HAZIRLAYANLAR
DENİZ KANDİYOTİ & AYŞE SAKTANBER

Kültür Fragmanları

TÜRKİYE'DE GÜNDELİK HAYAT



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

KÜLTÜR FRAGMANLARI
Türkiye'de Gündelik Hayat
Deniz Kandiyoti & Ayşe Saktanber (Haz.)

© 2002, 2003 Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber
Published by arrangement with
I.B. Tauris & Co. Ltd., London

İngilizce Basımı: Fragments of Culture:
The Everyday of Modern Turkey,
I.B. Tauris & Co. Ltd., 2002

© Metis Yayınları, 2002
I.B. Tauris & Co. Ltd., Londra ile yapılan
anlaşma uyarınca yayımlanmıştır.
Bu çevirinin bütün yayım hakları Metis Yayınları'na aittir.

Sonsöz hariç bütün yazılar çeviriden sonra
yazarları tarafından gözden geçirilmiş, kimi yazılarda
Türkçe basım için gerekli görülen değişiklikler yapılmıştır.

İlk Basım: Kasım 2003
Üçüncü Basım: Aralık 2012

Yayıma Hazırlayanlar:
Hayrullah Doğan, Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Fotoğrafı:
Melih Arıca, ayakkabı boyacısı sandığından detay
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Ciltleme: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-442-4

Hazırlayanlar:
DENİZ KANDİYOTİ & AYŞE SAKTANBER

Kültür Fragmanları

TÜRKİYE'DE GÜNDELİK HAYAT

İngilizce'den Çeviren:
ZEYNEP YELÇE

metis

KATKILAR:

Feride Acar: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Sencer Ayata: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Seçil Büker: Gazi Üniversitesi, İletişim Bölümü.

Dilek Cindoğlu: Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

Ayşe Durakbaşa: Muğla Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Ayşe Güneş-Ayata: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Deniz Kandiyoti: University of London, SOAS.

Şerif Mardin: Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

Yael Navaro-Yaşın: Cambridge University, Sosyal Antropoloji Bölümü.

Ayşe Öncü: Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

Arzu Öztürkmen: Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü.

Gül Özyeğin: The College of William and Marry, Sosyoloji Bölümü.

Ayşe Saktanber: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Martin Stokes: University of Chicago, Müzik ve Antropoloji Bölümü.

Ayşe Şimşek Çağlar: Budapeşte Central European University, Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümü.

Lale Yalçın-Heckmann: Max Planck Institute, Sosyal Antropoloji.

Jenny B. White: Boston University, Antropoloji Bölümü.

İçindekiler

Teşekkür
9

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ
Ayşe Saktanber
11

Giriş
PARÇALARI YORUMLAMAK
Deniz Kandiyoti
15

Birinci Kısım
TOPLUMSAL FARKLILAŞMANIN
YENİ EKSENLERİ

1.
YENİ ORTA SINIF VE UYDU KENT YAŞAMI
Sencer Ayata
37

2.
KAPICILAR, GÜNDELİKÇİLER
VE EV SAHİPLERİ
Türk Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar
Gül Özyeğin
57

3.
TEZGÂH ÜSTÜ KARŞILAŞMALAR
Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi
Ayşe Durakbaşa, Dilek Cindoğlu
84

4.
DİSİPLİN, BAŞARI VE İSTİKRAR
Türk Orta Öğretiminde Toplumsal Cinsiyet
ve Sınıfın Yeniden Üretimi
Ayşe Güneş-Ayata, Feride Acar
101

İkinci Kısım
KÜLTÜREL ÜRETİM
VE KÜLTÜRÜN ÜRETİMİ

5.
ADLARLA OYUNLAR
Şerif Mardin
127

6.
"FOLKLOR OYNUYORUM"
Arzu Öztürkmen
141

7.
FİLM ATEŞLİ BİR ÖPÜŞMEYLE BİTMİYOR
Seçil Büker
159

8.
1990'LARDA KÜRESEL TÜKETİM,
CİNSELLİĞİN SERGİLENMESİ VE
İSTANBUL'UN KÜLTÜREL HARİTASININ
YENİDEN BİÇİMLENMESİ
Ayşe Öncü
183

9.
İSLAMCILIĞIN AÇMAZLARI
Jenny B. White
201

Üçüncü Kısım

İÇERDE VE DIŞARDA FARKLILAŞAN KİMLİKLER

10.
KİMLİK PİYASASI
Metalar, İslamcılık, Laiklik
Yael Navaro-Yaşın
229

11.
"SİZ NASIL EĞLENİYORSANIZ BİZ DE ÖYLE İBADET EDİYORUZ"
Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği
Ayşe Saktanber
259

12.
PEMBE KİMLİK SANCILARI
Cinsiyetlerin Yol Ayrımında Sorun ve Çatışma
Deniz Kandiyoti
278

13.
İKİ ELDE BİR SEHPA
Ayşe Şimşek Çağlar
293

14.
KİMLİKLER ÜZERİNDE PAZARLIK
Almanya'daki Farklı Türk Göçmen Kuşaklarının Medyadaki Yansımaları
Lale Yalçın-Heckmann
308

Sonsöz
GÜNDELİK YAŞAMI TANIMAK
Martin Stokes
321

Notlar *337*

Dizin *360*

TEŞEKKÜR

Bu kitabın kökenleri Türkiye üzerine çalışan ve yaygın kabul görmüş sosyal bilimsel araştırmaların Türk toplumunda cereyan etmekte olan toplumsal dönüşümlerin "derisinin altına inmekte" yetersiz kaldığı duygusunu taşıyan bir grup sosyal bilimcinin sayısız karşılaşmalarına, planlı veya plansız pek çok kez bir araya gelişlerine ve hararetli tartışmalarına uzanır. Bizler, yani böyle bir duyguyu taşıyan araştırmacılar, aynı zamanda Türkiye'yi temel alan sosyal bilimsel çalışmaların dünyada postkolonyallik, postmodernite ve küreselleşme üzerine sürmekte olan daha genel tartışmalara önemli katkıları olacağı duygusunu da taşıdık. Zaman içinde büyüyen bu duygu Ayşe Saktanber'in School of Oriental and African Studies (Afrika ve Şarkiyat Araştırmaları Okulu) ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Programı arasında, British Council'ın desteğiyle sürmekte olan Higher Education Link Project (Yüksek Eğitim İşbirliği Projesi) vesilesiyle 1996'da Londra'ya yaptığı ziyaret sırasında kendisine çok daha somut bir odak buldu. Türkiye üzerine gelişmekte olan yeni araştırmacılığa ağırlık veren bir kitap derleme fikrini 20-21 Mart 1998'de Ankara'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde gerçekleştirilen ve katılımcıların rahat bir ortamda birbirleriyle diyaloğa girmesine imkân veren iki günlük bir atölye çalışması takip etti.

Gerek hayli uzun bir zaman almış olan oluşum sürecinde, gerek bu sürecin nihayete ermesinde bu projeye katkıda bulunan pek çok kurum ve şahsa teşekkür borçluyuz. Sağlamış olduğu lojistik destek nedeniyle British Council'a ve göstermiş olduğu sıcak misafirperverlik için Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ne teşekkür etmek isteriz. Aslı Özataş-Baykal ve Deniz Artun'un atölye çalışmasının organizasyonu için vermiş oldukları gönüllü desteği şükranla anıyoruz. Kitabın oluşumundaki asıl pay, kişisel hayatlarındaki beklenmedik derecede olaylı iniş çıkışlara rağmen bu projede bizimle kalmaya devam etmiş olan katılımcılarımıza aittir. Hakan Yılmaz projenin son aşamalarında popüler müzik üzerine olan çalışmasını geri çekmek durumunda kaldı. Atölye çalışması sırasında yapmış olduğu değerli katkılarından ötürü kendisine teşekkür ederiz. Son derece dar ve sıkışık bir zaman çerçevesinde kitaba bir Sonsöz yazarak katkıda bulunmayı kabul eden Martin Stokes'a ayrıca teşekkür etmek isteriz. Kitabın İngilizce orijinalinin basımı sırasında göstermiş olduğu sabır, destek ve yerinde editörlük tavsiyelerinden ötürü Philippa Brewster'a teşekkür borçluyuz. Son olarak, kitabın Türkçe baskısını üstlenmek üzere bir dizi özverili girişimde bulunmanın ötesinde, gerek profesyonel, gerek entelektüel yetkinliğiyle kitabı Türkçe baskısına hazırlama sürecini bizler için zevkli bir uğraşa dönüştüren Müge Sökmen'e ve bu vesileyle bir kez daha bu süreçte gerekli işbirliğini bizlerden esirgemeyen yazarlarımıza teşekkür ederiz.

Deniz Kandiyoti, Londra
Ayşe Saktanber, Ankara

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Ayşe Saktanber

Bu kitabın aslı İngilizce olarak kaleme alındı. Kaleme alındı diyorum, çünkü kendim dahil diğer Türk yazarların öncelikle İngilizce düşündüklerini iddia etmek istemiyorum. Ama "çok dilli" düşündüğümüz kesin, hele de bu kitabın yazarlarından çalışmalarını yıllardır Almanya'da yürüten Ayşe Şimşek Çağlar ve Lale Yalçın-Heckmann'ı ve gene yıllardır Türk toplumu üzerine çalışmakta olan Jenny White ve Martin Stokes'u düşünürsek, bu tartışmasız böyle. Diğer yazarların da eğitimlerinin ve meslek yaşamlarının Türkçe'nin dışında başka dillerle, kültürlerle ve özellikle İngilizce'yle hemhal olarak geçmiş ve geçmekte olduğunu belirtmeme ise lüzum yok sanırım. Kısacası bu kitabın Türkçe baskısının önsözünü yazarken konuyu dilden açmam ve yukardaki saptamaları yapmam tesadüf değil. Bunun en azından, benim gibi mesleki formasyonu Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde şekillenmiş biri için özel bir önemi var. Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) bilindiği gibi kendisini dünya standartlarında bir üniversite olarak kurgulamayı hedeflemiş ve bu nedenle de kurulduğu günden bu yana eğitimini İngilizce olarak sürdüren, ancak yüksek kalitesiyle kendisine koyduğu hedefleri tutturmuş olmakla birlikte, zaman içinde gayet ironik bir biçimde "odtüce" diye anılan İngilizce-Türkçe karması bir tür gündelik dilin yaratılmasına vesile olmuş bir kurum. Ancak hemen belirtmem gerekir ki dil konusu, günümüzde sıkça yapıldığı gibi, basitçe –ya da sadece– bir "kültür emperyalizmi", bir "müstemlekeleşme" ya da bunlarla çok yakından ilgili bir konu olan bir "oryantalizm" meselesi değil. Ya da tersten bakarsak hamasi bir "milli dava" meselesi hiç değil. Sosyal bilimlerde yaşanan dil ve ifade sıkıntısı ise hiçbir biçimde yabancı dilde eğitim yapan üniversitelere özgü bir sorun değil. Bilakis bu konu, yani Türkiye'de sosyal bilimlerin çektiği ifade sıkıntısı, basitçe "yabancı dillerin Türkçeyi işgal etmesi" başlığı altında açıklanamayacak kadar köklü ve bu tip üniversitelerdeki araştırmacıların çok daha çabuk farkına varmış ve üstesinden gelmeye çalışmış oldukları bir konu. Ama öyle sanıyorum ki buradaki asıl mesele öncelikle bir "dağarcık" meselesi ve bu konu, Türkçe'den başka dillerle etkileşim içinde olsun olmasın, bizim burada adlandırdığımız haliyle bir toplumun "kültür fragmanları" üzerine düşünüp, çalışan ve bilgi üreten tüm sosyal bilimciler için aynı derecede önemli.

Deniz Kandiyoti "Giriş" bölümünde bu dağarcık dediğim şeyin sosyal bilim paradigmaları açısından hem dünyada, hem Türkiye'de içinin nasıl doldurulduğunu, aldığı yeni biçimleri, geçirdiği dönüşümleri son derece yerinde saptamalar yaparak, yetkin bir biçimde tartışıyor. Şerif Mardin ise bu kitapta yer alan "Adlarla Oyunlar" başlıklı yeni ve ufuk açıcı çalışmasında böyle bir dağarcığın tam da "dil", yani Türkçe açısından Osmanlı'dan bu yana hangi kavşaklardan geçerek imal edilegelmiş olduğunu çok farklı açılımlarıyla birlikte gösteriyor. Mardin'in çalışması bize ayrıca

dil ve dolayısıyla dil ile adlandırma ve giderek temsil meselesinin son iki yüzyılın başat uluslaşma paradigmalarının indirgemeci yaklaşımlarına hapsedilemeyecek çeşitlilikte bir mesele olduğunu da gösteriyor. Öyleyse dağarcığımızı (kendimizi?), dolayısıyla dilimizi ve kültürümüzü çeşitli sosyal, siyasal, iktisadi ve tarihsel süreçler içinde imal ederken "ötekiyle" kaçınılmaz olarak girdiğimiz ilişki her halükârda farklı güç ilişkilerini de içinde barındırmakla birlikte, zorunlu olarak bizim başkalarına empoze ettiğimiz ya da bize başkaları tarafından empoze edilen bir ilişki biçimi midir diye sormamız da gerekmiyor mu? Ya da başka bir deyişle bu ilişki örüntüleri hegemonya olgusunun beraberinde getirdiği ve gücün eşitsizlik dengelerinin içselleştirilmesi diyebileceğimiz bir durumu da aşan kimi iradi veya gayri iradi süreçleri ve bunlarla yoğrulmuş son derece de rastlantısal olabilen kimi eylemleri de içinde barındırmıyor mu? Toplumsal hayat sebep-sonuç ilişkileri kadar, bir dizi sebepsiz ve sonuçsuz, yani bir bakıma adlandırılmamış ilişkinin de dramatik bir hülasası değil mi? Bu durumda toplumsal hayatın son derece karmaşık gündelik tezahürlerinin daha genel bir sosyal bilimler dağarcığına tercüme edilebilir ve dolayısıyla adlandırılabilir/okunabilir bir anlatı haline gelebilmesi için ne yapmak gerekir?

Diyebiliriz ki zaten dünyada da "kültürel çalışmalar" başlığı altında 1970'lerin ikinci yarısından itibaren şekillenmeye başlayan yeni bir sosyal bilim alanı tam da bu türden sancılara cevaben oluşmuştur ve bu kitap da genel hatlarıyla söz konusu üst başlığın altına yerleştirilebilecek bir çalışmadır. Bu yanlış bir saptama olmaz. Ancak hemen belirtmem gerekir ki bu kitaba katkıda bulunan yazarların dağarcıklarının oluşumu –iyi bir şans eseri olarak– kendilerine önceden verili, hazır buldukları böyle bir üst başlığın altında değil, ama tam da dünyada yukarda sözünü ettiğim türden sancıların ilk çekilmeye başlandığı dönemlerden itibaren böyle bir alanın oluşumuna yol açan ilk soruları sorarak, sorgulayarak şekillendi ve bu da basitçe bir kuşak meselesi olarak böyle gelişmedi. Bu eğer böyle olsaydı yazarlardan bazıları ne bu kitabın mimarlarından olurdu, ne Türk sosyal bilimler yazını içinde daha önce el atılmamış konulara yönelir ya da belirli konuları burada olduğu gibi farklı açılardan ele alır, ne de bazıları gibi nispeten hazır buldukları böyle bir üst başlığı sıkı sıkıya sorgulayabilirdi. Öte yandan ben böyle bir buluşmanın ancak, yukarda sözü bir dağarcık meselesi olarak dilden açarken varmak istediğim daha önemli bir noktanın, başka bir deyişle farklı bir ortak iddianın ürünü olarak sağlanabilmiş olduğunu ileri süreceğim. Bu iddia bir bakıma Martin Stokes'un bu kitabın "Sonsöz"ünde Berman'dan alıntılayarak ileri sürmüş olduğu yaklaşıma uygun düşen bir iddia. Stokes Berman'ın entelektüellerin "sokak tabelalarını" okuyamadıkları takdirde, (Althusser'in *Kapital*'*i Okumak* adlı eserine atıfla) *Kapital*'i ne şekilde okurlarsa okusunlar çoğunluğun yararına bir toplumsal dönüşümün ve dayanışmanın oluşumu adına bir yere varamayacakları savını hatırlatıyor ve elinizdeki kitabı tam da böyle bir okuma çabasının ürünü olarak değerlendiriyor. Ancak benim burada söz konusu etmek istediğim işaretleri okuyabilme becerisi yalnızca sosyal bilimcinin "kendi" toplumunun "sokak tabelalarını" okuyabilmesiyle sınırlı bir beceri değil, ama başka tabelaları da okuyabildiği gibi, kendi toplumunun tabelalarını da hem başkaları, hem de kendi toplumunun insanları için okunabilir/adlandırılabilir kılma becerisidir. Ve daha iyisi bunları üzerine tartışılabilir metinler haline getirebilme ve böylece geleceğe taşıyabilme yetene-

ğidir. Bunun için yapılması gereken en önemli şeylerden biri de anlamdan olduğu kadar, anlaşılabilirlikten, yani ortaklaşa paylaşılan bir dağarcığa hitap edebilmekten vaz geçmemektir diye düşünüyorum.

Günümüzün en önemli yüz düşünüründen biri sayılan Theodore Zeldin, Türkçe'ye de çevrilmiş olan benzersiz çalışması *İnsanlığın Mahrem Tarihi*'nde (1998) geçmişle geleceğin şaşırtıcı iç içeliğine dikkatimizi çekiyor. Yaşadığımız her anın, yani günümüz dediğimiz şeyin aslında yalnızca zamanın akıcılığı açısından değil, ama zihinlerimizde yaşattığımız geçmiş(ler) nedeniyle de geçmişin, yani tarihin bir parçası olduğunu vurguluyor. Günümüz insanının kişisel düzeyde deneyimlediği, ancak her biri birer toplumsal sorun alt-başlığı oluşturan birbirinden güncel ve şahsi problemleri ele alırken, geleceğin hayaletleri addettiği günümüz insanlarına önceden dayattığı bir çerçeve çizmiyor ama bu insanların kişisel anlatılarının bizi götürdüğü ve bağladığı zihinsel geçmişin, daha doğrusu bugünde ve yarında mevcut olan ortak insanlık tarihinin izlerini sürüyor. Yazar bunu yaparken, açıkça dile getirmediği son derece önemli bir yöntemsel açılımı da gerçekleştiriyor ve insanlık tarihi adına yalnızca erkeklerin anlatılarına başvurmuş olan "tarihi" sessiz sedasız altüst ederek, son derece doğal bir biçimde bu kez kadınları insanlık tarihinin tanıklığına çağırıyor. Aslında günümüzde genel olarak kadınların toplumsal hayatta işgal ettikleri yer kayda geçirilmesi gereken ve insanlık adına çok önemli bir tarihsel kırılma noktasına da işaret etmiyor mu? Sonuçta "bugüne" ait ve "gündeliğe" dair anlatılan her şey aslında tarihe düşülen bir notsa, ki Zeldin bunun böyle olduğunu söylüyor, o zaman Zeldin de gerçeklere sadık ve hakkaniyetli bir tarihçi ve düşünür olarak tarihe böyle bir notu Fransız toplumunda çok farklı toplumsal kesimlerden gelen kadınlar aracılığıyla düşüyor. Öte yandan Zeldin'e göre geleceğe dair yeni bir ufka sahip olabilmek için, her şeyden önce geçmiş hakkında yeni bir ufka sahip olmak gerekmiştir (s. vii) ve çalışmasından da anlıyoruz ki böyle yeni bir ufka sahip olabilmek ancak toplumsal hayatın şahsi ve gündelik boyutunun es geçilmemesi sayesinde mümkün olabilir. Öyleyse, ancak şahsi anlatıları muhafaza eder ve gündelik olanı anlamlandırmaya çalışırsak bugüne ve yarına toplumsal olan adına herhangi bir not düşmemiz ve ortaklaşa paylaştığımız bir dağarcık yaratmamız mümkün olabilir de diyebilir miyiz? Eğer bu böyleyse, elinizdeki kitap bir grup sosyal bilimcinin önemli bir tarihi vazifeyi yerine getirmek üzere bir araya gelerek, Türk toplumunun gündeliğinin farklı tezahürlerinin kavranabilmesi adına fazla gürültü patırtı etmeden girişmiş oldukları zorlu bir çabanın kapsamlı bir ürünüdür demek mümkündür.

Eylül 2003, Ankara

KAYNAKLAR

Theodore Zeldin (1998), *An Intimate History of Humanity*, Londra: Vintage; Türkçesi: *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar, Ayrıntı, 1998.

Giriş

PARÇALARI YORUMLAMAK[1]

Deniz Kandiyoti

> ... modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır; sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi... örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir.
>
> BERMAN, 1982: 29-30

> 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.
>
> KEYDER, 1999: 233

Berman'ın karanlık teşhisine katılsak da katılmasak da, Keyder'in İstanbul şehrini betimleyişi Türkiye'de halen sosyal bilim paradigmalarının yeterince açıklamadığı toplumsal bölünme ve farklılaşma sürecini canlı bir şekilde yansıtmaktadır. Bu gidişat sadece yerel açıdan önem arz etmiyor; modernleşme kuramının ve ekonomi politiğin değişik türevlerinden kaynaklanarak toplumsal değişimi açıklayan büyük anlatıların çöküşünü izleyen, daha geniş bir temsil krizini yansıtıyor. "Post" ön ekini taşıyan muhtelif durumlar (postmodernizm, postendüstriyalizm, post-Fordizm) üzerine kuramlara yöneliş, bu krizi dünyanın bu süreçlere eşit ya da kıyaslanabilir şekillerde katılmayan kesimlerinde özellikle şiddetli bir hale getirmiştir.[2] "Modernist" paradigmaların küresel iddialarının yerini, kuvvetli bir bölgesel niteliği olan yerel tartışmalar almış durumdadır.[3] Türkiye'de bu durum, akademik makaleler ile basında, televizyonda ve genel yorumlarda "gündelik" üzerine yerel olarak belirtilen kaygılar arasında çarpıcı bir mesafe doğmasına neden olmuştur. Sınırları zorlayan yorumlar, giderek 1980 sonrasının kültürel ve siyasi havası üzerinde duran gazete sütunlarında, popüler Türkçe metinlerde[4] ve gazetecilerin yazılarında[5] kendini göstermeye başlamıştır.

Bu kopuşun nedenleri üzerinde düşünmeye değer. Türkiye'de geleneksel sosyal bilim analizleri uzun zaman kuvvetli bir biçimde devlet ve kurum-merkezli olmuş, sanki bunlar durağan bir topluma dayanıyorlarmış gibi politikalara ve kurumlara odaklanmıştır.[6] Toplumsal tabakalaşma ve kültür kalıpları üzerine yapılan çalışmaların birbirinden bu kadar ayrı durduğu ender görülmüştür. Batı toplumlarında sosyolojinin, tarzların ve zevklerin yaratılışı ile sınıf ve statünün yeniden üretimi arasındaki bağlantıları araştırdığı ve alt-kültürler konusunda çalışan araştırmacıların hegemonya ve direniş dinamikleri üzerinde açıkça durduğu bir dönemde, Türkiye ya da daha geniş kapsamlı olarak Ortadoğu üzerinde çalışan araştırmacılar modernleşme teorisinin körelmiş araçlarını kullanıyorlardı. Bu durum, bir sürü karmaşık ve çelişkili kültürel olguyu kavramsal olarak "gelenek" ve "modernlik" kılıfına uydurma girişimlerine yol açtı. Kasaba (1997: 23), modernleşme kuramcılarının Osmanlı/Türk tarihinin egemen görüşe uydurulmuş versiyonları üzerine yaptığı açık eleştiride, toplumsal dönüşümün düzensizliğinin ve karmaşıklığının göz ardı edilerek modernleşmenin "disiplinli ve belirsizlikten uzak bir süreç" olarak betimlenmiş olduğuna dikkat çekiyor. Türkiye'de sosyal bilimlerin oluşum yıllarında modernleşme ile Marksist kuramların birleşik etkisi çok belirgin olmuştur. Toplumun kaçınılmaz olarak geleneksel, kırsal ve az gelişmiş bir yapıdan modern, kentli, sanayileşmiş ve daha gelişmiş bir yapıya, ya da alternatif bir anlatımla feodal düzenden kapitalist düzene geçeceği varsayılmış, bu nedenle zeminde bulunan karmaşalar ya göz ardı edilip ya da geçici biçimler olarak algılanarak,[7] sosyal bilimcilerin ciddi kültürel analizlere girmeyişlerini mazur kılmıştır.

Tuhaf bir biçimde, modernleşmeye yöneltilen eleştirilerin başarısı ve postkolonyal kurama dönüş, Ortadoğu araştırmalarında İslam'a karşı Batı temalarını öne çıkartarak, istemeden de olsa bakış açımızı çarpıtmış olabilir. Postkolonyal yaklaşım, yukarıda değinilen temsil krizinin ortasında gelişmişti. Gerçekten de, birbirlerinden belirgin bir şekilde ayrılsalar da, "modernist" paradigmalar (Marksist veya liberal) belli ortak varsayımlara dayanıyordu: bilimsel akılcılığın etkinliğine inanç, belli bir ilerleme kavramı, liberal özerk birey kavramına dayalı bir özgürlük görüşü, kısacası Aydınlanma düşüncesinin ortak mirası. Postkolonyal kuramcıların pek çoğunun ilham aldığı postyapısalcılık eleştirmenlerinin saldırısına maruz kalan da üzerinde görüş birliğine varılan bu varsayımlar oldu.[8] Bu saldırının temelinde, Aydınlanmacı anlatıların evrenselci iddialarının, Batı'nın dışında kalan bölgeleri, beyaz olmayanları ve kadınları dışlaması bulunuyordu. Moderniteyi eleştirenler buna, karanlık yüzünü ırkçılık, sömürgecilik ve cinsiyetçilik uygulamalarında gösteren kuvvetli bir söylemsel kurgu olarak yaklaşmıştır. Foucault'nun modern düzenlerin doğası ve modern kurumlar aracılığı ile kullanılan denetim ve disiplin gücü mekanizmaları üzerine yazdıkları, esas konuları Fransa ve Kuzey Avrupa olmasına rağmen, postkolonyal anlatım üzerinde çok etkili olmuştur. Edward Said'in *Şarkiyatçılık* (1978) çalışması aracılığı ile bu etki yaygınlaşmıştır.[9] Said, Foucault'nun bilgi ile güç arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerine temel görüşleri ile Gramsci'nin hegemonya olgusunu bir araya getirerek, Batı'nın gücünün diğer kültürler hakkında bilgi üretmeye olanak sağladığını ve bunun da Batı egemenliğini pekiştirdiğini savunur. Bu literatürün en büyük

katkılarından biri, ulusal kültürlerin ve ulus-devletlerin şekillenmesinde sömürge ilişkilerinin biçimlendirici etkisine dikkat çekmek olmuştur. Doğrudan sömürgeleşmemiş olan Osmanlı Türkiyesi ve İran gibi ülkelerde bile Avrupa hegemonyası ve "geri kalmışlık" algısı öyle bir ideolojik zemin yaratmıştır ki, "çağı yakalama", Batı taklitçiliği, kültürel yozlaşma ve özgünlük gibi kavramlar hâlâ siyasi söylemde prim yapmayı sürdürmektedir.[10] Milliyetçiliklerde gözlenen modernleşme projeleri (Chatterjee, 1986, 1993), kadınların özgürleşmesi yolundaki modernist akımlar (Abu-Lughod, 1998) ve bağımsızlığını elde eden devletlerin daha sonra benimsedikleri "kalkınmacı tutumlar" (Mitchell, 2000) modernliğin eleştirisi ışığında yeniden irdelenmiştir.

Postkolonyal söylem, Doğu/Batı, geleneksel/modern ve yerli/yabancı gibi ikilikleri bozarak, bunun yerine alternatif modernlikleri tanımlayan kültürel melezleşme süreçlerinin analizi için kültürel üretimden söz ederek kuşkusuz daha yaratıcı bir dil geliştirmiştir.[11] Fakat iktidar ve bilgi yayılımında merkez-çevre modeli temel alınarak, tanımları ne kadar esnek olursa olsun sömürge ilişkileri pek çok analizin odak noktası olarak kalmıştır. Bu da çoğu kez yerel kültür kalıplarının mecburen tepkisel/gerici görünmesine, siyasi ve kültürel analizlerin kendine dönük atıflarla yürütülmesinin güçleşmesine neden olmuştur. Dahası, Hall (1996) postkolonyal durum ile küreselleşme analizleri arasında giderek büyüyen ayrılmaya dikkat çekerek bir uyarıda bulunmuştur. Hall, işlerin bu duruma gelmesini, postkolonyal kuramın küresel kapitalizmde meydana gelen çağdaş dönüşümleri ele almak istemeyen veya bunu yapamayan beşeri bilimler araştırmacıları tarafından geliştirilmiş olmasına ve bazı durumlarda ekonomi politiği bütünüyle göz ardı etmeye varan tavırlarına bağlamaktadır. Buna rağmen, kısmen esin aldığı postyapısalcılık ile birlikte postkolonyal eleştiriler siyasi proje olarak modernlik ve milliyetçi kalkınmacılık eleştirilerini sosyal bilimler geleneğine sağlam bir şekilde sokmuştur.

Türkiye'de bu eleştiri çoğu kez Kemalist mirası ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin ulus inşası projesini sorgulama şeklinde bir biçim almıştır. Bu tarz çalışmalar arasında, Bozdoğan ve Kasaba'nın (1997) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* çalışması, "hem Kemalist milliyetçiliğin kendini haklı çıkaran otoriterliğinden hem de İslamcı siyasetin bazı unsurlarının anti-bireysel ve anti-modern baskıcılığından" (s. 5) uzak durma çabasıyla, zorlu ve ince çalışılmış bir yol izlemektedir. Esere katkıda bulunanlar, ister istemez kültürel muhafazakârlığın en aşırı kültürel görecilik biçimleri karşısında duydukları hoşnutsuzluk ve modernliğin potansiyel özgürleştirici etkilerini inkâr etmedeki isteksizlikleri konusunda birleşmektedir. Yazarlar ayrıca "piyasanın yüksek teknolojilerinin ve küreselleşme trendlerinin" Türkiye'ye girmekte olduğu bir zamanda devlet-güdümlü, tepeden-inmeci modernleşme anlayışlarının nasıl çağdışı kaldığını hatırlatmaktadır. Bozdoğan ve Kasaba, "küresel eğilimler tüm enerji ve düzensizlikleriyle ülkeye dolarken, resmi modernleşme ideolojisi[nin] tüm tekilliği, aşırı ciddiliği ve babaerkilliğiyle gerek ilham kaynağı, gerekse ekonomik, politik ve kültürel üretimde denetim mekanizması olmak için bariz biçimde yavan ve yetersiz kaldığını" belirtiyorlar (s. 3). Gerçekten de, egemenlik, devlet iktidarı ve bölgesellik arasındaki ilişkiler artık modern ulus-devletin kuruluş döneminde oldu-

gündan daha karmaşık ve belirsiz şekillerle tanımlanıyor ve bunun etkileri her yerde olduğu gibi Türkiye'de de hissediliyor.

Küreselleşme kavramı insanların, teknolojilerin, imgelerin ve fikirlerin giderek daha karmaşık ve öngörülmez bağlantılar yaratarak yayılmasına daha dikkatle bakılmasına yol açmıştır.[12] "Küresel" ve "yerel" ikilisi artık "modern" ve "geleneksel" ikilisinin yerini almış, modernleşme kuramının kullandığı zaman hiyerarşisinin yerine mekânsal bir mecaz ve hiyerarşi geçmiş durumda. Küreselleşmenin tanımı ve etkileri hakkında tam bir görüş birliği bulunmasa da,[13] bazıları küresel sistemin karmaşık uluslararası etkileşimlerin merkezi işlevini gören "dünya kentleri" gibi "düğüm noktaları" içerdiğini öne sürüyor.[14] Öncü ve Weyland (1997) bu bakışın "küresel kentler haricinde boş olan, yeniden düzenlenebilecek, bütünleştirilecek, göz ardı edilecek ya da küresel sermaye akışının taleplerine göre kullanılacak sınırsız bir alan olan bir dünya imajı yarattığını" (s. 6) savunuyorlar. Yazarlar, küreselleşmenin, dinamikleri küresel akışların mantığına indirgenemeyecek "yerelleşme" süreçlerini de beraberinde getirdiğini, çünkü bunların farklı beklentileri olan sosyal grupların maddi kaynaklar ve toplumsal anlamlar üzerine yürüttükleri mücadelede ifade bulduğunu öne sürüyorlar. Keyder'in (1999) İstanbul şehri üzerine güçlü anlatımı da benzer bir mantığı yansıtıyor. Keyder, küreselleşme hızındaki orantısızlığın küreselleşme taraftarları ile yerelleşme taraftarları arasında yerelliğin ve kimliğin tanımı etrafında dönen kültürel bir çatışmayı beslediğini, bu çatışmanın küreselleşmenin maddi faydalarına erişimdeki büyük eşitsizlikler tarafından körüklendiğini belirtiyor. Yeni ekonomik dinamiklerin sunduğu fırsat yapılarına ancak nüfusun küçük bir bölümünün dahil olması, orta sınıf gelirlerinin eridiği, toplumsal hizmetlerin bozulduğu ve yoksullaşan göçmen dalgalarının kente geldiği bir dönemde, pahalı yaşam tarzlarına hizmet eden ürün ve hizmetlerin çoğalması ile birlikte, toplumsal gerilim yaratıyor. Şu anda Türkiye'de laikler ile İslamcıları birbirine düşüren kültürel çatışma alanının, "küreselleşmenin imkânlarının devralınması"na karşılık çeşitli kesimlerden kaynaklanan muhafazakârlık bağlamında tam olarak açıklanıp açıklanamayacağı hâlâ tartışma konusu. Ancak dikkatimizi yöneltmemiz gereken şey, piyasa, kültür ve siyaset arenalarının iç içe geçmiş olduğunu her iki tarafın da kabullenmiş olması. Nitekim, Navaro-Yaşın'ın bu kitapta belirttiği gibi (10. Bölüm), "kültür" ve "ekonomi" kategorileri verimsiz bir şekilde dondurulmuş, birbirleriyle iç içe geçmiş oldukları göz ardı edilmiştir. Böylece kültür kolayca "yerel"e atfedilirken "küresel" dışsal bir konuma itilmiştir.

Türk modernleşmesini savunanların da, eleştirenlerin de benimsedikleri bakış açılarının özellikle "modern" kavramını irdelemekte ve yerel öznelliklerini saptamakta yetersiz kaldığını başka yazılarımda (1997) belirtmiştim. Bu nedenle, sınıf ve statü kodlarının üretilme, yeniden üretilme ve çatışan kültürel tarzlar, tercihler ve yönelimler olarak siyasallaştırılma yöntemlerini inceleyen çalışmalar Türkiye'nin sosyolojik ve antropolojik betimlemelerinde büyük ölçüde eksik kalmıştır.[15] 1980 sonrasının ekonomi politiğinin getirdiği dönüşümler, hem toplumsal kimliklerin parçalanışını hızlandırıp hem de bunların halk arasındaki ifadesini karmaşıklaştırarak bu eksikliği daha da göz alıcı hale getirmiş, popüler yazarlarla medyayı bu ente-

lektüel açığı kapamaya yöneltmiştir. Gerçekten de siyasetin "kültürelleşmesi" ve kültürün "siyasallaşması" ancak alt-kültür ifadelerinin ve kültürel üretimin yeni yeni ortaya çıkmakta olan çatışma alanlarının ciddi bir şekilde ele alınmasıyla mümkün olabilir. Bu kitabın yazarlarının üstlendikleri acil ve karmaşık görev de budur.[16]

Bu kitap üç ana tema etrafında yapılanmıştır. I. Kısım'da toplumsal farklılaşmanın ve tabakalaşmanın değişen kalıpları ile bu kalıpların mekân, tüketim, sınıflar arası etkileşimler ve eğitim uygulamaları ile nasıl aktarıldığı üzerinde durulmaktadır. II. Kısım'da dil, folklor, sinema, mizah ve siyasal İslam'ın kullandığı simgeler analiz edilerek kültürel üretim ve kültür politikası ele alınmaktadır. III. Kısım'da ise, Türkiye'de ve Avrupa'daki göçmen topluluklarında değişime uğrayan toplumsal kimlikler incelenmektedir.

Toplumsal Farklılaşmanın Yeni Eksenleri

Türkiye'de sosyoekonomik dönüşümlerin ele alınışında yerleşmiş bir gelenek bulunmaktadır. Kapitalizmin kırsal kesime yayılışı, kırdan kente göç ve kentlerde tabakalaşmanın geçirdiği değişimler gibi temalar her zaman ilgi konusu olmuştur. Devlet politikalarında 1923-50 arasındaki tek partili rejimden itibaren geçirilen değişimler, 1950'lerden sonra çok partili demokrasiye geçiş ve 1980'lerden bu yana ekonomik liberalleşme ve özelleştirme politikaları da seçkin oluşturma ve toplumsal tabakalaşma yaratma üzerindeki etkileri ile ilgi odağı olmayı sürdürmüştür. Bu bağlamda, yaşam tarzlarını ve kültürel tercihleri daha derinden incelemek üzere sosyoekonomik statü ve gelir dağılımı göstergelerinin ötesine geçen araştırmaların nispeten az olması şaşırtıcı olabilir. Bu durum, nispeten yakın zamanlara kadar demografik olarak kırsal niteliğini koruyan bir toplum ile kırsal/kentsel ayrımını ("geleneksellik" ve "modernlik" anlamında) ön plana çıkararak kentlerdeki tabakalaşmayı (kent biçimi ve yerleşiminden farklı olarak) nispeten göz ardı eden modernleşme kuramının ortak mirası olabilir. Son döneme değin, "orta sınıf" denen kesimin incelenmesi akademik araştırmalarda özel bir öncelik verilen bir alan değildi. Ancak, her yerde olduğu gibi Türkiye'de de liberalleşme politikalarının etkilerinden biri orta sınıflar arasında daha önce benzeri görülmemiş bir bölünme ve kutuplaşma sürecini harekete geçirmek olmuştur: Bu süreç dahilinde ücretli kesimler ve özellikle kamu çalışanlarının durumu giderek bozulurken, çokuluslu şirketlerin bazı çalışanlarıyla özel ve mali sektörlerde çalışanlar dünya standartında gelirleri garantileyebilmişlerdir. Bu yeni farkların ifadeleri hali vakti yerinde kesimlerin yerleşim ve konut tercihlerinden tüketimin yeni ve daha çeşitlenmiş biçimlerinin ortaya çıkmasına kadar her yerde okunabilir. Bu durum, orta sınıf kimliğinin yeni tarzlarının ekonomik ve kültürel dayanaklarını anlama yolunda yeni bir ilgi yaratmıştır.

I. Bölüm'de, Sencer Ayata, Ankara'da harcanabilir gelir düzeylerinin yükselmesiyle birlikte daha büyük evlere ve özel otomobillere olan talebin arttığı yeni orta sınıf uydu kentlerindeki toplumsal kalıplar ve kültür üzerinde odaklanıyor. Gökdelenlerden, daha az katlı apartmanlardan, taraçalı evlerden, ikiz villalardan veya lüks vil-

lalardan oluşan siteler son on yılda muazzam bir artış göstermiş ve Türkiye'nin kent manzarasının belirgin bir unsuru haline gelmiştir. Öncü (1997) bu yeni banliyöleşmenin İstanbul'un üst ve orta sınıfları arasında bir "ideal ev" imajının oluşmasına yol açtığını, bu imajın orta sınıf statü işareti olarak Batı tarzı tüketimin imgeleri aracılığı ile oluştuğunu belirtiyor. Aksoy ve Robins (1994) ise, zenginlerin homojen yerleşim birimlerine "kaçışı"nın kent yaşamı üzerinde zararlı etkileri olabileceğini öne sürüyorlar.

Ayata'nın incelediği site sakinleri, içinde yaşadıkları cemiyetin homojen ve tek sınıflı doğasından, düzen ve uygarlık anlayışlarından, en önemlisi dışlayabildikleri unsurlardan ("şehir hayatı ve ona ait alt sınıflar, yeni zenginler ve İslamcılardan oluşan kaba saba karışım") memnun görünüyorlar. Site, aynı zamanda gün boyu kadınların egemenliğinde olan, cinsiyete göre ayrılmış bir mekân; kadınların ailenin tüketiminin idaresi konusunda üstlendikleri görev –genelde ev dekorasyonu ve evdeki eşyaların sergilenmesi aracılığıyla– orta sınıf statüsünün işaretlerinin üretiminde ve sergilenmesinde onlara özel bir rol veriyor. Bourdieu'nün (1984) sosyal üstünlük üzerine yaptığı çalışmada da belirttiği gibi, başkalarını etkilemenin yolu sadece zenginlikten değil, aynı zamanda tüketim biçimlerinden geçtiği için, kadınlar statü mücadelesinde kilit aktörler olarak yer alıyorlar. Site yaşamının getirdiği bir diğer sonuç ise kentteki akrabalar ve arkadaşlar ile araya giren sosyal ve fiziksel mesafe sonucunda ailenin toplumsal denetimden uzak kalarak özerkliğinin artması ve hanenin daha çok içine kapanması. Burada Ayata, bu kesimin yaşadığı dünyayı anlamak için büyük önem taşıyan ayrımlara parmak basarak, uydu kent sakinlerinin üç tip toplumsal kontrol arasında ayrım yapma eğilimi gösterdiklerini belirtiyor: "Kentli kalabalıkların kendilerini pek fazla denetleyemedikleri, çoğunlukla içgüdüleri ve duygularıyla hareket ettikleri, asabi ve görgüsüz oldukları, bu nedenle de yeterince uygar olmadıkları doğrultusunda yaygın bir inanç mevcuttur. İkinci grupta ise dış bir otorite kaynağının baskısı altında tek biçimde davranan cemaatçiler yer almaktadır. Bu bağlamda bir ölçüde, hem bireysel özerklik hem de akılcı ve eleştirel düşünebilme kapasitesi bakımından yeterince donanımlı olmadıkları düşünülen İslamcılara atıfta bulunulmaktadır. Gerçekten uygar olanların ise bireyselliklerini geliştirmiş, özerk düşünüp hareket edebilen, nefsini kontrol etme yönünde güçlü iç mekanizmalara sahip, toplum içinde nasıl davranılacağını bilen, kendine hâkim kimseler olduğu öne sürülmektedir" (s. 51).

Toplumsal kontrolün bu şekilde algılanması beklenmedik sonuçlar getirebiliyor. Bu durum, örneğin, 1994'te belediye seçimlerini İstanbul'da Refah Partisi'nin kazanmasının ardından belli bir sitenin o ana dek birbirleriyle ilişkisi olmayan apolitik sakinlerinin bir araya gelerek para toplamaları ve meydana bir Atatürk büstü dikmeleri ile daha da açığa çıkıyor.[17] Bu sembolik jest, gerçekten siyaset ile ilgilenmekten ziyade bir şeytan kovma itkisi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu olay yine de, laik orta sınıfların üzerlerinde hissettikleri tehdidin daha derin ve karmaşık kaynaklarını ve birbirlerine karşıt olarak görülen yaşam tarzı seçimleri arasındaki etkileşimi su yüzüne çıkarıyor.

Türkiye'deki farklı toplumsal kategorileri birbirinden ayıran sınırları belirleyen

"ötekileştirme" tutumları sosyal bilim incelemelerine pek konu olmamıştır. 2. Bölüm'de, Özyeğin apartman sakinlerinin orta sınıf statülerinin korunmasında kapıcılar ve aileleri ile apartman sakinlerinin etkileşim tarzlarının rolünü vurguluyor. Kapıcılar, kırsal alandan kente göç edenlerin çoğunlukla yaşadığı gecekondu mahallelerinde oturmak yerine, orta sınıf işverenleri ile yan yana yaşıyorlar; bu durum, tehlikeli derecede yaklaşmış bulunan "içerideki yabancıları" hizaya getirmek için damga ve kirlilik yansımalarının kullanıldığı bir etkileşim zemini yaratıyor. Özyeğin, kapıcı aileleri ile araya sosyal bir mesafe koymanın orta sınıf kimliğinin kendini tanımlaması açısından tipik bir tutum olduğunu öne sürüyor. Orta sınıf kadınları zamanlarının çoğunu rekabetçi okul giriş sınavlarına hazırlanan çocuklarının ödevlerini denetlemek, onları bale, piyano veya yabancı dil derslerine götürmek gibi faaliyetlere ayırdıklarından veya kendilerine kalan zamanı özel spor salonlarında, diyet merkezlerinde ve diğer güzellik etkinlikleri ile geçirdiklerinden, bedensel güç gerektiren ev işlerinin zahmetini hizmetçilerine devrediyorlar. Özyeğin, Türkiye'de hanımlar ile hizmetçileri birleştiren ve ayıran gergin, çatışmalı ilişkiyi duyarlılıkla tanımlıyor ve "sınıf görevi" olarak adlandırdığı olguya –işverenlerin sınıf yarası olarak algıladıkları şeyi tedavi etmek ve ev hizmetlileri tarafından kurnazca manipüle edilen bir suçluluk duygusu ile başa çıkmak– örnekler veriyor. Aralarındaki farkların bilinçli bir şekilde ortaya konulmasına araç olmasına rağmen, modernlik ve gelenekçilik arasındaki kutuplaşmanın bu grupların kültürel alışkanlıklarının karmaşıklığını açıklamaya yetmediği çok açık.

Türkiye'de sınıf kültürlerinin giderek artan biçimde tüketim ortamı aracılığı ile şekillendiği ve yeniden tanımlandığı şüphe götürmez. Tüketimin önemli bir küresel olgu olduğu konusunda Miller (1995) ile aynı fikirde olsak bile, farklı tüketim alışkanlıklarına ve tarzlarına yüklenen anlamlar ile bunların toplumsal kimlikleri tanımlayış biçimleri ancak ayrıntılı etnografyalar aracılığıyla anlaşılabilir. Türkiye'de bu durum yalnızca İstanbul'daki (Öncü, 1997) ya da Ankara'daki (Ayata, 1. Bölüm) orta sınıf site sakinleri için geçerli değil, Navaro-Yaşın'ın (10. Bölüm) moda sektörünü ayrıntılı olarak incelediği İslamcılar ve Çağlar'ın (13. Bölüm) analiz ettiği Almanyalı Türkler'in tüketim tercihleri için de söz konusudur.

1980'lerin liberalleşme politikalarından bu yana, piyasanın üst ucunda şık giyim markaları sunan butiklerden daha geniş müşteri kitlelerine hitap eden hipermarketlere ve büyük alışveriş merkezlerine kadar uzanan bir yelpaze içinde yeni alışveriş merkezlerinde bir artış izleniyor. Perakende ticaretin ve hizmetlerin uluslararası niteliğe bürünmesi (Benetton gibi prestijli markaların McDonald's gibi fast-food zincirleri ile bir arada bulunması ile birlikte) büyük kent merkezlerine inkâr edilemez bir damga vurmuş bulunuyor. Bu gelişmeler pek çok çelişkili sonuç yaratmıştır. Navaro-Yaşın'ın 10. Bölüm'de ortaya koyduğu gibi, yeni büyük alışveriş merkezleri Türkiye'de laikler ile İslamcılar arasındaki kutuplaşmış kültür politikası prizmasından algılanmıştır. Türk basınında yer alan ateşli tartışmalar hem İslamcıların hem de laiklerin bu "yeni tüketim tarzını" kendi kamu söylemlerinde kullandıklarını göstermektedir. İslamcı basının bazı kesimleri, Batı tarzı tüketim kültürünün gösterişçiliğine karşı, ritmini ezanın belirlediği geleneksel çarşının nostaljik çağrışımlarını or-

taya koyarken, laik basının bazı kesimleri büyük alışveriş merkezlerini geleceğin işaretleri olarak övüyorlardı. Kamusal söylem bir yana, İslamcı perakende konfeksiyon zincirleri çağdaş pazarlamanın reklamlar ve defileler de dahil olmak üzere bütün olanaklarından istifade ediyorlar. Meeker'ın (1997) duyarlılıkla incelediği Ankara'daki Kocatepe Camisi, çok katlı otoparkı ve büyük alışveriş merkezlerindeki ürünlerin aynılarını satan butikleriyle üç katlı bir alışveriş merkezinin üzerinde yer alıyor. Ekonomik ve sosyolojik anlamda, kamu söylemlerinin böldüğü alanlar, servet ve konum düzeylerine göre farklılık gösteren, birbirinden pek de farklı olmayan pazarları kapsayan bir meta dünyası içinde bir araya gelebilirler.

Üzerinde durulması gereken diğer bir gelişme ise Türkiye'de alışveriş deneyiminin kadın egemenliğine girmesi, zira hem alışveriş yapanlar hem de satış görevlileri ağırlıklı olarak kadınlardan oluşuyor. Miller'ın (1995) ileri sürdüğü, dünyada tüketimin "küresel diktatörü" olarak ev kadını figürü, Türkiye bağlamında daha yeni ve daha büyük bir önem taşıyor. Durakbaşa ve Cindoğlu'nun 3. Bölüm'de anlattıkları gibi, bu "kadınlaşma" geleneksel çarşının erkeklere ait dünyasından, yüzyıl dönümünde modernleşmiş zengin sınıfların gereksinimlerine hizmet eden modern büyük mağazaların (Bonmarché) ortaya çıkmasına ve nihayet 1960'lardan sonra kitlesel tüketime doğru kayan bir dizi önemli tarihsel değişim sonucunda meydana gelmiştir. Alışverişin kadının ev ile ilgili sorumluluklarının doğal bir uzantısı sayıldığı Batı toplumlarının tersine, müslüman toplumların çoğunda çarşı kadınların dışlandığı, toplumsal cinsiyet ayrımının öne çıktığı bir alan olarak kalmıştır. Ancak kitlesel tüketimin, özellikle de büyük alışveriş merkezlerinin ortaya çıkışı ile birlikte, kadın tüketicilerin pek çok şekilde gözü açılmıştır. Alışveriş merkezi, sokağın aksine, parlak ışıkların, hijyenik iç mekânların ve kapalı devre kameraların güvenli sayılacak bir "denetimli" mekân sağladığı "kapalı" bir kamu alanıdır. Bu durum kadınlara, vitrinlere bakarak ve Meksika *taco*'sundan dönere kadar farklı damak tatlarını deneyerek keyif alırken bir yandan da ev kadını olarak –ki artık rolleri alışverişi de içermektedir– görevlerini yerine getirme olanağı sunmakta; böylece kent mekânını kullanmalarını "meşrulaştırmakta"dır. Ayata'nın 1. Bölüm'de ortaya koyduğu gibi, orta sınıflar arasında gelir ve serveti, zevk ve statüye dönüştürmek kadının görevidir, bu da kadınlara meşru bir uzmanlık alanı ve hane içinde yeni bir güç kaynağı veren bir roldür. Ancak, kadının konumu çevresindeki belirsizlik kalıntıları, satış hizmetlerini "profesyonelleştirme" çabalarına rağmen hâlâ tacize ve hor görülmeye maruz kalabilen kadın mağaza görevlilerinin düşük konumları ile göz önüne çıkmaktadır. Bu durumu yaratanların kimi zaman bizzat alışveriş yapan kadınlar olması, tezgâh üstü karşılaşmalarda ortaya koyulan sınıf eşitsizliklerine dikkat çekmektedir.

1970'lerden bu yana önemli dönüşümlerden geçen bir diğer kamusal tüketim alanı da eğitimdir. Bu dönüşümlerin seçkinlerin istihdamı ve toplumsal hareketlilik konusunda geniş kapsamlı etkileri olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra 1924'te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu bütün eğitim kurumlarını Milli Eğitim Bakanlığı bünyesi altında toplamış ve tek tip ulusal müfredat aracılığı ile evrensel laik eğitim verilmesini sağlamıştır. Zorunlu temel eğitim, Cumhuriyet Türkiyesi'nde kadroların oluşmasında ve istihdamında lokomotif olmuştur. Bu, köy kö-

kenli çok sayıda insanı profesyonel orta sınıf ve devlet bürokrasisi kadrolarına çeken demokratik bir kuvvet oluşturmuştur. Ancak, zaman içinde, sağlanan eğitimi bölen, sınırlayan ve çeşitlendiren pek çok etken ortaya çıkmış, toplumsal hareketlilik olanaklarında daha önce görülmemiş eşitsizlikler meydana gelmiştir. Genç nüfusun giderek artan demografik baskısı, eğitime ayrılan devlet ödeneklerindeki düşüş ve eğitim hizmetlerinin giderek özelleşmesi "eğitimde düzenlemenin kaldırılması" sürecine etki etmiştir.

Türkiye'de yakın zamana kadar sadece devlet eliyle sunulan yüksek öğrenime erişim, oldukça rekabetçi bir merkezi üniversite giriş sınavı ile sağlanmaktadır. Kaliteli orta öğretim kurumlarına, özellikle de üniversite sınavlarında başarı grafikleri yüksek olanlara girebilmek toplumsal hareketlilik ve sınıfın yeniden üretimi açısından çok önemli bir kaynak haline gelmiştir. Fazlasıyla kalabalık olan devlet okullarının yetersizliklerine çare olarak, yüksek ücretler karşılığında öğrencileri sınava hazırlayan özel "hazırlık" kurumlarının sayısı giderek artmaktadır. Eğitim parasız olmadığı gibi, özellikle 1970'lerden sonra İmam Hatip liselerinin sayısında izlenen artıştan beri (Akşit, 1991) tamamen laik de değildir. Dini personel eğitimi için kurulan bu meslek okulları, laik liselerde okutulan müfredatı olduğu gibi sunan orta öğretim kurumları olarak yeniden yapılanmış ve yüksek öğretime giden alternatif bir yol olmuşlardır. Farklı dallarda yüksek öğrenim diplomasına sahip İmam Hatip kökenli teknik ve idari kadrolar, devlet veya devlet bağlantılı kurumların kadrolarında giderek daha fazla yer almaya başlamışlardır.[18] Yabancı dilde eğitim yapan daha köklü özel liselerin yanı sıra özel okulların ve kamu destekli yeni seçkin liselerin çoğalmasına *paralel olarak herkese açık zorunlu eğitimin kalitesinde* izlenen düşüş ile birlikte, mevcut eğitim olanakları daha da karmaşık bir hal almıştır.

Eğitim hizmetlerinde izlenen çeşitlilik imrenilen üniversitelere ve işlere girmek için yeni yollar yaratmakla kalmamış, Güneş-Ayata ve Acar'ın 4. Bölüm'de çok açık bir şekilde ortaya koydukları üzere, öğrencilerinde farklı bir toplumsal cinsiyet ve kişilik duygusu uyandıran alternatif eğitim kültürleri de yaratmıştır. Yazarların Ankara'da bulunan üç tip okulu –bir İmam Hatip lisesi, prestijli bir özel lise ve bir devlet okulu– karşılaştırdıkları çalışma, bu kurumların öğrencileri için çok farklı gelecekler hazırlamakla kalmayıp, farklı sınıf ve toplumsal cinsiyet fikirlerini de yeniden ürettiklerini göstermektedir.

I. Kısım'daki makaleler, Türkiye'de giderek daha karmaşık bir hale gelen toplumsal tabakalaşma sürecinin üretiminde toplumsal cinsiyet kodlarının, tüketim tarzlarının ve kültürel tercihlerin etkilerini, her biri kendine özgü bir biçimde ortaya koyuyor. Farklı yaşam tarzı seçeneklerini ve kültürel yönelimleri gösteren ve ortaya koyan işaretlerin, simgelerin ve anlamların topografyası, kendi adına daha derin bir incelemeyi gerektiren daha geniş bir simgeler repertuarının parçasını oluşturuyor.

Türkiye'deki modernleşme sürecinin bütün yorumcularının ısrarla üzerinde durdukları bir unsur, Kemalist reformların Osmanlı toplumsal hayatının her bir yönünü –kullanılan alfabe ve sözcük dağarcığından erkeklerin şapkalarına, kadınların giyimlerine ve farklı cinslerin toplum içindeki davranışlarına kadar– ne kadar köklü bir değişime uğrattığı olmuştur. Bu politikalar, kısmen, artık yozlaşmış ve geri kalmış sayılan Osmanlı geçmişinin kalıntılarından kopan yeni bir "Türklük" olgusunun çevresinde örülen ulus hayallerine bağlı olmuştur. Osmanlı/Türk tarihinin "laikleşmesi", Orta Asya kökenleri ile bağlantıların kurulması ve bunun İslam tarihinin şanlı bir bölümü olmaktan ziyade eski Anadolu medeniyetleri içinde bir zincir olarak ortaya sürülmesi ile gerçekleşmiştir. Cumhuriyet'in erken dönemlerinin kültür politikalarının altında yönetici elitin Batı yönelimleri yatıyordu; devlet denetimindeki radyoda klasik Batı müziği ve stilize edilmiş halk ezgileri çalınıyor, binalar modernist bir estetik anlayışını yansıtıyor, laik olmakta kararlı bir eğitim sistemi çerçevesinde kızlı-erkekli genç gruplar ulusal kutlamalarda şortlar ve üniformalar ile geçit yapıyorlardı.

Aksoy ve Robins (1997) gibi bazı yazarlar, cumhuriyetçi kültürel mühendisliğin halk tabakaları arasında yarattığı yabancılaşma düzeyini vurgulamak için "resmi" kültüre karşı bir "gerçek" kültür ikiliğinden söz edecek kadar ileri gidiyorlar. Bu yazarlar, basit ticari filmler veya popüler müzik (özellikle de Stokes'un 1992 tarihli çalışmasında ele aldığı arabesk) gibi popüler kültür unsurlarını marjinal ve bastırılmış kesimlerin kültürel ifade bulması olarak ele alıyorlar. "Gerçek" kültür kavramı bu şekilde dondurulduğu zaman, değişen türleri, "bastırılmışın geri dönüşü"ne atıfta bulunarak açıklamak mümkün oluyor. Bu görüşe göre yekpare merkezin uyguladığı sansür zayıfladığında veya muhalefetle karşılaştığında, bastırılmış olan kültürel biçimler, ister halk sınıflarının gem vurulmamış duygusallığı ister İslami ifade biçimleri olsun, yeniden su yüzüne çıkabiliyor. Freud'un deyişini kullanacak olursak, kültürel üretime yönelik bu "donmuş kalıntı" yaklaşımı, II. Kısım'da açığa çıkarılmak istenen çok daha karmaşık bir dinamiği göz ardı etmektedir.

Mardin'in yazdığı 5. Bölüm'de ve Öztürkmen'in yazdığı 6. Bölüm'de, ulusal kimliğin ifade bulduğu en önemli alanlar olarak kabul edilen iki konu ele alınıyor: dil ve folklor. Mardin, "gerçek" kültür (ya da halkın kültürü) ile "resmi" kültür (bu durumda Osmanlı yüksek kültürü) kategorilerinin, belli bir siyasi projenin hizmetine sunulan ideolojik kurgular olarak ne ölçüde kullanılabileceğini ortaya koyuyor. Yazar, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak "halkın" diline daha yakın bir konuşma dilinde bir Türk edebiyatı yaratma çabasına giren dil reformları üzerine eleştirel bir tarihsel perspektif sunuyor. Mardin, dönüşümü mümkün kılanın, Osmanlıca ve Türkçe arasındaki farklar değil, devamlılık olduğunu öne sürüyor. Yazar, aynı zamanda, halk diline geçişin kademeli biçimde Cumhuriyet'ten önce başlamış olduğunu, fakat son adımın (Latin alfabesinin kabulü) Arapça ile bağları koparark İslam kültüründen ayrılmak ve bir ulusal kimlik yaratmaktan oluşan ikili bir hedefe yöneldiğini ortaya koyuyor; ki bu ayrımın etkileri de halen çözülmüş değil. 1960'lardan

sonra, dil tartışmasının iki kutbu –Osmanlı Türkçesi taraftarlarına karşı Yeni Türkçe taraftarları– siyasi sol ve sağ tarafından öylesine sahiplenilmiş ve politize edilmiştir ki, kullanılan sözcükler siyasi yönelimin göstergesi olabiliyordu (kullanılan dilin sınıf veya bölgesel kökeni belli edebilmesine benzer bir durum).

Ulusal aidiyetin gözlendiği ve sergilendiği bir diğer saha da, okulların mezuniyet törenlerinden siyasi mitinglere kadar Türk halkının hayatının ritüelleşmiş ve rutin hale gelmiş bir unsuru olan halk dansları gösterileridir. 6. Bölüm'de Öztürkmen, halk danslarını modern Türkiye'nin kültürel tarihi çerçevesinde kavramsallaştırıyor. Bu alanın popülerliği ve giderek daha ticari hale gelmesi, yerel dans türlerinin yeniden tanımlandığı, daha popüler biçimler öne geçerken diğerlerinin unutulması ile birlikte değiştiği anlamına geliyor.[19] Kent Türkiye'sinde kurallara bağlanan halk dansları repertuarı tek tip bir karaktere bürünmüş ve ancak ulus-devletin kültürel ortamında ortaya çıkabilecek olan yepyeni bir kültürel biçim olarak standart hale gelmiştir. Öztürkmen, "milli" oldukları tasavvur edilen daha önceki halk oyunu türlerinin aksine, 1970'lerden sonra yükselen halk oyunu deneyiminin doğası gereği "milli" olduğunu öne sürüyor. En önemlisi, yazarın çalışması türlerin "doğal tarih"lerinin gelişiminin ve zaman içinde farklı sosyal gruplar tarafından benimsenmelerinin "resmi" ve "popüler" kültür arasındaki farkları bir dereceye kadar yapay kategoriler haline getirdiğini ortaya koyuyor.

7. Bölüm'de Seçil Büker, Türk filmlerinin halkın zevkini ve değişen izleyici kitlelerini ne ölçüde yansıttığını ele alıyor. Büker, Türkiye'de yıldızlığa, yön değiştiren genel havayı ve ideolojileri ölçen bir barometre olarak yaklaşıyor. Yazar, cumhuriyetçiliğin erken dönem ideallerini simgeleyen, Greta Garbo'ya benzeyen sarışın Cahide Sonku'nun şahsında beliren "çağdaş" kimlik ile yükselişe geçen kapitalizm olgusu ve bunun yarattığı yeni ikon, Türkân Şoray arasında karşılaştırmalar yapıyor. Daha öncelerin seçkinci eğilimlerinin yerini alan popülist nostalji Türk sinema yapımlarına, özellikle de 1960'ların komedilerine yansımıştır. Filmler izleyicilerin bir bağ kurabilecekleri tanıdık toplumsal dramları (kente gelen ahmak köylü, kötü yola düşen saf kız, görgüsüz yeni zenginler) ele almıştır. Türkân Şoray, sinema izleyicilerinin büyük bölümünü oluşturan yeni kentleşmiş kitlenin kendileriyle özdeşleştirebilecekleri ve gönüllerine alabilecekleri kara kızı, halkın sevgilisini temsil eder hale gelmiştir.

Ancak, konu toplumsal yoruma geldiğinde, çizgili mizah ve karikatür sanatının toplumsal hiciv olarak geçmişi diğer türlere oranla daha eskilere, Osmanlı dönemine gidiyor (Akman, 1998). Öncü, Türkiye'de –yüzyılın başında metropoldeki Avrupai seçkinlerle daha mütevazı orta sınıf arasında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında (hacıağa tipinde somutlaşan) Anadolulu yeni zenginlerin görgüsüzlüğüyle İstanbulluların medeniliği arasında– değişen kültürel sınırların çizilmesi yolunda kara mizahın daima bir araç olduğunu gösteren ikna edici bir sav geliştiriyor. Yazar, 1980'lerden itibaren kültürel gerilim hatlarının bir kez daha yön değiştirdiğini, bu kez kentin daha alt tabakaları arasında kabalığa ve aşırı tüketime yöneldiğini öne sürüyor. 8. Bölüm'de Öncü, "maganda"nın belli bir lümpen ve sosyalleşmemiş erkeklik tarzı sergilediği, "maganda karikatürü" olarak bilinen belli bir çizgili mizah türünün ayrın-

tılı bir yorumunu sunuyor. Yazar, maganda mizahının, cinselliğin medyanın her alanında halka açık bir gösteriye dönüştüğü bir dönemde, cinsel serbestliğin kültürel kodlarını keşfetme sürecindeki genç kuşağın ürünü olduğunu öne sürüyor. Bu karikatürlerde, erkeklik gücünün (fiziksel güç ve cinsel güdü gibi) geleneksel işaretleri saldırgan ve komik maganda tipi aracılığı ile resmedilerek ortaya dökülüyor ve bunlarla alay ediliyor. Ancak, görünüşteki yeniliğine rağmen, bu tip mizah anlayışı içerme ve dışlama süreçleri ile aktif olarak korunan toplumsal farkların muhafaza edilmesi için gerekli olan sınırlandırma işinin bir parçası haline geliyor.

Kültürel ifade konusunda yeni sınırların ve biçimlerin çizilmesi teması Türkiye' de kimlik politikası tartışmalarında ve yükselişe geçen İslamcı kimliklerin analizinde büyük önem taşımıştır (Göle, 1991; Saktanber, 1994; Toprak, 1994). 9. Bölüm' de White, Fazilet Partisi'nin görünüşte yekpare gibi duran simgesel repertuarının içindeki çelişkili ivmeleri inceliyor. Bu ivmeler parti içinde sınıf ve statü farklarının silinmesi ve partinin kendisini yoksulların ve ezilenlerin partisi olarak konumlandırma çabaları etrafında belirginleşirken, bir yandan da İslami simgeler yeni bir seçkin kültürünün işaretleri olarak yeniden sınıflandırılmaya çalışılıyor. Aynı zamanda, Fazilet'in kadın eylemcilerinin içinde yaşadıkları toplumun geleneksel beklentileri dahilinde kendilerine yeni özerklik alanları yaratma çabaları ile kadının geleneksel rolünü pekiştirmek ve örneğin Türk kanunlarına aykırı olan çokeşlilik uygulamasını desteklemek suretiyle kendi konumlarını güçlendirme arzusunda olan erkek partililer arasında da çelişkiler bulunuyor.

White'ın bir Fazilet mitingini anlattığı tasvirinde hem ortak bir ulusal siyaset repertuarında yer alan (bayraklar ve halk oyunları) hem de İslamcı siyasete özgü unsurların (izleyicilerin cinsiyete göre ayrışması ve İslami kıyafet) altı çiziliyor. Aynı şekilde Saktanber de 11. Bölüm'de İslamcı gençliği ele aldığı yazısında hem Türk gençliğinin altkültürleri, özellikle de solcu altkültür ile görülen benzerlikleri, hem de iffetli davranışların sergilenmesindeki farklılığı vurguluyor.

İffet kodları da birden fazla anlam yüklü olabiliyor. White, mitingin başında oynatılan, merkez sağ partilerden birinin verdiği bir resepsiyona katılan şık konukların, dekolte giyimli kadınların, su gibi akan şarabın ardından çöpten yemek toplayan, kafaları traşlı çocukların ıstırabını gösteren kısa film üzerinde duruyor. Burada verilen popülist mesaj, laik yönetici sınıfların halka yabancılaşması ve Fazilet'in halkın sıkıntılarını temsil etme iddiası. Mitingdeki mütevazı biçimde örtünmüş "sınıfsız" kadınlar, dekolte elbiseler içindeki zengin kadınlar ile gerçekten güçlü bir görsel tezat oluşturuyor. Öte yandan, tesettür aynı zamanda militan kadınları halk sınıflarındaki "geleneksel" hemcinslerinden ayıran bir seçkinlik işareti olarak kullanılıyor. Başka bir deyişle, yeni İslamcı seçkinler de yeni farklılık ve kültürel meşruiyet işaretleri yaratarak, bunları yayıyor. White, siyasal İslam ile kimlik politikaları arasındaki yapay ayrıma karşı çıkarak, siyasal eylemin gündelik bağlamında kültürel kimlik, sosyoekonomik sınıf ve siyaset arasında bulunan yakın bağlantıları göz önüne seriyor.

