyen piyasalara yaslanan liberal anlayıştan kaçınmayı tercih eden politik rejimlerde sık rastlanan bir özelliktir.[7] Bu tür kooperatiflere ruhsat verilmesi, daha yukarıda betimlediğimiz popülist, himayeci ilişkilere dayanan tarzın devamı niteliğindeydi. Hızlı

7. Avrupa'nın güneyinde korporatizm üzerine geniş bir literatür mevcuttur. Örnek olarak bkz. Wiarda (1973).

büyüme döneminde her yeni inşaatın büyük bir pay aldığı kentsel rantın bir bölümüne böylece arkası güçlü bir takım meslek sahipleri de el koyuyordu. Aslında, konut yapıları bu dönemde orta sınıf birikiminin temel aracı haline gelmişti.

Orta sınıf semtlerinin gelişmesi kentsel coğrafya açısından özgül nitelikler taşıyordu. Özel mülk olan bahçelerin parsellenmesi daha ziyade Marmara sahili boyunca, en çok da Anadolu yakasında gerçekleşiyordu. Buna karşılık, kamu arazisi üzerinde yapılaşmaya giden kooperatifler esas olarak Avrupa yakasında Boğaz'ın tepelerinde (Levent, Etiler) faaliyet gösteriyordu. Orta sınıf yerleşiminin bu iki ağırlık merkezi, İstanbul'un kentsel ekolojisi içinde, gecekondulaşmanın karşı kutbunu oluşturuyordu. Bu ikisinin birlikte oluşturduğu ağırlıkla karşılaştırıldığında, eski İstanbul mahallelerinin "mutena" semtler haline gelmesi yönündeki faaliyet, modern standartlara uygun gibi görülen konutların sağlanması açısından ihmal edilebilir bir ölçekte kalıyordu. Böylece, yeni yapılmış binalarda daire almaya gücü yetenler taşındıkça terk edilen eski İstanbul mahalleleri (örneğin Fatih, Laleli, Beşiktaş), sosyo-ekonomik bakımdan ağır ağır ama kaçınılmaz biçimde gerilemekte olan bir kesimin yerleştiği daha ucuz, daha az gözde semtler haline geldi. Beyoğlu'nun yakınında, kiraların en yüksek olduğu semtler (Şişli, Nişantaşı) dahi, bir süre sonra bu "sınıf düşme" sürecine teslim olacaktı.

Gecekondular anlattığımız bu orta sınıf yerleşim alanlarından dışlanmıştı. Bir başka deyişle, 1950 öncesinde bir bölgenin mülkiyet yapısında bütün topraklar özel mülkiyette ise ve araya kamu mülkiyetinde ya da kamulaştırılmış hiçbir arazi parçası girmiyorsa, 1970'li yılların sonuna ulaşıldığında o bölgenin tablosu modern apartmanların yükseldiği bütünüyle orta sınıf bir semt görünümünde olacaktır. Ya da ev sahibi olmak isteyen orta sınıf mensupları erken davranıp "kooperatif" temelinde bir yapılaşma sağladılarsa, aksi takdirde gecekondu yapılaşmasına sahne olacak olan söz konusu bölge kaçak yapılaşmaya kapalı kalmış olacaktır. Kentin, bazıları gittikçe yoksullaşmakla birlikte hiçbir zaman virane haline gelmeyen (Batı'daki "slum" lara benzemeyen) eski mahalleleri ve bazıları gecekondulaşmayla içiçe gelişen bazı başka apartman yapılaşma bölgeleriyle birlikte bu sözü edilen merkezler, kentin çeperindeki kaçak yapılaşmaya karşıt olarak, "yasal" (ya da kent planlamacıların dilinde "imarlı") İstanbul'u oluşturmaktadır.

Orta sınıf yerleşiminin farklılaşmasına dayanan bu dönem, ulusal

kalkınmayla çakışır: mimari dil, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupasının apartman mimarisinin kırık bir versiyonuydu, ama mimari ve teknik standartlar daha düşüktü. Müteahhitler çoğu zaman daha önce denenmiş bir tasarıma yaslanıyorlar, bir mimarın katkısını gereksiz görüyorlardı. İnşaat faaliyeti emek yoğun bir nitelik taşıyor, düşük ücretli, vasıfsız, kente yeni göçmüş işçilerin istihdamına dayanıyordu. İnşaat malzemesi ülke içinde üretiliyordu. Bu sektörün ürünleri için talep o kadar hızlı büyüyordu ki, kaliteye hiçbir zaman dikkat edilmedi. Korumacı bir dış ticaret rejimi, ithal malı inşaat malzemesinin kullanımını olanaksız kılıyordu.

Böylelikle oluşan orta sınıf semtlerinde konutlar eski İstanbul'un konut standartlarına göre daha konforluydu. Ama estetik açıdan çok ciddi sorunlar vardı. Malzemenin düşük kalitesi, peyzaj çalışmasına hiç dikkat edilmemesi ve binaların girişi ve holleri (bunlar çoğu zaman tam bitirilmeden bırakılıyordu) konusundaki kayıtsızlıkla birleşince, ortaya çıkan yapılar, sırrı pek anlaşılmamış bir idealin başarısız taklitleri gibiydi.

Küreselleşmenin Etkisi

1980'li yıllarda İstanbul'da ortaya çıkan yeni mekânsal gelişmeler küreselleşmenin etkisini yansıtıyordu: kentin dönüşümünü biçimlendiren, sermaye, mal, insan, bilgi ve göstergelerin ulusaşırı akışının yoğunlaşması olmuştu. Ekonominin serbestleştirilmesi ve devlet seçkinlerinin popülist müdahalesinden gönülsüzce ve yarım yamalak da olsa vazgeçilmesi, kendi kendini düzenleyen bir piyasa sisteminin yerleştirilmesinin zorunlu önkoşullarıydı. Küreselleşmeyi oluşturan akışların, piyasa olmaksızın tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Mekân üretimi alanında, bu koşul toprağın yasal yapılaşmaya açılması olarak somutlaşıyordu; bu da konut alanında kapitalist işletmelerin etkisinin artmasını ve buna bağlı olarak büyük inşaat şirketlerinin yükselmesini olanaklı kılıyordu.

Toprağın yapılaşmaya daha kolaylıkla açılışının temelinde kamu görevlilerinin artan ölçüde nüfuz ticaretine başvurması ve arazi kullanımına ilişkin bazı yasalardaki hükümlerin yumuşatılması yatıyordu. Bu çerçevede, hükümet kentin yakın çevresindeki geniş alanların imar durumunu açıklığa kavuşturmaya ikna ediliyor, ardından bu topraklar büyük müteahhitlere ya da bankalara satılıyor ya da aktarılıyordu. Hukuki bakımdan durumu hızla çözülen topraklar arasında vakıf

arazileri ve ülkeden ayrılmış olan Rumlara ait topraklar yer alıyordu. Boğaziçi kıyılarında inşaat yasağını gevşeten bir yasa kabul ediliyordu. Bazı durumlarda, müteahhitler ellerindeki araziyi bütünleştirmek için üzerine gecekondu yapılmış arsaların enformel sahiplerinin elinde olan "tapu"ları satın alıyorlardı.

Daha önceki dönemin küçük ölçekli çalışan müteahhitlerinin rekabetçi piyasasıyla karşılaştırıldığında, 1980 sonrası dönemin müteahhitleri bütünüyle farklı bir türdü. Bir düzine büyük şirket (örneğin ENKA, Maya, Doğuş, vb.), petrol fiyatlarının yükseldiği dönemde Ortadoğu ülkelerinde ve Libya'da üstlendikleri işler sayesinde deneyim kazanmışlar ve bu hızlı birikim temelinde, ithal ikamesi döneminin ürünü olan dev holdinglerle iş hacmi bakımından rekabet edebilir duruma gelmişlerdi. Piyasada doğan fırsatlar karşısında bu holdingler de (örneğin Koç ve Alarko) harekete geçiyor, yüksek kârlar vaat eden müteahhitlik işlerine giriyorlardı. Mali liberalizasyon dolayısıyla bankacılık sektörü hızla dünya piyasalarıyla bütünleştiği için, İstanbul'un inşaat sektöründe kâr olanakları yatırım fonları için bir çekim merkezi oluyor ve bir yatırım balonu oluşuyordu. Yabancı müteahhit firmalar, hazırladıkları ortak girişim paketleriyle, işin bir bölümünü elde etme karşılığında dolar cinsinden kredi elde edilmesini garanti ediyorlardı. 1980'li yılların enflasyonist ortamında konut piyasası, siyasi yozlaşma, kapitalist gelişme ve uluslararası finansın kesişme noktasında yer alan, İstanbul'un en kârlı sektörü haline geliyordu.

Yapılaşmaya açılan yeni arazinin, sektöre akan yeni fonların ve yeni girişimcilik enerjisinin bir bölümü, uluslararasılaşmakta olan bir ekonomiden beklenebileceği gibi, ofis blokları, alışveriş merkezleri, beş yıldızlı oteller ve sergi alanları türünden iş mekânlarına yöneliyordu. Ama bunun yanı sıra bu inşaat şirketleri, ekonominin dünyaya açılmakta olmasının bir sonucu olarak yükselen orta sınıfın küreselleşmeci özlemlerine yanıt vererek büyük konut projelerine de giriyordu. Küreselleşmekte olan bir ekonominin etkisi altında, İstanbul hızla "yuppie" tipinde bir işadamı ve serbest meslek sahibi topluluğu yaratıyordu. Daha önceki dönemin göreli olarak ağırbaşlı ve milliyetçi yönelişli orta sınıfından farklı olarak bu yeni gruplar çok daha varlıklı ve "göçebe" bir yaşam tarzına sahipti (Lash ve Urry 1994), dünyanın öteki küresel kentlerine seyahat ediyor, uluslararası bir beğeni sahibi haline geliyorlardı. Artık açık olan ekonomi, bu insanların daha on yıl önce hayal bile edilemeyecek tüketim alışkanlıklarının müptelası haline gelmesini mümkün kılıyordu. Malların küreselleşmesinin ve ken-

di akışkanlıklarının yanı sıra, göstergelerin serbest akışı ve ekranlardan her eve yayılan görüntü ve bilgilerin küresel dolaşımı, bunları nitel olarak farklı standartlarda bir konut mekânına özlem duymaya teşvik ediyordu.

Yüceltilmiş imajların yayılmasına reklamlar önemli katkı yapıyordu (Öncü 1997, Aksoy ve Robins 1995). Yüzme havuzları, oyun alanları, hemen yakında golf sahaları olan, peyzaj çalışması yapılmış doğal ortamlarda yaratılan temiz mekânlara ilişkin uluslararası özlem satışları artırıyordu. Dünyaca zengin ve ünlü insanların evleriyle aynı stilde, ithal malı malzemeyle uluslararası standartlarda inşa edilmiş büyük villaların, lüks apartman dairelerinin reklamı, çağdaş hayat tarzı kavramıyla yapılıyordu. En cazip reklam da, bu maddi olanakların vaat ettiği hayat tarzlarının, toplumun geri kalanından yalıtılmış mekânlarda yaşanabileceğiydi. Bu sitelerin her biri kendi kendine yeterliydi: alışveriş merkezleri, kulüpleri, hatta okulları vardı. Üstelik, şehrin bütün pisliğinden, kargaşasından, gürültüsünden uzak, güvenli duvarlarla korunmuş bir hayat sürdürmek mümkündü. Aşırı iyimser bir tanıtma broşürüne göre, bu sitelere trafiği hızlı yollardan çabucak ulaşmak da mümkündü.[8] Pazarlama ile röportaj arasındaki çizgiyi bulanıklaştıran yeni bir tarz ile televizyonlarda ve parlak dergilerde bu yeni tür evlerin iç dekorasyonuna ve döşenmesine ilişkin haberler de bu reklam faaliyetine katkıda bulunuyordu.

Güvenlik kapılı siteler elbette İstanbul'a özgü değildir: Öyle anlaşılıyor ki, gelir dağılımının bozulması ve Birinci Dünya türü lüks tüketim ve hayat tarzlarının toplumun geri kalan bölümünün erişemediği mekânlarda tadına varılması yönündeki talep evrensel bir kalıp yaratmış durumdadır. Bu tür güvenlik kapılı sitelerin popülizm sonrası toplumsal kutuplaşmanın mekândaki ifadesi niteliğiyle çektiği ilgiyi açıklayan da bu evrensel yaygınlıktır. Zenginlerin mekânsal olarak toplumdan ayrı yaşamasıyla özdeşleştirilen lüks gösteriş tüketimi, İstanbul'da da yeni düzenin en göze çarpan, üzerinde en çok tartışılan boyutu olmuştur. Bu siteler, yalnızca on yıl önce boş arazi olarak duran ya da gecekondu bölgesi olan topraklara doğru hızla yayılmıştır.

Ne var ki, popülizm sonrası gelişmeler yelpazenin sadece bir

8. Bu tür bir sitenin reklam klibinin gösterildiği bir sinema salonunda, şehrin merkezine arabayla on beş dakikada ulaşılabileceği söylenince seyirciler kahkahalarını tutamadılar. İstanbul'un günbegün kötüleşen trafiğinde, işe gidiş geliş zamanı göz önüne alındığında şehir dışında yaşamanın çekiciliği ciddi biçimde azalmaktadır.

ucuyla sınırlı değildir. Kamuoyunda ve bilimsel araştırmalarda ne kadar dikkat çekerse çeksin, üst gelir düzeyinde lüks sitelerin ortaya çıkışı, daha alt gelir düzeylerinde çok katlı sitelerin artan payı yanında önemsiz kalır. Arsa piyasası üzerindeki sıkı denetimin gevşetilmesiyle paralel biçimde, toplu konut konusunda gelişen talep, hükümet üzerinde, kamuya ait toprakların bir bölümünü büyük apartman bloklarının inşa edilmesi amacıyla özel ya da yarı kamusal inşaat gruplarına tahsis etme konusunda bir baskı yaratıyordu. Çevre belediyelerine, kendi beldelerindeki kaçak yapılaşmanın hukuki statüsünü normal hale getirebilmeleri amacıyla daha yüksek bir özerklik tanınması bu süreci hızlandırıyordu. Bazı durumlarda, 1980'li yıllarda bu amaçla kurulmuş olan kamu kuruluşu Toplu Konut İdaresi kendisi inşaata girişiyordu; bazı durumlarda ise belediyeler, kendilerinin hazırladıkları plana uyulması koşuluyla tekil kooperatiflere toprak tahsis ediyor, bu kooperatiflere devlet sübvansiyonlu kredi sağlanıyordu. Ne var ki potansiyel pazar o kadar genişti ki, bu furyadan pay almak üzere işin içine özel müteahhitlik şirketleri de giriyordu. Ortaya çıkan ürün, genellikle, her birinde dört ya da beş daire olan on ila yirmi katlık binalardan oluşmuş bir sitedir. Ortak alanlarda peyzaj çalışması asgari düzeyde tutulmuştur. Altyapı epeyce baştan savmadır. İç mekânlar oldukça geniştir (standart yüz metre kare dolayındadır), ama kaba bir işçilikle tamamlanmıştır. Buraların sakinlerinin apartman hayatına terfi etmekten dolayı duyduğu, iç mekânların temizliği konusunda gösterdikleri titizlikte somutlaşan gurur da olmasa, bu binalar "inşaat halinde" görünümü verirdi. (Apartman hayatının yarattığı gurur duygusunun bir başka göstergesi, herkesin kendi evini daha iyi hale getirmek için gösterdiği sürekli çabadır. Bundan dolayıdır ki, son dönemde ticaret sektörünün en hızlı gelişen alanlarından biri, kişinin kendi evine yenilikler getirebilmesi için gerekli her türlü malzemenin satıldığı büyük mağazalar olmuştur. Bu alana uluslararası mağaza zincirlerinden –örneğin Götzen, Bauhaus, Mr. Bricolage– büyük ölçüde sermaye akmıştır.

Yeni yapılaşma devasa ölçeklere ulaşmaktadır: Bu tür siteler kenti çevreleyen bir halka gibidir; her biri kent merkezinden yaklaşık birer saat uzaklıkta olan bu siteler zamanla kendi başlarına birer merkez haline gelme potansiyelini taşıyor. En üst düzeydeki meslek sahibi gruplar dışında, orta sınıfın daha alt katmanlarında istihdam, coğrafi bakımdan çok daha dağınıktır. Kentin kenar bölgelerine taşınan bazı büyük şirketler zaman zaman yeni işyerlerine yakın konut bölgelerin-

de kendi personelleri için apartmanlar yapılması faaliyetine katılmışlardır. Bu siteler en azından birkaç yüz dairelik büyüklükte olur. İstanbul'un merkezinin yaklaşık kırk kilometre güneybatısında bulunan Beylikdüzü iyi bir örnektir. Burada yaklaşık elli bin ünite konutun inşaat halinde olduğu belirtilmektedir. Benzer bir gelişme, pergelin öteki ucundaki Yakacık'ta ortaya çıkıyor. Burada fiyatlar son derece düşüktür. 1997 yazında daire fiyatları 10 bin ila 15 bin dolar arasındaydı. Taksitle satış mevcuttur. Kooperatif üyeliği, Toplu Konut İdaresi aracılığıyla ucuz kredi sağlanabilmesi anlamını taşımaktadır.

Bu dönüşümü olanaklı kılan başlıca faktör, devletin, bugüne kadar kaçak yapılaşmaya yol açan yasal kısıtlamaları gevşetmesi olmuştur. Devlet, bazı durumlarda kamu arazisinin belediyelerce devralınmasına izin vererek, bazı durumlarda yeni imar planlarının hazırlanması yoluyla, bazen de yalnızca toprağın yasal durumunu açıklığa kavuşturma yoluyla, yeni alanların konut inşaatına açılmasını sağlamıştır. Şehrin çevresindeki gecekondu mahallelerinin yerini düşük maliyetli çok katlı apartmanların alması, İstanbul'un günümüzdeki yapılaşmasının ana dinamiğidir. Bu, gecekondu halkının kendi içinden gelişen taleple örtüşmektedir. Öyle görünüyor ki, eski yasal/yasadışı ayrımından ziyade, bugünkü ayrım çizgisi gecekonduda kalanlarla çok katlı apartmanlara geçebilenler arasında çizilmektedir. Köyden yeni göçenler elbette gecekondu bölgelerine akmakta ve yasadışı olmaktadırlar. Ama bir başka grup, muhtemelen göçmen ailelerin ikinci kuşağı (bunlar genellikle küçük girişimci değil, ücretle çalışan insanlardır), daha önceki dönemin bir teorisinin beklentilerini gecikmeli de olsa doğrulayarak yasal kentin saflarına katılmaktadır. Bu yeni yasal konumun eski göçmen ailelerin politik ve kültürel yönelişi üzerindeki etkileri izlenmeye değer. Bunun, ve yanı sıra, köyü çok andıran bir fiziksel ortamdan dikey bir moderniteyi temsil eden yeni bir ortama taşınmanın toplumsal hayat üzerindeki etkisinin, küresel/yerel diyalektiği açısından önemli sonuçlar doğuracağı söylenebilir.

İçinde yaşadığımız dönemin iki başka özelliğine de değinmek gerekir. Bunlardan birincisi, merkez ülkelerin küresel kentlerindeki ile aynı toplumsal katmana hitap eden ve aynı tür sosyal statü ve hayat tarzı kaygılarına cevap veren bir süreç içinde, iç kentin bazı yoksul mahallelerinin mutena semt haline getirilmesidir (*gentrification*). Ne var ki, Türkiye bağlamında bireyselleşme süreci başka ülkelerdeki kadar hızlı gelişmemiştir. Meslek sahibi insanlar arasında tek başına yaşayan çok sayıda insan yoktur. Öte yandan kişisel hizmetler, yaban-

cı mutfakları temsil eden lokantalar, sanat galerileri ya da barlar gibi alanlarda da pek fazla bir gelişme yoktur. Güvenlik kapılı siteler, ailelere, özellikle de çocuklu ailelere hitap ettiği için daha yaygındır. Hizmetler sektöründe hiyerarşinin üst kademelerinde çalışan insanların çoğunluğu, bu tür aile fertlerinden oluşmaktadır. Yani yoksul mahallelerin mutenalaştırılması olgusu mevcuttur, ama şimdilik Boğaz sahilindeki bazı semtlerle (bkz. Bölüm 10) ve Beyoğlu'nun küçük bir kesimiyle (bkz. Bölüm 2) sınırlı kalmıştır.

Yelpazenin öteki ucunda, nitel bakımdan çok daha önemli bir gelişme vardır. Kent topraklarının yasadışı işgalinin ve kaçak yapılaşmanın, nihayetinde politik nedenlerle yasallaştırıldığını yukarıda görmüştük. Bu tür yasallaşma ardı ardına gelen birkaç imar affını kapsadığında, özellikle daha erken aşamada gelişmiş olan gecekondu bölgelerinde, evlerin yerini zamanla, tek tek dairelere bölünmüş üç ya da dört katlı binalar almıştır. Enformel girişimciler mal sahibi, gecekondular ise orta sınıf tarzını taklit eden kentsel konutlar haline gelmiştir. Yine de bu konutların tapusu yoktur, iç mekânda da, dış (ortak) mekânlarda da pek fazla değişiklik olmamıştır. Nüfus yoğunluğu artmakta, ama bu, toplumsal ilişkiler üzerinde pek fazla iz bırakmamaktadır. Böyle bir binada oturmanın, bağımsız bir evde oturmaya göre hiçbir özelliği yoktur. Aslında nüfus yoğunluğunun artışı, kendini kiralık ünitelerin sayısının yükselmesiyle ortaya koymakta, bu da köyden yeni göçmüş daha yoksul ailelerin buralara yerleştiğini göstermektedir. 1960'lı ve 70'li yıllarda kentin çekiciliğine kapılarak göç edenlerden farklı olarak, 80'li ve 90'lı yıllarda göç edenleri Anadolu' daki ortamlarından koparan, ekonomik ve politik krizler, özellikle de Güneydoğu ve Doğu'daki savaştır. Bu yeni göçmenler İstanbul'a perişan bir halde geliyorlardı. Köyleriyle hiçbir bağları kalmamış olduğu için, başlangıç aşamaları için bir destek ummaları mümkün değildi. Dolayısıyla başlarını sokabilecekleri yerler alçak gönüllü olmak zorundaydı. Kendi başlarına kamu arazisini işgal ederek konut yapma gibi bir olanakları da yoktu. Bu yüzden, gecekondu mahallelerinde nüfus yoğunluğunun artmasıyla birlikte günümüzde yaşanan dönüşüm, çevre ülkelere özgü bir yoksul mahalle oluşumu ("slum"laşma) olarak görülmelidir.

Sonuç

İstanbul'un ekolojisi yeni yönlere doğru evriliyor: Konut alanlarının gelişimi ve çevrenin oluşumu kentin kendi tarihi ile küresel belirlenimlerin karmaşık bir örüntüsünün etkisi altında biçimleniyor. Kalkınma ulusal bir nitelik taşırken sınıf kutuplaşması nispeten hafifti: Korporatist ve popülist uygulamalar eşitsizliği sınırlandırıyor, orta sınıfa kentsel rantın bir bölümünü elde etme olanağı yaratırken, köyden kente göçenlere de işgal sonucu üzerinde konut dikilebilecek arsa sağlıyordu. O zamanlar esas ayrışma, imarlı bölgelerle gecekondu mahalleleri arasındaydı; bu da modern olanlarla ötekiler, İstanbullularla Anadolulular arasındaki kültürel kopuşun maddi temellerini sağlıyordu (bkz. Bölüm 6). Ulusal kalkınmanın sona ermesiyle birlikte, gelir bölüşümünde ve tüketim kalıplarında eşitsizlik çok daha belirgin hale gelmiş, bu da konut mekânlarının keskin biçimde birbirinden ayrışmasını getirmiştir. Büyük şirketlerle bağlantılı "uluslararası burjuvazi" kendisi için küresel şemaya uygun villalar yaptırmaktadır. Aynı zamanda, İstanbullu/taşralı ikiliğine damgasını vuran belirgin bölünme artık geçersizleşmiştir, çünkü İstanbul'un orta sınıfının kendini ötekilerden ayırmak için benimseyerek kültürel sermayesi haline getirmiş olduğu alafranga davranış kalıpları artık kimseye fazla itibar getirmemektedir. Kentsel seçkinlerin Batılılaşmış anlayışıyla ulusal bir kültür yaratma projesi artık çok fazla inandırıcılık taşımıyor. Köyden kente göç edenlere gelince, bunlar çoktan İstanbul'un sayıca çoğunluğu haline gelmiş durumdadır. Kentin politik ve kültürel hayatına damgalarını vurmuşlardır. Ama bundan da önemlisi, bu insanlar da kendi aralarında farklılaşmışlardır. Bunda, kente göç tarihi, servet birikimi farklılığı, nasıl bir işte çalıştıkları, kültürel ve politik yöneliş rol oynamaktadır. Bu, yeni belirmekte olan konut biçimlerine de yansıyor: Çok katlı toplu konutlar, apartmanlaşan gecekondular, yoksullaşıp viraneleşen gecekondular, bütün bunlar ve başka biçimler, gecekondu mahallesi sakinlerinin yerleşme biçimlerinin farklılaştığını gösterir. Küreselleşmenin maddi ve kültürel etkisi, kapitalist tarzda farklılaşma türlerinin ortaya çıkması yönünde olmuştur.

Kaynaklar

Aksoy, A. ve Robins, K., 1995, "Istanbul Between Civilization and Discontent", *New Perspectives on Turkey* 10, ss. 57-74.

Alexandris, A., 1983, *The Greek minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974,* Athens: Center of Asia Minor Studies.

İnalcık, H., 1973, *The Ottoman Empire: The Classical Age,* New York: Praeger.

Karpat, K., 1976, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization,* Cambridge: Cambridge University Press.

Lash, S. ve J. Urry, 1994, *Economies of Signs and Space,* Londra: Sage.

Leontidou, L., 1990, *The Mediterranean City in Transition: Social Change and Urban Development,* Cambridge: Cambridge University Press.

Öncü, A., 1988, "The Politics of the Land Market in Turkey", *International Journal of Urban and Regional Research* 12, no. 1, ss. 38-64.

—— 1997, "The Myth of the 'Ideal Home' Travels Across Cultural Borders to Istanbul", A. Öncü ve P. Weyland (der.), *Space Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde, Londra: Zed, ss. 56-72.

Pentzopoulos, D., 1962, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact Upon Greece,* Paris: Mouton.

Polanyi, K., 1957, *The Great Transformation,* New York: Rinehart.

Wiarda, H. J., 1973, "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberic-Latin Tradition: The Corporative Model", *World Politics* 25 (Ocak), ss. 206-35.

—

9

NERELİSİN HEMŞERİM?

Sema Erder

"Eski" İstanbul'dan "Yeni" İstanbul'a

İstanbul eskiden beri hareketli ve kozmopolit bir nüfusa sahip bir göç kenti olagelmiştir. Ancak 1950'lere kadar İstanbul'da yaşayanların karmaşık özellikleri genel olarak "kentlilik" platformunda birleşmekte ve kentteki çeşitlilik ise, tarihsel mirasın kente taşıdığı "dinsel" mozaiğin farklılıklarıyla algılanmaktaydı. Bu döneme kadar İstanbul'da yaşayan "etnik" grupları daha çok müslüman olmayanlar arasında bulmak mümkündü. Ama İstanbul'da yaşayan müslüman nüfus gibi Ermeni, Rum ve Yahudi grupları da hem "kentli" hem de "İstanbullu"ydu. Bunların konumları da hem kuramsal, hem de hukuksal düzlemde, bütün taraflar için belirgindi.

1950 sonrasında ise İstanbul sadece hızla nüfus kazanmamış aynı zamanda eski kentte yaşayan nüfusun alışılmış çeşitliliği de değişime uğramıştır. İstanbul bir taraftan zorunlu ve gönüllü dış göçle müslüman olmayan nüfusunu kaybetmiş, diğer taraftan hem sayısal olarak büyük, hem de niteliksel olarak farklı bir iç göçün varış noktası haline gelmiştir. Bu dönemdeki gelişmeler kenti dinsel olarak homojenleştirmiş, müslümanlaştırmış ama karmaşıklığını azaltmamıştır. Ancak bu karmaşıklığın algılanması kolay olmamış ve kentte birçok gerilimin yaşanmasına neden olmuştur.

Eski kentin kozmopolit yaşamına alışık olan "eski" kentlilerin ilk algıladıkları değişiklik, İstanbul'a yeni yerleşen "köylüler"le, dış göçle gelen Balkan göçmenleri olmuştur. Uluslararası anlaşmalarla Türkiye'ye gelen Balkan göçmenlerinin kente gelişleri ve yerleşmeleri daha çok kamu otoritelerinin düzenlediği kurallar çerçevesinde gerçekleştiği için bu gruplar "sorun" olarak algılanmamıştır (Arı 1995). Ancak kentlilerin en alışık olmadığı ve en çok yadırgadıkları göç

"köylü" göçü olmuştur. "Köylüler", kente gelişleri, yerleşmeleri, konut edinme biçimleri, yaşam tarzları ve yaptıkları işler bakımından, "eski" kentliler tarafından en çok yadırganan ve "sorun" olarak gündeme getirilen grup olmuştur.

İstanbul'da uzun süre "kentli-köylü" ikilemi üzerinde yoğunlaşan ve kentlerin köylüleşmesi söylemiyle beslenen kültür farkı konusu gündemde kalmıştır. 1980'lere kadar kamuoyunu, kentle ilgili kurumları ve akademik çevreleri, başlangıçta homojen bir grup olarak algılanan köylülerin kentle "bütünleşmeleri" sorunu işgal etmiştir. Köylülerin bütünleşmesi sorunu da, daha çok bu grupların yaşam biçimlerinin değişmesi ve giderek eski kentlilere benzemeleri olarak algılanmaktaydı. Uzun bir süre kentte yaşanan bütün sorunlar "köylü" göçüne ve "köylülerin" kentsel yaşama uyum göstermemelerine bağlanmıştır.

Kentin çevresindeki "köylere" ve eski tarım alanlarına tamamen kendi çabaları, kendi ilişkileri ve kendi kaynaklarıyla yerleşen köylüler uzun bir süre kentin merkezinde yaşayan kentli grupların erkekleri için "ucuz ve uysal işçi", kadınları için eğitilmeye muhtaç "ucuz" hizmetçi, politikacıları için, onlara dokunulmadığı sürece kendilerine oy veren bir "oy deposu", kamu yöneticileri için "yurttaşlar" kadar kaprisli ve talepkâr olmayan "halk" anlamına geliyordu. Bütün bu gruplar, bir süre için de olsa kentte bütün sorunlara karşın, gerçekte "uyum" içinde yaşadılar.

Ancak 1980'lerden sonra "halkın plajlara hücum edip vatandaşların denize girmesine engel olduğu" yavaş yavaş hissedilmeye başlamıştır. Bu değişim önce yerel politik aktörlerde, daha sonra da kentteki gruplaşmalar ve kentsel hareketlerde belirginleşti. Bütün bunlar bugün artık İstanbul'daki toplumsal çeşitlenmenin "kentlilik-köylülük" ekseninden uzaklaştığını ve farklı boyutlar kazandığını göstermektedir.

1983 seçimlerinden sonra kent yönetimine seçimle gelen politik kadroların hem toplumsal konumları, hem de kentle ilgili sorunları tanımlayışları "eski kentliler" için oldukça yeni bir olguydu. Bu yeni politik kadroların uygulamalarındaki farklılık eski kent merkezini ve orada yaşayanları büyük ölçüde etkiledi. Yeni politik liderler eskilerden farklı olarak "eski İstanbullu" değildi. Üstelik, bu grupların "taşralılık" kompleksine de sahip olmadıkları, aksine kendilerini biraz da yücelttikleri "kökenleriyle" tanımladıkları gözleniyordu. Bu yeni yöneticiler, "köylü" göçünü yadırgamadıkları gibi, kendi misyonlarını açıkça, "kente gelen hemşehrilerinin sorunlarını çözmek" diye tanım-

lıyorlardı (Köksal ve Kara 1990). Nitekim bu yeni yöneticilerin aldıkları kararlar ve yaptıkları uygulamalar, daha çok kente yeni yerleşen, yeni çoğunluğun sorunlarını çözmeye dönük oldu.

Buna bağlı olarak dikkati çeken bir başka olgu da, kentte kökene dayalı, sınıfsal temele oturmayan, kapsayıcı, çok amaçlı, farklı toplumsal katmanları içeren esas olarak güvene ve dayanışmaya dayanan enformel örgütlenmelerin ağırlığının artmış olmasıdır. Bu gruplaşmalara mahalle yaşamından, meslek gruplarına ve hatta siyasal partilerin içindeki yarışmalara kadar birçok alanda karşılaşmak mümkündü. Buna bağlı olarak kentteki gerilimlerin ve çatışmaların niteliği de değişmiştir.

Köylülerin ve kente göç eden düşük gelirli grupların kentteki öncelikli mücadelesi yerleşme çabası olmuştur. Başlangıçta, kente yerleşme mücadelesi yapanların "zabıta", "polis" ve "jandarma"yla çatışmaları yadırganmış daha sonraları bunlar kentteki günlük yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Bu hareketler, daha sonra da meşrulaşma isteği, kentin diğer kesimleriyle eklemlenme, minimum altyapı ve hizmetleri elde etme taleplerini ifade etmenin en etkili yolu olarak devam etmiştir. Bugün artık kentin çevresinde yaşayan grupların bu tür taleplerini gösterilerle ifade etmelerine bütün kent halkı ve kamu yöneticileri alışmıştır.

Ancak son dönemlerde kentteki hareketlerin niteliğinde değişmeler gözlenmektedir. "Etnik" köken ve inançlar düzleminde homojenleştirildiği sanılan bu "müslüman ve Türk" kentinde bugüne kadar rastlanmayan ölçüde kökene dayalı gruplaşmalar dikkati çekmeye başlamıştır. Bu gruplaşmaların bir kesimi gündelik yaşamla ilgili dayanışma grupları niteliği göstermekle birlikte, bir kesiminin kültürel, etnik, dinsel kimlikle ilgili talepler niteliği taşıdığı ve hatta bu isteklerin zaman zaman kitlesel gösteriler biçimine dönüştüğü de gözlenmektedir.

Sınıfsal olarak heterojen olan kentteki bu gruplaşmalar ve hareketler nitelik itibariyle çoğu zaman kentte yaşanan ortak mekânın sorunlarıyla ilişkilidir. Aynı yerleşme biriminde yaşayan tüm katmanları kapsayan bu hareketleri, toplumsal yeniden üretim alanıyla ilişkili "kentsel toplumsal hareketler" olarak kabul etmek mümkündür (Castells 1977, Eckstein 1989, Lowe 1986, Mingione 1981, Fuentes ve Frank 1989). Bu hareketler, kente göç eden grupların, özellikle düşük gelirli grupların kente yerleşimi tamamen kendi olanaklarıyla ve kendi oluşturdukları enformel ilişki ağlarıyla gerçekleştirmelerinin ve

bunun yarattığı kentsel eşitsizliklerin bir sonucu olarak yaygınlık kazanmıştır.

Dayanışmadan Enformel Örgütlenmeye

Kentteki kökene dayalı akrabalık ve hemşehrilik temeline dayalı ilişkilerin varlığı köylü göçünün ilk evrelerinden bu yana bilinmekteydi. Ancak başlangıçta bu ilişkilerin sadece "köylülere" has olduğu, köyden getirdikleri kültürün devamı olduğu, bu yönüyle "geleneksel" ve "geçici" olduğu düşüncesi hâkimdi. Bu ilişkilerin dayanışmacı ilişkiler olması ve göç edenlerin kente yerleşme ve kentsel yaşamla eklemlenme sorunlarını çözücü niteliği kamu otoritelerinin yükünü de büyük ölçüde hafifletmekteydi.

Kentsel kurumlar ve formel yönetim, uzun bir dönem, sadece kentin merkezi için işleyen bir makina oldu. Kentin merkezinde yaşayanlar, uzun süre kentin çevresindeki yerleşme alanlarını "kırsal" ve bu alanlarda yaşayanları da "köylü" olarak kabul ettiler. Kamu yönetimlerinin buralarla ilişkisi de uzun süre "geleneksel" yönetim anlayışıyla, bu alanları birer "jandarma bölgesi" gibi kabul ederek devam etti. Dolayısıyla bu yeni kırsal alanlarda kendine özgü kurumları ve kuralları olan bir ortak "yerel" yaşam kuruldu (Smith 1987, Williams 1987, Leeds 1994, vd.).

Bir süre sonra kentin bütününü de etkisi altına alan bu enformel ilişki ağlarının yaygınlaşmasında iki önemli etkenin rol oynadığı düşünülmektedir. Bunlardan birincisi çok hızlı göç ve kentleşme sürecini yaşayan Türk kentlerindeki mevcut kentsel kurumların bu göçe duyarsız olması ve kentleşmenin tamamen formel kurumların dışında gerçekleşmesidir. Kentlerin çevresindeki eski kırsal alanların kentsel arsa haline dönüşmesi, mevcut popülist siyasal sistemin yarattığı ortamın da desteğiyle tamamen enformel piyasa kurallarıyla gerçekleşmiştir. Bugün kentin yaklaşık yarısını oluşturan yeni yerleşmeler ne kamu öncülüğünde planlı, ne de kuralları açıkça belirli piyasa kurallarıyla oluşmuştur. Kentin çevresindeki alanlar gizil piyasanın oluşturduğu enformel kurallar, kurumlar ve ilişkiler sisteminin hâkim olduğu, kendine özgü bir ortak yaşamın sürdüğü mekânlar haline dönüşmüştür (Erder 1996).

Bu alanlarda ve kentte oluşan kendine özgü "yerel" yaşamın niteliklerini, dinamiklerini, kurallarını ve bütün bunların burada yaşayanlar üzerindeki etkilerini anlamak, ancak burada varolan karmaşık iliş-

ki ağlarını kavramakla mümkün olabilmektedir. Bu nedenle, İstanbul' da, "yerel"in kuruluşu, Pahl'in ve Saunders'in sözünü ettiği, kentsel sistemde rol oynayan kurumların, aktörlerin ve kentleşmenin yarattığı yeni tabakalaşma sisteminin gözlemlenmesi, bunların göreli olarak belirgin olduğu toplumlara göre daha zor olmaktadır (Pahl 1970 ve Saunders 1981).

İkinci etken, Türk tarımsal yapısının özellikleri ve kentlere olan göçün niteliğidir. Türkiye'deki tarımsal yapı esas olarak küçük köylülüğe dayanmakta ve tarımda yaşayan gruplar ise gelir düzeyi, işletme büyüklüğü, üretimdeki konum ve gündelik yaşam bakımından çeşitlilik göstermektedir (Keyder 1989, Boratav 1955, vd.). Bunun yanı sıra, eski bir göç ve kültür merkezi olan Türkiye'nin etnik yapı olarak karmaşıklığı ve çeşitliliği de bilinmektedir (Andrews 1992). Kentlere bütün bu bölgelerden kitlesel ve zincirleme göçle gelenlerin kültürel özelliklerinin de birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. Bu nedenle kırsal alanlardan gelenlerin tümünü homojen gruplar olarak kabul etmek mümkün değildir. Üstelik göçün kitlesel göç hareketi olması toplumsal, ekonomik ve siyasal olarak erozyona uğramış olan bölgelerden her toplumsal katmandan grupların göç etmesine neden olmaktadır. Bu bölgelerden göç edenler sadece yoksul köylüler değil, o bölgede yaşayan toprak sahipleri, kentliler, kasabalılar, sermaye sahipleri, orta sınıflar, hatta o bölgelerin politik kadroları da olabilmektedir.