II. Kısım'daki makaleler, Türk modernleşmesinin uzun ve sancılı tarihi içinde gelişen mevcut simgesel repertuarların nasıl hem kaynak alınarak kullanıldığını,

böylece farklı türlerde dile getirilen anlamları Türkiye'deki kamuoyu için anlaşılabilir bir hale getirdiğini, hem de değişen toplum manzarası yeni katmanları ve kimlikleri öne çıkarırken yeniden kurgulanarak yeni kullanımlara sunulduğunu ortaya koyuyor. Bu repertuar, "modern", iddialı, müslüman, sofistike ya da genç olmanın ne anlama geldiği konusundaki küresel imgeler aracılığı ile daha da genişliyor ve zenginleşiyor. Saktanber'in 11. Bölüm'de "müslüman" sinema, popüler müzik ve edebiyat konusunu ele alırken açıkça gösterdiği gibi, popüler kültür sahası sadece hegemonyacı ve ezilen kimlikler arasında bulunduğu varsayılan gerilimlere değinmekle kavranamaz, anlam ve kültürel üretimin paralel dünyalarının kesişim noktalarına ve aralarındaki etkileşime de yakından bakılmalıdır. Bu bağlamda, "gerçek" kültür arayışları, kaçınılmaz olarak siyasi meşruiyet kurma çabasına dönüşür. Bu da belli kültürel tarzların ve tercihlerin bir sapma veya özgünlükten uzak tarzlar olarak sıfatlandırılması yoluyla kolayca baskıcı bir nitelik kazanabilmektedir.[20]

Yurtiçinde ve Dışında Kimlik Dönüşümleri

Cumhuriyet Türkiyesi'nin nispeten kısa tarihinde toplumun yapılanmasında önemli dönüşümler görülmüştür: merkezi kozmopolit İstanbul olan çok milletli bir toplumdan başkenti Ankara olan daha yekpare bir Türk/müslüman rejimine geçiş; küçük bir devlet elitinin yönettiği ağırlıklı olarak kırsal nitelikli bir ülkeden çeşitlilik arz eden ve rekabet içinde bir seçkin tabakaya, kalabalık kent merkezlerine ve Avrupa'ya göç etmiş geniş bir kitleye sahip kapitalist bir topluma dönüşüm. Bu süreçlerin göstergesi olan nüfus artışı, kentleşme veya göç oranları gibi demografik olgular titizlikle belgelenmiştir. Bu veriler, Türk nüfusunda yaşanan büyük hareketlilik oranını başarıyla yansıtsa da, toplumsal manzaradaki değişimleri bütün karmaşası ile ortaya koymakta yetersizdir.

III. Kısım'da toplumsal kimlikler üzerine sunulan tartışmalar, birkaç örnekle sınırlı kalmıştır ve Türk toplumunun panoramik görüntüsünü sunma iddiası taşımamaktadır.[21] Ancak, bu örnekler, piyasa ve devlet ideolojilerinin, metaların ve simgelerin yayılmasının yeni kimliklerin oluşumunda nasıl bir araya geldiğini vurgulamaktadır.

Navaro-Yaşın'ın yazdığı 10. Bölüm ve Saktanber'in yazdığı 11. Bölüm, yeni İslamcı kimlikleri inceliyor. Navaro-Yaşın, laikler ile İslamcılar arasındaki kültür politikalarını bir meta pazarı bağlamına oturtarak Türkiye'de tüketim kültürü ile kimlik politikaları arasındaki bağlantıya dikkat çekiyor. Yazar, "Tekbir" gibi moda firmalarının başını çektiği "tesettür giyim" piyasası ile 1980'lerin ortalarından itibaren çok tutulan Atatürk iğneleri ve rozetleri gibi laik semboller piyasasını inceliyor. "Laik kimliğin" ne dereceye kadar moda firmaları tarafından İslamcı giyim sektörünün gelişimine bir tepki olarak bilinçli üretildiği ilginç bir nokta. Daha önceleri "standart" modern giyim eşyaları olarak satılan şeyler laik moda evlerinden bazılarının kıyafet devriminin meşalesini devralmış gibi davranmaya başlamaları ile birlikte yeni anlamlar kazandı. Hem İslamcılar hem de laikler kendi siyasi eğilim-

lerine dikkat çekecek şekilde giyinmeye ve buna uygun simgeler taşımaya başladılar. Ancak, Navaro-Yaşın, bunların taban tabana zıt değerleri temsil etmediklerini, tüketim alışkanlıklarında İslamcı ve laik modellerin içerdikleri farklara rağmen, metalaşmanın ikisini birbirinden ayıran değil birleştiren ortak bir alan olduğunu öne sürüyor. Yazar, podyumu ve harika mankenleri ile hiçbir eksiği bulunmayan bir tesettür defilesini İslamcı eğilimler arasında iç bölünmeler yaratan ve bir yandan da 3. Bölüm'de ele alınan modern alışveriş merkezlerinin yükselişini ahlaki ve değerlendirmeye yönelik yargılara konu eden önemli çelişkilerin bazıları için bir metafor olarak kullanıyor.

11. Bölüm'de Saktanber, Türkiye'de İslamcı siyasi altkültürler bağlamında gelişmekte olan gençlik kültürünün özelliklerini inceliyor. Bu yeni İslamcı gençlik alternatif bir yaşam tarzı arayışında genel gençlik kültürü ile pek çok özelliği paylaşıyor. Üstelik, bu farklılığın sadece üyelerinin dini yönelimlerinden kaynaklanmadığını, aynı zamanda da yaratmaya çalıştıkları popüler kültüre dayandığını ileri sürüyor. Saktanber, Fiske'nin (1994) izinde, bu popüler kültürün yalnızca tüketim ile, ürünlerin alımı ve satımı ile tanımlanamayacağını, toplumsal sistem dahilinde farklı anlamların ve zevklerin üretilip dolaşıma sokulması sürecini de kapsadığını belirtiyor. Yazar, yükselişe geçen bu popüler kültürün ana hatlarını çizme çabasıyla, kültürel üretimin paralel akımlarına örnek olarak müslüman entelektüellerin yazılarında, yeni İslamcı sinema ve "Yeşil Pop" türlerinde görülen kodların ve kalıpların analizini yaparak, İslamcı bir popüler kültür "zevkinin" dini inancın kodları ile iç içe geçerek nasıl oluştuğunu ortaya koyuyor. Türkiye'de İslami iffetin cinsiyet kodları etrafında bir araya gelen İslamcı kimliğin ifadeleri, görünürlüğü giderek artmakta olan alternatif veya sapkın kimlikler zemini karşısında yer almaktadır.

12. Bölüm'de Kandiyoti, İstanbul'da eğlence ve fuhuş dünyasında hayatlarını sürdüren erkekten kadına dönme transeksüellerin bir etnografyasını sunuyor. Kentsel alanda transeksüellerin varlığı tıpkı iş ve ameliyat peşinde uluslararası arenaya açılmaları gibi görünüşte küresel bir olgu gibi dursa da, Türkiye'deki transeksüeller yeni kimlik arayışlarında ve bu kimliğe resmi onay sağlayan pembe nüfus cüzdanının peşine düştüklerinde devletin yasal-idari mekanizmaları ile karşı karşıya kalıyorlar. Marjinal gibi görünen bu konu Türkiye'de toplumsal cinsiyet, devlet ve piyasa ideolojileri arasındaki etkileşimin özünü yakalama fırsatı sunuyor, zira bu ideolojiler "travesti" adı verilen insanların hayatlarında ve bedenlerinde kendilerini gösteriyor. Toplumsal cinsiyetin simgesel, duygusal ve siyasi anlamlarla dolu olduğu gerçeği bu kitaptaki makalelerde yeterince ortaya koyuluyor. Ancak, transeksüelliğin getirdiği sınır aşma durumu Türkiye'de toplumsal cinsiyetin işleyişi doğrultusunda daha olağan heteroseksüel etkileşimlerin açıklamadığı yeni bakış açıları getiriyor. Travestilerin yeni nüfus cüzdanı almak için çabaları, askerlikten kaçınmaları veya polis ile karşı karşıya kaldıkları durumlar gibi hayatlarının önemli kırılma noktalarında devlet mekanizmaları ile ilişkileri onları sapkın bir azınlık olarak damgalıyor. Öte yandan, şık butiklerden sosyetik cerrahlara kadar içinde dolaştıkları piyasa ağlarının yanı sıra, dışarı yansıttıkları hızlı yaşam, şatafat ve tüketim 1980 sonrasının egemen zihniyetini, maddi başarıya ve rahatsız edici boyutlara varan köşeyi dönme olgusuna

verilen önemi ortaya koyuyor. Bu yüzden de transeksüellerin yarattığı tedirginliğin pek çok boyutu var ve bize kendi sıkıntılı yaşamları kadar Türk toplumunun hastalığı hakkında da birçok şey anlatıyorlar.

Türkiye'de toplumsal kimlikler konusunda herhangi bir anlatım, yurtdışındaki toplulukları içermezse eksik kalacaktır. 1960'lardan itibaren Türk işçileri Kuzeydoğu Avrupa'ya göç etmiş, bu durumda aslan payını Almanya almıştır (2,3 milyon Türk ülkedeki yabancı nüfusun yüzde 30'unu oluşturmaktadır). Türk göçmenleri sadece kendilerine ev sahipliği yapan ülkelerin çokkültürcü politikalarına konu olarak Avrupa'da demokratik yurttaşlık tartışmalarının ateşlenmesine neden olmakla kalmamış, aynı zamanda pek çok farklı şekilde vatanlarına da bağlı kalmış, bazıları zaman içinde geri dönerek yeniden Türk toplumunun bir parçası olmayı ummuştur. Bu göçmenler, çoğunlukla Türkiye'de ev sahibidir, bu evleri nadiren kullanmalarına rağmen çok özen göstermekte, farklı iş alanlarına yatırım yapmakta ve göçmen politikasına katılmaktadırlar. Ancak, ilk kuşak ve sonraki kuşak göçmenlerin stratejileri sadece göç ettikleri topluma girme konusunda değil, kendilerini ve kültürlerini algılayışlarında da farklar sergilemektedir. Almanya'nın son Eurovizyon şarkı yarışmalarından birinde bir Almanyalı Türk grubu tarafından temsil edilmesi ve genç Almanyalı Türk yazarların ve sinemacıların seslerini duyurur olmaları kendi adlarına kültürel üretim sahasına girmiş olduklarını göstermektedir.

Çağlar (13. Bölüm) ve Yalçın-Heckmann (14. Bölüm), değişik göçmen kuşaklarının kimlik stratejileri konusunda birbirini tamamlayan bakış açıları sunuyor. Çağlar, ürünlerin ve tüketim alışkanlıklarının Almanyalı Türklerin nasıl hem Almanya'daki hem de Türkiye'deki toplumsal konum mücadeleleri için bir alan oluşturduğunu gösteriyor. Yazar, bu kişilerin Almanya'daki ve Türkiye'deki evlerinin dekorasyon ve düzenleme ilkelerinin birbirinden farklı olduğu gerçeğinden yola çıkıyor. Aynı eşya –orta sehpası– bu iki bağlamda birbirinden tamamen farklı seçim ölçütlerini kapsıyor. Çağlar, bu tercihleri Almanya'daki sergilemeye ve modaya daha az özenilen, ancak Türkiye'den alınan eşyalarla biyografik devamlılığın daha öne çıktığı "içe dönük" oturma odaları ile Türkiye'deki birbirine uyumlu mobilya takımları ile mobilya mağazasına benzeyen, serveti sergilemeyi amaçlayan "dışa dönük" oturma odaları arasındaki zıtlığa bağlıyor. Yazar, ekonomik konumları ne olursa olsun ciddi bir simgesel sermaye eksikliğinin Almanya'da yaşayan Türklerin Almanya'da sınıf atlamalarına engel olduğunu öne sürüyor. "Almancı" olarak statülerinin olumsuz çağrışımlar yaptığı Türkiye'de orta sınıf olma umutlarının önünde de benzer engeller bulunabiliyor. Geri dönen göçmenler, orta sınıf yaşam tarzını ifade ve taklit etmek üzere bir araç olarak kullandıkları belli mobilyalar aracılığı ile oturma odalarının dekorasyonunu "Almancı" yaşam tarzının olumsuz çağrışımlarından kurtarmaya çalışıyorlar. İlk kuşak göçmenlerin zevklerini yansıtan bu kalıplar, ebeveynlerinin kuşağı ile aralarına koydukları sosyal mesafeyi "Almancı" kimliğini oluşturan ürünlere ve tarzlara karşı bir hoşnutsuzluk geliştirerek işaret eden ikinci kuşak tarafından pek tutulmuyor. Tüketim ürünleri sadece talep edilen nesneler olarak kalmayarak yeni kimliklerin oluşum sürecinde aktif beğenmeme ve kaçınma konusu olan nesneler işlevini görüyor.

Yalçın-Heckmann ikinci ve üçüncü kuşak Türk göçmenlerinin kimliklerinin nasıl tanımlandığını ve Alman medyasındaki yansımalar aracılığı ile nasıl tartışma konusu edildiğini ele alıyor. Türklere yapıştırılan etiketler zaman içinde büyük ölçüde değişime uğramış bulunuyor. Geçici ikamet çağrışımı ile birlikte "konuk işçi" (*Gastarbeiter*) olarak adlandırılmış olan bu göçmenler artık "yabancı/Türk yurttaşlar" gibi belirginlikten uzak bir statü kazanmış, "Almanyalı Türk" tanımı özellikle ikinci kuşak göçmenler arasında geniş kabul görmüştür. Yalçın-Heckmann, Almanyalı Türklerin eklemlenmiş kimliklerinin belirsizliklerle dolu olduğunu ifade ediyor. Yazar, bu kimliklerin ikinci kuşak göçmenler tarafından taktik olarak kullanılmasının ve idaresinin nasıl daha geniş bir manevra alanı ve egemen kültürün kültürel kategorilerine direnme olanağı yarattığını ortaya koyuyor. Eklemlenmiş kimlikler ebeveyn kuşağı karşısında eleştirel bir tavır getiriyor. Almanya'da yaşayan Türkler kimlik tanımları konusunda farklı stratejiler benimseyebiliyorlar – Almanya içinde altkültürlere girebilirler ya da Türkiye'de sınıf atlamayı deneyebilirler. Alman medyasındaki yansımalarını benimseme ve şekillendirme girişimleri yaratıcı rekabet için yeni alanlar açıyor.

İster yurt içinde ister dışında olsun, toplumsal kimlikler sadece yaşanan kimlikler değildir; yeniden tanımlamaya, sergilemeye, manipülasyona ve rekabete de maruz kalırlar. Bu kültürel çekişmelerin gerçekleştiği sahalara –metaların dolaştığı piyasalara veya imgelerin dolaşıma sunulduğu medyaya– erişim sağlamak kimlik politikalarının önemli unsurlarından biridir.

Sonuç: Paradigmadan Ziyade Bakış Açısı

Türk toplumu üzerine bir dizi mozaik gibi duran bu yazıları okuduğumuzda, toplumsal ve kültürel biçimlerin postmodernizm kuramcılarının çok önemsediği o geçiciliğini ve değişkenliğini görmek dışında ne anlamış oluyoruz? Bu yazılar da durmaksızın değişen, anlaşılması zor gerçeğin peşinde yetişemeden koşan bir dizi sosyal bilim paradigmasının örneği sayılmaz mı?

Biz daha fazla şey ifade ettiklerine inanmak istiyoruz. Ülkeleri sanayileşme sonrası Batı'ya dahil olmasa bile, araştırmacıları toplumlarına "yakından" bakmaya özendiren postkolonyal kuramın özgürleştirici potansiyelinin gerçekleştirildiğini düşünüyoruz. Bakışını sadece hegemonyacı Batı'ya çeviren bir yaklaşım bu potansiyeli kullanamaz ve evrilen yerel kültürel biçimlerle daha canlı bir bağlantı kurmak yerine Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı bağlantıları giderek daha sofistike bir biçimde tekrar tekrar ifade etmekle yetinir. Batı'yı da "taşralaştırıp" evrensel bakış açısının temsilcisi olma konumundan indirdiğimizden beri, sanki hâlâ ortaya çıkan kuramsal boşluğu doldurmaya çalışıyoruz. Kimileri merkezsizleşmiş bir evrenden, kimileri iktidar eşitsizliklerinin yapılandırdığı küresel bir sistemden söz ederken, kimileri de "yerli" olduğunu varsaydıkları her türlü biçimi yücelten çeşitli kültürel görececilik biçimlerine yöneliyorlar. Tüm bu yaklaşımlarda değişmeyen şey, Batılı olmayan toplumlara dair bilgi üretiminin her zaman türevsel olması ve bu toplumların –sömür-

gecilik, modernleşme ya da küreselleşme gibi– küresel bir oyundaki figüranlar olarak görülmesi. Batılı kültürel analizde şu ya da bu altkültürün ya da yeni belirmekte olan bir türün ince özelliklerini konu edinen narsisistik kendiyle meşguliyet, bu kültürlere layık görülmez. Kahire'deki ve İstanbul'daki kalabalığı ya da iki peçeli kadını birbirinden ayırt edemeyen o görüş bozukluğu hâlâ ortadan kalkmış değil. Konusuna sadece uzaktan bakan bir izleyicinin gözüyle yaklaştığında, "yerel" göz radikal potansiyelini yitirir. Bu kitap, okuru başka türlüsünü denemeye davet ediyor ve kışkırtıyor, ev dekorasyonundan ucuz dergilere, toplumun karışık dokusunu ortaya döken günlük hayat ayrıntılarına dikkat çekiyor. Bu çalışma aynı zamanda, bir grup araştırmacının kendilerine kendi toplumlarının modeli olarak sunulan karton modelleri reddetme, zahmetli ve çoğunlukla sancılı bir kültürel analizden aşağısına razı gelmeme yönündeki kararlılıklarını dile getiriyor.

KAYNAKLAR

Abu-Lughod, L. (der.) (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Akman, A. (1998), "From Cultural Schizophrenia to Modernist Binarism: Cartoons and Identities in Turkey (1930-1975)", F. M. Göçek (der.), *Political Cartoons: Cultural Representation in the Middle East*, Marcus Wiener Publishers, Princeton, NJ.

Akşit, B. (1991), "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and İmam-Hatip Schools in the Republic", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I.B. Tauris, Londra.

Aksoy, A. ve K. Robins (1994), "Istanbul Between Civilization and Discontent", *New Perspectives on Turkey*, no.10, s. 57-74.

—— (1997), "Peripheral Vision: Cultural Industries and Cultural Identities in Turkey", *Paragraph*, c. 20, no. 1, s. 75-99.

Appadurai, A. (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, c. 2, no. 2, s. 1-24.

Beller-Hann, I. ve C. Hann (2001), *Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast*, James Curry, Oxford.

Berman, M. (1982), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İletişim, İstanbul, 1994.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (der.) (1997), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, WA ve Londra; alıntıların büyük ölçüde yapıldığı versiyon: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

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

Chatterjee, P. (1986), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim, İstanbul, 1996.

—— (1993), *Ulus ve Parçaları, Kolonyal ve Postkolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İletişim, İstanbul, 2002.

Çağlar, A. (1997), "Hyphenated Identities and the Limits of Culture", Tariq Moodod ve Pnina Werbner (der.), *The Limits of Multiculturalism in the New Europe*, Zed, Londra.

Eickelman, D. F. ve J. W. Anderson (der.) (1999), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public State*, University of Indiana Press, Bloomington ve Indianapolis, IN.

Fardon, R. (1992), "Postmodern Anthropology? Or an Anthropology of Postmodernity?", J. Doherty, E. Graham ve M. Malek (der.), *Postmodernism and the Social Sciences*, MacMillan, Londra.

Fiske, J. (1994), *Understanding Popular Culture*, Routledge, Londra ve New York.

Gilsenan, M. (1990), "Very Like a Camel: The Appearance of an Anthropologist's Middle East", R. Fardon (der.), *Localising Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press Ltd., Edinburgh.

Göle, N. (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (1993), *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul.

Hall, S. (1996), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley (der.), Routledge, Londra.

Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Perraton (1999), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Oxford.

Kandiyoti, D. (1997), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Kasaba, R. (1997), "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Keyder, Ç. (1997), "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

—— (der.) (1999), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, çev. Sungur Savran, Metis, İstanbul, 2000.

Kelsey, T. (1996), *Dervish: The Invention of Modern Turkey*, Hamish Hamilton, Londra.

Kıray, M. (der.) (1991), *Structural Change in Turkish Society*, Indiana University, Türkiye Araştırmaları Dizisi, Bloomington, IN.

Kozanoğlu, Can (1995), *Pop Çağı Ateşi*, İletişim, İstanbul.

Meeker, M. E. (1997), "Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde.

Miller, D. (1995), "Consumption as the Vanguard of History", D. Miller (der.), *Acknowledging Consumption*, Routledge, Londra.

Mitchell, T. (der.) (2000), *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Moore-Gilbert, B. (1997), *Postcolonial Theory: Contexts, Practices and Politics*, Verso, Londra.

Öncü, A. (1997), "The Myth of the 'Ideal Home' Travels Across Cultural Borders to Istanbul", Ayşe Öncü ve Petra Weyland (der.), *Space, Culture and Power: New Identities in Globalising Cities*, Zed Books, Londra.

—— (1999), "İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi", Çağlar Keyder (der.), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında* içinde.

Öncü, A. ve P. Weyland (der.) (1997), *Space, Culture and Power: New Identities in Globalising Cities*, Zed Books, Londra.

Saktanber, A. (1994), "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, no. 11 (Güz), s. 99-134.

—— (2002), *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, I.B. Tauris, Londra, New York.

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

Stokes, M. (1992), *Türkiye'de Arabesk Olayı*, İletişim, İstanbul, 1998.

—— (1993), "Hazelnuts and Lutes: Perceptions of Change in a Black Sea Valley", P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, The Eothen Press, Huntingdon.

Toprak, B. (1994), "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", V. M. Moghadam (der.), *Identity Politics and Women*, Westview Press, Boulder, CO.

Birinci Kısım

TOPLUMSAL FARKLILAŞMANIN YENİ EKSENLERİ

1

YENİ ORTA SINIF VE UYDU KENT YAŞAMI

Sencer Ayata

Son on ya da yirmi yıldır, gelişmekte olan ülkelerdeki kentler daha heterojen, katmanlı ve parçalanmış olma eğilimi gösteriyorlar. İş, ikamet ve eğlence birbirinden giderek ayrılıp her biri kentin farklı bölgelerinde toplanırken mimari ve toplumsal açıdan birbirinden farklı komşuluk çevrelerinin oluşmasıyla konut alanlarının ayrışması (segregasyon) hız kazanıyor. Yeni ortaya çıkmakta olan konut alanları fiziki ortam, konut tipi ve arsa/konut mülkiyeti güvencesi açısından önemli değişkenlikler gösteriyor. Kent nüfusunun büyük bölümü halen mülkiyet yönünden belirsiz, ruhsatsız, kamu ve belediye hizmetlerinin yetersiz kaldığı bölgelerde yaşamaya devam ediyor. Bu gibi düşük gelirli yerleşim bölgelerinde, topluluk bağları genellikle yakın komşuluk çevresi ile sınırlı kalıyor, geleneksel (hemşeri toplulukları gibi) ve dini kimliklere dayalı toplumsal örgütlenmeler günlük yaşamı önemli ölçüde şekillendiriyor ve siyasi otoritelerle ilişkiler büyük ölçüde *klientelist* ilişkiler aracılığı ile yürütülüyor. Diğer uçta ise tam donanımlı, tecrit edilmiş ve sosyal açıdan oldukça türdeş semtlerde yaşayan orta ve üst sınıflar yer alıyor. Maddi durumu iyi olan orta sınıf aileler artan bir hızla kentin dışına, kendilerini daha alt sınıflara mensup insanlardan iyice ayırabilecekleri, onlarla ilişki kurmaktan kaçınabilecekleri, istedikleri kişilerle görüşüp istemediklerini yaşamlarından kolayca çıkarabilecekleri uydu kentlere taşınıyorlar. Kentler böylece sınıflar ve kültürler arasında tahayyül edilen farkların sosyal ve mekânsal sınırlar olarak yerleştiği birçok yerel muhite bölünüyor. Parçalanmış kentte gerilim, şüphe ve ayrımcılık farklı gruplar arasındaki temaslara giderek daha fazla damgasını vuruyor ve gruplar aralarındaki uzlaşması mümkün olmayan farklılıkları vurguladıkça kentsel bütünleşme ümidi giderek azalıyor (Caldeira, 1996).

Türkiye'de kentsel alanlarda toplumsal ve kültürel farkların yeni eksenini inceleme girişiminde bulunan çalışmaların sayısı henüz çok az. İstanbul bağlamında, Aksoy ve Robins (1994, 1995) küreselleşme sürecinin kültürel parçalanma yaratma etkisi ve zenginlerin kentin geriliminden kaçarak tecrit edilmiş türdeş yerleşimlere çekilmesi gibi eğilimlerin altını çiziyorlar. Yazarlara göre, bu gelişmenin kentsel hayat ve toplumsal ilişkiler üzerinde çok ciddi olumsuz etkileri görülmektedir. Öncü (1997) İstanbul'un orta ve üst sınıflarının, orta sınıf kimliği ve statüsünün sembolü

olan temiz bir sosyal ortam arayışına (ideal ev) işaret etmektedir. Yeni uydu kent tasarımları, kır hayatının güzellikleri ile kentlerin sağladığı en son olanakların bir araya getirildiği yeni yaşam biçimleri sunmaktadır.

Bu bölüm, Ankara'daki yeni orta sınıf uydu kent yerleşimlerindeki toplumsal yapı ve kültür üzerinde odaklanmaktadır. Yeni uydu kent alanları ve orta sınıf kültürü bireylerin ve ailelerin kişisel deneyimleri, yeni ortaya çıkan uygulamalar ile etkinlikler ve değişen güç ilişkileri bağlamında incelenmektedir. Yeni orta sınıfın içinde bulunduğu yaşam çevresini algılama biçimi, kirlilikten, sokak yaşamından ve toplumsal heterojenlikten kaçmaya yönelik güçlü bir arzunun yanı sıra aile mahremiyeti ile kurallara bağlı ve düzenli bir topluma yapılan vurguyu da içermektedir. Uydu kentteki temel sosyal etkinlik alışveriştir ve orta sınıf kimliği çoğunlukla tüketim çerçevesinde ortaya konmaktadır. Uydu kent yaşamında toplumsal cinsiyet rolleri önemli ölçüde farklılaşmıştır; kadınlar hem ev kadınlığı hünerleri hem de tüketim etkinlikleri vasıtasıyla aile servetini başkalarına gösterme ve bunun sonucunda ailenin göreceli statü konumunu belirlemede öncü rol oynamaktadır. Yine bu bağlamda, iş odaklı erkeklerin ev yaşamı ve tüketim gibi daha kadınsı alanlarda karşılaştıkları sorunlar üzerinde durulmaktadır. Son bölüm, bir yanda ev içi mekânın kullanımında meydana gelen değişiklikler diğer yanda ise özel yaşam üzerinde toplumsal denetimin kalkmasından ilerleyerek bireyselleşme süreçlerinin gelişimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nihayet, kimliğin odak noktası olarak bedene yüklenen vurgunun artması ve bedenin korunmasına yönelik etkinliklerdeki yaygınlaşmanın orta sınıfın "sağlıklı", yani kirlilikten ve suçtan arınmış bir ortam isteği ile nasıl bağdaştığı anlatılmaktadır.

Bu çalışmada kullanılan veriler iki ana kaynağa dayanmaktadır. İlkini, 1993 yılında Ankara'nın yeni uydu kent yerleşimlerinden birinde gerçekleştirilen 116 anket oluşturmaktadır; bu anketlerden 38'i kadınlara, 36'sı ise erkeklere yöneltilmiş, ayrıca aile ve konut durumu hakkında genel bilgi edinmek amacıyla 42 hane halkı anketi yapılmıştır. Ancak etnografik malzeme büyük oranda, 1998 yılında aynı yörede bulunan Koru Sitesi'nde 26 aile ile derinlemesine görüşülerek yürütülen saha çalışmasından elde edilmiştir.*

Ankara'da Sınıfsal ve Mekânsal Farklılaşmanın Yeni Eksenleri

1923'te yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti ilan edildiğinde Ankara'nın nüfusu 25.000'i ancak buluyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda hâlâ birkaç yüz bin olan nüfus 1997'de üç milyona ulaştı. 1990'lara dek, kentte ikili diye nitelendirebileceğimiz bir konut dokusu mevcuttu. Köyden kente gelen yoksul göçmenler kent merkezinin uzağında, çoğunlukla yasadışı olarak işgal ettikleri yerlerde ve genellikle kendi inşa ettikleri konutlardan oluşan gecekondu bölgelerinde yaşıyorlardı. Ankara

* Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü dördüncü sınıf öğrencilerinden Umut Beşpınar'a, Koru Sitesi'nde yürütülen saha çalışmasındaki değerli katkıları için teşekkür ederim.

da dahil olmak üzere hemen hemen bütün Türk kentlerine damgasını vuran bir diğer gelişme ise, kent merkezlerinde apartmanlardan oluşan orta sınıf mahallelerinin büyük ölçüde genişlemesi oldu. Bu konut tipinin temelinde yatan kat mülkiyeti sistemi, yüksek arsa fiyatları, altyapıya yeterli yatırım yapılmaması ve halkın satın alma gücünün düşük olması gibi nedenler sonucunda ortaya çıkan ciddi konut açığına çözüm olarak geliştirildi. Bu sistem sayesinde arsa sahipleri, inşaat müteahhitleri ve bireysel alıcılar arasında bir işbirliği yaratılmış oldu. Bu üç grubun çıkarlarının çakışması konut alanında büyük ölçekli yatırımlar yapma gereğini bir süre için ortadan kaldırdı: çünkü bu sistemde müteahhitler bir yandan arsa sahiplerine yapılan binadan belli bir hisse vererek arsaya yatırım yapma zorunluluğundan kurtulurken, diğer yandan alıcılardan avans olarak aldıkları parayı sermaye olarak kullanma imkânını elde etmektedir (Balamir, 1996).

1980'lerde ve 1990'larda Ankara daha karmaşık, daha katmanlaşmış ve daha parçalanmış bir kent halini aldı. Orta sınıfların giderek kentin dışına taşınması ve apartman yerleşimlerinin gecekondu yerleşimlerini sayıca geride bırakması ile daha önceleri görülen ikili yapı önemli oranda değişime uğradı. Alt-orta ve orta sınıfların yerleşim alanları artık kentin hem merkezinde hem de çevresinde görülmeye ve giderek yayılan çevre konut alanlarında gecekondu yerleşimleri yeni orta sınıf uydu kentlerinin gerisinde kalmaya başladı.

Kentin bir yağ lekesi gibi yayılması, kent merkezinin fazlasıyla kalabalıklaşması, kentsel nüfusun heterojenliğinin artması, arsa fiyatlarının aşırı yükselmesi ve ikamet alanlarının zaman içinde işyerleri tarafından ele geçirilmesi, yerel yetkilileri ve kent planlamacılarını kentin batı koridorunu yeni yapılaşmalara açmaya itti. Kentin bu eksen doğrultusunda çizgisel olarak gelişmesi büyük oranda devletin konut için ucuz arsa temini çabalarının sonucu olarak görülebilir. Düzgün altyapıya sahip büyük hazine arazileri kooperatiflere ya da büyük ölçekli müteahhitlere verildi, hem devlet hem de özel sektör bankaları bu yeni yerleşim birimlerinin finansmanına önemli ölçüde katkıda bulundu (Tekeli, 1996; Türel, 1996). 1990'larda inşaat faaliyetlerinin hız kazanması ile, yaklaşık 300.000 haneden oluşan geniş bir uydu kent yerleşim alanı ortaya çıktı. Devlet, konut kredisi veren finans kuruluşları, kooperatifler veya büyük ölçekli özel müteahhitlik firmaları, bu yeni konut temini sisteminin baş aktörleriydi.

Bu yeni ikamet alanı ortasında kalan geniş hazine arazileri ve askeri bölge nedeniyle iki büyük parçaya ayrılmış durumdadır; daha kesin bir ifadeyle alt-orta sınıf apartman tipi meskenlerin yer aldığı bir kuzeybatı kuşağı ile yüksek ve alçak apartmanlar, sıraevler, ikiz ya da müstakil evler ve lüks villalardan oluşan orta ve üst sınıf yerleşim bölgelerinin yer aldığı bir güneybatı kuşağı. Site olarak adlandırılan konut kompleksleri, sınırları net biçimde belirlenmiş, özel inşaat şirketleri veya konut kooperatifleri tarafından inşa edilmiş ve tüm hizmet olanaklarını kendi bünyeleri içerisinde sağlayabilen birimlerdir. Bunların her birinin kendi adı ve sitenin –yollar, otoparklar, spor tesisleri, yeşil alanlar ve daha varlıklı siteler söz konusu olduğunda tenis kortları, yüzme havuzları, alışveriş alanları, okullar ve toplantı salonları– bakımından, planlanmasından ve geliştirilmesinden sorumlu ayrı yönetimleri bulunmak-

tadır. Yukarıda kısaca özetlenen bu örüntü, Türkiye'nin yeni kent yapılanmasında giderek bir norm haline gelmektedir.

Kent İmajı

Site sakinleri Ankara'nın Türkiye'deki diğer kentlere göre daha düzenli olduğunu düşünmekte ve pek çok zorluğa ve sıkıntıya rağmen bu kentin hizmet ve fırsatlara daha iyi erişim sağladığını vurgulamaktadırlar. Kentin kimi bölgelerinden ve yönlerinden hoşlanarak söz etseler de, kente ilişkin genel değerlendirmeleri bir hayli olumsuzdur. Yeni orta sınıf mensupları, kentteki sosyal ilişkilerden, Wirth'in (1957) "Yaşam Tarzı Olarak Kentlilik" adlı ünlü makalesinde tanımladığı gibi yüzeysel, faydacı, kesitli ve ikincil nitelikte olduğu için rahatsız değiller. Aksine, ilişkilerin bu nitelikte olmamasından yakınmakta ve kentte daha anonim ilişkiler görmek istemektedirler. Üstelik, görüşülen site sakinleri, Avrupa ve Amerika kentlerinde görülen çeşitliliği ve heterojenliği son derece hayat verici, eğlenceli ve hoş bulduklarını belirtiyorlar. Ankara söz konusu olduğunda –aslında bu İstanbul için de geçerli– toplumsal ilişkilerin istikrarsız, beklenmedik ve geçici niteliğinden hoşlanmıyorlar ve bu ilişkileri daha çok "görgüsüz", "yeterince uygarlaşmamış" kitleler ile bağlantılı görüyorlar.

Site sakinleri öncelikle fazlasıyla sıkışık ve kalabalık bir kent ortamında yaşamanın getirdiği muhtelif fiziksel sorunlardan şikâyet etmektedir; bu sorunların arasında altyapı yetersizliği, aşırı gürültü, trafikteki tıkanıklık ve saldırganlık, hava kirliliği ve kent yaşamının insanı adeta nefessiz bırakan yıpratıcı temposu sayılabilir. Bazıları işyerlerinin ve "yeni paranın" (yeni zenginlerin) konut alanlarına sızmasından kaygılanırken, bazıları da kentteki yoksulluk manzaralarından, sınıfsal kutuplaşmadan ve kültürel farkların büyümesinden büyük rahatsızlık duyuyor. Estetik kaygılar göz önüne alınmaksızın inşa edildiği düşünülen beton yığınları, cadde ve sokaklardaki kargaşa, eğlence ve kültür tesislerinin nispeten az olması da diğer şikâyet konuları arasında yer alıyor.

Uydu kentte yaşayan yeni orta sınıfların, genellikle taşralı, kaba ve medeniyetten uzak gördükleri kent kalabalığından kendilerini kesin çizgilerle ayırma eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz. Sokaktaki adamın yalnızca "ne yapacağı belli olmayan" değil, başkalarıyla birlikte yaşamayı, topluma uygun davranmayı ve kent toplumuna katılmayı bilmeyen bir kimse olduğu düşünülüyor. Kent kalabalığı aynı zamanda, "türban" takan İslamcı kadın ve sarkık bıyıklı aşırı milliyetçi gibi siyasi açıdan eleştirilen karakterleri de kapsıyor. Balkona havlu asmak, ayakkabıları kapının eşiğine bırakmak ve pijamayla dışarı çıkmak gibi "görgüsüz" davranışlar da tepkiyle karşılanıyor. Ancak en önemli konu, saldırıya uğrama korkusudur; bu bağlamda sokaktaki davranışların, en ufak anlaşmazlıklarda ve münakaşalarda bile şiddetli tartışmalar ya da fiziksel saldırılara yol açabildiği endişesi dile getirilmektedir. En çok çekinilen ise sokak ortamında insanın kendine hâkim olamayarak tamamen duygularına göre davranmasıdır, zira bu "sokaktaki adam" gibi davranma, yani onun düzeyine inme anla-

mını taşımakta ve dolayısıyla ciddi bir statü kaybı riskini içermektedir.

Yeni orta sınıf mensupları kalabalık mekânlarda sık sık karşılaştıkları zorluk ve rahatsızlıklar konusunda da özellikle duyarlıdır; tıraşsız, dişleri fırçalanmamış, kötü kokan ve bağıra çağıra konuşan bir insan kitlesiyle sarılmış olma hissi, boğucu bir durum olarak algılanıyor; bunun nedeni ise kişinin kendisi ile başkaları arasına yeterince mesafe koyamaması, onlardan kendisini yeterince ayıramaması olarak görülüyor. Onlar sınıfsal ayrışmayı yeterince uygar bulmadıkları çoğunlukla aralarındaki teması kaldırmanın bir aracı olarak düşünüyorlar. Ayrışma arzusunun bu ölçüde güçlü olmasının altında işte bu temel neden yatıyor. Ancak daha da önemlisi, kent hayatının bütünüyle bir kargaşa ve düzensiz bir çeşitlilik olarak algılanıyor olmasıdır. Düzen üzerinde ısrarla durmak orta sınıf zihniyetinin önemli bir özelliğidir; bu zihniyetin kaynağında bir yanda okulda alınan eğitim diğer yanda ise Batı kentleri ile –medya veya kişisel deneyimlerden edinilen bilgiler çerçevesinde– sürekli olarak yapılan karşılaştırmalar yatmaktadır. Benzer şekilde, orta sınıf mensupları düzensiz bir kent ortamı ile düzenli bir ev ve iş ortamı arasında gördükleri güçlü tezatları da vurgulamaktadır.

Kentte pek çok şey düzensizlik unsuru olarak görülmektedir: sokaklardaki çukurlar, kaldırımlara atılmış çöpler, usulsüz park edilmiş arabalar ve köşe başlarını tutmuş dilenciler. Kent içindeki yerleşim alanları dükkânlar, işyerleri ve sokak kalabalığı ile kuşatılmış durumdadır. Düzensizlik kentin her yerindeki karışıklıkta kendini göstermektedir; işlevlerde, insanlarda ve mekânlarda. Ankara'da çoğu kimsenin hiç sevmediği yerlerden birisi, geleneksel ve modern iş merkezlerini, yani Ulus ile Kızılay'ı birleştiren ana bulvar üzerindeki Sıhhıye Köprüsü civarıdır. Bu çok işlek mekân birbirinden farklı, çok sayıda etkinliğin bir araya geldiği bir noktadır: işçi sınıfına hizmet veren otobüsler, minibüsler ve uydu kent trenleri ile dolu bir ulaşım merkezi; seyyar satıcıların bağırışları ve kasetçilerden yükselen –kent seçkinlerinin hiç hoşlanmadığı– arabesk müziğin kakofonik bir şekilde birbirine karıştığı bir alışveriş ortamı; her gün muhtelif kökenlerden gelen binlerce insanın dolup taştığı üç büyük hastane; bir üniversite kampüsü ile çok sayıda okul, işyeri, konut blokları; ve son olarak da Ankara Adliye Sarayı.

Yeni orta sınıf mensupları işlevler, etkinlikler, insanlar, mekânlar ve zaman dilimleri arasında net sınır çizebilmek için işyerinde ve evde sınıflandırma, farklılaştırma, hudut belirleme ve kategorileri birbirinden ayırmaya büyük önem veriyorlar. Bir banka yöneticisi, işin ve eğlencenin, işyerinin ve evin, müşterilerin ve çalışanların, uzmanların ve uzmanlık alanlarının, evrakların ve paraların, ofis alanındaki birim ve bölümlerin birbirlerinden özenle ayrılmış bulunduğu işyerindeki düzenli yaşam ile şehrin düzensizliği arasındaki zıtlığa işaret ediyor. Bu örnekte görüldüğü gibi nesneler arasındaki, düşünce örüntüleri arasındaki ayırımlara kuvvetli vurgu yapma, özünde farklı sosyal olguları ve ortamları birbirinden ayrı tutma çabalarına paralellik göstermektedir. Yeni orta sınıfın düzen saplantısı ile sınıfsal farklılıkları vurgulama arzusu birbiri ile yakından ilgilidir, çünkü farklar, ayırımlar ancak düzenin olduğu, her şeyin yerli yerinde durduğu bir ortamda korunabilir ve sürdürülebilir.

Bunun aksine, şehir balta girmemiş vahşi bir ormanı andırırcasına karışıktır; ni-

tekim orta sınıfların gözünde şehir yabancılarla tehlikeli temasların olabildiği, kişinin sakıncalı insanlarla yan yana gelebildiği, kargaşa, sürekli mücadele ve düzensizliklerle dolu, çok kalabalık bir yerdir. Kentin bölümlendirilmesi, yani farklı muhit ve mıntıkalara ayrılması düzensizliği hafifletmenin bir yöntemidir. Bu ayırım sayesinde toplumsal ve işlevsel olarak kent kargaşasından kopartılmış uydu kent sosyal ortamında huzura ve rahata kavuşma mümkün hale gelmektedir. Yeni ve düzenli uydu kent ortamında, kaba saba kalabalıkları, düzensizliği ve kargaşası ile kentin "sokak hayatı" etkin bir biçimde dışarıda bırakılmış olmaktadır. Düzen korunabilmekte ve sonuçta düzensizlik ve kirlenme (Douglas'a [1979] göre bu iki olgu birbirine yakından bağlıdır) etkili bir biçimde ortadan kaldırılabilmektedir.

Yeni orta sınıfın Ankara kent merkezi ile özdeşleştirdikleri yaşamdan nefret etmesi ile ilgili bir başka değerlendirme daha yapmak mümkün. Ankara kent olarak fazla doğal güzelliğe ya da tarihi esere sahip değildir. Bu yeni ve modern kent 1970'lere değin görece türdeş bir elite ve elit kültürüne sahipti ve memurların egemen olduğu orta sınıfın hoşuna giden de esas olarak şehrin bu özelliği idi. Ancak nüfus, karmaşıklık düzeyi ve heterojenlik açısından hızlı bir değişim gösteren kent, hem eski bürokrat, hem de yeni yönetici ve girişimci orta sınıf sakinlerinin nezdindeki eski cazibesini büyük ölçüde yitirdi.

Site, Sınıf ve Cemaat

Site, ve aslında Ankara'nın bütün güneybatı yerleşim bölgesi, oldukça türdeş ve ayrışmış (segrege) tek sosyal sınıflı bir yerleşim alanıdır. Daha düşük gelirli yerleşimlerin yanı sıra, işyerleri ve sanayi bu bölgenin kesinlikle dışında bırakılmıştır. Dört üniversite kampüsü, birkaç devlet binası ve yeni alışveriş merkezleri bu genel tablonun bazı istisnaları gibi düşünülebilir. Bununla beraber alışveriş merkezleri orta sınıfların kente bağımlılığını azaltarak yalıtılmışlıklarını büsbütün pekiştirmektedir.

Site, ve aslında orta sınıf güneybatı uydu kent alanının tümü, tarz olarak Türkiye'de klasik konut biçimi haline gelmiş apartman ile Amerikan ve Avrupa uydu kent konut dokularının bir karışımını içermektedir. Diğer bir deyişle yeni kurulan sitelerde, Amerikan ve Avrupa orta sınıf uydu kentlerinin müstakil evlerden oluşan düşük yoğunluklu yerleşim alanlarının yanı sıra, bitişik ve yüksek yoğunluklu işçi sınıfı ağırlıklı toplu konut bölgelerinin karakteristiklerini aynı anda görmek mümkündür (Clark, 1996). Örneğin Koru Sitesi, 1300'ü apartman dairesi, geri kalanı ise sıraevler, ikiz ve müstakil villalar olmak üzere toplam 1600 konut birimini içermektedir. Batı'daki benzerleri ile karşılaştırıldığında, Türkiye'deki uydu kent alanlarında daha az yeşil alan bulunduğu ve müstakil bahçelerin çok daha küçük olduğu görülmektedir. Yine de, uydu kentteki konut yoğunluğu şehre oranla daha azdır. Site düzenli sokaklara, biçimli, bakımlı ve gözetim altında bir ortama sahiptir ve site sakinlerine oldukça özenli ve etkin hizmet sunulmaktadır. Türkiye'de köy ve kentlerin genel görüntüsünün tersine, siteler temiz ve derli topludur. Site yönetimleri böylelikle, Türklerin evlerine iyi baktıkları ama oturdukları sokakların ve semtlerin ba-

kımı ile aynı düzeyde ilgilenmedikleri şeklindeki yaygın eleştiriye dolaylı bir yanıt vermiş olmaktadır.

Gans (1962) uydu kente atfedilen davranış kalıpları ve kişilik özelliklerinin aslında kuşak ve sosyal sınıf gibi temel etkenlerden kaynaklandığını öne sürmüştür. Bu iddia Ankara uydu kentleri bağlamında da büyük ölçüde geçerlidir. Gerçekten de, site sakinlerinin büyük bölümü orta yaş grubundadır ve çok genç ya da çok yaşlı çiftler azınlıkta kalmaktadır. Öte yandan 1980'ler ve 1990'lar boyunca orta sınıf –sadece bürokrat ve asker kesimleriyle değil, yeni büyümeye başlayan profesyonel, yönetici ve girişimci unsurlarıyla da– kent toplumunun önemli bir parçası haline gelmiştir. Ankara'da yeni orta sınıfın genişlemesi, memurların olduğu kadar profesyonel, yönetici ve girişimci bir orta sınıfın büyümesinin sonucu olarak da görülebilir. Yeni orta sınıf sadece servet ve mülk bağlamında değil, belirgin tüketim kalıpları ve yaşam tarzı ile de diğer gruplardan ayırt edilebilir. Türkiye bağlamında, yeni orta sınıfın geniş bir kesimi kendini yaşam tarzı seçimleriyle diğer sınıflardan farklı kılma eğilimindedir; bu seçimin bir parçası da, kendi ayrışmış (segrege) yaşamlarını kentin başka bölgelerinde sürdüren İslamcı orta sınıflara karşıtlıkla da tanımlanan laik değerler ve laik bir grup kimliğine sıkıca sarılmaktır.

Uydu kent toplumunda toplumsal cinsiyet rolleri konusu da büyük önem taşımaktadır. Cinsiyete göre rol ayrımı her noktada çok belirgin olmasa da, ev ve ev ile ilgili alanları genelde kadınlar ile ilişkilendirme yolunda belirgin bir eğilim görülmektedir. Yeni uydu kent yerleşimlerinde, evli kadınların üçte ikisi üniversite mezunudur ve yaklaşık yarısı ev dışında çalışmaktadır. Dahası, özellikle gündüzleri kadınlar semtte çok daha sık görülmektedir. Dolayısıyla, uydu kentin kendini tanımlayışında, cinsiyet de sınıf kadar önemli bir ağırlığa sahiptir.

Site yaşamında uygarlık (medenilik) vurgusu, kültürel türdeşliğin bir öğesi ve orta sınıf kimliğinin bir göstergesidir. Aralarındaki kültürel farkların çok belirgin olmadığı iddia edilen site sakinleri kendi kültürlerini ortak özsaygılar ve diğer insanların mahremiyetine saygı gösterme gibi özellikler çerçevesinde tanımlamaktadır. Her ne kadar herkes tarafından paylaşılıyor olmasa da, site nüfusunun seçkin ve uygar insanlardan oluşan bir camia olduğu fikri yaygın kabul görmektedir. Camia kendini aynı zamanda dışarıda bıraktıkları ile de tanımlamaktadır: Tümüyle kent merkezli hayat ve bu hayatı oluşturan alt sınıflar, yeni zenginler ve İslamcılardan oluşan "kentleşemeyen karışım" dışarıda bırakılanlar kategorisine dahildir.

Uydu kent hem ev hem de aile merkezli bir mekândır. Uydu kent yaşamı, ev ile iş arasında yapılan keskin bir mekânsal ayırıma dayandırılmaktadır. Uydu kent aslında merkezi özel yaşam olan bir kamu alanıdır. Ortalama nüfus olarak ailenin küçülmesi ve çekirdek ailenin kendini geniş toplumdan önemli ölçüde tecrit etme eğilimine girmesi uydu kentin iki temel özelliğidir. Örneğin, Ankara'nın güneybatı kuşağında ortalama aile nüfusu sadece 3,4 kişidir. Çekirdek aile kendisi ile daha geniş akraba grubu arasındaki toplumsal mesafeyi giderek açmaktadır. Kent içindeki apartman semtlerinde de çekirdek ailenin mahremiyeti güçlü biçimde vurgulanmaktadır; ancak ailenin işten, sokaktan, akraba ve mahalle çevresinden kopması esas olarak uydu kentte belirginleşmektedir. Çoğunluk kentteki ahbaplarıyla bir araya gel-

meyi sürdürse de, genel eğilim fiziksel mesafenin artmasıyla birlikte sosyal ilişkilerin zayıflaması yönündedir (İpek, 1998). Örneğin, site sakinleri siteye taşındıklarından beri "geçerken uğrama"nın yerini önceden planlanmış randevulu ziyaretlerin aldığını belirtmektedir.

Özellikle görece yaşlı ve çalışmayan ev kadınları yaşadıkları çevrede kültürel farklılıkların asgari düzeylerde kalmasından da yararlanarak güçlü arkadaşlık bağları geliştirebiliyorlar. Tenis, yürüyüş, bisiklete binme, sinemaya gitme, briç partileri ve karşılıklı ev ziyaretleri gibi değişik faaliyetler düzenlemek için kendi aralarında ilişki ağları kuruyorlar. Çocukları oynarken sohbet eden, beraberce onları baleye, buz patenine, basketbola ve jimnastiğe götüren çalışmayan anneler için çocuklar sosyalleşme açısından önemli bir vesile olmaktadır. Her ne kadar –bahçe ve aile ile birlikte uydu kent hayatının temel niteliklerinden biri olduğu sık sık ifade edilen (Chambers, 1997)– gönüllü dernekler ve kulüpler büyük ölçüde eksik olsa da, site yaşamı sakinleri için düzenlenen etkinliklerin yoğunluğu ve geniş kapsamı bakımından da apartman yaşamından ayrılıyor: Örneğin özel günlerde festivaller ve karnavallar düzenleniyor, operaya, konsere ve tiyatroya gitmek için bilet ve ulaşım aracı ayarlanıyor.

Toplumsal Cinsiyet Düzeni

Erkeklerin yaşamı ve erkek dünyası kadınlara göre daha net bir biçimde ikiye bölünmektedir, çünkü erkekler iş ve kent yaşamının erkek egemen dünyası ile evin daha özel, evcimen ve kadınsı dünyası arasında sürekli olarak gidip gelmektedir. Uydu kent yaşamı bu gibi farkları güçlendirmekte ve keskinleştirmektedir. Bu nedenle erkeklerin yaşamın daha çok kadınlarca biçimlendirildiği uydu kent mekânlarıyla nasıl ilişki kurdukları ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur (Cross, 1997). Erkekler ve kadınlar benzer nedenlerle uydu kent hayatını tercih ediyor olsalar da, erkeklerin ev ortamından hoşlanmalarının bazı özgün yönleri vardır. Erkekler tarafından ev, aileyi şehirdeki hayatın tehlikelerinden koruyan bir sığınak, yozlaşmış bir dünyada her an çekilinebilecek bir manevi huzur kaynağı, insanın kentte yaşadığı günlük baskılardan kurtulmak istediği bir yer olarak kabul edilmektedir. Ev sağladığı rahat ve huzur nedeniyle sevilmektedir; insan burada bedensel ve zihinsel olarak rahatlayabilmekte, kendiyle daha barışık hale gelebilmekte ve bazılarının ifade ettiği gibi, kamusal yaşamdaki "ötekine-yönelik benliğine" karşılık "gerçekten kendisi" olabilmektedir. Erkekler ayrıca ev aracılığıyla kendi başarılarından kaynaklanan hoşnutluğu duyumsamaktadır. Çünkü, içindeki eşyaların değeri kadar evin değeri de genellikle erkeklerin mesleki başarılarının bir ölçüsü olarak algılanmaktadır. Orta yaşlı bir bilgisayar mühendisi bu duyguyu şöyle dile getiriyor:

> Eve, mobilyalara, yer karolarına, bunların güzel ve düzenli dizilişlerine bakmaktan ve bütün bunların benim eserim olduğunu düşünmekten büyük mutluluk duyuyorum.

Orta sınıf erkeklerinin çoğu büyük ölçüde iş ve çalışma yaşamı merkezli, bazı kadınların tanımlamasına göre "işkoliktir". Erkekler işyerlerinin bulunduğu kent mer-

kezinin olmasa bile kendi işyerlerinin, yani ofislerinin evleri gibi temiz ve düzenli olduğunu vurguluyorlar. Aralarında çalışanlar da bulunan pek çok kadın, fakat özellikle ev kadınları, dışarıda çalışmayı temelde erkeğin özelliği olarak görüyor. Erkeklerin hafta sonları işe gitmek ya da akşamları geç saatlere kadar kalmak için bahaneler bularak iş saatlerini bilerek uzattıkları düşünülüyor. Bir kadın kocasının işini onun "metresi" olarak tanımlayarak bu baştan çıkartılmışlık durumunu dile getiriyor. Mevcut işinden memnun olmayanlar, gençler ve yaşlılardan ziyade orta yaşlı girişimciler, profesyoneller, yöneticiler ve yüksek düzey bürokratlar kendilerini işe daha fazla vermekte, adeta işlerine gömülü bir yaşam sürmektedir.

İşe sığınma eğilimi, erkeklerin iş dünyasında başarı yolu ile kişisel meziyetlerini, becerilerini ve yeteneklerini sergilemeleri beklenen yüksek ölçüde rekabetçi bir toplumun kültürel bağlamında düşünülüp değerlendirilmelidir. Genel olarak Türkiye'de, özellikle de yeni orta sınıflar arasında, ev sahibi olmak, çocuklara iyi bir eğitim sağlamak ve dolayısıyla ailenin statüsünü yükseltmek büyük ölçüde kişinin işteki başarısından geçmektedir. Erkekler çalışma yaşamında hem kişisel tatmin hem de iş tatmini aramakta ve bulmaktadırlar. Çalışma isteği aynı zamanda evin fazlasıyla kadınsı dünyasından ve kadınların ağır bastığı uydu kent ortamından kaçma arzusunu içermektedir. Bir küçük işletme sahibi bu yönelimi açıkça dile getiriyor:

> Ev kadının dünyasıdır. İş ise benim. İşte olmayı hep daha çok tercih ederim. İşyeri sadece bana ait, orayı kimseyle paylaşmıyorum. Evi sevmediğimden değil, ama iş beni hep çekiyor. Ofisimde evi anımsatan ya da ev ile ilgili hiçbir şey yok. İşime adeta tapıyorum.

Erkek evcimenliği evin özel yaşamında kadınlarla yapılan çeşitli pazarlıkları, uzlaşmaları ve çatışmaları içeriyor. Erkekler ev ve ev ile ilgili çeşitli faaliyetleri ağırlıklı olarak kadın dünyasına aitmiş gibi görme eğilimindedirler. Başlıca istisnalardan biri evin ve eşyanın onarımıdır; erkekler marangozluk ve çeşitli kendin-yap tarzı işlere büyük ilgi duymaktadır. Uydu kent yerleşimlerinin genişlemesiyle birlikte, kendin-yap alet edevatı satan mağazaların sayısı hızla artmıştır. Nitekim bazı kadınlar, kocalarının hafta sonlarında bütün günü ellerinde aletlerle gezip onaracak eşya aramakla geçirdiklerini belirtmişlerdir. Orta yaşlı bir villa sahibi erkeklikle evdeki tamiratlar arasındaki ilişkinin ilginç bir değerlendirmesini şöyle yapıyor:

> Su, borular, ampuller, yakıt, benzin, garaj, bodrum, yani evin fiziksel olarak idaresi ile ilgili işler doğal olarak erkek işi. Evin ayakta tutulması bana gizli gizli derin bir gurur veriyor. Müstakil bir ev apartman dairesinin tersine erkeksidir. Karım evin üstyapısını güzelleştirirken, ben de altyapısını sağlam tutuyorum.

Erkek evcimenliğinin ortaya koyulması apartman dairelerinde daha sorunlu olabiliyor. Bunun en uç örneklerinden biri kocasından dert yanan bir kadının söyledikleri: "Ya bütün gün elinde bir tornavidayla evin içinde dolaşıyor ya da futbol seyrediyor veya oturma odasının ortasında beslediği sekiz hamsteri ile oynuyor." Bu durumu ev dünyasına erkeksi bir saldırı olarak gören bu kadın evi şehrin düzensizliğinden kaçmak için kutsal bir sığınak olarak tanımlamaktan özellikle kaçındı.

Erkekler eve genellikle geç saatlerde ve yorgun dönüyorlar. Çoğunluk ev işlerine katılmadığını, en azından bunu düzenli olarak yapmadığını belirtiyor. Ev işleri-

ne katılımları salata yapmak, meyve suyu sıkmak, pazar kahvaltılarını hazırlamak ve özellikle misafir çağrıldığında mangal yakmak gibi işleri kapsıyor. Görece genç ve görece yaşlı erkeklerin ev işleriyle faal olarak ilgilenme oranları daha yüksek. İşkolikler ise bu konuda en ihmalkâr davrananlar. Aile gelirinin yükselmesi sayesinde, hemen hemen bütün ailelerde ev işleri için yardımcı tutulabiliyor. Bunlar, haftada bir ya da iki kez gelen temizlikçilerden yatılı hizmetçilere kadar çeşitlilik gösteriyor.

Oturma odasında, erkeğin gazete okuduğu, uyukladığı ve elinde uzaktan kumanda ile başta haberler ve spor programları olmak üzere televizyon izlediği bir köşeye birçok evde rastlamak mümkün. Uydu kentteki orta sınıf ailelerinde erkek evcimenliğinin en dikkat çeken unsurlarından biri de futbol; en azından bazıları için futbol hayattaki en büyük heyecan kaynağı ve arkadaşlar arasındaki temel sohbet konusu. Kadınlar kocalarını memnun etmek ve onlara evin keyifli bir yer olduğunu hissettirmek için futbola hoşgörüyle yaklaşmakla kalmayıp kendileri de ilgileniyormuş gibi yapıyorlar. Kadınlarla erkeklerin birlikte yapmaktan hoşlandıkları tipik uydu kent eğlencelerinden biri sinemaya gitmek; uydu kent sinemalarının birbiri ardına açılması bunun en iyi göstergesi. Özellikle, yaşlılar ve işlerinden soğumuş olanlar evcimenliğin ve mahremiyetin erdemlerini vurguluyorlar ve kadınsı olarak görülen etkinliklere karşı belirgin bir ilgi gösteriyorlar. Bir kadın mimar altmış yaşındaki kocasının alışkanlıklarını şöyle anlatıyor:

> Kocam gerçekten de çok farklı bir insan. Kendisini dış dünyadan tam anlamıyla koparıyor. Ev onun için bir mabet. Ne zaman sorsam, "Gidecek bir yer var mı sanki?" diyerek dışarı çıkma fikrini reddediyor. Onu dışarı çıkardığımda bile, daha ev gibi olduğuna inandığı arabada oturmayı tercih ediyor. En çok televizyon seyretmekten ve yiyecek alışverişinden hoşlanıyor. Televizyonu kapattığında hep, "Tamam, gidip bir tatlı yapayım," dediğini duyarsınız.

Güçlü biçimde vurgulanan erkeksi rollerden kadınsı rollere ve faaliyetlere geçiş genellikle yaşın ilerlemesiyle birlikte gerçekleşiyor. İşe olan bağlılık zayıfladıkça, modern ilişki örüntüleri kapsamında düşünülen ağlara (kulüpler, dernekler) ya da geleneksel komşuluk ve akrabalık ilişkilerine erişimi bulunmayan orta sınıf erkekleri bir boşluğa düşüyor, ve bu durumda evden başka tutunabilecekleri bir dal bulamıyorlar.

Laik orta sınıflar, cinsiyetler arasındaki eşitsizliği ön plana çıkartan geleneksel anlayışı da, inanç eşitliğini vurgulamasına rağmen toplumsal cinsiyet rolleri eşitliğini reddeden yeni İslamcı görüşü de kabul etmiyorlar. Bu nedenle cinsel eşitlik söylemi, hem geleneksel hem de İslamcı söylemlere karşıtlık çerçevesinde tanımlanan laik orta sınıf kimliğinin önemli bir öğesini oluşturmaktadır. İş ve toplumsal alanları erkek dünyası olarak kurgularken kadınların dünyasını ev ile sınırlayan evcimenlik ideolojisine (Hall, 1990) site sakinleri –yukarıda değinilen bazı çelişik pratiklere rağmen– en azından ilke olarak katılmıyorlar. Üstelik, evlilikte her şeyin eşit olarak paylaşımı konusunu merkez alan yaygın orta sınıf söylemi evle ilgili konularda erkeklerin de eşit derecede sorumlu ve faal olması gerektiğini vurguluyor. Bütün bunlara rağmen, cinsiyet rolleri simetrik olmaktan çok uzaktır; bu roller, daha ince ve örtülü biçimlerde de olsa, kadının ve erkeğin alanları olarak ayrılmaktadır. Ka-

dınlar daha sık evde oldukları için, ev dünyası kadının alanı olarak kurgulanıyor, onlar için daha fazla duygusal önem taşıyor ve ev alanı daha kadınsılaştırılıyor. Erkekler de evi ağırlıklı olarak kadının etki ve eylem alanı olarak görme eğilimindeler. Kadınlar eş ve anne olmanın yanı sıra, ev kadınları ve evin yöneticileri olarak algılanmaktadır; evin ihtiyaçlarının temini, dekorasyon ve aile "görüntüsü"nün biçimlendirilmesi öncelikle onların sorumluluğundadır. Bu da kadına aile tüketiminin yönetiminde başat bir rol vermektedir.

Kadınların zevk sahibi olması ile erkeklerin başarısı arasında ince bir ilişkinin var olduğunu söyleyebiliriz: Erkek ya da aile tarafından kazanılan gelir kadınların ev düzenlemedeki hünerleri, ev eşyalarını sergilemedeki meziyetleri aracılığıyla ailenin prestijine dönüşmektedir. Erkekler kendilerini daha çok para kazanmaya adadıkça, kadınlar ya bütünüyle kocaları adına ya da kendi sahip oldukları veya kazandıkları parayla tüketime ve evde sıcak ve zarif bir ortam yaratma çabasına yönelmektedir. Sonuçta, hane geliri ve ailenin kazancının ev ile ilgili harcamalara ayrılan bölümü arttıkça, sürekli genişleyen ve çeşitlenen hane tüketimi alanı da giderek daha fazla kadına ait bir alan olmaktadır. Kırsal alanda yaşayan ve kırdan kente göçen ilk kuşak kadınların çarşı pazar ile ancak asgari düzeyde temas kurduğu ve kentli kadınların çoğunun tüketimin sadece pratik ev işlerinin uzantısı olarak görülen yiyecek, çocukların giyimi ve örtü, çarşaf, havlu gibi şeylerin satın alınması alanında söz sahibi olduğu bir toplumda bu durum gerçekten önemli bir yeniliktir.

Uydu kentte yaşayan orta sınıflarda geçmişten kalma değerli eşyalara pek rastlanmıyor; "iyi bir aileden" geldiğini söyleyenlerde bile anne babalarından ya da büyükanne ve büyükbabalarından sadece birkaç parça porselen ve mücevher ya da bazı resimlerin kaldığını görüyoruz. Evdeki eşyalarda geçmişin pek az görsel işareti bulunurken, günümüzde orta sınıf yaşamının göstergesi olarak bilinen eşyalara parası olan herkes kolayca erişebilmektedir. Yeni kazanılmış para sayesinde köklü orta sınıf alışkanlıkları ve ortamı ile özdeşleştirilen eşyalar hemen satın alınabilmektedir. Tam da bu bağlamda, giyimde, kişisel bakımda, arabalarda ve ev dekorasyonunda günlük yaşamın estetikleştirilmesi büyük önem kazanmaktadır. Tüketim yalnızca satın alma süreciyle kısıtlı olmayıp bir eşyanın arzulanmasını, onun için dolaşmayı, vitrinlere bakmayı, ürünlerin sergilenmesini ve elde edildikten sonra bakımını ve onarımını da içeren çok geniş kapsamlı ve karmaşık bir etkinliktir. Uydu kent kadınları bu aşamaların çoğunda erkeklerden daha faaldir. Tüketici kültürünün gelişmesi, alışveriş merkezlerinin çoğalması, ürün çeşitliliğinin artması ve sergilenme ölçeklerinin büyümesi ile birlikte, kadınlar tipik tüketim ortamlarında daha fazla görünür ve tüketim etkinliği ile daha fazla zaman geçirir oldular. Bazı orta sınıf ailelerde erkeklerin de tüketime yoğun bir şekilde dahil olmalarına rağmen, özellikle uydu kent bağlamında, tüketim ve kadın kimliği yeni biçimlerde ve koşullarda birbirinin içine geçme eğilimi gösteriyor.

Bu yeni gelişmelerden biri de tüketimin uydu kentleşmesi ve yeni uydu kent alışveriş alanlarında kadınların ağırlığının artmasıdır. Örneğin, alışveriş merkezlerinde ve büyük mağazalarda hem müşterilerin hem de satış elemanlarının çoğu kadınlardan oluşmaktadır. Büyük mağazalar birçok noktadan ücretsiz otobüs hizmeti

sağladığı için, kadınlar uydu kent alışveriş merkezlerine rahatlıkla ulaşabilmektedir. Çoğunluğun zaten kadın olduğu bu ortamlarda kendilerini oldukça rahat hissetmektedirler. Bu gibi mekânlarda kadınlar, kentte muhtemelen üzerlerinde hissedecekleri erkek bakışlarından rahatsız olmadan daha uzun süre dolaşıp vitrinlere bakabilmektedir. Böylece saatler boyunca serbestçe dolaşıp bir "kadın bakışı" geliştirebiliyorlar. Bu durum kadınlara ürünlerin fiyatlarını, içeriklerini ve olası kullanımlarını ayrıntılı olarak inceleme olanağı tanımaktadır. Oysa bilindiği gibi geleneksel bağlamda kadınların toplum içindeki davranış biçimleri fazlasıyla kısıtlanır; örneğin anneler kızlarına doğru yürümelerini ve tek başlarına olduklarında sağa sola bakmamalarını söylerler. İşte bu anlamda yeni alışveriş merkezleri kamuya açık alanlarda kadınların üzerindeki yasaklar ve kısıtlamaların en fazla gevşediği mekânlar olarak görülebilir.