Zincirleme göç ise, göç sürecinde bireylerin göç edecekleri yer hakkındaki bilgiyi, göç sürecindeki desteği, kendilerinden önce göç etmiş olan yakınlarından almaları anlamını taşımaktadır. Bu tür göç süreci bir taraftan aynı bölgeden ve katmandan gelenlerin kentte kümelenmelerine, diğer taraftan göçün kaynağını oluşturan bölge ile ilişkilerinin sürmelerine neden olmaktadır. Oldukça esnek bir göç türü olan bu göçle kente gelenler kentsel alanlardaki ekonomik konjonktüre duyarlı olabilmektedir. Bu göç, küçük köylülüğün hâkim olduğu kırsal yapının sağladığı olanaklarla göçün hızını belirleyebilmekte ve hatta göç edenlere kentte başarısız olmaları durumunda geri dönme olanağı da vermektedir. Kırsal alanların kadın, çocuk, yaşlı gibi aktif olmayan nüfusa az gelirle yaşama olanağı vermesi bu ilişkiyi artırmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir göç kır-kent arasındaki etkileşimi ve ilişkiyi artırmaktadır (Hoddinot 1983 ve Grieco 1995).

Kitlesel göç, aynı bölgeden kaynaklanan farklı toplumsal katmanları kente taşırken, zincirleme göç aynı toplumsal katmana mensup olanlar arasında yoğun ilişkinin sürmesine neden olmaktadır.

Bunlar kentte aynı yöreden gelenleri kapsayan, daha çok karşılıklı güvene dayanan, enformel ilişki ağlarının doğmasına uygun bir ortam hazırlamışlardır. Kentin mevcut kurumsal yapısı yeni göç edenlere iş, konut, sağlık, sosyal güvenlik gibi kentsel yaşamın asgari gereksinmelerini de karşılamayınca bu ilişkilerin varlığı göç eden gruplar bakımından çok daha önemli olmuştur.

İstanbul'da kökene ve güvene dayalı "akrabalık" ve "hemşehrilik" ilişkilerini sadece köylüler arasında değil, kent kökenli, eğitim görmüş, toplumsal konum olarak daha avantajlı olanların arasında da gözlemlemek mümkün olmaktadır. Diğer taraftan köylüler ve diğer düşük gelirli göçmenler bu göç sayesinde bir taraftan kendileriyle aynı konumda olan yakınlarını, diğer taraftan aynı yöreden gelen ancak farklı katmanlardan gelen "hamilerini" bulabilmişlerdir.

Nitekim İstanbul'da yerel politikadaki kadrolar, aynı yöreden gelenleri kapsayan işadamları dernekleri, yayınlar, düzenlenen eğlenceler gibi birçok gösterge bu tür ilişkilerin sadece yoksullar ya da gecekondulular arasında olmadığını göstermektedir. Bütün bunlar da varolan enformel ilişki ağlarının sadece yoksulların arasında olan "dayanışma" ilişkilerinden daha farklı olduğunu göstermektedir.

Bu bölümden sonra aktarılacak bilgiler İstanbul'un çevresinde yeni kurulan bir bölgede yapılan alan araştırmasının sonuçlarına dayanmaktadır (Erder 1996). Bu alan araştırması, kente göç eden grupların kente yerleşirken, konut ve iş piyasasına girerken ve günlük yaşamlarını sürdürürken kullandıkları ilişki ağları konusunda bazı ipuçlarının yakalanmasına yardımcı olmuştur.

"Nerelisin Hemşerim?"

Son kırk yıldır yaşanan kitlesel göç süreci İstanbul'a çeşitli dönemlerde, ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen ve kente gelirken getirdikleri "kültürel" özellikleri birbirinden farklı olan grupların kente yerleşmesine neden olmuştur. Bugün İstanbul'da yaşayanların yüzde 40'ı, yetişkin nüfusu temsil eden hane halkı reislerinin ise yaklaşık yüzde 20'si İstanbul doğumludur (Gökçay ve Shorter 1993). Söz konusu alan araştırmasının yapıldığı yerde yaşayan hane halkı reislerinin ise yüzde 11'i İstanbul doğumludur.

Kitlesel göç sürecini yaşayan kentlerde genellikle yeni yerleşenler yerleşikler tarafından dirençle ya da dışlanmayla karşılaşırlar. Bu tür direncin de yeni gelenler arasında dayanışmayı artıran etkenlerden

biri olduğu bilinmektedir. Ancak İstanbul'da bundan oldukça farklı bir sürecin yaşandığı anlaşılmaktadır. Bunda bir taraftan kentteki İstanbul doğumlu nüfusun küçüklüğü, buna karşılık gelen nüfusun sayısal büyüklüğü ve çeşitliliğinin etkisi vardır. Ancak bunun yanı sıra, kentteki eski İstanbullu seçkinlerin müslüman olmayanlarının dış göç yoluyla kentten ayrılmış olmasının, müslüman seçkinlerin ise yeni başkent Ankara karşısında güçsüzleşmiş olmasının da önemli etkisi vardır. Sonuçta, kente yeni gelen grupların her biri, kentin yerlilerinden bir direnç görmeden ve taşralılık duygusunu yaşamadan kendi ilişki ağlarını kurarak yerleşebilmişlerdir. Kent içindeki yarışma da İstanbullularla yeni yerleşen gruplar arasında olmaktan çok, yeni yerleşen hemşehri grupları arasında gerçekleşmektedir.

Kökene dayalı ilişkilerin, göç edenlerin hem kendilerini, hem de birbirlerini tanımlamakta kullandıkları ve kentte kurdukları yeni ilişkileri için anlamlı ilişkiler anlaşılmaktadır. Bu alan araştırmasının yapıldığı bölgede yaşayanlar, yaklaşık yirmi yıldır İstanbul'da yaşamalarına karşın kendilerini ne "İstanbullu" olarak tanımlamakta, ne de İstanbul'da "yabancı" hissetmektedirler. Göç edenlerin kente yerleşme sırasında somut bir İstanbullu grubuyla karşılaşmamış olmaları ve kentin merkezinde yaşayan kendileriyle aynı yöreden gelmiş olan "hamilerini" bulmuş olmaları yeni yerleştikleri bu kentte kendilerini "yabancı" olarak hissetmemelerine neden olmaktadır.

Göç eden grupların kente gelirken taşıdıkları en önemli kurum, aileleri ve akrabalık ilişkileridir. Akrabalık ilişkileri göç edenler için, kuruluşu, işleyişi, kuralları belirgin ve yerleşikleşmiş bir kurum olma niteliği taşımaktadır. Ancak bu kurumun tanımı, kapsamı ve anlamının göçle gelinen bölgenin ve mensup olunan toplumsal katmanın özelliklerine göre çeşitlendiği de açıktır. Bu yönüyle araştırma yapılan bölgede birbirinden çok farklı nitelik taşıyan akrabalık tanımlarıyla karşılaşılmıştır. Bunun yanı sıra zincirleme göç sürecinin seçiciliği nedeniyle göç edenler alışık oldukları akrabalık ilişkilerini kentte aynen sürdürme olanağına da sahip olamamışlardır. Bu da İstanbul'daki akrabalık ilişkilerinin biçimini, yoğunluğunu ve hiyerarşisini büyük ölçüde değişikliğe uğratmıştır.

Hemşehrilik ilişkileri ise akrabalıktan çok farklı olarak göç eden grupların kentte kurdukları yeni ilişkilerdir. Bu yönüyle bu ilişkilerin kuruluşu, biçimi, kapsamı ve hiyerarşisi akrabalık ilişkileri gibi tanımlanmış ve belirgin değildir. Nitekim görüşme yapılan hanelerin hemen tümü kentte "hemşehrileri" olduğunu belirtmiş oldukları halde

sadece bir kesimi bu ilişkilerin içindedir. Hemşehrilik ilişkisinin kurulması için aynı kökenden gelen başkalarının da varlığı gereklidir, ancak yeterli olmamaktadır. Bunun yanı sıra, bu gruba ulaşma olanağının ve ihtiyacının da olması gerekmektedir. Bu nedenle zincirleme göç süreci, bu ilişkilerin oluşması ve akrabalar dışındaki aynı kökenden gelenlerin ilişki kurmasına elverişli bir ortam yaratmaktadır.

Buna bağlı olarak, "hemşehrilik" kavramına atfedilen anlam da büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bazı gruplar için hemşehrilik sadece tanıdıkları ve ilişkide bulundukları küçük bir grup, diğer bir kesimi için kentte varolduğu zannedilen aynı kökene sahip olanların tümünü kapsamaktadır. Bu çerçeve içinde "hemşehriler" bir kesimi için ilişkide bulundukları aynı mahallede yaşayan 5-6 hanelik bir komşuluk grubu ya da kendi köylerinden gelenlerin tümü, yani somut olarak algıladıkları bir grup, diğer bir kesimi için ise daha geniş ve soyut bir grup anlamını taşımaktadır.

Hemşehrilik ilişkilerinin yoğunluğu, biçimi ve niteliği de buna bağlı olarak çeşitlilik göstermektedir. Esas olarak kente göç ettikten sonra kurulan bu ilişkilerin birbirinden niteliksel olarak farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilişkiler, esas olarak kentte yaşanan deneyimlerle kurulmakta, genişlemekte ve biçim almaktadır. Bu ilişkilerin soyut bir aidiyet duygusundan, haberleşmeye, gündelik ve yüz yüze ilişkiye kadar değişen biçimleri olduğu gözlenmektedir. Hemen her hane için bu ilişkilerin anlamı, kapsamı, işlevi ve yoğunluğu farklı olabilmektedir. Buna bağlı olarak da ilişkilerin sürdürüldüğü mekânlar farklılık göstermektedir.

Hemşehrilik İlişkilerinin Değişen Biçimi ve Mekânı

En yaygın ve yoğun "hemşehrilik" ilişkisi biçimi, enformel konut alanlarında "komşulukla" birlikte gelişen ve yoğunlaşan ilişkilerdir. Bu tür ilişkiler daha çok enformel kanallarla ve yine "hemşehrileri" aracılığıyla, yerleşmeye uygun alanlar hakkında bilgi sahibi olanların bir arada yaşamaları sonucu doğmaktadır. Bu gruplar arasında akrabalık ya da aynı köyden olma gibi eskiye dayalı ilişkiler olabildiği gibi, salt tesadüflerin yardımıyla bir araya gelenlerin olması da söz konusudur. Bu ilişkiler, işgal, konut yapımı ve yerleşme süreci gibi oldukça zor ve kamu otoriteleriyle mücadeleyi de gerektiren riskli bir dönemde gerçekleştiğinden güvene dayalı ve kent koşullarında denenmiş ilişkilerin en önemlilerinden biri olmaktadır.

Bu ilişkiler, daha çok haneler arası ve ev içi ilişkiler biçiminde sürmektedir. Bu nedenle de bu ilişkiler, yerleşmeden sonra daha çok gündelik yaşamla ilgili konularda süren yardımlaşma, dayanışma ve güven ilişkisi biçimine dönüşmektedir. Bu ilişkilerin en önemli özelliği kadın ve çocukların da dahil olduğu ilişkiler oluşudur. Dolayısıyla bu ilişkiler, kent koşullarında yeniden tanımlanmış akrabalık ilişkilerine benzemektedir. Ancak bu ilişkiler, akrabalar arasında da olsa, geleneksel akrabalık ilişkilerinden formasyonu, ilişki biçimi, hiyerarşisi ve ilişki konuları bakımından farklıdır. Bu ilişkileri Eisenstadt ve Roniger'in tanımladığı "kurgusal akrabalık" ilişkilerine benzetmek mümkündür (Eisenstadt ve Roniger 1984). Bu ilişkilerin haneler arasında ve ev içinde süren yüz yüze ilişkiler olması nedeniyle kapsadığı hane sayısı kısıtlıdır. Bu grupların kentin diğer kesimlerinde, hatta kendileriyle aynı mahallede oturan hemşehrileriyle ilişkileri ve hatta onların varlığı hakkında bilgileri bile olmayabilmektedir.

Hemşehrilik ilişkilerinin ev dışına çıktığı durumlarda ilişkilerin niteliği, kapsamı ve konuları değişikliğe uğramaktadır. Bu durumda hemşehrilik ilişkileri daha çok erkekler arası ilişki biçiminde sürmektedir. Burada en yaygın ilişki türü aynı köyden gelen erkekler arasında süren ilişkilerdir. Ev dışına çıkıldığında hemşehrilik ilişkisine katılanların sayısı artmakta, buna karşılık yoğunluğu azalmakta, ilişki konuları ve örüntüsü değişikliğe uğramaktadır.

Ev dışında süren hemşehrilik ilişkilerinin en önemli mekânı kahveler olmaktadır. Kahveler, yakın-uzak akraba dışındaki erkekleri kapsayan dolayısıyla daha geniş bir çevreye yayılabilen ilişkilerin sürdürüldüğü mekânlar olarak önem taşımaktadır. Birkaç tür hemşehri kahvesinden söz etmek mümkün. Özellikle, belirli bir büyüklüğe ulaşmış olan hemşehri gruplarının olduğu gecekondu mahallelerinde, her hemşehri grubuna ait kahvelere rastlanmaktadır. Bu kahveler daha çok atfedilen hemşehri grubuna mensup erkeklerin gündelik olarak buluştuğu, mahalleyle ilgili sorunların tartışıldığı, haberleşmenin sağlandığı, iş olanaklarıyla ilgili bilgilerin aktarıldığı mekânlardır. Bu kahvelerin müdavimleri arasında, hemşehri gruplarının liderlerini, mahalledeki enformel liderleri ve yerel politik kadroların mensuplarını bulmak mümkündür.

İkinci tür hemşehri kahveleri, hemşehri grubunun yine zincirleme göç süreciyle aynı meslek grubunda yoğunlaşmaları durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiler de akrabalık ve akrabalık benzeri ilişkilerden farklıdır. Bu ilişkilerin mekânı da ev dışındadır ve erkekler ara-

sında sürmektedir. Ancak bu ilişkiler mahalle düzeyini aşmakta, kent düzeyinde ve daha geniş bir erkek grubunu kapsamaktadır. Ancak buradaki ilişki konuları daha çok mesleki dayanışma ilişkisine benzemektedir. Bu tür meslek gruplarının devam ettiği kahveler, daha çok kentin göreli olarak daha merkezi konumunda iş olanaklarına yakın yerlerde olmaktadır.

Hemşehrilerin ilişki kurdukları bir başka mekân ise "dernekler"dir. Hemşehrilerin formel "dernek" olarak örgütlendikleri durumlarda, katılımcılar, dayanışma konuları ve ilişki biçimleri daha farklı olmaktadır. Bu tür derneklerin sayılarının artışı kentte hemşehri ilişkilerinin yerleşikleştiğini göstermektedir (Kurdoğlu 1989). Bu tür örgütlenmeler hemşehrilik ilişkilerinin "akrabalık" tanımının tamamen dışına çıktığı, daha soyut, daha genel dayanışma konularını kapsayan bir örgütlenme biçimi olarak dikkat çekmektedir.

Dernekler arasında en dar kapsamlı olanları aynı köyden gelenlerin ya da aynı mahallede oturanların geldikleri köye yardım amacıyla kurdukları derneklerdir. Bu derneklerin amacı ve hedeflediği kişi sayısı daha belirgindir. Bu tür derneklere de hemşehrilerin oturduğu konut alanlarında rastlanmaktadır. Bu derneklerin kurucuları daha çok mahallenin kurulmasına yardım etmiş olan yerel enformel liderler ya da o yöreden göç etmiş olan grupların "ileri gelenleri" olmaktadır. Bu derneklerin lokalleri, o mahallede oturanların bir araya geldiği toplanma yerleri olmakta ve bu nitelikleriyle yukarıda sözü edilen hemşehri kahvelerine benzemektedir. Ancak bu derneklerin formel olmaları nedeniyle hem mahalle sorunları ve hem de hemşehrilerin sorunlarıyla ilgili olarak yerel resmi kurumlarla ilişkilerde önemli rolleri de olmaktadır. Alevilerin son dönemlerde sayıları artan yarı dinsel toplanma mekânları da (Cem evleri) bu tür derneklerin lokalleridir. Bu dernekler, kentte son dönemlerde özellikle dinsel olarak dışlanmış Alevi gruplarına, bu taleplerini açıkça ifade etmeleri ve zaman zaman gösteriler yoluyla kitleleri mobilize etme imkânını vermektedir.

Buna karşılık bazı dernekler, daha genel ve soyut hemşehrilik anlayışıyla daha çok kişiyi kapsamayı amaçlamaktadır. Bu derneklerin gerek kurucuları gerekse müdavimleri genellikle o hemşehri grubunun seçkinleri olmaktadır. Bunlar arasında aynı yöreden gelen grupların kent kökenli olanları, iyi eğitim görmüş olanları, işadamları ve kente göç ettikten sonra başarılı olmuş göçmenleri de vardır. Bu dernekler bazı üyeleri için aynı yerden gelenlerin ve benzer konumda olan hemşehrilerin ilişki kurdukları, haberleştikleri, memleket ye-

mekleri yedikleri, kendi aksanlarıyla rahatlıkla konuştukları, şarkılarını söyledikleri, eğlendikleri, "kültürlerini" rahatlıkla yaşadıkları yerler olmaktadır. Bu dernekler yakınları aracılığıyla kentteki başarılı "hemşehrileri" hakkında bilgi vermekte, kentin farklı yerlerinde yaşayanlar arasında iletişim kurulmasını sağlamakta ve kentte kendi "hayali cemaatlerini" kurmaya çalışmaktadırlar (Anderson 1993). Bu dernekler düzenledikleri geceler, piknikler, futbol karşılaşmaları aracılığıyla kentte yaşayan hemşehrilerin senede birkaç kez bir araya gelmelerini sağlamaktadır.

Bu tür derneklerin bir başka önemli işlevi ise politiktir. Bu derneklerde, farklı politik partilere mensup olan siyasetçiler de bir araya gelmekte ve kendi hemşehri gruplarını politik amaçla mobilize etmeye çalışmaktadırlar. Bu derneklerin en önemli özelliği kendi içlerinde farklı eğilimlerde politikacıları barındırmaları ve gerek yerel yönetimlere gerekse merkezi yönetime gelen farklı eğilimdeki partilere, politikacılara ya da yöneticilere ulaşmada "hemşehrilik" ilişkilerini kullanmalarıdır. Bu dernekler az sayıda üyeye sahip olmakla birlikte, genellikle kendilerini kentteki "anonim" bir hemşehri grubunun temsilcileri olarak görmektedirler. Bu dernek yöneticileriyle yapılan görüşmelerde kentteki hemşehri sayılarıyla ilgili olarak verdikleri bilgilerin genellikle gerçeklikten uzak, hayali ve abartılı sayılara dayanması dikkat çekmiştir.

İstanbul'da ve araştırma yapılan bölgede hemen her hemşehri grubuna ait derneğin kurulmuş olduğu bilinmektedir. Ancak yukarıda sözü edilen alan araştırması sırasında görüşme yapılan hane halkı reislerinden sadece küçük bir kesiminin bu derneklerin varlığından haberi olduğu gözlenmiştir. Haberi olanların içinde de yalnızca çok küçük bir kesimin bu derneklerle ilişkisi vardır. Bunlar da çoğu zaman o mahallelerin politik liderleridir. Bu da bu derneklerin müdavimlerinin farklı bir katmana mensup olduğunu göstermektedir. Bu dernek lokallerinin kentin ya da ilçenin merkezinde olması da bu faaliyetlere katılım için özel bir çabayı gerektirmektedir. Buralara ancak bu faaliyetlere katılacak kadar vakti ve enerjisi olanlar katılabilmektedir. Dolayısıyla bu derneklerin hedeflediği "hemşehri" grubu daha geniş olmakla birlikte bu tür derneklerin faaliyetlerine sürekli olarak katılabilenlerin sayısı daha az, yoğunluğu daha düşük olmaktadır. Ancak bu derneklerin kent yerel politikasındaki etkisi oldukça önemli olabilmektedir.