Gelişen tüketim ekonomisinde mallar, sadece sayı ve çeşit olarak artmakla kalmamakta, aynı zamanda daha ince ve karmaşık hale gelmektedir. Bu nedenle tüketicinin seçimi öncelikle kişisel bir zevk meselesi gibi görülmektedir. Ev estetiği sosyal statünün önemli bir belirleyicisi haline geldikçe, tüketimi estetik bakımdan uygun bir biçimde yapabilmek ürünler ve kullanımları hakkında daha fazla ve daha derin bilgiye sahip olmaya bağlanmaktadır. Kadınlar için televizyon, arkadaşlar ve daha da önemlisi dergiler bu gibi bilgilerin ve kullanım özelliklerinin ana kaynağını oluşturmaktadır. Uydu kent kadınları, okura, sınıf ve diğer önemli statü kategorilerine uygun tarzda tüketmenin yollarını gösteren moda ve dekorasyon dergilerine büyük ilgi göstermektedir. Kadınlar en büyük özel zevklerinden birinin, oturup çay kahve içerken yeni ürünler hakkında hayal kurup onları düşünmelerine yardım eden bu tür dergilere bakmak ve bu ürünleri evde nereye yerleştireceklerini gözlerinde canlandırmak olduğunu belirtmişlerdir. Kısacası dergiler yeni beğeniler, zevkler ve yaşam tarzları geliştirmekte çok önemli bir yere sahiptir.

Ev sadece insanın dış dünyadan kaçtığı değil, aynı zamanda o dünyaya açıldığı bir yerdir. Sabah kahvesinde arkadaşların ağırlanması, kadın günleri, briç seansları, yemek ve hafta sonu partileri hep evde gerçekleştirildiği için ev sürekli izlenen bir vitrin gibidir. Kocalar ve yetişkin çocuklar evin dekorasyonuyla faal olarak ilgilenseler de, kadınlar hane tüketiminin idaresinde daha fazla sorumluluk almakta, bu işler için daha fazla zaman ve enerji sarf etmektedir. Bu doğrultuda, ister uydu kentte ister kentte olsun, orta sınıf evlerinde eskiden olduğu gibi sadece salon değil evin bütünü, hem güzellik hem de fiziksel refah açısından bir tüketim nesnesi haline gelmiş ve vitrinde sergilenmeye çıkmış durumdadır. Örneğin mutfak misafirlere eskisine oranla artık daha açıktır, hatta özellikle büyük mutfaklı villalarda bazı konuklar doğrudan buraya buyur edilmektedir. Mutfağın görünürlüğünün artması ailelerin bu mekân için daha fazla para harcamasına, onun tasarımına daha fazla özen ve ilgi göstermesine neden olmaktadır. Aşağıdaki değerlendirmeler, kadınların evin dekorasyonu ve sergilenmesini ne ölçüde sahiplendikleri konusunda örnek oluşturmaktadır:

Evdeki herkes evin dekorasyonuyla biraz ilgileniyor ama ailedeki en etkili kişi benim. Çocuklar büyüdükçe karar verme sürecine katılma istekleri de arttı. Ama ben herkesi sadece yardımcım olarak görüyorum.

Evin idaresi benim için hem meslek hem de ev işi. Kocam eve bir iğne bile almak istese bana sorar.

Kocam evi benim egemenlik alanım olarak görüyor. Birlikte konuşmadan hiçbir şey almaz.

Öte yandan erkekler, eşlerinin zevk ve beğeni konusundaki üstünlüklerini kabul etmekle birlikte, ekonomik maliyetler konusuyla daha çok ilgilenmektedir:

Seçimleri karım yapar. Benim katkım ise... açıkçası, ben çok hızlı karar veririm. O alternatifleri belirlemek için bayağı zaman harcar, birlikte gittiğimizde de bir-iki dakikada karara varırız. Biçime ve renge hiç karışmam. Onun ince zevkine güvenim tam.

Doğrusu, tamamen işin dışında bırakıldığımı söyleyemem. Belki ben de dekorasyona biraz katkıda bulunmuşumdur. Yine de, eve bir şey alma isteğini nadiren hissederim. Ne mi alırım? Resim alırım, ayakkabı boyası alırım, kendin-yap tarzı malzemeler alırım. Pek nadiren olsa da, içimden eve bir şey almak geldiğinde, karımın fikrini sorarım. Ben bu işlerde onun kadar iyi değilim. Öncelikle, onun daha fazla zamanı var. Sonra, eşyaları birbirine uydurmayı beceriyor, yani bir eşyayı evdeki başka bir eşya ile yan yana olarak gözünde canlandırabiliyor, ben bunu yapamıyorum.

Kadınların estetik konusunda daha eğitimli oldukları görüşü yaygın kabul görmektedir. Estetik, temizlik ve düzenin yanı sıra, rengin, biçimin ve stilin birbirine uyumunu sağlama, yani doğru şeyleri bir araya getirme sanatını içerir. Corrigan (1997: 105, 106) iki farklı estetik uyum tipine işaret etmektedir. İlkinde uyum, bir setin kendi estetik özelliklerinden, ikincisinde ise nesnelere kendi uyum standartlarını yükleyen tüketiciden kaynaklanmaktadır. Bu ikinci durumda parçalar çeşitli yerlerden toplanarak bir araya getirilir ve genellikle tüketicinin kişisel tercih tarihini yansıtır. Kişinin kendisini bu şekilde evin dekorasyonuna yansıtması, uydu kentli orta sınıflarının zevk sahibi olduklarına kararlı biçimde inanan kesitleri arasında daha büyük değer taşımaktadır. Bu kesimde evdeki mobilyalar kadınların hayat öykülerini, kişisel geçmişlerini ve kimliklerini yansıtmaktadır. Bunun tersine, set halinde alınan eşyaların uyumu –çatal bıçak takımı gibi eşyalar bunun dışında tutulabiliyor olsa da– zevksizlik olarak algılanmaktadır. Örneğin, aynı renkte ve tasarımda bir kanepe ile dört koltuktan oluşan bir oturma odası takımı yeni para, İslamcı kesim ve orta sınıfın daha geleneksel kesimleriyle ilişkilendirilmekte ve bu kesimler kültür sermayesi yönünden oldukça yoksun görülmektedir. Özellikle de bazı yeni zenginler evlerini tamamen profesyonellere dekore ettirdikleri için tepki çekmektedir.

Orta sınıf kadınların alışveriş konusundaki tutumları statü ve tüketim kategorilerine göre farklılıklar göstermektedir. Kültürel sermayelerinin daha üst düzeyde olduğunu düşünen kadınlar, faydacı alışveriş ile stil bilinci ve sembolik bir boyut içeren alışveriş arasında temel bir ayırım yapmaktadır. Onlar kendilerini, aşağıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, süpermarketlerde oyalananlardan farklı kılmaya çalışmaktadır:

Yakınımızda bir gıda süpermarketi açılmasıyla birlikte burası her çeşit insanın hafta sonu eğlencesi haline geldi ve yörenin bütün havası kaçtı; bütün o insanlara buranın bana ait olduğunu ve kendi ait oldukları yere dönmeleri gerektiğini söylemek istiyorum.

Başka bir kadın yan komşularını şu sözlerle tarif ediyor:

Mobilyaları Beymen tarzı. Bu tip insanlar yeni bir eve taşınırken sadece bavullarını alıp geliyorlar. Eski komşularını ve mahallelerini tamamen terk ediyorlar. Bu insanlar hep aynı pahalı mağazalardan, aynı pahalı restoranlardan ve aynı pahalı tatil köylerinden konuşup dururlar. Evlerini profesyonel dekoratörler döşüyor. Sınıf atlama derdindeki bu insanlar sonunda eve bir de köpek alınca sosyal tırmanışlarını ispat etmiş oluyorlar.

Bu ifadelerin de gösterdiği gibi, sosyal sınıf farklılaşması sürecinde kadınlar ikili rol oynuyor. Zevkli ve iyi düzenlenmiş ev kurmak suretiyle, ailelerinin orta sınıf statüsünü kanıtlayarak kendilerini ve ailelerini daha aşağıda gördükleri sosyal sınıflardan ayırıyorlar. Ama aynı zamanda ailelerinin orta sınıfın içinde belirli bir statü kategorisinde yer almasını da sağlıyorlar. Bourdieu'nün (1984) deyişiyle beğeni hiyerarşisinde ailelerinin düzey ve konumunu belirlemede temel bir rol üstleniyorlar. Stil, sunum ve görüntü gibi özellikler orta sınıfın kimlik ve statüsünü belirlemede büyük önem taşıyor. Başkalarını etkileme yalnızca zenginlik ve servete değil, onlar kadar önemlisi bir tüketim biçimi ve tüketim estetiğine de bağlı olduğu ölçüde kadınlar statü yarışmasının kilit oyuncuları oluyorlar.

Uydu kentte evin evcimenliğinin, mahremiyetinin ve kadınsılaşmasının artması, kadınların toplumdan daha çok tecrit edilmesine, edilgenleşmesine, uysallaşmasına ya da ailedeki rollerinin marjinalleşmesine yol açmıyor. Kadının tüketim tercihleri alanındaki egemenliği ve beğeni hiyerarşisinde erkekten daha üstün bir konumda olması iki önemli sonuç doğuruyor. Birincisi, ev idaresine yönelik hünerler ve beceriler daha itibarlı hale geliyor. İkincisi, beğeni hiyerarşisinin tıpkı zenginlik ve servet hiyerarşisi gibi önem kazanması ile birlikte, kadın hem evde hem de toplumda daha fazla söz sahibi oluyor. Estetik yönünden beğeni kazanan tüketim ve başkalarını etkileme sanatı anlamında zevk sahibi olma, kadınlar için sadece kişisel bir tatmin aracı olmakla kalmıyor, aynı zamanda onların toplumdaki güçlerini ortaya koyma ve artırmalarına da yardımcı bir meziyet haline geliyor.

Erkek kültürü çok çalışmayı, güç için mücadeleyi ve maddi başarı peşinde koşmayı daha kuvvetle vurguluyor. Ancak, modern toplumda duyguların farkında olmaktan ve hayatın farklı deneyimlerine maruz kalmaktan kaynaklanan kendini ifade etme biçimi, çoğunlukla öznel olarak algılanan tüketim deneyimi aracılığıyla ortaya konuyor (Corrigan, 1997). Yeni orta sınıf uydu kent ailelerinde, kişiliğin özgün unsurlarının tüketim ve yaşam tarzı aracılığıyla ifade edilmesi tipik olarak kadınlarla özdeşleştiriliyor. Bourdieu'nün (1984) "farklılık" üzerindeki tanınmış çalışmasına atıfta bulunacak olursak, özellikle uydu kentte –ve genel olarak yeni orta sınıflarda– "erkeklik" ekonomik sermaye ve politik güç toplamaya, kendini ifade merkezli "kadınlık" ise daha ziyade kültürel sermaye birikimine yönelmektedir.

Site eşit olmakla birlikte kendine özgü ve özerk bireylerden oluşan bir topluluk olarak algılanmaktadır. Site topluluğu ve yaşamının genel olan tarafı orta sınıfları diğer sınıflardan farklı kılan öğelerden oluşmaktadır. Site sakinlerini birey, aile ve statü kategorileri olarak farklı kılan ise özgün davranış kuralları ve biçimleridir.

Sitede, kentteki akrabalar ve arkadaşlar ile aradaki fiziksel ve kısmen de sosyal mesafenin açılması sonucunda ailenin özerkliği ve evcimen kapanmışlığı artmaktadır. Diğer yandan, bireyleri sürekli gözetleyen, kusur arayan ve kötü niyetli dedikodular yapan mahalle havası da uydu kent ortamında önemli ölçüde ortadan kalkmaktadır. Bireyler birbirlerine karşı daha mesafeli ve kapalıdır, genel beklenti herkesin kendi işinde gücünde olması yönündedir. Uydu kentte, alışkanlıklar ve âdetler daha gevşektir ve bireyler bunlara uymaya daha az zorlanır. Bu nedenle, site hayatında cemaat kontrolü çok daha azdır. Türkiye bağlamında, uydu kent hayatının başat özellikleri artan bireysellik ve serbestidir. Oysa Batı literatüründe, kitlesel boyut kazanan uydu kentin standardizasyon, monotonluk ve kurallara bağlılık gibi özellikleri giderek daha fazla ön plana çıkartılmıştır (Mumford, 1961).

Uydu kent sakinleri toplumsal denetim konusunda üç eğilim arasında ayırım yapmaktadır. Kentli kalabalıkların kendilerini pek fazla denetleyemedikleri, çoğunlukla içgüdüleri ve duygularıyla hareket ettikleri, asabi ve görgüsüz oldukları, bu nedenle de yeterince uygar olmadıkları doğrultusunda yaygın bir inanç mevcuttur. İkinci grupta ise dış bir otorite kaynağının baskısı altında tek biçimde davranan cemaatçiler yer almaktadır. Bu bağlamda bir ölçüde, hem bireysel özerklik hem de akılcı ve eleştirel düşünebilme kapasitesi bakımından yeterince donanımlı olmadıkları düşünülen İslamcılara atıfta bulunulmaktadır. Gerçekten uygar olanların ise bireyselliklerini geliştirmiş, özerk düşünüp hareket edebilen, nefsini kontrol etme yönünde güçlü iç mekanizmalara sahip, toplum içinde nasıl davranılacağını bilen, kendine hâkim kimseler olduğu öne sürülmektedir. Bu tür kişiler görünüşleri konusunda duyarlıdır, modern yaşamın eğlencelerinden keyif almaktadır ve davranışları nispeten rahattır; kısacası onların başlıca ayırt edici özelliği Featherstone'un (1996: 45) "duyguların denetimli biçimde denetim dışı bırakılması" olarak tanımladığı süreçtir. Bu tarz kişiler gereğinde spor –rahat– giyinmekte, çağdaş yaşamın sunduğu çeşitli eğlencelere –tatil köyleri, sinema, sanat ve kültür etkinlikleri, dışarıda yeme– aktif olarak katılmakta ve en önemlisi kadınları evde ve kamusal alanda yaşamın dışında tutmamaktadır.

Eve ve aileye yönelme, aile içindeki sosyal ve duygusal bağların yoğunlaşması ve aile fertleri arasındaki bağlılığın artması ile yakından ilgilidir. Sevgi ve dostluğa dayalı evlilikler ve çocuklara gösterilen aşırı ilgi ve duyarlılık uydu kentteki aile hayatının en çok göze çarpan aile özellikleri arasındadır. Eve kapanıp inzivaya çekilme arzusu bir bakıma orta sınıfların kendilerini diğer gruplardan ve etkinliklerden soyutlayarak uyum ve düzen arama çabalarının bir parçasıdır. Yeni orta sınıf aile yaşamında mahremiyetin artması bireyselleşmeyi teşvik etmekte ve uydu kent ortamı zamanın ve mekânın kullanımı ile ilgili nedenlerden dolayı bu sürece güç katmaktadır.

Uydu kentte evlerin boyutu apartman semtlerine göre daha da büyümekte ama ailelerin nüfusu azalmaktadır. Bu sürecin en önemli etkisi bireysel yaşamın güçlenmesi ve kişiye ait özel alanın genişlemesidir. Özel işlevler için ayrılan ve tasarlanan odalar, örneğin çalışma ve yatak odaları bireye daha fazla yalnız kalma olanağı tanımaktadır; çoğu durumda çocukların sadece kendi yatak odaları değil özel banyoları da vardır. Satın alma gücünün artması sayesinde, çocukların odalarında tamamen kendilerine ait dolaplar, tuvalet masaları, radyolar, televizyon ve müzik setleri, bilgisayarlar bulunmaktadır. Tüketimin bu düzeyde bireyselleşmesi aile bireylerinin kendi kişisel zevklerine göre dinlence ve eğlence tercihi yapmalarını sağlamaktadır.

Uydu kent yaşamı, aynı zamanda, kişinin kendine ayırdığı zamanın artmasını da mümkün kılmaktadır. Evin işyerinden, mahalleden ve şehirden keskin çizgilerle ayrılması, çekirdek ailenin kendi içine kapanması ve sitenin sağladığı konforlar bireylerin kendilerine daha uzun zaman ayırabilmesini mümkün kılıyor. Örneğin, hafta sonunu planlamak ve bu süreyi bahçeyle ilgilenmek, bisiklete binmek ya da sadece yürüyüşe çıkmak gibi çeşitli kişisel etkinliklerle doldurmak uydu kentte çok daha kolaydır. Öte yandan, kişilerin mesai saatleri birbirinden farklı olduğu ve herkesin kendi boş zamanını farklı bir şeyle geçirmek istediği durumlarda kendine ayrılan zaman ile aileye ayrılan zaman birbiri ile çakışmıyor. Ailenin bütün fertleri hafta içinde ancak kısa sürelerle bir arada olabiliyor çünkü çocuklar odalarında televizyon seyrediyor, bilgisayar oyunu oynuyor, müzik dinliyor ve ders çalışıyorlar; kadınlar zamanlarının çoğunu ev işlerine, yemek pişirmeye, vücut bakımına, kadın arkadaşlarına ve alışverişe ayırıyorlar; erkekler ise maç seyrediyor, gazete okuyor ya da öylesine oturuyorlar. Böylece, uydu kentte zamanın ve mekânın giderek daha fazla özel alana ait olmaya başlamasıyla birlikte, kişisel yaşam aile hayatından ayrılıyor ve kişinin yaşamı üç farklı dünyaya bölünüyor: iş yaşamı, aile yaşamı ve kişisel yaşam. Diğer yandan ebeveynler çocukları üzerinde kurdukları otoriteyi azalttıkça ve onlardan daha az şey bekler hale geldikçe, ailenin bireyler üzerindeki denetiminde de rahatlama izleniyor. Evde çocuklar daha az gözetim altında tutuluyor, site dışına çıkmamaları koşuluyla gece yalnız çıkmalarına izin veriliyor ve pek çok önemli konuda görüşleri hesaba katılıyor. Bireyin özerkliği birçok yönüyle ailenin denetiminden önce geliyor.

Uydu kent ortamında, benliğin, kimliğin ve bireyselliğin dış dünyaya anlatılması en çok kılık kıyafet aracılığı ile yapılıyor. Böyle olunca giyim önemli bir toplumsal statü göstergesi, kendini ifade etmenin ve vücudu sergilemenin temel bir aracı olarak beliriyor. Giyim her ne kadar kişinin ait olduğu gruba benzerlik ve uyum gösterse de, aynı zamanda farklılaşma gereksinimini, başkasına benzemediğini vurgulama ve kendine has yanlarını ya da belli statü özelliklerini ortaya çıkarma arzusunu da yansıtıyor.

Hem –simgesel düzenlemeler yapma çabasının ağır bastığı– resmi hem de günlük kıyafetlerde giyinme biçimi (kesim) büyük önem taşıyor. Site sakinleri bir yanda geleneksel giyim tarzını diğer yanda da İslamcıların giyim tarzını yansıtan bol ve uzun giysilerden kaçınıyor. Kıyafetlerin vücut hatlarını, tamamen ortaya çıkarmasa bile, belli etmesi bekleniyor. Öte yandan, yetişkin nüfus arasında fazla dar ve göze batan giysilerden kaçınma yönünde de belirgin bir eğilim var. Site sakinleri modaya

uyduklarını ama onun kölesi olmadıklarını da göstermek istiyorlar; baştan ayağa ünlü giyim mağazalarından giyinenler modanın tutsakları olarak tepki çekiyor – bir kez daha "Beymen tarzı". Özellikle kadınlar aksesuarları ve kıyafetleri ile kişisel zevklerini ortaya koymaya çok dikkat ediyorlar. Son olarak, günlük giyimde esnek kurallar ve rahat tarzlar vurgulanıyor. Giyim kuralları katılığını yitirdikçe, insanlar ev dışında da gündelik ve spor giysileri tercih ediyorlar.

Benzerlikler ağır basmakla birlikte, statüyü ortaya koyan incelikli kurallardan da söz edebiliriz. Müstakil evlerde veya daha büyük dairelerde oturan gelir düzeyi görece yüksek aileler bahçeyle uğraşırken bile daha şık ve zarif görünmekle kalmıyor, ünlü modacıların imzalarını taşıyan pahalı kot pantolonlar, şortlar, spor giysiler giyerek farklı olduklarını vurgulamaya çalışıyorlar. Bu gibi insanlar için, karşısındakinin zevkini ve statüsünü giyiminden okumak daima önemli bir uğraş sayılıyor. Vücudun kendi görüntüsü de bireysel kimliğin önemli bir unsuru olarak algılanmaktadır. Böyle olunca vücut bakımı ve sağlık –muhtelif hijyen uygulamaları, sağlıklı beslenme ve fazlaca kozmetik, güzellik ve bakım ürünü kullanımı– üzerindeki vurgu da son derece yaygın ve belirgin hale gelmektedir. Evde parıldayan mutfaklar ve banyolar, site dahilinde ise spor tesisleri ve etkinlikleri bu yönelimin simgeleri arasında yer almaktadır.

Site sakinleri vücut bakımı konusunda uydu kent ve kentin geneli arasındaki farkları vurgulamak için yoğun çaba sarfetmektedir. Nitekim sık sık uydu kentte yaşayanların sağlıklı görünümü ile kentli kalabalığın dağınık ve yorgun görünümü arasındaki tezata dikkat çekilmektedir. Giderek yeni orta sınıf kimliğinin göstergesi haline gelen bakımlı beden adeta kişisel gurur ve manevi üstünlük kaynağı olmaktadır. Bunun karşıtı ise yalnız fiziki değil ahlaki gevşekliğin de göstergesi sayılmaktadır. Kentte yaşayanlar genellikle bedence yıpranmış, çevre kirliliğinin, hastalığın ve erken yaşlanmanın belirtilerini taşıyan yorgun ve bitkin kişiler olarak tanımlanmaktadır. Bu şekilde kent yaşamı, sağlıksızlık, yaşlanmanın getirdiği yıpranma ve bedensel sorunlar ile özdeşleştirilmiş olmaktadır; diğer bir deyişle çoğunluğu oluşturan kent nüfusu uydu kentliler için gençliğin, sağlığın ve canlı yaşamın tam tersini simgelemektedir. İşte bu yönden, uydu kent ve uydu kent yaşamı site sakinlerinin en büyük ve en derin korkularına karşı bir direnme ve savunma kalesi olarak görülmektedir: hastalık, yaşlılık ve ölüm.

Sonuç

Türkiye'de kentli yeni orta sınıfta yakın zamanda gözlenen genişleme, ekonominin büyümesi ve küreselleşmenin sonucudur. Orta sınıf, başkent olması nedeniyle Ankara'da görece daha şişkin olan bürokrat kesimin yanı sıra giderek çoğalan profesyonel, yönetici ve girişimci kesimleri de saflarına alarak hızla büyümektedir. Böylelikle toplumsal yapıda söz konusu tabakanın ağırlığı iyice belirginleşmiştir. Yeni orta sınıf, yüksek eğitim standartlarına, uzmanlığa ve sermayeye erişimleri aracılığıyla zenginlik, servet ve satın alma gücündeki artıştan belirli ölçülerde yararlanmaktadır. Bu

gelişme öncelikle, daha büyük konutlara ve özel motorlu taşıtlara olan talebi yukarılara çekmektedir. Uydu kent yerleşimlerinin süratle çoğalmasının altında yatan temel etkenler bunlardır.

Düzene, istikrara ve önceden tahmin edilebilirliğe duyduğu kuvvetli arzu ile dikkat çeken yeni orta sınıf, akılcılık, bireysel özerklik, laiklik, hukukun üstünlüğü, çevre duyarlılığı ve dış dünyaya açılma gibi değerlerin temel savunucusudur. Ekonomik büyüme ve orta sınıfın yaşam standartlarının yükselmesi bir yandan tüketim düzeylerinde önemli bir artış meydana getirmektedir. Diğer yandan, aynı gelişme, zarif ve zevkli tüketim alışkanlıklarına dayanan yeni bir yaşam biçimi arayışına yol açmaktadır.

1990'larda yeni bir hız kazanan uydu kentleşme süreci genelde, yeni orta sınıf zihniyetinin, alışkanlıklarının ve kültürünün uzantısıdır. Uydu kent olgusu öncelikle sınıf ayrışmasını, türdeş ve tecrit edilmiş bir muhite kaçışı, daha altta görülen sınıflardan ve kentteki hayatın kargaşasından kendini kesin bir biçimde koparmayı ve soyutlamayı içermektedir. Bu bağlamda farklı ama birbiriyle yakından ilişkili iki sürecin birleşmesini özellikle vurgulamak gerekir. Birincisi, ülkede gelir dağılımındaki eşitsizliğin hızla arttığı bir dönemde orta üst sınıfların servet ve refah düzeylerindeki belirgin bir yükselmedir. İkincisi, hali vakti yerinde kesimler yaşam tarzı olarak Batı standartlarını giderek daha fazla vurguladıkça, bu kesimler ile daha geniş toplum kesimleri arasındaki kültürel uçurum derinleşmektedir. Yelpazenin diğer ucunda, kırsal kesimden göçenlerin kentle "bütünleşmesi" konusunda yapılan bir çalışmada (Erman, 1998) şu sonuca varılmaktadır:

> ...köyden göçenler kent toplumuna asimetrik olarak yerleştirildiği sürece... ekonomik açıdan suistimal edildiklerini ya da toplumsal açıdan dışlandıklarını ve eşit olarak toplumsal kabul görmediklerini hissettikleri sürece, gecekondu mahallelerinde yığıldıkları sürece, kentli ve taşralı kategorileri asla ortadan kaybolmayacaktır; bu kesimler kendilerini kentli seçkinlerin karşısında konumlandıran göçmenler olarak kalmaya devam edeceklerdir.

İkinci olarak, düzen üzerinde ısrarla durma, yasalara saygılı bir toplum özlemini dile getirmektedir; aynı temel değerleri paylaşan bireylerin paylaşılan standart kurallara göre davrandığı kurallı bir toplum vizyonu. Üçüncü olarak, şehrin yoğun rekabet, toplumsal bölünme ve kültürel parçalanmışlık gibi özellikleri çerçevesinde anlatılan toplumsal karmaşıklığına karşılık uydu kent, bir ölçüde kendi içine kapanmış bir ev ve aile dünyası içerisinde yeni bir anlam, deneyim ve yaşam bütünlüğü arayışını ortaya koymaktadır. Dördüncü olarak, uydu kent evleri ve yaşamı orta sınıfların kendi farklı kimliklerini ortaya koyma yolu olan tüketim aracılığıyla kadınların üstün zevk sahibi olma iddiasında bulunarak yeni bir statü kazandıkları kadın ağırlıklı bir toplumsal ortamı yansıtmaktadır. Farklılık işaretleri kişinin ve ailenin zevkinin, beğenisinin ve kimliğinin ifadesi olarak giyimde, arabada ve ev dekorasyonundaki detaylarda kendini göstermektedir. Bu anlamda, tüketim uydu kentin temel dinamiğidir. Son olarak, birey açısından bakıldığında, uydu kent kişinin kendini tanımlaması ve özerkliği üzerine yapılan kuvvetli bir vurguyu ortaya koymaktadır. Bu vurgunun önemli bir boyutu yabancılarla iç içe geçen ilişkilerden ve çeşitli

grupların birey üzerindeki yoğun ve rahatsız edici beklentilerinden giderek kopma eğilimidir.

Uydu kent, kişinin kent hayatının tehditkâr unsurlarından kaçtığı ve "öteki"ni dışlamaya çalıştığı bir sığınaktır (Fishman, 1996), ancak kişi bunu yaparken Mumford'un (1961) öne sürdüğü gibi, içerisi ve dışarısı arasındaki farkı abartır. Orta sınıfın uydu kente çekilmesi, dış dünyadan, ötekinden ve hatta kendi geçmişinden kesin ve tavizsiz bir kopuş olarak algılanabileceği gibi, örnek teşkil edecek alternatif bir zihniyet, toplumsal örgütlenme ve yaşam biçimi yaratarak toplumun daha geniş kesimleri ile farklılıkların vurgulanması olarak da görülebilir.

KAYNAKLAR

Aksoy, Asu ve Kevin Robins (1994), "Istanbul between Civilisation and Discontent", *New Perspectives on Turkey*, no. 10 (İlkbahar), s. 57-74.

—— (1995), "Ezilen İstanbul'un Dönüşü", *İstanbul,* no. 14.

Balamir, Murat (1996), "Making Cities of Apartment Blocks", Yıldız Sey (der.), *Housing and Settlement in Anatolia: A Historical Perspective,* Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, Habitat II Sergisi Kitabı, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Routledge, Londra.

Caldeira, P. R. Teresa (1996), "Building up Walls: The New Pattern of Spatial Segregation in Sao Paulo", *International Social Science Journal,* 147, Mart.

Chambers, Deborah (1997), "A Stake in the Country: Women's Experiences of Suburban Development", Roger Silverstone (der.), *Visions of Suburbia,* Routledge, New York, NY.

Clark, David (1996), *Urban World / Global City,* Routledge, Londra.

Corrigan, Peter (1997), *The Sociology of Consumption,* Sage, Cambridge.

Cross, Gary (1997), "The Suburban Weekend: Perspectives on a Vanishing Twentieth-Century Dream", Roger Silverstone (der.), *Visions of Suburbia* içinde.

Douglas, Mary (1979), *Purity and Danger,* Routledge & Kegan Paul, Londra.

Erman, Tahire (1998), "Becoming 'Urban' or Remaining 'Rural': The Views of Turkish Rural-to-Urban Migrants on the 'Integration' Question", *International Journal of Middle East Studies,* c. 30, no. 4.

Featherstone, Mike (1996), *Consumer Culture and Postmodernism,* Sage, Londra.

Fishman, Robert (1996), "Bourgeois Utopias: Visions of Suburbia", Susan Feinstein ve Scott Campbell (der.), *Urban Theory,* Blackwell, Oxford.

Gans, Herbert (1962), "Urbanism and Suburbanism as Ways of life", Arnold M. Rose (der.), *Human Behaviour and Social Processes: An Interactionist Approach,* Houghton Mifflin, Boston, MA.

Hall, Catherine (1990), "The Sweet Delights of Home", Michelle Perrot (der.), *A History of Private Life IV,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

İpek, Melek (1998), "Uydu Kentler", *Yaşam,* no. 7.

Mumford, Lewis (1961), *The City in History,* Harcourt, New York, NY.

Öncü, Ayşe (1997), "The Myth of the 'Ideal Home': Travels Across Cultural Borders in Istanbul", Ayşe Öncü ve Petra Weyland (der.), *Space, Power and Culture,* Zed, Londra.

Tekeli, İlhan (1996), *Türkiye'de Yaşamda ve Yazında Konut Sorununun Gelişimi,* T.C. Başbakanlık TKİB, Konut Araştırmaları Dizisi, no. 2, Ankara.

Türel, Ali (1996), "Ankara'da Ruhsatlı Konut Sorunu", Tansı Şenyapılı ve Ali Türel (der.), *Ankara'da Gecekondu Oluşum Süreci ve Ruhsatlı Konut Sunumu,* Batıbirlik, no. 1, Ankara.

Wirth, Louis (1957), "Urbanism as a Way of Life", Paul K. Hatt ve Albert Reiss (der.), *Cities and Society,* Free Press, New York, NY.

2

KAPICILAR, GÜNDELİKÇİLER VE EV SAHİPLERİ

Türkiye'de Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar

Gül Özyeğin

Giriş

"Sanayileşmekte olan" toplumlardaki ekonomik ve sosyal değişimlerin, özellikle de yeni ortaya çıkan yaşam ve kimlik tarzlarının incelenmesinde, "modern" ve "geleneksel" ayrımının temel çerçeve olarak alınmasıyla ilgili derin kavramsal rahatsızlık son zamanlarda literatürde sık sık ifade bulmaktadır.[1] Bu kutuplaşmanın sadece modernliğin değişik anlamlarının, farklılığın ve karmaşıklığın önemli kaynaklarını göz ardı etmekle kalmadığı, modernliğin değişen çehresini tanımayı da başaramadığı öne sürülmüştür. Türkiye'nin modernleşme süreci konusunda çalışanlar da, Türkiye'deki modernlik projesini ciddi biçimde sorgulamaya başlamış ve geleneksel ile modern arasındaki ayrımın düzenleyici bir varsayım olarak değil yoğun araştırmaya tabi tutulacak bir konu olarak ele alınmasını önermişlerdir (Bozdoğan ve Kasaba, 1997; Kandiyoti, 1997). Bu uzmanlar "Türkiye bağlamında 'modern'in özgül yanları" üzerinde çalışma arzusundadırlar (Kandiyoti, 1997: 99). Modernlik ne şekillerde anlaşılıyor ve yaşanıyor? Seçkin sınıfın yönlendirdiği modernlik olgularının hangi unsurları toplumun "geleneksel" addedilen kesimleri tarafından kabul görüyor, yeniden oluşturuluyor ya da değiştiriliyor; bu, yaşamın hangi alanlarında ve nasıl oluyor? Modern ile geleneksel arasındaki gerilim, iki güç arasında kaldığı düşünülenlerin günlük hayat akışlarında ve davranışlarında somut olarak nasıl ifade buluyor?

Bu sorular sosyal bilimcilerin söylemlerinde ve araştırma gündemlerinde ancak son zamanlarda etki yaratmaya başladı. Bir yanda feminist teorinin –toplumsal düzenin ve kültürel değişimin temel unsurları olarak cinsiyet kurguları üzerindeki vurgusuyla birlikte– gelişmesinin, diğer yanda ise "modernleştirici" ve gelişmeci projelerin düşüşe geçmesinin bu soruları gündeme getirmiş olması tesadüf değil. Bu önemli sorular egemen Marksist yaklaşımın ve modernleşme düşüncesinin, hukuki, ekonomik, siyasi ve kurumsal alanlardaki değişimlere odaklanan, ancak bu dönüşümlerin kültürel sonuçlarını keşfetmekte yetersiz kalan paradigmalarında büyük ölçüde görmezden geliniyor. Bu iki bakış açısı aynı zamanda modernliğin eşit olmayan ve çelişkili biçimlerini, ve modernlik projesiyle öznellikleri ve sosyal hayatları

dönüşüme uğrayacak insanların "yaşam dünyalarını" (Mardin, 1997) tanımayı da başaramıyor. Örneğin Kandiyoti (1997: 116), "toplumun geleneksel, kırsal ve azgelişmiş yapıdan modern, kentsel, sanayileşmiş ve gelişmiş yapıya, ya da feodal yapıdan kapitalist yapıya doğru ilerlediği inancı, temeldeki karmaşıklıkların 'geçiş' biçimleri olarak göz ardı edilebileceği anlamına gelmekteydi," diyor.

Artık, giderek daha fazla sayıda araştırmacı, yüzyıl sonunda Türkiye'nin toplumsal düzenini tartışırken, parçalanmayı ve modernlik ve gelenekçilik güçlerinin çok yönlü bileşimini göz önüne almanın kaçınılmazlığını kabul ederek plüralist bir tutum alıyor. Modernleşmeden kaynaklanan yeni kimlikler ve yaşam tarzları konusunda daha derin araştırmalar yapılmasını istiyorlar.[2] Bu amaca yönelik olarak, Migdal (1997: 209) yakın zamanlarda, "modernleşme projesinin etkilerinin tek başına elitleri ve kurumlarını inceleyerek ya da yalnızca toplumun yoksul ve marjinal gruplarına odaklanarak bulunamayacağını, ikisinin kesiştiği fiziksel ve toplumsal alanlara yoğunlaşmak gerektiğini" öne sürdü. Migdal, etkileşimli sürecin önemine dikkatimizi çekiyor: "Zor olan bunların [daha önce dışlanmış gruplar] modernleşme projesiyle karşılaşmasını, bu karşılaşmanın onlarda yarattığı değişiklikleri ve onların projenin kendisini dönüştürmedeki şaşırtıcı becerilerini aydınlatmaktır."

Bundan sonraki sayfalarda, kırsal kesimden göç eden bir grup insanın ve onların gündelikçi ve kapıcı olarak yaptıkları işler ve sundukları hizmetler aracılığıyla kentli sınıflarla karşı karşıya gelmelerinin "eleştirel öyküsü"nü[3] sunuyorum. Apartmanlar ve orta sınıf evleri sınıflar arası kesişim ve etkileşim için fiziksel ve sosyal bir alan oluşturuyor. Bu eleştirel öykünün baş aktörleri, Türk toplumunun, kendi farklılıklarını ve dışlanmışlıklarını hizmet ettikleri orta sınıfların fiziksel ve kültürel sınırları içinde yaşıyor olmalarından dolayı en derinden hisseden, kırsal kesimden kente göçmüş olan insanlar. Kapıcıların ve gündelikçilerin durumu, bu grubun kentli sınıflar ile arasındaki yakın bağ ve kırsal kesimden göç edenlerin çoğunun yaşamakta olduğu gecekondu bölgelerine coğrafi uzaklıkları nedeniyle, katmanlama sisteminin ve sınıflar arası ilişkilerin cinsiyetlere ayrılmış kültürel unsurlarının yakından incelenmesi için önemli bir çerçeve sunuyor.

Kapıcıların, gündelikçilerin ve apartman sakinlerinin[4] birbirlerine hiyerarşik bir düzenle bağlı olan dünyalarına ve kent yaşamının alternatif anlamlarına, "marjinal" olmakla birlikte aynı zamanda da orta sınıfın kültürel varlığının ve kimliğinin yaratılıp muhafaza edilmesinde "merkezi" yer tutan kişilerin gözünden bakıyorum. Bu bölümde, kişilerin "işyeri"ndeki deneyimlerinden kaynaklanan kısıtlanmışlık ile kökleşmiş bir hizmetkârlık damgasıyla yaşama konusunda kendi anlattıkları üzerinde odaklanarak, sınıf eşitsizliği bilinci ve geçmişlerinde köylü olan bu göçmenlerin modernlik ve gelenekçilik olarak algıladıkları şeyleri nasıl tasavvur ettikleri, bunlardan ne anladıkları ve bunları nasıl hayata geçirdikleri irdeleniyor. Bu süreç sırasında, Türkiye'nin kent yaşamında, kutuplaştırıcı "modern" ve "geleneksel" kategorilerine tam olarak uymayan yeni kültürel farklılık biçimleri yarattıklarını savunuyorum. Buradaki analizler 103 kapıcı eşi üzerine yapılan araştırmadan, derinlemesine görüşmelerden ve katılımcıların gözlemlerinden elde edilen verilere dayanıyor. Aynı zamanda, 18 işverenle gerçekleştirilen odak grup görüşmelerinden toplanan verilere

dayanarak, gündelikçi çalıştıran orta sınıf kadınlarının bakış açılarını da dikkate alıyorum. Odak noktam kapıcılar ve onların ev işlerinde çalışan eşleri olmasına rağmen, sınıf ile cinsiyet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için gecekondu yerleşimlerinden elde edilen malzemeyi de dahil ederek karşılaştırmalı bir çerçeve kuruyorum.

Amacım, aşağıdaki birbirine bağlı üç tezi savunmak. Öncelikle, gelenekçilik ile modernliğin karşıtlığı hakkındaki tartışmayı birkaç adım ileriye taşımak; bu kuvvetlerin insanların hayatlarında, özellikle kentli orta sınıflar ve cinsiyet ve sınıf eşitsizliğinin egemen yapısı ile karşı karşıya gelmeleri sırasında, deneyimi ve bilinci düzenleyen bir unsur olarak özel bir etki yarattığını öne sürmek istiyorum. Analiz kategorileri olarak modernlik ve gelenekçiliğin kültürel değişimin karmaşıklığını anlamaya yönelik girişimlerimizde bizi başarısızlığa uğrattığını savunanlara katılıyorum. Ancak, bu karşıtlığın modernliğin sınırlarında yer alanların öznelliklerinin oluşmasında aldığı merkezi konum göz ardı edilmemelidir. Bu durum, bu karşıtlığı hem terk edip hem de analiz içinde tutabilmeyi nasıl başarabileceğimiz konusundaki soruları öne çıkarıyor.

İkinci olarak, modernin anlamı üzerine çalışmamız gerektiğini öne sürenlerin izinde, benzer bir sorgulama öneriyorum: Geleneğin farklı anlamlarını ve niteliklerini, geleneksel uygulamaların korunduğu, beslendiği ve yeniden yapılandığı koşulları ve geleneğin taşıyıcıları olduğu düşünülen kişilerin geleneğe yüklediği anlamları da ortaya çıkarmalıyız. Burada bu soruları gelenek ile mekân arasındaki ilişkinin üzerinde özellikle durarak inceliyorum. Geleneksel uygulamaların sadece zamanla tanımlanmayıp, mekâna özel ve mekânla tanımlanmış olduğunu savunurken Thompson'ı (1996) izliyorum. Benim vurgulamaya çalıştığım şey, geleneksel uygulamaları cinsiyet ve otorite ilişkileri açısından belirlemekte ve teyit etmekte mekânın ve muhitin önemi. Kapıcıların ve gündelikçi olarak çalışan eşlerinin deneyimleri, mekânın kısıtlayıcı ve olanak tanıyıcı unsurlarına ve geleneğin uygulamada nasıl korunduğuna ışık tutuyor.

Üçüncü olarak, erkek iktidarının ve ataerkilliğin geleneksel anlamlarının toplumsal cinsiyet ve sınıf dinamiklerinin, özellikle de orta sınıf kadınlar ile ev hizmetlileri arasındaki ilişkilerin şekillenmesindeki önemini açığa çıkarmak ve vurgulamak istiyorum. Şehre göç etmiş kadınların emeği üzerindeki ataerkil denetimin bu emeği pahalı ve zor bulunur hale getirdiğini göstereceğim. Başka bir deyişle, geleneksel ataerkil ayrıcalıklar orta sınıf kadınlarının ev işleri için ucuz, kolay bulunabilir işgücüne erişimini güçleştiriyor. Ayrıca her iki grupta yer alan kadınların egemenlik ve kadın kimliğinin ataerkil yapılandırılışı üzerine görüşlerini, ilişkilerini düzenlemekte nasıl stratejik biçimde kullandıklarını anlatacağım. Sınıflar arası ilişkilerde yapısal olarak güçsüz olan aktörlerin, Türkiye'de ev işleri hizmeti vasıtasıyla köy kökenli erkekler ile seçkin sınıftan kadınlar arasında yakın bir bağ oluşturmak suretiyle, nasıl güç kazandıklarını sergileyeceğim.

Anadolu'nun tam ortasında yer alan Ankara'nın, Hitit dönemine kadar uzanan zengin bir tarihe sahip olmasına rağmen, kent merkezi olarak geçmişi kısadır. 20.000 nüfuslu bir taşra kasabası olan Ankara, 1923'te Atatürk tarafından Türkiye'nin daha az gelişmiş bölgelerini modernleştirme ve İstanbul-odaklı ekonomisini merkeziyetçilikten kurtarma umuduyla Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti ilan edilmiştir. Devlet, planlı konutlaşma, geniş bulvarlar, kültür merkezleri, opera binaları, parklar ve kamu hizmetleri ile Türkiye'nin modernleşmesinin simgesi olacak bir başkent yaratmak için yoğun programlara girişmiştir (Bozdoğan, 1997; Tekeli, 1984). Türkiye'nin en planlı şehri sayılan Ankara, Türkiye'deki diğer büyük kentlerden çok daha hızlı büyümüş, 1985'te iki buçuk milyon insanın yaşadığı bir kent haline gelmiştir. Ankara, yurdun kırsal kesimlerinden uğradığı göçmen akınının etkisiyle, 1950 ile 1970 arasında Türkiye'deki en büyük kentli nüfus artışlarından birini yaşamıştır. Bunun sonucu olarak, bugün Ankara'daki gecekondu yerleşimlerinin oranı Türkiye'deki diğer kent merkezlerine kıyasla çok daha yüksektir. 1980'de hayret uyandırıcı biçimde, toplam kent nüfusunun yüzde 72,4'ü gecekondu yerleşimlerinde oturanlardan oluşuyordu (Keleş ve Danielson, 1985: 165). Keskin sosyoekonomik hiyerarşiler kentin coğrafyasına da belirgin bir biçimde yansıyor; en düşük gelir gruplarının yoğunlaştığı gecekondu mahallesi kuşakları kentin planlı merkezinin, modern Ankara'nın etrafını sarıyor. Ankara'nın modern merkezinde ise nüfusun daha varlıklı kesimleri, kendilerinden daha aşağı katlarda olsa da kapıcı aileleri ile aynı apartmanlarda yaşıyorlar.[5]

Kentteki göçmenlerin çoğunluğunun tersine, kapıcı aileleri orta ve üst sınıfa ait muhitlerde çalışıyor ve yaşıyorlar; erkek kapıcı,[6] eşi ise ev işleriyle görevli hizmetli olarak işe alınıyor. Kapıcının temel görevleri arasında merkezi ısıtma sisteminin idaresi, apartmanın bakımı (binanın ve çevresinin temiz tutulması), apartman sakinlerinin günlük çöplerinin toplanması, günde iki kez taze ekmek alınması ve dağıtımı, apartman sakinlerinin market alışverişleri, binanın güvenliğinin sağlanması, aidatların toplanması ve kömürlü kazanlardan artıkların temizlenmesi bulunuyor. Bu görevlere apartman sakinlerinin köpeklerini gezdirmek, bahçeye bakmak veya apartman sakinlerinin çocuklarını okula götürmek gibi işler de eklenebiliyor. Kapıcı, yabancılarla (örneğin satıcılar ve dilenciler) ilgileniyor, binayı ve içinde oturanları rahatsızlık verebilecek ya da tehdit edebilecek şeylerden koruyor. Kısacası, onun işi kapıyı bekleyerek apartmanın güvenliğini sağlamak ve namusunu korumak. Kapıcıların eşleri ise orta sınıftan apartman sakinlerinin ücret karşılığında ev işlerini yaptırabilmek için yararlandıkları temel bir çalışma grubu oluşturuyor. Bundan dolayı, kapıcıların eşleri nadiren oturdukları apartmanın dışında çalışıyorlar (ve özellikle yalnız başlarına apartman ve çevresinden pek ayrılmıyorlar); ancak ev işleri alanında gerçek bir tekel kurmuş durumdalar.[7]

Kapıcı ve ailesinin Türkiye'de kent yaşamında önemli bir unsur olarak yükselişi 1960'larda çoğalan orta sınıf nüfusuna konut temin edebilmek için müstakil evlerin yerine apartmanlar yapılmasını teşvik eden kanunun[8] çıkmasıyla birlikte gerçekleş-

ti. Bu yeni toplu konut sistemi, önceleri ilk kuşak göçmen erkeklerin doldurduğu, zaman içinde giderek daha fazla köylünün kente gelmesiyle iş kaynağı olarak beslenen yeni bir iş alanı yarattı.

Kentin hızla büyümesinde orta sınıf konutlaşmasının ortaya çıkışı kentli orta sınıfların genişlemesinin bir sonucu idi, ancak aynı zamanda kişisel ve toplumsal alanlar arasındaki sınırların sınıf çizgileri doğrultusunda yeniden yapılanması anlamına geliyordu. Orta sınıfların büyümesi, kırsal kesimden göçenlerin/köylülerin orta sınıfın ev alanlarına dahil edilmesini teşvik etmişti, böylelikle kentli ve kırsal sınıfların karşı karşıya gelebilecekleri güçlü bir fiziksel ve simgesel ortak alan ortaya çıkmıştı. Bu göçmenler orta sınıfın varoluşunun giderek daha vazgeçilmez bir parçası olurken, orta sınıf kendini köylülerin tam tersi bir konumda tanımlamaya başladı. Nitekim, bu gruplar arasındaki temas sınır tanımlayıcı etkinliklerin yoğunlaşmasına yol açtı. Göçmen erkekler için böyle bir iş olanağının doğuşu evin idaresini, bakımını ve evi ilgilendiren toplumsal ilişkileri yürüten orta sınıf kadınlarının ev kadınlığı rollerini pekiştirme işlevi de gördü. Bu düzenleme, ev kadınlarının toplumsal alanla, sokakla ya da çarşıyla bir etkileşim içine girme fırsatlarını kendi içinde sınırlayan cinsiyete dayalı bir işbölümü yarattı. Başlangıçta kadınlar üzerinde ataerkil baskı uygulamaya yönelik olarak tasarlanmamış olsa da, bu yapısal yeniden kurgulamalar çoğu kez bu durumun devamına katkıda bulundu. Ev kadınları ile sokak arasında duran kapıcılar, kadınları satın alma ve günlük ihtiyaçların temini gibi sıradan işlerden kurtarmakla kalmıyor, onları dış dünyadan ve yabancılarla temastan "koruyordu" ve bu arada mekânsal cinsiyet sınırları güçleniyordu. Aslında, kapıcılar kadınların günlük hayatlarının rutini içinde önemli yer kaplıyorlardı. Kentli orta sınıf kadınları ile köylü adamlar arasındaki bu yakınlık alışılmadık bir durumdu. Kapıcı, bu kadınları her durumda ve her ruh halinde gören kocaları dışındaki tek erkekti. Kapıcı onları sabah erken saatlerde darmadağın saçları ve sabahlıklarıyla da, dışarı çıkmak üzere giyinip süslendikleri halleriyle de görüyordu. Kapıcı her gün ne pişirdiklerini, onları kimlerin ziyaret ettiğini, kimin kocasının akşam eve sarhoş geldiğini ve kimin elektrik faturasını ödeyemediğini biliyordu. Bozuk muslukları o tamir ediyor, ağır mobilyalarını taşımalarına o yardım ediyordu. Dışarıda oynayan çocuğa göz kulak oluyordu. Kapıcı, herkesin paylaştığı bir uşak ve tamirci olarak, Davidoff'un deyişini (1974: 412) hatırlayacak olursak, bu kadınları "yaşamın pis ve adi unsurlarından" koruyor, kocaları da ev ile ilgili zaten sınırlı sayıdaki sorumluluktan kurtarıyordu. Kapıcıların konumları bu kadınlara, her ne kadar farklı bir sınıftan da olsa, erkekler üzerinde bir üstünlük hissi veriyordu.

Emeklerinin ucuzluğu sayesinde, kapıcılar Türkiye'de kentli orta ve üst sınıfların düzenli ve rahat bir hayat sürdürmelerini sağlıyorlar. Bu iş kolu, kapıcı ailelerini kentsel alanda, gerçekte karanlık bodrum katındaki geçici mesken mahalleri ile simgelenen, "içerideki yabancılar" konumuna yerleştirerek, kentli/modern ile "modernleşen" grupların bir araya gelebileceği bir mekân yaratıyor. Aynı apartmanın kapısı ile çatısını ve aynı mahalleyi paylaşıyor olmalarına rağmen, kapıcı aileleri ve apartman sakinleri birbirlerini klasik aşağıdakiler ve yukarıdakiler tanımlarıyla algılıyorlar.

Kapıcı aileleri orta ve üst sınıf muhitlerine gelişigüzel dağılmış değiller, akrabalık ve memleket (kasaba ya da köy) bağlarına dayalı topluluklar kurup bunları muhafaza etmiş bulunuyorlar. Orta ve üst sınıflara ait kent alanının orta yerinde bölgesel toplulukların yeniden yapılanmaları yoluyla gerçekleşen bu toplaşma, yapmış olduğum araştırmaya da belirgin biçimde yansımış bulunuyor: Örneğin, görüşülen kapıcı eşlerinin yüzde 83'ü aynı mahallede kapıcılık yapan erkek akrabaların ve/veya hemşerileri olan göçmenlerin yakınında ikamet ediyor. Kapıcılık kırsal kesimden göç eden pek çok erkek için bir iş alanı halini aldıkça, eşleri de bu mahallelerde ev işine işgücü sağlamanın temel yolu olmaya başladı. Kapıcı eşleri, kent alanının diğer uçlarına yerleşerek tam zamanlı ev kadını olan hemcinslerinin tersine, apartman sakinlerinin evlerinde çalışmaya başladılar. Bu tip bir istihdam, kocaların eşlerinin çalıştığı işi ve işveren seçimini kontrol etmesine olanak tanımış oldu. Bu kadınlar artık ev işi hizmeti sektöründe neredeyse tekel yaratmış durumdalar: Örneklemdeki kapıcı eşlerinden –görüşme için rasgele seçildi– sadece yüzde 14'ü hiç ev işine gitmediğini belirtti.

Kapıcı ailelerinin daha geniş gecekondu camiası ile göç kalıpları ve sınıf kökeni de dahil olmak üzere birçok ortak yönü bulunuyor,[9] ancak mesleğe dayalı kolektif bir kimlik onları gecekondu yerleşimlerinde yaşayan muhtelif mesleklerdeki göçmenlerden farklı kılıyor. Kapıcı aileleri kendi aralarında camialar oluşturarak bunları muhafaza etmelerine rağmen, gecekondu yerleşimlerindeki diğer göçmenlerden fiziksel olarak uzak kalıyorlar. Muhitleri, başka açılardan gecekondu yerleşimlerindeki göçmenlerle geçmişteki köylü kimliğini paylaşan bu insanlar için farklı yaşam yapıları yaratıyor. Muhit göçmenlerin yaşamlarının bütünlüğünü sosyal ilişkileri bağlamında yapılandırıyor: konutun şartları, ailede mahremiyetin farklı düzeyleri, çocukların gittiği okulların türleri ve genellikle modernlik ve kentlilik ile ilişkileri. Başka bir deyişle, bu bölünme "göçmenliğin" yaşandığı şekillere doğrudan yansıyor. Kent alanında göçmenin kenara itilmiş konumunu tanımlamak için "yabancı" terimini kullanırsak, bu durumda kapıcıları da "içerideki yabancılar" olarak adlandırabiliriz;[10] bu terim daha fazla içerilmiş olmalarından kaynaklanan daha derin marjinallik deneyimini betimliyor. Öte yandan, gecekondu yerleşimlerindeki göçmenler, "dışarıdakiler" olarak adlandırılabilir, bu terim içeridekiler ile aralarındaki göreceli mesafeyi topluluğa dayalı kolektif bir şekilde yaşadıklarını yansıtıyor. Kentin mevcut bölümlenmelerini tehdit ederek ve "kirlilik" yaratarak orta sınıf işverenlerin temastan kaçınma yolları aramalarına neden olan da kapıcı ailelerinin işte bu "içerideki yabancı" konumu ve kent alanının kullanımındaki eşitlik hakları.

Kapıcı daima ailesiyle birlikte, çalıştığı apartmanın derme çatma bodrum katında yaşıyor, ki bu mesleki itibar açısından kendisine büyük bir fayda getirmiyor. Konutun koşulları apartman sakinleri ile paylaşılan herhangi bir alan hissi vermediği gibi, orta sınıf apartman sakinlerinin onları hor görmelerine ve kendilerinden ayrı tutmalarına neden yaratan önemli bir etken oluşturuyor. Bu araştırma kapsamında ziyaret edilen eski ya da yeni apartmanların çoğu, kapıcıları fazla ışık ve hava almayan rutubetli bodrum odalarına kapatmıştı. Bu mekânların çoğunluğu (yüzde 70) sadece iki oda ve yarım mutfaktan oluşuyordu ve banyo imkânları çoğu kez yeterli de-

ğildi.[11] Kapıcılar ve eşleri "yerin altına tıkıldık", "çocuklarımız güneş yüzü görmüyor," gibi şikâyetlerde bulunuyorlar. Başka bir deyişle, apartman sakinleri ile kapıcıların mekânsal birleşmesi sonucunda hor görülen bir varoluş vurgulanıyor.[12]

Tıpkı gecekondu yerleşimlerindeki evler gibi, kapıcı evlerinin mekânsal yerleşimleri de çeşitlilik göstermekle birlikte hepsi aynı rahatsız edici koşullara sahip. Odaların dağılımı, içinde yaşayanlara hiçbir şekilde korunmuş oldukları hissini vermiyor. Örneğin, tipik bir kapıcı dairesinde oturma odasından kocaman borular geçiyor. Bazı dairelerde odadan odaya geçmek için kömür tozunun ya da küllerin uçuştuğu kalorifer kazanının etrafından dolaşmak gerekiyor. Pencereler de bodrum katlarında bulunan pencerelerin aynısı, içeri ışık giremeyecek kadar küçük ve yüksekte. Böylesi koşullarda oturmak sürekli bir rahatsızlık ve yabancılaşma duygusuna neden oluyor ve ev, içinde yaşayanlar tarafından genellikle bir hapishane olarak tanımlanıyor. Kapıcıların duydukları hapsedilmişlik ve yanlış konumlandırılmışlık hissi, bina sakinleri tarafından hor görülmeleri ile de yansıtılıyor. Bu hor görülme damgası kapıcının yaşamının içine nüfuz ederek işine ve ailesine kadar uzanıyor. Ben, bu damganın kapıcının kendisinin ve ailesinin hizmet ettiği orta sınıf apartman sakinleri ile tehlikeli ölçülerdeki günlük yakınlığından kaynaklandığını düşünüyorum. Douglas'ın (1989) izinde, hor görme damgasının kapıcının orta sınıfa ait konutların fiziksel ve kültürel sınırlarını ihlal etmesiyle oluştuğu düşünülen kirliliği simgesel bir biçimde engellemeye yaradığını savunuyorum. Kapıcı, (diğer düşük statülü işlerde çalışanlar gibi) sadece düşük statüde olmakla kalmıyor, aynı zamanda ona Türk şehrindeki kentli-köylü ayrımının yanı sıra sınıf düzenini ve statü temelli eşitsizlikleri tehdit etme gücüne sahipmiş gibi davranılıyor, zira her toplumda uçlar en tehlikeli noktalardır. Orta sınıf bu tehlikeli olacak kadar yakınında bulunan içerideki yabancıları hor görerek onları ait oldukları yerde tutuyor. Damga, her iki sınıftan kişiler arasındaki etkileşimi yönlendirmek suretiyle, özellikle çocuklar arasında, fiziksel yakınlık ve samimiyet nedeniyle azaldığı düşünülen sosyal mesafenin varlığını teyit edici bir görev taşıyor.

Kapıcı eşlerinin aşağıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, genellikle kapıcı çocukları, özellikle dışlanarak ve pis olmakla suçlanarak hor görülüyor:

> Eve bağlısın; canının istediği yere gitmek için evden ayrılamazsın. Mahpus gibisin. Seni eşiklerindeki köpek gibi görürler, bizi aşağılıyorlar. Yemek yemeyi bilmediğimizi söylüyorlar; evlerimizin koktuğunu söylüyorlar.

> Esas sorun çocuklarda. Büyüdükçe daha mutsuz oluyorlar, neden kapıcı olduğumuzu sormaya başlıyorlar.

> Kapıcı çocuklarını küçümsüyorlar, aşağılıyorlar. Kapıcılara pis diye bakıyorlar; hepsi köylü diye görüyorlar. Bizi hor görüyorlar.

> Senden nefret ederler. Bizim pis ve terbiyesiz olduğumuz düşünülür. Bizi farklı görüyorlar, bizimle ahbaplık etmek istemiyorlar.

> Kapıcıları sevmiyorlar. Çocuklarını uyarıyorlar, "kapıcı çocuklarıyla oynama, sana mikrop bulaştırırlar"... Biz de insanız, sadece görünüşümüz onlardan farklı.

Ne kadar iyi giyinirsen giyin, çocuklarına ne kadar bakarsan bak, onlara hâlâ kapıcı çocuğu deniyor. Yine bizim çocuklarımızla oynamıyorlar.

Kötü olan kapıcı adı. Küçük görülüyoruz ve ikinci sınıf insan muamelesi görüyoruz. Kötü, pis insanlar olarak algılanıyoruz... en kötüsü de bu.

Bu tip ifadeler, kapıcı ailelerinin derinden hissettikleri damgalanmış olma duygusunu dile getiriyor. Sözde hijyen eksikliği daha derin bir karakter yapısının simgesi ve belirtisi, özünde hor görülecek bir varoluşun göstergesi haline geliyor. Pislik suçlamaları estetiğin ötesine geçerek hem kapıcının, hem de ailesinin manevi karakterine yönelmiş bir değerlendirmeyi sezdiriyor. Bu eleştiri özellikle kapıcı eşlerini yaralıyor, zira kadın olarak ailenin hijyeninden onlar sorumlu tutuluyor.

Douglas'ın perspektifinden yaklaştığımızda, toplumun uç kesimlerinde yer alan kişiler ve gruplar damgalanıyorlar ve bu damga söz konusu uç kesimleri tanımlayıcı bir unsur haline geliyor. Douglas, örneğin cadıların, çıraklarının ve doğmamış çocukların tehdit sayıldığını, çünkü toplumun kalıplarında resmi bir yerleri olmadığını söyler. Statüsü belirsiz ya da çok gevşek tanımlanmış marjinal kimseler tehlikelidir, çünkü herhangi bir toplumsal yapıda uçlar en hassas noktalardır; bu nedenle de "merkez" uçları denetim altında tutarak kendini güçlendirir. Bu açıdan bakıldığında, kapıcı aileleri kentte marjinal –içerideki yabancılar– sayılmaktadırlar, zira ne apartman sakinlerinin ait olduğu anlamda apartmana, ne de gecekondu mahallelerine aittirler. Kirliliğin ve düzensizliğin taşıyıcıları olarak görülürler.

Kapıcı aileleri, sınıf hiyerarşisinin en altına indirildiklerinde ve kültürel ve ekonomik anlamda bağımlı bir grup haline getirildiklerinde bile, kendileriyle yakın temasın getirdiği simgesel tehdit yüzünden korkulacak ve uzak durulacak kişiler olmayı sürdürürler. Kentli sınıflar sınırların bulunmamasından doğan karmaşadan endişe duyarlar. Sınırların korunması ve kirlenme korkusu ile ilgili bu kaygıların, statü farkı konusundaki endişeleri Ehrenreich'ın (1989) "düşme korkusu" olarak adlandırdığı belli bir sınıf güvensizliğinden doğan orta sınıf mensupları arasında daha fazla duyulduğu gözlenmektedir. Bu anlamda, kapıcı aileleriyle araya sosyal mesafe koymak orta sınıf kimliğinin kendini tanımlayışında tipik bir durumdur.[13] Fakat hangi koşullar altında sınırların tehdit altında olduğu düşünülmektedir? Kapıcıların evlerinin apartmanın en altında olması ve emir eri konumları anlaşıldığı kadarıyla orta sınıf apartman sakinlerinin toplumsal sınırları iyice belirleme gereksinimlerini karşılamaya yetmiyor. Kaynaşmanın –bu örnekte çocuklar yoluyla– çok arttığı durumlarda, uygulamada geçirgen hale gelen toplumsal sınırların gevşetilmiş olduğunun düşünüldüğünü savunuyorum. Bu şekilde kaynaşma olasılığı, sadece yaşama alanlarının yakınlığı sayesinde değil, kapıcı ailelerinin kentin vaat ettiği fırsatlardan adil bir pay istiyor olmalarıyla da gerçeğe dönüşüyor.

Kapıcı ve eşi yüzünden doğabilecek kaynaşma tehdidi araya sınırları iyi belirlenmiş ritüeller sokmak suretiyle idare ediliyor. Kapıcı aileleri ile apartman sakinleri arasındaki sınıf ve statü farklılıklarını öne sürebilmek ve teyit edebilmek için, değiş tokuş sistemine eşitsiz katılım biçiminde çok merasimli bir sosyal temas gerçekleştirilmektedir. Örneğin, apartman sakinlerinin karşılıksız hediyeler vermesi kapı-

cı ailelerini ricacı konumuna getirir. Akrabalar, dostlar, komşular ve tanıdıkların birbirlerini ziyaret ettikleri dini bayramlarda, kapıcılar apartman sakinlerini ziyarete giderler, ancak bu ziyaretlerine karşılık verilmez. Bu uygulama üstün konumdakilerin (yaş ve statü açısından), haksızlık ediyormuş gibi görünmeksizin, karşılık vermemelerine olanak tanıyan köklü kültürel normların bir parçasıdır.

Ancak çocuklar söz konusu olduğunda, dışlamanın rutinleşmiş şekilleri ya bulunmuyor ya da hayata geçirilmeleri daha güç. Kapıcı çocukları ile mahallenin orta sınıf çocuklarının düzensiz bir şekilde kaynaşmasının tehdit olarak algılanması da bundan. Okula birlikte gidiyor, sıraları paylaşıyor, aynı çocuk bahçesinde oynuyor, mahallenin aynı köşesinde takılıyor, saçlarını aynı berberde kestiriyor, aynı okul servisine biniyor veya okula aynı yoldan yürüyorlar.[14] Çocukların arasındaki, sınıflar arası romantik ilişkilere bile yol açabilen bu kaynaşma, kapıcıların işlerinin yapısal şartlarının getirdiği bir durumdur.

Apartman sakinleri bu sözde "kirliliğe" kapıcı ailelerini kendilerinden ayrı tutmak için karmaşık simgesel yöntemler yaratarak karşılık veriyorlar.[15] Pislik, koku, tutumlar ve davranışlar simgesel bir uzak tutma jargonunun terimlerini oluşturuyor; hor görülen grubun "pis" işler[16] ile doğrudan iştigali, hijyenik olmayan yaşama koşulları ve köylü geçmişi de buna ortam sağlıyor.

Geleneği Barındırma

Kapıcılığın yapısı geçmiş geleneğin sürekliliğini hem teyit hem de inkâr eder. Apartman geleneğin varlığını sürdürebileceği bir mekân oluşturur; cinsiyet rolleri açısından önemli sosyal dönüşümlerin yanı sıra geleneksel eylemlerin de koruyucusu olarak hareket eder. Bu kısımda, kapıcılığın yapılanış şeklinin, nasıl karmaşık bir biçimde bu göçmenlerin "modern olma" olanaklarını kısıtladığını ve geleneksel sınıf ve cinsiyet aşağılama teamülünün üzerlerinde sürdürülmesine yol açtığını ele alacağım.

Köylü kadınların göçü genellikle onların "ev kadınına dönüştürülmeleri" ile sonuçlanır (Şenyapılı, 1981; Ayata ve Ayata, 1996). Gecekondu mahallelerindeki kadınların, özellikle de evli olanların, evin dışında çalışmalarına izin verilmemektedir. Gecekondu yerleşimleri ev hizmeti için çok zengin bir işgücü kaynağı oluşturuyor gibi görünse de, aslında gecekondu kadınlarının pek azı evlerde çalışmayı istemektedir.[17] Kadınların çalışmasına karşı, kadının iffeti, namusu ve erkeğin şerefine geleceği düşünülen tehditler konusundaki derin korkulardan kaynaklanan ataerkil itirazlar kadınların yapabileceği işleri ve çalışabilecekleri alanları ciddi ölçüde kısıtlamaktadır. Burada, kapıcı bağlantısının ev hizmetinin göçmen kadınlar için kabul edilebilir bir çalışma şekli olmasındaki önemini vurgulamak istiyorum. Başka bir deyişle, kapıcı bağlantısı aracılığıyla ayarlanan ev hizmeti işi kadınların çalışması üzerindeki geleneksel denetimin engelleyici etkisini asgariye indiriyor.

Aşağıdaki satırlarda yer alan özet, Türkiye'de kadının zirai üretimdeki, 1950'lerden bu yana makinalaşmanın artması ve üretimin metalaşması ile çeşitlenen konumunun genel bir değerlendirmesini yansıtıyor. Bu değerlendirmeden yola çıkarak,

bir süreklilik örüntüsü görmeye başlayabilir ve kapıcı aracılığıyla ayarlanan ev işlerinde çalışmanın neden kabul gördüğünü ve bir tehdit olarak algılanmadığını anlayabiliriz.

Tarımsal üretim sistemlerinde kırsal kesim kadınları üzerine yapılan araştırmalar, üretimin düzenlenmesi ve bu sistemlerde kadının üstlendiği rol hakkında benzer tanımlar sunmaktadırlar (Sirman, 1988; Berik, 1987; Kandiyoti, 1990). Bu çalışmalardan, benim burada sunduğum tartışma ile ilgili olarak çıkarılabilecek önemli unsurlar şöyle özetlenebilir: Kadınların ekonomik faaliyetlerinin boyutu –tarımsal üretim, küçük ölçekli imalat ya da ev işleri– ataerkil otorite yapısı altında düzenlenen hane temelli ekonomi üzerine kuruludur. Bu ağırlıklı olarak aileye dayalı köy ekonomisinde kadının emeği üretim süreci için çok büyük önem taşısa da, bu üretim sisteminin en önemli özelliği temel olarak kadının serbest ekonomik faaliyetinin ve bağımsız gelirinin bulunmayışıdır. Kadınlar, üretim işlemlerinin dayandığı akrabalık ve haneler arası ilişkilerin kurulmasında ve korunmasında başrolü oynamakla birlikte, pazara kendi başlarına erişmeleri mümkün değildir ve erkeklerin kendilerini temsil etmelerine bağımlıdırlar. Üstelik, kadınlar ücretli olarak (pamuk, zeytin ya da meyva toplamak için sezonluk işçi) veya halı dokuma gibi küçük ölçekli imalat işlerinde istihdam edildiklerinde, alacakları ücretin pazarlığı hane reisi tarafından yapılır ve para da bu kişiye ödenir. Bunun sonucunda kadının elinde nakit bulunmaz.

Emek pazarının modern sektörlerindeki istihdam, belli kurallara, merkezi denetime ve değişmeyen rutinlere bağlı bulunan, kişisel olmayan, rasyonel ve kanunlarla belirlenmiş bir sistem olarak tanımlanmakta ve bu durumun kocanın kontrolünü kısıtladığı düşünülmektedir. Bu gibi sistemler sadece kocanın eşinin işi üzerinde etkin olabilme olanaklarını kısıtlamakla kalmamakta, aynı zamanda işyerinde gerçekleşmesi gereken çalışma kadını evden dışarı çıkartarak onun herhangi bir kan bağı ya da ailevi yakınlığı olmayan işçiler, işverenler ve müşteriler ile, köy kökenli işlerde görülen toplumsal kontrolden uzak bir bağlam içinde olmasını gerekli kılmaktadır. Kocayı –faal bir idareci, yönetici ya da işin temsilcisi olarak– vazgeçilmez bir taraf olarak kabul etmeyen tüm iş ilişkileri, bir kocadan beklenen görevlerin eksilmesine neden olarak, kocanın eşi üzerindeki kontrolünü ve koruyuculuk görevini ortadan kaldırmaktadır.

Ancak, kapıcılık müessesesi, ev hizmeti arzını ve talebini mekânsal olarak birleştirerek koruyucu pederşahi bakışın varlığının sürmesini garanti altına alıyor. Ve sonuçta kadınlar ücret karşılığında ev hizmetini evinden uzaklaşmadan ve kocasının gözünün önünden kaybolmadan görebiliyor. Ev hizmetinde çalışmak, özellikle de en sık görülen gündeliğe gitmek, kocaların eşlerinin işleri ve iş ile ilgili davranışları üzerinde geleneksel kontrol biçimlerini sürdürebilmeleri için gereken koşulları sağlıyor. Örneğin, koca eşinin emeğini düzenliyor; kadının kimin için çalışacağına ya da çalışmayacağına rahatlıkla karar verebiliyor.[18] Kadın daha geniş ev hizmeti piyasası içinde dolaşmıyor. Aslına bakılırsa, yaşadığı mahallenin sosyo-coğrafi sınırlarından hiç çıkmıyor: Çalışmak için apartmandan veya çevresinden uzaklaştığı pek ender görülüyor; işveren ile işçi arasındaki ilişkiler çoğu kez kişisel bağlara dayanıyor; ev işinde çalışan kadının ücreti doğrudan kocasına ödenebiliyor.

Bu ataerkil dinamik, ücretli ev hizmeti işinin bir meslek alanı olarak mevcut işleyişini anlamakta olduğu kadar, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet ve sınıf dinamikleri konusunda belirli bir yapıya ulaşmakta da büyük önem taşımaktadır. Sanayileşme sürecindeki diğer ülkelerdeki ev hizmeti pazarlarının aksine, kırsal kesimden göç eden kadınların emeği üzerindeki kısıtlamalar ev hizmetini nispeten az bulunur ve pahalı hale getirmektedir. Söz konusu ülkelerde, ev hizmetleri genellikle kent merkezlerine tek başlarına göç eden ve geniş bir ucuz emek arzı yaratan genç ve bekâr kadınlar tarafından görülmektedir (Jelin, 1977; Chaney ve Castro, 1989; Kuznesof, 1989; Duarte, 1989). Emeğin bolluğu ev işlerinde yatılı çalışmayı desteklemekte ve sözleşmeli işveren-çalışan ilişkilerinin gelişmesinin önüne geçmektedir. Türk ataerkilliği kadının emeğini kontrol altına alarak, ev hizmetinin modernleşmesine yol açmıştır. Kadınların bağımsızlığı, hareket kabiliyeti ve para kazanmasına getirilen engeller emek arzını kısıtlamış ve pahalılaştırmış; yatılı yardımcı pozisyonunu elverişsiz kılmış bulunmaktadır. Bunun yerine, ev hizmeti birden fazla işveren için gündelikçilik şeklinde sunulmakta ve sanayileşme sürecindeki diğer ülkelere oranla daha söze dayanır biçimde ayarlanmaktadır. Bu bağlamda gelenek, modern emek ilişkisi biçimleri üretmektedir. Seçkin sınıf kadınlarının aslında ucuz ve bol olabilecek emek arzına ulaşma olanaklarının bu ataerkil yapı tarafından daraltılıyor olması da ayrıca ironiktir.

Gelenek bir başka şekilde de korunuyor. Ev ve iş arasında kesin sınırlar bulunmaması sonuçta tüm hane bireylerinin kapıcının çalışma deneyimine katılmasına yol açıyor. Başka bir deyişle, kapıcılık müessesesi, bir hizmet işi olarak resmiyet kazanmış olmasına rağmen, kapıcının bireysel bir ücretli işçi olmasına müsaade etmez. Tam aksine, göçmen ailesini, erkek reisinin bileşik çalışma sürecini yönettiği bir çalışma birimi olarak ortaya koyar. Bu süreç içinde kapıcıların eşleri, daha önceki ücretsiz aile işçisi konumunu kısmen korumakla birlikte, ev hizmetinde çalışarak yeni bir bağımsız para kazanan kişi kimliği edinirler. Ailenin emeğinin kullanımına dayanan bu çalışma sistemi, aile içindeki cinsiyete ve yaşa dayalı hiyerarşik ilişkilerin üzerine kurulur ve bu durumu güçlendirir. Bir kapıcı eşinin mizahi olarak dile getirdiği gibi, "Apartmanda oturanların hepsinin gelini oluveriyorsun." Bu sözler, evliliğinin ilk yıllarında köyde kocasının ailesiyle birlikte yaşadığı kalabalık hanelerin hiyerarşisi içinde statü olarak kendinden üstün olanların hizmetindeki hamarat gelin rolünün yeniden yapılanmasını ifade ediyor.

Ancak aynı müessese, kocayı eve bağlayarak, özellikle de çocukların bakımı konusunda cinsiyete göre geleneksel görev dağılımında bazı değişimlere neden oluyor. Orta ve üst sınıf Ankara'sının sokaklarında, erkeklerin çoğu bürolarında evden uzakta ekmek kazanan baba rolünü oynarken, ufak bir çocuğun elinden tutarak ağır adımlarla dolaşan başka erkekler görmek beklenmedik bir şey değil. Bu erkekler eşleri çalışan kapıcılar ve aynı zamanda onların Türk toplumunun en geleneksel erkek kesimini oluşturdukları düşünülüyor. Acaba aynı adamlar evde çocukların altını değiştiriyor mu, küçük çocukları yediriyor mu, yemek yapıyor mu, sonra da bulaşıkları yıkıyor mu?

Kocalarının küçük çocukların ihtiyaçlarını karşılamaya müsait olmaları sayesinde, ufak çocuğu olan ev hizmetine giden kadınların çoğunluğu tam zamanlı (hafta-

da 5-7 gün) çalışabiliyorlar. Kapıcı kocalar çocuk bakımına önemli ölçüde yardımcı oluyorlar – bu erkeklerin yüzde 60,6'sı çocukların bakımıyla ilgileniyor. Kapıcı kocanın ev-merkezli işi ailedeki cinsiyete dayalı işbölümü normlarını kırmada ne dereceye kadar etkili oluyor? Bu nesnel durum çocuk bakımı alanında cinsiyete dayalı görev dağılımını etkilemiş gibi görünse de, ev işinin diğer alanlarında kayda değer hiçbir değişim emaresi gözlenmiyor. Çalışan eşleri gibi kapıcıların da "sahne arkasında" kendi cinsiyetlerine uygun düşen rollerini oynayarak çocuk bakımı konusunda böylesine belirgin bir sapmayı fazlasıyla telafi ettikleri yolunda önemli miktarda kanıt bulunuyor. "Çocuklara kim öğle yemeği veriyor", "öğle yemeğini kim hazırlıyor", ve "bulaşıkları kim yıkıyor" gibi sorulara verilen yanıtlar bize kapıcı babanın evde gerçekten ne iş yaptığına, çocuk bakımına ne zamanlar girişiğine ve gündüz çocuk bakma faaliyetlerinin genelde anneler tarafından görülen bazı ev işlerine el atacak kadar genişleyip genişlemediğine dair ipuçları veriyor. Kocalar çocukları yediriyor, fakat öğle yemeğine katkıları eşlerinin bir gece önce hazırladığı yemeği ısıtmaktan ve tabakları lavaboya bırakmaktan öteye geçmiyor, böylece ev işlerinin rutin olarak yapılması yine kadınlara kalıyor.

Kapıcılık işinin "eve bağlılık" gerektiriyor olması çocuk bakımı ve ev işlerinin yürütülmesi açısından yeni bir görev dağılımı için nesnel bir durum yaratıyor ise de, bu nesnel durum ev işi yapmak ile cinsiyet rolü kimliği arasındaki kuvvetli bağı kırmaya yetmiyor.[19] Hatta, bu durumda bu bağın daha da sağlamlaştığını düşünüyorum, çünkü kapıcının kendi mesleki rolü, bir cinsiyet endişesi yaratmaya çok müsait; bu endişeden kurtulmanın en kolay ve en tipik yolu ise günlük "kadın" işlerinden kaçınmak. Ataerkil cinsiyet düzeninin normlara uygun yapısı içinde, mahremiyet (içerisi) kadın ile, kamuya açıklık (dışarısı) ise erkek ile ilişkilendirilmektedir. Oakley'nin (Oakley, 1974: 153) ironik bir biçimde ifade ettiği üzere, "kocanın yeri ev değildir". Bu alanlar sadece cinsiyet rollerini simgelemekle kalmayıp, aynı zamanda bu rolleri güçlendirir. Erkeklik, evin dışındaki dünyada meydana gelen faaliyetler, iş rolleri ve toplumsal uygulamalarla gösterilir ve geliştirilir. Evde fazla zaman geçiren erkekler daha az "erkek" kabul edilir (ev hizmetinde çalışan kadınlardan biri kocasının aylak ve tutsak durumunu şu sözlerle dile getiriyor: "Baksana [kocasını göstererek], bütün gün evde oturuyor, kadın gibi"), dış dünyaya sıkça çıkan kadınlar ise erkeklerin alanına el attıkları için toplumun tepkisini çekmeyi göze alırlar. Kapıcının işinin bulunduğu yer ve mesleki rolü, toplumca tanımlanmış erkek kavramı ile örtüşmüyor: iddiasız, uysal, bağımlı, emre amade ve sosyal üstlerinin gereksinimleriyle ilgilenmek zorunda kaldığı bir konuma oturtulmuş durumda. Ast statüsü ile başa çıkabilmek için gereken sosyal becerileri edinmek zorunda. Bu nitelikler Türk toplumunda geleneksel olarak kadının rolü ile bağdaştırılır. Günlük konuşmalar ve gözlemler hem kapıcıların hem de eşlerinin, özellikle de hemşerileri olan gecekondu yerleşimlerinde yaşayanlar tarafından nasıl algılandıkları konusunda oldukça hassas olduklarını ortaya koyuyor. Sık sık hemşerilerinin onların hizmetkârlıklarını ve kadına benzemelerini eleştirdiklerinden, kapıcının apartman sakinlerine dağıtacağı ekmekleri koymak için koluna taktığı sepetle dalga geçerek ve uşağın sosyal üstlerine karşı sergilediği itaatkâr davranışları taklit ederek kapıcıları nasıl alaya aldıklarından

söz ediyorlar.[20] Yaşadıkları aşağılanmanın yoğunluğunu ifade edebilecek pozisyonda olan kapıcı eşleri de, kocalarının kapıcı olmaya dayanamadığını, bu nedenle iş değiştirdiğini söylüyorlar.

Kapıcıların, kadınlara özgü günlük ev işlerinden kaçınmanın yanı sıra, erkekliklerini çeşitli stratejik yöntemlerle kanıtlamak için birçok yapısal olanakları da var; "kapıcı" terimi yerine pek kullanılmayan "lisanslı kalorifer operatörü" unvanının tercih ediliyor olması, mesleğin olumsuz çağrışımlarından (kölelik ve kadınsılık) kurtulma ve mesleği erkekleştirme yolunda bir girişimi akla getiriyor. Kapıcılar erkekliklerini kanıtlama uğruna, kahvehane gibi sadece erkeklere ait sosyalleşme mekânlarına fazlasıyla sık gidiyor ve kâğıt oynuyorlar. Yukarıda da açıklandığı gibi, kapıcılık işinin en kadınsı kısımlarını eşlerine bırakıyorlar. Kadınların şaşırtıcı düzeydeki çoğunluğu hane gelirinin ana kaynağı, ancak bu gelirin kontrolü ve idaresi ağırlıklı olarak kocaların elinde. Kadınlar ise kendi kazançlarını kocalarına verdikten sonra para işine pek az bulaşıyorlar. Erkeğin eve bağımlı ve alışveriş merkezli mesleği hane ekonomisinin iç yapısını etkileyen ve yönlendiren güçlü bir mekanizma kurarak kadınların kendi gelirleri üzerindeki kontrollerini kısıtlıyor.

Kutuplaşmış Kimlikleri (Yeniden) Oluşturmak: Hizmetçiler ve Hanımlar

Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de ücretli ev hizmeti cinsiyetin ve sınıf eşitsizliğinin kesiştiği önemli bir noktada gerçekleşiyor. Ücretli ev hizmeti, hem sınıfın kendini yeniden üretme sürecinde hem de cinsiyete dayalı geleneksel iş dağılımı sürecinde önemli bir yer tutuyor. Orta ve üst sınıf kadınlarının ev işlerinden kurtulmaları için stratejik olarak kullanışlı bir düzen oluşturuyor ve kadın işverenlerin hane içinde cinsiyete dayalı geleneksel iş dağılımı ile yüzleşmelerine mani olan canalıcı bir strateji sunuyor. Nitekim belirli bir sınıfa ait kadınların, sınıfa, ırka ve etnik kökene dayanan eşitsizlikler ile en ağır şekilde kısıtlanan kadınların emeğini kullanarak cinsiyet katmanlaşmasının baskılarından kısmen kurtulduğu öne sürülmüştür (Rollins, 1985; Glenn, 1986; Romero, 1992). Başka kadınların emeğini satın alan kadınlar toplumsal cinsiyete dayalı geleneksel iş dağılımına karşı çıkmayarak bunu aynen sürdürdükleri için eleştirilmişlerdir (Hartmann, 1981).

Ev işleri hizmeti, ikinci vardiyanın yükünü omuzlarından alarak orta sınıf kadınlarının toplumsal alana daha fazla katılmalarını sağlamanın yanı sıra, ev işinin en ağır ve en monoton kısımlarını yapan yeni bir kadın sınıfı yaratıyor. Gregson ve Lowe (1994: 110) bu süreci şöyle anlatıyorlar:

> ... orta sınıf hanelerinde ev temizliği artık sadece cinsiyete göre ayrılmış bir iş olmaktan çıktı... aynı zamanda emekçi sınıf kadınları için bir meslek olarak kurgulanıyor. Bu durumun sonucunda da, bazı orta sınıf hanelerinde temizlik artık orta sınıf kadınının zaman-mekân kullanımı için uygun bir şey olarak görülmüyor.

Bu sürecin en canalıcı yanı ise ücret karşılığında yapılan ev işlerinin kadınlığın kutuplaştırılmış orta sınıf ve emekçi sınıf versiyonlarının yaratılmasında önemli bir

rol oynuyor oluşu.

Bununla birlikte bu genellemeler, işyerinde yaşanan gerçek etkileşimi gözden kaçırıyor. Konuyu ev hizmetinde çalışanlar ile işverenler arasındaki ilişkiye getirmeden önce, Türk toplumunun değişen yapısını ele almakta fayda var; bu yapı kutuplaştırılmış kadın kimliklerinin ve ev hizmetinde çalışanların kol işçisi rolüne oturtulmaları karşısında gösterdikleri muhtelif, çoğu kez kararsız tepkilerin ortaya çıkmasını ve tümüyle proleterleşmeye gösterdikleri direnci teşvik etmektedir. Bu tepkiler kutuplaşma eğilimlerini bir nebze hafifletmektedir.

1980'lerin başlarından itibaren devlet kontrollü kapitalizmden özelleştirilmiş serbest pazar ekonomisine geçişle birlikte başlayan toplumsal değişimler, kadınların evleri ile ilişkilerinin, evcimenliğe olan geleneksel bağlılıklarını değişime uğratacak bir şekilde yeniden yapılanmasına neden olmuştur. Orta sınıf kadınları ile ev hizmetinde çalışanlar arasındaki ilişkinin incelenmesi açısından büyük önem taşıyan yapısal değişimler arasında modern toplumsal alanın gelişmesi, yeni tüketim biçimlerinin ortaya çıkışı ve eğitim sistemindeki değişiklikler öne çıkmaktadır (Özbay, 1995). Bu, annelik ve ev kadınlığı da dahil olmak üzere eski kimlik kaynaklarının yerlerini yepyeni kimliklere bıraktığı anlamına gelmiyor.[21] Kamusal ile özel arasındaki ayrımı ve sınıf farklılıkları ile sosyal hareketliliğin ifade edilmesinde kadınların oynadığı değişken rolleri anlayabilmek için bu değişimlerin dikkate alınması gerekir.

1980'lerin ortalarına gelindiğinde, serbest pazar ekonomisi reklam, kitle iletişimi, tüketici kredisi ve ticari etkinlikler konularında sağladığı büyüme ile, Türkiye'nin kentli sınıflarının tüketim ile ilişkilerinde hem nicelik hem de nitelik açısından önemli bir değişime neden oldu. Tüketimde meydana gelen değişimler, orta sınıf kadınlarının emeklerini ve zamanlarını kullanma biçimlerini önemli ölçüde değişime uğrattı. Keyif, eğlence ve alışverişi birleştiren büyük alışveriş merkezleri, mega-marketler, çarşılar ve büyük mağazalar gibi yeni tüketim mekânlarının ortaya çıkışı, genişleyen küresel pazar ekonomisinin kadınların sosyalleşmesini yeniden tanımlarken onların ev dışı etkinliklerinde nasıl değişiklik yarattığı konusunda önemli bir örnek sunuyor. Örneğin, Türkiye'de piyasada bulunan hazır gıdalardaki büyük artış kadınların mutfakta geçirdikleri sürenin kısalmasına neden olmuş bulunuyor.[22] Kadınların etkinliği giderek ev alanının dışına çıkmaya başladı; bu da kadının kentin kamusal hayatından sosyo-mekânsal olarak nispeten dışlanışının sona erdiğini gösteriyor.

Modern Türk toplumunda meydana gelen bir diğer önemli dönüşüm de eğitimin tüm seviyelerinde özelleştirmenin artıyor olması; bu durum sınıf katmanlaşması ve orta sınıfın sosyal hareketliliği üzerinde kalıcı etkiler yaratıyor. En iyi okullara girmek için süren korkunç rekabet anne babaların çocukların okul ve okul dışı (bale ve piyano dersleri, yabancı dil ve resim kursları) etkinliklerine çok özen göstermesini gerektiriyor. Ebeveynlerin eğitim üzerindeki gözetimi artık bir özel öğretmen ve/veya en iyi hazırlık kurslarını bulmayı ve tutmayı da içeriyor ve hem çalışan hem de çalışmayan ev kadınları için öncelikli bir görev haline gelmiş durumda.[23] Bütün bu etkinlikler kadını evin dışına çıkarıyor, annelik rollerini yerine getirdikleri kamusal alanı genişletiyor ve onları akranları ile yeni bir sosyalleşme ve rekabet ilişkisine sokuyor. Burada, bu yeni rollerin kadının kamusal alanda bağımsız bir aktör ola-

rak kimliğini güçlendirirken, aynı zamanda iyi ve başarılı bir anne olmanın yeni tanımlarını da beraberinde getirdiğini vurgulamalıyız. Özbay (1995: 109-10) konuyu şöyle özetliyor:

> Kadınların kimliklerini aile aracılığı ile edindiği gerçeği kapitalizmin genişlemesiyle birlikte daha net bir şekilde tanımlanmıştır. 1980'lerin Türkiye'sinde kadınlar ailenin sosyal statüsü ile ilgili ek sorumluluklar üstlendikçe, aile temsilcisi olarak hareket etme sıfatını erkeklerden devralıyor gibi görünüyorlar... Kadınlar sosyal statülerini ailelerininki ile özdeşleştirdikçe, ailenin herhangi bir bireyinin statüsündeki yükseliş ya da düşüş onlara da yeni bir statü yükleyerek sosyal hareketlilik izlenimi vermektedir. Kadınlar etkinliklerini giderek ailenin, özellikle de erkek bireylerinin statüsünü yükseltmeye yöneltmektedirler.

Ancak, kadınların aileye bağlı sınıf özdeşleşmelerine ters düşebilecek bir eğilim daha var: Kadınlar bedensel sağlıklarına ve güzelliklerine gösterdikleri özenle birlikte çok bireyselleştirilmiş bir kendini yaratma süreci içinde yer alıyorlar. Kadınların tüketim odakları artık aile ve sınıf ile sınırlı kalmıyor. Kozmetik ve güzellik ürünleri üzerindeki vurgu, dergilerin, ev ekonomisi yayınlarının ve reklamların artmasıyla güçlenerek, kadın kimliğinin kültürel kurgusunu giderek daha fazla değişime uğratıyor. Özellikle ev kadınlarını hedef alan, genelde kadınlara hizmet veren jimnastik salonlarının ve diyet merkezlerinin çoğalması da giderek artan beden merkezciliğin göstergesi. Bu durum ailenin diğer bireylerinden ayrı, daha "bireyselleşmiş" yeni bir kadın benliğinin ortaya çıkışına işaret ediyor. Orta sınıf kadınlarının bu alana zaman ayırabilmeleri, büyük oranda, kendilerini fiziksel emek harcamaktan kurtaran ev hizmeti çalışanlarının varlığı sayesinde mümkün oluyor. Üstelik, kadınların bu yeni kültürel alışkanlıkları "geleneksel" kadınlar (ev hizmetlileri) ile "modern" kadınların görünüşleri arasındaki farkları vurgulamakta da kilit rol oynuyor. Ancak, bu bireyselleştirilmiş beden odaklı kültüre katılım olanağından mahrum ev hizmetlileri bundan etkilenmiyor değil. Göstereceğim gibi, orta sınıf kadınlarının modern kadın kimliklerine yaptıkları yatırım günlük ilişkilerini de şiddetle etkiliyor. Kadınlığın yeni biçimlerinin ve cinsiyet ile sınıfın ev hizmeti aracılığı ile ortaya konduğu yeni şekillerin meydana çıkışına bu gibi bağlamları da göz önünde bulundurarak yaklaşmalıyız. Bu değişimler Türkiye'nin sosyoekonomik açıdan hızla yeniden yapılanmasını ve bunun karşılığında bireysel aktörlerin bu değişimlere gösterdikleri muhtelif tepkileri yansıtıyor.

Öncelikle, ücretli ev hizmetinin sınıf temelli kadınlıkların kuruluşunda oynadığı rolü biraz daha irdelemek istiyorum. Ev hizmetinde istihdam tarzının analizi, köylü kadınların "emekçi sınıfı" kadınlarına dönüşme sürecinin hiçbir şekilde basit veya tamamlanmış olmadığını ortaya koyuyor. Arz ve talep yapılarının düzenlenişi proleterleşme sürecini kolaylaştırsa da, ev hizmetlileri kendilerini istenmeyen iki aşırı ucun –geleneksel gündelikçiler ile proleterleştirilmiş temizlikçiler– ortasında konumlandırıyorlar. Benim araştırmama dahil olan ev hizmetlilerinin büyük çoğunluğunun (yüzde 91) birden fazla işvereni bulunuyor; çok küçük bir kısmı tek işverene bağlı. Ancak birden çok işverene sahip olan kadınlar da homojen bir grup değil. Ev işçilerinin istihdam tarzlarının analizini daha karmaşık istihdam örüntüleri tanımlayarak gerçekleştirdim. Üç değişkenli –haftada çalışılan gün sayısı, toplam işveren sa-

yısı ve hafta içinde aynı işverene gitme sayısı– bir kümelenme, ev hizmetlilerinin emeklerini genellikle ağır temizlik olmak üzere katı tanımları olan işler için satan "uzmanlar" ile mesailerini daha gevşek tanımlı işlere satan "genelciler" (geleneksel gündelikçiler) arasında uzanan bir çizgi üzerinde dağıldıklarını gösteriyor. Ev hizmetlilerinin büyük bölümü çizginin "uzman" ucuna daha yakın duruyor; uzman pozisyonları arasında en avantajlı olanı ise aynı işverene aynı hafta içinde bir kezden fazla gitmek: Bu durumda süre daha kısa, iş hacmi daha az, görev çeşitlemesi daha geniş ve himaye[24] çıkarları daha fazla oluyor. Buna karşılık tamamen uzmanlaşmak, her gün başka bir evde çalışmak ve aynı işyerine fazla sık gitmemek çalışma süreci üzerindeki kontrolü arttırıyor olsa da, en pis ve fiziksel olarak yorucu işleri defalarca üst üste yapmayı gerektiriyor. Ev hizmetlerindeki bu proleterleşme düzeyi çalışanlara temizlik işçisi statüsü yüklüyor ve –köylü kadın olarak tanımlanmalarını çağrıştırarak– fiziksel açıdan güçlü ve dayanıklı bir kadın imajını besliyor. Ev hizmetlileri, farklı şekillerde, bu köylümsü proleterleştirilmiş imgelerini benimsemek istememekle birlikte, tek bir işverene bağlı olmanın çağrıştırdığı gündelikçi imgesini de reddediyorlar.

Ev hizmetlilerinin farklı istihdam biçimleri arasındaki tercihlerinin farklı orta sınıf kadın gruplarını da önemli ölçüde etkilediğini belirtmeye gerek yok. Kendilerini hoşlanmadıkları iki ucun tam ortasına yerleştiren bu ev hizmetlisi kadınlar, gücü onların emeklerini en sık kullanmaya yeten işverenleri seçiyorlar. Bu da, orta sınıfların daha alt katmanlarındaki kadınların "tercih edilmeyen" işverenlere dönüştükleri ve orta sınıfın daha üstlerinde yer alan hemcinsleri ile rekabet durumunda kaldıkları anlamına geliyor.

Güçsüzlerin Samimiyet Silahları

Ev hizmetlilerinin sınıf itaatleri işverenle işçinin aynı anda hem müttefik ("abla-kardeş") hem de muhalif olduğu gergin bir ilişki üzerinde temellenir. Birkaç istisna dışında, işverenler ile ev hizmetlileri arasındaki ilişki üzerine tarihsel ve kültürler arası tartışmalar, ev hizmetlilerinin kimliğini de ilişkinin doğasını da işverenlerin tanımladığını varsaymaktadır.[25] Bu anlatımlarda, kadın işveren bir aktör olarak görülmekte, evinde çalışan kişi ise itaat eden bir ast olarak kavramsallaştırılmaktadır. Ender durumlarda, ev hizmetlisi küçümsenen işe dayalı kimliği ile sosyal hayatını bilinçli olarak birbirinden ayıran, "direnen" bir ast olarak tanımlanmaktadır (Dill, 1988; Cock, 1980). Bu egemen analitik yaklaşımlar, iktidarı, iki kadın arasındaki tepeden aşağı ve sadece baskıcı egemenlik ve itaat içeren ilişkilere bağlı olarak algılamaktadırlar. Bunlar, oldukça basite indirgenmiş ("sağduyulu") bir baskı olarak iktidar kavramından yola çıkar, iktidarın uygulanması baskı altında kalanın direnmesine neden olur ve bu direnişi şekillendirir. Ev hizmetlisinin ve işverenin etkileşimlerinde kontrolü elinde tutma gücünü belirleyen yapısal eşitsizlikler yüzünden, itaat sağlamak için etkili bir araç olan emir verme hakkına sahip bulunan işverenin etkin fail olduğu varsayılır. Hansen'in (1989: 11) belirttiği gibi, "fark katılımcıların eşit

güce sahip olmamalarından kaynaklanır, bu da işverene çalışanın itaat etmemeyi seçemeyeceği emirler verme olanağı sağlar". Bu yaklaşımın iş ile sınıf arasındaki karmaşık insan ilişkilerini açıklamakta yetersiz kaldığını savunmak için bu dengesizliği toptan inkâr etmek gerekmiyor. Ben, bu görüşlere karşı olarak, bu ilişkinin ev hizmetlilerini kültürel ve ekonomik açılardan yapısal bir eşitsizlik içinde çalışan etkin özneler olarak gören bir çerçeve içinde incelenmesi gerektiğini savunuyorum. Ayrıca meselenin genelde baskın bir hanıma [işverene] "direnebilme" sorunu olmadığına inanıyorum. Çalışan ile işveren arasındaki yakın ilişki karşılıklı olarak kurgulanır. İlişkinin idaresi ise bu iki kişinin etkileşiminin ürünüdür; bu etkileşim epey sağlam yapılanmış bir toplum, ataerkillik ve cinsiyet kimliği ile sosyal sınıf deneyimi zemini üstünde gerçekleşir.

Bu bakış açısı, ev hizmetinde çalışanların işverenlerinin iktidar stratejilerinin edilgen nesneleri olmaktan ziyade kendi çıkarlarını kollamaya çalışan aktörler olma yöntemlerini ortaya çıkarmamıza da olanak tanır. Ev hizmetlileri ve işveren hanımlar (emeğin satıcıları ve alıcıları olarak) genellikle birbirlerine zıt olarak tanımlanan çıkarlarını sağlamak ya da korumak adına, manipülasyon, itaat, manevra ve karşılıklı anlayış gerektiren türlü türlü sosyal etkileşime girerler. Bu nedenle de, işverenlerin ve çalışanların şahsi çıkarlarının işyeri olan evdeki iki kadın arasında nasıl ifade bulduğunu, ne gibi pazarlıklar yapıldığını ve bu çıkarlar için nasıl mücadele edildiğini anlamak şarttır. Şahsi çıkarları kollamak için ne gibi simgeler ve deyimler yaratılır, harekete geçirilir ve manipüle edilir? Aktörler bir yandan günlük etkileşimlerini sürdürürken iş ilişkilerinin üretiminde ne tip beceriler ve kaynaklar kullanırlar? Aşağıdaki tartışmada yanıtlamaya çalışacağım sorular işte bunlar.

İşverenler ile çalışanlar arasındaki etkileşimler, ev hizmetinin doğasından kaynaklanan olası çatışmalar ve endişelerin üstesinden gelme yolları olarak düzenlenir ve uygulanır. Gerilim ve çatışmanın yapısal kaynakları pek çoktur: İşveren ve çalışanın rolleri özel alanda nasıl tanımlanmalı? Yaşamın maddi koşulları arasındaki (giyim ve mobilya gibi unsurlara kazınmış) belirgin eşitsizlikten kaynaklanan çatışmalar nasıl önceden görülüp idare edilmeli? Bu aşikâr sınıf ilişkisinden (emeği satan ile alan) kaynaklanan daha evrensel çatışmalar hane bağlamında nasıl idare edilmeli? Bu gibi sorunlar birkaç tipik strateji ile çözüme kavuşuyor. Ben, ev hizmetinin içine temizlik veya diğer sözleşmeli işlerden daha fazla iş girdiği gerçeğini kaydetmek için bu gibi stratejileri "görev" olarak adlandırıyorum. "Görev" terimi, aynı zamanda, bu iki kadın kategorisi arasındaki etkileşimin sadece çalışmayan bir denetçi tarafından denetlenmesi ile sınırlı kalmadığını da vurguluyor. Görev stratejileri hem işveren hem de ev hizmetlisi tarafından tatbik ediliyor. Bunlar, kişinin karşı tarafı belli bir tavırsal etkileşime sevk etme beklentisi ile kendi imajını belli bir şekilde sunarak durumu idare etmeye yönelik stratejiler olarak kavramsallaştırılabilir (Goffman, 1959). Göreceğimiz üzere, bu stratejiler başarılı olduğunda iş daha iyi yapılıyor ve olası kimlik sorunlarından kaçınılıyor veya bunlar çözüme ulaştırılıyor. Ancak, ev hizmetini idare etme stratejileri katılımcılar için kendine özgü gerginlikler yaratmaya da müsait.

Ev hizmetinin kuralları ve normları, evin, işyerinin aksine, kişisel ve özel ilişkilerin hüküm sürdüğü bir mekân olarak içinde yer aldığı aile yaşamı ile bağlantılı de-

gerler ve uygulamalar tarafından yapılandırılır. Böylelikle, "aile" iş ilişkilerinin yaşanmasına aracı olan bir simge haline gelir. İşyerini özel alan bağlamında tanımlamak "işveren" ve "çalışan" rollerini kesin çizgilerle belirlemeyi güçleştirmektedir. Bu durum, çalışmayan ev kadınlarının işveren konumuna geçtiği ve bu iki rol arasında rahatça gidip gelemediği durumlarda daha da şiddetlenmektedir. Aktörlerin çıkar çatışmalarını dile getirebilecekleri veya aralarındaki ilişkiyi sadece emeği alanlar ve satanlar arasındaki bir ilişki olarak kavramsallaştırabilecekleri bir dil bulunmamaktadır. Bir yabancının düzenli olarak evde belirmesi, bir aile veya akrabalık teriminin kullanımıyla doğallaştırılır. Samimiyet kendini hitap biçiminde gösterir; işveren yaşına bakılmaksızın *abla*, ev hizmetlisi ise otomatik olarak *kardeş* haline gelir ve kendisine sadece ilk ismiyle hitap edilir.

Çalışanlar da, işverenler de samimiyetin doğuşuna çok önem vermektedirler. Ev hizmetinde çalışanlar için, iyi muamele görmek sadece "kendisine insan gibi davranılması" ve "aşağılanmamak"tan ibaret değildir. İyi muamele, "yakınlık" ve "bağlılık" ile abla/kardeş simgesinin hayata geçirilmesini de içerir. Samimiyet, ev hizmetlisinin himaye fırsatlarından yararlanmasını sağlar. Öte yandan, arzu edilir bir "samimiyet", işverenin de yaptırdığı işten daha iyi sonuç almasını garantiler. Bu samimiyeti sağlamış olan işveren işini kendi istediği biçimde gördürebilir, başlangıçta işin bir parçası olarak pazarlığa dahil edilmemiş işleri yaptırabilir ve tatillerde ve diğer özel durumlarda çalışan kişinin diğer işverenlerini zor durumda bırakabilecek program değişikliklerini çok önceden haber vermeye gerek kalmadan gerçekleştirebilir. Ev hizmetlisi açısından ise, himayenin getirdiği faydalar garanti altına alınır.

Göreceğimiz gibi, çalışan ile işveren arasındaki bu yakınlık daima stratejiktir. "Stratejik" terimi ile böylesi bir samimiyetin duygusal ilişkiden ziyade karşıt çıkarların kollanması yönünde bir araç olduğunu belirtmek istiyorum. Samimiyet genellikle birbirinin sevinçlerine, kaygılarına ve sorunlarına anlayışla yaklaşmak olarak tanımlanır. İki tarafın da az çok aynı değerlere sahip olmasını ve birbirlerinin bakış açılarını anlayabilmeleri için yeterince ortak deneyimleri bulunmasını gerektirir. Bu durumda, tanım itibariyle, samimiyet farklılığın bir dereceye kadar inkârını gerektirir. Ev hizmeti söz konusu olduğunda ise ilişkiyi yapılandıran statü ve sınıf farklarını örtmek ve idare edilebilir hale getirmek için bir araç görevi görür.

Ev hizmetlileri ile işverenleri aslında bütünüyle farklı dünyalara ait olmalarına rağmen, eş ve anne olarak sahip oldukları cinsiyete dayalı ortak nitelikleri ve becerileri (kültürel olarak kabul edilen samimiyet gerekçeleri) ile birbirlerine yaklaşırlar ve iş sözleşmesinin şartları ve hükümlerinin ayarlanması sırasındaki erkileşimlerinde ataerkil cinsiyet inanışlarından faydalanırlar. Kadınlık deneyiminin kocalarının iktidarını kabullenme konusundaki ortak görüşlerini yansıtan yönlerinden yararlanırlar. Daha önce de belirttiğim gibi, evde çalışacak birini aramak, seçmek, işe almak ve idare etmek bütünüyle kadının görevidir. Ancak, ataerkil düzenin somutlaşmış hali olarak kocalar da göze görünmeseler bile ev hizmeti ilişkilerinin önemli aktörleridir. Her ne kadar bu iki kadın, kadının itaati konusundaki ataerkil normu aynı şekilde algılamak zorunda olmasalar ve bu durumu hayatlarının farklı kesitlerinde farklı biçimlerde yaşıyor olsalar da, her iki taraf da etkileşimleri sırasında kadınların aile için-

deki itaatkâr konumu ve toplumdaki statüleri ile ilgili paylaşıldığı farz edilen ataerkil varsayımların birleştirici bir rol oynamasına izin veriyor, hatta bunun için çaba gösteriyorlar. Bu ortak anlayış ve jargon bu iki kadın grubu arasındaki farklılık hissinin azalmasında ve bir samimiyet, hatta dayanışma hissi yaratılmasında önemli bir rol oynamasına rağmen, kadın kimliğinin ataerkil tanımlarını kuvvetlendirmektedir. Örneğin, ev hizmetlileri belli bir iş programını değiştirmek (erken çıkmak ya da geç gelmek) veya işi bırakmak istediklerinde, hep kocalarının otoritesini öne sürüyorlar. Bu bir bahane olabilir de, olmayabilir de; çünkü çalışma koşullarında kocalarının kontrolü yok değil. Kocanın kısıtlamalarını abartmak ya da bahane etmek iş ayarlamalarına karşı çıkmak veya bunların pazarlığını yapmak anlamına geliyor. Ancak, bunu yaptıklarında, kendilerini erkekler karşısındaki aşağı statülerine daha çok bağlamış oluyorlar. İşyerindeki özerklik böylelikle ataerkil kontrolü pazarlık aracı olarak teyit ederek doğallaştırma pahasına gerçekleşiyor.

İşverenler de aynı taktiği kullanabiliyor. Maaşa zam yapmamak ("Ona şimdi soramam; bugünlerde pek sinirli... önümüzdeki ayı bekleyelim"), daha fazla iş yaptırmak, programda olmayan zamanlarda yardım almak, tatil dönemlerinde daha fazla gün almak, ev hizmetlisinin kullanmasına izin verilen konforlara belli kısıtlamalar getirmek (telefon vs.) ve yardım etmedikleri için bahane bulmak üzere kocalarını öne sürüyorlar.

Bu olayların altında yatan yapılar belki de, astların üstlerinden hoşnutsuzluklarını belirtir görünürken aslında kendi ast statülerini ortaya koydukları daha genel mekanizmaları temsil ediyor. Her iki kadın da hemen kabul edilen, önceden kurulmuş ve sorgulanamaz ast-üst düzenine şu şekilde özetlenebilecek durumlarda başvuruyorlar: İstediğini yapmayı arzu ederdim (çünkü "yakın bir ilişkimiz" var, "biz kardeşiz"), ama ne yazık ki yaptıklarım hakkında son sözü söyleme hakkı olan bu adam bana izin vermiyor. İşveren kadın ve ev hizmetinde çalışanlar hep birlikte hiyerarşik koşulları kabulleniyorlar ve öne sürüyorlar, bu koşullarda her ikisi de kendisini nihai otorite olmaktan yoksun ve aynı tip ataerkil kontrole tabi olarak ortaya koyuyor.

Kocalar sadece "simgesel" olarak öne sürülmekle kalmıyor. Bazı durumlarda, ataerkil kontrol ilişkide varlığını daha dolaysız bir biçimde hissettiriyor. Bazı ev hizmetlilerinin kocaları eşlerinin iş ayarlamalarını bizzat denetliyor ve ücrete el koyuyor. Bu tip kocalara karşı, işveren ve çalışan birbirlerini çalışanın kazancına el konulma olasılığını düşürmeye çalışan doğal müttefikler sayıyorlar. İşverenler bunu bazen çalışanın ücretinin bir bölümünü bir tasarruf hesabında tutarak ya da altın alıp onlar adına saklayarak yapıyorlar. Kimi zaman da, çalışana kocasının haberi olmadan fazladan para veriyorlar. Fazladan verilen bu gibi paraların ikramiye olarak değil, resmi ücretin parçası olarak kabul edildiğini de belirtmek gerek.

Ev hizmetlileri ile işverenler arasındaki sınıf eşitsizliği günlük etkileşimleri dahilinde nasıl algılanıyor ve idare ediliyor? Ev hizmetlileri işverenlerinin sosyal yaşamları ve tüketim kalıpları hakkında doğrudan bilgi ve deneyim sahibi. İşverenler, haklı olarak, ev hizmetlilerinin kendi hayatları ile işverenlerinin yaşam tarzları arasındaki muazzam farkı gözleyebilecek bir konumda olduklarına inanıyorlar. Ev hizmetlisinin bu eşitsizliği gözlemlemesinin maddi ve manevi nefret uyandırarak sınıf

kıskançlığına yol açtığını düşünüyorlar. Buna karşılık, işverenler benim "sınıf" görevi tabir ettiğim şeyi yapıyorlar, "sınıf haksızlığı" olarak algıladıkları durumu telafi etmeye çalışıyorlar (Sennett ve Cobb, 1972). "Sınıf suçluluğu" duyguları büyük ölçüde ev hizmetlileri tarafından kurnazca açığa çıkarılıp güçlendiriliyor. Dini ve milli bir önem atfedilen önemli bir kültürel sınıf göstergesi olan et tüketimi ile ilgili örnekler bu "sınıf görevi"nin nasıl yapıldığını gösteriyor.

Bir işveren şöyle bir hadise anlattı. Bir gün öğle yemeğinde kıymalı böreği varmış ve evinde çalışan kadın da iltifat etmiş. İşveren böreğin tarifini vermeyi teklif edip ne kadar kolay yapıldığını söylemiş. Çalışanı, "Yapamam ki, çünkü et alamıyoruz," diye yanıt vermiş. İşveren kadın onu et yerine ıspanak veya mercimek kullanmaya teşvik etmiş. İşveren ev hizmetlilerinin ancak örnek alarak öğrendiklerine inandığından iki hafta sonra, hiç ıspanak sevmemesine rağmen gündelikçiye et olmadan da çok lezzetli olabileceğini göstermek için ıspanaklı börek yapmış.

Başka bir işveren sık sık başvurduğu bir uygulamayı anlattı. Çalışan kadın için, kendisine iyi muamele edildiğini göstermek amacıyla, tercihan etli veya tavuklu yeni bir yemek pişirirken, kendisi artan yemeklerden yiyormuş. Bunu yapmasının sebebi, anlattığına göre, aynı zamanda da "biz de artan yemekleri yiyoruz"u göstermekmiş. Bir diğer işveren evinde çalışan kadının sürekli çocuklarına et alamamaktan dert yandığını duyduktan sonra, ona "Bize bak, hepimizin yüksek kolestrolü var, et sağlığınız için iyi değil," demiş.

İşverenler bu gibi stratejilerin çalışanlarının hayatlarını daha mutlu hale getirdiğine, onların yaşadıklarına inandıkları ikilemleri azalttığına ve hayatlarından memnun olmalarını sağladığına inanıyorlar. Çalışmayan ev kadını işverenlerin sıkça ifade ettikleri bu duygu, ev hizmetlilerinin sınıf suçluluğu uyandırmakta oldukça başarılı olduklarını gösteriyor. Bir işveren ev hizmetlilerinin durumunu nasıl gördüğünü şöyle anlattı: "İki dünya arasında sıkışıp kalmışlar. İkisinde de olamıyorlar." İşverenler, bu uçurumu ya da en azından algılanışını daraltmanın kendilerine düştüğüne inanıyorlar. Bu nedenle de işverenler yoksullara gelirleri dahilinde yaşamayı öğreterek, taleplerinin (ya da şikâyetlerinin) kapsamını daraltarak ve hayallerini küçülterek değerli sınıf görevleri yapıyorlar. Burada sorulması gereken sorulardan biri bu görevin amacının çalışana fayda sağlamak mı, yoksa işvereni korumak mı olduğu. Bu taktikler çalışanların yaptıkları duygu sömürüsünün yoğunluğunu azaltarak öncelikle işverenlere yarar sağlıyor gibi görünüyor. Ev hizmetlileri, "Çocuklarıma et alamıyorum", "Okul açıldı, ama benim çocuk okula delik ayakkabılarla gidiyor", ya da "Bu yemek çok lezzetli, ama benim çocuklar şimdi peynir ekmek yiyor," gibi şeyler söylediklerinde, işverenler duygusal açıdan sömürüldüklerini düşünmekte haklı olabilirler.

İşverenler arasındaki dostluk ağları da yardımseverlik duygularıyla oynamak için bir araç sunuyor. Ev hizmetlileri tarafından kullanılan önemli bir taktik de başka bir işverenin yaptığı iyilik hakkında konuşarak işverenleri birbirlerine düşürüp rekabet yaratmak: "X hanım benim çocuklara şunu bunu aldı; X abla ev taksitlerimize yardım etti."

Ev hizmetinde çalışan bir kadının bir diğerine avans istemeyi planladığı için işe gitmeden önce altı altın bileziğinden birini çıkardığını anlattığı bir konuşmaya şa-

hit oldum. O altıncı bilezik yepyeniymiş, o da "ablasının" bu eklemeyi fark edip parayı vermekte terreddüt edeceğini düşünmüş. Yapılan iyiliği kabul ederken kendini hanımının kaprisli yardımseverliğine bağımlı biri olarak değil, işvereni tarafından algılanma şeklini stratejik olarak idare ederek iyiliği hak eden bilgili bir çalışan olarak görüyor.

Bir işverenin şu anlattıkları çok tipik:

Dün burada çalışıyordu. Öğle sıralarında dolapta elma, erik gibi meyveler olduğunu, gidip istediğini almasını söylemek için telefon ettim. "Yedim, abla; dolaptaki kirazları yedim," dedi. Neredeyse bir kilo kirazla dolu koca bir kâseyi yemiş. Yılın bu vaktinde kirazın ne kadar pahalı olduğunu bilirsiniz... kilosu yaklaşık 7.000 TL [evde çalışan kadının gündeliğinin üçte birine eşit]. Kendi almaya gücü yetmiyor. Biz bile zar zor alıyoruz. Düşüncesiz. Bize özeniyorlar; bütün bunları bilerek yapıyorlar.

Ellerine vazelin vermeme rağmen, pahalı gece kremimin bütün kavanozunu boşaltmış. Ona verdiğim limon kolonyası yerine benim parfümümü kullandığını da fark ettim. Ona bunun parfüm değil, gece makyajımı silmek için kullandığım temizleyici olduğunu söyledim [pahalı şeyleri kullanmasını engellemek için]. "Ay, ben onu kolonya sanmıştım," dedi.

Ev hizmetlileri bu gibi konuşmalar ve hareketler aracılığıyla sınıf suçluluğu uyandırıyorlar. İşverenler bu suçluluk duygusu ile baş edebilmek için sınıf görevlerini "yapıyorlar". Çalışmayan ev kadını işverenler bu görevi bir "yardımseverlik" ya da "duygu sömürüsüne" tepki olarak yaşıyorlar, çünkü çalışanla doğrudan etkileşim içindeler. Ancak çalışan işverenler evde olmadıkları için duygu sömürüsüne maruz kalmıyorlar. Bunun yerine, ev hizmetlileri istedikleri şeyi işvereni kandırarak değil doğrudan harekete geçerek alıyorlar. Çalışmayan işverenler suçluluk duyup kendilerini suçlarken, çalışan kadınlar suçu ev hizmetlilerinin üzerine atıyor.

Ev hizmetlilerinin sınıf eşitsizliğini her gün süregiden bir şekilde yaşamaları geleneksel kadın rollerinin teyit edilmesiyle sonuçlanıyor. Ev hizmetlilerinin kendileriyle yaptığım görüşme ve konuşmalarda pek çok kez sınıf haksızlığının ve sınıflar arasındaki gelir uçurumunun sonuçlarının bilincinde olduklarını gösteren hadiseleri aktararak üst ve orta sınıf işverenlerinin portrelerini çizdiler ve onları değerlendirdiler. Anlattıkları şeyler sürekli hanımlarının toplumsal cinsiyetlerine uygun olmayı başaramadıklarını ortaya koyuyor. Ev hizmetlilerinin ifadelerinde, işverenlerin sınıfsal ayrıcalığı kadın olarak cinsiyetlerinin sorumluluklarını doğru dürüst yerine getirememeleri ile dengeleniyor. Farklı ev hizmetlileri ile yapılan görüşmelerden alınan, aşağıda göreceğiniz parçalar sınıf eşitsizliğinin cinsiyet yoluyla ortaya konulduğunu gösteriyor:

Onun [işveren] bir şişe ojeye kaç para harcadığını biliyorum: benim gündeliğim kadar.

Valla... bu kadına [işveren] kadın denir mi bilmiyorum. Kendi iç çamaşırlarını yıkayamıyor da benim gibi bir yabancıya bırakıyorsa ona kadın der misin?

Onlar [işverenler] o kadar tembeller ki. Geçen gün, bir tanesi yola gidiyordu. Bavulunu bana hazırlattı. Toplanmayı bile bilmiyor.

Çocukları çok rahat... çocuklarına paranın kıymetini öğretmiyorlar. Çocuklara pahalı şeyler alıyorlar, çocuklar da onları hor kullanıyor. Geçenlerde [işveren] oğluna pahalı bir

çift spor ayakkabısı aldı, ertesi gün çocuk eve yırtık ayakkabıyla geldi. Bir şey demiyor, çocuğa ceza vermiyor. Ayakkabı tek kelime edilmeden çöpe atıldı.

O [işveren] basit bir öğle yemeği pişirmeyi bile bilmiyor; kebap söylüyor. Ne kadar pahalı olduğunu biliyorsun... bazen bana bir günlük iş için verdiğinden daha fazla tutuyor.

Ev hizmetlileri günlük çocuk bakımı ve ev işlerinde orta sınıf kadınlarının zevklerini ve usullerini taklit etseler de, kadın olarak kendilerine çizdikleri tanımın bütünüyle kentli orta sınıf işverenlerini model aldığını söylemek doğru olmaz. Tam tersine, cinsiyet eleştirisi aracılığıyla sınıf eşitsizliğinin ortaya koyulması onlara kentli/orta sınıf kadınlığının karşısında kendi kimliklerini tanımlama olanağı sağlıyor ve bu süreç içinde de geleneksel kadınlığın ve kadın ve anne olarak kendi manevi üstünlüklerinin değerini teyit ediyorlar.

Gerçek farklılıkları ve ev hizmeti düzeninin eşitsiz doğasını geçersiz kılmak üzere tasarlanmış tavırların yapay doğası, en iyi şekilde işverenler, dışarıdan bir gözlemci (araştırmacı da bir orta sınıf kadını olarak "içerideki" olsa da) ile konuşup çalışanları ile aralarındaki kapatılması mümkün olmayan gerçek mesafeyi dile getirdiklerinde açığa çıkıyor. İşveren hanımlar ev hizmetlileri için olumlu modernleşme modelleri olduklarına inanıyorlar ve çalışanların onlardan evin bakımı ve modern değerlerin neler olduğunu öğrenmelerini bekliyorlar. Ancak, hizmetlinin hanımına benzeme çabaları kocasından bağımsız olduğunu ispatlama isteğine dönüştüğünde ya da kadın güzel ev eşyaları veya lüks ürünler satın aldığında, bunun sınırları aştığı düşünülüyor. Ev hizmetlilerinin kendi imkânları dahilinde davranmaları ve tüketmeleri, "yerlerini bilmeleri" gerekiyor. İşverenler evlerinde çalışan kadınların özünde kendileri gibi olmadığına, öyleymiş gibi davranmamaları ya da öyle olmaya heves etmemeleri gerektiğine sıkı sıkı inanıyorlar. Farklı sınıflardan gelen kadınlar arasındaki kadınlığı paylaşma hayali, iş ilişkisinin gerektirdiği yakınlık alanı ile sınırlı kalıyor.

Her iki kadın grubunun da kendilerini ayrı ayrı etkileyen ataerkil cinsiyetçi düzenin kurbanı olduğu sonucuna varmak çok makul görünebilir. Ancak, eğer onlar bu egemenlik sisteminin kurbanı iseler, edilgen kurbanlar değiller; çünkü kadınlar ataerkilliği ne kabul ediyorlar ne de ona karşı savaşıyorlar. Aksine, birbirleri ile günlük etkileşimlerinde ataerkil cinsiyetçi inanışları daha az fark edilebilir ve müphem olduğu söylenebilecek sayısız yolla seçici bir biçimde kullanıp pazarlık aracı yapıyorlar. İşverenler ve ev hizmetlileri, bu tip deneyimlerden ve ataerkil bir cinsiyetçi düzen içindeki farklı konumlardan, iş süreci üzerinde tartışıp anlaşabilecekleri ve yaşamlarındaki farklı deneyimleri uzlaştırabilecekleri bir dil çıkarıyorlar. Sınıf eşitsizliğinin ve sınıf kültürleri arasındaki farkların sonuçlarını hem pekiştirmek hem de hafifletmek için gösterdikleri karşılıklı çabalarda birbirleriyle ilişkilenerek farkları ortaya koymayı deniyorlar.

Bu çalışma, geniş bağlamda, kendilerine kent merkezlerinde daha iyi hayatlar bulmak için köylü topluluklarından kopan kadınlar ile erkekleri ve onların gündelikçi ve kapıcı olarak sundukları hizmetlerde kentli sınıflar ile kurdukları yakın ilişkiyi ele almaktadır. Kapıcıların ve gündelikçilerin deneyimleri sınıflar arası ilişkilerin bazı boyutlarını ortaya koymakta ve Türkiye'de meydana gelen süratli toplumsal değişimler ile birlikte gelişen yeni toplumsal mücadele alanlarındaki insanların günlük yaşamları ve öznellikleri ile ilgili soruları öne çıkarmaktadır.

Sosyal bilimlerin sınıflandırma sistemleri dahilinde, bu insanlar eşiğin kıyısında konumlandırılmışlardır ve bir sabit statüden diğerine hareket etme ya da geçiş sürecinde oldukları kabul edilmektedir, bu nedenle de hayatın modern, kentleşmiş yapı ve kurumlarına entegrasyonları ve asimilasyonları açısından incelenmektedirler. Bir bakıma, kapıcılar ve eşleri eşik fikrini, özellikle de Ankara'nın sosyal yaşamında konumlandıkları özgün şekille, tam anlamıyla somutlaştırmaktadırlar. Kapıcılık ne içeride ne de dışarıda, tam eşikte olmak anlamına geldiğinden sözcük anlamıyla da eşiktedir. "Kapı" simgesel olarak kapıcının durumunun özünü yansıtmaktadır. Kapıcı marjinal bir konumdadır, zira ne diğer apartman sakinleri gibi apartmana, ne de köyden kente gelmiş diğer hemşerilerinin yaşadığı gecekondu mahallelerine aittir.

Bu birlikteliğin yarattığı deneyim katmanları apartmanları, içlerinde yaşayanlar, kapıcılar ve apartman sakinleri için farklı anlamlar ifade eden özel mekânlar haline getirir. Böyle bir eşikte yaşamanın ve çalışmanın kapıcılar ve aileleri için ifade ettiği anlam boyun eğme, sınırlandırılma, hapsedilme ve acı dolu bir damgadır, fakat aynı zamanda özerklik, kentli sınıflar ile kaynaşma ve diğer geleneksel göçmenlerden farklılık anlamına da gelir. Belli bir tanıma oturmayışları, sınıf çizgilerini bulandırma kabiliyetleri onları sınıfların düzenini ve kentteki köylü-kentli ayrımını tehdit eden güçlerle donatır.

Modernlik ile gelenekçilik, kentli ile köylü arasındaki kutuplaşmanın, orta sınıf aile yaşamının içinde yerleşen ve orta sınıfın kültürel varoluşunun ve kimliğinin yaratılmasında ve korunmasında çok önemli bir yer tutan kapıcı ailelerinin kültürel alışkanlıklarının karmaşıklığını açıklamakta yetersiz kaldığını savundum. Kentli orta sınıf varlığı, belki de ironik olarak, bu yeni kentlilikler arasında geleneksel davranış biçimlerinin ve otorite ilişkilerinin devamını desteklemekte ve buna dayanmaktadır.

Modern ev yaşamını oluşturan unsurların ve ilişkilerin çoğunun yaratıldığı ve modern kimlikler ile bağdaştırılan duyarlılıkların, alışkanlıkların ve zihniyetlerin kendini gösterdiği yer olan orta sınıf ev ortamlarında yaşayan ve çalışan kapıcıların ve gündelikçilerin deneyimleri, geleneksel ile modern arasındaki karmaşık etkileşimi temsil etmektedir. Bu karşı karşıya geliş sonucunda değerlerin ve uygulamaların denetimsiz olarak transfer edildiğini ya da eleştiri süzgecinden geçmeden benimsendiğini öne sürmek safdillik olur. Yine de, kapıcıların ve ailelerinin orta sınıf zevklerini ve tarzlarını asla taklit etmediklerini söylemek istemiyorum. Arzulanan ürünlere kısıtlı erişimleri bağlamında, kentli statüsünün metalaşmış göstergelerini elde et-

meye çalışıyorlar. Ziyaret ettiğim gecekondu ve kapıcı evlerinin hemen hepsinde nadiren içilen ama kent görgüsünü yansıtan "Nescafe" fincanları vardı. Sade kek yerine kakaolu kek yapıyorlar, çünkü sade keklerin kırsal ve prestijden yoksun bir kimliği var. Daha ucuz olan toz şeker değil de küp şeker kentli ve modern ince zevki gösteriyor ve buna göre değer kazanıyor. Modern ebeveynliğin duyarlılıklarını sergiliyorlar: Ebeveyn olarak –kentli, eğitimli kişiler gibi– çocuklarını üniversite sınavının kapısına kadar götürüp sınav süresince beklemeleri gerekiyor, çünkü bu tip psikolojik desteğin çocukların başarısında önem taşıdığını düşünüyorlar. Bunlar modernliğe yapılan kategorik yatırımlardan sadece birkaçı. Tüketim alışkanlıkları ve diğer kültürel pratikler gibi, kimlikler ve kişilikler de geleneksel-modern karşıtlığı anlamında algılanıyor ve değerlendiriliyor. Kadınlar, erkeklerin onların çalışmasını yasaklamasını ve fiziksel hareket kabiliyetlerine ve sosyal faaliyetlerine getirdikleri diğer kısıtlamaları, kocalarının geri kalmış köylülüklerine, geleneğin baskılarından kurtulmayı beceremememelerine ve modernleşmeyi başaramamalarına bağlıyorlar. Bu kadınların söyleminde genelleştirilmiş ya da evrensel olan "erkek" veya "koca" yer almıyor. Bunun yerine, tasavvur ettikleri modern erkeğin karşısında yer aldığını düşünerek kavramsallaştırdıkları bir şekilde "bizim adamlar" ve "bizim kocalar" diye söz ediyorlar. Evlerindeki işbölümü, evlilik içinde aşk ya da kadınların dövülmesi hakkında konuşurken erkek tavırlarını ve davranışlarını değerlendirmek için kullandıkları terimler, bu simgesel köylü ve modern erkeklik karşıtlığını yansıtıyor.

Bu karşılaşmanın asıl önemi başka bir yerde yatıyor: Bireyin tavır ve duygularının sürekli modernlik ve kentlilik açısından değerlendirildiği belli bir kendi üzerine düşünme şeklinin gelişmesine yol açıyor. Bu, kişinin tavırlarını, duygularını, davranışlarını ve eylemlerini modern ile geleneksel arasındaki fark bağlamında sürekli denetlediği bir varoluş modeli. Günlük hayatın nispeten önemsiz unsurları bu endişeyle dolu. Bu ikili karşıtlığın biçimini tümüyle değiştirirken bile aslında onu yeniden kayda geçiriyorlar.

Geleneğin ve modernliğin kendine has yönlerini –pragmatik açıdan ve ideolojik değerler olarak nasıl kullanıldıklarını– keşfetmek, bu karşılaşmadan doğan tartışmalı tepkinin nasıl bu ayrımın özüne dokunmaksızın ne modern ne de geleneksel olan vizyonlar, deneyimler ve toplumsal uygulamalar yarattığını anlamamıza olanak sağlıyor. Bu ikiliğin insanların anlayışlarının merkezinde olması, karşıtlığı terk etme yolundaki teorik girişimlerin karşısına ciddi bir engel çıkarıyor. Yorumda veya analizde geleneksellik-modernlik ikili karşıtlığını göz ardı etme yanlışına düşmek, kişilerin kendilerini algılayışları ve dünya görüşleri açısından çok önem taşıyan bu terimlerin yanlış kurgulanması riskini doğuracaktır.

KAYNAKLAR

Abu-Lughod, Lila (der.) (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Adam, Barbara (1996), "Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Features", Paul Heelas, Scott Lash ve Paul Morris (der.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell, MA.

Ayata, Ayşe (1989), "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşerilik", Türkiye II. Sosyal Bilimler Kongresine Sunulan Tebliğ, ODTÜ, Ankara.

Ayata, Sencer (1988), "Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman", *Toplum ve Bilim*, 42, Yaz.

Ayata, S. ve A. Ayata (1996), "Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü", *Housing Research Series* 10, Ankara: TC Prime Minisrry, Housing Development Administration.

Berik, Günseli (1987), *Women Carpet Weavers in Turkey: Patterns of Employment, Earnings and Status*, Uluslararası Çalışma Örgütü, Cenevre.

Berk, Sarah Fenstermaker (1985), *The Gender Factory*, Plenum Press, New York, NY.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (der.) (1997), "Giriş", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Bozdoğan, Sibel (1997), "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Chaney, Elsa M. ve Mary Garcia Castro (der.) (1989), *Muchachas No More*, Temple University Press, Philadelphia, PA.

Cock, Jacklyn (1980), *Maids and Madams: A Study in the Politics of Exploitation*, Raven Press, Johannesburg.

Colen, Shellee (1986), "'With Respect and Feelings': Voices of West Indian Child Care and Domestic Workers in New York City", Johnetta Cole (der.), *All American Women: Lines That Divide, Ties That Bind*, Free Press, New York, NY.

Collins, Patricia Hill (1991), "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", Mary Fonow ve Judith A. Cook (der.), *Beyond Methodology*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, IN.

Çınar, Mine (1991), *Labor Opportunities for Adult Females and Home-Working Women in Istanbul, Turkey*, G. E. von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, University of California, Los Angeles, CA, Çalışma Raporu no. 2.

Çulpan, Oya (1979), "Kent Yaşamında Bir İşlev Türü: Kapıcılık", basılmamış doçentlik tezi, T.C. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, Ankara.

Davidoff, Leonore (1974), "Mastered for Life: Servant and Wife in Victorian and Edwardian England", *Journal of Social History* 7, no. 4, s. 406-28.

—— (1976), "The Rationalization of Housework", Barker ve Allen (der.), *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, Longman, Londra.

Devlet İstatistik Enstitüsü (1995), *Women in Statistics: Turkey 1985*, Unicef, Türkiye.

Dill, Thornton B. (1988), "Making Your Job Good to Yourself: Domestic Service and the Construction of Personal Dignity", Ann Bookman ve Sandra Morgen (der.), *The Politics of Empowerment*, Temple University Press, Philadelphia, PA.

Douglas, Mary (1989), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Ark Paperbacks, Londra ve New York.

Duarte, Isis (1989), "A Question for the Feminist Movement: Household Workers in the Dominican Republic", E. Chaney ve M. Castro (der.), *Muchachas No More* içinde.

Duben, Alan (1982), "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", Çiğdem Kâğıtçıbaşı (der.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Indiana University Press, Bloomington, IN.

Ehrenreich, Barbara (1989), *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*, Pantheon Books, New York, NY.

Fenstermaker, Sarah, Candace West ve Don H. Zimmermen (1991), "Gender Inequality: New Conceptual Terrain", Rae Lesser Blumberg (der.), *Gender, Family and Economy: The Triple Overlap*, Sage, Newbury Park.

Glenn, Nakano Evelyn (1986), *Issei, Nissei, Warbride: Three Generations of Japanese American Women in Domestic Service*, Temple University Press, Philadelphia, PA.

Goffmann, Erwing (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor Books, New York, NY.

— (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prenrice-Hall, Eglewood Cliffs.

Gold, Ray (1952), "Janitors and Tenants: A Status-Income Dilemma", *American Journal of Sociology* LVII, s. 487-93.

Gregson, Nicky ve Michelle Lowe (1994), *Servicing the Middle Classes*, Routledge, New York, NY.

Hansen, Karen Tranberg (1989), *Distant Companions*, Cornelle University Press, Ithaca, NY ve Londra.

Hartmann, Heidi (1981), "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs* 6, no. 3.

Hochschild, Arlie R. (1983), *The Managed Heart*, University of California Press, Berkeley, CA.

Jelin Elizabeth (1977), "Migration and Labor Force Participation in Latin American Women: The Domestic Servants in the Cities", *Signs* 3, no. 1, 129-41.

Kandiyoti, Deniz (1997), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

—— (1990), "Rural Transformation in Turkey and its Implications for Women's Status", F. Özbay (der.), *Women, Family and Social Change in Turkey*, UNESCO.

Katzman, David (1978), *Seven Days a Week: Women and Domestic Service in Industrializing America*, Oxford University Press, New York, NY.

Keleş, Ruşen ve Michael N. Danielson (1985), *The Politics of Rapid Urbanization*, HM, New York, NY.

Kuznesof, Elizabeth (1989), "A History of Domestic Service in Spanish America, 1492-1980", Elsa M. Chaney ve Mary Garcia Castro (der.), *Muchachas No More* içinde.

Lasser, Carol (1987), "The Domestic Balance of Power: Relations Between Mistress and Maid in Nineteenth-Century New England", *Labor History* 28, s. 5-22.

Luke, Timothy W. (1996), "Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-Time Compression", Paul Heelas, Scott Lash ve Paul Morris (der.), *Detraditionalization*, Blackwell, MA.

Maanen Van, John (1988), *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Mardin, Şerif (1997), "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Migdal, Joel S. (1997), "Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Mills, Mary B. (1997), "Contesting the Margins of Modernity: Women, Migration and Consumption in Thailand", *American Ethnologists* 24, no. 1, s. 37-61.

Oakley, Ann (1974), *The Sociology of Housework*, Pantheon Books, New York, NY.

Ong, Aihwa (1988), "Colonialism and Modernity: Feminist Representations of Women in Non-Western Societies", *Inscriptions* 3, no. 4.

Özbay, Ferhunde (1995), "Changes in Women's Occupation Inside and Outside the Home", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society*, Zed Books, Londra.

Özyeğin, Gül (1996), "Verwandtscahftsnetzwerke, Patronaage und Klassenschuld Das Verhaltnis von Hausangestellten und ihren Arbeitgebrinnen in der Turkei", *Frauen In Der Einen Wel* 2, s. 9-28.

Rollins, Judith (1985), *Between Women: Domestics and Their Employers*, Temple University Press, Philadelphia, PA.

Romero, Mary (1992), *Maid in the USA*, Routledge, New York, NY ve Londra.

Ruiz, Vicki L. (1987), "By the Day or Week: Mexicana Domestic Workers in El Paso", Carol Groneman ve Mary B. Norton (der.), *To Toil the Livelong Day*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Sanjek, Roger ve Colen Shellee (der.) (1990), *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, American Ethnological Society Monograph Series no. 3.

Scott, James (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT.