Dayanışmadan Güç İlişkilerine

Son kırk yıldır İstanbul'a gelen göç, Türkiye'nin farklı kültürel ortamından, farklı yapısal özelliklere sahip bölgelerinden gelenlerin kentte kümeleşmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu grupların gerek göç sırasında gerekse göçten sonra kentte yaşadıkları deneyimler kentte kendine özgü "yerel" ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. Bu grupların kente yerleşme, konut edinme ve iş bulma konusunda geçirdikleri deneyimlerin çeşitliliğine bağlı olarak birbirinden farklı güvene dayalı dayanışma ilişkileri kurdukları anlaşılmaktadır.

Bu ilişkilerin belirgin bir kalıbı ve örüntüsü olmayan kalediskopik ilişkiler olduğu gözlenmektedir. Aynı hemşehri grubu içinde bile farklı katmanları içeren, farklı ölçeklerde, farklı örüntüler söz konusu olabilmektedir. Bu ilişkiler, Leeds'in de gözlemlediği gibi esnek ve bürokratikleşmemiş "yerel" ilişkiler olarak gerek gündelik sorunların çözümünde, gerekse kriz hallerinde acilen devreye girebilmektedir (Leeds 1994, 214-18). Bu hemşehri gruplarının bir kesimi özellikle mahallelerde gözlenen akrabalık benzeri ilişkiler ve komşuluk ilişkileri, kente yerleşme süreciyle kısıtlı, gevşek ve geçici dayanışma grupları olabilmektedir. Ancak bu ilişkiler, sorun ortaya çıktığında kitleleri mobilize edilebilen toplumsal hareketlere de taban oluşturabilmektedir. Özellikle enformel konut alanlarındaki birçok talep bu yolla, kamu otoriteleri tarafından algılanabilir talepler haline gelmektedirler. Ancak kentsel kaynakların kıtlığı nedeniyle tüm taleplerin karşılanamaması hemşehri grupları arasında yarışmaya neden olmaktadır.

Diğer taraftan, kentteki bu tür gruplaşmaların yaygınlığı ve özellikle düşük gelir grupları için yaşadıkları alanlarda talep ifade etmenin ve karşılığını elde etmenin tek yolunun buradan geçmesi kentte enformel ilişki ağlarına dayalı bir kamusal yaşamın oluşmasına ve yerleşikleşmesine neden olmuştur. Bütün hemşehri gruplarının enformel liderleri, mahalle kurucuları ve yerel politik kadroları, kurumlarla olan ilişkilerini, himayeci, kayırmacı kanallarla kurmaktadırlar. Bu koşullar kentte, Eisenstadt ve Roniger'in sözünü ettiği himayeci ilişkilerin kamusal alana yaygınlaşmasına uygun bir ortam oluşturmuştur (Eisenstadt ve Roniger 1984, 203-19).

Güvene dayalı ilişkilerin özel yaşamdan kalkarak kamusal yaşama hâkim olmasının önemli bir sonucu bu ilişkilerin salt dayanışma

ilişkisinden çıkıp güç ilişkileri haline gelmesidir. Nitekim bu alan araştırması sırasında da bunun çeşitli derecelerdeki örnekleriyle karşılaşılmıştır. Kente göç ve yerleşme süreci sırasında akrabalarına, köylülerine ya da daha geniş bir "hemşehri" grubuna öncülük etmiş olanların "diğer" grup üyeleriyle olan ilişkileri incelendiğinde bu ilişkilerin salt dayanışma ilişkisinden öte bir "güç" ilişkisi haline dönüştüğünü gözlemlemek mümkün olabilmektedir.

Diğer taraftan, bütün hemşehri gruplarının kentteki kıt kaynaklara ve kamusal olanaklara ulaşmada eşit şansa sahip olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Bu nedenle, bu ilişkiler bazı hemşehri grupları için avantaj ve kentsel sistemle eklemlenmenin bir yolu olmakta, bir kesim için ise dışlanmanın bir yolu olabilmektedir. Bu niteliğiyle ilk bakışta salt dayanışma ilişkisi gibi algılanan bu ilişkiler kamusal yaşama dayanışma gruplarının yarışması ve hatta çatışması olarak yansımaktadır (Leeds 1994, 222-24). Bu yarışmayı kentteki yerel politikada yarışan partiler arasında ve hatta aynı partilerin içindeki gruplaşmalarda açıkça gözlemlemek mümkün olabilmektedir. Bu yarışmada, yakınları yerel iktidarda olan grupların ve devletin resmi ideolojisiyle ve resmi diniyle uyumlu olan grupların avantajlı oldukları, buna karşılık "diğerlerinin" dışlandığı açıktır. Örneğin Sünni gruplar hemen bütün iktidarlar döneminde altyapı, cami ve dini eğitim veren okullar gibi taleplerini karşılamakta avantajlı olmalarına karşın, Alevi grupların, yerel iktidarda güçlü olduklarında bile aynı avantaja sahip olamadıklarını söylemek mümkündür.

Dolayısıyla kentteki bu hemşehri gruplarının bir kesimi için kente yerleşme süreciyle kısıtlı ve dolayısıyla geçici ilişkiler söz konusu olabilir. Bu gruplar muhtemelen kentin "yeni İstanbulluları" olacaktır. Ancak bu ilişkilerin varlığı bazı hemşehri grupları için, özellikle en çok dirençle karşılaşanlar için dışlanma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu ilişkiler, bu gruplar için kalıcı ve yerleşikleşen ilişkiler haline dönüşebilecektir. Bunların da kentin yeni etnik gruplarını oluşturması söz konusudur.

Kaynaklar

Anderson, B., 1993, *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması,* İstanbul: Metis Yayınları.

Andrews, P. A., 1992, *Türkiye'de Etnik Gruplar,* İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.

Boratav, K., 1995, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri,* İstanbul: Tarih Vakfı, Yurt Yayınları.

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

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

Eckstein, S. (der.), 1989, *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements,* Berkeley C. A. University of California Press.

Eisenstadt, S. N. ve L. Roniger, 1984, *Patrons, Clients and Friends,* Cambridge University Press.

Erder, S., 1996, *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Francis, E. ve J. Hoddinot, 1993, "Migration and Differentiation in Western Kenya", *The Journal of Development Studies,* cilt 30, no: 1, ss. 115-45.

Fuentes, M. ve A. G. Frank, 1989, "Ten Theses on Social Movements", *World Development,* cilt 17, no: 2, ss. 179-91.

Gökçay, G. ve F. Shorter, 1993, "Who Lives with Whom in Istanbul", *New Perspectives on Turkey,* no: 9, ss. 47-73.

Grieco, M., 1995, "Transported Lives: Urban Social Networks and Labour Circulation", *The Urban Context,* A. Rogers ve Steven Vervolec (der.), Berg Publishers, Oxford/Washington D.C., ss. 189-212.

Köksal, S. ve N. Kara, 1990, "1980 Sonrasında Yerel Siyasetin Örgütlenmesi", *Toplum ve Bilim,* no: 48-49.

Keyder, Ç., 1989, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurdoğlu, A., 1989, "Kentleşme Sürecinde Hemşehrilik Dernekleri. İstanbul Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi.

Leeds, A., 1994, "Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions", *Anthony Leeds: Cities, Classes and the Social Order,* der. Roger Sanjek, Cornell University Press, ss. 209-231.

Lowe, S., 1986, *Urban Social Movements,* MacMillan Press, Londra.

Mingione, E., 1981, *Social Conflict and the City,* Basil Blackwell, Oxford.

Pahl, R., 1970, *Whose City?,* Penguin Books, Londra.

Sannders, P., 1981, *Social Theory and Urban Question,* Hutchinson, Londra.

Smith, D., 1987, "Knowing Your Place: Class, Politics and Ethnicity in Chicago and Birmingham: 1890-1983", N. Thrift ve P. Williams (der.), *Class and Space: The Making of Urban Society* içinde, Routledge and Kegan Paul, New York, ss. 226-305.

Williams, P., 1987, "Constituting Class and Gender: a Social History of Home, 1700-1901", N. Thrift ve P. Williams (der.), *Class and Space:...* içinde, Routledge and Kegan Paul, New York, ss. 154-204.

—

10

İKİ SEMTİN HİKÂYESİ

Çağlar Keyder

Laleli

Çocukluğumun büyük bölümü Laleli'de geçti. Laleli, kabaca ikiyüz metreye beşyüz metre büyüklüğünde bir dikdörtgen oluşturan bir semttir. Bizans döneminin, saraydan kentin Trakya'ya ve Avrupa'ya açılan ana kapısına giden ana caddesi üzerinde yer alır. Saraydan uzaklığı iki kilometre dolayındadır. Ticaret merkezine, çarşıya, deniz kıyısına, Babıali'ye, Cumhuriyet döneminin ürünü İstanbul Üniversitesi'ne yakın mesafededir. Bizans'tan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet Türkiyesi'ne kadar hep meskûn bir semt olmuştur. 1910'lu yıllardan itibaren, tarihi yarımadayı boydan boya kesen bir tramvay hattı Laleli'den de geçerdi.[1]

Laleli başından beri işyerleri yakın olduğu için bürokratların, üniversite mensuplarının ve esnafın rağbet ettiği bir semt olmuştu. İstanbul'un çoğu semti gibi, Laleli de neredeyse düzenli aralıklarla yangın felaketleri yaşamış, bazen büyük zarar görmüştü. Aynı zamanda eski İstanbul'un, yangına dayanıklı inşaat malzemesinin en erken kullanılmaya başlandığı semtlerinden biridir. Özellikle 1911'deki büyük yangından sonra, ahşap evlerin yerini yaygın olarak tuğladan yapılmış ev tipi yapılar almaya başlamıştı. İki savaş arası dönemde, bazı bahçeli ahşap köşkler yıkılmış, yerine apartmanlar yapılmıştı. 1950'ye gelindiğinde pek az müstakil ev ya da boş arsa mevcuttu.

Binalar genellikle dört veya beş katlıydı. Her katta iki daire vardı. Sokaktan mütevazı bir fuayeye girilir ve ortadaki bir merdivenden yukarı katlara çıkılırdı. Dairelerin iç tasarımı açısından hol merkezi bir yer tutardı. Soba buraya kurulurdu. (Kentin yeni semtlerinden farklı olarak bu apartmanlarda kalorifer yoktu.) Sokağa bakan tarafta otur-

1. Laleli'nin tarihinin derli toplu bir anlatımı için bkz. Kuban (1994).

ma odası ve misafir odası olurdu; ortada bir koridor, arka tarafta ise yatak odaları ve bahçeye bakan bir balkon. Mutfak ve banyo, İkinci Dünya Savaşı öncesindeki dönemde, henüz Amerikan tipi tesisat standart hale gelmeden önce Avrupa'da genellikle olduğu gibi, oldukça ilkeldi.

Binalar bitişik nizamdı. Ama arkada, daha önceki mimariden kalma, apartman sakinlerinin ortak kullandığı ağaçlı bir bahçe olurdu. Kapıcının iki gözlük mezbelesi bu bahçeye açılırdı. Kapıcılar kente göçün ilk ailelerindendi; binayı temizler, apartman sakinlerinin alışverişini yapar ve en önemlisi her bir dairenin bahçedeki kömürlüğünden dairelere kömür ve odun taşırlardı. Kapıcının karısı ya da kızları evlere temizliğe giderlerdi. Aslında, kitle göçünü önceleyen bu dönemde, köyden gelenlerin önemli bir bölümü (bunların çoğu, Osmanlı'dan beri geleneksel olarak İstanbul'a göç veren Batı Karadeniz'den gelirdi), ev işinde çalışırdı. Ücretlerin düşüklüğü, Laleli'de oturan orta sınıf ailelerin birçoğunun, daireler fazla geniş olmadığı halde, yatılı hizmetçi tutabilmesini açıklayan bir faktördür.

1945'i izleyen ilk yıllarda Laleli'de hayat çok kapalıydı. Genel havayı kısıtlı ekonomik olanaklar ve saygıdeğer hayat tarzları belirliyordu. Erkekler sabahları işe kamu ulaşım araçlarıyla veya yürüyerek giderlerdi. Akşamları da saat fazla ilerlemeden eve dönerlerdi. Kadınlar arasında da dışarıda çalışan sayısı çoktu. Memuriyet ve öğretmenlik en yaygın mesleklerdi. Sık sık misafirliğe gidilirdi. Gündüz kadınlar birbirlerini ziyaret ederdi; gece de erkeklerle birlikte misafirliğe gidilirdi. Misafirliğe gidileceği zaman haberci olarak yollanan çocuk, kapıyı tıklatarak anne-babasının kahve içmeye geleceğini haber verirdi. Tabii "eğer müsaitseniz," diye eklenirdi. Ama kimse kimseyi kolay kolay reddetmezdi.

1950'li yıllarda yollar asfaltlanmıştı ama pek kimsenin otomobili yoktu. Semt sakinleri esnafla ahbaptı. Her sokakta bir küçük bakkal, kasap dükkânı ve bazen de bir tuhafiyeci bulunurdu. Her mahallede bir fırın vardı. Laleli'nin hemen yanıbaşındaki Aksaray'da bir pazar vardı. Buradan taze meyve-sebze, balık, bakliyat, vb. günlük olarak alınırdı. Buzdolabı nadirdi. O yüzden kimse fileleri doldurmazdı. Alışveriş için yılda birkaç defa tramvayla Beyoğlu'na ya da Taksim'e çıkılırdı. Kapalı Çarşı'ya ve Mahmutpaşa'ya ise ayda bir iki kere gidilirdi.

Menderes'le birlikte hızlı bir değişim başladı ve kapalı dengeler çözülmeye yüz tuttu. Elbette, İstanbul'a gelmeye başlayan göç, ithal

ikameci sanayileşmenin ilk adımları ve toplumsal farklılaşma hassas dengeleri zorlamaya zaten başlamıştı, ama kentsel mühendisliğe meraklı olan Menderes, süreci hızlandıran önemli bir etken oldu. Menderes özellikle kamu ulaşımına karşı antipatisi ve otomobillere, geniş caddelere merakı ile 1955 ile 1958 yılları arasında İstanbul'a damgasını vurdu. Tarihi semtlerde geniş çaplı yıkıma giderek altı şeritli yollar yaptırdı. Meydanları trafiğin hızlı akışını sağlayacak biçimde yeniden düzenletti. En çarpıcısı, semt yaşamının ve yaşanabilir kent ölçeğinin simgesi olan tramvayı kaldırttı. Laleli'nin iki ucundaki Aksaray ve Beyazıt meydanları ardı ardına kişiliksiz trafik akış alanlarına dönüştürüldü. Aksaray çarşısı ile birlikte, Yenikapı'da bulunan, dar sokakları ve ondokuzuncu yüzyıldan kalma evleri ile dikkati çeken Rum mahallesi de yıkıldı. Yeni yapılan sahil yolu ise Laleli'nin deniz tarafındaki komşu mahallelerinin içinden geçerek bu yerleşim bölgesini de yerle bir etti.

Menderes'in İstanbul'a el atmasıyla aynı günlerde, 6-7 Eylül 1955'te, hükümet tarafından kışkırtılan (resmi versiyona göre ise, Selanik'te Atatürk'ün evinin bombalanmasına tepki gösteren) kalabalıklar, Rumların malına mülküne saldırmış, yağmaya girişmiş, dükkânlarını yıkmış, kiliselerini yakmıştı. (Bizim evden iki blok uzaklıktaki bir kilisenin yangınından çıkan kıvılcımlar, arka balkonumuza kadar savrulmuştu.) Daha sonra anlaşıldı ki, 6-7 Eylül olayları kent planlaması adına daha da kararlı bir saldırının ön habercisiydi. Şehrin, yoğun bir Hıristiyan nüfusun yaşadığı semtlerinin orta yerinden yollar geçirilecekti. 1950'li yılların ikinci yarısı, eski İstanbul için çok-etnili birlikte yaşamanın sonunu ilan ediyordu. Rumların (yani nüfus sayımlarında ana dilini Rumca olarak belirtenlerin) sayısı, 1955'ten 1965'e kadar 65 binden 35 bine düşecekti. Yani büyüyen İstanbul nüfusunun %5.2'sinden %2'sine (DİE 1958, 1968). 1965'e gelindiğinde, İstanbul'da tarihi yarımadada yaşayan gayrimüslim sayısı parmakla gösterilecek kadar azalmıştı.

İstanbul'un nüfusu 1955'te 1.3 milyonken 1960'ta 1,5 milyona yükseldi, ama otomobil sayısı 17 binden 35 bine yani iki katına çıkmıştı (DİE 1966). Trafik arttıkça arka sokaklar da trafiğe açıldı. Bu da sokak hayatının rahatlığını ve teklifsizliğini ortadan kaldırdı. Herkesin alışık olduğu bakkal, kasap ve fırının yanı sıra, ticaretin hızla büyümesinin ifadesi olarak yeni dükkânlar açılmaya başladı. Laleli'nin işlev değişimine uğraması kaçınılmazdı. Çünkü erişilmesi çok kolay bir semtti ve gayrimenkul fiyatları çok düşüktü. Daha istikrarlı bir dö-

nemde buraya yerleşmiş olan kiracıların maaşları enflasyonla erozyona uğramıştı. Apartman sahipleri kiracıları çıkaramadıkları için binaları satma yoluna gittiler. Bütün bu gelişmeler, aynı zamanda, eski semt sakinlerini de buradan ayrılmaya teşvik ediyordu. Dayanıklı tüketim mallarıyla tanışan, daha yüksek kaliteli tesisat ve kaloriferi özleyen, gelir düzeyleri nisbi düşüş göstermeyen sakinler, eskiden kaçmak ve kentin yeni gelişmekte olan orta sınıf semtlerine taşınmak istiyorlardı. Berman'ın (1983) New York'un Bronx bölgesi için söyledikleri Laleli'de de etkili olmaya başlamıştı.[2] Laleli'den ayrılamayan aileler, devlet memurlarının ve sabit gelirlilerin 1960 sonrasında yaşadıkları yaygın sınıf düşme dalgasından nasibini ilk alan öncülerdi.

Başına gelen bu sınıf düşme süreci çerçevesinde, Laleli'nin kentsel ekoloji içinde oynadığı rol, kentsel politik iktisadın dönüşümünü yansıtır tarzda değişti. Laleli'nin ticarileşme sürecini tanımlayan ilk faktör, İkinci Dünya Savaşı sonrası Fordizminin hâkim sektörü otomotiv oldu. Benimsenen kalkınma projesi çerçevesinde devletçi modellerden vazgeçiliyor, özel girişim ve bireysel ihtiyaçların koşullarını yaratmayı seçmeye ikna edilmişti. Amerikan hegemonyasının biçimlendirdiği hayat tarzları ve tüketim kalıpları hâkim hale geliyordu. Kamu ulaşımının kamyon ve otomobil ulaşımı lehine ihmali bu modelin bir boyutuydu. Yerli otomobil üretimi ancak 1970'li yıllarda başlayacaktı. 1950'li yıllarda yalnızca ABD'den otomobil ithal ediliyordu. 1960'lı yıllarda ise ilgi artan ölçüde Avrupa markalarına kayacaktı. Bu bağlamda otomotiv sektörü ekonominin öncü gücü olmasa bile hayati bir rol oynuyordu. Yollar yapılıyor, benzin istasyonları kuruluyordu. En önemlisi, yedek parça dükkânları ve oto tamir atölyeleri dev bir gelişme gösteriyordu. Birçok insan yedek parça ithali ve satışından servet yapıyordu. Laleli, kentsel dokunun başına gelen bu felaketten kârlı çıktı: 1960'lı yılların ortalarından itibaren burada çok sayıda oto galerisi ve yedek parça satan bir dizi dükkân açıldı. Beklenebileceği gibi, bu yeni ticaret dalının esnafı ve müşterileri semtin insan bileşimini değiştiriyordu. Bu faaliyete bağlı olarak artan trafik yolları tıkıyor ve Laleli'nin daha önceki döneminde görülen kapalı ve sokakla iç içe hayat tarzına ölümcül bir darbe vuruyordu.

Bir sonraki aşamada, kentsel rantın basıncı kendini hissettirdi.

2. Berman (1983), Robert Moses'ın yaptığı, Bronx'u boylu boyunca kesen otoyol yapılmamış olsaydı dahi, Bronx'lular başarıya ulaşınca mutlaka başka yere "kaçmak" istedikleri için, geleneksel bir semt olarak Bronx'un mahvolacağını nasıl kavradığını anlatır.

Yukarıda belirtildiği gibi Laleli, Topkapı Sarayı, önemli camiler, Kapalı Çarşı ve eski İstanbul'un turistik bakımdan çekici bütün merkezlerine yürüme mesafesindeydi. İstanbul adım adım uluslararası turizmin bir parçası haline geldikçe, Laleli'nin bulunduğu mevkinin yarattığı olanaklar, otel sektöründeki girişimcilerin gözünden kaçmıyordu. Ama mimari çevre yoğun bir doku oluşturuyordu; yani bu amaçla büyük otellerin inşa edilebilmesi mümkün değildi. Bunun yerine eski apartmanlar, geçmişin bahçelerini de yutacak biçimde yeniden inşa ediliyor ve azami elli odalık vasat oteller haline getiriliyordu. Buraya gelenler daha çok sınırlı bütçeyle seyahat eden, heybesinde ucuz seyahat rehberleri taşıyan turistlerdi. Laleli, kendini bu turistlerin ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde yeniden düzenliyordu: Hediyelik eşya satan dükkânlar, lokantalar, derme çatma gece kulüpleri, diskolar açılıyordu. Sonra, hiç beklenmedik bir şey oldu, ortaya yeni bir turizm ve gelir kaynağı çıktı.

Petrol krizi Laleli'ye hem nimet, hem felaket getirdi. Londra'nın beş yıldızlı otellerinin Arap müşterilerin işgaline uğradığı lafının çıktığı tarihlerde, İstanbul da Ortadoğu'nun yeni petrol zengini ülkelerinden gelen daha az varlıklı, daha hesaplı bir bütçeye sahip turistlerin akınına uğradı. O tarihlerde Türkiye'nin Ortadoğu ile ilişkileri hiçbir zaman olmadığı kadar iyiydi. Özellikle Lübnan iç savaşı ve Beyrut'un yaşadığı güçlükler nedeniyle, Arap sermayesi artan ölçekte, özellikle gayrimenkul ve finans sektörlerine akmaktaydı. Ticari ilişkiler artıyordu. Türkiye'nin müteahhit firmaları, Körfez ülkelerinde ve Libya' da çok sayıda büyük ihale alıyordu. Bu yoğun ilişkiler, Arap orta sınıflarının bir bölümünü Türkiye ve İstanbul'a yaklaştırıyor, bu da yalnızca Arap müşterilere hizmet vermeye dönük birtakım yeni otel ve lokantaların açılmasına yol açıyordu. Laleli, 1970'li yılların sonuyla 1980'li yılların başlarında, bu tür turizmin merkezi haline gelecekti.

Turizm hâkim ekonomik faaliyet dalı olsa da, ticaret alanında, özellikle altın mücevherat ve ipek ticaretinde de önemli bir gelişme oluyordu. Esnaf Arapça öğreniyor, kuyumculara ve tekstilcilere Arap turistlerin zevkine göre imalat yaptırıyordu. Dükkânlarda ve otellerde bütün levhalar Arapça yazılır olmuştu. Sayıca artan lokanta ve pastaneler, mutfak kültürü Araplarınkiyle çakışan Güneydoğuluları işe alıyordu. Arap ülkelerindeki eğlence programları benzeri programlara yer veren gece kulüpleri hızla artıyordu. Gazeteler sarhoşluk sonunda çıkan kavga haberleriyle doluydu. Laleli, fahişelik ve uyuşturucu ticareti de dahil, her türlü bayağı işin bir araya toplandığı ucuz bir eğlence

merkezi haline gelmişti.

Bu gelişme 1980'li yılların başında doruğuna ulaştı. Artık Laleli bütünüyle değişmiş, tamamen ticarileşmiş bir semt haline gelmişti. Laleli adının kendisi, insanlara ucuz ve aşağı kalite mal ve hizmetlerin sunulduğu bir ortamı hatırlatıyordu. Herhangi bir dünya kentinde olabilecek türden lümpen bir kentsel gerçekliğin ifadesi Laleli'de somutlanıyordu. Sonunda, bu kaderi değiştiren belirleyici faktör, petrol fiyatlarının düşmeye başlaması oldu. Ne var ki, Arap turistlerin sayısı azalmaya başlar ve Laleli daha önceki, küçük, pahalı olmayan otellerden oluşan, daha az uzmanlaşmış konumuna geri dönmeye hazırlanırken, dünyadaki gelişmeler İstanbul ve Laleli için yepyeni bir fırsat hazırlamaktaydı.

Laleli'nin Arap turizm dalgasının ortadan kalkmasından sonra kendini bambaşka bir biçimde yeniden yaratmasına benzer bir süreç pek az semtte görülmüştür. 1990'lı yılların ortasına gelindiğinde, yirmi-yirmibeş blokluk bir kentsel alana sıkışmış Laleli'den kayıtdışı yöntemlerle yapılan ihracatın değeri, yılda 5 ila 10 milyar dolar arasında tahmin ediliyordu. Semt baştan başa binlerce küçük dükkânla dolmuştu. Ayrıca her katında perakende satış yapılan birçok bina vardı. Oteller dışında mevcut bütün binalar kısım kısım ayrılarak dükkânlara dönüştürülmüştü. Levhalar bu kez Rusça yazılıyordu. Dükkâncılar ve otellerin resepsiyonistleri ise Rusça, Romence, Lehçe, Bulgarca konuşmayı öğrenmişlerdi. Bu yeni turist türüne Rusça'da *shop-turistiy* deniyordu. Bavul ticareti yapmak üzere Laleli'ye akın edenler, Doğu Avrupalı, Rus, Moldovalı, Ukraynalı ve öteki eski Sovyet cumhuriyetlerinden gelen insanlardı.[3]

Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde komünizmin çöküşü Türkiye'de büyük bir fırsat gibi görüldü. 1990'da Karadeniz İşbirliği Anlaşması imzalandı. Uzun vadeli hedef, Karadeniz'e sahili olan ülkeler arasında bir ticaret bloku yaratmaktı. Türkiye, İstanbul'un bölge için, finansal ve başka türden yüksek katma değerli hizmetler sunan bir komuta merkezi haline geleceğini hayal ediyordu. İlk birkaç yıl, Rusya'nın muhalefetine rağmen, bu tür bir özlemin temelleri olduğu izlenimini doğuracak gelişmelerle geçti. Ama istikrarsızlık içinde debelenen Türkiye devleti, bu projeyi ileri taşıyacak siyasi iradeyi gösteremiyordu. Olaylar İstanbul'u, tarih boyunca taşımış olduğu konuma,

3. Deniz Yenal, Binghamton'daki New York Eyalet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde bu ticaret hakkında doktora çalışması yürütüyor. Ayrıca bkz. Blacher (1997).

yani piyasa düzeyinde, küçük ölçekli transit ticaretinin merkezi olma rolüne yeniden kavuşturacaktı. Bu alandaki başarı ise politik yapının desteğiyle değil, daha ziyade ona rağmen gerçekleşiyordu.

Bavul ticareti glasnost döneminde, gayri resmi düzeyde ve küçük ölçekli olarak başladı. Turistler otobüslerle İstanbul'a geliyor, plastik torbalarına ve valizlerine doldurdukları giyim eşyalarını satıp para kazanmak üzere memleketlerine götürüyorlardı. Ama birkaç yıl içinde ticaretin hacmi büyüdü, yoğunlaşma başladı: Bazıları iki haftada bir olmak üzere düzenli olarak İstanbul'a gelen tüccarlar, bu amaçla düzenlenen çarter uçaklarını kullanıp, satın aldıkları malları da memleketlerine hava yoluyla göndermeye başladılar. Ödemeler nakit olarak yapılıyordu. Bu tüccarlar Moskova'ya döndüklerinde, mallarını bu iş için oluşturulmuş bir pazarda toptan satıyorlardı. Bavul ticareti, sadece görünürde gayri resmi idi: Miktarı, muhtemelen Türkiye'nin resmi ihracatının üçte birine ulaşıyordu. Ama bu faaliyetin "bavul ticareti" olarak ele alınması, her iki tarafın resmi makamlarının da işine geliyordu. Bir başka deyişle, satın alınan mallar turistlerin seyahat sırasında edindiği eşya gibi muamele görüyor, böylece gümrük beyanından ve vergiden muaf tutulabiliyordu.

Laleli, yine otel, lokanta ve gece kulübü hizmeti vermeye devam ediyordu. Özellikle başlangıç yıllarında fuhuş da önemli bir yer tutuyordu. Zamanla oteller bavul ticaretinin bir uzantısı haline geldi. Tüccarlar paket halinde anlaşma yapıyor, kaldıkları oteli aynı zamanda geçici depo olarak kullanıyorlardı. Bir kez kurulan temas, genellikle sürdürülüyordu. Türk dükkân sahipleri, son derece esnek çalışan ve ne sipariş gelirse gelsin birkaç gün içinde teslimat yapan imalatçılarla işbirliği halindeydiler. Laleli'deki dükkâncılar, İstanbul'un başka semtlerindeki atölyelerle çalışıyordu. Bu atölyelerde çoğunluğu kadın olan alıcıların verdiği evsafa uygun giyim eşyası üretiliyordu. Ticaretin hemen hemen tamamı (birazı kumaş, çoğu giyim eşyası olmak üzere) tekstil ve daha küçük ölçekte deri eşya dallarında yoğunlaşmıştı. Birçok bina alışveriş merkezine dönüşmüştü: onlarca dükkân buralarda mallarını sergiliyordu. Ulaşılması daha zahmetli olan üst katlar, bölgede çalışanların yaşadığı bekâr odaları olarak kullanılıyordu. Çoğu Kürt olan hamallar, büyük giyim eşyası paketlerini yakındaki kargo şirketlerine taşımak üzere köşebaşında bekleşiyordu. Paketlerin yapılması için gerekli ambalaj malzemesi, sokaklara kurulmuş sayısız tezgahta satılıyordu.

Bu yeni görünümüyle Laleli modern dönem öncesinin pazaryeri-

nin çok büyük ölçekte bir yeniden doğuşu haline gelmiş oluyordu. (Osmanlı dönemi İstanbulu'nda bunlardan bol bol vardı.) Az sayıda malda uzmanlaşmıştı; esas olarak toptan ticaret yapılıyordu; bağlantı kurulan kişiler ve müşteriler istikrarlı davranıyordu, pazara yeniden geleceklerine güveniliyordu. Çevrede, gerekli hizmetleri sunan hanlar ve kervansaraylar da mevcuttu. İpek yolu benzetmesi çeşitli biçimlerde anlamlı oluyordu. Devletlerin sınır ötesi ticareti kısıtlama ve düzenleme kapasitelerini yitirmekte olduğu bir dünyada, "gayri resmi" düzenlemelere bir dönüş vardı. Bunun esas avantajı, kırtasiyeciliği ve resmi denetimi ortadan kaldırmasıydı. Piyasanın hâkim olduğu küresel ticaret içinde, Laleli yeni bir ticaret yolunun nihai durağı olarak son derece başarılı biçimde yeniden yaratılmıştı. Artık bir semt değil, bölgesel bir pazardı.

Arnavutköy

1980'li yılların başından beri Arnavutköy'de oturuyorum. Bu ad, öyle anlaşılıyor ki, padişahın 15. yüzyılda buraya Arnavutları yerleştirmesinden kaynaklanıyor. Boğaz sahilindeki birçok yerleşim birimi gibi, Arnavutköy de tepelerden süzülerek denize dökülen bir derenin çevresinde kurulmuş. Vadinin her iki yanındaki dik yamaçlar koya doğru alçalıyor. Yamaçlara destek olarak yaptırılmış olan kadim duvarlar arasından geçen sokaklar kotun çizgilerini izliyor. Eski derenin yatağı üzerine Arnavutköy'ü Boğaz'ın üstündeki tepelere bağlayan bir yol yapılmış. Arnavutköy Bizans ve Osmanlı dönemlerinde hep bir sahil yerleşim birimi olmuştur. Tepelerde eskiden bağ ve bahçeler vardı; son birkaç yıla kadar ise yamaçlardaki çayırlarda inekler otlardı. Deniz kenarı eskiden balıkçılarındı. Şimdi tavernalar ve kafeler şehrin merkezinden gelen insanlara hizmet veriyor. 19. yüzyılda atlı araba kullanımı yaygınlaşmaya başlayınca, insanlar Arnavutköy'de oturup işlerine buradan gidip gelmeye başlamışlar. Yüzyılın sonunda vapur seferi başlatılmış. Birinci Dünya Savaşı öncesinde, Boğaz sahilindeki yerleşim birimlerini şehrin merkezine bağlayan bir tramvay hattı yapılmış. Eskiden bir Ermeni'ye ait olan tepe üstünde bir arazide Amerikan Kız Koleji'nin kurulması da Birinci Dünya Savaşı öncesine rastlar.

Bütün güzelliğine, mevkiine ve şehre yakınlığına rağmen, Arnavutköy oldukça mütevazı konutların bulunduğu bir semt olarak kalmıştır. Deniz kenarında bazı Osmanlı bürokratlarının yalıları, tepeler-

de geniş bahçelerin içine inşa edilmiş birkaç köşk olmasına rağmen 19. yüzyılın sonlarında hâkim olan konut tarzı, yükselmekte olan Rum orta sınıf ailelere ait iki ya da üç katlı evlerden oluşan yoğun bir dokuydu. İstanbul'daki kiliselerin en büyüklerinden olan, Akdeniz'in deniz ticareti kiliseleri geleneğine benzer bir tarzda inşa edilmiş Ortodoks Rum kilisesi, güzelliğiyle, o dönemde bir orta sınıfın yükselmekte olduğunun tanığı gibidir. Evlerin çoğu 1887 ve 1908 yangınlarında harab olmuş ve sonra yeniden ahşap olarak yapılmıştır. Bu küçük semtin seçkin tacirlerine ait birkaç taş ev de mevcuttu (ahşabın kural olduğu İstanbul'da taş evler zenginlik belirtisiydi). Arnavutköy etnik bakımdan karma bir semtti. Rumlar çoğunluktaydı. Kilisenin bulunduğu meydandaki Rum okulunun binası hâlâ ayaktadır. Eskiden Ermeni okulunun bulunduğu yerde şimdi bir devlet okulu vardır. Rumların hâkim unsur olduğu mahalle derneği ve spor kulübünün lokalleri, kiliseye ait binalardaydı (Artan 1993; bkz. Johnson vd. 1922).

Yüzyılın başında nüfusu birkaç bin kişiden ibaret olan Arnavutköy, imparatorluğun kıyı kasabalarında görülen bazı dinamikleri sergilemiştir.[4] Çoğu kıyı kasabasında 19. yüzyıl (bu eğilim büyük liman kentlerinde daha da güçlüydü), ticarileşmenin artışına ve bir Rum orta sınıfının büyüyüşüne sahne oluyordu. Belli bir kozmopolitlik ve bir arada yaşama kültürü yaratsa bile, bu etnik farklılaşma aynı zamanda sürtüşmelere yol açıyor, farklı etnik gruplar arasında zaman zaman tertipli şiddet hareketlerine dönüşen bir çelişki doğuyordu.

Birinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'un Rum nüfusu üzerinde aktif bir baskı uygulanmadı. Ama 1914 ile 1924 arasında birçok Hıristiyan ülkeyi terk etti. Yunanistan'la 1923-24'teki zorunlu nüfus mübadelesi İstanbul'un "yerleşik" sakinlerine uygulanmıyordu (Alexandris 1983, Arı 1995). Bu yüzden, Cumhuriyet sonrası Arnavutköy'ün nüfusu ne azalmıştı, ne de etnik bakımdan pek fazla değişmişti. Geçmiş günlerin liman kenti atmosferi iki dünya savaşı arası dönemde semtin sakin yaşamında sürüp gidecekti. Nüfus artmıyordu, bileşimi de istikrar gösteriyordu. Görünüşte savaş dönemi vurgununun olağanüstü bir yöntemle vergilendirilmesini amaçlayan, ama aslında gayrimüslimleri cezalandırmayı hedefleyen ünlü Varlık Vergisi (1942) bile Arnavutköy'e fazla bir zarar vermeyecekti: Semt sakinleri, vergi memurlarının gazabını çekecek kadar zengin değildi.

4. 19. yüzyıl liman kentleri, Keyder, Özveren, Quataert (1993) içinde ele alınmaktadır.

İstanbul'un bütününde olduğu gibi, burada da etnik hoşgörü ve bir arada yaşama kültürü, 1950'li yıllardan sonra yerini karşılıklı güvensizliğe ve şiddete bırakacaktı. 1960'lı yıllarda hükümet, uzun süredir İstanbul'da oturmakta olan Rumlar arasından aynı zamanda Yunan vatandaşı olanları ülkeden sınırdışı ediyordu (Demir ve Akar 1994). Türkiye 1974'te Kuzey Kıbrıs'ı işgal ettikten sonra, daha birçok Rum ülkeyi terk etti. 1998'de Arnavutköy'de 15-20 civarında Rum aile yaşamaktaydı.

Rumların Arnavutköy'den ayrılışı, Karadeniz'den İstanbul'a gelen göç dalgasıyla aynı zamana rastlıyordu. Bazı binaların doğru dürüst tapusu yoktu; bazıları vakıflara aitti ve satışa çıkarılamıyordu. Sınırdışı edilen Yunan vatandaşlarının mal mülklerinin devir işlemlerine kısıtlamalar getirilmişti. 1960'lı ve 70'li yıllarda boş tepelerde toprak işgalleri oldu, gecekondular yapıldı. Bir sürü evin mülkiyeti de kaba kuvvet ve zorla gasp edildi. Araştırılması olanaksız olan, ama yaşlıların kapalı biçimde hissettirdikleri bir tarihsel gelişme içinde, eskiden Rumlara ait büyük miktarda gayrimenkul Karadenizli göçmenlerin eline geçmiş oldu.

İstanbul'un her yerinde yaşanan kaçak yapılaşma Arnavutköy'de de ortaya çıkıyordu, ama farklı bir biçim altında. Burada gecekondulaşma sınırlıydı; bunun yerine, eski konut stoku devroluyordu. Bunların çoğu, içinde tek bir ailenin yaşadığı ahşap evlerdi. Arnavutköy'ün kendine özgü mimari dokusunu koruyabilmiş olmasının nedeni tam da budur. Yeni göçmenler, yüzyıl dönümünde belli belirsiz bir *art nouveau* tarzında inşa edilmiş bu yapıları yıkıp yerine kat kat bölünmüş beton yapılar dikemeyecek kadar yoksuldular. Ayrıca, her evin arsası küçüktü, dolayısıyla bu dönüşümden anlamlı bir kâr elde etmek mümkün değildi. Mahallenin büyük bölümünde eski ve yoksul yapılar ayaktayken, restorasyona girişmeye niyetlenecekler de bundan çekiniyorlardı. Arnavutköy düşük kiralarıyla yoksul bir semt olarak ünlendi. Böylelikle, 1960'lı ve 70'li yıllarda İstanbul'a damgasını vuran beton ve tuğla yapılaşma dalgası içinde, Arnavutköy'ün fiziksel görünümü hemen hemen el değmemiş olarak kaldı.

1980'den sonraki yeni mevzuat eski evlerin dış görünümünü değiştirmeyi yasaklıyordu. Yeni yasaya göre, Boğaziçi havzasının tamamı, tarihsel sit alanı olarak tanımlandı. Eski ahşap binaların restorasyonu için uzun bir bürokratik işlem sonrasında izin almak, evin dışını da orijinal halinde muhafaza etmek gerekiyordu. Yani eski yapı yıkılacak, yeniden beton ve tuğladan inşa edilecek, sonra üzerine eski ah-

şap cephe çivilenecekti. Zamanla görüldü ki, bu yaklaşım yoksul ailelere ait yapıların üst sınıflarca ele geçirilmesinin reçetesi haline geldi. (İngilizce'de "gentrification" olarak adlandırılan bu süreci Türkçe'de "mutenalaşma" olarak anabiliriz.)