Sennett, Richard ve Jonathan Cobb (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, New York, NY.

Sirman, Nükhet (1988), "Peasants and Family Farms: The Position of Households in Cotton Production in a Village of Western Turkey", basılmamış doktora tezi, *University* of London.

—— (1995), "Friend and Foe? Forging Alliances with Other Women in a Village of Western Turkey", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society* içinde.

Şenyapılı, Tansı (1981), "A New Component in Metropolitan Areas: Gecekondu Women", Nermin Abadan Unat (der.), *Women in Turkish Society*, E.J. Brill, Leiden.

—— (1982), "Economic Change and the Gecekondu Family", Ç. Kâğıtçıbaşı (der.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde.

Tekeli, İlhan (1984), "Ankara'nın Başkentlik Kararının Ülkesel Mekân Organizasyonu ve Toplumsal Yapıya Etkileri Bakımından Genel bir Değerlendirmesi", *Tarih İçinde Ankara*, Mimarlık Fakültesi, ODTÜ, Ankara.

Thompson, John B. (1996), "Tradition and Self in a Mediated World", Paul Heelas, Scott Lash ve Paul Morris (der.), *Detraditionalization*, Blackwell, MA.

Türel, Ali (1987), "Ankara Kent Formunda Konut Alanlarının Gelir Gruplarına Göre Farklılaşması", ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Çalışma Grubu, *Ankara'da 1985'ten 2015'e*, Ajans İletişim, Ankara.

West, Candace ve Don H. Zimmerman (1987), "Doing Gender", *Gender and Society* 1, no. 2, s. 125-51.

3

TEZGÂH ÜSTÜ KARŞILAŞMALAR

Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi

Ayşe Durakbaşa, Dilek Cindoğlu

Bu bölümde, Türkiye'de 1980'lerden bu yana alışveriş merkezlerinin hızla çoğalmasına paralel olarak, alışverişin feminenleşmesi olgusu incelenmektedir. Geleneksel pazarın (çarşı) erkeksi dünyası, yüzyıl dönümünde izlenen Osmanlı modernleşme sürecinden itibaren ortaya çıkan lüks mağazalar ile birlikte zaman içinde bir dönüşüm geçirmiştir. Türkiye'nin büyük şehirlerinde özellikle 1960'lardan sonra gelişen yeni alışveriş mıntıkaları ile alışveriş merkezi niteliğindeki caddeler, alışveriş gezilerini ve vitrin bakmayı özellikle orta sınıf ev kadınlarının günlük rutinlerinin bir parçası haline getirmiştir. Çocuk bakımı ve ev idaresi ile ilgili rollerin ve görevlerin değişmesiyle birlikte, kadınların hane bütçesi ve tüketimi üzerindeki kontrolleri de artış göstermiştir. Burada tartıştığımız temel noktalardan biri, yeni orta sınıflara mensup kadınların ev idaresi etkinliklerinde görülen değişiklik ile alışveriş merkezlerinin çoğalması arasındaki karşılıklı ilişkidir. Aynı zamanda, farklı sınıfsal kökenlerden gelen müşterilerin mahalle bakkalından açık pazarlara, alışveriş merkezlerine ve hipermarketlere kadar uzanan alışveriş mekânları ağından nasıl yararlandıklarını da anlatıyoruz.

Son zamanlarda kent yaşamının ve kültürünün merkezi haline gelen alışveriş ve eğlence merkezleri, üst sınıflar arasında farklı bir zevkin gelişip vurgulandığına, ve özellikle daha alt sınıfların gençleri arasında kentli sosyalleşmenin arttığına işaret etmektedir.

Alışveriş merkezlerindeki toplumsal atmosfer, hem postmodern bir tüketim kültürünün akışkanlığını hem de sınıf ve cinsiyet konusundaki yapısal eşitsizlikleri yansıtmaktadır. Bir sosyal zemin olarak dükkân organizasyonundaki değişimlere paralel olarak müşteriler, dükkân çalışanları ve yöneticileri arasında oynanan çeşitli oyunları betimliyoruz. Bu bölümün son kısmında alışveriş sahnesinde müşteriler karşısındaki önemli aktörler olan satış elemanlarının çalışma koşullarına bakıyoruz.

1980'lerde Türkiye ekonomisinin liberalleşme süreci, daha öncelerin korumacı, ithal ikameci politikalarının, ihracata yönelik yerel endüstrilerin teşvik edilmesine ve yabancı yatırımın özendirilmesine dayalı yeni bir kalkınma stratejisine dönüşmesine yol açtı. Bu da Türkiye'nin ekonomik açıdan olduğu kadar sosyokültürel açıdan da dünyaya açılmasına neden oldu. Bu değişimler doğrultusunda ürün ve hizmetlerde kıtlıktan bolluğa geçiş meydana geldi.

Son on yılda, büyük şehirler yeni alışveriş merkezlerinin ve büyük mağazaların ortaya çıkışına tanık oldu; örneğin Ataköy Galleria (İstanbul, 1988), Atakule (Ankara, 1989), Karum (Ankara, 1991), Metro (Ankara, 1990), Kipa (İzmir, 1994), Carrefour (İstanbul, 1993), Carrousel (İstanbul, 1995), Akmerkez (İstanbul, 1995), Outlet Center (İzmit, 1997), Bauhaus (İstanbul, 1996). Bu ultra-modern binalar, üst-orta sınıf muhitlerinin ortasında ya da şehrin sadece araba ile ulaşılabilen dış bölgelerinde yer almaktadır. Her iki durumda da, bu çok katlı yapılar ziyaretçileri hoşça karşılarken, aynı zamanda sadece pahalı dükkânlarla değil lüks iç mekânları ile de onların gözünü korkutuyor. Pırıl pırıl mermer zeminler Türkiye'nin tozlu ve çamurlu olmasına alışılmış sokakları ile tezat yaratıyor. Bu alışveriş merkezlerinde, genellikle, McDonalds ve Burger King gibi Batılı yemek zincirlerinin yanı sıra kebapçıların ya da tatlıcıların da yer aldığı, ziyaretçilerin alışık olmadıkları bir ortamda tanıdıkları yemekleri yiyebilecekleri yeme-içme alanları da bulunuyor.

Uluslararası perakendecilerin Türkiye'deki faaliyetlerinin 1980'lerin sonlarından başlayarak giderek artmasını ele alırsak, yeni kalkınma stratejisinin ve büyüme oranı ile kişi başına gelir üzerindeki olumlu etkilerinin sonucu olarak Türkiye'nin çokuluslu şirketler için cazip bir hedef haline geldiğini görebiliriz. 1985 ile 1993 arasında, kişi basına GSMH gerçek anlamda yılda yüzde 3 oranında büyüme göstermiştir. Demografik özellikleri de Türkiye'yi, özellikle gıda perakendecileri için, elverişli duruma getirmiştir. Son sayıma göre Türkiye'nin nüfusu, yılda yüzde 2,2 oranında bir artışla, 62 milyonun üzerindedir. Özellikle de Avrupa'nın yaşlanan nüfusu ile karşılaştırıldığında, nüfus gençtir (nüfusun yüzde 60'tan fazlası 30 yaşın altındadır) (Tokatlı ve Boyacı, 1997: 104). Kentleşme oranı yüksektir ve İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Bursa gibi büyük şehirlerde nüfus yoğunluğu artmaktadır.[1] Öte yandan, gelir dağılımı çarpıktır, bu da nüfusun bazı kesimlerine çok yüksek satın alma gücü vermektedir. Nüfusun en zengin yüzde 20'lik kesiti GSMH'nın yarısından fazlasını elinde tutmakta ve büyük şehirlerde yaşamaktadır.[2]

1990'da İstanbul'da yaşayanların yüzde 74,26'sı, Ankara'da yaşayanların yüzde 70'i, İzmir'de yaşayanların yüzde 60'ı düzenli bir gelire sahipti; Türkiye genelinde ise bu oran yüzde 38,4 idi. Buradan anlaşıldığı üzere, yeni alışveriş mekânlarının müşteri grubunu oluşturan, belirli bir satın alma gücüne sahip büyük bir kesim mevcuttur (Sönmez, 1996: 126-7). Türkiye'nin 52 hipermarketinin 30 tanesi İstanbul'da bulunuyor ve bunlar Türkiye'nin perakande ticaretinin yüzde 25'ini, İstanbul'un perakende ticaretinin ise yüzde 50'sini elinde tutuyor. Pazar hâlâ doyma noktasına gelmiş değil, pek çok yabancı ve yerli firma bu pazara girme planları yapıyor

(Sönmez, 1997). Yüksek nüfus artışı, hızlı kentleşme, yüksek enflasyon, işsizlik, gelir dağımında eşitsizlik, kent yaşamı ile kırsal kesim yaşamı arasındaki büyük farkların yanı sıra, gözle görünen bir maddi bolluk da varlığını sürdürüyor. Rakamlar tüketimin muazzam artmış olduğunu gösteriyor.[3]

Ger ve Belk'in (1990) materyalizm üzerine yürüttüğü kültürler-arası bir çalışmada, bireysel-odaklı materyalizmin kolektivist kültürel yönelim ile beraber gelişebileceği ortaya konmuş bulunuyor. Ger, bu savın özellikle Türk kadın müşterilerin davranışlarını açıkladığını öne sürüyor (s. 189): "Materyalizm, bir birimin maddi refahını iyileştirmeye, bir birimin tüketimine bağlı ise, bu birim bazı kültürlerde tek bir birey, bazı kültürlerde ise birçok birey (yakın dostlar ve aile üyeleri) olabilir" (s. 190). Tüketim kültüründe materyalist olana doğru bir gidiş gözleniyor; bu durum her sınıftan kadınların aile bütçesinin idaresine daha çok karışır olmalarıyla birlikte kentli hanelerin tüketim kalıplarındaki değişimlerin yanı sıra kredi kartları[4] ve reklamlardaki imaj bombardımanı ile de hız kazanıyor. Her sınıftan kadın, özellikle de ailenin gereksinimleri için, pek çok farklı alışveriş yöntemi kullanıyor ve her bir yöntemin sunduğu olanaklardan yararlanma konusunda yeni beceriler geliştiriyor. Satılan ürünlerin çeşidine göre değişen dükkân tipi ve uygulamaları, dükkân tasarımındaki ve alım satım işleminin gerçekleşmesindeki çeşitlilik sayesinde alışveriş sahnesi zenginleşiyor.

Çarşıdan Alışveriş Merkezine

Türkiye'de alışveriş üzerine ilk gözlemimiz sonucunda, alışveriş alışkanlıklarında cinsiyete göre bölümlenmiş bir kültürün etkisini görürüz. "Çarşı", Osmanlı kent merkezlerinin mimari planında loncalar tarafından idare edilen küçük dükkânlardan oluşan unsur, satıcıların ve alıcıların çoğunlukla erkeklerden oluştuğu, erkek egemenliği altında bir alan olarak belirir. Kadınların bu toplumsal alana alıcı olarak adım atmaları nispeten yeni bir olgudur ve aile ile toplum tarafından yakın gözetim altında tutulmuştur. Alıcı olarak kadınların çarşıya erişimleri çok kısıtlıydı ve çoğunlukla yanlarında erkekler, çocuklar veya hizmetliler bulunurdu. Bu alışkanlığın kalıntıları, pazarın erkeklerin hükmettiği bir alan olmayı sürdürdüğü kırsal kasabalarda halen görülmektedir. Gezici satıcılar bazen malları kadın müşterilerin kapılarına getirirdi. Nakış, çarşaf, kumaş ve giyim eşyaları ile dolu bohçalarla ev hanımlarını ziyaret eden (bu âdet genç kızlar için çeyiz hazırlamanın en pratik yollarından sayılırdı) bohçacı ya da gezgin kadın satıcı, geleneksel mahallenin başlıca karakterlerinden biriydi.

Çarşı esnafının yaşam tarzı ve kültürel bakış açısı –küçük esnafların ve zanaatkârların grup kültürü– ile çarşının yer aldığı dinsel ortam arasında da bir paralellik kurulabilir (Sayılı, 1992: 16):

> Türk kentlerinin yapısında çarşı ile cami arasındaki ilişki göz ardı edilemez. Mesai saatleri ile namaz vakitlerinin çakışması camilerin çarşı civarında inşa edilmesini şart kılmıştır.

Işın (1985: 541), geleneksel Osmanlı yaşama alanında üç yapısal unsur sıralamaktadır: mahalle, çarşı ve cami (cami veya diğer dini yapılar) ile özel konut alanları. Çarşı ticari faaliyetlerin ve imparatorluğun sınırlarının ötesine uzanan bir ticaret ağını yönlendiren esnafın idari bürolarının merkeziydi. Sosyal statü simgeleri halini alan Batı'dan ithal malların bu yapıyı tehdit etmeye başladığı on dokuzuncu yüzyıla dek, tüketim normları dini değerlere göre tanımlanıyordu (Işın, 1985: 545).

On dokuzuncu yüzyılda, ekonomik hayattaki değişimlere ve Avrupa ile bütünleşmenin artmasına paralel olarak, uzmanlaşmış çarşılar ve geleneksel meslekler simgesel önemini yitirmeye başladı ve tüketim normları ile alışkanlıkları değişti. Klasik Osmanlı mahallesinde önceleri zengin ile yoksulun paylaştığı tek tip tüketim kalıpları, farklı sosyal katmanların ve statü gruplarının zevklerine göre çoğaldı. Üst sınıflar, modernleşme sürecinde bürokratlara ve diğer sınıflara sosyal üstünlüklerinin göstergesi olarak İstanbul'a ithal edilen estetik objeleri (piyano ve Batı tarzı mobilyalar gibi) satın almak istediler (Işın, 1985: 553).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, birçok Avrupalı perakendeci –Louvre, Au Lion, Bon Marché, Au Camelia, Bazar Allemand, Carlmann et Blumberg, Orosdi Back, Au Paon ve Baker gibi– Osmanlı payitahtında ve imparatorluğun diğer büyük kentlerinde büyük mağazalar açtılar. Bu görkemli ve zengin mağazalardan Pera'da yer alan Bon Marché (bonmarşe okunur), yükselişte olan Osmanlı burjuvazisinin gereksinimlerine ve zevklerine yanıt veren bu tip dükkânların standart adı halini aldı (Toprak, 1995: 27). Bon Marchéler üst sınıfların Galata ve Pera'daki Batı mallarına erişim sağladığı yerler olarak on dokuzuncu yüzyıl sonu Osmanlı günlük yaşamının bir parçası olmuştu. O dönemde geçen olayları konu alan birçok roman üst sınıf Osmanlı kadınlarının, konaklarda yaşayan hanımlar için özel bir etkinlik şeklinde, planlı olarak Pera'ya alışverişe gittiklerinden söz eder. Bon Marchéler alışverişe yeni bir deneyim katmışlardı; mallar sadece faydaları için değil aynı zamanda da, vitrin sunumundan başlayarak, müşterilerinin estetik gereksinimlerini karşılamak için satılıyordu. Zamanla vitrin bakmak ve sokaklarda dolaşmak on dokuzuncu yüzyıl sonu İstanbul'unda bir eğlence haline geldi. Geleneksel mahalle, yaşam standartları ve tarzları konusundaki homojenliğini yitirirken, Beyoğlu ve Pera muhitleri ışıltılı yaşamların sunulduğu bolluk merkezleri olarak öne çıktı (Işın, 1985: 552-3). Gayrimüslim azınlıkların yoğunlaştığı Avrupalılaşmış Pera ile eski kentin müslüman mahalleri arasındaki bölünme daha keskin hale geldi. Semtlere göre sosyoekonomik katmanlaşmanın başlangıçları Birinci Dünya Savaşı'nın öncesindeki ve sonrasındaki yıllarda izlenebilir. Duben ve Behar (1991: 31) şöyle bir yorum getiriyorlar:

> Jön Türkler döneminde, az sayıda zengin, modern görüşlü müslüman aile, geleneksel gayrimüslim Pera'nın kuzeyinde kalan yeni Şişli ve Nişantaşı mahallelerindeki apartman hayatına geçmek üzere, dindaşlarının İstanbul sur içindeki muhitlerini terk etmeye başladılar. Bu hareket savaş yıllarında, 1920'lerde ve 1930'lar boyunca devam etti. Savaş yılları eski elit zümre için birçok bakımdan kırılma noktası oldu.

Yeni tüketim alışkanlıkları, Bon Marché alışveriş turları ve Batılı yaşam tarzları yeni bir üst sınıfın, Osmanlı burjuvazisinin gelişimine eşlik etti. *Pasaj* (Fransızca *pas-*

sage sözcüğünden) --önce Pera'da, ardından Şişli ve Nişantaşı'nda ve Asya yakasında Kadıköy-Bahariye ve Bağdat Caddesi'nde kemerli olarak yapılmıştı– adı verilen kapalı yaya çarşılarının ilk örnekleri, yirminci yüzyılın ortalarında üst ve orta sınıf hanımların vitrin bakmaya çıktıkları ilk mekânlar oldu.

Pasajlarda "vitrin bakmak", bugünün alışveriş merkezlerinde dolaşmak kadar cazip ve kolay değildi, zira yaya dolaşanların satın alma niyetleri yoksa mallara dokunmamaları gerekiyordu. Potansiyel alıcılar malları elleditklerinde satış elemanları ile aralarında tartışma çıkıyordu. Bugün bile, ticari ve kültürel amaçlar doğrultusunda yayalara tahsis edilen kent merkezlerindeki müşterilerin sınıf özellikleri, alışveriş merkezlerindekinden daha fazla homojenlik gösterme eğilimindedir. Ancak kadınlar her iki tarafta da alışveriş ediyorlar. Kadınların neredeyse tamamen dışlandığı çarşının tersine, açık havada kurulan pazarlar kadınlara hem alıcı hem de satıcı olarak daha fazla alan bırakıyordu. Kırsal köylü pazarlarında kendi ürettiklerini satan köylü kadınların daima bir yeri vardı. Ancak kentlerde kurulan periyodik pazarlarda kadınların satıcı olarak yer alması, daha yeni bir olgu olarak göze çarpıyor.

Günümüz Türkiye'sinde Tüketim Kültürü: Alışveriş Alışkanlıkları Ağı

Büyük kentlerde alışveriş ve eğlence merkezlerinin inşası 1990'larda kent yaşamına ve kültürüne damgasını vurdu ve bu mekânlar farklı bir zevkin gelişmesi ve vurgulanması için toplumsal bir mekân sağladı. Ancak yine de, üst sınıflar için bile alışveriş tek tip bir deneyim haline gelmedi. Tam aksine, çok çeşitli alışveriş mekânları bir arada varlıklarını sürdürüyorlar ve her biri değişik bir dizi avantaj sunuyor.

Akmerkez, Atakule, Karum ve Capitol gibi alışveriş merkezleri, Türkiye'de nispeten yeni bir gelişmenin göstergeleri sayılabilir. Avrupa'nın en modern alışveriş merkezi olarak ödül alan Akmerkez'de geniş bir damak çeşidi bir arada bulunuyor. Örneğin, Burger King, döner kebap ya da Sultanahmet köftecisi gibi daha geleneksel Türk yemeklerinin, çikolatalı muffinler ve doughnut ise sütlü Türk tatlıları ve muhallebileri satan Saray Muhallebicisi'nin tam yanında yer alıyor. Bu alışveriş merkezlerinde sadece yemekler değil, yerlerin temizliği, vitrin standartları, kafeler ve hatta tuvaletler, ziyaretçilerde hayranlık uyandıran ultra-modern, zengin ve lüks ortamlar sunuyorlar.

Bu alışveriş merkezlerinden önce, Türkiye'de Yeni Karamürsel ve Gima gibi giyim ve ev eşyalarının, hatta kimi zaman gıda maddelerinin de tek çatı altında satışa sunulduğu büyük mağazalar bulunmaktaydı. Son zamanlarda Çarşı, Top Avenue ve Marks & Spencer gibi yeni mağazalar da açıldı ve bunların sayısı artacak gibi görünüyor. Büyük şehirlerde pasajlar da yıllardan beri vardı ve bugün de Beyoğlu, Kızılay, Tunalı Hilmi, Bahariye ve Bağdat Caddesi gibi mağaza zincirlerinin kümelendiği muhitlerde hâlâ işlevlerini sürdürüyorlar.

Migros, Carrefour, Metro ve Beğendik gibi devasa hipermarketler orta ve üst-orta sınıflara gıda maddeleri, ev eşyaları ve hatta temel giyim malzemeleri satıyorlar;

bunlar genellikle aileye yönelik alışveriş mekânları olarak iş yapıyor.[5] Süpermarketler, daha ufak ve günlük tüketim malzemeleri satıyorlar. İsmar gibi yeni süpermarket zincirleri, kurumsal olmayan yerel girişimcilerin işbirliği ile kurulmuş ve ülke çapında yaygın bir ağ geliştirmişlerdir. Bunlara ek olarak, açık havada kurulan büyük çaplı semt pazarları belli bir topluluğun gereksinimlerine yanıt vermekte, sabit gelirlilerin gıda ve giyim ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

Mahalle bakkalları ve seyyar satıcılar, büfeler, kasaplar ve manavlar alt sınıflar için geleneksel bir kredi sistemi olan "veresiye satış"[6] yapmaktadırlar. Bunlar aldıklarının evlerine getirilmesini isteyen daha üst sınıflara da rahatlık sağlar; üst-orta sınıf kadınlar, telefonla sipariş verirler ve gazete, taze ekmek, yoğurt ve süt gibi ihtiyaçlarını apartmanın kapıcısına aldırırlar. Daha geleneksel mahallelerde, bakkallar müşterinin siparişini camdan sarkıtılan sepetlere koyarlar. Kapıdan kapıya ya da evleri ziyaret ederek satış yapmanın da muhtelif şekilleri varlığını sürdürmektedir. Genellikle çingene kadınları olan eski bohçacıların yanı sıra, son yıllarda Alman Avon ve İsveçli Oriflame kozmetik firmaları gibi şirketler tarafından kentli kadınlara yönelik olarak gerçekleştirilen daha modern bir satış biçimi ortaya çıkmış bulunuyor. 1997'de Oriflame'in Türkiye'de 70.000'in üzerinde satış temsilcisi bulunuyordu, ki bu rakam uygulamanın kadınlar arasında gördüğü kabulü ve pazarın boyutunu gösteriyor. Oriflame doğrudan satışta kadınların hizmetlerinden faydalanan ve böylelikle başarının göstergesi olarak para kazanma –kadınların kendi tüketimleri için ellerine ek gelir geçmesi– ideolojisini yayan uluslararası kurumsal pazarlamanın bir örneği.[7] Temsilciler tanıdık çevreleri aracılığıyla müşterilere ulaşarak katalog sunuyorlar. En ufak bir memnuniyetsizlik durumunda, "paranın iadesi" garantileniyor. Biri bu ağa dahil olmak istediğinde sponsorluğunu üstlenecek bir temsilci buluyor, fakat aynı zamanda bir giriş ücreti de ödemesi gerekiyor. Yeni satış temsilcisi işe başladığında, sponsor onun yaptığı tüm satışlardan komisyon alıyor. Bunların kadın alıcıları hedefleyen girişimcilik uygulamaları olduğunu ortaya koymak da ilginç. Türkiye gibi cinsiyete göre bölümlenmiş bir toplumda, bu tip uygulamaların gelişmelerine ve kendileri için bir pazar yaratmalarına şaşmamak gerek.

Bohçacının bir diğer versiyonu da yine kadınlara satış yapan, ama bu kez kıyafet satan "bavul ticareti" yapanlar. Bu genellikle Rusya ve Doğu Avrupa ülkeleri ile yapılan mafya-temelli gayri resmi bir ticaret biçimi olduğundan, bu kayıtdışı uluslararası ticarete aracılık edenler kadınlar oluyor. Bu tip ticaret, Hint işleri ya da Japon elektronik eşyaları gibi Avrupa dışı kaynaklı malların veya Avrupa moda markalarının satılması olarak daha kişisel gayri resmi ağlarla da gerçekleşiyor. Bu sistem, kimi zaman bir aracılar zincirini, kimi zaman ise ev ya da işyerlerindeki müşterilere satmak üzere sipariş alan ve getirmek için diyelim ki İtalya'ya giden tek bir kadını içeriyor.

Özellikle alt sınıflar için, temel alışveriş mekânları mahalledeki büfe, bakkal, manav ve kasap, gezici kamyonet, semt pazarı, mini market veya süpermarketlerden oluşuyor. Bu durum merkeze ve genellikle şehrin dışında bulunan hipermarketlere ulaşımın kısıtlı olmasından ve dükkân sahipleri ile mahallelerindeki müşterileri arasındaki veresiye sisteminin avantajlarından kaynaklanıyor.

Ayşe ve Sencer Ayata'nın Ankara'daki siteler üzerine yaptıkları araştırma, bir gecekondu mahallesi olan Zafertepe'de tüm alışveriş gereksiniminin yüzde 40'ının mahalledeki dükkânlardan karşılandığını ortaya koyuyor. Alt sınıfların yaşadığı blok apartmanlardan oluşan Abidinpaşa ve Keçiören gibi mahallelerde de alışveriş mahalle dahilinde yapılıyor. Abidinpaşa'da, semt pazarı en popüler alışveriş mekânı (yüzde 37,8), Keçiören'de ise bu oran yüzde 23,6. Ayatalar'ın bulgularına göre, gelir ve eğitim düzeyi ile alışverişi mahalle dahilinde yapma arasında ters orantı bulunuyor. Bununla birlikte, merkezi alışveriş bölgesine yakın olan üst sınıf muhitlerde hem şarküteri ve pastane gibi özel ürünler sunan pahalı mahalle dükkânları hem de merkezi alışveriş bölgesi, alışverişlerinin çoğunu alışveriş merkezlerinden yapan üst sınıf banliyö yerleşimlerine oranla daha fazla kullanılıyor olabilir (Ayata ve Ayata, 1996: 104).

Alışveriş mekânının seçimi sosyal sınıfa göre değişim gösterse de, aynı sınıftan müşteriler birbirinden tamamen farklı niteliklerdeki alışveriş ortamlarından faydalanabiliyorlar. Örneğin, İstanbul'da üst-orta sınıfların yaşadığı bir muhit olan Etiler'de, hem lüks üst kesim alışveriş merkezi Akmerkez, hem de "sosyete pazarı" diye bilinen, açık havada kurulan Ulus pazarı, civarın gereksinimlerine karşılık veriyor.

Mahalledeki alışveriş mekânları, özellikle de daha alt sınıflardan ev kadınları için daha samimi bir ortam sağlıyor ve alışveriş merkezlerine, hipermarketlere, süpermarketlere ve büyük mağazalara kıyasla bazı avantajlar sunuyor. Bu gibi büyük ölçekli alışveriş birimleri ürün çeşitliliği, kredi kartıyla alışveriş rahatlığı, "tek duraklı" alışveriş imkânı sunmalarına ve çalışan kadınlar ile orta ve üst sınıf aile alışverişi için pratik olmalarına rağmen, semt pazarları ve dükkânları daha alt sınıflardan kadın müşteriler için daha elverişli.

Burada üzerinde durulan değişik alışveriş biçimlerinden hiçbiri diğeri ile mutlak bir rekabet içinde değil. Tam aksine, kullanıcının gereksinimlerine bağlı olmak üzere, her biri stratejik olarak ve birbirini tamamlayarak kullanılıyor. Müşterinin istediği mallara resmi ya da gayri resmi yollardan, yüksek statü simgesi büyük mağazaların eğitim görmüş satış elemanları ya da kapı kapı dolaşan satıcıların daha bildik yöntemleri kanalıyla ulaştığı bir alışveriş uygulamaları ağı mevcut. Bütün bu alışveriş deneyimlerinin ortak bir noktası var: İster bir mağaza zincirinin bir hanımın yeni manto almasına yardım eden satış elemanı, ister yeni bir ruj pazarlayan Oriflame temsilcisi, isterse çırak çocuğu elinde bir şişe sütle bir daireye gönderen mahalle bakkalı olsun, hepsi kişisel, rahat ve güvenilir hizmet ve hoş bir alışveriş atmosferi sunma iddiasındalar. Sosyal sınıfı ne olursa olsun, bu alışveriş biçimleri, müşterinin kendisini ayrıcalıklı ve özel hissetmesini sağlıyor. Alışveriş merkezi ya da büyük mağazadaki etkileşimin daha anonim ve daha az kişisel olduğu savunulabilir; ancak yaptığımız görüşmeler bize kıdemli mağaza elemanlarının ve yöneticilerinin müşterileri ile inanılmaz kişisel ilişkiler kurduklarını ve başarılarını da bu çerçevede tanımladıklarını göstermiş bulunuyor.

Kadın müşteri son zamanlarda çağdaş Türkiye'nin alışveriş sahnesinin baş aktörü haline gelmiş bulunuyor. Ev işlerindeki geleneksel görev dağılımı ile alışveriş sorumluluğu ekmek parası kazanan temel kişi olan ve genellikle aile bütçesinin kontrolünü elinde tutan erkeğe verilir. Bu âdet, küçük kentlerde ve metropollerdeki geleneksel ailelerde varlığını sürdürmeye devam ediyor. Meslek grupları arasında, çoğunlukla hâlâ hane bütçesinin tümü üzerinde kontrol sahibi olan esnaf, küçük işletme sahipleri ve çiftçiler geleneksel erkek alışverişi kalıplarını koruma eğilimi gösteriyorlar. Genellikle pazardan veya hipermarketten alışveriş ediyorlar. Bu tip hanelerde, aileye ve misafirlerine ne pişirileceğine erkek hane reisi karar veriyor.

Ancak, kentsel alanlarda bu işbölümü, özellikle de orta sınıflar dahilinde, kadının çalışıp çalışmıyor olmasına bakılmaksızın bir değişim geçirmiş bulunuyor. Yeni alışveriş mekânlarının ortaya çıkışı da, yeni orta sınıf yaşam tarzının yaratılmasında ve kent kültüründe önem kazanan kadınların alışveriş alışkanlıklarını değişime uğratmıştır. Öncü'nün (1997: 70) belirttiği gibi, "Küresel tüketimin homojenleştiren kültürel akımları, günümüz İstanbul'unda yerel düzeylerde kültürel bölünmeler yaratmış ve varolanları yeniden üretmiştir." Öncü, İstanbul'daki orta sınıfların giderek daha fazla steril, düzenli ve temiz mahallelerinde daha eve bağlı yaşamlar tercih ettiklerini öne sürüyor ve orta sınıfların küreselleşme çağında geçirdikleri krize dikkat çekiyor; haklı olarak da bu sınıfların küreselleşme ve liberalleşmeden ürktüklerini savunuyor:

> Küresel ekonomiye entegrasyon, genellikle orta sınıfın üst kesimlerini, statülerinde düşüş olasılığı ile karşı karşıya kalan alt-orta sınıfların şartlarını kötüye götürme pahasına güçlendirir. Yüksek kültür ile altkültür arasındaki farkları aşındıran küresel kültür akımları belirgin bir orta sınıf yaşam tarzının temel aldığı simgesel sermayeyi giderek zayıflatır.

Böylelikle, farklılık göstergeleri artık ideal yuvaya yönelmiş çeşitli sosyal stratejiler ve kültürel uygulamalar ile tanımlanmaktadır. Öncü, şunu öne sürüyor:

> ... "ideal" yuvamız parasal bir değer ifade ediyor. Çağdaş küresel efsanelerin önemi hayalleri alınıp satılacak mallar olarak allayıp pullamasında yatmaktadır. Kültürel sınırları aşarak İstanbul'a kadar gelmiş olan da, giderek küreselleşen reklamcılık endüstrisinin dili aracılığıyla efsanevi bir içerikle doldurulmuş, satın alınabilir ideal yuvadır.

İlginç bir şekilde, alışveriş merkezi bu gibi site sakinlerinin orta sınıf tüketicilik göstergesi olarak arzu ettikleri bir şeydir. Sencer Ayata'nın bu kitapta yer alan makalesi, orta sınıfın yapısında ve orta sınıf ev, aile hayatı ve yaşam tarzının farklı kılınmasında, kadının "zevk hiyerarşisi"nde merkezi yer tuttuğunu, erkeklerin ise "servet hiyerarşisi"ni belirlediğini öne sürmektedir.

Büyük şehirlerde, kadınların tıpkı faturaları ödedikleri ve okul ziyaretlerini yaptıkları gibi, alışverişi de erkeklerden devraldıkları savunulabilir (Özbay, 1991). Alışveriş, özellikle üst ve orta sınıflar arasında, ev idaresinin ve evcimenliğin parçası haline gelmiş bulunuyor. Bu gerçek, alışveriş merkezlerine tek başına gidebilen kadın

sürücülerin sayısındaki artışla da ilişkilendirilebilir. Gumpert ve Drucker (1996: 6) da arabanın kadınların kurtuluşuna araç olduğunu belirtiyorlar. Özel araba, kadınlar için şehirde daha güvenli biçimde dolaşmanın ve kötülüklerden korunmanın bir yolu olarak düşünülebilir.

Kadınların hane gelirine erişimleri de yeni uygulamalar aracılığı ile değişime uğratılmış bulunuyor. Orta sınıf kadınları, kocalarının hesaplarından kredi kartı sahibi olabiliyorlar; bu da onlara hem özgürlük hem de itibar sağlıyor. Bunun aksine, daha alt gelir gruplarında, kadınlar genellikle bütçe ayarlıyor ve kısıtlı geliri ailenin ve hanenin muhtelif ihtiyaçlarına göre dağıtmaya çalışıyorlar.

Türkiye'de, kamusal alan ile ilişkili olduğu için alışverişi erkek işi sayan geleneksel işbölümünün aksine, erkeklerin ücretli çalışmasının, kadınların ise ücretsiz ev işi yapmasının beklendiği Batılı işbölümünü benimseyen modern orta sınıflar artık alışverişi bir ev işi olarak ve bu nedenle de kadınların görevi olarak görüyorlar. Falk ve Campbell (1997: 169) alışverişin esas itibariyle kadınlara ait, erkekler tarafından küçümsenen bir iş olduğunu öne sürüyorlar. Kadınların ve erkeklerin alışverişe yaklaşımları farklı; kadınlar alışverişe gezme olarak giderken, erkekler belli ihtiyaçları için alışverişe çıkıyor. Kadınlar alışverişi keyifli bir etkinlik olarak yaşarken, erkekler "iş çerçevesinde" tanımlıyorlar. Bu durum, Türkiye'deki kentli orta sınıflar için de geçerli.

Alışveriş merkezi, kadınlar için alışverişi hem işlevsel hem de eğlenceli hale getiren güvenli ve meşru bir alan olarak ortaya çıktı. Ailenin statüsünü iyileştirmek hep kadının sorumluluğu olmuştur, alışveriş de bu statü kazanma etkinlikleri zincirinin yeni bir halkası olarak görülebilir. Kadınlar, aslında satın aldıklarıyla hanenin sosyal statüsünü koruyup yeniledikleri, hane için alışveriş yaptıkları halde, birey olarak alışveriş yapıyor gibi görünmektedirler. Hafta sonları ve akşam saatleri ailece alışveriş zamanıdır; bu zamanlarda kadınlar bütçe kararları ve kocalarının zamanları üzerinde belli oranda söz sahibi olurlar. Kadınlar, alışverişi, kocalarının ailenin ve evin günlük işleri ile ilgilenmeleri için bir araç olarak kullanırlar. Ayrıca, ailece gidilen alışverişlerde kadınlar satın alınanların çoğunu seçme gücünü ve kocalarının gelirine erişim imkânını elde etmişlerdir. Hafta sonu alışverişlerinde genellikle sepeti kadın doldurur, parayı ise erkek öder.

Gazetelerin tüketici köşeleri ile alışveriş bilgileri sayfaları ve tüketici danışma kurumlarının ve örgütlerinin ortaya çıkışıyla beraber,[8] tüketim bir modernlik aracı olarak kurgulanıyor, alışveriş merkezleri de kadınların iddialarını sürdürdüğü arenalar haline geliyor. Dış dünya ile pek teması olmayan geleneksel bir ev hanımı, örneğin, defolu bir ürünü dükkâna iade ederek alışveriş sahnesini kendisini gösterebileceği bir arena haline getirebiliyor.

Demokratikleşmiş Toplumsal Ortamlar Olarak Alışveriş Merkezleri

Tarihsel olarak Batılı alışveriş merkezi, seçkin tüketimden kitlesel bir tüketim biçimine geçişi vurgular ve Miller'a (1995) göre kitlesel demokrasiye eşlik etmiştir. Fantezi, aşırılık ve gösteri unsurları kitlesel katılım ve küresel "yurttaşlık" yanılsaması oluşturmaktadır (Miller, 1995). Shields'a göre (1992) alışveriş merkezi katılımcılara "pazarlık ve güç kazanma alanı" sunmaktadır.

Bu yeni kent mekânlarında alışveriş yapmak, kadınlar için satın almayı, görmeyi, dolaşmayı ve yemeyi içeren toplam bir deneyim oluşturuyor. Burası, kişinin kolektif hayal gücünü geliştireceği bir mekân. Alışveriş merkezi sadece ürün ve hizmetlerin tüketimini sağlamakla kalmıyor, kişinin alışveriş yaptığı, daha iyi yaşam tarzları üzerine hayaller kurduğu ve bu hayalleri beslediği bir mekân oluyor.

Kutsal, ezici, devasa fiziksel yapıların egemen olduğu bu mekânların, kolektif hayal gücü için birer mabet olduğu da söylenebilir. Mekânın bir ruhu vardır. Onun bir parçası olduğunuzu hissedersiniz. Ortamın zengin, modern, lüks havası kente ait olma hissinizi pekiştirir. Bu alışveriş merkezlerine gittiğinizde, kendinizi bütün bu ürünlere ve mekânlara erişimi olan daha üst sosyoekonomik sınıflara aitmiş gibi hissedersiniz. Bir şeyler satın almanız beklenen küçük dükkân deneyiminin tersine, burada sadece dolaşabilir ve yine de dışarıda kalmadığınızı hissedebilirsiniz. Bu mekânlar her tür sosyoekonomik gruptan insana açıktır. Alışveriş merkezi, aynı zamanda ailenin eğlence mekânı, gençlerin takılabilecekleri bir buluşma noktasıdır. Birçok ebeveyn alışveriş merkezinin çocukları için güvenli bir yer olduğuna inanır, çünkü en azından onların nerede olduklarını bilirler. Burası gençlerin karşı cinsle kaynaşmayı öğrenebileceği ve toplumsal alanda kendini gösterebileceği kapalı ve denetimli bir yerdir.

Öte yandan, alışveriş merkezi, hijyenik, steril, kurumsallaşmış bir ortamı temsil eder. İyi ışıklandırılmış, iyi ısıtılmış ya da soğutulmuş bu mekânlarda alıcı ile ürün arasındaki ilişki mağaza elemanına bağımlı değildir. Müşteriye, "bir ürünü serbestçe tanıması, gereksinimi saptaması ve ürünü hayatında tasavvur edebilmesi için", denetimli ve ürkütmeyen bir ortam sunar (Gumpert ve Drucker, 1996: 125).

Dükkânların içinde, tezgâh ortadan kalkmış durumdadır ve çeşitli sergileme yöntemleri bulunur. Tezgâhın gerisinde bir tezgâhtar olmaması ürün ile doğrudan ilişki kurmayı sağlar, seçim yapma olanağına görünmez bir satın alma etkisi eşlik eder. Bunun aksine, küçük dükkânlarda alışveriş süreci satış elemanı tarafından daha dolaysız, kişisel ve duygusal bir şekilde yönlendirilir. Alışveriş merkezlerinde, kişisel iletişim ve etkileşimden ziyade arzu edilen objeler üzerinde daha yoğun bir enerji harcanır. Bu bağlamda, kamusal alan olarak hâlâ bir damga taşıyan sokakların tersine, alışveriş merkezleri kadınların tacizden nispeten korunduğu yerlerdir. Tarihsel olarak, "sokak kadını" kavramı saygın kadından ayrı tutulmuş, saygın olmayan fahişe ile bağdaştırılmıştır. Sokaktaki kadınlar, sokak kadınları, fahişeydiler, çünkü sınırları olmayan ve herkese açık bulunan sokak her çeşit "karışıklığı" yaratan şeyin ta kendisiydi. Gumpert ve Drucker'in (1996: 6) ortaya koyduğu üzere, kamu-

sal yerlerdeki kadınlar, sokaklara çıktıklarında risk altında olmakla kalmıyor, kendileri ve genel anlamda toplumsal düzen için de tehlike oluştuyorlardı.

Yüzyıllardır kadın ve sokak çevresinde dönen çağrışımlar kadınları tüketiciden ziyade meta olarak tanımlıyordu. Bazı kültürlerde, "iyi kadınlar" toplum içine kendilerine eşlik eden biri olmaksızın çıkmazlardı, "iyi kızlar" bekâretleri, namusları ya da her ikisi birden tehlike altına girer korkusuyla sokaklardan uzak, evin yakınında tutulurlardı. Sokağa çıkan kadınların fahişe oldukları, sokağa ait bulundukları ve özel hayatlarının vitrinde olduğu varsayılırdı. Franck ve Paxson'a (1989) göre, kadınlar kamusal alanda yer aldıklarında, hâlâ asla kurtulamamış oldukları özel bir rol olan cinselliklerine göre tanımlanıyor ve algılanıyorlar. Sokakta olmanın Türkiye'de de kadınlar için benzer, hatta daha beter çağrışımları var. Örneğin kadınların alışverişe çıkarken yanlarında çocuklarını ya da bir arkadaşlarını götürmeleri şaşırtıcı değil. Yanında birileri olduğunda, hem kadının kamusal alana erişimi kolaylaşıyor (kocanın ya da babanın izin vermesi kolaylaşıyor) hem de kadın kendisinin namuslu ve erkeklerin ulaşamayacağı biri olduğu mesajını vermiş oluyor.

Alışveriş merkezi, öte yandan, kadınlar için kullanımı meşru bir kent alanı sunuyor. Burası her şeyin izleyicilerin bakışları altında gerçekleştiği bir yer; her şeyin izlendiği ve denetlendiği bir "kapalı açık alan". Wilson (1992: 6) kentin kadınlara özgürlük ile birlikte risk getirdiğini öne sürüyor: "Kadın kentlerde baştan çıkarıcı, fahişe, kahpe, lezbiyen olarak bulunuyor; fakat aynı zamanda tehlike altındaki namuslu kadın, kışkırtmaya ve sıkıntılara direnen kahraman kadın olarak da görülüyor." Alışveriş merkezi belki de bir kadın için hür ve amaçsız bir şekilde dolaşırken erkek aylaklığını yaşayabilmesi için bir şans. Aksoy'un (1997) belirttiği gibi, alışveriş merkezi küresel bir kasabaya benzetilebilir; bu nedenle de alışverişin kadınlar için ne dereceye kadar özgürlük getiren bir etkinlik olduğunu ve kadının böylesine imgelerle yönetilen bir kasabada ne dereceye kadar özgür olabileceğini sorgulamamız gerek. Antropolog Marc Auge'nin (bkz. Aksoy, 1997: 111) İngiltere'nin kuzeydoğusundaki Gateshead'de bulunan Metro Centre'ın (bir kasaba planına ve aile atmosferine göre tasarlanmış bu mekânda 360 dükkân bulunuyor, 6000 kişi çalışıyor ve bu mekânı yılda 28 milyon kişi ziyaret ediyor) broşüründe yer alan sözleri bunu çok iyi açıklıyor:

> Alışveriş merkezleri artık belirli bir mekâna ve zamana bağlı değiller. Sürekli şimdiki zamanın yaşandığı bu tür merkezlerin kökleri toprakta ya da belirli bir bölgesel coğrafyada değil; pazarlama, halkla ilişkiler ve görüntü idareciliğinde. Buralarda bir uzam fazlalığı söz konusu: İnsan aynı anda hem Teksas'ta, Tokyo'da, Kaliforniya'da ve hem de Gateshead'de olabiliyor. Kredileri yetiştiği sürece insanlar sosyal varlıklarını araba parkında bırakarak içerde kimlik kaybı ve rol yapma zevkini tamamen bireysel bir şekilde tadabilmekteler.

Alışveriş merkezi, bir bakıma, kişinin mucizevi şekilde sosyal kimliğinden sıyrılıp evrensel bir kimliğe bürünebileceği bir mekân. Kadın müşteriler, ürünlerin kalitesi ve fiyatı hakkında elde ettikleri bilgi sayesinde çoğunlukla kamuya açık alanlarda duydukları güvensizlik hissini üstlerinden atabiliyorlar. Kadınlar, genellikle vitrin bakmak için de zaman harcıyorlar, zira alışveriş merkezinde dolaşırken sahnede olduklarını hissediyorlar. Alışveriş merkezi, cemiyet-toplum aracılığıyla gerçek-

leşen bir edimden ziyade bireysel memnuniyet yoluyla kadınların kapitalist topluma entegrasyonunu sağlıyor.

Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de, alışveriş merkezi sınıf, yaş ve cinsiyet farklarının önem taşımadığı bir mekân olarak ortaya çıkıyor; burası gerçekten de pazar, butik ya da büyük mağaza ile karşılaştırıldığında sadece müşteriler için değil çalışanlar için de demokratik bir mekân.

Mağaza yöneticileri ile yaptığımız görüşmeler, iş ortamındaki değişimlere paralel olarak çalışma kültüründe, yönetim ideolojisinde, satış stratejilerinde ve satış elemanlarının mağaza yöneticisine ve müşterilere davranışlarında değişimler olduğunu gösteriyor. Küçük bir dükkândaki tezgâhtar, nispeten daha tarafsız bir cinsiyet ve sınıf kimliği taşıyan alışveriş merkezinde satış elemanına dönüşmüş durumda. Mağazadaki yeni yönetimsel ideolojiler, satış elemanlarını kurumsal logoyu taşıyan üniformalı bir takımın üyeleri olarak tanımlıyor. Satış sürecine müşteri ile daha az etkileşim gerektiren kurallara bağlı standart davranış biçimleri ve konuşma tarzları katmak üzere eğitim programları düzenleniyor.

Reekie'ye (1992) göre, büyük mağazaların dikkatle kadın müşteri kesimini hedeflemesi artık yerini postmodern bir çeşitlilik ve seçmecilik vurgusuna bırakmış durumda. Yeniden formüle edilen bu tüketim kültürü yeni müşteri kategorilerine uzanıyor ve çocuklardan, gençlerden ve erkeklerden yeni pazarlar yaratmaya çalışıyor. Kadınların aile alışverişi ile ilgili işleri, süpermarketler, mahalle dükkânları ve banliyölerdeki alışveriş merkezleri gibi daha günlük tüketim mekânlarına kayarken, keyif sunan mekânların karakteri daha az kadınsı olmaya başlıyor ve müşteri olarak erkekleri hedefliyor. Örneğin, Türkiye'de alışveriş merkezlerinin ağırlıkla kadınları hedeflemesine rağmen, bu merkezlere son zamanlarda eklenen bilardo salonlarının erkek müşterilere hitap ettiğini gözlemliyoruz.

Alışverişteki Yüzleşmelerin Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Boyutu

Kadın büro elemanları ve mağaza elemanları konusunda yaptığımız daha önceki bir projede (Cindoğlu ve Durakbaşa, 1996), hem Batı'da hem Türkiye'de hizmet sektörünün gelişimine paralel olarak son zamanlarda genişleyen bir kadın istihdam alanı olan "pembe-yakalı meslekler" adı verilen alanda kadınların maruz kaldıkları ayrımcılık türlerini ele almıştık. Bu meslek grupları, aynı zamanda, güzellik, çekicilik, yumuşaklık ve başkalarına hizmet gibi tipik kadın niteliklerinin önemli avantajlar olarak nitelendiği, tüketici ile temas gerektiren meslekler olarak da tanımlanıyor.

Araştırma, 1996 yılında Ankara ve İstanbul'da büro çalışanları ve mağaza elemanları ile yapılan kişisel görüşmeler, grup konuşmaları ve odak gruplar yoluyla yürütülmüştü. Birbirine bağlı üç konu üzerinde durmuştuk: kadınların büro ve satış işi konusundaki sosyal algılamalar; kadınların bu mesleklerde kendileri ile ilgili algılamaları; kadınların taciz durumu ile baş etme stratejileri.

Büro ve satış işi, iş tanımına toplumsal cinsiyet beklentilerini de dahil eden, kadınlara özgü hale gelmiş meslekler. Yaptığımız araştırmada, birçok faktörün etkileri

üzerinde durduk: ofis hiyerarşileri açısından işin organizasyonu, mağazanın ölçeği, işyerinin sosyokültürel ortamı ve kuralları, toplumsal cinsiyet kalıpları, çalışanın sosyal sınıfı ve geçmişi. Üzerinde çalıştığımız önemli sorulardan biri, tüketici kapitalizminin genişlemesinin ve dağıtım, pazarlama ve tüketim alanlarındaki üretkenlik ve hareketliliğin mağazaların iç yapısını ve işgücünü ne dereceye kadar etkilediği idi. Benson'ın (1996) Amerika'da, 1890 ile 1940 yılları arasında, büyük mağazaların tarihi üzerine yaptığı çalışmadan esinlenerek, biz de toplumsal değişimin mağaza ortamına ve bu ortamda sahnelenen sosyal dramanın aktörlerine –müşteriler, satış elemanı kadınlar ve mağaza yöneticileri– nasıl yansıdığını değerlendirmek istedik.

Benson'ın çalışması, kadınların işlettiği küçük dükkânlarda egemen olan ve müşterilere kişisel hizmeti vurgulayan daha kadınsı bir işyeri kültüründen daha erkeksi bir işletme mentalitesine ve kültürüne geçiş olduğunu ortaya koyuyor. Büyük mağazaların ve hipermarketlerin iç mekân tasarımlarında da ürünlerin kişisel olmayan bir ortamda sergilenmesinin öne çıktığı bir mağaza düzenine ve açık rafların, çekici ürün dizilerinin ve self-servisin vurgulanmasına doğru bir değişim kendini gösteriyor.

Mackie ve Pattullo (1977) İngiltere'yi konu alarak, dükkânlarda istihdam kalıplarının ciddi ölçüde değiştiğini, hizmetin önemi ve gerektirdiği beceriler konusundaki eski düşüncenin yerini tamamen ürünlerin sergilenmesinin önemine bıraktığını öne sürüyorlar. Bu düşünce, mağazada süratli müşteri akışını ve ürünleri en çekici olanların hep görünürde kalacağı biçimde yerleştirmeyi teşvik ediyor. Bütün bu gelişmelerle, kadın satış elemanının rolü raf düzenleyicisi ve kasiyer olmaya indirgeniyor.

Bu tablo Türkiye için ne kadar geçerli? Satış elemanının statüsü düşüyor mu, yükseliyor mu? Görüşmelerimizde, mağazaların ideolojilerinde çalışanlarını, bazen cinsiyet ve statü düşüklüğünü ima eden "tezgâhtar parçası" diye de kullanılan "tezgâhtar kız" terimi yerine daha az cinsiyet çağrışımı olan "satış elemanı" olarak tanımlamaya yönelik bilinçli bir çabaya tanık olduk. Mağaza yöneticileri, lise eğitimli, "terbiyeli" ve tercihen orta sınıf kökenden gelen satış elemanlarını tercih ettiklerini bize açıkça söylediler. Ayrıca satış elemanlarının alışveriş merkezi kültürüne uyum sağlayabilmeleri amacı ile standart davranış biçimleri ve görgü kurallarının öğretildiği eğitim programları düzenleniyor. Ancak bu "eşitlikçi" yönetim ideolojisinin yanında, yüksek eleman değişimi oranlarına ve genç insanları kısa süreli işe almak sonra da çıkarmak gibi ayrımcı uygulamalara da rastladık. Yöneticiler, mağazanın çoğunlukla haftada altı ya da yedi gün, 12 saatlik iş günü olan mesai saatlerine ve koşullarına uyum sağlayamayacakları için, evli ya da çocuklu kadınları istemediklerini de açıkça belirttiler.

Sosyal Eğitim ve Danışmanlık Şirketi tarafından Bennetton, Mudo ve Bata gibi 37 mağazada yürütülen yakın tarihli bir araştırma, mağaza yöneticilerinin yüzde 54,7'sinin kadın olduğunu ortaya koyuyor. Bu son derece mühim bir oran ve bizim yaptığımız görüşmeler de bu sektördeki kadınların kariyerlerine çok önem verdiklerini ve gerçek bir "iş ahlakı" ile çalıştıklarını gösteriyor. Görüşmeler, mağazalarda yönetici konumunda bulunan kadınların çoğunun büyümekte olan perakende sektö-

rünü ilerleme olanağı olan kadınlar için uygun bulduğunu ortaya koyuyor. Diğer bulgular, kadınların bütün satış elemanlarının yüzde 52,5'ini oluşturduğunu gösteriyor. En çarpıcı oran ise kadınların kasiyer olarak varlıkları (yüzde 83,9).[9]

Bulgularımız kadınların işe alınma ve terfi sürecinde belli ayrımlara maruz kaldıklarını ortaya koyuyor. Genç bekâr kadınlar kısa sürecek çalışma olasılıkları nedeniyle özellikle satış elemanı olarak tercih ediliyorlar. Her ne kadar devlet memurları, bir ölçüde annelik ve çocuk bakım desteğinden faydalanıyorlarsa da, özel sektör, büro işleri için ev sorumluluğu olmayan, serbest kadınları tercih ediyor. Bu iş piyasası niteliklerinin yanı sıra, kadınlar türlü cinsel tacizler de yaşıyorlar, ancak resmi ve kurumsal tazminden yoksunlar. Bu gibi durumlarda, yöneticiler tacize uğrayan kadın satış elemanını geri planda görevlendirerek gözden uzakta tutuyor.

Kadınlar işyerinde cinsel ayrımcılık ve taciz vakalarıyla baş ederken, geleneksel ataerkil kültür ve çağdaş eşitlikçi ahlak kavramının bazı unsurlarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya çalışıyorlar. Bu savunma mekanizmalarından çalışma ortamını "cinsiyetsizleştirmek" oldukça yaygın. Kadınlar görünüşlerinin bilincindeler ve kışkırtıcı şekilde giyinmiyorlar. Bir başka strateji de büro ortamında itibar görmek için akrabalık kodlarını kullanmak. Tacizcilerin üstesinden gelmek için ailevi bağlantılar ve ilişkilerden faydalanıyorlar; örneğin, görüştüğümüz kişilerden biri kendisini taciz eden adamı, devletin yüksek mevkilerinde bulunan tanıdıklarından söz ederek tehdit etmişti.

Alışveriş oyununda cinsiyet ve sınıf dinamiklerinin oynadığı rolü görmek için kadın satış elemanları ile kadın müşteriler arasındaki ilişkilerin incelenmesi önem taşıyor. Douglas (1997: 18-19) "standartlaştırılan nefretlerin" işaretlerini gösteren alışveriş alışkanlıkları ile "alışveriş merkezlerinin kültürel rekabet arenaları" olduğunu belirtiyor, böylelikle "ürün seçmek kültürler arasında seçim yapmak, birini seçip diğerlerini reddetmek anlamına geliyor". Kadın müşterilerin ürünleri aşağılarken genellikle ürünü, kendilerinden ayıran kuvvetli kategorilerle niteleddiklerini gördük: örneğin, "Ne iğrenç, köylü kılığı gibi!" Bu şekilde, sadece ürünü beğenmediklerini belirtmekle kalmıyor, bunu kendi sınıf statülerini de vurgular bir biçimde yapıyorlar ve satış elemanını da küçümsüyorlar.

Alışveriş sahnesindeki bir diğer karşılaşma da "uzman" ev hanımı ile genellikle tecrübesiz, genç satış elemanı arasında gerçekleşiyor. Türkiye'de geleneksel ev hanımı rolü içlerinde yemek, temizlik ve dikiş de bulunan her türlü ev işi becerisini kapsar. Türkiye geneline yayılan Kız Enstitüleri ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın Halk Eğitim Merkezleri ev hanımı adaylarına yemek ve dikiş konusunda kapsamlı resmi ve gayri resmi eğitim sunmaktadır. Böylece, dikişte zaten uzman olan ama hazır giyim satın almayı tercih eden kadınlar en müşkülpesent müşteriler olurlar. Dikiş-nakış eğitimi görmüş ev hanımı ile satış elemanı arasındaki karşılaşma, çoğunlukla ürün hakkında ne kadar çok şey bildikleri üzerine bir yarışmaya dönüşür; örneğin kumaşın kalitesi, kesimi ve tarzı rahatsız edici bir biçimde tartışılır. Bu yarışma, ürünün olduğu kadar satış elemanının da küçümsenmesini içerebilir. Türkiye'de yaş hiyerarşisi oldukça güçlüdür ve kadınlar arasında kültürün belirlediği hiyerarşi, muhtemelen onların genelde daha genç olan satış elemanları karşısındaki davranışla-

rına da yansıyacaktır. Satış elemanları ise öçlerini rakiplerinin bir başka alandaki yetersizliğine yüklenerek alırlar. Örneğin, araştırmamızda bir satış elemanı müşterilerinden biri "minyon" sözcüğünü "milyon" olarak telaffuz ettiğinde onunla nasıl dalga geçtiğini saplantılı bir şekilde anlattı. Müşterinin cehaletine uzun uzun güldü. Bu gibi dramalarda aynı zamanda sınıf çatışmaları da yaşanıyor.

Sekreterlik, satış veya tüketiciyle temas gerektiren diğer meslekler gibi damgalanmış mesleklerde çalışan kadınların mesleklerinin cinsiyet tanımından dolayı toplumsal cinsiyetlerinin daha fazla bilincinde olduklarını ve taciz vakalarına daha doğrudan ve anında tepkiler verdiklerini gözlemledik. Bu meslekler, kamuoyunun bilinçaltında ve erkeklerin fantezilerinde "erkeklere cinsel hizmet" çağrışımı varmış gibi algılanıyor. Görüştüğümüz kişilerin çoğu bu konudaki rahatsızlıklarını dile getirdiler. Kadınların cinsel statülerinin ve kimliklerinin aşağılanması ile ilgili olarak bu kadar içten ve açıksözlü olabilmeleri şaşırtıcıydı.

Alışveriş merkezinde, satış elemanları kendilerini muhtelif zincir mağazaların ve markaların temsilcileri olarak tanımlıyorlar ve böylesine düzenli ve kişisellikten uzak bir çalışma ortamında belki de kendilerini daha güvende hissediyorlar. Ancak, fast food restoranlarında görev yapanlar genellikle daha güvensiz ortamlarda çalışıyorlar. Satış elemanı olarak çalışan kadınlar, genellikle bu tarz işlerin küçümsendiği bir kültür ortamında, "başkalarına hizmetin" ücretli bir iş olarak profesyonelleştirilmesi ve mesleki statülerinin geliştirilmesindeki en önemli unsurun eğitim olduğunu vurguladılar. Perakende sektöründe ve yönetim ideolojilerinde son zamanlarda meydana gelen gelişmeler, "satış" ve "hizmet" işini belli nitelikler gerektiren bir meslek haline getirmiş bulunuyor.

Sonuç

Türkiye'de alışveriş alışkanlıkları büyük bir dönüşüm geçirmiştir ve biz alışveriş merkezleri ve hipermarketlerin yükselişe geçişinin bunda önemli bir rol oynadığına inanıyoruz. Bu bölümde, orta sınıf ev hanımlarının ev idaresi faaliyetlerinde meydana gelen değişimleri tanımladık ve alışverişin toplumsal cinsiyete göre ayrılan unsurlarını vurguladık. Alışveriş merkezinin, özellikle üst ve orta sınıf kadınları için, "kurgusal" bir küresel deneyim fırsatı ve kamusal bir alanda serbestçe gezinme özgürlüğü sağladığını düşünüyoruz.

Aynı zamanda, alışverişi kadın müşteriler ve satış elemanları arasında geçen belirli olaylar bağlamında inceledik. Bizim görüşümüze göre, malı değerlendirme, satma ve alma sürecinde sınıf ve yaş farklarını barındıran bir mücadele daima mevcut. Mağaza satış elemanlarının çalışma koşullarını anlattık ve kadın satış elemanlarının karşı karşıya kaldıkları cinsiyete dayalı çeşitli ayrım yöntemlerine değindik. Ancak, araştırmamız satış elemanının statüsünün alışveriş merkezlerinin çoğalmasına paralel olarak, özellikle hizmet-içi eğitimde standartlaşmanın artması ve alışveriş merkezinin nispeten cinsiyet ayrımı yapmayan çalışma kültürü ile, yükseldiğini gösterdi. Sonuç olarak, 1980 sonrası Türkiye'sinde farklı alışveriş mekânları bize hızla değişen bir toplumda toplumsal cinsiyetin ve sınıfın da yön değiştiren görüntülerini sunmaktadır.

KAYNAKLAR

Aksoy, Asu (1997), "Küresel Kasabadayım", *İstanbul Dergisi* 22, s. 111-12.

Ayata, Sencer ve Ayşe Ayata (1996), *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, Ankara.

Benson, Susan Porter (1986), *Counter Cultures: Saleswomen, Managers and Customers in American Department Stores 1890-1940*, University of Chicago Press, Illinois, IL.

Cindoğlu, Dilek ve Ayşe Durakbaşa (1996), *İşyerlerinde Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık ve İşverenlerin Kadın Çalışanlarına Karşı Tutumu: Büro ve Mağaza Çalışanlarına Derinlemesine Bir Bakış*, proje raporu, Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara.

Dökmeci, Vedia (1989), "Batı Alman Şehirlerinde ve İstanbul'da Yaya Ticaret Aksları Planlaması", *Yapı* 94, s. 36-40.

Douglas, Mary (1997), "In Defense of Shopping", F. Pasi ve C. Campbell (der.), *The Shopping Experience*, Sage, Londra, s. 15-30.

Duben, Alan ve Cem Behar (1991), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim, İstanbul, 1996.

Falk, Pasi ve Colin Campbell (1997) (der.), *The Shopping Experience*, Sage, Londra.

Franck, K. A. ve L. Paxson (1989), "Women and Urban Public Space: Research, Design and Policy Issues", E. Zube ve S. G. Moore (der.), *Advances in Environment, Behavior and Design* 2, s. 122-46, Plenium, New York, NY.

Ger, Güliz ve Russell W. Belk (1990), "Measuring and Comparing Materialism Cross-culturally", *Advances in Consumer Research* 17, s. 186-92.

Gumpert, Gary ve Susan J. Drucker (1996), *Voices in the Street: Exploration in Gender, Media and Public Space*, Hampton Press, New York, NY.

Gürbilek, Nurdan (1993), *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis, İstanbul.

Hür, Ayşe (1997), "Alışveriş Merkezleri", *İstanbul Dergisi* 22, s. 105-7.

Işın, Ekrem (1985), "19. yy.'da Modernleşme ve Gündelik Hayat", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim, İstanbul, s. 538-63.

Kozanoğlu, Can (1995), "Demokrasinin Beşiği Süpermarket mi?", *Cogito* 5, s. 21-3.

Mackie, Lindsay ve Polly Parrullo (1977), *Women at Work*, Tavistock Women's Studies, Londra.

Miller, Daniel (1995), "Anthropology, Modernity and Consumption", Daniel Miller (der.), *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, Routledge, Londra ve New York, s. 1-42.

Öncü, Ayşe (1994), "Middle Class Life Styles in the Culrural Geography of Posr-infitah İstanbul", "Küresel Kentlerde Yerel Kültürler" seminerinde sunulan makale, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

—— (1997), "The Myth of the 'Ideal Home' Travels Across Culrural Borders to Istanbul", Ayşe Öncü ve Petra Weyland (der.), *Space, Culture and Power: New Identities in Globalising Cities*, Zed, Londra.

Özbay, Ferhunde (1991), "Changes in Women's Occupation Inside and Ourside the Home", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society*, Zed, Londra.

—— (1991), "Türkiye'de Aile ve Hane Yapısı: Dün, Bugün, Yarın", Mübeccel Kıray'a Armağan, Marmara Üniversitesi Dergisi Özel Sayı, İstanbul.

—— (1996), "Evler, Kadınlar ve Ev Kadınları", Emine M. Komut (der.), *Diğerlerinin Konut Sorunları*, Habitat II Ön Konferansı, TMMOB Mimarlar Odası, Ankara.

Radner, Hilary (1995), *Shopping Around: Feminine Culture and the Pursuit of Pleasure*, Routledge, Londra ve New York.

Reekie, Gail (1992), "Changes in the Adamless Eden: The Spatial and Sexual Transformation of a Brisbane Department Store 1930-90", G. Reekie, *Temptations: Sex, Selling and the Department Store*, s. 170-94, Allen and Unwin, Sidney.

Sayılı, Tuba (1992), *Alışveriş Merkezlerinin Gelişimi, Sınıflandırılması ve Tasarımını Etkileyen Faktörler*, Mimar Sinan Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Serpil, Ahmet, R. Nişel, A. Ağaoğlu ve Y. Karapazar (1998), *Bakkaliye Sektörünün Profili ve Rekabet Olanakları*, İstanbul Ticaret Odası, İstanbul.

Shields, Rob (1992), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, Routledge, Londra ve New York.

Sönmez, Mustafa (1990), *Türkiye'de Gelir Eşitsizliği*, İletişim, İstanbul.

—— (1996), *İstanbul'un İki Yüzü: 1980'den 2000'e Değişim*, Arkadaş, Ankara.

—— (1997), "İstanbul'un Hipermarketleri", *İstanbul Dergisi* 22, s. 101-4.

Tokatlı, Nebahat ve Yonca Boyacı (1997), "Internationalisation of Retailing in Turkey", *New Perspectives on Turkey* 17, s. 97-128.

—— (1998), "The State and the Corporate Private Sector in the Recent Restructuring of Turkish Retailing", *New Perspectives on Turkey* 18, s. 79-111.

Toprak, Zafer (1995), "Tüketim Örüntüleri ve Osmanlı Mağazaları", *Cogito: Dünya Büyük Bir Mağaza* 5, özel sayı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 25-8.

Wilson, Elizabeth (1992), *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder and Women*, University of California Press, Berkeley, CA.

4

DİSİPLİN, BAŞARI VE İSTİKRAR

Türk Orta Öğretiminde Toplumsal Cinsiyet ve Sınıfın Yeniden Üretimi

Ayşe Güneş-Ayata, Feride Acar

Giriş

Okullar, yalnızca "eğitimle", yani bilgi aktarma işiyle uğraşan kurumlar olmayıp, aynı zamanda toplumsal ve kültürel denetimin önemli araçlarıdır. Gene yaygın olarak belirtildiği gibi, bu özellikleriyle okullar çoğu durumda, toplum içinde var olan eşitsizlik biçimlerinin (yeniden) üretimi işlevini görürler (Apple ve King, 1977; Margolis ve Romero, 1988). Eğitim kurumları, iç tutarlılık ve bütünlük arayan, mevcut eşitsizlik biçimlerini doğrudan güçlendirmese bile çoğu durumda önemli ölçüde meşrulaştıran bir "dünya görüşünün" güçlü öğelerini kendi içinde barındıran bir "eğitim felsefesini" yansıtırlar (Apple, 1971; Willis, 1977; Anyon, 1980; Giroux, 1983).

Bu durumda, bilinçli müdahaleler olmadığı sürece beklenen, bu tür bir (yeniden) üretimin ataerkilliği de içermesi, ataerkilliğin ise, toplumdaki en yaygın ve açık eşitsizlik biçimi olan toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği pekiştirmesidir. Eğitim ve okullarla ilgili sosyal ve siyasal bilim araştırmaları, çoğunlukla Marksist kuram yoluyla, eğitim kurumlarının toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri (yeniden) üreten ideolojik işlevini çoktandır belirlemiş, belgelemiş ve bu duruma ilişkin eleştiriler geliştirmiştir. Ne var ki, böyle bir eleştirinin toplumsal cinsiyet açısından yapılması görece daha yenidir ve kadın hareketinin güçlenmesiyle kadın araştırmalarının yaygınlaşması sonucunda gündeme gelmiştir (Stromquist, 1995).