Mutenalaşma sürecine katılanların toplumsal kökeni değişik coğrafyalarda çarpıcı biçimde aynı kalıyor.[5] Bunlar, kendilerini eski orta sınıflardan ayıracak bir simgesel sermaye stoku yaratmak isteyen meslek sahibi yeni orta sınıflardır. Bunlar için, kent değer verilmesi gereken bir kültürel mirastır, çeşitliliği ve toplumsal heterojenliği üzerine titrenmesi gereken değerlerdir. Standart konut ortamlarıyla (altkent [*suburb*] evleri ya da, İstanbul'da olduğu gibi, apartman daireleri) orta sınıf semtlerini sıkıcı bulmaktadırlar. İnsanın bakkala manava ve kahvehanelere giderek esnafla ahbaplık edebileceği bir mahallenin nostaljik atmosferi bu insanlar için çekicidir. Arnavutköy, bu tür henüz dile getirilmeye başlanmamış özlemler için mükemmel bir ortamdı. Her şeyden önce, eski Osmanlı evlerinin yoğun bir şekilde ayakta olduğu ender mahallelerden biriydi. Sakinleri sokakta karşılaştıklarında birbirleriyle selamlaşıyorlardı. Üstelik Boğaziçindeydi, bu her zaman çekici bir şey olmuştu. Ve en önemlisi evlerin mütevazı boyutları ve yapısı sayesinde birçok insanın bütçesine uygundu.

İstanbul'da meslek sahibi insanlar 1980'li yıllarda yupileşiyordu. Ekonominin dünya ile daha derin bir bütünleşmeye açılması yeni gelir olanakları açıyordu. Dış ticaret ve yabancı yatırımlar artıyor, bankacılık sektörü finansal liberalizasyon sayesinde bir patlama yaşıyordu. Bazıları dünya piyasalarına dönük olmak üzere, yeni hizmet dalları gelişiyordu. Bankacılık, reklamcılık, eğitim sektörlerinde ve medyada çalışan genç insanlar, ilk kez kendi kazandıkları parayla kendilerine, kendi seçtikleri, kendi oluşturdukları kimliğin bir ifadesi olacak tarzda bir konut tasarlayabiliyorlardı.[6]

Yeni yaşam üslubu, 12 Eylül askeri darbesi ve solun dünya çapındaki dağınıklığı sonucunda, popülist milliyetçiliğin ağır yükü eğitimli seçkinin sırtından kalkarken olanaklı hale geliyordu. On yıl önce kırsal popülizmi yüceltenler şimdi evlerinin duvarlarına, Osmanlı dönemi İstanbul hayatını tasvir eden şarkiyatçı tarzda gravürler asmaya başlamışlardı. Osmanlı mimarisine ve tarzına ilişkin çizimlere ve eski

5. New York konusunda bkz. Zukin (1989).

6. Kuşe kâğıda basılmış dergiler bu olgunun sahte sosyolojik analizleriyle dolup taşmaktadır. Önemli ipuçları veren erken bir tartışma için bkz. Kozanoğlu (1992).

fotoğraflara yer veren kuşe kâğıda basılmış yayınlar piyasaya çıktı. *Konstantiniyye* adını taşıyan bir dergi bayilerde satılmaya başladı. (Konstantiniyye, Osmanlı döneminde İstanbul için kullanılan bir addı; kentin Bizanslı geçmişini hatırlattığı için Cumhuriyet döneminde pek kullanılmamıştı.) Kentin çokkültürlü geçmişini özlemle yad etmek ve İstanbullu olmaktan gurur duymak moda haline geldi. Yoksul mahallelerde restorasyon yaparak orayı mekân edinenlerin prestij açısından önem verdikleri şeylerden biri de hâlâ Osmanlı havası taşıyan bir mahalleye yerleşmekti. Tercihen hâlâ kullanılan bir kilise ya da sinagog olmalıydı mahallede. Arnavutköy'ün yanı sıra, Boğaz sahilinde bu koşullara sahip bazı başka mahalleler de yaklaşık aynı zamanda "keşfedildi". Ortaköy ve Kuzguncuk başlıca örneklerdir. Bu eğilimi gösterenler, standart orta sınıf konutu apartman dairesinden ziyade bir eve yerleşmeyi tercih ediyorlardı. Büyük servet sahiplerinin Boğaziçindeki eski Osmanlı yalılarını restore etmesiyle ortaya çıkan ihtişamlı örneklerle karşılaştırıldığında, Arnavutköy'de restore edilmiş bir evde oturmak çok daha mütevazı bir davranıştı, ama aynı zamanda da bunun daha otantik göründüğü kuşku götürmezdi.

Arnavutköy'ün çevresindeki boş alanlarda gerçek kapitalist yapılaşma başlayınca, mutenalaşma yeni bir atılım yapacaktı. Yeni inşaata getirilen kısıtlamalar, Boğaz manzarası olan binaların fiyatını yükseltiyordu. Küçük arsaların birleştirilmesi yoluyla inşaat ruhsatı elde etme konusundaki başarı da büyük kazanç getiriyordu. Yüksek kâr olasılığı müteahhitleri cezbediyordu. Son on yıl içinde Arnavutköy sırtlarında daha önce görülmemiş ölçüde bir inşaat faaliyeti başladı. Bunların arasında birkaç güvenlik kapılı site de yer alıyor. Sitelerden birinde yirmi-yirmibeş villanın yanı sıra, tenis kortları ve yüzme havuzu da mevcut. Her bir villa 2 milyon dolar civarında. Öteki siteler biraz daha mütevazı: daha az gösterişli olan buralar ise 500 bin dolara satılıyor. Bunlar yasal yöntemlerle satın alınmış arazi üzerinde yerleşik müteahhitlerce inşa edilmiş yapılar. Müteahhitler, son derece zahmetli ve muhtemelen bürokrasinin kilitlerinin ancak büyük masrafla açılabildiği bir süreç içinde, tek tek arsaların sahiplerini arayıp bularak satın almış olmalılar (bu arsaların birçoğu ülkeyi terk etmiş olan Rumlara aitti). Yeni kurulan sitelerin sakinleri de, Arnavutköy'ün eteklerindeki mutenalaşma sürecini yaratan küresel ekonomik bütünleşme dalgasının ürünleridir, ama bunların gelirleri daha yüksektir, şirket hiyerarşisinin daha üst basamaklarına tırmanmışlardır. Sırtlarda yaşayanlar, banka genel müdür yardımcılarıdır; eteklerde yaşayanlar

ise reklam metin yazarları.

Bütün bu gelişme, Arnavutköy sakinlerinin ortalama gelir ve servet düzeyinin yükselmesi anlamını taşısa da, mahallenin merkezi ile Arnavutköy sırtlarındaki siteler arasında fazla bir kaynaşma yaşanmamıştır. Eski mahalle içinde daha genç, kendi aralarında daha farklılık taşıyan, hatta Bohem tarzda yaşayan bir topluluk, küçük ahşap evlerde, peyzaj çalışması yaptırmadan, kâhya ya da kapıcı olmaksızın yaşamakta. Fakat bu tür mutenalaşma yavaş ilerlemektedir. Arnavutköy hâlâ karma ve çeşitliliğe dayanan bir nüfusa sahiptir. Gelir ve hayat tarzı bakımından semt sakinleri arasında aşırı farklar vardır. Eski kahvehaneler hâlâ dolmaktadır, yalnız aynı zamanda günübirlik işçiler için işçi pazarı işlevini de görmekte olan salaş kahve kapandı. Sokak hayatı devam ediyor. Esnaf hâlâ mahallenin hayatında ön safta. Bazı eski bakkallar daha lüks bir tarza geçmiş durumda. Kivi, avokado ve her tür yabancı lüks mallar satan yeni süpermarketler açılıyor. Mahallenin bir Ermeni sakini tarafından işletilen eski bir kahveci dükkânı, cumhuriyet öncesi döneme bilinçli olarak öykünüyor. Nostalji tacirleri beklenebileceği gibi kendisini soru yağmuruna tuttuğunda, dükkân sahibi müslümanlarla hıristiyanlar arasında barış içinde bir arada yaşamaya ilişkin öykülerle kendinden umulanı söylüyor. Bir antikacı dükkânının yanı sıra, klasik müzik eşliğinde uluslararası mutfaklardan örnekler sunan yeni kafeler ve müşteri çekmekte başarılı bir dizi gece kulübü var. Bunlardan biri Etyopya yemekleri yapıyor, Afrika rock müziği çalıyor; bir başkası yeni sentezler üzerine uzmanlaşmış, küresel bir sound taşıyan bir bileşimi, örneğin Laz cazını dinleyicilerine sunuyor; bir üçüncüsü ciddi Türk rock müziğinin "in" mekânı. Hatta bir "wine bar" bile mevcut.

Bu yeni tür eğlence mekânlarıyla karşılaştırıldığında, sadece Boğaz kıyısında yemek yemek amacıyla şehirden gelen müşteriye hizmet veren eski tarz balık restoranları geçmiş bir dönemin simgeleri gibi duruyor. Hızla sahip değiştirmelerinden de anlaşılabileceği gibi, bunlar tam bir gerileme yaşıyorlar. Bu eski restoranlara gelen daha geleneksel müşterilerden farklı olarak, yeni tarz eğlence yerlerinin müşterisi daha genç, daha "modern". Bunlar ya Arnavutköy'ü mutenalaştıranlar ya da salt Arnavutköy'de olmak için gelmiş olanlar. Zaten Arnavutköy'ün kendisi, eski dünyanın öteki kentlerinin yenilenmiş eski mahalleleri gibi, tüketilecek bir meta haline gelmiş durumda. Bu tüketimin ayrılmaz bir parçası, geçmiş zamanların mütehayyil kozmopolit dünyasının yeniden yaratılması. Aslında, bu civarda yaşa-

makta olan çok sayıda yabancı, yeni bir kozmopolitliğin de gelişmesini sağlıyor. Bu yabancılar ya Arnavutköy'deki Robert Lisesi'nde, ya Bebek'teki Boğaziçi Üniversitesi'nde görev yapıyor olabilir. Ya da bir araştırma enstitüsünde araştırma yapan öğrenciler olabilir. Veya yolu buraya düşmüş misafir şair ya da sanatçılar olabilir.

Bu, Arnavutköy'ün 19. yüzyılda oynadığı rolün günümüzdeki eşdeğeridir. O zamanlar da Arnavutköy, İstanbul'un bir dünya kenti olarak oynadığı rolden kaynaklanan, ama bu rol için vazgeçilmez olmayan bir nüfusu barındırıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ulus-devlet İstanbul'u dışa dönük kimliğinden vazgeçmeye zorlarken Arnavutköy'ün nüfusunu ve toplumsal yönelişini öylesine değiştirdi ki, sonunda bu semti kentteki herhangi bir semtten ayırmanın imkânı kalmadı. Arnavutköy'de artık kente yeni göçmüş, yoksul, tutucu, içe dönük birtakım insanlar yaşıyordu. Ancak, 1980'li yıllardan sonra, İstanbul'un açılması, bilgi hizmet sektörüyle bağıntılı bir yeni meslek sahibi orta sınıf yaratan yeni ekonomik ve kültürel akışlar, Arnavutköy'ün bir mutenalaşma süreci içinde yeniden canlanmasına yol açtı. Öyle görünüyor ki, şu anki gelişme, yavaş yavaş da olsa, bu dönüşümü doğal sonucuna ulaştıracak bir potansiyel taşıyor.

Küreselleşen Bir Kentte Mahallelerin Yeniden Yaratılması

Kentlerin işlevleri, dünyadaki yerlerine bağlı olarak dönüşür. Bu, sürekli değişen bir bağlam çerçevesinde, daimi bir yeniden inşa sürecidir; aynı zamanda kentsel ekolojiyi de sürekli yeniden biçimlendirir. Farklı semtler, kentin toplam konumu tarafından koşullanan işlevleri yerine getirmek üzere yeniden ve yeniden farklı biçimlere girer. 1980'li yıllara kadar İstanbul bir üçüncü dünya metropolüydü: daha önceki dönemlerde taşımış olduğu küresel ve uygarlıklar arası rol, ulusal kalkınmanın yarattığı zorunlulukların gölgesinde kalmıştı. Daha ekonomik bir dönüşüm başlatmadan önce bile, ulusal inşa imparatorluğun eski başkentinin dokusundan kozmopolitliğin kalıntılarının ayıklanması olarak anlaşılıyordu. Böylece, ideolojiye öncelik verme yönündeki bilinçli bir girişim çerçevesinde, nüfusta değişiklikler ekolojik değişimi önceliyordu. Laleli vakasında, "millileştirme" ekolojik değişimin yönünü belirlemek bakımından büyük bir etki yapmadı. Belki İstanbul'a yeni yollar açılması kararında ve güzergâh seçiminde Rum mahallelerinin imha edilmesi isteği rol oynamış olabilir. Arnavutköy'de ise, semtin gayrimüslim sakinlerinin ulus-devletin politika-

ları sonucunda ülkeyi terk etmesi bir koruma etkisi yaratıyor, öteki bölgeleri hızla değişen bir şehirde bu semtin Osmanlı'dan kalma bir köşe olarak ayakta kalmasını sağlıyordu. Ulusal kalkınma sürecinde değişen sınıf dengeleri her iki semtin bileşimini de değiştirecekti: Arnavutköy, köyden kente göçenlerin bir bölümünün barındığı bir bölge haline geliyordu; Laleli ise, devlet merkezli, durağan eski orta sınıf düzenini yitirerek kentin genişleyen ticaret merkezinin bir parçası haline geliyordu.

Türkiye'nin 1980'li yıllarda dünya çapındaki akışlara daha büyük ölçüde açılmasıyla birlikte daha hızlı bir dönüşüm başladı. İstanbul doğal olarak insan, para, mal ve simge akışlarının yoğunlaşmasının en derinden hissedildiği odak noktası oldu. Farklı semtler bu akışların etkisini farklı biçimlerde hissedecekti. Laleli söz konusu olduğunda, turizm dolayısıyla insan akışları ve bunun yanı sıra küçük ölçekli ticaret gelişmenin ana itici gücünü oluşturuyordu. Bunu, küresel ekonominin yeni yaratılmış bir mekânında yaşanan hızlandırılmış bir mal akışının özgül bir versiyonu izleyecekti. Laleli, varlığını sınır aşırı mal akışları üzerinde devlet kontrollerinin kaldırılmasına borçlu olan bir enformel pazar bölgesi haline geldi. Bu ulus aşırı ticaret, beraberinde önemli bir insan akışını da getirdi: bunlar çoğunlukla eski Sovyet cumhuriyetlerinden gelen kadınlardı. Bu da melez bir ticari kültürün oluşumuna, yeni bir ortak dile ve hatta karma evliliklere yol açıyordu. Küreselleşme Laleli'nin üstlendiği ticari rolün sağlamlaşmasına yol açmıştı, ama artık bu rol bölgesel bir düzeye yükselmişti.

Arnavutköy bir konut bölgesi olarak kaldığından, 1980'li yıllardan sonra yaşadığı dönüşüm daha yavaş oldu. Burada, küresel akışların etkisi, kendini yeni oluşmakta olan orta sınıf gruplarının yeni kültürel stratejiler benimsemesi dolayımıyla ortaya koydu. Kentin hızla dönüşen ekonomik hayatının, en bilgi yoğun hizmet sektörlerinde çalışan bu temsilcileri, kendilerini kültürel bakımdan farklı bir grup olarak kurarken, öteki küreselleşen kentlerdeki benzerlerine çok yakın bir davranış içine girdiler. Arnavutköy'ün mutenalaşması sürecinde yolu açanlar bilinçli bir kozmopolit konumla bütünleştirilmiş cumhuriyet öncesi Osmanlıcı kültür geleneğine sarılıyor ya da bu tür bir geleneği yeniden yaratıyorlardı. Bu örnek de gösteriyor ki Arnavutköy artık ancak 1980 sonrası dönemin küreselleşen kentlerinde, benzer toplumsal grupların kültürel stratejilerini betimleyen bir model çerçevesinde anlaşılabilir.

Kaynaklar

Alexandris, A., 1983, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974,* Atina: Center of Asia Minor Studies.

Ari, K., 1995, *Büyük Mübadele,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Artan, T., 1993, "Arnavutköy", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, cilt 1, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, ss. 313-16.

Berman, M., 1982, *All That is Solid Melts into Air,* New York: Simon & Schuster.

Blacher, P. S., 1996, "Les 'Shop-Touristy' de Tsargrad ou les nouveaux russophones d'Istanbul", *Turcica* 28, ss. 11-52.

Demir, H. ve Akar, R., 1994, *İstanbul'un Son Sürgünleri, 1964'te Rumların Sınırdışı Edilmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Devlet İstatistik Enstitüsü, 1958, *1955 Nüfus Sayımı,* Ankara: Başbakanlık Matbaası.

—— 1966, *1965 İstatistik Yıllığı,* Ankara: Başbakanlık Matbaası.

—— 1968, *1965 Nüfus Sayımı,* Ankara: Başbakanlık Matbaası.

Johnson, C. R., vd., 1922, *Constantinople Today: The Pathfinder Survey of Constantinople,* New York: Macmillan.

Keyder, Ç., 1987, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development,* Londra: Verso.

Keyde, Ç., Özveren, E. ve D. Quataert (der.), 1993, *Port-Cities in the Eastern Mediterranean, Review* Özel Sayısı (Kış).

Kozanoğlu, C., 1992, *Cilalı İmaj Devri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuban, D., 1994, "Laleli", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,* cilt 5 içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, ss. 187-89.

Zukin, S., 1989, *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change,* 2. basım, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

—

SONUÇ

Çağlar Keyder

ESKİDEN Üçüncü Dünya olarak anılan ülkeler topluluğunda, küreselleşme, toplumsal değişim paradigması olarak modernleşmenin yerini almıştır. Bu değişikliğin nedenlerinden biri, ulus-devletin vaad ettiği modernleşmeyi sağlamaktaki başarısızlığıdır; bir başka neden ise, ulus-devletlerin tabi oldukları bütün uluslararası akışların yadsınamaz biçimde hızlanmış olmasıdır. Şimdiye kadar ulusal coğrafya ile sınırlı olarak kabul edilmiş (ve modernleşmenin sözcüsü olarak görülen) devlet ile (örtük olarak geleneğin ataletini temsil ettiği ima edilen) toplum arasındaki etkileşime bağlı görülmüş olan toplumsal dönüşüm alanına bugün hâkim olan, bu uluslararası akışlardır. Gelişmekte olan dünyanın metropollerinde halk ulusaşırı akışları hevesle kucaklamaktadır. Bu halk sadece daha zengin, daha eğitimli, paylaşılacak küresel kültüre daha alışkın (19. yüzyıl küreselleşmesinin sözlüğüne başvuracak olursak, Fransızca deyimle daha *évolué,* yani gelişkin) olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu akımların aktarılmasını ve elde edilmesini sağlayacak teknoloji ve altyapı bağlantılarına erişme olanaklarına sahiptir. Bu metropollerin küreselleşmesinde ortaya çıkan ana gerilim, kendilerini içinde buldukları bağlamın çifte belirlenimden kaynaklanır. Bunlar, bir uluslararası para, mal, insan, bilgi ve gösterge akışı ağının bir parçasıdır; bu nitelikleriyle bu metropollerin küresel bir sistemin ulusaşırı alanı çerçevesinde ele alınarak incelenmesi gerekir. Ama öte yandan, kendi devletlerinin coğrafi hâkimiyeti ve yasalarının egemenliği altındadırlar. Bu, özellikle de devletin gücünün gerilemekte olduğu bir dönemde, zorunlu olarak küreselleşmenin önünde bir engel olarak yükselmese de, küresel akışların farklı bağlamlarda kabul ediliş tarzını etkileyen, her biri kendine özgü pazarlıkların gerçekleştiği anlamına gelir.