Eğitim sisteminin toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin (yeniden) üretilmesinde etkili olan resmi ve gayri resmi yapıları, geniş bir alana yayılan mekanizmaları ve ilişkileri kapsamaktadır. Bu mekanizmalar ve ilişkiler, okullardaki yetki paylaşımından ders kitaplarının içeriğine, oradan öğretmenlerin sınıf içindeki tutum ve davranışlarına kadar uzanmaktadır. Günümüzde, bütün bu alanlarda görülen toplumsal cinsi-

* Bu makale daha önce 3. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuş ve daha sonra da aynı kongrenin tebliğlerinin derlendiği kitapta yayımlanmıştır. Alındığı kaynak: Sosyoloji Derneği (2002), *3. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma, Çatışma ve Bütünleşme*, Eskişehir, 4 Kasım, Ankara: Ümit Ofset.

yet eşitsizliklerine karşı geliştirilecek önlemlere uluslararası planda öncelik tanınmaktadır (Eylem Platformu, 1995).

Konuyu başka bir açıdan ortaya koyacak olursak, gerek müfredat yoluyla aktarılan bilgi içeriği gerekse öğrencilik yaşamının ders dışı etkinlikler ve dil kullanımı gibi yönlerine ilişkin olup disiplin, okul değerleri ve normları gibi öğeleri içeren "gizli müfredat" (Jackson, 1968; Willis, 1977; Apple, 1971; Stromquist, 1996), toplumsal cinsiyetin sosyalleşmesi süreciyle toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin pekiştirilmesinde ya da tersine buna karşı çıkılmasında kritik etmenler olarak işlev görebilecek durumdadır ve çoğu kez de bu işlevi görmektedir.

Okul, hem öğrenciyi, hem de bilginin kendisini işleyerek, başka her şeyin olduğu gibi toplumsal cinsiyetin de sosyalleştiği kültürel ve sosyal ortamı meşrulaştıran ve bu ortamın temelini oluşturan bilgi hiyerarşisini aynı anda hem inşa eder hem de yaygınlaştırır. Dolayısıyla, eğitim süreci söz konusu olduğunda, bilgi aktarımının bağlamı ve biçimiyle birlikte, farklı bilgi türlerinin seçimi, önceliklendirilmesi ve meşrulaştırılması önem kazanır. Bunlar arasında, bilgi aktarımının bağlamı ve biçimine bakıldığında, öğrencileri için çoğu kez rol modeli konumunda olan eğiticilerin demografik ve sosyal arka plan özellikleri açıkça öne çıkar. Bu eğiticiler, çoğu durumda, kişinin kendine ve toplumdaki yerine ilişkin algılamalarının biçimlendiği okul temelli sosyalleşmenin en etkili özneleri durumundadırlar.

Türkiye'deki Durum

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki birtakım girişimlere karşın, Türkiye'de akılcılığa, bilimsel bilgiye, pozitivist yöntemlere ve laik dünya görüşüne dayalı tek tip bir modern eğitim sisteminin temelleri 1920'li ve 1930'lu yıllarda atılmıştır. Çoğu kez Cumhuriyet'in tek ve en önemli kazanımı olarak yüceltilen bu sistem, bağımsız fikirli, özgür ruhlu, entelektüel anlamda yetkin ve duygusal olarak olgun genç kuşaklar yetiştirmek üzere geliştirilmiştir. Bu genç kuşakların kendi öz varlıklarına ilişkin tanımlamaları, dinsel ve geleneksel sadakat kalıplarından özgürleşmeyi yansıtacak; özgürleşen bu kuşaklar modernizmin bilim, ulus-devlet ve ilerleme gibi temel özelliklerini sımsıkı sahipleneceklerdi.

Yeni eğitim sistemine temel olan felsefenin bir özelliği de, özellikle toplumsal cinsiyet alanını da içeren eşitlik anlayışıydı. Devlet, kendi modern kimliğinin ayırt edici özelliği olarak yurttaşlarının eşit olduklarını ileri sürerken, Cumhuriyet'in kendi Osmanlı köklerinden koptuğunun bir göstergesi olarak toplumsal cinsiyet eşitliğine özellikle vurgu yapıyordu. Ne var ki, devletin toplumsal cinsiyete yönelik eşitlikçi yaklaşımının sembolik bir nitelik taşıması, bu eşitliğin kamusal alan ve *de jure* konularla sınırlı kalmasına yol açmıştır.

1924 yılında Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun (TTK) çıkartılması ve uygulanmasıyla birlikte Türkiye'de tek tip müfredata dayalı bir eğitim sisteminin yerleştirilmesi yönünde çabalar başlatılmıştır. Cinsiyet ve sınıf farklılıklarından bağımsız olarak Cumhuriyet'in bütün yurttaşları bu sistemden yararlanabilecek, eğitim sistemi de la-

ik ve bilimsel bilgileri bütün yurttaşlara aktaracaktı. Yasayla birlikte, ülkedeki her tür eğitim etkinliğiyle ilgili düzenlemeler Milli Eğitim Bakanlığı'nın yetkisine verilmiş, bu arada geçmişten devralınan dinsel eğitim kurumları da lağvedilmiştir. Dahası, 1930'lara uzanan bir süreç içinde, ilk ve orta öğretim düzeyindeki din dersleri bütün okullarda adım adım kaldırılmıştır (Akşit, 1991; Mert ve Bahçacı, 1995: 18).

Cumhuriyet'in eğitim projesinin özlü bir ifadesi olan TTK, "Milli Eğitim Bakanlığı'nın, dinsel hizmetleri sağlayacak 'kamu görevlilerini' eğitmek üzere özel okullar kuracağını" özel olarak belirtmiştir (Madde 4). Din eğitiminin "din hizmetleri için eğitim" biçiminde sınırlanmasına yönelik bu girişim, ilk günlerde itiraz görmese bile o zamanlardan bu yana tartışmalı bir konu olarak gündemde kalmıştır. 1945 yılında çok partili siyasete geçilmesiyle birlikte, TTK'nın ilk dönemlere özgü ödünsüz uygulamasından önemli sapmalar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, aslında 1924 tarihli Tevhidi Tedrisat Kanunu uyarınca kurulan İmam Hatip okullarının 1973 tarihli Milli Eğitim Temel Kanunu ile birlikte orta öğretim sistemine dahil edilmesidir. Yeni yasayla birlikte söz konusu okullar, öğrencileri dinsel hizmetler verebilecekleri biçimde eğitmenin ötesinde, onları yüksek öğrenime de hazırlayacaktı. Bu değişiklik sonucunda o dönemde var olan 29 İmam Hatip okulu önemli yapısal değişiklikler geçirerek İmam Hatip liselerine dönüşmüştür[1] (Akşit, 1991).

Bu okulların adlarının "okul"dan "lise"ye çevrilmesi, ayrıca hem okul hem de öğrenci sayısının artması sonucunda dinsel eğitim veren okullar, birçok gözlemcinin *de facto* iki başlı (laik ve dinsel) olarak tanımladığı orta öğretim sisteminin ayrılmaz bir parçası haline geldiler. Bu durum, TTK'nın temel ilkelerinin açık ihlali anlamına geliyordu ve anayasal anlamda laik devlet anlayışına ters düşüyordu. Aslında İmam Hatip lisesi mezunları ile diğer liselerden gelenler arasında, merkezi olarak yapılan üniversite seçme sınavlarındaki başarı düzeyleri ile ilgili bir karşılaştırma yapıldığında, bu savı haklı gösteren sonuçlara ulaşmak mümkündür. İmam Hatip mezunlarının yüksek öğrenimlerine dinle ilgili olmayan alanlarda devam etme niyetleri ve bu arada yüksek öğrenim kurumlarına yerleştirilme anlamındaki başarıları, 1980'li yılların ortalarından bu yana sürekli olarak, diğer liselerden mezun olanlara koşut özellikler sergilemektedir (ÖSYM, 1997-2).

Kız öğrenciler 1972 yılından bu yana İmam Hatip okullarına kabul edilmektedir. Kız öğrencilerin bu okullara kabul edilmelerinin gerekçesi vaize olarak müslüman kadınlara hizmet verecek kişiler yetiştirilmesidir. Ancak, giderek artan sayı ve oranlardan da anlaşıldığı gibi, yıllar geçtikçe bu okullar özellikle kızlar için düz liselere göre tercih edilen kurumlar haline gelmiştir. Kız öğrencilerin ve ailelerinin bu okulları tercih etmelerinin başlıca nedeni muhafazakâr çevrelerde "mazbut" sayılmalarıdır.

İmam Hatip liseleri genel orta öğretim sistemi içinde "Mesleki ve Teknik Eğitim Kurumları" başlığı altında yer almaktadır ve bu liseler TTK ve Milli Eğitim Temel Yasası'nda yer alan ilke ve yönetmeliklere tabidir. Ne var ki bu durum genel sisteme göre önemli kurumsal farklılaşmaları önlememektedir. Kamusal eğitim sistemi içindeki farklılaşmaların geçmişi Cumhuriyet öncesi döneme dayanmakla birlikte, bu farklılaşmalar özellikle 1970'lerden sonra artmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerinden bu yana Batı yönelimli seçkin kesimin çocukları yabancı dil eğitimine ağırlık veren okullarda eğitim görmektedir. İlk olarak Avrupalı ve Amerikalı misyonerlerce kurulan bu okullardan birçoğu, Cumhuriyet'le birlikte ulusallaştırılmıştır. Yabancı dilde eğitim veren ve çoğu özel olan bu okullar Türkiye'de Batıcı, laik ve ilerleme anlayışına dayalı eğitimin öncülüğünü yapmışlardır. Yabancı dil eğitimine önem verilmesi, daha sonra başka özel okullar tarafından da benimsenmiştir. Bu okullarda ana müfredata ek olarak, fazladan dil dersleri ile yabancı dilde verilen matematik ve fen bilgileri dersleri konulmuştur. Son yirmi yıl içinde devlet okulları da yabancı dil eğitimine daha fazla ağırlık tanımıştır. Anadolu Liseleri adı verilen yeni orta öğretim kurumları oluşturulmuş, bu okullar tüm ülkedeki kent ve kasabalarda yaygınlaşmıştır. Yabancı dilde eğitim veren özel okulları örnek alan söz konusu okullarda genel müfredatın yanı sıra yabancı dil eğitimine belirli bir ağırlık verilmiştir. Sonuçta Anadolu Liseleri ile yabancı dilde eğitim veren özel okullar, çağdaş Türkiye'deki orta öğretim sisteminin seçkin kurumları haline gelmiştir.

Mezunlarının eğitimlerine üniversitede devam edeceklerini öngören bu orta öğretim kurumlarının yanı sıra, yardımcı profesyonel hizmetler verecek ve teknisyen olarak görev yapacak kişiler yetiştirmeyi amaçlayan birçok mesleki eğitim kurumu vardır. Turizmden elektroniğe ve nakış işlerine kadar çeşitli özel alanlarda eğitim verilen bu okullar bugün Türkiye'de orta öğretimin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır ve az önce sözü edilen İmam Hatip okulları da bu kesimde yer almaktadır.

Türkiye'deki orta öğretim sistemine genel olarak bakıldığında, fen liseleri adı verilen az sayıdaki devlet okulu mezunlarının sınavlarda hep üstün performans gösterdikleri, üniversite sonrası programlarda bu liselerden mezun olanların özellikle arandıkları görülmektedir. Ayrıca, genel olarak alındığında, özel okullardan ve yabancı dile ağırlık veren Anadolu Liselerinden mezun olanlar, düz liseleri bitirenlere göre daha başarılı olmaktadırlar. Genel liselerden mezun olanların, ister özel ister devlete ait olsun yabancı dil eğitimine ağırlık veren okulları bitirenlere göre üniversite sınavlarında daha az başarı göstermeleri, kamusal eğitim sisteminin geri kalan bölümünün bozulduğunun bir göstergesi sayılabilir. Genel eğitim veren devlet liselerinden mezun olanların ortalama olarak yarısı üniversiteye girebilmektedir.

Devlet okullarında verilen genel eğitimde görülen bu bozulma, büyük ölçüde, söz konusu kurumlara yönelik artan talep ile eğitime ayrılan kamu kaynakları arasındaki dengesizlikten kaynaklanmaktadır. Ulusal bütçede eğitime ayrılan pay yıllar geçtikçe azalmış, bunun sonucunda devlet okullarında sınıflar kalabalıklaşmış, okulların fiziksel koşulları gerilemiş ve ders dışı etkinliklere yer verilememiştir. Öğretmenlik mesleğinin genel olarak itibar yitirmesi ve öğretmen aylıklarının göreli anlamda gerilemesi sonucunda bu mesleğe nitelikli personel alınması da giderek güçleşmiştir.

Burada, günümüz Türkiye'sindeki farklı orta öğretim kurumlarında görülen resmi ve gayri resmi mekanizmalar dolayımıyla gerçekleşen toplumsal cinsiyet sosyalleşmesi ve kimlik oluşturma süreçlerinin sosyolojik ve sosyopsikolojik yönlerine daha yakından eğilmek istiyoruz. Söz konusu süreçler, örnek olarak alınan üç okul kültürü bağlamında irdelenecektir. Bu üç okul, Türkiye'de genel eğitim veren devlete ait ve özel okullarla İmam Hatip liselerindeki "tipik" okul kültürünün örneklerini sergileyen kurumlar olarak seçilmiştir. Okul kültürlerine ilişkin bu çözümlemenin temel amacı, söz konusu kültürlerin, desteklediklerı değerler, davranış normları ve bu arada izlenen resmi müfredat aracılığıyla toplumsal cinsiyet kimliği oluşumunu nasıl etkilediklerini anlamaktır.

Okul kültürleri, 1996-97 yıllarında öğretmenler, okul yöneticileri ve öğrencilerle yapılan görüşmeler yoluyla incelenmiştir. İncelenen okullar, büyük, tam teşkilatlı, her biri uzun bir geçmişi olan, çok saygın ve yerleşik orta öğretim kurumlarıdır. Ankara'nın orta sınıf semtlerinde bulunan bu okullara devam eden öğrencilerin aileleri büyük oranda orta sınıfın alt ve üst kesimlerine mensupturlar ve okullarda görev yapan öğretmenler de bu topluluğun en iyi eğitim görmüş ve nitelikli kesiminden kişilerdir.

Amaçlanan, akademik ve sosyal ortamın farklı yönlerini ortaya koymak üzere, her bir okuldaki eğitim atmosferinin betimlenmesidir. Öğretmenlerin ifadeleri, "okul kültürü imgelerini" ortaya koyan mercekler olarak kullanılmaktadır. Okul ortamının, müfredat içi ve dışı etkinlikler, öğrenci-öğretmen etkileşim örüntüleri, bu arada öğretmenlerin algılayış biçimleri, tutumları ve davranışları gibi yönlerinin, öğrencilerin kendilerine ve kimliklerine ilişkin algılayışlarını biçimlendiren gizli müfredatın göstergeleri olarak çözümlenmesi yoluyla kritik kimi sorulara yanıt aranmaktadır. Örneğin, Türkiye'deki eğitim kurumları toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini fiilen ne ölçüde (yeniden) üretmektedir? Bu kurumlar, kadının tabi konumunu ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığı ne ölçüde reddetmekte, meşrulaştırmakta ve/ya da pekiştirmektedir? Eğitim kurumlarının akılcı, laik ve eşitlikçi bir okul düzeni sağlamak üzere bilinçli olarak tasarlandıkları bir toplumda, geleneksel, ataerkil ve dinsel ideolojilerin ortasında kalan okullar ve öğretmenler toplumsal denetimin aracıları olarak nasıl işlev görmektedirler?

İmam Hatip Lisesi

İncelememize konu olan İmam Hatip lisesi, Türkiye'de kendi türünün en iyilerinden biri olarak gösterilmektedir. Araştırma yapıldığı sırada bu okula sınavla öğrenci alınmaktaydı. Öğrencilerden çoğu alt ya da orta sınıf ailelere mensuptu. İlginç olan nokta, okula erkeklere göre daha fazla kız öğrencinin başvurduğunun ve kız öğrencilerin daha başarılı olduklarının belirtilmesidir. Aslında okulda kız öğrenciler için en çok yüzde 50'lik bir kontenjan ayrılmıştır. Gerekçe de, kadınlar imam olarak

görev yapamayacaklarından, okulun temel olarak erkeklere yönelik bir meslek okulu konumunda bulunmasıdır. Yöneticiler ve öğretmenler, okul yaşamında başarılı olabilecek pek çok kız çocuğunun, böyle bir eğitimi kız çocukları için tek şans sayan hayli muhafazakâr aileleri tarafından bu okula gönderildiğini belirtmişlerdir. İlginç olan, kimi "yaramaz" çocukların da "disiplin" için gene bu okula gönderilmesidir. Okul kültürünün asıl belirleyici özelliği, bütüncü bir dünya görüşünün ve felsefenin varlığıdır. Burada, en azından niyet olarak, öğrencinin gerek okul içinde gerekse dışında tam olarak denetim altına alınmak istendiği ve buna çalışıldığı açıktır. Görüldüğü kadarıyla öğretmenler de bu felsefeyi gereğince içselleştirmişlerdir ve bunu öğrencilere yönelik genel tutum ve davranışlarına yansıtmaktadırlar. Öğretmenler, çoğu durumda, kendilerini böyle bir denetimin aracı olarak görmektedirler.

Din dersi veren bir öğretmenin de belirttiği gibi burada benimsenen eğitim felsefesi yaşamı "parçalı" ve muhtemelen birbiriyle uyuşmayan boyutlar içeren bir olgu değil, "tam bir bütün" olarak görmektedir. İç tutarlılığa sahip bu bütünün kendini doğru biçimde gerçekleştirebilmesi ise ancak "disipline" bağlılıkla mümkündür. Bu temalar, derslerden ders dışı etkinliklere dek okul kültürünün bütün yönlerinde kendilerini gösterdikleri oranda, İmam Hatip lisesine bakan bir gözlemcinin, okuldaki eğitim felsefesinin temelini İslami değerlerin ve kuralların oluşturduğunu görmemesi mümkün değildir.

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre ayrılmaları ve kız çocukların ayrı yerlerde tutulmaları okul kültürünün en belirgin özellikleri arasındadır. Kurum kâğıt üzerinde birleşik eğitim yapıyor görünse bile fiilen uygulanan ayrı tutma yalnızca erkek ve kız çocuklar arasındaki etkileşimi kısıtlamakla kalmamakta, ayrıca öğretmenlerin kendi aralarındaki etkileşimle öğretmen-öğrenci etkileşimini de engellemektedir. Bir kadın öğretmenin aşağıda anlatılan öyküsünde de görüldüğü gibi, okul, kız ve erkek öğrencilerin birbirlerinden ayrı tutulmaları kuralını titizlikle gözetmektedir:

> Bir bayan arkadaş... diğer kız çocuklarla birlikte kantinde otururken bir erkek çocuk ona bir şeyler sormak veya söylemek istemiş (öğretmen) onu da oturtmuş. Bir idareci gelip "şimdi de burada mı çocukları buluşturmaya başladınız?" gibi uygunsuz şeyler söylemiş.

Bir başka öğretmene göre, "(bu okulda) erkek öğretmenlerin bayanlarla veya kız öğrencilerle muhatap olması uygun görülmediği için pek hoş karşılanmıyor. Dedikodulara sebep olabiliyor."

Gerek öğretmenlerin gerekse öğrencilerin kadın-erkek olarak ayrılmalarına yönelik bu titizlik, başka şeylerin yanı sıra, derslerin ve diğer etkinliklerin ayrı binalarda gerçekleştirilmesiyle somutlaşmaktadır. Dahası, okuldaki ayrı binaların her birinde, kadınlara ya da erkeklere tahsis edilen bir yönetim odası bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir öğretmen karşı cinsten öğrencilerin bulunduğu binada dersleri olsa bile, bu binadaki yönetim odasına girmekten duruma göre kaçınmaktadır. Öğretmenler arasındaki bu ayrımı sağlayan mekanizmalar resmi değil gayri resmi niteliktedir: Birkaç öğretmen ayrıma özen gösterilmediği takdirde doğacak durumu, kadınların erkeklerin kahvesine girmesine ya da bir erkeğin kendini kadınların düzenlediği bir çay partisinin ortasında bulmasına benzetmiştir.

Çoğunluk böyle bir kadın-erkek ayrımını mutlak zorunluluk olarak görürken, uygulamanın en ateşli savunucuları olarak erkek din dersi hocaları ön plana çıkmaktadır. Onlar için, "doğa" ve "uyum" bağlamlarında açıklanan bu ayrım yaşamın içsel bir yönüdür. Aralarından birçoğu, kadınlarla erkekleri fiziksel anlamda birbirlerine yakın tutmanın ateşle barutu yan yana koyma anlamına geleceği görüşündedir; başka bir deyişle bu, kaçınılmaz biçimde patlamalara açık, tehlikeli bir durum yaratacaktır.

Eğitim, sosyoloji ve psikolojiye ilişkin olarak başka kültürel bağlamlarda yürütülen tartışmalarda, kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı eğitim görmeleri gerektiğini savunan görüşlere sıkça rastlanır; ancak burada altı çizilmesi gereken nokta, ele aldığımız örnekteki ayrımın, pedagojik bir strateji değil, cinsiyete dayalı ayrımın bütün kamusal alan etkinliklerinde gözetilmesi gerektiğini ileri süren toptancı bir düşüncenin ürünü olmasıdır. Dolayısıyla, buradaki durum, iki cinsiyet arasındaki etkileşimin yaygın görüldüğü, hatta teşvik edildiği, ancak belirli yaş gruplarındaki öğrencilerin cinsiyetlerine göre ayrı eğitim gördükleri topluluklarda rastlanan örneklerden özünde farklıdır (Hannan, 1996).

İmam Hatip lisesinde, kız ve erkek öğrencilerin ayrı mekânlarda eğitim görmeleri yönündeki tercihin ardında yatan dinsel gerekçeler ve açık ataerkil değerler, bir öğretmenin ağzından şöyle ifade edilmektedir: "Erkek öğrenciler kendilerini kontrol edemiyor, kendini dine veremiyor, bu gençleri bile bile ateşe atmaktır."

Birkaç öğretmen, karma eğitimin kız çocuklara da zarar vereceğini belirtmiştir. Çünkü onlara göre, "sınıfta erkeklerle beraber olma durumunda, âdet gören kızlar Kuran derslerinde arkadaşlarınca bu durumlarının belli olmasından ötürü rahatsız olacaklardır."

İmam Hatip lisesinde öğretmenlerin karma eğitime ilişkin tutum ve değerlerinin, gençlerin cinsiyeti konusundaki titizlikleri ve cinselliğin denetlenmesi gerekliliğine verdikleri önemle bağlantılı olduğu açıktır. Öğretmenler bu hususu, açıkça, duyarlı oldukları konuların başına yerleştirmişlerdir. Erkek din dersi öğretmenleri bu konudaki titizlikleriyle öne çıkarken, diğerleri arasında farklı denebilecek görüşü olanlara rastlanmamıştır. Ayrıca, İmam Hatip lisesinin yönetim ve öğretim kadrosu, gerek sayısal olarak gerekse kültürel etki anlamında din dersi hocalarının ağırlığını taşıdığından, bu kişiler, sosyal ve kültürel denetimin ana eksenini cinselliğin denetiminin oluşturduğu bu kurumun bekçileri ve belirleyicileri konumundadırlar.

Öğretmenlerin kadın ve erkek cinselliği konusundaki farklı kavramsallaştırmalarının ardında, cinsiyete aşırı bağlı ve doğası itibariyle özcü inanç ve değerler yatmaktadır. Bu inanç ve değerler, temelde erkek çocukları "destekleyip korurken", kızların cinselliğini "sınırlayan" ataerkil öğretmen tutumlarının meşrulaştırılmasına ve pekiştirilmesine yardımcı olmaktadır. İmam Hatip lisesindeki başat söylem, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları İslam dininde belirtildiği gibi *fıtrat*'a (doğaya) bağlamakta, erkek ve kadın kimlikleri sabit, değişmez varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, erkek ya da kadın olmak salt biyolojinin bir işlevi olarak algılanmakta, birçok öğretmen doğanın gereği sayılan bir olgu karşısında bütünüyle kabullenici bir tutumu benimsemektedir. Bu dünya görüşü öğretmenler tarafından aşağı-

daki türde açıklamalarla ifade edilmektedir:

Erkekler bir noktada cinsel kimliğini yaşamaya, düşünmeye başlar. Kadınlar pasiftir, erkekleri meşgul eden (cinsellik) kadınları etmez.

Aynı konuda aşağıdaki görüşü ileri süren din dersi öğretmeni bile vardır:

Erkekler aktiftir (biyolojik olarak) erkeğin spermi aktiftir, erkekler daha fazla cinsel duyguya yer ayırır.

Bu okul kültüründe, biyoloji temelli bu tür akıl yürütme (özellikle din dersleri veren erkek öğretmenler arasında) o kadar başat durumdadır ki, derslerinde görece başarısız olan erkek öğrencilerin bu durumları cinsel uyanışlarından kaynaklanan dikkat dağılmalarına bağlanmaktadır. Sonuçta, erkek çocukların kuraldışı davranışları çoğu durumda bu çocukların kendileri tarafından da doğal ve denetlenemez görülmektedir. Bir öğretmenin de ifade ettiği gibi, "yaradılışları dolayısıyla erkeklerin (özellikle belli yaşlarda) suç işlemesi doğaldır."

Buna karşılık kızların cinselliği önemsenmemekte, kendi başına potansiyel olarak sorunlu bir konu sayılmamaktadır. Kadınların cinsel potansiyeli "ateşle barut" benzetmesinde olduğu gibi belli belirsiz kabul edilse bile, doğru kanallara yönlendirilmesi gereken asıl sorun erkeklerin cinsel uyanışıdır. Kızların cinselliği ise, salt denetim altında tutularak erkeklerin ilgilerinin raydan çıkmasına, böylece toplumsal düzen ve uyum açısından bir tehdide yol açması önlenecek bir konu olarak gündeme girmektedir. Burada önemli olan, kendileriyle görüşülen İmam Hatipli bütün din dersi öğretmenlerinin, "bereket versin" kadın cinselliğini denetim altında tutmanın güç olmadığı, çünkü "doğanın" bunu zaten yeterince sağladığı düşüncesinde olmalarıdır. Gerekli olan tek şey, kızlara dinsel kurallara, kültürel değerlere, örf ve âdetlere saygı göstermelerini öğretmek ve onları "sağlam bir aile yapısı" kurmaya teşvik etmektir. Bütün öğretmenlere göre bu, gerçekleştirilmesi çok güç olmayan, ancak istenilen toplumsal düzenin yaratılıp korunması açısından kritik önem taşıyan bir iştir.

Kızla erkeğin flört etmelerinin, sevgili ilişkisi kurmalarının ve hatta iki ayrı cinsten kişinin arkadaş olmalarının olumsuz karşılandığını ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Erkek din öğretmenleri bu konuda özellikle duyarlıdırlar. Öğrenciler arasında bu tür ilişkiler kurulmasının önlenmesi gerektiği konusunda hepsi çok kararlıdır. Aslında burada erkek ve kız öğrenciler arasındaki her tür ilişki potansiyel olarak tehlikeli sayılmakta; bu ilişkilerin gençler arasında önemli psikolojik sorunlara, kavga dövüşe ve intiharlara yol açacağına inanılmaktadır. Aynı öğretmenler evliliği ve anne olmayı kızların en önemli yaşam hedefi olarak görmektedir. Dahası, evlilik, kadının kendini kocasına ve çocuklarına yaşam boyu adayacağı bir bağlılık olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal uyum açısından gerekli olan böyle bir adanma da, ancak, kadının cinselliğinin yalnızca evlilik ilişkileri alanına sınırlanmasıyla sağlanabilecektir. Dolayısıyla, evlilik öncesi bekâret mutlak bir zorunluluk olarak görülmekte ve böyle olmayan bir kadının iyi bir eşten beklenen sevgi ve uysallıkla kocasına bağlanamayacağı düşünülmektedir. Bir öğretmenin de işaret ettiği gibi, "evlilik öncesi cinsel deneyim kadınlar için kabul edilemez, çünkü böyle bir şey 'alışkanlık ya-

ratabilir.'" Dolayısıyla, genç kadının gelecekte gelişigüzel cinsel ilişkiye girmeye aday biri olarak damgalanmasına yol açabilecek bu durumdan kaçınılmaktadır.

İmam Hatip lisesindeki okul kültürünün temel doğasında, cinsellik konusundaki titizliğin yanı sıra bir de disipline ve bireyin denetimine belirleyici önem tanınması yer almaktadır. Cinselliğin denetimini disiplinle ilişkilendirme eğilimi, gizli müfredatın gündeminde yer alan başlıca maddedir. İslam dini, en azından kuramsal meşrulaştırma düzeyinde, bu tür değerlere ve normlara ilişkin olumlu ve olumsuz yaptırımların türetildiği ana kaynak durumunda görünmektedir. Bu durumda, gözlemcinin böyle bir okul kültüründe karşılaştığı, dinin her tür konunun çözüme bağlandığı bir referans çerçevesi olması durumudur. Dinsel temelli yıllanmış "doğru ve yanlış", "iyi ve kötü" kavramlarının, modern, kentsel ve orta sınıfa ait bir ortamda yaşayan öğrencilerin ve öğretmenlerin gündelik deneyimlerinin değerlendirildiği zemini oluşturduğu bu kültürel bağlamda, bireyin tam denetimini sağlamayı amaçlayan bir değer sisteminin sürdürülmesi kaçınılmaz biçimde birtakım güçlüklerle karşılaşmaktadır. Sonuçta, bir kadın öğretmenin de belirttiği gibi, bireysel umutsuzluklar ortaya çıkmaktadır: "Bu okulda her şey günah sayılır; beden eğitimi derslerine katılmaktan, karma sınıflara, oradan gerektiği gibi örtünmemeye dek her şey..."

"Müslümana karşı Batıcı", son yirmi yılda dinsel yazında yaygın olarak başvurulan bir kategorileştirmedir ve bu konu üzerinde çok tartışılmıştır (Acar, 1991; Ayata, 1991; Güneş-Ayata, 1991). Siyasal İslam'ın, bugün kapatılmış bulunan Refah Partisi liderleri türünden temsilcileri de aynı konuyu önemle vurgulamışlardır. İkileştirmeye dayanan bu kavramlaştırma, İmam Hatip lisesindeki okul kültürü üzerindeki etkisini belirgin biçimde hissettirmektedir. Okul yöneticileri ve öğretmenler, kurumsal sınırlarla grup içi / grup dışı tanımlama ölçütlerini belirlerken aynı ikileştirmeye sıkça başvurmaktadırlar. Bu bağlamda ilginç olan bir husus, "örtünmemiş" bir kadın öğretmenin, görüşme sırasında, kendisini en fazla sarsan şeyin "Batılı kadınlar gibi giyinme" suçlaması olduğundan yakınmasıdır. Bu kadın kendini dışlanmış ve meslektaşları tarafından ahlaken yargılanmış hissetmektedir.

İmam Hatip lisesinde öğretmenlerle gerçekleştirilen görüşmeler, aynı zamanda bu okul kültürüne özgü toplumsal cinsiyet kimlik oluşumunun bir yönünü de öne çıkarmaktadır. Cinsiyet temelli ayrımcılıkta izlenen katı tutum, açıktır ki, aynı cinsiyetten öğretmenler ve öğrenciler arasındaki etkileşimi ve bağlılığı artırmaktadır. Aynı cinsiyetten öğretmenler ve öğrenciler arasındaki rahatlamış, dostça ilişkiler, kişinin gündelik yaşamında karşılaştığı katı disiplinden ve özgürlüklerin sınırlanmasından kaynaklanan zorlu deneyimin biraz hafiflemesine ya da gizlenmesine yardımcı olmaktadır. Dahası, böyle bir okul kültürünün, çağdaş orta öğretimin, örneğin cinsel bilgiler eğitimi ve birbirini karşılıklı olarak destekleyen okul-aile ilişkileri gibi henüz ele alınıp çözülmemiş sorunlarına daha iyi yanıt verdiği ileri sürülmektedir. Bunu sağlayan da, gene belirtildiğine göre, bütün bu sorunlara İslam dinine atıfla yaklaşılması ve sorunların öyle ele alınmasıdır. Örneğin kadın öğretmenler, kız öğrencileriyle, cinsellik dahil her konuyu konuşabildiklerini belirtmektedirler. Ancak bunun koşulu, tartışmanın dinsel buyruklar ve değerler çerçevesinde kalmasıdır. Aslında öğretmenler bunu görevlerinin bir parçası olarak görmektedirler.

Okuldaki kız öğrenciler, kadın öğretmenlerin odasına serbestçe girebilmektedirler. Bu odalar, görünüş ve atmosfer açısından kentli kadınların kabul günlerine benzer bir hava taşımaktadır. Erkeklerin yokluğunda kadınlar bu "kamusal" mekânı, özgürce davranıp konuşabildikleri ve giyinebildikleri bir "özel" mekâna çevirmektedirler. Konu bu yönüyle ele alındığında, kadınlar (hem öğretmenler hem de öğrenciler) açısından okuldaki öğretmen odaları "evdekine" çok benzeyen özellikler taşımaktadır. Buradaki kadınlar, çay içip kadınlara özgü birtakım konuları serbestçe konuşabilmektedirler. Okulda artık bir bakıma "kız kardeş" ya da "kız evlat" konumuna gelen kız öğrenciler de, Türkiye'deki diğer okullarda okuyan öğrencilere göre, bu öğretmen odalarına çok daha kolay ve serbest biçimde girebilmektedirler.

Hayli alışılmadık özellikler taşıyan bu ortam çoğu kez kız öğrencilerin annelerini de içine alacak biçimde genişletilmektedir. Özellikle kendileri de örtünen (tesettürlü) ve ancak kadın-erkek olarak ayrılmış kamusal mekânlardaki etkinliklere katılabilen kadınlar açısından bu okul "güvenli" ve "erişilebilir" bir yerdir. Buraya rahatça girip çıkabilmekte, öğretmenlerle konuşabilmekte ve okul-aile birliği etkinliklerinde yer alabilmektedirler.

Öğrenci-öğretmen ilişkilerindeki bu daha az resmi ve genellikle "kendini dışavurmaya" dayalı biçimin ve bu arada kızların ayrı eğitim görmelerinin "güven oluşturucu" yanının değeri, Anglosakson bağlamlarda defalarca vurgulanmıştır (Mahoney, 1985; Deem, 1984). Buna karşılık, erkeklerin varlığı dikkat kaydırıcı bir etmen de olsa, erkek-kız karma eğitimin kızların cinselliğini ve kendilerine ilişkin algılamalarını olumlu yönde etkilediğini (Less, 1993), kız-erkek ayrı okulların ise doğası gereği toplumsal cinsiyete göre belirlenmiş kimlikleri pekiştirdiğini ileri sürenler de vardır (Watson, 1997, Arat, 1998; Toktaş-Çelik, 1998). Bu tür farklı savlara ve her zaman tutarlılık sergilemeyen kanıtlara karşın şu kadarı açıktır ki, eğitimin karma mı yoksa kız-erkek ayrı mı yapıldığından daha önemli olan, bir okulun, açık ve gizli müfredatı aracılığıyla, sosyalleşmenin bir boyutu olarak toplumsal cinsiyeti nasıl ele aldığıdır (Stromquist, 1995).

Dolayısıyla, bize göre, mevcut toplumsal cinsiyet kimliklerine yönelik kültürel ve kurumsal nitelikli önemli sorgulamalar-karşı çıkışlar olmadığı sürece, Türkiye' deki İmam Hatip liseleri gibi kız-erkek ayrı eğitim veren okullardaki kadın öğretmenlerle kızların daha yakın biçimde ilişkilenmeleri, ancak, eşitsizlikleri (yeniden) üreten, ayırıcı ve ayrımcı uygulamalara yönelik onayı pekiştiren sonuçlar verebilir. Nitekim burada öğretmenler, kızlara ve erkeklere mesleklerini *fıtrata* göre belirlemelerini, buna direnmeye kalkışmamalarını tavsiye ettiklerini açıkça söylemektedirler. Dahası, kadınların *fıtrat* çerçevesindeki en önemli görevlerinin annelik, bunun "doğal" sonucunun ise "duygusallık, duyarlılık ve sevecenlik" ve bu arada "zayıflık ve kırılganlık" olduğu her zaman vurgulanmaktadır. Bunun, cinsiyet belirlenimli, ataerkil ve ayrımcı bir eğitim mesajı olduğu; kız ve erkek öğrencilerde, kadınların "doğal" özelliklerine karşı çıkıp rollerini farklılaştırmaya çalışmalarının yalnızca "doğallık dışı" olmayıp aynı zamanda "günah" sayılacağı fikrini yerleştirmeye çalıştığı açıktır. Hangi tür işlerin kadının doğasına uygun sayıldığının belirlenmesinde ise iki boyut ortaya çıkmaktadır. Bir kere, yapılacak iş kadından fiziksel anlamda çok şey ta-

lep etmemelidir; çünkü, "kırılgan" olan kadın bedeni bu durumda baskı altına girecektir. İkincisi, bu işler, erkeklerle etkileşimi öngörmemeli, büyük ölçüde kadınlara yönelik hizmetlerle sınırlı kalmalıdır. Sözgelimi, çalışma koşulları çerçevesinde gösterişçi olunmadığı ve tesettür kurallarına uyulduğu sürece doktorluk yapmanın bir sakıncası yoktur.

İmam Hatip liselerindeki okul kültürü, dinsel değerlere ve standartlara bağlılığın, Türkiye'deki orta öğretim koşullarında nasıl iki tarafı keskin bir kılıç olarak işlev görebileceğini örneklemektedir. Dinsel referanslar kaliteli eğitimle ilgili çağdaş standartları desteklediği ve bunlara uyum gösterdiği ölçüde din, hiç kuşkusuz, eğitimdeki iyileşmeler için önemli bir katkı sağlayabilir. İmam Hatip liselerinin bugünkü sayısı ve standartlarının yanı sıra çok sayıda kız öğrencinin bu okullara yönelmesi kendi başına buna tanıklık etmektedir. Ancak, dinsel öğretinin ya da yorumun, doğru ve yanlış konusunda laik sistemin içselleştirdiği çağdaş etik kavramlarla, temel özgürlükler ve çağdaş eşitlik (özellikle toplumsal cinsiyet eşitliği) anlayışıyla çatıştığı durumlarda, yalnızca dinsel referanslarla yönlendirilen ve bunlarla kısırlaştırılmış bir eğitim kültürü sorun yaratmaya başlamaktadır. Laik devletin "düşman" saydığı geleneksel ve dinsel bileşenleri her şeye karşın barındıran bir sosyokültürel ortamda, toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve öz benlik anlayışının oluşturulmasına yardımcı olan kurumlar modernlik, akılcılık ve laiklik adına meşruiyet arayan bir siyasal düzen için özellikle tehdit edici niteliktedir. Türkiye'deki İmam Hatip liselerinin öyküsü, 1924 tarihli Tevhidi Tedrisat Kanununun çıkışından günümüze bu dinamiği sergilemektedir.

Özel Lise

Bu araştırmada inceleme konusu olan özel lise, Ankara'daki en eski ve köklü okullardan biridir. Lise pek çok kesim tarafından "itibarlı lise" sayılmaktadır ve öğrencilerini de orta ve üst-orta sınıftan eğitimli ailelerin çocukları oluşturmaktadır. Okul, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, ülkenin yeni başkentinde genç kuşaklara kaliteli eğitim imkânları sağlayarak Türkiye'nin Batılılaşmasına katkıda bulunmak amacıyla kurulmuştur. Yıllar geçtikçe okul büyümüştür. Bugün, orta öğretimin yanı sıra ilkokul eğitimi de veren geniş bir eğitim kompleksinin parçası durumundadır. Okulda fen bilimleri ve matematik dersleri İngilizce verilmekte, ayrıca İngiliz dili ve edebiyatı alanında yoğun bir eğitim uygulanmaktadır.

Okula kabaca bir göz atıldığında bile son derece gelişmiş bir kimlik anlayışı, öğretmenler, öğrenciler ve eski mezunların hep birlikte paylaştıkları gene çok güçlü bir "biz" duygudaşlığı görülür. Herkes bu okul camiasına mensup olmaktan duyduğu gururu dile getirir. Belki de bu güçlü aidiyet duygusunun bir uzantısı olarak, topluluk üyelerinin her konuda mükemmel olmalarına yönelik belirgin bir sosyal kontrol ve baskı da göze çarpmaktadır. Bir öğretmenin de belirttiği gibi burada "herkes herkesi kontrol etmektedir."

Öğretmenler, gururla, bu okuldaki görevlerinin genç insanları birer "aydın" olarak yetiştirmek olduğunu belirtmektedirler. "Aydın" terimi, Cumhuriyet'in ideal yurttaşı için bir kod olarak kullanılmaktadır; bu "aydın" kişi, Kemalist değerler ışığında pozitif bilimlerde iyi eğitim almış, laik, akılcı ve Batılılaşmış kişidir. Bu niteliklerin, okulun modern Türkiye'de yaratmakla görevli olduğu "aydın" kişinin temel ayırt edici özellikleri olduğuna inanıldığından, okul, öğrenciler arasındaki muhafazakâr ya da dinci akımlar konusunda aşırı duyarlıdır.

Spor karşılaşmaları ve sanat gösterileri, ders dışı belli başlı etkinliklerdir ve söz konusu etkinlikler okul kültürünün bir parçası olarak bu lisede özellikle önemsenmektedir. Burada gerek ders dışı gerekse akademik etkinlikler, okul kültürünü belirleyen "yarışma" ve "başarı" gibi değerler çevresinde dönmektedir. Okul, üç sanat dalında başka okullarla olan yarışmaları önemsemektedir: pop müzik, halk dansları ve tiyatro. Bunlar, ekip çalışmasını ve öğrenciler arasındaki kişisel etkileşimi gerektiren grup etkinlikleridir.

Okulun sporda, özellikle de basketbolda köklü bir geçmişi vardır. Geçmişi okulun eski öğrencilerine dayanan, okulun adını taşıyan ve şimdi ulusal ligde karşılaşmalar yapan bir takımın yanı sıra, okulun diğer takımları da düzenli olarak ulusal ve uluslararası müsabakalara katılıp başarı kazanmaktadır. Bu başarılar, okulun genel olarak diğer okullara üstünlüğünün göstergesi sayılmaktadır. Açıkça görüldüğü kadarıyla, bu okul kültürünü niteleyen güçlü "biz" duygusu, spor karşılaşmalarındaki ateşli yarışmacılık ruhuyla daha da pekişmektedir.

Yarışmanın amacı "başarı"dır. Müfredat içi ve dışı etkinlikler son derece yarışmacı tarzda gerçekleşmektedir ve amaç "en iyi olmak"tan daha aşağısı değildir. Bu okul kültüründe her zaman vurgulanan, en yukarısını hedeflemektir. Öğrenciler, çoğu kez, "yıldız" olacakları meslek dalını seçmeye, "ortalama" olarak kalacakları mesleklerden ise uzak durmaya özendirilmektedir. Öğretmenlerden birinin de ifade ettiği gibi, "bu okulda öyle sabit duramazsınız, sürekli hareket halinde olmanız gerekir."

Yarışma becerileri ve başarı itkisi, gerek akademik, gerekse ders dışı alanlarda yerleşik resmi ve gayri resmi mekanizmalarla sürekli olarak beslenip sivriltilmektedir. Öğrencilerin ulusal ve uluslararası alandaki bilim ve matematik yarışmalarındaki, ayrıca üniversite seçme sınavlarındaki başarılarına büyük önem verilmektedir. Özellikle matematik ve fen dersleri öğretmenleri öğrencilerini bu tür sınav ve yarışmalara hazırlamak için büyük zaman ayırmaktadırlar. Söylendiği kadarıyla özellikle son sınıfa gelen öğrencilerde sınavlar ve alınan notlar başka her şeyin üzerine çıkmaktadır.

Bu okulda müfredat ileri düzeyde standartlaştırılmış olmakla birlikte, bütün derslere zorunlu olarak aynı önem verilmemektedir. İncelenen özel lise, yabancı dil (İngilizce), matematik ve fen bilimlerinde diğer okullara üstün olduğu iddiasındadır. Gene açıktır ki, derslerin genel sıralanmasında matematik ve fen bilimleri daha zor sayılmakta ve bu derslere daha fazla önem verilmektedir. Sonuçta, bu derslerde daha başarılı olan öğrenciler daha zeki sayılmaktadır. Okul, öğrenciler arasında, bu derslerdeki yeteneği ve başarıyı artıracak programlar uygulamaktadır. Fen bilimleri öğrencileri arasında erkek öğrencilerin sayısı kızlardan daha fazladır. Ayrıca, öğretim

kadrosu içinde de, matematik ve fen bilimleri öğretmenleri diğer derslerin hocalarından daha değerli sayılmakta ve kendilerine genellikle daha fazla ücret verilmektedir. Matematik ve fen bilimleri dersleri veren çok sayıda kadın öğretmen olmasına karşın, bu alana gene de güçlü bir erkek imgesi hâkimdir. Başka bir deyişle, okul kültürü açısından bakıldığında iyi öğrenci fen bilimleri öğrencisi, değerli öğretmen de fen bilimleri öğretmenidir ve bunların da çoğu erkektir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği bu okul kültüründe daha çok retoriğin bir parçası olarak yer bulurken, okulun "gururu ve neşe kaynağı" olan bilimsel ve ders dışı etkinliklerde kız öğrencilerin genellikle ikinci planda kaldıkları bir gerçektir. Fen derslerine yoğunlaşan erkek öğrenci sayısının daha fazla olmasının yanı sıra, spor etkinliklerinde de erkek öğrencilerin egemenliği vardır. Sonuçta, söylenenle fiilen var olan arasında belirgin bir çelişki görülmektedir.

Dahası, okulun aşırı yarışmacı ve görünüşte eşitlikçi kültürü, genel olarak kadınların performansına yönelik hayli katı ve toplumsal cinsiyete duyarsız değerlendirmeler sergilemektedir. Burası, kadın öğretmenlerin öğretim kadrosunda çoğunluğu oluşturmalarının yanı sıra, okul üst yönetiminde de tarihçe olarak hep kadınların yer aldıkları bir eğitim kurumudur. Gelgelelim, okul aynı zamanda Türk toplumunda olduğu gibi kadınların sırtına *de facto* taleplerin yüklendiği bir örgütsel kültürü desteklemektedir ve bunun sonucunda kadın öğretmenlerin sırtındaki çifte yük yönetim uygulamalarında hiç dikkate alınmamaktadır. Bu durumun başlıca nedeni, gerek öğretmenler gerekse öğrenciler için geçerli olan "yarışma" ve "başarı" kurallarının, büyük ölçüde, mevcut gerçeklere değil de, ideolojinin normatif standartlarıyla belirlenen ve toplumsal cinsiyet eşitliğine dair gerçekçi olmayan varsayımlara göre biçimlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla, cumhuriyet ideolojisine bağlılığıyla birlikte ele alındığında özel lisenin kurumsal kültürü, kız ve erkek öğrencilerin "başarılarını" ya da kadın ve erkek öğretmenlerin performansını değerlendirirken tek ve kendi içinde ayrıştırılmamış bir ölçütler kümesini benimsemektedir. Bu küme, çoğu kez bizzat başarılı kadınların kendileri tarafından içselleştirilip uygulanan erkek değerlerinden oluşan bir kümedir. Bu durumda okul kültürü, bir yandan toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda soyut bir söylemi yaygınlaştırırken, diğer yandan mevcut erkek değerlerinin ve toplumsal cinsiyete duyarsız uygulamaların yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

Bu okulda kendileriyle görüşülen öğretmenler, kurumu "uygar bir yer" biçiminde tanımlamaktadırlar. Operasyonel açıdan bu, erkek ve kız öğrencilerle, erkeklerin ve kadınların fiziksel olarak ayrı mekânlarda tutulmadıkları karma bir okul anlamına gelmektedir. Ne var ki, öğretmen odalarında kadın ve erkek öğretmenler bir arada bulundukları halde, gündelik etkileşimde, dostluklarda ve ilişki kurma örüntülerinde ancak aynı cinsten kişilerle kaynaşmayı beraberinde getiren cinsiyet temelli bir farklılaşma ve eğilim gözlenmektedir. Benzer biçimde, okul tarafından net biçimde dillendirilen politika da kız ve erkek öğrencilerin okulda yakın ilişki içinde bulunmaları yönündedir. Sonuçta, kız ve erkek öğrencilerin sınıflarında istedikleri yere oturmalarının ötesinde, kimi öğretmenlerin, "gençler arasında uygar ilişkiler yaratılması" amacıyla öğrencileri karışık oturmaya zorladıkları bile görülmektedir. "Uygar-

laşmış toplum" algılamasına özgü kurallara zaman zaman uyulmaması durumunda da, bu durum açıkça onaylanmasa bile, gene de hoşgörüyle karşılanmakta, gelenek ve alışkanlıklara bağlanmaktadır.

Buradaki okul kültürü, farklı cinsiyetten öğrenciler arasında kişisel ilişkileri normal saymaktadır. Erkek ve kızların flört etmeleri ya da birlikte olmaları, öğretmenler tarafından, gençlerin edinmeleri gereken deneyim olarak görülmektedir. Böylece karşı cinslerden olanlar birbirlerini daha iyi tanıyacaklar ve bir öğretmenin de belirttiği gibi, genç kişi "müstakbel eşini tanıyacak, onunla ancak öyle evlenecektir." Dahası, öğretmenler çoğu durumda, kızlar ve erkekler arasındaki özel ilişkileri erkeklerin başarısı açısından olumlu bir etmen saymaktadırlar. Kız arkadaşların erkek öğrencileri motive ettiğine ve derslerini ciddiye almaya yönelttiğine inanılmaktadır.

Bu okul kültürünün iki yönü ilginç ve ayrıksı özellikleriyle öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, iki cins arasında kabul edilebilir ilişki sınırlarının tanımlanmasında açıkça ifade edilmektedir. Buna göre, topluluğun gereksinimlerinin ve standartlarının, bireyin gereksinim ve standartlarına üstün gelmesi beklenmektedir. "Erkekle kız arasındaki özel ilişki, öğretmenlerin ve diğer öğrencilerin dikkatlerini çekecek ölçüde dışa vurulmamalıdır." İkinci ve en belirgin olan özellik, bu okul kültüründe öğretmenlerin, kız ve erkek öğrenciler arasındaki kişisel ilişkiler konusunu, cinsellik, bekâret ve rasgele ilişki kurma gibi konu ve kavramlardan büsbütün yalıtılmış biçimde tartışmalarıdır. İmam Hatip liselerindeki kültürde gözlenen, erkek ile kadın (ya da kız ve erkek öğrenci) arasında akla gelebilecek herhangi bir ilişki söz konusu olduğunda, ilişkinin sadece cinsellik boyutuna yoğunlaşan yaklaşımın tersine, burada, açıkça cinsel terminoloji sayılan kavramları kullanmaktan kaçınmanın da ötesinde, flört ve özel ilişki ile cinsellik arasında bir bağlantı kurulmasında bile belirgin bir isteksizlik sergilenmektedir.

Öğretmenlerin sergiledikleri bu tutum, Türkiye Cumhuriyeti'nde kadının tarihini çalışanlara aşina gelecektir. Söz konusu tutum, üst kesime özgü bir kültürel mirasın türevi olarak ortaya çıkmaktadır ve burada kadınların kamusal alanda görünmeleri, kendi cinsel kimliklerinin geri plana itilmesi koşuluna bağlanmaktadır (Güneş-Ayata, 1994; Kandiyoti, 1987; Kadıoğlu, 1993; Durakbaşa, 1989).

İleri sürülen kimi savlara göre, cumhuriyetçi söylemin, kadının cinsel kimliğini, onun yeni ve "kurtarılmış" cinsiyet kimliğine ilişkin kavramlaştırmaya dahil edip buraya yerleştirememesi, bu dünya görüşünün, diğer tarafta yer alan İslamcı görüş karşısındaki konumunu zayıflatmıştır (Saktanber, 1997). Bunun gibi, özel lisedeki öğretmenlerin kızlar ve erkekler arasındaki ilişkileri cinsellikten neredeyse bütünüyle arındıran algılamalarının, öğretmenlerle öğrenciler arasında çok etkili bir iletişime yol açması ya da gerçekçi beklentilerin pekişmesine yardımcı olması beklenemez. Bu her iki sorun da, özel liselerin okul kültüründe saptanabilmektedir. Bu kültürde kendini gerçekleştirme ve "öteki" ile ilişkilendirme süreçleri, "yarışma" ve "başarı" gibi, toplumsal cinsiyet açısından yansız olduğu düşünülen ve kişisellik taşımayan kavramlarla tanımlanmaktadır.

Devlet okulunun eğitim atmosferini ve okul kültürünü anlamak için, bu okulun konumlandığı sosyal ve ekonomik bağlamı göz önüne almak gerekir.

Türkiye'deki devlet okulları, başka ülkelerdeki devlet okullarında olduğu gibi, semt okullarıdır. Araştırmada ele alınan okul, 1930'lu yıllarda Ankara'nın orta ve üst-orta sınıf semtlerinden birinde açılmıştır. Zamanla burası, konutlarla işyerlerinin bir arada bulunduğu, sakinlerinin ise orta ve alt-orta sınıftan kişiler olduğu bir semte dönüşmüştür. 1970'lerden sonra ilçenin kimi bölümleri, kente yeni gelen kırsal kökenli insanların kaldıkları gecekondu mahalleleriyle çevrilmiştir. İlçenin sosyal sınıf bileşimindeki bu değişme sonucunda, bugün bu okula devam eden öğrencilerin çoğunluğu birinci ya da ikinci kuşaktan kır kökenli göçmenlerdir. Bekleneceği gibi, aralarından kimileri maddi açıdan iyi durumda olsa bile öğrencilerin ana babalarının çoğunun eğitim düzeyi düşüktür. Mahalledeki birçok aile çocuklarının eğitimi için harcama yapabilecek yeterli gelire sahip değilken, bir devlet okulu olan kurum da, yakın geçmişte, devletin eğitim harcamalarındaki kesintiden nasibini almıştır. Eğitim bütçesindeki bu kesintiler, İmam Hatip okullarından çok normal liseleri etkilemiştir; çünkü bu liseler özel kaynaklardan bağış alamamaktadır. Sonuçta, incelenen okulda da çifte öğretime geçilmiş, sınıflar idare edilemeyecek ölçüde kalabalıklaşmış ve ders dışı etkinliklerde yararlanılan her türlü imkân yitirilmiştir. Araştırma yapıldığı sırada okulun bir kapalı salonu ve bahçesi bile yoktu. Okul, sonuçta sınıflar ve derslerden ibaretti. Böyle bir fiziksel ortamda öğretmenler derslerini bitirir bitirmez okuldan ayrılıyor, salt fiziksel mekân bulunmadığı için öğrencileri derslerden sonra, hatta ders aralarında okulda tutmak mümkün olmuyordu.

Burada, birbiriyle çelişen güçlü duyguların yan yana var olduğu bir sosyal bağlama tanık olduk. Kendileriyle görüşülen öğretmenler bir yandan gündelik düş kırıklıklarından, koşulların elverişsizliği nedeniyle yaşadıkları aşırı sıkıntı ve stresten söz ederken, diğer yandan da yaşam tutkularını, geleceğe dönük olup ancak eğitimle gerçekleşebileceğine yürekten inandıkları umutlarını dile getiriyorlardı. Açık olan nokta şuydu: Gerek bir yolunu bulup bu karmaşanın içinde başarılı olmaya çalışan öğrenciler, gerekse toplumun değerlerini ve "cumhuriyetin idealleri" olduğuna inandıkları şeyleri genç kuşaklara aktarma çabasındaki öğretmenler, son derece elverişsiz koşullarda mücadelelerini sürdürmekte ve bu kaotik ortamda çoğu kez amaçsız biçimde sürüklenip gitmekteydiler. Öğretmenler, öğrencilerinin gereksinimlerini anlayışla karşılamaya çalışma ya da bunlara büsbütün boş verme arasında bocalıyor; kendi ekonomik talepleri ile öğrencilerinin eğitim gereksinimlerinden hangisine öncelik tanıyacakları gibi ikilemlere düşüyor; ancak süreç içinde bir denge tutturmaya gayret ediyorlardı.

Öğretmenler hep, herhangi bir somut amaca ulaşmak yerine bir tür uzlaşma bulunması gerekliliğinden söz etmekteydiler. Okulun elindeki kaynaklar, günümüzün sorunlarıyla baş etme açısından bütünüyle yetersiz ve uygunsuz durumdaydı ve bir yol bulmak için gerekli etik ve ahlaki ilkeler de böylesine hızlı bir değişim içinde ortada bulunmuyordu. Sonuçta, öğretmenler söylem düzeyinde disipline ve ideallere

bağlı kalmaya özel vurgu yapsalar bile, gerçek durum, hangi ölçüt üzerinden düşünülürse düşünülsün, baş edilmesi imkânsız olmasa bile güç bir ortama işaret etmekteydi. Özetle, ortama büyük ölçüde umutsuzluk egemendi.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da toplumsal cinsiyet konuları okul kültürünün doğrudan göstergeleri olarak belirmektedir. Bu okulda, gerek öğretmenler gerekse öğrenciler arasında cinsiyete dayalı herhangi bir ayrımcılık olmadığı açıktır. Bir kere, en başta eldeki mekân buna elvermemektedir. İkincisi, kimsede, iki cins arasındaki etkileşimi gözleyecek fazladan enerji ya da ilgi de yoktur. Sınıflarda öğrenciler bir sırayı dört kişi paylaşmaktadır ve öğretmen de öğrencileri ayırmak ya da karıştırmak için herhangi bir girişimde bulunmamaktadır. Okulda ders dışı herhangi bir etkinlik de olmadığından, kız ve erkek öğrencilerin bir araya gelecekleri özel fırsatlar söz konusu değildir. Zorunlu tutulan okul merasimleri dışında herhangi bir gösteri de yoktur. Okulda bir kütüphane bile bulunmamaktadır. Okulun küçük bir öğretmenler odası vardır ve kadın erkek bütün öğretmenler bu odayı kullanmaktadır. Özetle bu okulda cinsiyete dayalı ayrımcılığın nesnel zemini olmadığı gibi, kızlarla erkekleri bir araya getirmeye yönelik herhangi bir çaba da yoktur.

Kendileriyle görüşülen bütün öğretmenler açısından toplumsal cinsiyet eşitliği ideolojik düzeyde hemen hemen egemen söylemdi. Ayrıca, zaten pek sınırlı olan okul içi etkinliklere öğretmen ya da öğrenci katılımı açısından *de facto* cinsiyet ayrımı olduğunu gösteren herhangi bir veri de yoktur. Konu flörte ya da erkek-kız arkadaşlığına geldiğinde, kimi öğretmenlerin bu konuda hayli muhafazakâr oldukları görülmüştür. Bu öğretmenlere göre böyle ilişkilerin "okulda yeri yoktur" ve "okul yönetmelikleri böyle ilişkilere izin vermemektedir." Buna karşılık öğretmenlerin daha büyük bölümü aynı konuda hoşgörülüdür. Hoşgörülü olanların çekinceleri ise, bu tür ilişkilerin "toplumun kurallarını ihlal etmemesi" ya da "ana babanın izninin alınması" gerektiği yönündedir. Bir öğretmenin dediği gibi, "Kız ve erkekler arasında yakın ilişkiler, okul düzenini ve çalışmalarını olumsuz etkilemeyecek ölçüde doğaldır."

Bir başka öğretmen ise şu görüştedir: "Kızların erkek arkadaşları olabilir ki karşı cinsi tanımaları benim için çok önemli bir yaklaşım oluyor. En azından farklı düşünceleri, tavırları... önemli olan öğrencinin kendisini bilmesi."

Devlet lisesindeki öğretmenler, gerek genç insanlarla ilgili cinsel meselelerde, gerekse erkekler ve kızlar arasındaki farklılıklara ilişkin sorulara verdikleri yanıtlarda, tıpkı özel okuldaki meslektaşları gibi, dine ya da kızlarla erkeklerin davranışlarındaki "içsel" veya "doğal" farklılıklara tek bir atıfta bile bulunmamışlardır.

Bu okulda öğretmenler sık sık değişmektedir. Ayrıca öğretmenler gündüz okulda çok fazla kalmamaktadır. Dolayısıyla, öğretmenlerin burada bir "biz" duygusu geliştirme şansları çok azdır ve kendilerini bir kurum olarak okulla birlikte tanımlamaları için fazla bir gerekçe de yoktur. Buradaki öğretmenler, kendi aralarında olsun, kendileriyle öğrenciler arasında olsun, yakın dostluklar ya da işbirliği ilişkileri geliştirmemektedir. Genel olarak hem erkek hem de kadın öğretmenler kendi aralarında "mesafeli ve nazik" ilişkiler bulunduğunu, öğrencilerle ilişkilerinin ise ders anlatmadan öteye geçmediğini belirtmişlerdir.

Devlet lisesi, yarışmacı bir mekân değildir. Örneğin, öğrencilerin üniversite gi-

riş sınavlarındaki başarıları bu okul ortamında bir değer ya da amaç olarak vurgulanmamaktadır. Dolayısıyla, "daha fazla öğretme", "daha iyi öğretme" ya da "daha iyi mezun verme" bu okulda büyük öncelik tanınan konular değildir. Öğretmenler de, öğretimin etkililiği söz konusu olduğunda kendilerini yarışmacı bir konumda görmemektedirler. Bunun gibi, farklı dersler arasında hiyerarşik bir sıralama da söz konusu değildir. Bu durumda öğretmenler öğrencilerine ilerisi için meslek önerilerinde bulunurlarken kendilerini daha rahat hissetmekte, bu konuda kesin yönlendirmede bulunmaktan kaçınmaktadırlar. Birçok öğretmene göre, bir dersin ya da mesleğin toplum tarafından önemli sayılıp sayılmaması, bir kişinin kendi mesleğini seçmesini belirleyen tek neden olmamalıdır. Bir mesleği seçerken, bu mesleğin maddi getirileri kadar başka özellikleri de dikkate alınmalıdır. Aşağıdaki alıntılar, bu okuldaki öğretmenlerin, özel lisedekilerden farklı tutumlarını sergilemektedir:

Meslek, kişiye statü, (ama daha önemlisi) iyi gelir sağlamalıdır.

Hangisi olursa olsun, hamallık bile olsa, insan mesleğini küçümsememeli... dost ve saygın biri olmalı... İnsana uygun davranış neyse öyle davranan biri olun...

Diğer okullardaki öğretmenlerden farklı olarak bu okuldakiler, öğrencilerin ailelerinden ve öğretmen-veli ilişkilerinden defalarca yakınmışlardır. Söylendiğine göre aileler çocuklarının eğitimine genellikle kayıtsız durumdadırlar. Öğretmenin ya da okul yöneticisinin, bir öğrencinin velisini defalarca okula çağırdıkları halde söz konusu kişinin aylarca bu çağrıya uymaması sıkça görülen durumlardandır. Bu arada, öğrencilerin yanlış hareketlerine ailelerin sakıncalı tepkiler gösterebildikleri de belirtilmektedir. Bu durum, öğretmenlerle aileler arasında iyi iletişim kurulmasını engellemektedir. Örneğin, öğrencinin okuldaki yanlış davranışları ailesine bildirildiğinde, ailenin tepkisi çocuğu okuldan alma ve eve kapatma biçiminde olabilmektedir. Ancak, tersi durumlar da gözlenebilmektedir. Örneğin, öğrencinin okula içkili gelmesi gibi ciddi disiplin ihlalleri gündeme geldiğinde, "benim çocuğum canının istediğini yapar" diyebilen veli de çıkmıştır.

Devlet liselerine giden öğrenciler evlerindeyken ya aşırı denetim altında tutulmakta ya da her tür denetimin dışında kalmaktadırlar. Ayrıca bu çocukların maddi güçlükleri de vardır. Çünkü çoğu, tek bir kişinin asgari ücretten çalışıp para kazanabildiği yoksul ailelerden gelmektedir. Okula giden çocuktan genellikle aileye maddi anlamda katkıda bulunması, ev işlerine ya da ailenin yürüttüğü işe yardımcı olması beklenmektedir. Öğretmenler, çocukları ve başka aile üyelerini hedef alan aile içi şiddetin yaygın olduğunu belirtmişlerdir.

Devlet lisesindeki okul kültüründe disiplinsizlik ve disiplin sorunları, kopya çekme ya da sınıfta yaramazlık gibi klasik olayların çok ötesine geçmektedir. Örneğin öğretmenler içki içme, uyuşturucu kullanma, fuhuş gibi olaylardan ya da gece kulübünde çalışan kız öğrencilerden söz etmişlerdir. Kuşkusuz, bu tür durumlarla mevcut okul yönetmelikleri ve kuralları çerçevesinde baş etmek mümkün değildir. Açıktır ki bu öğrenciler, ailevi sorunlar, ana-babanın kayıtsızlığı ve ihmali gibi olumsuzlukların üstüne bir de maddi ve başka yetersizlikler içindeki okul bindiğinde büsbütün çaresiz kalmaktadırlar. Okuldaki rehberlik hizmetleri kaynak sıkıntısı

içindedir ve mevcut sorunların ulaştığı boyutlar düşünüldüğünde yetersiz kalmaktadır.

Birçok öğretmen, kız öğrencilerinin özellikle son dönemde yaşamdan çok daha fazlasını bekleyen, tutkulu insanlar haline geldiklerini ileri sürmektedir. İlk bakışta hoşnutluk verici gibi görünse de bu eğilim birçok öğretmen açısından sıkıntı yaratıcı niteliktedir. Çünkü, verili koşullarda bu yüksek amaç ve beklentilerin gerçekleşebilirliği hayli tartışmalıdır. Bir öğretmenin de belirttiği gibi,

> Son zamanlarda kızlar biraz daha çalışkan gibi geliyor bana, eskiden pek fark yoktu (şimdi kızlar) daha hırslı, daha çalışkan... "hocam ille yapacağız, ben kalkacağım", filan, erkekler sönük kaldılar onların yanında, (kızlar) üniversiteyi kazanmayı çok önemsiyorlar.

Bu farklılaşmanın birkaç açıklaması olabilir. Bir kere eğitim kızlar açısından yukarı doğru hareketliliğin en önemli kanalıdır. Kızlar ancak eğitim yoluyla kamusal alana girip kendilerini kanıtlayabilirler. Kadınların kamusal alandaki varlığını öne çıkaran eğilime koşut olarak kızların daha fazla motivasyon duymaları anlaşılabilir bir şeydir. Ayrıca, Türkiye'de son dönemlerde kadınların kamusal alandaki çabalarının daha etkili olduğu, daha fazla dikkat çektiği de bir gerçektir. Bu bağlamda, kadınların toplumdaki ikincil konumları son yıllarda medyada ve başka alanlarda çok fazla tartışılırken, ülkede bir rol modeli olarak başarılı ve herkesin gözü önünde kadınlar da çıkmıştır ve bunların arasında bir de başbakan vardır (Y. Arat, 1998). Bu tür gelişmelerin kızların özgüvenlerini artırması, bu arada beklenti ve tutkularını da ateşlemesi beklenebilir. Bu yakın geçmişte, kadınların "başarısının" artık "kamusal yaşamda başarı" anlamına geldiği açıktır. Bu söylenen, orta sınıftan kent kökenli genç kadınlar ve kızlar için özellikle geçerlidir.

Aile baskısı da, kendilerini okullarında kanıtlamaları açısından kızlar için erkeklere göre daha etkili bir dürtü olabilir. Çünkü, okul çoğu kez böyle bir kanıtlama için aileyle karşılaştırılabilecek tek meşru kamusal alandır. Bir öğretmenin de belirttiği gibi,

> Kız çocuklar serbestçe dışarı çıkamazlar, evdeyken de muhtemelen ders çalışmaktan daha iyi bir şey düşünemezler.

Ya da, bu kez bir başkasının ileri sürdüğü gibi,

> Kız çocukların (ailelerine) kökü âdetlerde yatan bir bağlılıkları vardır.

Birçok öğretmen ayrıca, kızlar ve erkeklerin fizyolojik ve psikolojik gelişim aşamalarındaki farklılıklara, kızların orta öğretimdeki daha yüksek başarı düzeylerini açıklayan bir etmen olarak işaret etmektedir:

> Bu çağda kızlar erkeklerden daha olgundur. Kızların daha başarılı olmalarını sağlayan da, bu düşünce ve davranış olgunluklarıdır; erkekler ise her zaman şu ya da bu hava içindedirler.

Bu gerçekler bir yana, devlet lisesindeki birçok öğretmen, kız çocukların büyük bölümünde görülen gerçekçi olmayan umutların büyük düş kırıklıkları getirebileceği endişesi içindedir.

Söz konusu olgunun burada söz edilmesi gereken farklı bir yönü de, kimi öğretmenlerin ileri sürdükleri savdır. Buna göre, kız çocukların başarılı olma dürtüleri o kadar hızla artmaktadır ki, sonuçta kızlar yaramazlık ve yanlış davranış biçimleri de dahil olmak üzere her alanda erkekleri geride bırakmaktadır. Genç insanlar bu tür davranışları, isteklerini ileri sürmede ve çevrede kabul görmede bir yol saydıkları sürece sözü edilen davranışların beklenmesi gerekir.

Devlet liseleri söz konusu olduğunda, kararlılık ve bir tür "optimal denge" arayışı, okul kültürünü belirleyen temel güçtür. Herhangi bir düzenin ayrılmaz parçasını kuralların oluşturduğu açıktır. Kuralların olmayışı ya da belirsizliği sorunlar yaratır. Ankara'da kentin iç kesimlerindeki devlet liseleri, dünyanın başka kentlerindeki denklerinde olduğu gibi, büyük olumsuzluklar karşısında bir tür istikrar yaratmak zorundadır. Burada, eğitim sisteminin yapısal sınırlılıkları, maddi ve maddi olmayan eksiklikleri ve başta kızlar olmak üzere öğrencilerin giderek yükselen beklentileri gibi etmenler söz konusudur. Bunlara ek olarak, kamusal eğitimin daha alttaki sosyoekonomik gruplara giderek kapanmasından ileri gelen baskı gündemdedir. Öğretmen sayısı yetersizdir ve üstelik öğretmenler maddi anlamda doyurucu olmayan bir mesleğin içindeki kişiler olarak işlerine daha az bağlılık duymaktadırlar. Yetersizlikler, güvensizlik, normsuzluk ve düzensizlikle belirlenen bu ortamda devlet lisesi umutsuzca bir "çıkış yolu", bir denge aramaktadır. Bir öğretmenin de ifade ettiği gibi, amaçlanan dengenin ardında tutarlılık arayışı ve düzen isteği yatmaktadır:

> ...Denge çok önemli. Yani insanın iç ahlak dengesi topluma yansır. Herkes içindeki dengeyi kurabilmeli ki burada duyduğunu dershanede de duyabilmeli çocuk, sokakta da duyabilmeli, evde de duyabilmeli. Bana sorarsanız insanın önce kendisine, sonra ailesine, bunun devamı olarak da milletine, vatanına yararlı olmak için çalışması gerekir.

Sonuç

Bu çalışmada ele alınan okullardaki kültüre ilişkin çözümleme, Türkiye'deki orta öğretim kurumları arasında toplumsal cinsiyet rolü bağlamlı sınıf bileşimi, kültürel yönelim ve sosyalleşme tarzı açısından önemli farklılıklar olduğunu göstermektedir. Özel lise ile İmam Hatip lisesinin, gerek öğrenciler gerekse öğretmen ve yöneticiler arasında bir topluluk duygusu ve kurumsal kimliğe üst düzey bir bağlılık yaratma açısından başarılı oldukları görülmektedir. Bu kimliğin ve "biz" duygusunun oluşmasını sağlayan güçlere gelince; özel okul bu açıdan modernliğe, sosyal sınıf ayrımına, seçkin statüsüne, kapsayıcılığa ve piyasadan gelen hizmet talebinin yüksekliğine önem vermektedir.

İmam Hatip lisesi de toplumun tümüyle farklı kesimlerinden gelen yüksek bir taleple karşı karşıyadır. Ayrıca bu okul da güçlü bir kimlik duygusu geliştirmiştir; ancak bunu tamamıyla laik devlet okullarındaki Batılılaştırıcı cumhuriyet kültürünün karşısında bir konum alarak gerçekleştirmiştir.

Bunlara karşın devlet lisesi, öğretim kadrosu ve öğrenciler arasındaki "biz" duygusunun en az geliştiği kurum olarak belirginleşmektedir. Hem öğretmenlerin sık

sık değişmesi gibi kurumsal etmenler, hem de kurumun kendini egemen kültüre ya da "öteki" kültüre aidiyet anlamında pozitif ya da negatif biçimde tanımlayamaması gibi kültürel özellikler bu "kimliksizlik" duygusunun oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu okul topluluğunun üyelerini en iyi biçimde, bir boşlukta, labirentte olma ya da amaçsızlık durumu betimlemektedir. Sonuçta, bu okul kültüründeki anlam ve istikrar arayışına, öğretmenlerin tutumlarıyla öğrencilerin beklenti ve taleplerine yansıyan belirgin bir rahatsızlık ve güvensizlik duygusu eşlik etmektedir.

Özel lisedeki kültür ise, tam tersine, modern ve yarışmacı burjuva toplumunun normlarına tutarlı bir biçimde oturmaktadır. Bu yarışma anlayışı sadece okul yöneticilerinin kendi okullarıyla piyasadaki diğer okullar arasındaki ilişkilere olan yaklaşımına yansımakla kalmaz, aynı zamanda belirleyici bir yarışma etiğinin hem dersler hem de ders dışı etkinliklerle öğrencilere aktarılmasında da görülür. Okul tarafından benimsenen bilgi hiyerarşisinde pozitif bilime öncelik tanınmıştır. Matematik ve fen dersleriyle üniversite giriş sınavlarına; bu arada ders dışı etkinlikler olarak gösteri sanatları ve sporda ulusal ve uluslararası yarışmalara büyük değer biçilmesi, okul kültürünün yarışmaya, bireyciliğe ve modernliğe tanıdığı önemin göstergeleridir. Dahası, özel lisedeki eğitimin niteliği bu yarışmacılığı uluslararası düzeye taşımaktadır ki, bu da kurumsal kültürün "küresel" olanla bağlantılarının bir başka göstergesini oluşturmaktadır. Özel okuldaki müfredat ve kültür, doğa ve fizik bilimlerini öne çıkararak dış dünya ile bağlantıları güçlendirmektedir; çünkü burada edinilen bilgiler uluslararası ölçekte kolayca dönüştürülebilir, erişilebilir ve aktarılabilir özelliktedir. Dahası, okulun özgün varlık nedeni, yani eğitimin İngilizce yapılması da hiç kuşkusuz dünya ile daha geniş ölçekte bütünleşmeyi kolaylaştırmaktadır. Okul, "modern/uygar insan" yetiştirmekle övünmektedir. Nitekim, bu okulun yetiştirdikleri birçok bakımdan gerçekten "modern"dir: Öğrenciler çevrelerine güçlü bir bireycilik anlayışı yaymaktadırlar; yarışma ve pozitif bilim yönelimiyle seçkinleşmektedirler; başarı tutkuları güçlüdür ve evrensel amaçlarla değerleri benimsemişlerdir. Ne var ki, böyle bir modernlik evrenselliği de içermektedir ki, bu da birey ya da grup temelli farklılıklara tipik bir duyarsızlığı getirebilmektedir. Gene bilindiği gibi, herkesi değerlendirebilecek genel geçer bir ölçüte sahip olduğu savındaki toplumsal cinsiyet körü bu modernlik, eril değerleri kusursuzluk standartları olarak yüceltmesiyle kadınlar açısından özellikle adaletsiz özellikler taşımaktadır. Nitekim, özel okulun kültürü bu tipik eksikliği açık biçimde yansıtmaktadır.

Buna karşılık İmam Hatip lisesinin kültürü de evrenselci bir ideolojinin, İslamiyet'in özelliklerini taşımaktadır. Bu evrenselci ideoloji özellikle erkek öğretmenlerin kendi dünya görüşlerine aşırı güvenmeleri sonucunu doğurmaktadır. Din, bu kesimin, İslami düzen ve uyum biçiminde ifade edilen kültürel konformizm taleplerini meşrulaştırmaktadır. Toplumsal denetimin bu biçimi, en iyi şekilde cinsiyet temelli ayrımcılıkla yaşama geçirilmekte, bu çerçevede de kızların namus ve onurlarına vurgu yapılmaktadır. Doğa ve yaradılışla uyum içinde olma ideolojisi, kadınlar ve kızlar söz konusu olduğunda anneliğin ve yumuşak başlılığın idealleştirilmesine yol açmaktadır. Böyle olunca, okulda başka herhangi bir türde ya da düzeyde bilgi arayışına gerek duyulmayacağı açıktır. İslam dini nihai bilgiyi vermekte ve nihai uyu-

ma götürmektedir. Dolayısıyla, burada da, bilgi hiyerarşisi çok net biçimde algılanmakta ve aktarılmaktadır. Müfredat içi ve dışı bütün etkinlikler bu amaca yöneliktir. İslam'a hizmet etmeyen her şey verimsiz ve gereksiz sayılmakta, bunlardan kaçınılması savunulmaktadır.

Bu okullar Türk toplumunun farklı kesimlerine hitap etmektedir. İmam Hatip lisesi, farklı sosyoekonomik düzeylerden olup İslamcı idealleri ve alternatifleri cumhuriyetçi ideal ve alternatiflere üstün tutan muhafazakâr kesime hitap etmektedir. Özel lise, Ankara'daki eğitim görmüş orta ve üst sınıfların çocuklarını eğitme amacındadır. Devlet lisesi ise temelde güçsüz kesime hitap etmektedir. Bu kesim, alt-orta sınıflardan, çalışanlardan ve kırdan kente göç edenlerden oluşmaktadır. Birbirinden çok farklı bu üç eğitim kültürünün bir arada bulunması, toplumdaki farklı katmanların ve çıkar gruplarının farklı yapılardaki fırsat ve dezavantajlarla karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Bu durumun nasıl değerlendirileceği ise, benimsenen bakış açısına bağlıdır.

Örneğin kimileri için bu, Cumhuriyet dönemi reformlarının eğitim alanındaki başarısızlığını gösteren son derece olumsuz bir tablodur. Cumhuriyet'in ilanının üzerinden 75 yıl geçtikten sonra görülen bu durum, orta öğretimin "birleştirilmemiş" olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla, kimileri açısından söz konusu durum bilançonun yola çıkılacak en alt noktasıdır ve Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim alanında bundan sonra harcayacağı çabalar da buna göre şekillenmelidir. Başkaları içinse aynı durum, kendilerine göre aşırı iddialı Kemalist toplumsal mühendislik projesinin kaçınılmaz iflasının göstergesidir. Bir başka yoruma göre de, aynı farklılaşma ya da "birlik olmama" durumu, demokratik bir toplumda vazgeçilmez sayılan sağlıklı bir kültürel çoğulculuğu yansıtmaktadır.

Orta öğretimin üç kurumunda gözlenen alternatif eğitim kültürlerinin bir arada bulunmaları, çağdaş Türkiye'de hem çatışmacı hem de bütünleştirici sosyal güçlerin işbaşında olduğunu yansıtmaktadır. Hiç kuşkusuz, farklı disiplinler durumun çözümlenmesine farklı perspektiflerden yaklaşıp olgunun farklı yönlerine yoğunlaşabilirler ve alana özgü çok çeşitli öneriler geliştirebilirler. Konu bu yönüyle ele alındığında, bu çalışmanın yazarları olan ve uzun süredir Türkiye'de kadının durumunu iyileştirme çabalarının içinde yer alan iki sosyoloğun becerileri, ilgi alanları ve duyarlılıkları, kaçınılmaz olarak buradaki sonucu vermiştir. Bu da, Türkiye'deki alternatif orta öğretim kültürlerinin, alternatif dünya görüşleri ve sosyal sınıf kökenlerinin kesişim noktasında toplumsal cinsiyet kimliklerinin oluşumunu nasıl etkilediğine ilişkin bir çözümleme girişimidir.

Acar, F. (1991), "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Islamic Women's Journals", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Region, Politics and Literature in a Secular State,* I.B. Tauris, Londra.

Akşit, B. (1991), "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Region, Politics and Literature in a Secular State* içinde.

Anyon, J. (1980), "Social Class and the Hidden Curriculum of Work", *Journal of Education*, 162, s. 67-92.

Apple, M. W. (1971), "The Hidden Curriculum and the Nature of Conflict", *Interchange*, 2, s. 27-40.

Apple, M. W. ve N. P. King (1977), "What do Schools Teach?", R. H. Weller (der.), *Humanistic Education*, Mc Cutchan, Berkeley CA, s. 29-63.

Arat, Y. (1998), "A Woman Prime Minister in Turkey: Did It Matter?", *Women & Politics*, 19 (4), s. 1-22.

Arat, Z. F. (1988), "Educating the Daughters of the Republic", Z. F. Arat (der.), *Deconstructing Images of the 'Turkish Women'*, St. Martin, New York, s. 157-83.

Ayata, S. (1991), "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde.

Deem, R. (1984), *Co-education Reconsidered*, Open University Press, Milton Keynes.

Durakbaşa, A. (1989), "Kemalism as Identity Politics in Turkey", Z. F. Arat (der.), *Deconstructing Images of 'The Turkish Women'* içinde.

Giroux, H. (1983), "Theories of Reproduction and Resistance in the New Sociology of Education: A Critical Analysis", *Harvard Educational Review*, 53, s. 257-93.

Güneş-Ayata, A. (1991), "Pluralism Versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Region, Politics and Literature in a Secular State* içinde.

—— (1994), "Women in Legislature", *Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies*, 8 (1-2), s. 107-20.

Hannan, D. E. ve diğ. (1996), *Co-education and Gender Equality*, Oak Tree Press (Economic and Social Research Institute ile birlikte), Dublin.

Jackson, P. W. (1968), "The Daily Grind", P. W. Jackson (der.), *Life in Classrooms*, Holt, Reinhart and Winston, New York.

Kadıoğlu, A. (1993), "Alaturkalık ve İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", *Görüş*, 9, 58-63.

Kandiyoti, D. (1987), "Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis, İstanbul, 1997, s. 65-83

Kuloğlu, N. (1998), *Dinsel Eğitim Allah'a Emanet,* Ardıç, Ankara.

Less, S. (1993), *Sugar and Spice, Sexuality and Adolescent Girls*, Penguin, Harmondsworth.

Mahoney, P. (1985), *Schools for the Boys, Co-education Reassessed*, Hutchinson, Londra.

Margolis, E. ve M. Romero (1988), "'The Department is Very Male, Very White, Very Old and Very Conservative': The Functioning of the Hidden Curriculum in Graduate Sociology Departments", *Harvard Educational Review*, 68 (1), s. 1-32.

Mert, A. B. ve Ç. Bahçacı (1995), *Türkiye'de Din Eğitimi*, Türk Demokrasi Vakfı, Ekin, Ankara.

ÖSYM (1997), "Yüksek Öğretime Girişte Okul Türü ve Öğrenim Durumuna Göre Başvu-

ran-Yerleşen Aday Sayıları", ÖSYM Yayınları, Ankara.

Saktanber, A. (1997), "Women, Islamism and Politics in Turkey: A Critical Perspective", *Middle East Policy*, 5 (3).

Stromquist, N. P. (1995), "Romancing the State: Gender and Power in Education", *Comparative Education Review*, 39 (4), s. 423-54.

Stromquist, N. P. (1996), "Gender Delusion and Exclusions in the Democratisation of Schooling in Latin America", *Comparative Education Review*, 40 (4), s. 404-25.

Toktaş-Çelik, Ş. (1998), "Uzlaşma ve Çatışma: Kız Enstitülerinden Mezun Öğretmen ve Akademisyenlerin Güçlenme ve Direnme Stratejileri", O. Çitçi (der.), *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, TODAİE, Ankara.

UN Department of Public Information (1995), "Platform for Action and the Beijing Declaration", *Fourth World Conference on Women*, Beijing, Çin, 4-5 Eylül 1995.

Watson, S. (1997), "Single-Sex Education for Girls: Heterosexuality, Gendered Subjectivity and School Choice", *British Journal of Sociology of Education*, 18 (3), s. 371-83.

Willis, P. (1977), *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Saxon House, Teakfield, Farnborough.

İkinci Kısım

KÜLTÜREL ÜRETİM VE KÜLTÜRÜN ÜRETİMİ

5

ADLARLA OYUNLAR

Şerif Mardin

Sorun

1918 ile 1939 arasında Türkler büyük bir kimlik değişimine giriştiler. Bu değişim, çeşitli etnisitelerden oluşan kozmopolit bir imparatorluğun tebası olmaktan Türklüğünü ortaya koyup onaylayan bir cumhuriyetin yurttaşları olma yönünde bir statü değişikliği içeriyordu. Okur yazarlar için bu yapılanma, yazı dilinin Arapça ve Farsça köklerle dolu olmaktan çıkıp yerli ve günlük dilin canlandırılması (ve yeniden düzenlenmesi) ve şanlı Osmanlı geçmişi tablosundan ziyade Orta Asya kökenlerinin öne çıkarılması yönünde bir değişim anlamına geliyordu. Bu süreç Batılı gözlemciler tarafından coşkulu veya suskun bir onaylama ile karşılanmış, değişim Türk modernleşmesine doğru atılan bir adım olarak görülmüştü. Ancak, böylesi bir onaylama, önemli bir soruyu göz ardı etmekteydi: Bu dönüşüm nasıl mümkün olabilirdi? Bu kadar büyük ve başarılı bir geçiş bu kadar kısa bir süre içinde nasıl gerçekleşebilirdi? Sonuçta, "Osmanlı" ve "Türk" kavramlarının içerdiği tezat, Türkiye'yi tanıyan gözlemcilerin hepsinin geçmişte üzerinde durduğu bir tema idi.

Bu bölüm, Türk dili tarihinin çeşitli veçheleri üzerinde odaklanarak, edebi zevkin ve "kimliğin" geçirdiği bu şekil değişimini açıklama yolunda bir ön çabadır.

Dil

Entelektüellerin ulusal dili milliyetçilik ekseninde geliştirmeye çalışmış oldukları düşüncesi yıllardır konuşulduğu için tek başına çok ses getirecek bir şey değil.[1] Bu düşünce, aynı zamanda, Türk tarihçileri için sıradandır ve bir Türk lisesinden mezun olan herhangi biri bunu bilir. Bu çalışma, toplum/dil tartışmasını yeniden ele alarak Türkiye'de ulus oluşumuyla dil arasındaki bağlantının incelenmesini amaçlıyor.

Öne sürülen ana tema, Osmanlı İmparatorluğu'nda birbirine karşıt iki dil kullanılmasına rağmen –biri "kibar", kozmopolit, Türkçe, Arapça ve Farsça köklerden oluşan dil, diğeri yerli halkın dili– dil kodlarının çeşitlemelerinde ortak bir "Türklük" temelinin korunmuş olduğudur. Bunu sağlayan, imparatorlukta konuşulan diğer dillerden farkını koruyarak devlet katında olduğu kadar özel yazışmalarda ve

"oralite"de "Türkçe" kalmış bir birikimin varlığıdır. Hadisenin bir göstergesi, Avrupalı gözlemcilerin sürekli olarak Osmanlıların "Türkçe" konuştuklarını belirtmiş olmalarıdır.[2]

Modern milliyetçiliğin yükselişinde dilin rolü konusunda halen kabul görmekte olan teorinin kaynağı Benedict Anderson'dur (1991). Bu teori, on dokuzuncu yüzyıl edebiyatçılarının dilin milletin kurucu unsurlarından olduğu, yani özerk bir güç olarak ulus-oluşumuna sevk ettiği yönündeki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Anderson, ki ondan önce de bunu savunanlar olmuştur, dilin kendi başına, basılı hale gelmeden, "basın kapitalizmi"ni yansıtmadığı bir ortamda, hiçbir şeyin kurucu unsuru olamayacağını, basılı dilin de ulusal dili geliştirerek ulus inşa eden on dokuzuncu yüzyıl entelektüelleriyle kapitalizmin ortak ürünü olduğu görüşünü izlemektedir. Milliyetçilik hakkındaki diğer görüşleri Avrupa'da Ernest Renan'ın "Qu'est-ce qu'une Nation"undan (Hutchinson ve Smith, 1994) beri yapılan çalışmaların bir özeti sayılması gereken Anderson'un fikirlerinin orijinal katkısı bu noktada toplanır.

Anderson'un milliyetçiliğin kökenini anlatmakta "dil"e verdiği yerin yetmezliği son yıllarda gelişen bir literatürden çıkarsanabilir. Şu aralar sosyolog ve dilciler dilin esasî (*primordial*) fonksiyonu savına daha sempatik bakıyorlar.[3] Anderson'un, Renan'dan beri Avrupa'da yapılan çalışmalardan değiştirerek tevarüs ettiği söylenebilecek "imaginary communities" (hayali cemaatler) kavramının ampirik incelemelerle karşılaştırıldığındaki eksikleri Richard Jenkins'in *Rethinking Ethnicity*'sinden (1997) izleyebiliriz. Anderson'un amacına benzer bir amaç güden, Yunanistan'daki dil/toplum ilişkilerini Anderson'un modelinden birkaç kat daha sofistike bir açıdan inceleyen bir yapıt mevcuttur (Jusdanis, 1991). Bize daha yakın bir alanda, İslamî toplumlarda şiir sanatının yapısal/edimsel yeri birkaç eserde anlatılmıştır.[4] Bir dilin özel "tını" ve belli bir gramere göre yapısal fonksiyonun anlaşılması yolunda zaten bir birikim mevcuttu (Gadamer, 1986). Anderson'un homojenleştirici izahında dillerin tarihî "bağlam"ına ve dil-yapısal tartışmalara önem vermemiş olması bir eksik olarak değerlendirilebilir. Ancak, benim buradaki amacım Anderson'un basitliklerinin altını çizmek değildir. Amacım kendi tarihimizde dil/toplum sürecinin Anderson'un modeline uyumunu sorgulamaktır.

Kimlik

Kimlik teması, çağdaş sosyal bilimciler arasında, insanların yaşamları boyunca nasıl tatminkâr bir benliğe ulaşmaya çalıştıklarını inceleyen[5] bir yaklaşımdan, bir grubun ayrı bir cemaatin içine, kolektif adı da değiştirerek tatminkâr bir şekilde nasıl dahil olduğunu anlama çabasına doğru kaymıştır. Fakat aslında, kolektif ad arayışının iki değişik şekli vardır.[6] Kırsal kesimden kentsel bölgelere göç sırasında gerçekleşen birincisi, genellikle düşünülenin aksine, köydeyken gevşek bir etkisi olan grup kimliğinin –oportünist bir şekilde olsa da– şehirde etkisini pekiştirme yollarını bulmasıdır.[7] Barth'ın (1969) etnik gruplar üzerine yaptığı çalışmalara daha yakın duran ikinci tip değişmede ise, grup, kimlik işaretlerini bir bütün halinde değiştirir.

"Bireysel" düzeyde etkili olabilecek değişim ise ancak kişinin toplumsal bağlarının gevşemiş olması durumunda gerçekleşir. Zaten bu esnada kişinin kendi kendisini sınıflandırma sistemleri de ortadan kalkma sürecine girmiştir. İnsanların sadece bir kolektivitenin birimleri olmaktan çıkıp fail olarak daha etkin rol almaları ancak yakın zamanlarda gerçekleştiğinden, bireyselin kimlikle ilgili strateji uzmanlığı da buna paralel olarak ancak zamanımızda hayata geçmiştir (Giddens, 1991: 74). Örneğin Richard Handler, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında bile insanların ait oldukları toplumsal ağlar dizisine bağlı olarak değerlendirilme şekillerini ortaya koymuştur. Handler (1994), Jane Austen'in *Persuasion* (İkna Etme) ve *Emma* adlı eserlerini incelediği çalışmasında bu romanlar hakkında şu sonuca varır:

> ... bir insanın "ne" olduğu, söz konusu insanın kişisel deneyiminden çıkartılan görünüş, tavır, zekâ ve durum niteliklerine ilişkindir. ... Buna karşılık, "kim" olduğu ise açıkça bireyi aile bağlantıları ve sosyal sınıfa göre konumlandıran bir sosyal ilişkiler ağına atıfta bulunur. (s. 35)

Başka bir deyişle –on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi zemininde– *varolmak* bir sosyal kategoriye yerleştirilmektir. Bu dışarıdan yerleştirilme süreci, kişi kendisini bir bütünün parçası olarak gördüğünden, onun kendini yerleştirdiği yeri de belirler. Bu süreç aynı zamanda bahis konusu edeceğimiz ikinci bir kimlik değişiminin, yani bir kolektiviteden diğerine geçişin de yolunu açar.

Kimlik Değişimi

Ortadoğu tarihinde, dinî, etnik, kavimsel veya dilsel olsun bugün onlara verdiğimiz adlarla tanımlanan pek çok grup anlaşıldığı kadarıyla bu parametreler dahilinde hareket etmişlerdir: kimlik kişinin ait olduğu bütündür.

Barth'ın tanımladığı bir bütünün bir diğer bütüne dahil edilme süreci bu genel savdan çıkarak oluşturulabilecek stratejilerden birini anlatır. Bir kavim grubu –çeşitli nedenlerden ötürü– kendisini bir diğerine dahil eder ve onun adını alır. Aynı addeğiştirme oyunu etnik grup adları, dinler ve diller ile de oynanabilir. Son zamanlarda gerçekleştirilen çalışmalar, bu değişim unsurunun Ortadoğu tarihi boyunca nasıl sürekli işlediğini ortaya koymuştur.[8] Burada, "kim" unsuru "dışarıdan" ve kolektif olarak belirlenmektedir. George Elwert (1997) bize bu sürecin bazı örneklerini sunar:

> Türkiye'deki bazı Karadeniz Hıristiyanları bu yüzyılda "etnik alışverişlerin" egemen olduğu bazı dönemlerde İslam'a dönmüş, ancak kendilerinin Alevi olduklarını beyan ederek farkları korumuşlardır. Bunun aksine, Balkanlar'daki Hıristiyan Bogumil mezhebi Osmanlı fethinden sonra İslam'a geçmek suretiyle Boşnakları oluşturarak, Sırp ve Hırvat komşuları ile aralarındaki farkların belirginliğini artırmışlardır.

Değişimin içerdiği iki karşıt unsura dikkat edelim: ilki bir şeyin başka bir şey ile değişmesi, ikincisi ise değişim içinde bile farkların korunması. Böylelikle, değişim meydana gelirken farklar sadece icat edilmiyor, korunuyor; bu da "hayali cemaatler" teorilerini savunanların ilgisini çekecek bir şey olmalı. Bruinessen (1977) bu-

gün Türkiye'de Alevi olarak bildiğimiz grubun tarihinde ortaya çıkan adların inanılmaz sayıdaki kombinasyonlarını ve permutasyonlarını ortaya koyuyor.[9] Ancak bu tip oluşumların sınırları var ve bu sınırlar mevcut adların sayısı ile belirleniyor. Yeni adların ortaya çıkıp eskilerin yok olmasına rağmen, yine de hâlâ sınırlı sayıda kavim ismi, sınırlı sayıda din ve heterodoksi ismi, ve sınırlı sayıda dil ismi bulunuyor.

Değişimin sonuçlarından biri, aktör için adın "değişim değeri" olarak adlandırılabilir ki bu isimlerin her birinin taşıdığı simgesel anlamın "pazar" değeridir. Bu da bizi "Türk" ve "Osmanlı" adlarının Osmanlı tarihi boyunca ayrıldığı kollara ve bu isimlerin kimlik işareti olarak rollerine getirmektedir. Farklılık, göreceğimiz gibi, bu süreçte önemli bir rol oynayacaktır.

"Türkler" ve "Türkçe"

Osmanlıların diğer "Türkler" ile, yani Türkmenler ya da Tatarlar ile (Timur'un şahsında) karşılaşmaları hayırlı olmamıştı, bu deneyim bazen "gerçek" Türkler ile yakın bağları olan Moğol grupları ile olan karşılaşmalarda daha da problemli olmuştur. Osmanlı sultanları –ve kentlerde oturanlar– için "Türk" sözcüğü unutulması gereken bir şey haline gelmiş, asi kavimler veya kırsal kesimdeki "geri kalmış"larla özdeşleştirilmişti. Osmanlı'nın kurucuları İslamî toplumsal örgütlenmenin kent kültürünü tanımlayan unsurlarını benimsemeye özen göstermişlerdi. İslam hukuku âlimleri İslam uygarlığının kent merkezlerini kurmak üzere davet edilmiş, İslamî "özel" hukuk erken dönem Osmanlı toplumuna girmişti. Böylece, imparatorluğun erken dönemlerindeki nüfusun biraz yüzeysel bir şekilde gerçekleşmiş olan İslamlaştırılması pekiştirilmiş oluyordu. Fakat bir fark yerini korumuştu: "Kamu" hukuku, yani Sultan'ın kullarının statülerinin yanı sıra vergilendirmenin unsurlarını da belirleyen Osmanlı "idari" hukuku, "Türki" (Moğol-sonrası) kalmıştı, bu durum İslamî medreselerde eğitim gören daha az sofistike Osmanlı "din adamları" için bazen biraz şaşırtıcı olabiliyordu. İmparatorluğun kurucu eliti, devralınanlarla uyum içinde, gelişmekte olan İslamî Arap ve İslamî Fars kültürlerinin sözcük dağarcığını ve edebi göreneklerini benimsedi. Osmanlı kaynaklarının çoğunda, Sultan'ın kullarının imparatorluğu tanımladıkları isim olan Âl-i Osman ("Osmanoğulları") Arapça bir yapıydı. Derken, bir süredir yükselişe geçen yeni bir ad olan "Rûm" (ya da eski Roma (Bizans) imparatorluğunun toprakları) ortaya çıktı; bu ad Roma-Bizans'ın çöküşünden çok önceleri Türklerin Balkanlar'a yerleşmiş olduğu, devlet görevlilerini (Yeniçeriler, vs.) devşirme işinin Balkanları merkez aldığı ve devlet mekanizmasının Arapları yabancı olmasa bile farklı gördüğü anlamına geliyordu. Sultan I. Selim Mısır'ı aldığında (1516-17), Yeniçeriler yabancı topraklarda yeterince oyalandıkları için homurdanmaya başlamış ve "Rûm"a dönmek istemişlerdi.[10]

Türk şairi Baki (1526-1600) daha sonraları kendinden "Rûm'un şuarâsı"nın[11] hocası olarak söz edecekti, bu kullanım "Osmanlı" edebiyatı boyunca izlenebilir. Bütün ipuçları "Rûm" sözünün kullanımının kendini Araplardan ve Farslardan ayırmanın nazik bir yolu olduğuna işaret etmektedir. Daha örtük bir başka mesafe koyma

yöntemi de Türk dilinin kendisinin oynamayı sürdürdüğü roldü; işte şimdi bu role döneceğim.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dil

Günümüzde, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Türk "modernleşme yanlılarının" Türkçeyi Osmanlı'nın köylü veya halk tabanının dili olarak değerlendiren teorisinden ideolojik anlamda faydalanılmıştır. Bu bağlamda öne sürülen tema, Türklük "özünün" baskı altında kalmış olmasından yola çıkar. Bu düşünce, Türk halk dilini yeniden canlandırmayı, "modern" genel kullanım ve edebiyatta araç haline getirmeyi hedefleyen politika ile el ele gitmiştir. Ağır bir Arapçalaşma ve Farsçalaşma geçirdiği söylenen "Osmanlıca"nın daha önce nasıl oluştuğu yönündeki resmî açıklama, bunun halk ile –artık "divan" edebiyatı olarak tanımlanan– saray edebiyatı arasında kültürel bölünme yaratmak için düzenlenmiş monarşik, seçkinci bir entrika olduğuydu. Cumhuriyet'in milliyetçi ideolojisinin çerçevesini çizen sosyolog Ziya Gökalp'in çizilen bu yalınkat resme katkısı belgelenmiştir.[12] Gökalp'in düşünceleri, halk kültüründen "Türklük" çıkarmayı amaçlayan Türk Dil Kurumu (1932) gibi birçok resmî bilim kurumunun kurulmasını teşvik etmiştir. Cumhuriyet'in Gökalp'ten esinlenen ideolojik çizgisini sürdüren edebiyat tarihçisi Agâh Sırrı Levend de 1944'te, yalın Türkçeyi Osmanlı'nın eski rejiminde kozmopolit, süslü "Osmanlıca"ya dönüştüren süreci anlatmak üzere belge toplamaya başlamıştı.[13] 1949, 1960 ve 1972'de yapılan üç baskı boyunca, Levend kitaptaki yaklaşımı inceltmiş, ancak ideolojik katmanları değişmeden kalmıştı.

Kitabın son baskısı yapıldığında (1976), İstanbul Üniversitesi'nden Fahir İz, Osmanlı İmparatorluğu'nda basit bir edebi bölünme olduğu fikrine karşı çıkmaya başlamıştı bile. İz, Osmanlı nesrinde üç tür olduğunu göstermişti. Birincisi, "Türkçe"yi, yani "halkın" dilini kullanan basit nesir, ikincisi biraz daha süslü olmakla birlikte yine de anlaşılabilen orta nesir ve nihayet *inşa* ("retorik").[14] İz *inşa*'yı kendi kapalı ve edebi evrenini yaratan edebiyatların incelikli deyimi olarak tanımlıyordu (s. 1-xviii). Osmanlı nesrinin esas hacminin orta nesir şeklinde olduğunu da ortaya koyuyordu; bunlar hiçbir zaman kaybolmamıştı. İz orta nesrin, mistik edebiyat, yeniçerilerin eğitiminde kullanılan metinler ve popüler ilahiler gibi farklı söylemlerde uzun süre varlıklarını koruduklarını gösteriyordu (İz, 1996).

Osmanlı söyleminin kimi temel unsurları da Türkçenin ayakta kalmasına katkıda bulunmuştu. On beşinci yüzyıldan sonra siyasi kullanımda egemen olan üçlü karışım içinde Arapça ve Farsça sözdizimi, Türkçe sözdizimi ile hiçbir zaman bütünleşmemişti.[15] Bir zamanlar Osmanlı edebiyatının en karakteristik ve önde gelen "tarzı" kabul edilen divan ya da "saray" edebiyatının ağırlıklı olarak *kaside*, *mesnevi*, methiye ve aşk şiirleri gibi bir dizi geleneksel üslup kalıbıyla belirlenen manzum eserlerden oluştuğu ve bu biçimlerin Arap-Fars edebiyatından alındığı bilinir.[16] Esas amacı abartının incelikle kullanılması olan bu tarz, zaman içinde giderek kendisi bir amaç haline gelmişti[17] ve bu açıdan Levend'in "Osmanlıca"nın suniliği üzerine görüşleri

haklıdır. Fakat divan edebiyatı yazanlar bile, yapıtlarına ulaşılması gereken bir ideal olarak saf "Türkçe" kullanımı üzerine durmadan nostaljik yorumlar serpiştirmişlerdir. Tatavlali Mahremi (ö.1535) ve Edirneli Nazmi (ö.1548) Türkçe halk dilini divan edebiyatı bağlamında kullanma amacıyla bu gibi deneylere girişmişlerdir.[18]

Birçok edebi kaynakta Türkçe, "Arap" ve "Farsi" adlarının farklı kültürleri çağrıştırdığı ölçüde, Arapçadan ve Farsçadan farklıydı – bu "latent" karşıtlık her şeye rağmen Osmanlı'nın birçok eserlerinde görüldü. Bu bağlamda kullanılan en kibar stratejinin "Rûm" adı olduğunu belirtmiştim: hem yeni bir kimliğe geçiş, Osmanlıların İslam'ın meş'alesini taşıdığına bir çağrışım, hem de meş'aleyi taşıyanların Arap olmadığının anımsatılması. Bu meş'aleyi taşıma yapısal olarak anlaşıldığında "Osmanlı" öne çıkıyordu (Selânikî, 1999: 471)

"Osmanlıca"nın sözcük dağarcığı ve sözdizimindeki engeller ile de Türk kültürünün bir alt katmanı korunmuştu:

> Osmanlılar yeni kibar dili geliştirirken Arapça ve Farsçayı kullanmışlardı, ancak bu uyarlama sırasında çeşitli güçlüklerle karşılaşılıyordu. Tarihçi İbn Kemal (ö. 1534, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun "kuruluş"undan 230 yıl sonra!) Osmanlı hanedanının tarihini (*Tevârih-i âl-i Osman*) yazmaya başladığında, hükümdar Sultan II. Bayezid'in (1481-1512) kendisine üst ve alt sınıfların (*havas ve avam*) anlayabileceği şekilde yazmasını, açık (*vazih*) olmasını ve "belagat âlimlerinin yapmacıkları ile uğraşmamasını" istediği kaydedilmektedir.[19]

Arapça yazılmış İslam klasikleri Osmanlıların ancak küçük bir bölümü tarafından okunuyor, ancak bu klasik eserlerin bir bölümü Türkçeye tercüme edilmiş halde dolaşıma giriyordu. Bu şaşırtıcı gerçeğe İslam hukuku âlimi İsmail Ankaravi'nin (ö. 1631) getirdiği açıklama ise şuydu: Torunları mektup tarzında çalışmaları gereken en önemli eser olan *Kazvinî Telhisi*'ni anlamanın mümkün olmadığından şikâyet etmişlerdi. Ankaravi de bütün eserini Türk halk diline tercüme etmişti.[20] Kazvinî'nin son zamanlarda İstanbul'da neşredilen kitabının tercümesinin fikir tarihimizdeki anlamı ve "adlar oyunu"ndaki yeri ilerki yıllarda ayrıca irdelenmesi gereken bir husustur (*Telhis*, tarihsiz).

Öte yandan, Osmanlı'nın günlük İslam'ı da halk dilinde ifade buluyordu. Hazreti Muhammed'in doğumunu kutlayan en sevilen dinsel metin olan, Süleyman Çelebi'nin yazdığı *Mevlüt* Türkçe idi.[21] İnsanların yüreklerine işleyen ilahiler de öyle.[22] Daha alt sınıfların payına düşen Türkçe din dışı metinlerin hacmi ise çok daha genişti.[23] Bu gelenek dahilinde, yazılı İslamî külliyattan alınan metinler Türkçeye tercüme edilmiş elyazmalarına konurdu ve çoğunlukla ekler ve çıkarılan sonuçlar ile birlikte yeni bir hayatiyet kazanırdı. Destan, kıssa ve fıkralar Türk halk dilinde kaleme alınırdı. Yazar Sadi'nin Farsça öyküleri, *Kelile ve Dimne* ile *Binbir Gece Masalları* gibi eserlerden alınan motifler de Osmanlı toplumunun sözlü geleneğine bu şekilde girmişti.

Son olarak, Türkçe kesinlikle sarayın da diliydi. Buna ilişkin bir örneği, III. Selim (1789-1807) zamanında Şeyhülislam'ın kullandığı dili aktaran bir saray tarihçisi vermektedir. Sultan'ın başkentte kıyafet değiştirip silahlı dolaşarak canının istediği şeye ateş etmesinden duyduğu endişeyi dile getirmek için bu yüksek rütbeli gö-

revlinin kullandığı Türkçe ifade şöyleydi: "Şevketlü Efendimiz tebdilde silah ile gezermiş ve hem tüfenk atarmış. Şevketlü Efendimizin vücud-u humayunu cümlemize lazımdır... Söylesen de o sevdadan fariğ olsun." Bugün bile, ilkokul eğitimi olan herhangi bir Türk bu saray Türkçesini anlamakta zorluk çekmeyecektir.[24] Sarayda kullanılan bu günlük dil, Osmanlı tarihinin "klasik" döneminde varlığını hâlâ sürdürdüğü birçok katmanda Türkçenin daha geniş, saklı ama hegemonik etkisini göstermektedir. Sunmaya çalıştığım tarihçede halen eksik olan şey ise, büyük ölçüde "Türkçe" olduğu söylenebilecek bir edebiyatın "Türk" sözcüğünün hâlâ olumsuz anlamda kullanılmakta olduğu bir dönemde nasıl olup da kimlik işlevini muhafaza edebildiğidir. Divan edebiyatını resmî üsluptan ayırdığımızda bir yanıta varmaya başlarız. "Türk" kimliğinin sosyal grupların en kenarlarına itilmesinden sonra bile örtük bir dil faktörünün her şeye rağmen Türkçeyi "muhafaza ettiğini" görürüz. Bu faktör, Osmanlıların resmî dilinin imparatorlukta konuşulan diğer dillerden farklı tutulmasıydı. Yönetimin ve adli kararların dili olan Türkçe, her ne kadar arasına Arapça ve Farsçadan alınan sözcükler serpiştirilmiş, ince bir şekilde Farsileştirilmiş ve Arapçalaştırılmış olsa da, Yunanca değildi, Slavca veya Ulahça değildi, Arapça veya Farsça da değildi. Başka bir deyişle, dilde korunan fark bir yandan gayrimüslimler karşısında müslüman yönetici grubunun gücüne işaret ederken, bir yandan da, imparatorluğun Arap topraklarında konuşulan dil olarak Arapçadan ayrılıyordu. Bu örtük yapının iktidar-güç eksenli etkisi ilerde yapılacak bir araştırmayı beklemektedir. Bir dönem Arapçayı resmî Osmanlı dili yapmayı düşünen Sultan II. Abdülhamid, bu örtük "Türklüğün" yönetimin dokusuna sızması yüzünden zaman içinde bu düşüncesinden vazgeçmek zorunda kalmıştı.

İmparatorlukta konuşulandan farklı bir dil olarak Türkçe, on dokuzuncu yüzyıl entelektüelleri tarafından canlandırılacak bir Türklük dayanağını Osmanlı tarihi boyunca diri tuttu. Yirminci yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti bu canlanmaya daha ideolojik bir çerçeve kazandıracaktı. Bugünlerde revaçta olan bazı göstergebilim teorilerine atıfta bulunacak olursak devletin, hatta bazı nostaljik divan edebiyatçılarının kullandığı Türkçedeki farklılıkların korunmasının yüzyıllar boyunca etkin kalmış bir "metinlerarası" (Kristeva, 1984) süreklilik teşkil ettiği sonucuna varabiliriz.

İmparatorluğun çeşitli modernizasyon aşamalarında gerçekleşen kimi yaygın toplumsal değişimler, bir tür yerli Türkçenin ortaya çıkmasını ve Osmanlıcadan nispeten kolay bir şekilde ayıklanabilmesini kolaylaştırmıştır. Bu değişimlerden biri de Osmanlı şiirinde on yedinci yüzyılda kendini gösteren, büyük ihtimalle imparatorluğun kentsel yapısındaki değişimleri yansıtan "*mahallileşme*"[25] idi ki bu konuda fazla araştırma yapılmamıştır.

Dilin Yerelleşmesinde Eşikler ve Özerk Güçler

Modernleşme yanlısı Osmanlı entelektüelleri daha en başından önlerine Türk halk dilinin "yeniden hatırlatılması" görevini koymuşlardı. Bu süreç on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca pek çok aşamadan geçti, fakat bunların hiçbiri şimdiye ka-

dar hak ettiği detaylı ilgiyi görmedi; burada Türk kültür tarihinin bu zayıflığını kapatmaya girişmeyeceğim. Cemaatin bir dil olarak Osmanlıcanın muğlaklığı sayesinde nasıl belirlendiğini vurgulamak için sadece bu eşikleri ele alacağım. Dilde yerelleşmenin muhtelif veçhelerinin modernlik ile ilgili sorunları nasıl etkilediğini vurgulamak istiyorum. "Dilin yalınlaşması" sürecinin her aşaması, hikâyenin ihmal edilen bir bölümü olan dilsel değişimin yeni bir boyutunu ortaya koyuyor.

İlerde, modernleşmenin kolektif benlik kurma ile ilgili baskılarının yukarıda bahis konusu ettiğim "oyun"un sınırlarını nasıl daralttığını belirtmeye çalışacağım. Ancak, önce, buraya kadar izlenen sürecin niteliklerinin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki şekillerini ortaya çıkarmak gerekecektir.

On sekizinci yüzyılda Osmanlı'da dil söylemlerine gösterilen yeni ilginin Osmanlı'daki Türkçe matbaanın ilk ürünü olan Vankulu sözlüğüne de gösterildiğini söyleyebiliriz. Çağımız aydınlarınca pek hayretle karşılanmamış olsa da bu eserin seçimi bize çok şey anlatıyor: Vankulu Lügatı aslında Arapçadan Arapçaya olan bir sözlüğün, 1592'de ölen Vankulu Mehmet Efendi'nin tercümesiydi. Mesele, devlet içi iletişimin ya Reis-ül küttabın nezaretindeki resmî yazışmaların hacmi arttığından ya da kâtiplerin artık iyi yetişememesinden dolayı güçlükle yapılmasıydı. Bürolarda eğitimi ve belge kullanmayı sağlayabilecek bir temel referansa ihtiyaç vardı. Böylece, resmî yazışma dili yeni bir kaygının merkezi oldu. Resmî yazışmalardaki sıkıntı III. Selim ve II. Mahmut gibi reformcu padişahların da zaman zaman bürokrasi ve asker hakkındaki acı şikâyetlerini aydınlatmakta kullanılabilecek bir veridir. Bu şikâyetlerden padişahların bürokratlarında bir müşterek görev duygusunun yaratabileceği bu kolektiviteyi arayıp bulamadıkları anlaşılıyor. Tanzimatta bu görev yeni bir "inşa" diline yüklenecekti.

On sekizinci yüzyılda dile verilen yeni önemin bir diğer yönü Osmanlı kültürünün Batı ile ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Bunun ifadesi on sekizinci yüzyılda birden ivme kazanan tercüme faaliyetlerinde görülür. Kâtip Çelebi'nin daha on yedinci yüzyılın ortasında sergilediği Batı'nın yeni bilgilerine ilgisini biliyoruz. Kültür tarihimizde bunun üzerinde önemle durulur. Üzerinde durulmayan nokta 1700'lerde oluşan ve birbirine paralel giden iki önemli akımdır. Bunlardan biri Batı bilim adamlarının eserlerinin Türkçeye çevrilmesidir. Örneğin, Boerhaave'nin *Aforizma*'larının Vak'anüvis Suphi Mehmet Efendi'nin oğlu Hekimbaşı Abdülaziz Efendi tarafından tercümesi.[26] İkincisi on sekizinci yüzyılda Batı'daki yeni bilimlerin Osmanlıya ulaşmasına bir tepki olarak Osmanlı'nın kendi kültüründe bu bilgilerin zaten mevcut olduğunu gösteren, Arapça ve Farsça eserlerden istifade edilerek Türkçe yazılan eserler. Örnek olarak 1704'te Ankara'da vefat eden Hassa Tabiplerinden Ayaşlı Şaban Şifaî'nin Zekerriya Razi, İbn-i Sina ve Aydınlı Hacı Paşa'dan istifade ederek başlığı Arapça kalmak üzere Türkçe yazdığı *Et Tedbîr fî hakk-il Mevlûd*'ü (1700) zikredebiliriz (Uzunçarşılı, 1995: 526).

On dokuzuncu yüzyılda ise devletin dil politikasıyla ilgilendiğini gösteren çarpıcı gelişmelerle karşılaşıyoruz. En başta gerek III. Selim'in gerek II. Mahmud'un çok önceleri başlayan sözlük geliştirme politikasının devamını sağlamışlardır. Mütercim Asım'ın Farsça-Türkçe *Burhan-ı Kat'ı*'sı (1796?) ve *Kamus*'u (1230-1815)

böyle destek görmüştü (Asım, I. A). II. Mahmud'un Sahhaflar Şeyhi Zâde Esad Efendi'ye bir çeşit klasik *Adab* ansiklopedisi olan *Mustatraf*'ı (1816/1845-1847) Arapçadan "basit" Türkçeye tercüme etmesini emretmesi bunun bir diğer örneğidir.[27] 1831'de devletin yaymak istediği haberlerin aracı olan ilk Türkçe gazete *Takvim-i Vekayi*'nin önsözü Türkçeye yeni bir görev yükler: "vatandaş" olarak görülmeye başlayan teb'anın bilgilendirilmesi. Böyle bir iletişim yayılmasını simgeleyen önsöz Tanzimat dil politikasının bir ön özetidir. Tarihçi Cevdet Paşa'nın anlatımından Reşid Paşa'nın da bir adım ileri giderek 1840-50 yıllarında "basit" Türkçede bir resmî yazışma stilini devlet dairelerinde yaydığını anlıyoruz. Buna da "kitabetçe sade ve beligane bir meslek-i cedid" dendi.[28]

Bu adımı, devlet katlarındaki dağınıklıktan devamlı şikâyet eden reformcu padişahların feryadlarına cevaben hiç olmazsa bürokraside dil etrafında yapılanan bir kolektivitenin kurulma çabası olarak değerlendirebiliriz. Dil yoluyla kurulması amaçlanan bu birlik, on dokuzuncu yüzyılın sonunda dil ve edebiyatın otonomisiyle dağılacak, itici güç aydınlara geçecekti, fakat şimdilik reforma kendini adamışlar arasında dil bir ideolojinin "iskelesini" temin ediyordu. 1850'lerde aynı "orta karar" dili aydınların dili yapma kaygısını Reşit Paşa'nın emriyle Ahmet Cevdet Efendi tarafından kaleme alınan Encümen-i Daniş'in açılış konuşmasında görürüz. 1862'de bürokrasiden ayrılarak kendi gazetesini aynı amaca bağlayan İbrahim Şinasi, Reşit Paşa'nın yetiştirdiği kişi olarak gazetecilik dilini bir devamlılığın ifadesi olarak geliştirmişti. Bu noktada yapı bakımından yeni bir gelişme ile karşılaşırız. Osmanlı yetkilileri Batılı ulus-devletin eğitim programlarının da benimsenmesiyle şimdi de dili "vatandaş"ı yaratmak için kullanıyorlardı.

Gazete yoluyla bu "okuyanlar kolektivitesi"nin yapılanmasıyla dil konularının devletten kopması için yepyeni bir alan belirmişti. Böyle bir imkândan faydalanan Namık Kemal bu sayede kendi "icat" ettiği "edebiyat"a yeni görevler yükleyebilmiştir. Bunların en başta geleni bir seküler ahlak birliği ("community of virtue") anlayışı ve –piyeslerinden de anladığımız gibi– bunun bir "mobilizasyon aracı" olarak kullanılmasıydı. Namık Kemal'in "değerler" konusundaki kendi sözleri sanırım burada o vurguyu benden iyi temin edecektir:

> Hristiyanlar için ise, en ziyâde düşünülecek, fikirlerini bize imâlesidir. Hristiyan mektepleri mudekkik ve mütebassır bir nezâret altına alınarak, okutulacak kitaplar ânın cânibinden tayin kılınsa ve yolunda tertip olunmuş olsa, Rusya ve Fransa papazları yerine Lehlü ve Macarlı muallimler tayin kılınsa [liberal eğilimlerden bahsediliyor] ... hele bunlara Fransızca'ya bedel Türkçe okutturmak kabil olsa, pek büyük fevâidi görüleceğinde iştibah buyurmayınız; çünkü bir milleti diğerine mezcetmek için, ta'mîm-i lisandan kestirme yol olamaz.[29]

Dilin "mobilizasyon" yönündeki kullanımının devlet politikasında diğer bir örneğinde de izleyebiliriz. Tanzimat mimarlarının imparatorluk geneline yaydıkları, kısmen seküler programlı beş ila sekiz yıllık okullarda Türkçenin daha da yaygınlaşması temin edilmişti. Bu okullara hem Türkçe konuşan müslümanlar hem de birçok farklı dili konuşan gayrimüslimlerin kabul edilmesine rağmen, 1867'den sonra okullara girenlerin Türk dili sınavını geçmeleri şart koşulmuştu. On dokuzuncu yüzyılın

sonu dil konularının kalemlerden (bürolardan) koparak kendi bünyesini kazanma zamanıdır. Ancak, öteden beri sürmekte olan basit Türkçenin zorlaması sanki bu yeni alanda bu defa da "edip"lerin ittirmesiyle eskiden beri kendine çizdiği yolda devam ediyordu. Bu noktaya kadar Osmanlı'da Anderson'un bahsettiği "basın kapitalizmi"ni bulmakta zorluk çektiğimiz açıktır.

Dilin yerelleşmesi sürecinde 1880'lerde ortaya çıkan bir diğer katman da yeni üniversitelerde (bunlara artık Mülkiye ve Askeri Tıp Akademisi de dahildi) eğitilen yeni Türk kuşakları oldu, buna daha önceki aşamaların sonucu ve toplam etkisi olarak bakabiliriz. Bu genç adamların bir bölümü artık babalarının kültürel ortamında kendilerine yer bulamıyorlardı. "Türkçe" yazılan bir edebiyatın oluşumu ile yakından bağlantılı olan bu aşama, artık yerini kuşkuya veya dinin akılcılığa yönelişine ve deizme bırakan İslam'ın büyülü bahçesinden uzaklaşmayı da beraberinde getirdi. 1880'lerde ve 1890'larda yeni bir tartışma baş gösterdi: Bir grup edebiyatçı Arapçanın Osmanlı kültürünün temeli olarak meşruiyetini reddediyordu.[30] 1908'deki Jön Türk devriminin ardından, 1890'lardan beri zaten yükselişte olan "Türk" adı, yeni ve olumlu bir değer kazanarak "Türkçülük" akımına 1920'lerde ve 1930'larda Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisine esin kaynağı olma fırsatı sağladı. Türkün taşralı imajı yerini yazın bunaltıcı sıcağında çavuş üzümü yüklü kefesiyle kapı kapı dolaşan bronz vücudlu, kuvvetli, sakin ve suskun çiftçiye bıraktı. "Türk" sözcüğünün dilin ve halkın adı olarak geri kazanılması yolundaki bu son derece karmaşık süreçte son adım "Osmanlıca"dan Arapça ve Farsça köklerin ayıklanması, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî "Türki" milliyetçiliğini desteklemek üzere "arı" Türkçenin yaratılması oldu.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Türk halk dilinin bir diğer biçimiyle karşılaşıyoruz. Mehmet Emin'in şiirlerinde "Türklük"e yeni bir bakış açısı ve Türk "ırkının" kutsallığı kavramı getiriliyordu. Çok geçmeden (1910) *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan bir edebi manifesto ile Türk halk dilinin doğrudan kullanılması çağrısı yapılıyordu.[31]

1908-18'deki Jön Türk devrimi döneminde, halk dilinin Osmanlıcanın yerini ne dereceye kadar alması gerektiği üzerinde pek çok tartışma sürdürülmüştür. Ancak, tartışmaların odağı on dokuzuncu yüzyılda olduğundan daha da açıktı: artık bu tartışma imparatorluğun Türkçe konuşan nüfusunun kültürel kimliğinin oluşturulması hakkındaydı. Bir yazara göre, mesele Türk *kavmine* ve günün birinde "dili etrafında toplanmak zorunda kalacak" millete uygun olan dili bulmaktı.[32] Daha sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde, dilin yerelleştirilmesi meselesinin odağı bir kez daha yön değiştirdi. Amaç Cumhuriyet'in nüfusunu hareketlendirmekti, bu Tanzimat'ın hedefinin biraz daha ileri götürülmesiydi. Arapçanın yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi tartışmalarının ortaya çıkışıyla beraber, yeni bir sorun belirmişti: Latin alfabesinin Arapça yazılmış Kuran gibi dinî metinlerin simgesel zenginliğini ortaya koyup koyamayacağı meselesi. Daha 1880'lerde değinilmiş olan bir konu şimdi merkezî bir önem kazanıyordu. Önde gelen entelektüellerden biri olan Kılıçzâde Hakkı, "bize Arap harflerini Hazreti Cebrail getirmedi," diyordu. Kuran'ın "yaratılmışlığı" açısından bakıldığında İslam bağlamında tartışmalı olsa da, mesele Türkler için yine de kutsala hürmetsizlik anlamına geliyordu.[33] Türklerin Arapçayı

kullanma meselesi, yirminci yüzyılda başlayarak ateşli tartışmalar yaratan bir mesele olan Kuran'ın "tercümesi" ile de bağlantılıydı. Yüzyılın başında, Tatar Musa Carullah Bigi okuryazar müslüman Türkler'in anlayabilmesi için Kuran'ın Türkçeye çevrilmesinin şart olduğu fikrini savunuyordu. Jön Türklerin kuramcısı Ziya Gökalp de aynı doğrultuda düşünüyordu. Ona göre, diğer müslüman ülkeler ile aynı dinî söylemi paylaşamadığı takdirde, Türk halk dili yeterince zengin olamazdı. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Mustafa Kemal'in desteklediği bazı Türk entelektüeller Kuran'ı Türkçeye tercüme etmeye giriştiler. İsmail Hakkı İzmirli ve Mehmet Akif bu grubun önde gelenleriydi. Ancak, 5 Şubat 1933'te Bilecik'te yaptığı bir konuşmada Mustafa Kemal dinleyicilere cumhuriyet kültüründe meselenin temel odak noktasının ne olduğunu anımsatıyordu. Ezanın Türkçeleştirilmesine muhalefetle karşılaştığını söylemiş ve eklemişti: "Mesele din değil, dildir. Açık olalım: Türk milletinin temeli milli dil ve milli benlik olacaktır." 1930'larda devletin ezanı, ibadeti ve Cuma vaazlarını "Türkçeleştirme" yönünde muhtelif girişimleri olmuştur. Bunlardan sonuncusu da geniş halk desteği bulmuştur.

1930'ların ve 1940'ların Kemalist kuramcılarını Türkçeleştirmeyi daha da ileri götürmeye yönelten düşüncenin, modern Türkiye'nin Arapçaya ya da daha geniş anlamda İslam kültürüne bağlılığını kesmeyi ve milli bir benlik oluşturmayı içeren çifte hedef olduğu gözlenebilir. Temelde "bilimsel" arayışları dolayısıyla saygıdeğer bir çaba olarak değerlendirilebilecek bu eğilim zamanla edebiyatta ve felsefe ile sosyal bilimler alanında akademik söylemde "anarşik" olarak tanımlanması mümkün olan bir çıkmaza girmiş ve bu alanlarda Avrupa kökenli teknik terimlerin egemenliğine yol açmıştır. Kemalist entelektüeller Türkçe konuşanların çoğunun bilmediği "öz-Türkçe" tabirlerle doldurdukları "Türkleştirilmiş" halk dilini kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bugün erişmiş olduğumuz nokta aşağı yukarı budur.

Bir ana dil kaynağından "Türklük"ün yeniden canlandırılmasına ilişkin savımı geliştirmek için dört temel yaklaşımdan hareket ettim. Öncelikle, Türkçenin sözdizim nitelikleri Arapça ve Farsça ile kolaylıkla bütünleşmesine engeldi. İkinci olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda dolaşımda olan Türkçe halk dilinin hacmi yine buna engeldi. Üçüncü olarak, devlet görevlilerinin günlük konuşma dili Türkçe idi. Dördüncü olarak, Türkçenin hükümdarın resmî dili olarak egemenliği –"Osmanlıca biçimi"yle bile olsa– yönetimde bir "Türki" dayanak bırakmıştı. Son olarak Osmanlı devlet adamları, milliyetçilik konusunun ortaya atılmasından çok önce, kültürlerinde kalan "basit Türkçe"den aldıkları bir ilhamla "modernite"den gelen etkilerin dil alanında bilhassa kendi "Osmanlı" yapılarını tehdit ettiğini, Osmanlıcanın bir dengesizlik unsuru olduğunu görmüşlerdi. Bütün bu etkiler, on dokuzuncu yüzyıl sonunda Türk kimliğinin kazanılmasını kolaylaştırmıştı. Burada umut vaat ediyor gibi görünmesine rağmen Türkiye üzerine yapılan çalışmaların mevcut durumunda üstesinden gelinemeyecek kadar karmaşık olan beşinci meseleye değinmedim: Bir dilin yeni, milliyetçi kullanımı söz konusu olduğunda, edineceği "tını"yı anlamak için poetikadan daha geniş anlamda faydalanılması.

Sonuç

Türk kimliğinin geliştirilmesi için gereken kaynakların bir dizi uyarlama "oyunu" ve örtülü hegemonyacı duruşlar aracılığı ile muhafaza edilmesi Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca izlenebilir. Ancak, bu sürecin en ilginç bölümü modernliğin bu tip "oyun" fırsatlarını çoğaltmaktan ziyade azaltmış olmasıdır. Dilin yerelleştirilmesi artık karşı konulmaz bir güç gibi görünmektedir. Paradoksal olarak bu da bir bakımdan yabancı sözcüklerin boşlukları doldurmasıyla sonuçlanmaktadır. Burada dilin yerelleştirilmesinin artışına eşlik eden dönüşümü takip ettim: Her eşiğin beraberinde getirdiği anlam değişiminin farkındayım, ancak her aşamada –aktörlerin konumu ne olursa olsun– dilin hegemonyacı, özerk ve karşı konulamaz tazyikinin oyuncuların kendilerinin de giderek daha çok yüzleşmek zorunda kaldıkları bir şey olduğunu gördük. Modern Türkiye'de devletin Türkçeyi "arılaştırma" politikasının ise iki boyutu öne çıkardığı söylenebilir. Birincisi Tanzimat'tan beri izlendiğinde Türkiye'deki dil/toplum ilişkilerinde Anderson'un tezlerinin izah edici gücünün pek bir ağırlığı olmadığı. Aslında Anderson'un bu konumdaki tek başarısı, Avrupa'daki öncüllerinden aldığı ve bilinmesi için Anderson'a ihtiyacımız olmayan teorik yapılanmaların geçerliliğidir. İkincisi, hoyratlığı Aydınlanma felsefesinin "esas gerçeği" arama özelliğinden gelen devletçe kotarılmış çağımız dil politikasının milliyetçilik alanında gene Anderson'da bulamadığımız süreçleri öne çıkarması hadisesidir.

Milliyetçiliğin "modüler" (her ülkede geçer) teorileri ya endüstri toplumlarından (Hobsbawm, 1993) ya da kolonyal geçmişten çıkarsamalar (Chatterjee, 1993) yapılarak inşa edilmiş çerçevelerdir. Yüzyılımız, bütün diğer ilkel kuramlar için olduğu gibi milliyetçiliğin modüler kuramlarının da yetersizliğinin altını çizen felsefî gelişmeleri sergilemeye devam ediyor. Bu gelişmeler, ülkemizde pek rağbette olan, tarihimizi Batı'da çıkan kuramların içinden anlama seçeneğini zaman geçtikçe daha anlamsız kılacaktır. Şimdi beklenen, kendi tarihimizin ayrıntıları üzerine eğilerek geçmişimizi yapılandıracağımız özgün çerçeveler açısından anlatılmasıdır. Bu çalışmada –Batı'nın genel fikir birikimini ihmal etmeden– böyle bir yol izlemeye çalıştım.

Teşekkür ve İzah

Bu bölüme esin veren, ancak içeriğinden sorumlu tutulamayacak Profesör Fahir İz'e teşekkürlerle.

Ülkemizde "oyun"u bir "aşağılama" olarak görme eğilimine karşı "oyun"da Gadamer'in (1986) "oyun"undan esinlendiğimi belirtirim.

Anderson, Benedict (1991), *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İ. Savaşır, Metis, İstanbul, 1993.

Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Differences*, Scandinavian University Press, Oslo.

Bombacci, Alessio (1965), "The Turkish Lirerature", Boratav, P. N. (der.), *Philologiae Turcica Fundamenta* içinde.

Boratav, Pertev Naili (der.) (1965), *Philologiae Turcica Fundamenta*, c. II, Steiner, Wiesbaden.

Bruinessen, Martin Van (1977), "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir", Kehl-Brogodi ve diğ. (der.), *The Debate on the Ethnic Identity of Kurdish Alevis*, s. 1-25.

Caussat, P., D. Adamskin ve M. Crepon (der.) (1996), *Le Language Source de la Nation: Mesianismes Séculiers en Europe Centrale et Orientale du XVIII á XIX Siecle*, Nardaga, Paris.

Cevdet Paşa (1967), *Tezâkir Tetimme*, yay. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Chatterjee, Partha (1993), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim, İstanbul, 1996.

Deny, Jean, Kaare Grombech, Helmuth Scheel, Zeki Velidi Togan (der.) (1959), *Philologiae Turcica Fundamenta*, c. I.

Derrida, Jacques (1982), *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Encyclopedia of Islam (1969), 2. baskı, Brill.

Elwert, George (1997), "Swirching of we-group identities: the Alevis as a case among others", Krisztina Kehl-Brodogi ve diğ. (der.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, New York, NY.

Ergang, Robert F. (1967), *Herder and the Foundations of German Nationalism*, Columbia University Press, New York, NY.

Eriksson, Erik (1950), *Childhood and Society*; Norton, New York, NY.

Fishman, Joshua (1999), "Concluding Comments", *Handbook of Language and Ethnic Identity* içinde, Oxford University Press, s. 444-53.

Ferrard, Christopher (1984), "The Development of an Ottoman Rhetoric up to 1882", I. Bölüm, "The Medrese Tradition", *Journal of Ottoman Studies*, no. III-IV.

Gadamer, Hans-Georg (1986), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, çev. Robert Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge.

Giddens, Anrhony (1991), *Modernity and Self-Identity*, Sranford University Press, Sranford, CA.

Handler, R. (1994), "Is 'Identity' a Useful Concept", John R. Gillis (der.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Hobsbawm, E. J. (1993), *Milletler ve Milliyetçilik, 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, Ayrıntı, İsranbul, 1995.

Holbrook, Victoria Rowe (1994), *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, çev. Engin Kılıç, İletişim, İstanbul, 1998.

Humboldt, W. Von (1998) *On Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hutchinson, John ve Anrhony D. Smith (1994) (der.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1994.

"İlahi", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. III, s. 1094.

"Insha", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. III, s. 1241-4.

İz, Fahir (1996), *Türk Edebiyatında Nesir*, 2. baskı (1. baskı 1964), O. Yalçın, Ankara.

Jakobson, Roman (1963), *Essais de Linguistique Generale*, Editions de Minuit, Paris.

Jenkins, Richard (1997), *Rethinking Ethnicity*, Sage, Londra.
Jusdanis, Gregory (1991), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 1997.
Kadri, Hüseyin Kazım, *İçtihad*, 15 Eylül 1327 (28 Kasım 1911).
Kehl-Brogodi, Krisztina ve diğ. (der.) (1997), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, New York, NY.
Kodaman, Bayram ve Abdullah Saydam (1992), "Tanzimat Devrinde Eğitim Sistemi", Hakkı Dursun Yıldız (der.), *150. Yılında Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
Kristeva, Julia (1984), *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, New York, NY.
Kushner, David (1977), *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, Cass, Londra.
Levend, Agâh Sırrı (1972), *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3. baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara.
Mardin, Şerif (1961) "A Note on the Early Phase in the Modernization of Communication in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, Nisan, s. 250-71.
—— (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
McCallum, Lyrman (1943/57), *The Mevlidi Sheriff of Suleyman Chelebi*, John Murray, Londra.
Minnes, Mattison (1975), "Islamization and Muslim Ethnicity in South India", *Man*, no. 70, s. 404-19.
"Othmanlı", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. VIII, s. 210-21.
Price, M. (1983), *Forms of Life, Character and Moral Imagination in the Novel*, Yale University Press, New Haven ve Londra.
Rorty, Richard (1993), "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", Charles Guignon (der.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, NY.
Samatar, Said S. (1982), *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Savyid Muhamed Abdille Hasan*, Cambridge University Press, New York, NY.
Selânikî, Mustafa Efendi (1999), *Tarih-i Selânikî*, der. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
Smith, Anthony D. (1991), *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul, 1994.
Tanpınar, Ahmed Hamdi (1962/95), *Yahya Kemal*, Dergâh, İstanbul.
Tansel, Fevziye Abdullah (der.) (1967), *Namık Kemal'in Hususî Mektupları*, cilt I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1967 (1965).
Telhis ve Tercümesi, Kur'an'ın Eşsiz Belagâti Hatîb el Kazvinî, haz. Nevzat H. Yanık, Mu. Kılıçlı, Sadi Çöğenli, İstanbul, Huzur Dağıtım, tarihsiz.
Thiele, Leslie Paul (1995), *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Ülkütaşır, M. Şakir (1970), "İbn Kemal", *Türk Kültürü*, no. VIII (Şubat), s. 39-43.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1995), *Osmanlı Tarih XVIII. Yüzyıl*, c. IV, II. Bölüm, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
Veinstein, Gilles (1981), *Le Paradis des Infidèles*, Maspero, Paris.
Yeşirgil, Nevzat (1963), *Baki: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, 2. baskı, Varlık, İstanbul.
Yılmazer, Ziya (der.), *Vak'a Nüvis Es'ad Efendi Tarihi*, OSAV, İstanbul, 2000.