Devletin gücünün azalması, kentsel düzeye, daha önceki dönemin popülist politikalarının sona ermesi biçiminde tercüme olur. Bu da politik ve ideolojik istikrarsızlıklar yaratır. Bu, küresel akışların

tutkulu biçimde kabulü ile birleşince, Üçüncü Dünya metropolleri küresel çağın bütün çatışmalarını bir dev aynasında yansıtmaya başlar. Sistem entegrasyonu açısından bakıldığında, bunlar, küresel sistemin daha özerk işleyişi ile ulus-devletlerin normatif tarzda ifade edilen tercihleri arasında ortaya çıkan yönetim çatışmalarıdır. Toplumsal entegrasyon düzeyinde öne çıkan ise, küreselleşmiş sınıflar ile dışlanmış ve bu yüzden kendilerini yerel marjinalliğe mahkûm hissedenler arasındaki büyüyen kutuplaşmadır. Bu kutuplaşma, küreselleşme ile yerelcilik, liberalizm ile cemaatçilik arasındaki politik ve ideolojik mücadelelerde dile gelir. Ulus-devletin politikasını artan ölçüde bu mücadele belirler.

Küresel kentler, küresel akışlar üzerindeki hayati kontrol işlevlerini üstlenen insanlar ve ticari birimler bu tür kentlerde bulunduğu için, küresel ölçekte gerçekleşen ekonomik yeniden yapılanmayı, istihdam yapısını ve nüfus ve sınıf oluşumu düzeylerinde bunlara bağlı olarak ortaya çıkan değişimleri bire bir yansıtırlar. Bu kentler, küresel aktörlere (bunlar ister üretici, ister tüketici olsunlar), bilgi ve zevkler üzerinde kontrol, simgesel statü göstergelerinin yayılması ve finansal kaynakların akışı türünden hizmetler sunarlar. Küresel kentler, üretici hizmetleri sağlayan sektörlerin önceliğini yansıtan özgül bir istihdam yapısı geliştirirler. İstihdamın yapısı, yalnızca üretici hizmetleri alanında sofistike ve yüksek ücretli işlerin varlığı tarafından değil, aynı zamanda bu tür birincil istihdamın ikinci dereceden etkileri tarafından da belirlenir: Post-Fordist bir dünyada yüksek gelir sahipleri bir dizi farklılaşmış üretim ve hizmet faaliyetini içeren emek yoğun tüketim kalıplarına eğilim gösterirler. Büyük çeşitlilik gösteren yiyecek ve giyecek sunan butikler, özel restoranlar, şarküteriler; özel yapım ve bakım gerektiren mutenalaşmış konutlar; sipariş üzerine yapılan mobilyalar; dadılar, hocalar, bodyguardlar gibi kişisel hizmetler; boş zaman ve eğlence faaliyetleri. Bütün bu alanlardaki istihdam, tüketim alışkanlıkları Fordist ve kalkınmacı çağın eski orta sınıfına göre çarpıcı farklılıklar gösteren bir yeni toplumsal katmanın varlığından kaynaklanmaktadır. Bir yanda bu yeni küresel sınıf ve onun lüks ihtiyaçlarına yanıt verenler arasında, öte yanda ise bunlar ile "eski" orta sınıf ve işçi sınıfı arasında süregiden toplumsal alışveriş, küresel kentleri tahlil ederken kullanılacak temel çerçeveyi oluşturan bir dizi çatışmanın ve pazarlığın temelinde yatar. Öyleyse, küresel kent kavramlaştırması yalnızca dünya sisteminde ortaya çıkan politik-ekonomik değişim çevresinde odaklaşan bir şey değildir; aynı zamanda, yeni metropol-

lerde toplumsal yapı, uzlaşma ve çatışmanın analizi açısından da önemli sonuçları vardır.

Ne var ki İstanbul'un yeni dönemdeki gelişiminin ve çatışmalarının esas olarak küresel kent perspektifinden kavranabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. Her ne kadar, tarihi ve coğrafyası sayesinde İstanbul, küresel ekonomide önemli bir kavşak haline gelme anlamında bir küresel kent olma potansiyeli taşıyor olsa da, bu potansiyel büyük ölçüde gerçekleşmemiş halde durmaktadır. Kitabın giriş bölümünde anlatılmış olduğu gibi, bu fırsatın değerlendirilmemiş olmasının nedenleri, her şeyden önce, bir kentin küresel kent konumuna kavuşabilmesi için gerekli olan hukuk ve altyapı koşullarının politik nedenlerle yerine getirilmemesine bağlıdır. Liberalizmin başlangıçta yarattığı dolu dizgin heyecanın ardından Türkiye'nin politik dönüşümü yarım kalmıştır; hem iç, hem dış politikada istikrar yakalanamamış, yabancı sermaye ülkeye akma bakımından gönülsüz olmuştur. Bunun sonucunda, İstanbul'un küresel ekonomi içindeki yeri, politik engellerin enformel düzenlemeler aracılığıyla başarıyla kısa devreye getirilmesi yöntemiyle gelişmiştir: "Kara para" akımları, uyuşturucu ticareti türünden "yasadışı" faaliyetler, "enformel" uluslararası ticaret gibi. Bu faaliyetler, tam da milliyetçi-devletçi bir hukuki ve politik ortamdan liberal-enternasyonalist bir ortama geçişin tamamlanamamasından kaynaklanmakta, yolsuzluğun boy verdiği, yasal olanla olmayan arasındaki kaygan gri alanda sürdürülen kısa vadeli, yüksek riskli faaliyetlerin gelişmesini teşvik eden bir ortam yaratmaktadır. İstanbul'un coğrafi avantajlarını dahiyane yöntemlerle kullanmakla birlikte bu faaliyetler, küresel kentlerin uzmanlık alanını oluşturan, finans, hukuk ve bilgi alanlarında sağlanacak üretici hizmetlerine elverişli bir altyapının, istikrarlı bir iş ortamının ve işgücü arzının yokluğunu telafi edemez. Söz konusu faaliyetler aynı zamanda, hayat tarzıyla, tüketim alışkanlıklarıyla, politik eğilimleriyle, fikri ve maddi çıkarlarıyla, genellikle büyük şirketler tarafından formel temellerde yürütülen faaliyetlere dayanan küresel kent anlayışından çarpıcı farklılıklar gösteren bir küresel aktör tipi yaratır.

Öte yandan İstanbul'daki değişim süreçlerini, küresel kent kavramına hiç başvurmaksızın anlamak da zor olacaktır. Vadettiği parlak gelecek ve maddi ödüllerin de çekiciliğiyle, bu kavram politikacılar ve farklı bakış açısı yaratıcıları için, lehinde ya da aleyhinde tavır alınacak bir referans noktası haline gelmiştir. Kavramsal dünyalarını öylesine değiştirmiştir ki, daha önceki dönemin popülist ve kalkınmacı

terminolojisini, kentin geleceğini ve kaderini belirlemede küresel alternatiflerin ve ikilemlerin oynayacağı rol konusunda bilinçli olduklarını gösterecek bir söyleme tabi kılmaktadırlar. Muhafazakâr politikacılar dahi küresel kent kavramını kucaklamakta, ancak küreselleşmeye eşlik eden kültürel değişim karşısında savunmacı ve yerelci bir konum benimsemektedirler. Maddi boyutu kültürel boyuttan koparma konusundaki çabaları, birkaç kuşak önce Batılılaşmayı reddederken teknolojinin hâkimiyetinde bir modernleşmeyi benimseyen milliyetçilerin bölünmüş konumunu hatırlatmaktadır.

Küresel kent bilinci, İstanbul sakinlerinin günlük duyarlılıklarında da uç vermektedir. İstanbul'un dünyanın büyük kentlerinden biri olduğu, Habitat ya da Olimpiyatlar gibi etkinliklere ev sahipliği yapmayı hak ettiği yönünde yeni gelişen bir bilinç mevcuttur. Kültürel yönelişler üzerinde yürütülen tartışmalar, kamu alanının anlamı üzerine çatışmalar, görünürde uzlaşamayacak kadar sert geçse dahi, yine de kentin ulusal sınırların ötesine taşan bir rol oynamasının mukadder olduğuna ilişkin ortak bir varsayıma dayanmaktadır. Yalnızca iş dünyası küresel büyük şirket burjuvazisinin uluslararası üslubunu benimsemekle kalmıyor, sıradan insanlar da geleceğin yüceltilmesini paylaşıyorlar.

İstanbul, küresel kent konumuna ulaşamamış olabilir, ama yoğunlaşan akışların toplumsal ve mekânsal değişim üzerindeki ekonomik ve kültürel etkisi hiç aralıksız sürmektedir. İstanbul, hem etkinin boyutları, hem de yol açtığı çatışmaların yoğunluğu dolayısıyla, küreselleşmenin çok yönlü etkilerinin gözlenmesi açısından belirgin bir laboratuvar niteliği kazanmıştır. Çatışma, küreselleşmenin devam etmesi lehinde ya da aleyhinde olma biçimini almaz; daha ziyade, küreselleşme çatışmanın doğasını değiştirir, politik mücadeleler için bir bağlam ve dil yaratır. Farklı konumların, içinde tanımlandığı ortam haline gelir. Ulusal kalkınma döneminde anlaşılan içeriğiyle "modernleşme" için de geçerli olduğu gibi, küreselleşme hem karşı konulamaz bir maddi gücü temsil eder, hem de kamusal söyleme hâkim olur.

Küreselleşme yönelişi, yerelci ve savunmacı konumların kendilerinin de bugünkü varoluşlarının küreselleşmeye bağlı olduğunu ve onun tarafından biçimlendiğini ileri sürer. Ayfer Bartu'nun bölümü, küresel kamuoyunda İstanbul için bir imaj yaratma zorunluluğu çerçevesinde, kültürel mirasın nasıl bir mücadele konusu haline geldiğini gösteriyor. Her bir seçiş farklı politik ve kültürel konumların değir-

menine su taşıyacağına göre, çok katmanlı bir geçmişten hangi öğeler korunacak, hangileri vurgulanacaktır? Küreselleşme önüne çıkan her şeyi silip süpürürken, İstanbul farklı pazarlıklar için nasıl ambalajlanacaktır? Farklı aktörlerin günlük mücadeleleri tarafından biçimlendirilen, ama aynı zamanda belediye seçimleri gibi etkileri hissedilecek dönüm noktalarında ortaya çıkan tercihlerce etkilenen bu sorular sürekli gündemde kalmaktadır. Kentin değişen yüzü, küreselleşmenin tanımladığı parametreler çerçevesinde, farklı toplumsal grupların gerek kendileri için, gerek kent için bir kimlik oluşturma amacıyla yaptıkları pazarlıkların sonucu olarak biçimlenmektedir.

Yael Navaro-Yaşın, bu kimlik politikasının doğası üzerinde odaklaşıyor. Özellikle de İstanbulluların cumhuriyetin yüksek modernizme sarıldığı günlerden miras aldığı, İslam-laiklik konusundaki hâkim kutuplaşma üzerinde yoğunlaşıyor. Yeni cumhuriyet modernleşme ile gelenekçilik arasında uzlaşmaz bir çatışma olduğu kabulü üzerinde yükseliyordu. Gelenekçilik ise İslam dini ile özdeşleştiriliyordu. Bu, kendi kendini yenilgiye mahkûm eden bir tavırdı: çünkü yerel ve yerli olan her şey İslam'a atfediliyor, böylece laiklik dış dünyadan gelen bir dayatma konumuna düşüyordu. Hiç kuşkusuz bu, İslami hareketin sürmesini istediği bir özdeşleştirmedir. Bu da laiklik yanlılarını kendilerinin de yerel ve yerli olduğunu kanıtlama çabasına iter. Navaro-Yaşın'ın hedef olarak aldığı yaklaşım, geçmişte modernleşmenin, günümüzde ise küreselleşmenin ciddi biçimde kök salmış ve laiklik açısından bir toplumsal taban oluşturmuş olduğu bir bağlamda, İslam'ın gerçek "yerli" kültür olarak kabulündeki kolaycılıktır. Bu anlamda, küreselleşmenin etkisi altında ulusal kimliklerin çözüldüğü bir ortamda, laik, liberal ve "küresel" bir hayat tarzının savunucuları – yani Batılılaşmış İstanbullular– işin kolayına kaçıp devletin kanatları altına sığınmak yerine mücadelelerini sivil arenada vermelerinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

İslami akımlar Cumhuriyetin modernist ideallerine direnmişlerdir, ama bunda ne yalnızdırlar, ne de birlik içinde. Tanıl Bora, imparatorluk döneminden kalma ve İslami tarih yazımının karmaşık mirasını ele alıyor. Bu tarih yazımı, İstanbul'un küresel bir konuma sahip olmayı hak ettiği görüşünü savunur. Bu hak, ya İstanbul'un arı özüne, yani müminler için vaad edilmiş bir kent olmasına, ya da Osmanlı döneminin kozmopolitizmine bağlanır. İslami yazarlar İstanbul'a bakarken ikircikli hissederler: İstanbul mübarek bir şehirdir, ama aynı zamanda çok fazla Batılılık akar üstünden. Refah Partisi 1994 seçimleri-

ni kazandığında İstanbul'u bir küresel kent olarak sunan bir söylem benimseyerek Osmanlı tarihini bu amaçla canlandırmaya yöneldi. Ama İslami hareketin seçkinlerinin İstanbul'un küresel rolü konusundaki konumları, siyasal İslamı köyden kente yeni göçmüş insanların gözünde cazip kılan popülist söylemle çelişmektedir. İslami hareket İstanbul'un politik hayatında kendini ifade etme olanağını buldukça, tam da mücadele etmeyi hedeflediği güçlerin etkisi altında bölünecekti. Bazı İslami düşünürler küreselciliğin kendilerine uygun bir versiyonuna sarılır ve İstanbul'u o projenin merkezi kenti olarak parlatmaya çalışırken, bazıları popülist bir yerelciliğin sınırları içinde kalıyorlardı. Jenny White'ın bölümü, İstanbul'u, İslam ile laiklik ya da küresel ile yerel arasında kurulacak basit karşıtlıklarla açıklanamayacak, "çok yönlü ve çok düzeyli" kent türünün bir temsilcisi olarak ele alıyor. White, laiklik yandaşlarının İslami olarak nitelemekle yetindikleri sosyal tabanın nasıl bölünmüş olduğunu ortaya koyuyor. Bütün bu insanları birleştirir gibi görünen İslami giyim kuşamın, özellikle de kadınların başörtüsünün ardında, toplumsal aidiyet, ekonomik olanaklar ve ideolojik konum bakımından farklar mevcuttur. Liberalizasyon dönemine damgasını vuran arsız tüketimcilik, dünyanın her yerinden gelmiş malların dükkânlarda satılıyor olması, İslami sosyal tabanda da kendini ötekilerden ayırma ve şıklık yönünde bir eğilimde yansımaktadır. Aynı zamanda, küreselleşme kendi gelişme dinamiğine sahip olan sivil toplumun özerkleşmesi anlamına gelir. Bu dinamik ise artık eski ikiliklerden hareketle oluşturulmuş kategoriler aracılığıyla kavranamaz. İstanbul açısından, küreselleşme, ulus-devletin modernist denklemlerinin içine sığmayacak bir toplumsal ve ideolojik bölünme yaratmıştır.

Küreselleşme farklı toplulukları çok çeşitli türden kültürel akımlarla karşı karşıya getirir. Bu akımlar, çatışmanın doğasını, savunma hatlarını, uzlaşma ya da sertleşme potansiyelini biçimlendirir. İstanbul'un küreselleşmesinin savunucuları, ekonomik dönüşümün dalgası üzerinde yükselme olanağına sahip toplumsal gruplardır. Bunlar kendilerini, küresel mesajın ayrıcalıklı muhatapları, medya ve gösterge akışlarında mevcut olan kültürel göstergelerin "başdöndürücü debdebe"sinin manipülatörleri ya da tüketicileri olarak görürler. Ayşe Öncü bu göstergelerin geçmişte ve günümüzde kentin öteki sakinlerinden (köyden kente göçmüş kültürsüz insanlardan) farklı olarak, gerçek İstanbullunun tanımlanması için nasıl kullanıldığını araştırıyor. İstanbul'un yerlisinin özelliklerinin doğası, ötekileştirilmiş olana atfedilen

kültürsüzlüğe uygun biçimde değişim gösteriyor. Mizah, özellikle karikatür, hem varsayılan farkı sergilemekte, hem de İstanbullu'nun kolaycı özgüvenini sarsmaktadır. Öncü, medeniyet kurallarını bilmemekten ahlaki bakımdan iticiliğe kadar uzanan bir yelpazede, yeni göçmenlerin dışlanışının doğasını, popüler mizahta, çok satan dergilerin karikatürlerinde, tarihsel aşamaları bakımından izliyor. Küreselleşmenin bütün yerleşik hiyerarşileri altüst ettiği, her şey metalaştığı için yeni zenginlerin de en nadir kültürel mallara bile erişebildiği bir çağda, İstanbul'un yerleşik orta sınıfı, kendine son bir mevzi olarak, kültürün ve beğeninin bayağılığa ve aşırı tüketime karşı savunulmasını bulmuştur. Ahlaki bakımdan aşağı görülürken, küreselleşmenin sunduğu sınırsız mal ve gösterge potansiyelini sömüren "maganda"ları yerden yere vurmayı kendine iş edinmiştir.

Martin Stokes, İstanbul'un, artan ölçüde küresel akışlar tarafından biçimlenen zevklere uyum sağlayabilmenin sancılarıyla kıvranan müzik sanayiini inceliyor. Popüler müzik de, küresel olanın "yerel" olanı sürekli ürettiği ve yeniden ürettiği bir çerçevede, parçalanmış bir yaşam dünyası bağlamında kendini bir yere yerleştirmesinin bir aracı haline gelir. Doğu ve Batı müzikleri arasında modernleşme söyleminin tanımladığı çıplak kutupsallık temeli veri alınırsa, ulusallık sonrası dönem bu keskin ayrıma meydan okuyan bir dizi janrın ve kategorinin doğumuna tanık olmuştur. Ne var ki Stokes, küreselleşmenin geniş bir çeşitlilik yelpazesi yaratacağı konusundaki iyimser beklentilerin abartılmaması gerektiği kanısındadır, çünkü ulusaşırı şirketlerin yayılması, medya çokuluslularının yerel müzik üretimini ele geçirmesi anlamına gelecektir. Küresel şirketler, büyük pazarlara hitap etme potansiyeline sahip müzik türlerini desteklemekte, çeşitliliği dışlamaktadırlar. Yani küresel popüler kültür akımları tüketimin, gösterilerin yelpazesini genişletmekte, ama çoğu insan bu akımların biçimlendirilmesine katılma olanaklarından yoksun kalmaktadır.

İstanbul Hıristiyan halkın ülkeyi terk etmesinin ardından etnik çeşitliliğinin bir kısmını yitirmiş oldu. Ama köyden kente göç yoluyla gelenler, ülkenin kendisinin bir etnik mozaik oluşu dolayısıyla, kente yeni bir heterojenlik kazandırdı. Ne var ki, bu yeni heterojenlik çok daha az reklamı yapılan bir şey oldu. Eğer bugün İstanbul'un medeni nezaketten yoksunluğundan söz edilebilirse nedeni elbette bu heterojenliktir. Ama bu özellik İstanbul'a aynı zamanda kaba bir canlılık katmaktadır. Başlangıçta, köyden yeni gelenlerin kente asimile olacağı ve kavramsal bir kentsel homojenliğin bir parçası haline geleceği

umuluyordu. Ne var ki, son zamanlarda kültürel birliğin cephesinde ortaya çıkan çatlama, mezhep, etnik aidiyet, hemşehrilik temellerinde bilinçli biçimde oluşturulmuş ve inşa edilmiş alt kültürlere yaslanan ağların çok daha büyük ihtimaller haline gelmesine yol açmıştır. Sema Erder, ulus-devletin denetimindeki zayıflamanın nasıl kimlik politikası temelli hareketlere yol açtığını, bu hareketlerin aynı zamanda kent ekonomisi ve belediyecilik bakımından gelişmelere damgasını nasıl vurduğunu ortaya koyuyor. Köyden kente göçenler, beraberlerinde aile, akrabalık ve hemşehrilik bağları biçiminde, bir toplumsal ağ kurma sermayelerini de getirirler. Bu ilişkiler, kamu hizmetleri elde etmek için, konut bulmak ya da inşaat yapmak için, sermaye ya da iş bulabilmek için, kısacası kenti kullanabilmek için seferber edilir. Öteki küresel kentlerde de olduğu gibi, göç hiçbir zaman sona ermez. Bu yüzden, hemşehriliğe dayanan ilişkiler, İstanbul'la göç edenin memleketi ve Batı Avrupa'daki göçmenler arasındaki kolay temaslar aracılığıyla güçlenir ve yeniden üretilir.

Sekizinci bölümde, kente göç dönemindeki dönüşüm süreci içinde İstanbul'un konut mimarisini ele aldım. İstanbul arazi işgaline dayanan gecekondu mahallelerinin yayılması yoluyla genişlemiştir. Ama toprak mülkiyetine ilişkin hukuki rejimin tarihçesinin özgüllüğü dolayısıyla bu konutların yasallaşması oldukça kolay olmuştur. Kentin çeperindeki bu mahallelerin yanı sıra, modernleşmenin en canlı döneminde şehrin içindeki orta sınıf yerleşimlerinin de hem kalitesi yükselmiş, hem de şehrin coğrafyası içindeki yeri değişmiştir. Bunun sonucunda kentin mekânsal farklılaşmasında köklü bir değişiklik meydana gelir. Bugün, küresel lüks konut modellerinin etkisi altında, yeni konut biçimleri, özellikle küreselleşmiş orta sınıfa ideal yerleşim biçimi gibi görünen güvenlik kapılı sitelerde villalar ve farklı bir statü grubu için, mutenalaşmış "Osmanlı evi" gündeme gelmiştir. Daha sonra onuncu bölümde İstanbul'un iki semtinin cumhuriyetin kuruluşu ve ulusal kalkınma dönemlerinde yaşadığı tarihi ele alarak küreselleşmenin bu semtlerin toplumsal ve ekonomik işlev ve karakterlerini nasıl değiştirdiğini göstermeye çalıştım. Bu çaba, kentin tarihinin geçtiği ana evreler (cumhuriyetin kuruluşu, ulus-devlet temelli modernleşme, küreselleşme) aracılığıyla kentsel ekolojide ortaya çıkan değişiklikleri göstermeye yönelik.

Bütün bu bölümleri kesen ortak bir tema, mekân boyutunun toplumsal kimliğin ve çatışmaların biçimlenmesinde oynadığı önemli rol. Toplumsal süreçler kentsel mekânı yaratır ve daha sonra gelişme-

sini bu yaratılmış mekânda sürdürür, bu mekân tarafından biçimlendirilir. Kimlikler yalnızca toplumsal yapının ürünleri değildir; bireyler ve toplumsal gruplar, içinde yaşadıkları fiziksel mekân tarafından dolaysız biçimde birbirlerine bağlanırlar. Bu mekâna anlam atfetme çabası içine girerler, mekânın geçirdiği dönüşüm onları da biçimlendirir. Kamu alanına atfedilecek anlamlar konusunda çatışma kaçınılmazdır. Burada sözü edilen "kamu alanı" hem somut, hem de soyuttur: meydanları ve radyo yayınlarını kapsar, törenleri, basını ve bilbordları, anıtları ve şenlikleri. Savaş, özel olarak mülk edinilemeyen, ama yine de herkes tarafından kullanılan mekânın tamamı üzerinde verilir. Kuşkusuz kentin ayırt edici özelliği de budur: herkesçe paylaşılması gereken bir mekânda çeşitli, çatışan çıkarların mevcudiyeti.

İstanbul'la ilgili olarak en fazla ilgi odağı olan şey, kamu alanı konusundaki İslami ve laik temsil biçimleri olmuştur. Bu temsil biçimleri, modern ile geleneksel ya da küresel ile yerel arasındaki daha geniş tartışmalardan kaynaklanır ve onlarla ilişki içindedir. Göze görünen düzeyde, her iki tarafın konumu da çok temel noktalara dayanmakta ve uzlaşma mümkün görünmemektedir. Aslında, İstanbul'un Avrupa'nın muhayyilesindeki, Batı ile Doğu'nun ezeli ve ebedi savaş alanı gibi algılanan simgesel konumu, uzlaşmazlık görüntüsünü daha da keskinleştirir. Bu kitaptaki makaleler, modern olan nasıl geleneksel olanı biçimlendirdiyse, küresel olanın da yerel olanı biçimlendirdiğini ileri sürüyor. Farklı uygarlıklar arası çatışmalar konusundaki düşünceler tartışmanın sertliğini körüklüyor olabilir; ya da küresel ideolojik farklılıklar İstanbul'u kendilerine bir sahne olarak seçmiş olabilir. Bütün bunlar meselenin ciddiyetini artırarak her iki tarafı da olması gerekenden daha uzlaşmaz tavırlara sürükleyebilir. Gerçekte ise, taraflar küresel ile yerel, Batı ile Doğu arasında hatları belirgin bir tartışmaya tutuşamayacak kadar iç içe geçmiştir, kendi içinde bölünmüştür.

Militan anlamıyla ele alındığında, "yerel" kavramı işlerin yerel tarzda yürütülmesi, fiziksel ortamın kirlenmemiş gibi görülmesi, özgül bir kültür gibi anlamlar taşır. Küresel/yerel diyalektiğinin maddi eklemlenmeleri fiziksel mekânda, kentsel alanın oluşumunda, kent sakinlerinin mimari mekânı kullanış tarzında, onunla kurdukları ilişkide, ona atfetikleri anlamlarda açıkça gözlemlenebilir. Elbette, yerel olarak kavramlaştırılan her şeyin aslında yeni ve yeniden yaratılmış olduğu doğrudur. Günümüzde gecekondu mahallesinde ya da şehrin merkezinde varolan fiziksel mekân da, günlük yaşam da daha önce mevcut değildi. Geleneğe uygunluk talebinde bulunuluyorsa, bu, söz

konusu talebin mücadeleye katılanların bir bölümünün gerçek ihtiyaçlarına karşılık vermesindendir. Bu ihtiyaçlar, küreselleşmenin kültürüyle yüzyüze gelindiğinde, yeni kimlikler oluşurken ortaya çıkar. Ne boyutta olursa olsun benzer bir toplumsal bölünmüşlük sergileyen ve bir bütün olarak kentin imajı konusunda farklı grupların farklı yaklaşımlara sahip olduğu bütün kentlerde olduğu gibi, İstanbul'da da kenti kimin tanımlayacağı sorusu hayati bir nitelik taşır. Hayatın çeşitli alanlarında, farklı biçimlerde (giyim kuşam, mizah, müzik) sürekli olarak iddialar ileri sürülmekte, yeniden ve yeniden dile getirilmektedir. Kentsel girişimciler ve imaj parlatıcılar, kıtaları birbirine bağlayan, art-alanı (*hinterland*) olduğu varsayılan bölgelere erişebilen ve onları hâkimiyeti altında tutan, üretici ve tüketicilerin talep ettiği bütün kolaylıkların sağlanmış olduğu, kıpır kıpır bir kent imajını yaymaya çalışıyorlar. Enformel ve/veya yasadışı iş yapan girişimciler için, İstanbul'un küreselleşmesi tatlı kârlarının kaynağı olabilir ama bunun reklamı yapılmamalıdır. Eski tarz politikacılar için İstanbul, patronaj ilişkileri ve rant elde edilmesi açısından bulunmaz fırsatlar yaratan bir Üçüncü Dünya mega kentidir. Kentin sakinleri, özellikle de küresel şirketlerin ve küreselleşmiş tüketimin erişim alanı dışında kalan semtlerde yaşayan ve çalışanlar ise, bu projelerden ve uygulamalardan pasif biçimde etkilenmektedirler. Artık pamuk ipliğine bağlı duran namuslu bir yaşamı savunma ve koruma çabası içindedirler. Bu çaba, toplumsal dayanışma ve sosyal adalet özlemleri biçiminde dışavurulur, ama ifadesini, çağlar boyunca süregelmiş hâkimiyet ve ezme ilişkilerini sürdüren bir kültürel gelenekçilikte bulacaktır.

*

Küreselleşme, küreselleşmiş sektöre aralıksız katılımların olduğu, geri kalanların saflarının gittikçe zayıfladığı düzenli bir ikilik mi yaratır? Yoksa küreselleşmenin yarattığı maddi dönüşüm zorunlu olarak sınırlı ve kendi içine kapalıdır da, ortaya küreselleşmiş bir adacık ile dışlanmış ve ona muhalefet eden bir art-alan arasında sürekli bir bölünmüşlük mü çıkar? Bu sorularda örtük olarak mevcut olan ikilik, küreselleşmenin bölünmenin doğasını nasıl değiştirdiğini görmezlikten gelmektedir. İçerilenler ve dışlananlar arasındaki çizgi sürekli yeniden çizilir. Bu anlamda İstanbul'un politik hayatı, tam da köyden kente göçenlerin toplumsal entegrasyonuna ilişkin sorunlar küreselleşmenin dev aynasında büyüdüğü için uygarlık farklılığına ilişkin bir

boyut kazanmıştır. Sosyal entegrasyon sorunları 1950'li yıllardan, yani kente kitlesel göçün başlamasından bu yana varolmuştu. Ne var ki, ulusal kalkınma döneminde, çatışma, himayeci ilişkiler aracılığıyla birbirleriyle yarış halinde olan partilerin politik yatağına kanalize edilmişti. İdeolojik bölünme ortaklaşa bir kalkınmacı paradigmanın sınırları içinde kalıyor, tartışma esas olarak seçkinin ayrıcalıklarından yoksun kılınmasının temposu üzerinde yürüyordu. Küreselleşmenin koşullarıyla ilgili kavramlar ve konumlar, ideolojik pozisyonları daha keskin, karşılıklı uzlaşmaları daha güç hale getirir. Konumların gittikçe katılaşması, katılımcılara, yatıştırma ve uzlaştırma türü daha umut verici toplumsal süreçleri unutturur. İzlenecek politika açısından maddi uzlaşmalara ulaşılmış olması bile (örneğin Beyoğlu belediyesiyle meyhaneler arasında kaldırıma masa yerleştirilmesine ilişkin tartışmada olduğu gibi), kültürel ve simgesel konularda keskinliğin yumuşaması için bir güvence olmaktan çıkar.

Elbette bu, uzlaşmalara hiç ulaşılmadığı anlamına gelmez. Kent, farklı konumların su geçirir, esnek, karşılıklı uzlaşmaya açık olduğu bir düzeyde, kendine pratik bir işleyiş tarzı bulur. Bunun örneği, İstanbul'un 1994'ten beri İslamcı partilerce yönetilmesinde görülebilir. Yine de küreselleşmenin yarattığı kutuplaşma bütünüyle gerçektir: gelir düzeylerinde, hayat tarzlarında, tüketim kalıplarında ve artan ölçüde mekânda bölünmeler ortaya çıkmıştır. Bazı mahallelerde halk biraz daha ucuz ekmek satın alabilmek için kuyruğa girerken, bazı semtlerde zenginlik her türlü şatafatlı yöntemle sergilenmektedir. Bir yandan evsiz sokak çocuklarının sayısı her gün artarken, öte yandan lüks cipler mantar gibi çoğalmaktadır. Şehrin öyle bölgeleri vardır ki, iyi bir fotoğrafçı usta bir kadrajlamayla çektiği fotoğrafın Kabil'de çekildiğini öne sürebilir; bazı başka bölgeleri ise herhangi bir Avrupa kentinin modern mahallelerinden ayırt etmek mümkün değildir. İstanbul gibi, farklı toplumsal statüden ve sınıflardan insanların aynı konut mekânında iç içe ve bir arada yaşamasına ilişkin anıların hâlâ belleklerde olduğu bir kentte, mekânın ayrışması ve bugün kural haline gelmiş olan dışlayıcı yerleşim kalıbı, yeni ve sarsıcı bir olgudur.

Kutuplaşma küreselleşmenin temel bir özelliği olarak görüldüğünde, İslamın nasıl bir mecaz haline geldiğini anlamak kolaylaşır. Barber'ın kitabının (1995) ünlü başlığı "Cihat ile McWorld Karşı Karşıya", çatışmanın İslam ile dünya kültürünün homojenleşmesi arasında olduğunu ima ederken küreselleşmeden kaynaklanan kültürel karmaşıklığı tam doğru olarak yansıtmıyor olsa da, yine de İslam'ın te-

mel rakip olarak görülmesinin mecazi karakterini doğru biçimde saptamaktadır. Bunu sadece İslam'ın el altında oluşuyla ya da kökleşmişliğiyle ya da "geleneksel" kültürün tek başına din dolayımıyla temsil edilebileceği gerçeğiyle açıklamak mümkün değildir. Bütün bu iddialara karşı çıkılabilir: el altında olan başka ideolojiler de mevcuttu; İslamın yeni biçimi ise, milliyetçilik öncesi dönemin göreli olarak içe dönük cemaatleri arasında yaygın olan halk İslamından ciddi farklılıklar göstermektedir. Hayır, bunun nedeni, İslam'ın kendisinin küresel bir atılım yapmış olmasıdır. Tartışmanın çerçevesinin küreselleşme olgusunu göz önüne almasını gerektiren bir bağlamda, İslam, homojenleşmiş bir küresel kültür ile aynı coğrafi alan üzerinde inandırıcı tarzda iddiası olan bir pozisyonu temsil etmektedir. Eğer İslam belirli bir başarı kazanmışsa, bunun nedeni tam da yerel kızgınlıkların içinde anlam kazanabildiği kapsayıcı bir çerçeve sunabilmesidir. İslamın kitleleri seferber edebilen bir düşünce tarzı olarak başarısının ardında bir uygarlık projesi değil, yerel olanın savunulması ihtiyacını dile getireceği varsayılan bir kızgınlık sözlüğünü sağlamaktaki etkinliği yatar. İstanbul, bu tür bir mecazi seferberliğin ayrıcalıklı mekânı haline gelmiştir.

Küreselleşme paradigmasının kavramları, sınıf oluşumu ve ekonomi politik temelli çatışma kavramlarının yerine kültürler arası mücadele ve kültürel dışlamaya dayalı analizleri geçirme eğilimi gösterir. Ancak küreselleşme konusundaki mücadele toplumsal yapının dönüşümündeki çatlaklarla çakışmakla kalmaz; aynı zamanda belirtik biçimde politik bir mücadeledir. İstanbul ulusal gelirin üçte biri ile yarısı arasında bir paya sahiptir; ülke nüfusunun altıda biri bu kentte yaşar. Bu yüzden de İstanbul'un politik mücadeleleriyle ülke çapındaki politika çoğu zaman örtüşür. Ulusal çapta ileri sürülen politik programlar dolaylı ya da dolaysız biçimde İstanbul için belirli bir imajı ve belirli tasarıları içerir; İstanbul çapında yapılan politikanın kendisi de, özellikle küresel kent kampanyası, aynı zamanda bir ulusal program anlamına gelir. Daha önceki dönemin bütün tanıdık çatışmaları yeni bir sözlük aracılığıyla ifade edilmeye başladıkça, küreselleşme modernleşmenin yerine geçtikçe, İstanbul, küreselleşmeyi oluşturan bütün akımların düğüm noktası olduğu için, yeni bir merkezi konum kazanmaktadır. Uluslararası burjuvazinin ve Türkiye'nin yeni meslek sahibi ve yönetici sınıflarının İstanbul'un ruhunu fethetmek için verdikleri kavga, aslında aynı zamanda ülkenin gelecekteki yönelişi üzerine verilen bir mücadeledir.

Modernleşmecilerden farklı olarak, küreselleşme cephesi ille de ulusal çözümlere bel bağlamaz. Bu insanların bağlılıkları ve çıkarları esnektir; küresel ölçekte, aynı soydan olan sanal toplulukların üyesidirler. Kamunun sağlayacağı hizmetlere duydukları ihtiyacı asgariye indiren hayat tarzları dahi, hiçbir taahhüde girmek istememelerinin itirafıdır. Ofis binaları elektronik sensörlerce korunur; koskoca bir bodyguard, şoför ve kapıcı ordusu emirlerindedir; özel hayatları sitelerinin yüksek kapılarının ardında geçer. Bütün bunlar, bir kendi içine çekilmenin, mücadeleye girme konusunda bir isteksizliğin belirtileridir. Mike Davis'in (1990) ileri sürdüğü gibi, bu tür özelleşmenin mantıksal sonucu militarizasyon olabilir; ancak enformel biçimde küreselleşmiş sektörün uzak dünyası dışında bu henüz gerçekleşmiş değildir.

Ne var ki kalıcı biçimde bölünmüş bir kenti öngören bu bakış açısı aşırı karamsar olabilir. Metropoller kendi kendilerini yeniden yapılandırmaya mahkûmdurlar. Değişen maddi güçler ve koşullar, her şeyden önce onlara etki yapar, onlar tarafından geliştirilir. Son iki onyıl boyunca, bu yeniden yapılanma süreci küreselleşmenin hâkimiyeti altında yürümektedir. İstanbul'un bütün sakinlerinin hayatları kaçınılmaz biçimde dönüştükçe, bunun dolaysız etkisi gerçekten de mücadelenin saflarının sıklaşması ve yerel boyutun militan bir tarzda yaratılması olmuştur. Ama tarafların sanki aynı dünyada yaşamadığı bu durumun geçici olduğundan kuşku duyulamaz. Eğer küreselleşmenin ağırlığı hâkim duruma gelirse, çatışma da daha tanıdık bir çehreye bürünebilir; düşünsel ve fiziksel bakımdan paylaşılmış bir mekân üzerinde bir bölüşüm mücadelesi haline gelebilir. Eğer küreselleşme, modernleşmenin ulaştığı en yüksek aşama olarak kabul edilirse, modernist bakışın iyimserliği ile toplumsal ve mekânsal farklılaşmanın kötümserliği arasındaki çatışma bir kez daha gündeme yerleşecektir. Batı kentlerinin tarihinden bildiğimiz gibi, bu ikileme verilebilecek tek bir yanıt yoktur. Büyük tarihsel akımlar hem toplumsal, hem de mekânsal farklılaşma alanlarında altüst oluşlara yol açar; modernitenin vaadleri de biçim değiştirir. Bugün yapabileceğimiz tek şey, içinde yaşadığımız âna bir teşhis koymaktır.

Kaynaklar

Barber, B. R., 1955, *Jihad vs McWorld: How the Planet is Both Falling Apart and Coming Together,* New York: Times Books.

Davis, M., 1990, *City of Quartz,* Londra: Verso.

HAZIRLAYAN

Çağlar Keyder

İstanbul

Dünyanın en eski ve en büyük şehirlerinden biri olan İstanbul bağlamında küreselleşme sürecinin etkileri inceleniyor bu kitapta. Doğu ile Batı arasında, İslam ile Laiklik arasında bir köprüdür İstanbul, ya da bunlar arasındaki bir mücadelenin arenası olarak düşünülür sıklıkla. Bu kitapta bir araya gelen yazarlar, bu tür klişelerin ötesinde, kentin ruhu ve kentte yaşayanların kimlikleri üzerinden sürüp giden bir mücadelenin biçimlendirdiği daha karmaşık bir İstanbul görüyorlar: Küreselleşmeyle değişen bir İstanbul ve küreselleşmenin kente taşıdığı dönüşümlere kimi direnen kimi anlamaya, uyum sağlamaya çalışan, bozup yeniden şekillendiren "İstanbullular"...

Ayfer Bartu, Tanıl Bora, Sema Erder, Çağlar Keyder, Ayşe Öncü, Martin Stokes, Jenny White ve Yael Navaro-Yaşın, katkılarıyla, politikadan kültüre, mizahtan müziğe, kamusal alandan konutlara, kentin çatışma ve uzlaşımlarla dolu yakın geçmişine ışık tutuyorlar; "sorunlar ve çelişkiler yumağı İstanbul"un bugününe dair, zengin kuramsal / kavramsal araçlara sahip bir harita çıkıyor ortaya...



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-291-8



Metis Yayınları
www.metiskitap.com