6

"FOLKLOR OYNUYORUM"

Arzu Öztürkmen

Selim Sırrı Tarcan (1874-1956), 1970'li yılların sonunda halk oyunları geleneğinin Cumhuriyet dönemi boyunca aldığı şekli görseydi, bu olgunun kazandığı yeni boyutlar karşısında muhtemelen hayrete düşerdi. Tarcan'a göre, "milli raks"ın halk oyunu motiflerinden esinlenerek yeniden tasarlanması, modernleştirilmesi ve stilize edilmesi gerekiyordu. Bugünün halk oyuncuları ise kendilerini "folklor oynama" olarak tabir edilen, "türler üzeri" daha karmaşık bir sistem içinde bulmuş durumdalar. Adrienne Kaeppler'in (1967) terminolojisini izleyecek olursak, bu yeni halk oyunları oynama geleneğinin, gerçekten de artık kendi yapısını oluşturmuş bir "hareket sistemi" olduğu görülür. Bu yeni hareket sisteminin kökleri bir zamanlar Tarcan'ın icat etmiş olduğu, çok da uzun ömürlü olmayan milli rakstan ziyade "Halkevleri" deneyiminde yatar. Diğer bir deyişle, "folklor oynama" geleneği yerel oyun geleneklerinden bazı unsurları alırken bir yandan da kentli kimliğiyle bu yerelliklere karşı belli bir mesafede durur. Günümüzün halk oyunları geleneği, "sahne düzenlemesi", müzik aletleri ve kostümleri ile içine sadece oyuncuları ve izleyicileri değil, öğretmenleri, müzisyenleri, kostüm imalatçılarını, dernek ve okul yöneticilerini de alan bir ekonomik sektörün ürettiği, popüler bir sahne sanatı biçimine dönüşüyor. Bu bölüm, halk oyunlarının 1920'lerden 1970'lere değin geçirdiği tarihsel süreç aracılığıyla "milli bir tür" olarak nasıl geliştiğini incelemeyi amaçlıyor. Milli türler ile icat edilen geleneklerin arasındaki ilişki pek çok analize konu olmuş, bunların "milli" karakteri genellikle erken ulus-yaratma dönemi ile bağlantılandırılmıştır. Tarcan'ın icat ettiği bir gelenek olan "Tarcan zeybeği" de buna bir örnektir. Ancak, "folklor oynama" olgusunun ortaya çıkışı başka bir şeyi açığa çıkarmaktadır. "Tarcan zeybeği" gibi "folklor oynama" geleneğinin de kökenleri Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşan kurumlara uzanır; ne var ki Tarcan'ın deneyiminin aksine "folklor oynama" doğası itibariyle öncelikle milliyetçi değildir. Daha ziyade, ulus-devletin unsurları etrafında gelişen bir tarihsel sürecin, yani "uluslaşma"nın ta kendisinin bir ürünüdür ve bu nedenle de "milliyetçi" olmaksızın tarihsel gelişimi itibariyle "milli" bir türdür. Bu bağlam çerçevesinde, "Tarcan zeybeği"ni Türkiye'de halk oyunlarının tarihsel gelişimi içine yerleştirmeye gayret eden bu çalışma aynı zamanda "milli", "millileşmiş" ve

"milliyetçi" kavramlarını nasıl algıladığımızı ve bu kavramların milliyetçilik çalışmalarımız dahilinde değişen anlamlarını araştırmaktadır.[1]

Tarcan'ın "Milli Raks"ı: Hayali Bir Milli Dans Olarak "Tarcan Zeybeği"

Osmanlı bağlamında dans araştırmaları çok da ihmal edilmiş bir konu değildir. Osmanlı şenliklerinin tarihi incelendiğinde, pek çok değişik dans türünün muhtelif biçimlerinin (halk oyunları, profesyonel saray dansları, soytarı dansları ve askeri oyunlar gibi) nasıl icra edildiğine dair önemli ipuçları buluruz.[2] Fakat dansın bir etnik grubun veya ulusun temsili olarak keşfedilmesi yeni bir olgu olarak ilk kez Rıza Tevfik ve Selim Sırrı Tarcan'ın yazıları ile olmuştur. Rıza Tevfik'in "Memalik-i Osmaniye'de Raks ve Muhtelif Tarzları" başlıklı makalesi 1900 yılında yayımlanmıştı ve Balkanlar'ın, Ege'nin ve Karadeniz'in yerel oyunlarına tür bazında yaklaşan bir bakış açısı sunuyordu. Makalede, yerel oyunların belirli kültürleri ifade ettiğine dikkat çekiliyor, bazı oyunlar tasvir ediliyor ve Avrupa halk danslarıyla karşılaştırılıyordu.

Tarcan'ın kitabı *Tarcan Zeybeği* ise çok daha sonra, 1928'de basıldı.[3] Rıza Tevfik'in aksine, Tarcan yeni kurulan Cumhuriyet rejimine yakın duruyordu. Fakat Tarcan "milli raks" kavramını Cumhuriyet'in ilk günlerinde ortaya atmış olsa da, aslında bu kavramın kökleri Jön Türk İhtilali'nin ardından 1909'da İsveç'e gönderildiği döneme uzanıyordu. Tarcan daha 1898'de halk oyunlarına büyük ilgi duymaya başlamıştı. İzmir'de resmi bir göreve atandığında, Ege kıyılarındaki köyleri gezmiş, zeybekleri ve zeybek oyunlarını gözlemleme fırsatını bulmuştu (Tarcan, 1948). Beden eğitimi öğrenimi görmek üzere İsveç'e gittiğinde, İsveç halk danslarının kent salonlarında sergilenen yeni temsil şekillerinden çok etkilenmişti. En önemli gözlemi, İsveç'te "insanların milli duygularının çoğunu halk şarkılarına ve halk müziğine borçlu olmaları" idi (s. 17). Ona göre, İsveç halkbilimcileri yerel oyunları "bir kısmını tamamen ortadan kaldırmak", "bir kısmını tadil etmek" ve "bir kısmını da yeniden tertib etmek" suretiyle bir milli dans repertuarı oluşturmak üzere "ıslah etmiş" ve onlara daha "zarif bir şekil vermişlerdi" (s. 17-18):

> O okulda [Nees'de], bütün milli ve mahalli oyunlar tetkik edilmiş, bunların bir kısmını tamamen ortadan kaldırmışlar, bir kısmını tadil etmişler, bir kısmını da yeniden tertib ederek ananeye sokmuşlar... Stockholm'de iken davet ettikleri bazı hususi aile toplantılarında, ben de bizim zeybek oyunlarını oynuyordum. Daha orada iken karar vermiştim. Vatana döndüğümde ilk işim milli oyunları canlandırmak, onlara cemiyette layık olduğu yeri vermek.

Tarcan bu düşüncesini gerçekten de uyguladı! Önce, Sultan Reşad'ın maiyet bölüğünden altı asker buldu. Onları kendi evine götürerek, eski öğrencilerinden birinden de klarnetiyle kendilerine eşlik etmesini istedi. Askerler Tarcan'a kendi zeybek figürlerinden bazılarını gösterdiler. Tarcan bu gözlemini daha sonra şöyle anlattı (s. 18):

> Aydınlı, Ödemişli, Kilizmantlı ve Bursalı olan bu erlerin kol sallayışları, adım atışları, diz çökmeleri birbirine pek benzemiyordu; hepsinin aslı birdi, fakat şekil ve hareketler-

de ufak tefek ayrılıklar vardı. Birkaç kere oyunu tekrarladılar, her seferinde akıllarına estiği zaman diz çöküyorlardı. Bunun sebebini kendilerinden sordum. Bana, çalımına nasıl gelirse öyle oynarız, bu doğuştur, nizama girmez! dediler.

Tarcan Eskişehir, Afyonkarahisar, Uşak ve Manisa gibi yörelerde izlediği zeybek gösterilerinden memnun kalmamıştı. Bu oyunların İsveç oyunlarında görülen "incelikten yoksun olduklarını" düşünüyordu (s. 19). Üstelik, kol ve bacak hareketlerinin zamanlamasındaki rasgele değişimler de aklını karıştırmıştı. Nihayet, 1916'da bir zeybek oyununun koreografisini yapmaya karar verdi. Bu bir "metod dahilinde" olacaktı, yani figürler önceden belirlenecek, başı ve sonu iyice hesaplanacaktı. Tarcan ilk önce "Sarı Zeybek" adlı zeybek türküsünü seçti ve "gerek türkünün, gerek raksın milli karakterini muhafaza ederek" (s. 29) ritmini hızlandırdı:

Zeybek dansının tavır ve hareketlerindeki hususiyeti muhafaza etmek üzere zeybeğin başına dik bir vaziyet verdim, ellere armut şeklini verdim. Keskin, sert hareketler kullanmadım, vaziyet ve hareketlerin ahengine dikkat ettim, kollara baştan sona kadar bir dalgalanma hareketi verdim.

Tarcan'ın önceden belirlenmiş ahenkli hareketlerden oluşan bu koreografisi, aslında kadın ve erkeklerin birlikte kolayca öğrenebilecekleri ve yaygın olarak icra edebilecekleri bir salon dansı olarak tasavvur edilmişti. Bu dans, "sert" ve "keskin" hareketlere olduğu kadar herhangi bir doğaçlamaya da izin vermiyordu. Tarcan, "Müzik gibi, halk danslarının da değişmez bir şekli olmalıdır" düşüncesindeydi (s. 14):

Milli halk danslarının mahiyeti ve gayesi çok yüksektir. Halkın karakterlerinin, duygularının, mizaç ve ahlakının canlı bir ifadesidir. Bu asil ananeyi bir sanat süzgecinden geçirerek onu mukaddes bir kitap gibi halka sunmak zaruridir. Eğer halk rakslarına değişmez şekiller verilmez, müziğinin notası ve hareketleri tespit edilmezse muhtelif vesilelerle halk toplantılarında, düğünlerde, bayramlarda içkinin verdiği neşe ile coşan, heyecanları taşan gençler zevkine hoş gelen duruşları, tavırları, hatta hareketleri icad etmekte beis görmezler.

"Tarcan zeybeği" koreografisini karma bir öğrenci grubuna öğreten Tarcan, 1925'te İzmir'de gerçekleşen bir gösteride Atatürk'ün de takdirini kazanmıştı. İzmir'in günlük gazetesi *Vakit*'e göre, Atatürk Tarcan'dan gösteriyi tekrarlamasını istemiş ve onu şu sözlerle övmüştü (s. 3):

Hanımefendiler, Beyler! Selim Sırrı Bey Zeybek Raksını ihya ederken ona bir şekl-i medeni vermiştir. Bu sanatkâr üstadın eseri hepimiz tarafından seve seve kabul edilerek milli ve içtimai hayatımızda yer tutacak kadar tekemmül etmiş, bedii bir şekil almıştır. Artık Avrupalılara, bizim de mükemmel bir raksımız var, diyebiliriz ve bu oyunu salonlarımızda, müsamerelerimizde oynayabiliriz. Zeybek Dansı her içtimai salonda kadınla beraber oynanabilir ve oynanmalıdır.

Atatürk, Tarcan'dan oyunu önce smokinle, sonra da bir hanımla beraber tekrarlamasını istemişti. Buradaki *milli dans* imgesi, esasen, *bütün milletin* yurt çapında oynayabileceği bir *sosyal dans* imgesiydi. Tarcan koreografisini yaptığı zeybeği öğretmen okullarında öğretti ve muhtelif etkinliklerde herkesin içinde oynadı; ancak umduğundan farklı olarak, kendi öğrencileri dışında bu dansın ulusal çapta yayılmasını

sağlamaya yetecek bir kurumsallaşma oluşamadı. Tarcan'ın öğrencileri mezun olup Anadolu'ya tayin olunca, Tarcan zeybeğini kendi öğrencilerine de öğrettiler,[4] ne var ki bu bireysel çabalar Tarcan zeybeğini yaratıcısının hayalindeki gibi Türkiye'de yaygın olarak oynanan bir "milli raks" haline getiremedi. Oyunun yayılamamasının nedenlerinden biri bu sosyal dansın belli bir "meşruiyet" içinde yapılabileceği kamusal mekânların henüz bulunmamasıydı. "Salon kültürü"nün mevcut olmadığı bir bağlamda, herhangi bir sosyal dans geleneğini yerleşikleştirmenin belli zorlukları vardı. Üstelik, bir türü ulus geneline tek başına yaymak neredeyse olanaksızdı; bu nedenle de arkasında kurumsal destek olmayan "Tarcan zeybeği" başladığı noktadan fazla ileri gidemedi.

Halkevleri Deneyimi

Tarcan'ın öğrencilerinin zeybeği bir milli dans türü olarak ülke genelinde icra ettikleri sıralarda,[5] halk oyunları araştırmaları ve gösterilerine Halkevleri bünyesinde de yer veriliyordu. 1932'de kurulan Halkevleri, Cumhuriyet Halk Partisi'nin kültürel faaliyetlerini yürüten yarı-resmi organları olarak işlev görüyordu. Halkevleri bu işlevlerini Demokrat Parti'nin iktidara gelişinden sonra 1951 yılına kadar sürdürdüler.

Halkevlerinde folklora gösterilen ilgi halk oyunları ile sınırlı değildi.[6] Buna rağmen, diğer türlerle kıyaslandığında halk oyunları her zaman daha baskın bir folklor türü olarak ilgi görmüştür. Bunun önemli bir nedeni, halk oyunlarının o yıllarda resmi kutlama programlarının bir parçası olmaya başlaması ve yeni yeni gelişen ulusal platformlarda belli bir yerelliği temsil etmede etkin bir rolü olmasıydı. Bu ulusal platformlardan biri de, her yıl şubat ayında Ankara'da gerçekleştirilen, yerel müzik, halk oyunu ve tiyatro gruplarının gösteriler sunmak üzere davet edildikleri geleneksel Halkevleri Bayramı kutlamaları idi.

Anadolu ve Trakya'daki belli kasaba ve köylerin iyi oyuncularının bir araya gelerek belirgin ekipler oluşturmaları neredeyse bir on yıl aldı. Başlangıçta, bu topluluklar milli bayramlar ve şenlikler için düzenlenen yerel kutlamalarda gösteri yapmak üzere bir araya geliyorlardı. Çoruh, Karadeniz ve Balıkesir'den gruplar ile amatör bir zeybek topluluğu da İstanbul'da 1936 yılında gerçekleştirilen Balkan Halk Oyunları Şenliği'nde gösteri yapmışlardı (Tan, 1981).[7] İlk dönem halk oyunları topluluklarına yönelik olarak oyun repertuarlarını genç kuşaklardan sakınarak onları yetiştirmedikleri ve oyunları tekellerine aldıkları yönünde eleştiriler olmuştur. Bunun nedeni kısmen, Ankara'ya Halkevleri Bayramlarına davet edilmenin bir prestij ve onur meselesi olması ve bu topluluklarda yer almak için büyük bir rekabet yaşanmasıydı.[8] Üyelerinden birini oyun repertuarını genç kuşaklara öğretmekle görevlendiren Bursa'nın Kılıç-Kalkan ekibi bunun istisnalarından biriydi.[9]

1930'lu ve 1940'lı yıllarda önemli günlerde ve milli bayramlarda yapılan kutlamalar, kentlerde başlayan halk oyunu sergileme geleneğinin belirgin bir sunum şekli aldığı yıllar oldu. Bu sunum, aynı program içerisinde muhtelif yörelerin oyunlarının art arda sahnelenmesinden oluşuyordu: 1940'ların başında, belli bir yörenin

oyunlarının bir bütünlük içinde derlenmesi bile yeni bir olguydu. Halkevlerinin Şubat bayramlarında gösteri yapan topluluklar genellikle aynı köyden veya aileden olurdu; Balıkesir'deki Pamukçu köyünden gelen topluluk ya da Sivaslı Kahramanlar ailesi bunun tipik örnekleriydi.[10] Bazen de farklı köylerden toplanan gruplar belli bir şehri temsilen Ankara'ya gelirdi. Bu gibi oluşumların esasen başka içerimleri de vardı; yeni ulus-devlet oluşumu, yerelliğin tanımını etnik kökenlere değil coğrafi idari birimlere göre, yani Cumhuriyet döneminde belirlenen "vilayetler" bazında yapmayı tercih ediyordu. Halk oyunları örneğinde, oyunların adları belli etnik kökenlere dayanan terimlerden yavaş yavaş arınıyor, çoğunlukla, yeni ulusal idari sistemin bir parçası olan şehrin adını alıyordu.

Bu gibi gruplara pek çok örnek verilebilir: Halkevleri onuncu yıldönümü etkinliklerine katılan "Bursa topluluğu"nda değişik köylerden müzisyen ve oyuncular yer alıyordu.[11] "Gazi Antep" halk oyunları 1948'de Antep Halkevi'nde bir "uzmanlar komisyonu" tarafından derlenmişti. Komisyon hangi oyunların Antep oyunlarının içine alınacağına karar vermekle kalmamış, giyilecek kostümleri de belirlemişti.[12]

1940'lara gelindiğinde, *Ülkü*'de yayımlanan bir anket çağrısıyla halk oyunları, yerel ritüeller ve oyunlar kapsamı içinde amatör araştırmacılar tarafından da incelenmeye başlamıştı. Bu anlatımlar genellikle çok kısaydı; oyunların adları, oyuncuların cinsiyeti veya gösterinin hangi bağlamda gerçekleştiği sıralanıyordu.[13] Bu tür köy monografilerinin yanı sıra, dergiler doğrudan yerel oyun geleneklerini anlatan makaleler de yayımlıyordu. Oyunların tarihsel gelişimine, figürlerine, eşlik eden müziğe ve kostümlere değinen bu makaleler zaman zaman resimler ve notalar da içeriyordu.[14]

1941 yılında, Türkiye'de halk oyunlarının sahnelenme biçiminde önemli bir sıçrama yaşandı. Gazi Eğitim Enstitüsü öğrencileri bir milli bayram kutlamasında Sivas, Erzurum ve Çorum'dan bir dizi oyunu birbiri ardı sıra sundular.[15] Bu gösteri, tıpkı Tarcan gibi İsveç'te beden eğitimi öğrenimi gören ve İskandinavya'daki büyük ölçekli halk oyunları temsillerinden esinlenen Zehra Alagöz tarafından hazırlanmıştı (Toygar, 1988). Bu gösteride halk oyunları ilk kez oynanan yöreden olmayan oyuncular tarafından, üstelik de bu kadar büyük bir izleyici kitlesi önünde sergileniyordu. Muzaffer Sözen, bu gösteri hakkında yazdığı bir yazıda, bu oyunların "muhtelit şekil"de yapıldığını, yani bir yörenin farklı oyunlarının –bu gösteri özelinde Erzurum barlarının– birbiri peşisıra oynandığını vurguluyordu (Sözen, 1941). Sözen Ankara Halkevi'ndeki, "muhtelit horonların" ve "karışık kaşık havalarının" oynandığı gösteriye de değiniyordu.[16] Sözen'in bahsettiği bu gösteri o sene büyük bir yankı yaptı. Çok sayıda bürokratın geldiği gösteriye, Halkevleri Bayramına davetli on halk oyunu topluluğu da katıldı. Şerif Baykurt'a göre, 1941 kutlamalarının özel bir ruhu vardı. Bunun başlıca nedenlerinden biri 1940 yılında Halkevlerinin genişlemesine yönelik bir dizi reformun başlatılacağının duyurulması, bir diğeri de katılan toplulukların o seneki kötü hava koşulları yüzünden Ankara'ya güçlükle ulaşmış olmalarıydı.[17] Sözen'in makalesine göre, program başbakan da dahil olmak üzere devlet yetkililerinin konuşmaları ile başlamıştı. Âşık Veysel'in ve stilize edilmiş türküler söyleyen bir koronun sahne almasının ardından, değişik topluluklar Karadeniz horonları, Erzurum barları, Mudurnu kaşık oyunları, Sivas ve Çorum halayları, Peçenek mis-

ketleri, Ankara zeybekleri ve kılıç oyunları sunmuştu.[18] Sözen (1941) bu oyunları büyük bir heyecanla tasvir etmiştir:

> Bütün bu oyunlar milli ve mahalli kıyafetlerle ve her biri hususi musiki aletleriyle oynandı. Karadeniz oyunlarına kemençe, bar ve halaylara davul-zurna, kaşık, zeybek, misket, kılınç oyunlarına da saz ve şarkı refakat ediyordu. Nefis birer demet gibi Halkevi sahnesini süsleyen bu oyunlar memleketin muhtelif mıntıkalarından seçilmişti. Halkevi salonu, ayakta bile durulamayacak şekilde dolu idi. Milli oyunlarını seyreden halk, heyecandan nefes alamıyordu. Yaşaran gözler ve arkası kesilmeyen alkışlarla Halkevi'nin o günki manzarası pek ihtişamlı idi. Başarılan bu iş sadece bir tören değil, öz kaynağına doğru eğilen oluş halindeki milli sanatın bir hamlesidir de...[19]

Aksu'da yayımlanan benzer bir yazı 1948 kutlamalarını anlatıyor ve yöre halkının Halkevi şenliğine katılmaya verdiği önemi dile getiriyordu. Dergi, Giresunlu oyuncuların prova esnasında bile dönemin saygın halkbilimcilerinin dikkatini çektiğini belirtiyordu. Topluluk üyeleri "Giresun'un dokunaklı ezgilerini yurdun her köşesine yaydıkları" için de övülüyorlardı.[20] Halkevleri Bayramı için Ankara'ya giden topluluklar başka özel günlerde de temsiller veriyorlardı. Ankara'yı ziyaret ettikleri dönemde, bu topluluklar sık sık üniversitelerden, fotoğraf sergisi açılışlarından ya da kıyafet balolarından da davet alıyorlardı.[21]

Halkevleri Bayramı deneyimine ilişkin olarak ortaya çıkan iki önemli mesele vardı. Öncelikle, her şehir, kendi yerel halk oyunları topluluğunu Ankara'ya halka açık bir gösteri için göndermeyi kendi yerel imajlarını ulusal bir platformda sergileme fırsatı olarak görüyordu. Bu anlamda, Halkevleri Bayramları şehirlerin kendi yerelliklerini hangi sembollerle temsil edecekleri konusunda birbirlerini tartacakları bir pazar yeri işlevi gördü. Pek çok başka halk sanatının yanında halk oyunları da böyle bir sembol oluşturuyor ve bazı oyunlar belli şehirlerin temsil edilişinde ön plana çıkıyordu; örneğin Kılıç-Kalkan'ın Bursa ile, Atabarı'nın Artvin ile, Madımak'ın Sivas ile ilişkilendirilmesi gibi. İkinci olarak, bu pazar yeri farklı yerelliklerden gelen oyunların birbirlerinden etkilenmeleri için benzersiz bir zemin sunuyordu. Bu aslında her topluluğun "kendi" oyununu oynadığı, diğerlerini ise uygulamaksızın sadece "gördüğü" görsel ve biçimsel bir alışverişti. Yine de, bu haliyle bile böylesi bir görsel-biçimsel alışveriş halk oyunlarına karşı farklı yaklaşımlar oluşturacak ve o günkü şekliyle mevcut bulunan repertuarları değişime uğratacak bir deneyimdi. Ulusal platformda başarılı olabilmek için her topluluğun, hem kendilerinin nasıl karşılandığını değerlendirmek hem de diğer grupların nasıl karşılandığını öğrenmek için böyle bir görsel alışverişe ihtiyacı vardı. Bir oyunun izleyicileri cezbetmesinin ardında oyunları temposu, dramatik anlatım tarzları ve kadın erkek birlikte oynamaya yatkın olup olmamaları gibi birçok etken vardı. *Ülkü*'de yayımlanan bir eleştiride, Cumhuriyet Halk Partisi'nin müfettişlerinden Kemal Güngör, Çorum ve Sivas'taki halay oyunlarından edindiği izlenimleri aktarıyordu (Güngör, 1941). Güngör, bu oyunlar arasında Çorum halayını "çok eski motifler"e sahip, İğdeli gelini "ihya edilmeye değer" olduğu için övüyor, Hürürnü oyununuysa "müstehcen figürler" içermesi nedeniyle "bozulmuş" bir oyun olduğu için onaylamıyordu. Sivas yöresi oyunu olan Abdurrahman Halayı'nı tasvir ederken, figürlerin sonunda bedenin sal-

lanmasının "çok enteresan bir manzara sunduğunu" anlatıyordu.[22] Benzer şekilde, Sözen (1941) de aynı halayları *Ülkü* dergisinde yorumluyor, en sevdiği figürleri sıralıyordu:

Yine her iki halayda da eller bırakıldıktan sonraki merdlik ve kahramanlık ifadesi taşıyan kısımlarındaki kolların ahenkli ve intizamlı hareketi oyunun manzarasını pek şirinleştiren zarif figürlerdendir... Yanlama kısmında eller bırakıldıktan sonraki beraber dönüşler ve bunu takib eden diz ve el vuruşlar, oyunun cazibesini kuvvetlendiren figürlerdendir. [a.b.ç.][23]

Sözen'in makalesi, okurları halay oyunlarını takdir etmek için gereken çabayı göstermeye çağırıyordu:

... önceleri daima birbirine benzeyen hareketlerin tekrarı şeklinde gözüken bu oyunlar, dikkat edildikçe incelmeye başlar... dikkat edilmedikçe göze çarpmayan ince nüanslar bu kısmın ruhunu teşkil eder..[24]

Halkevlerindeki ilk gösterilerden itibaren, yerel oyun toplulukları izleyicilere hitap etmeye daima dikkat etmişlerdir. Çoğu kez, Ankara'dan kendi bölgelerine döndüklerinde, katılımcılardan biri Halkevi dergisinde grubun izlenimlerini yazardı. Örneğin, *Uludağ*'da yayımlanan bir makalede, Turgut Karatal (1944) Bursa Kılıç-Kalkan ekibinin 1942 yılında Ankara'da gerçekleştirilen Halkevi yıldönümünde izleyicileri nasıl etkilediğini şöyle anlatıyordu:

Bunların oyuna başlamaları önce esaslı bir ilgi uyandırmadı, çünkü sıra Bursaya gelinceye kadar Kars-Erzurum-Sivas-Urfa-Kastamoni Halkevlerinin zengin mevcutlu milli oyun takımları hakikaten çok başarılı oyunları ile herkesin takdirini kazanmışlar ve sahneyi hakkı ile doldurmuşlardı... fakat bir iki dönüşten ve çarpıştan sonra davetliler her an artan bir heyecanla kendilerini oyunun gidişine kaptırdılar. Artık susan kütle coşmuş boyuna alkışlıyor ve yaşa sesleri ile bir oğultu halinde birleşiyordu.[25]

Karatal, kendi Kılıç-Kalkan ekibinin gösterisi hakkında *Ülkü* dergisinde çıkan bir yazıdan da alıntı yapıyordu. Bu yazı da, belli bir oyun türünün özellikle bazı yanlarını önplana çıkarılması bakımından iyi bir örnek teşkil eder:

Bursa Halkevi sporcuları, bu yüzlerce yıllık Türk sporunu bazı figürlerle zenginleştirmiş ve adeta modern bir raks haline getirmiştir. Kılıcın bir keman yayı gibi ses çıkardığını duyduk, kalkanın aynı zamanda bu oyuna bir melodi yarattığını gördük. Kılıç-Kalkan oyununun bütün varlığımızı terbiye eden bir spor olduğunu anladık. Ve anladık ki, zevkleriyle, incelikleriyle, güçleriyle belirli dünyanın yarısından fazlasına hükmeden atalarımızın yadigârı olan ve bir köşeye atılmış duran cevherleri ele alacak olursak, onların güneş gibi parlak ve hayat verici olduklarını göreceğiz.[26]

Halkevi dergilerinde, düzen ve incelik konuları gittikçe daha da önem kazanan kavramlar olarak ortaya çıkıyordu. Yerel oyuncuların karmaşadan ziyade düzen, aşırı heyecandan ziyade zarafet ve incelik sergilemeleri çok önemliydi. Başka bir deyişle, temsili seyredilmeye değer hale getiren dansçıların grup halinde sergiledikleri birlik ve uyumdu. *Aksu*'da (1948) yayımlanan bir yazıda, Giresunlu dansçılar "Giresun'un gurur duyması gereken bir düzenlilik ve olgunluğa eriştikleri"nden dolayı övgü alıyorlardı.[27] *Ülkü*'de yayımlanan bir makalede Sözen (1941) birçok halk oyununu "on-

binlerce halk önünde büyük bir intizamla" oynayan Gazi Eğitim Enstitüsü öğrencilerinden bahsediyordu.[28] Grup uyumu ve düzenlilik, halk oyunları derlemecileri ve araştırmacılar arasında da büyük önem verilen bir konu oldu. Hüsnü Ortaç, saha çalışması raporunda Uludağlı bir halk sanatçısı olan Halil Bakış'ı istikrarlı icrasından dolayı methediyordu: "Halil Bakış'ın dört türküsünü derleyip notaya geçirirken" diyordu Ortaç (1941b), "her dizeyi ritmi veya ezgiyi değiştirmeksizin tekrarladı."[29]

Halkevleri çevrelerinde gelişen düzen ve zarafet kaygısı, bir yerde Tarcan'ın zeybek oyunlarını stilize etme yaklaşımına da benzerlik gösteriyordu. Tarcan da grup uyumu, senkronizasyon ve zarafet konularına aşırı derecede hassastı. Ancak Tarcan'ın odaklandığı nokta daha çok bireysel hareketlerdi. Halkevleri Bayramları hakkındaki yazılar ise daha çok grup koreografisinin nasıl olduğu konusuyla ilgiliydi. Tarcan, kendi "Tarcan zeybeği"nin bütün yurtta aynı şekilde oynanacağını hayal etmişti. Onun bu icat edilmiş geleneği ayakta kalamasa da, temelini attığı uyum, düzen ve incelik düşüncelerinin daha geniş bir kitleye ulaşarak Halkevleri kutlamalarında belli bir yankı bulduğu söylenebilir.

1950'de Halkevleri kapatıldığında, yerel oyunların "zengin milli kültür"ün bir parçası olarak temsil edilmesi artık yerleşikleşmişti. Ankara ve İstanbul'da, en azından Cumhuriyet eliti arasında, kendisi oynamasa bile "halk oyunu oynama fikri"nden hoşlanan bir izleyici kitlesi oluşmuştu. Burada, yerel oyun geleneğinin katılımcı kentli bir etkinliğe dönüşmesindeki üç safhaya dikkat çekmek gerekir. Bu safhaların ilki Halkevleri deneyiminin bir uzantısı olarak, yılda bir kez ulusal bir platformda farklı yerel grupları bir araya getirme geleneğinin artık özel sektöre geçmesiydi. İkinci safhayı, kendi yerellikleriyle sınırlı kalmadan repertuarlarını diğer yörelerin oyunları ile genişleten üniversite öğrencilerinin faaliyetleri oluşturuyordu. Üçüncü safha ise, kendi ekonomisiyle birlikte gelişen bir halk oyunları piyasasının yükselişiydi. Bu safha, halk oyunlarının, yerel oyunlardan bazı unsurlar almakla birlikte, bunları yeni bir hareket sistemi içinde yeniden yorumladığı bir "üst-tür" olarak ortaya çıkması ve adına "folklor oynama" denen yeni bir hareket sistemine dönüşmesiydi.

Halkevleri Geleneğinin İzinde: Özel Halk Oyunları Girişimlerinin Öncüleri

Halkevlerinin kapanması, yılda bir düzenlenen halk oyunları şenliklerinin bir süre için kesintiye uğramasına neden oldu. Bu geleneği sürdürmeye yönelik ilk adım özel bir kurumdan, Yapı ve Kredi Bankası'ndan geldi. Banka, 1954'te bir halk oyunları yarışması düzenledi. Bunu, ertesi yıl "Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi" (THOYYT) adında bir vakfın kurulması izledi. Bu vakfın halk oyunlarına yaklaşımı Halkevleri içinde oluşan gelenekten pek farklı değildi. Halkevleri Bayramlarında olduğu gibi, oyuncular yine kendi yörelerini ulusal bir platformda temsil etmek üzere bir büyük şehre, bu sefer İstanbul'a geliyor, ve böylelikle, Halkevleri Bayramlarının hatırası canlı tutuluyordu. THOYYT tüzüğünde, oyunların hareket kalıplarının, kostümlerinin ve müziklerinin derlenmesi ve bunların nota veya filmlerle belge-

lenmesinin amaçlandığı belirtiliyordu. THOYYT aynı zamanda, yarışmalarda, kurslarda, şenliklerde, kutlamalarda kullanılacak hareketleri ve sergilenecek kostümleri stilize etmeyi, halk oyunu hocalarını eğitmeyi, folklorik baleyi desteklemeyi ve Türk halk oyunlarını yurtiçinde ve yurtdışında gerektiği gibi tanıtmayı hedefliyordu.

THOYYT daha önce derlenip sergilenmemiş oyunların araştırılması ve "ortaya çıkarılması" konusunda da önemli adımlar attı. Halkevleri Bayramları, farklı yerel oyunları bir "Türk halk oyunları" potpurisi içinde tek bir program altında toplayarak bir "milli oyun repertuarı"nın oluşturulmasını sağlamıştı. THOYYT ise benzer bir icra alanı açarak ve derlenen yeni oyunları da bunlara dahil ederek bu "milli repertuarı" daha da yerleşik bir hale getirdi.[30] Bu yurtiçi tanıtımın yanında, 1950'de İtalya ve İspanya'ya, 1958'de Belçika'ya yapılan seyahatlerle halk oyunlarını "yurtdışı festivallerinde" sergileme geleneği de yavaş yavaş oluşmaya başlamıştı (Evliyaoğlu ve Baykurt, 1988). THOYYT tarafından düzenlenen şenlikler de altıncı yılından sonra uluslararası bir nitelik almıştır.

Bu şenlikler başka halk oyunları etkinliklerinin düzenlenmesinde ve yurdun çeşitli yerlerinde yeni halk oyunları topluluklarının kurulmasında bir örnek teşkil etmişti. Halkevleri geleneğine uyan THOYYT'nin "başarısı" Halil Bedii Yönetken tarafından bir makalede rakamlara dökülmüştü: İlk yedi şenlikte 48 farklı grup 45 yöreden yaklaşık 250 farklı halk oyunu sergilemişti. Yönetken, dansların yaklaşık yüzde 12,5'inin sadece kadınlar, yüzde 25'inin karma gruplar, yüzde 62,5'inin ise sadece erkekler tarafından sahnelendiğini de belirtiyordu (Yönetken, 1964-5). 1959 yılındaki şenlikten başlamak üzere, bazı oyunlar, sahnelenmesi uzun provalar gerektiren bir düğün ya da köy toplantısı gibi dramatik bir yapı dahilinde sergilenmeye başlamıştı. THOYYT, kendi yöreleri dışında hiç sahnelenmemiş özgün oyunları derlemek ve gün ışığına çıkarmak üzere de yurdun çeşitli yerlerine halk oyunları uzmanları gönderiyordu.[31]

Bu şekilde THOYYT, kökeni Halkevlerinde yatan bir geleneği, gösteri çerçevesini Ankara'dan İstanbul'a kaydırarak, ancak yerel oyun geleneklerinin birbirleriyle hareket sistemleri olarak kaynaşması için yeni bir alan da sunamadan sürdürmüş oldu. Halkevleri deneyimine çok benzer bir şekilde, Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi mevcut oyun geleneklerinin yalnızca "görsel alışverişi" için bir fırsat oluşturuyordu.[32] 1941'de Gazi Eğitim Enstitüsü öğrencilerinin kendi yörelerine ait olmayan oyunları da sahneledikleri stadyum gösterisi haricinde, halk oyunları genellikle yetişkin oyuncuların, kendi memleketlerinin oyunlarını, İstanbul ya da Ankara'da sergiledikleri "yerel" kimlikleriyle tanımlanmış olan girişimler olarak kaldı.

Yerel Sınırların Aşılması: Halk Oyunlarının Popülerleşmesinde Üniversite Öğrencilerinin Rolü

Halk oyunlarının kentlerde yaygınlaşması esasen 1950'lerden itibaren okul kolları ve öğrenci dernekleri kurarak kendi gösterilerini düzenlemeye başlayan öğrenciler ile başladı. Bu öğrenciler, Cumhuriyet kurumları içinde yaratılan, başta "gençlik" kav-

ramı olmak üzere pek çok yeni geleneğin içine doğmuş, memleketlerinde Halkevi veya okul etkinliklerine katılmaya alışık olan yeni bir grup oluşturuyorlardı. Çoğu, büyük şehirlere taşınırken beraberlerinde kendi memleketlerinin oyunları hakkındaki bilgilerini de getirmişti. Türkiye Milli Talebe Federasyonu, Türk Halk Oyunları Federasyonu, Türk Devrim Ocakları, İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği ve Milli Türk Talebe Birliği gibi öğrenci örgütleri halk oyunları toplulukları kurarak, 1950'lerden başlayarak 1960'lar boyunca halka açık gösteriler ve turnelerin yanında saha araştırmalarına da giriştiler. Halen İstanbul Devlet Konservatuarı'nda Halk Oyunları hocası olan Fikret Değerli'nin öyküsü bu deneyime iyi bir örnek teşkil eder. Buna göre, Değerli, 1950'lerin başlarında İstanbul'a geldiğinde, 1940'ların sonlarından itibaren düğünlerde ve Van Lisesi'ndeki geleneksel temsillerde öğrendiği kadar Van halk oyunlarını icra edebiliyordu. Önce 1954'te İstanbul'da halk oyunları sahneleyen Güzel Sanatlar Akademisi öğrencilerine katıldı. 1955'te, hepsi Van kökenli olan bir grup öğrenci ile birlikte Türkiye Milli Talebe Federasyonu'na katıldı. Değerli'nin anlattığına göre, bu grubun kurulması kolay olmamıştı; diğer öğrencileri halk oyunlarına girmeye ancak uzun tartışmalardan sonra ikna edebilmişti.[33]

Öğrenci yurtlarının o yıllardaki yapılanması öğrencilerin halk oyunları için bir iletişim ağı oluşturmalarını kolaylaştırıyordu. 1960'larda İstanbul'da öğrenci olan Oktay Cengizay büyük şehirlerdeki yurt hayatının, üniversite öğrencilerini halk oyunları etkinliklerine katılmaya özendirme konusunda önemli bir etken olduğunu belirtiyor. Yurtların Erzurumlular Yurdu veya Sivaslılar Yurdu gibi memleketlere göre düzenlenmesi halk oyunlarını örgütleyen lider konumdaki öğrencilerin farklı yörelerden gelen diğer öğrencileri tespit ve ikna etmelerini kolaylaştırıyordu. Halk oyunları faaliyetleri, kuşkusuz, aynı yöreden gelenler arasında bir dayanışma işlevi de görüyor ve öğrenciler için kendi yerelliklerinin bu yeni kent ortamında takdirle karşılandığı bir alan olarak belli bir gurur kaynağı oluyordu.

Üniversite öğrencilerinin halk oyunları faaliyetlerinde vurgulanması gereken çok önemli ve farklı bir özellik vardı. Öğrenciler tarafından düzenlenen halk oyunları etkinliklerinde ilk kez kent ortamı içinde öğrenciler yalnızca kendi memleketlerinin oyunlarını değil başka yerel oyunları da öğrenip sahnelediler. Sıkı memleket bağlarını hâlâ korusalar bile, öğrencilerin çoğu diğer oyunları öğrenirken aynı zamanda halk oyunları repertuarlarını da "milli bir repertuar" şeklinde genişletiyorlardı. Aslında, başka yörelerin oyunlarını öğrenmek ve oynamak yepyeni bir deneyimdi; Halkevleri ve Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi örneklerinde olduğu gibi farklı oyun gelenekleri arasında bir görsel alışverişi sağlamakla kalmıyor, değişik hareket sistemlerinin karşılıklı olarak denenip tanınmasını ve içselleştirilmesini de sağlıyordu. Düzenledikleri şenlikler ve gösteriler, öğrenci örgütleri ile Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi arasındaki farkı daha da belirgin hale getirmişti. Tesisin düzenlediği yıllık şenliklere katılan yerel ekipler, kendi oyun geleneklerinin özgünlüğünün bilincinde olan daha yaşlı oyunculardan oluşuyordu. Öğrenciler ise sadece daha genç değil, aynı zamanda öğrendikleri oyunların çeşitliliğini yerli ve yabancı izleyicilere sunmakla daha ilgiliydi.

Üniversite öğrencileri halk oyunlarını birçok farklı ortamda sergileyebiliyorlar-

dı. Öncelikle yıl sonu temsilleri veriyorlar, ayrıca yurt genelinde turneye çıkarak özel günlerde gösteriler sunuyorlardı. Bazı öğrenciler için halk oyunlarını iyi bilmek aynı zamanda bir kazanç kapısını da aralıyordu. Bunların pek çoğu, ilkokullarda, liselerde, hatta 1963'te tekrar açılan Halkevlerinde bağımsız olarak ders vermeye başladılar.[34] Yine de, halk oyunlarını daha popüler bir düzleme taşıyan en etkili gösteri biçimi yarışmalar oldu. Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi'nin 1954'te düzenlediği ilk yarışmayı örnek alan Milli Talebe Federasyonu, her yıl düzenlenen Uluslararası Kültür Şenliği kapsamında gerçekleştirilen halk oyunları etkinliklerini 1965'te yarışmaya dönüştürdü.[35] Ardından başka yarışmalar da geldi; bunların arasında Türk Ticaret Bankası'nın 1967 ile 1970 yılları arasında düzenlediği ilkokul düzeyindeki yarışmalar ve 1970'te başlayan ünlü *Milliyet* yarışmaları da bulunuyordu. Bu yarışmalar öğrenci dernekleri tarafından düzenlenmemekle birlikte, öğrenciler hoca ve izleyici olarak yarışmalara katıldılar. Yarışmalar, şenlikler ve yabancı ülkelere düzenlenen seyahatlerle birlikte, 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca hareketli bir halk oyunları pazarının gelişmesi sağlanmıştı. Üniversite öğrencileri, 1950'den itibaren halk oyunları repertuarlarını genişleterek ve bunları çeşitli kentli izleyici kesimlerine aktararak bu pazarın oluşmasında önemli bir rol oynamışlardı. Onların halk oyunlarıyla kurdukları ilişki, yerel grupların kendi yerel oyunlarını sergiledikleri bir sunum biçiminden tamamen farklıydı. Bu fark, yerel oyunların farklı yerlerden gelen oyuncular tarafından sunulmasına geçişin en önemli dönüm noktasını oluşturdu.

Halk Oyunları Piyasasının Yükselişi: Okullar ve Halk Oyunları Dernekleri

Üniversite öğrencilerinin ilkokul ve liselerde kol faaliyetleri olarak başlattıkları halk oyunları çalışmaları zamanla çok daha büyük bir piyasaya dönüştü. 1960'lardan itibaren gelişmeye başlayan bu piyasa, hoca, müzisyen, kostümcü, jüri üyesi, oyuncu, idareci ve izleyici gibi birçok aktörü içine alıyordu. 1970'lerde büyük şehirlerde kurulan folklor derneklerindeki artışla bu piyasa daha da sağlamlaşmıştı. Okullar ve folklor dernekleri genellikle aynı müzisyen ve hocaları, dolayısıyla da çok benzer dans repertuarlarını kullanıyorlardı.

Okulların halk oyunları ile ilgilenmelerinin farklı nedenleri olmuştur. Öğretmenler ve idareciler için bu, milli eğitim bürokrasisi içindeki kendi performanslarını sergileyebilecekleri bir etkinlikti. Bu nedenle de çoğunlukla öğrencilerin yarışmalara katılmalarına ve yurtdışı gezileri düzenlemelerine yardım ediyorlardı. Fakat halk oyunları, aynı zamanda, okul camiasını canlandıran müfredat dışı bir "sosyal faaliyet" idi. Velilerle işbirliği yapmak, sosyal ilişkiler kurmak ve onları bir araya getirmek için belli bir alan açıyordu. Okullar kendi şehirlerinin yerel oyunlarına da özel bir ilgiyle yaklaştılar. Bu bağlamda, pek çok okul öğretmeni ve müdürü "yeni" halk oyunları derlemelerinde öncülük ettiler. Bolu ve Afyon-Dinar yöresi oyunları bu duruma örnek gösterilebilir. 1967'de Bolu'da, Milli Eğitim Bakanlığı'nın bölge görevlilerin-

den Avni Memikoğlu, öğretmen Oktay Cengizay'dan yöredeki oyunları araştırmasını istemişti. Kendisine bir resmi cip tahsis ederek araştırması sırasında ona eşlik etmek üzere bir ilkokul müfettişi ile bir bayan öğretmeni de görevlendirmişti. İzmir'de Fatih Koleji, yerel oyuncu Fahrettin Şener'e kalacak yer sağlamış, kendisinden daha sonraki yıllarda oldukça yaygınlaşacak Afyon-Dinar yöresi zeybek oyunları derlenmişti.

Okulların halk oyunlarına ilgilerinin artmasında *Milliyet* gazetesinin halk oyunları yarışmalarının büyük rolü olmuştur. *Milliyet* gazetesi 1970 yılında ülke genelinde oldukça kapsamlı bir halk oyunları yarışması başlatmıştı. Yarışma bağlamında yeni oyunların derlenmesi ve bunların büyük şehirlerde sunulmalarını teşvik etmek amacıyla bir özel araştırma ödülü veriliyordu. Pek çok yerel lise *Milliyet* yarışmalarına kendi yörelerinden derlenen yeni oyunlarla katıldılar. *Milliyet* yarışmaları önceleri on bir şehirde gerçekleştiriliyor ve yerel liseler yeni derlenen kendi yörelerinin oyunlarını sahnelemeye teşvik ediliyorlardı.[36] 1977'den itibaren Gençlik ve Spor Bakanlığı da yarışmalar düzenlemeye başladı. Kamu eğitiminin her seviyesine ulaşan bu yarışmalar, sadece yurt çapındaki liselere değil, ilkokullara, üniversitelere, halk eğitim merkezlerine ve yeni kurulan folklor derneklerine de hitap ediyordu (Tan, 1988).[37]

1970'lerde yarışmaların artması, folklorda yeni bir kurumsallaşmayı da beraberinde getirdi. "Folklor dernekleri" adı verilen bağımsız ve özel halk oyunları derneklerinin sayısı kentlerde hızla artmaya başladı.[38] Derneklerin, isimlerinde "folklor" terimini kullanmalarına rağmen, halk oyunundan başka herhangi bir folklor türüyle ilgilendikleri de söylenemezdi. Bu dernekler genellikle, halk oyunları yoluyla yeni bir sosyal ortam bulmak, kendisiyle benzer kökenden gelen bir kentsel cemaatle bağlantı kurmak isteyen genç insanların ilgisini çekiyordu. Küçük bir üyelik aidatı karşılığında, aileleri ve devlet nezdinde meşru görülen bir fiziksel etkinliğe, arkadaşlara, şenliklere ve yurtdışı gezilerine erişim sağlıyorlardı. Bazıları, bu dernekler sayesinde başka türlü kolay ulaşamayacakları iş fırsatlarına kavuşuyorlar, ya da dernek saymanı, sahne yöneticisi ve hatta belli bir yörenin hocası olabiliyorlardı. Dernekler, yüzlerce oyuncudan oluşan varlıklarını zaman zaman nakde de dönüştürebiliyorlar, bazı profesyonel gösterilerde üyelerinin amatör olarak oynamalarını istiyor ya da yurtdışındaki halk oyunları festivallerini "Avrupa gezisi" olarak pazarlayabiliyorlardı. Bunlardan bazıları, ucuza mal edilen otobüs yolculukları, ortaklaşa yenen yemekler ve ücretsiz amatör oyuncular ile maliyetleri asgariye çekip üyelerinden topladıkları cüzi aidatlardan veya festivallerin organizasyon komitelerinin verdiği ödeneklerden kâr bile sağlayabiliyorlardı.

Bu derneklerin belki de en büyük faydası kent ortamında muhafazakâr kökenlerden gelen genç insanlara bir sosyalizasyon alanı açmış olmalarıdır. Bunlar, hafta sonu çalışmalarıyla, genç kız ve erkek oyuncuları, regüle edilmiş bir faaliyet çerçevesinde ve belli bir meşruiyet alanı içinde bir araya getirebiliyorlardı. Muhafazakâr aileler, halk oyunlarını diğer sosyal etkinliklere kıyasla daha kabul edilebilir buluyorlardı. Çok geçmeden ebeveynler ve aile fertleri halk oyunları etkinliklerinin en istikrarlı izleyicileri olmuşlardı. Burada, halk oyunlarının bir gençlik faaliyeti olarak

1970'lerin siyasi gençlik örgütleriyle kıyaslandığında daha masum bir faaliyet olarak görüldüğünü de hatırlamak gerekir. 1970'lerin sonlarına doğru gençlik faaliyetleri yakından takibe alınırken, hatta yasaklanırken, devlet folklor derneklerini daha kolay kontrol edebiliyor ve hatta yarışmalar düzenlenmesinde öncü bir rol üstleniyordu. Bunun nedeni kısmen, çoğu derneğin öğrenciler veya gençler tarafından değil, devlet yetkililerine yakın girişimciler tarafından idare ediliyor olmasıydı. Oyuncular açısından ise dernekler, aylar süren provalar sonucu kızlı erkekli aynı sahneyi paylaşma ve birlikte "Avrupa'ya" gidebilme deneyimine kapı açan önemli bir zemin oluşturuyordu. Gençler için halk oyunları, ilk kez sahne deneyimiyle tanıştıkları bir fırsat yaratması bakımından da belli bir çekiciliğe sahipti. Hareketlerin bale ve benzeri dans biçimlerine göre daha kolay yapılabilen, tanıdık ritmlerle icra edilen basit figürler olması ve provalarda günlük giysilerin kullanılması derneklere olan katılımı cesaretlendiriyordu.

1970'lerde herhangi bir okul veya dernekte halk oyunları faaliyetlerine katılan oyuncular oldukça yerleşikleşmiş bir repertuarla karşılaşıyorlardı. Bu repertuarın esasen iki katmanı vardı. Bunlardan ilki, ağırlıklı olarak Halkevleri döneminde oluşmuştu ve genel itibariyle Halkevleri ve Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi tarafından düzenlenen şenliklerde özellikle İstanbul ve Ankara'da bulunan Cumhuriyet eliti tarafından geniş kabul görmüş yerel oyunları içeriyordu. Bu oyunların bazıları günümüz halk oyunları piyasasında da yer almaktadır (örneğin Gaziantep, Kırklareli, Silifke, Erzurum veya Trabzon oyunları gibi). Daha önceki şenliklerde sıklıkla sahnelenen Çorum, Konya ve Artvin oyunlarının bir kısmı gibi bazı oyunlar ise zaman içinde repertuarların dışında kaldılar.[39]

İkinci katman ise yeniydi ve 1970'lerden sonra genişleyen halk oyunları piyasasında, öğretmen ve idarecilerin repertuarlarını çeşitlendirerek, ya da farklı stil ve sahneleme teknikleri kullanarak farklılaşmaya çalıştıkları bir dönemde derlenen oyunları içeriyordu. Görsel olarak daha çarpıcı olan oyunlar için artan yeni talep zamanla bu ana repertuara eklemlendi. 1970'lerde Diyarbakır oyunları, 1980'lerde Afyon-Dinar ve Bolu oyunları en gözde oyunlar olarak kabul gördü. Bu noktada devreye giren "sahne düzeni"ne artan ilgi, sahnede daha dinamik bir sunumu gündeme getirdi. Öğretmenler ve idareciler gibi izleyiciler de belli oyunlara olan beğenilerini özellikle yansıtıyorlardı. Ne var ki izleyici kitlesi zaman içinde sabit kalmadı. Devlet memurları, bürokratlar, aydınlar ve müfettişlerin 1930'lu ve 1940'lı yıllarda halk oyunlarına yaklaşımları doğal olarak milliyetçi bir gündem içinde gelişiyordu. Burada "iyi halk oyunu" kavramı Cumhuriyet'in yeni imajını yansıtacak şekilde yerel kostümlerin, kadınlı erkekli bir icrayla sergilenmesi olarak algılanıyordu. 1950'lerden itibaren oluşmaya başlayan izleyici kitlesi yalnızca Anadolu kökenli öğrencileri değil, aynı zamanda kendi geleneksel kültürlerinin hatırasını halen taşıyan, kırsal kesimden kente yeni göçmüş olan kesimi de kapsıyordu. 1970'lerde, halk oyunları gösterileri artık kent ortamının yeni bir eğlence biçimi olmuştu. Bir zamanlar Zeybek ve Kılıç-Kalkan örneklerinde olduğu gibi her oyun için milli bir değer bulmaya veya icat etmeye çalışmaktan çok, halk oyunu olgusu bir bütün olarak yeni ve tarihsel gelişimi itibariyle de ulusal niteliği olan bir sanat biçimi olarak görülüyordu.

1930'lu ve 1940'lı yılların izleyici kitlesini oluşturan bürokrat ve idarecilerin aksine, 1970'lerin kent izleyicisi halk oyunlarını milli bir sembol olmaktan ziyade yeni girdikleri kent ortamının kendi tüketim ve zevklerine sunduğu bir eğlence biçimi olarak gördüler. Bu nedenle de, oyunların nasıl sahnelendiği onlar için daha belirleyici bir beğeni kriteri oluşturdu. Hızlı ayak hareketleri, kulağa hoş gelen ezgi ve ritmler, tanıdık dramatik öğeler ve oyuncu sayısının çokluğu bu beğeni kriterlerinin temelini oluşturuyordu.

Yeni Bir Hareket Sisteminin Doğuşu: Folklor Oynama

1970'lere gelindiğinde, dernek ve okullarda Türk halk oyunları repertuarları yerleşikleşmişti. Bu yeni gelenek kapsamında hemen her topluluğun repertuarında Artvin, Diyarbakır, Edirne/Kırklareli, Silifke, Erzurum, Elazığ, Kars, Adıyaman, Gaziantep, Siirt ve Bitlis yörelerinin oyunlarından bir seçki yer alıyordu. Zaman zaman yeni derlemeler de ortaya çıkıyor ve bu repertuara ekleniyordu. Bu bağlamda, okul ve derneklerin faaliyetlerine katılan oyuncular Türkiye'nin değişik yörelerinden gelen pek çok farklı oyunla karşılaşıyorlardı. Birçoğu oynadığı oyunun kökeni olan kültüre aşina değildi. 1950'lerin ve 1960'ların öğrenci-oyuncularının aksine, bu yeni oyuncular kırsal bölgelerden şehre göçen ilk neslin çocukları olarak doğmuş ve büyümüşlerdi. Onlar oyunları, derneklerde ya da okullarda, aynı anda pek çok yörenin oyununu öğretebilen bir hoca profilinden öğreniyorlardı. Bu hocalar, yeni oluşan halk oyunu piyasasının taleplerinin baskısı altındaydılar. İzleyicileri, okul idarecilerini, dernek yöneticilerini ve jürileri etkilemek için yeni buluşların peşindeydiler. Keşfedilmemiş oyunları gün ışığına çıkarma dönemi, birkaç istisna dışında (Bolu veya Afyon-Dinar oyunlarında olduğu gibi) geride kalmıştı. Artık tek yol var olan repertuar içinde farklılık yaratarak izleyicileri etkilemek ve oyunları daha seyirlik bir hale getirmekti. Oyunların adımlarını değiştirmek neredeyse bir tabu olarak görüldüğünden sahneleme tekniklerindeki yenilik imkânları oldukça kısıtlıydı. İşte "sahne düzenlemesi", halk oyunlarını daha seyirlik kılmanın bir yolu olarak böyle gündeme geldi. Halk oyunlarında sahne düzeni uygulaması etkisini iki koldan gösteriyordu: Öncelikle oyuncuların bir ekip olarak nasıl hareket edeceklerini düzenliyor, ikinci olarak da her bir oyuncunun temel adım ve kol hareketlerini bu düzene uymaları bağlamında etkili oluyordu.

Dolayısıyla sahne düzenlemesi mevcut halk oyunu pratiğine yeni bir soluk getirmenin en iyi yöntemi olarak öne çıktı. Hocalara ve oyunculara eski hareketleri değiştirmeksizin yenilik yapma kapısını açtı. Yine de, oyuna dinamik bir nitelik katsa dahi, sahne düzeninde de yaratıcılık kısıtlıydı; sonuçta, bir ekibin sahnede oluşturabileceği şekil sayısının bir sınırı vardı. Her yeni düzenlemede sahne üzerinde oluşturulacak olan geometrik şekiller yine daireler, üçgenler, çapraz veya kavisli formlar olarak ortaya çıkıyordu. Sahne düzenlemesi aynı zamanda halk oyunu gösterilerini kapalı bir salonda icra edilebilen popüler bir sanat ve eğlence biçimine dönüştürüyordu. 1975'te Devlet Halk Dansları Topluluğu'nun kurulması, zaten yerleşikleşmiş

ve sınıflanmış olan halk oyunları repertuarını iyiden iyiye meşrulaştırdı. Devlet tarafından desteklenen topluluk, TRT'de sık sık yayımlanan programıyla dernek ve okullar üzerinde "sahne düzenine" geçişte kuvvetli bir etki oldu.

1970'ler ile 1980'ler arasındaki on yıllık sahne düzeni uygulamasının ardından, halk oyunları çevreleri sahne düzenlemesinin aslında oyunların adımlarını değiştirdiğini ve farklı oyun türleri için aynı geometrik şekillerin kullanılmasının bu oyunların zaman içinde birbirine benzemesine yol açtığını fark ettiler. 1980'lerde, –ister dernekler isterse okullar tarafından düzenlenmiş olsun– gösterilerden sonra izleyicilerin akıllarında kalan, belli bir oyunun kendine özgü hareket sistemi veya ritmi değil, parlak renkli kostümlerin ve değişip duran bir sürü şeklin bulanık bir imgesi oluyordu. Oyuncular açısından, sahne düzeni akışını ezberlemek temel hareketlerin doğru yapılmasından daha öncelikli bir konuma gelir olmuştu. Hocalar, belli bir figürün doğru yapılmamasına göz yumabiliyor, ancak önceden belirlenmiş sahne düzeninde doğru zamanda doğru yere hareket edilmemesini ve dolayısıyla gösteri bütününün başarısının riske atılmasını kabul edemiyorlardı.

Pek çok farklı oyunu aynı bağlamda birbiri ardı sıra öğrenen oyuncular, zamanla figür dağarcığı konusunda karma bir anlayış geliştirdiler. Adrienne Kaeppler'in terminolojisini kullanacak olursak, birçok "kinem" (*kineme*), "morfokin" (*morphokine*) ve "motif" (*motif*) öğrendiler. Kaeppler, "kinem"i kendi başına bir anlam ifade etmeyen en küçük hareket birimi olarak tanımlıyordu. Hareket sisteminin yapısında bir anlamı olan ve bu anlamı değiştirmeden bölünmesi mümkün olmayan en küçük birime ise "morfokin" adını vermişti. "Morfokin"lerin düzenlenmesi "motif"leri, eşzamanlı ve sıralı olarak düzenlenen "motif"ler ise oyunun kendisini oluşturuyordu (Kaeppler, 1967, 1992). Bu çerçeve dahilinde, 1970'lerde Türkiye'deki kentli oyuncular derneklerde, okullarda ya da diğer kurumlarda kendilerine öğretilen her oyundan çeşit çeşit "kinem", "morfokin" ve "motif" öğrendiler. Yıl boyunca süren provalar boyunca dernekler ve okullar büyük ölçüde sosyal çevre işlevi gördüğü için oyuncuların çoğu hangi yörenin oyunlarını oynadıklarına ve hareketlerin aslında ne anlama geldiğine dikkat etmiyorlardı. Bir arkadaşlarının yanında oynayıp oynamadıkları, sahne düzenlemesinin kendilerine kaç kez en öne çıkma olanağı sağladığı ya da gösteri sırasında kendilerini kimin izleyeceği onları muhtemelen daha çok ilgilendiriyordu. Farklı oyunlardan gelen hareketler bütününü tek bir kültürel biçim olarak, "*folklor oynama*" olarak benimsiyor ve hareketleri oyunun kültürel bağlamında değil kendi toplumsal bağlamlarında anlamlandırıyorlardı. Kaeppler'in terminolojisini kullanacak olursak, "morfokin" olarak tanımlanan "anlamlı hareket" kavramı yerel bir oyunu kendi yöresinde oynayan yerli oyuncu ile aynı yörenin oyununu kent ortamında öğrenip oynayan oyuncu için aynı şeyi ifade etmiyordu. Kentli oyuncular birden fazla yörenin oyununa aşinalık kazanmışlardı, "kinetik dağarcıkları" Kırklareli oyunlarından Artvin oyunlarına kadar uzanıyordu. Buna ek olarak, sahne düzenine verilen önemin artmasıyla, çeşitli "morfokin"ler ve "motif"ler arasındaki ince farkların algılanması da güçleşmişti. Yine de oyuncular zaman içinde, farklı motif veya oyunlara ait bazı "morfokin"leri genel bir "folklor oynama" kültürü içinde ön plana çıkarabiliyor, hatta isimlendirebiliyorlardı. Bu tür "morfokin"ler arasında "çift sağ

sol", "çapraz", "çökme", "omuz titretme" gibi, söylendiğinde oyunculara anlamlı gelen hareketler bulunuyor, ve bu hareketlerden oluşan referans sistemi tüm yerel oyunlardan gelen hareketleri kapsıyordu. "Hâkim morfokin"ler olarak tanımlayabileceğimiz bu hareketler farklı yörelerin oyunlarında yer alabiliyorlardı. Yani oyuncular "çarpraz" diye adlandırdıkları bir "hâkim morfokin"i hem Kırklareli hem Siirt oyunlarında kullanabiliyorlardı. Bu oyuncular için "çarpraz" kavramı, farklı oyunları peş peşe öğrendikleri "folklor oynama" sistemi içinde hareketler arası geçişleri, belli "motif"lerin başlangıcını hatırlatan bir işaret işlevi görüyordu. Bu öğrenme süreci içinde ise yerel oyunların kendilerine özgü yanları giderek oyuncular açısından belirginliğini yitiriyordu.

Özetle söylemek gerekirse, Türkiye'de oyuncuların halk oyunları hareketleriyle kurdukları ilişki göz önüne alındığında, kentlerde halk oyunları repertuarı içinde yer alan pek çok oyunun, birbiriyle etkileşim içine girerek benzer bir form aldığı "*folklor oynama*" adı verilen yeni bir hareket sistemine dönüştüğü görülür. Böyle bir kültürel formun oluşumu tamamen ulus-devlet ortamının içinde gelişmiştir; diğer bir deyişle bu yeni kültürel form, doğası itibariyle "milli"dir. Bu anlamda, Türk halk oyunları deneyimi "milli"lik kavramına, Cumhuriyet'in ilk yıllarında aldığı romantik milliyetçi tanımından farklı yeni bir anlam getirir. 1970-80 arası yerleşikleşen halk oyunları repertuarının "milli"likle ilgisi, uluslaşma süreci içinde ortaya çıkan dinamiklerden doğmuş olmasından gelir. Diğer bir deyişle, 1970'lerde Türkiye'de kent ortamında gelişen halk oyunları deneyimi, "Tarcan zeybeği" gibi milli olduğu için desteklenen ve "hayal edilen" halk oyunu türlerinin aksine, doğası itibariyle "milli" olma özelliğini taşır.

KAYNAKLAR

Aksu (1948), "Folklor Ekibimizin Ankara Seyahati", *Aksu*, c. 5, no. 50 (Nisan), s. 1.

Ali Süreyya (1933), "Bir Köy Tetkiki: Alucra Kazası Gicora Köyü", *Aksu*, c. 3-4-5-6, s. 29-30.

And, Metin (1976), *A Pictorial History of Turkish Dancing: From Folk Dancing to Whirling Dervishes – Belly Dancing to Ballet*, Dost, Ankara.

Araz, Nezihe (1954), Yapı ve Kredi Bankası özel yayını.

Ataman, Sadi Yaver (1975), *100 Türk Halk Oyunu*, Yapı ve Kredi Bankası, İstanbul.

Baykurt, Şerif (1976), *Türkiye'de Folklor*, Kalite Matbaası, Ankara.

BÜFK-EÇY (Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü – Eğitsel Çalışmalar Yarkurulu) (1987), "Folklor Derneklerine Bir Bakış", *Folklora Doğru*, no. 56 (Ekim), s. 33-40.

CHP İstanbul İl Gençlik Kolu (1963), *Halkevleri*, CHP İstanbul İl Gençlik Kolu Yayını, İstanbul, s. 4.

Çoruh (1938a), "Çoruh'un Milli Oyunlarından Sarı Çiçek", *Çoruh*, c. I, no. 2 (Nisan), s. 8-9.

Çoruh (1938b), "Ata Barı", *Çoruh*, c. I, no. 4 (Ağustos), s. 37.

Demirsipahi, Cemil (1975), *Türk Halk Oyunları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, s. 148.
Demirtaş, Adnan (1937), "Isparta'da Mahalli Oyunlar", *Ün*, no. 35, s. 486-7.
Erdem, Tarhan ve Selçuk İ. Erez (der.) (1963), *Halkevleri*, İstanbul, CHP İstanbul İl Gençlik Kolu Yayını, s. 4.
Evliyaoğlu, Sait ve Şerif Baykurt (1988), *Türk Halkbilimi*, Ankara Ofset Reprodüksiyon Matbaacılık.
Fikirler (1938), "Halkevi Haberleri", *Fikirler*, no. 165, s. 16.
Gazimihal, Mahmut R. (1946), "Ege Bölgesi Oyunları", *Fikirler*, no. 314-15, s. 6-7, 18.
Gök, Salim Süha (1934), "Alucra'nın 'Zil' Köyü", *Aksu*, no. 13, s. 13.
Güngör, Kemal (1941), "Halk Raksları", *Ülkü*, c. 17, no. 100, Haziran, s. 368-70.
Işıtman, Tarık Ziya (1941), "Bolu'da Milli Oyunlar: Meşeli", *Fikirler*, no. 219-20, s. 19-20.
Kaeppler, Adrienne L. (1967), "The Structure of Tongan Dance", doktora tezi, University of Hawaii, HI, Antropoloji Bölümü.
— (1992) "Dance", Richard Baum (der.), *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments, A Communications-centred Handbook*, Oxford University Press, New York ve Oxford, s. 196-203.
Kansu, Nafi Atuf (1941), "Halk Terbiyesi ve Halkevleri", *Ülkü*, c. 17, no. 97, Mart, s. 3-6.
Karatal, Turgut (1944), "Bursa Halkevinin Tahtakıran Sistemi Kılıç-Kalkan Cenk Oyunu Hakkında Bir Kaç Söz", *Uludağ*, no. 63, s. 9-17.
—— (1945), "Bursa Köylerinden: Mürseller", *Uludağ*, no. 74 (Kasım-Aralık), s. 13.
Korkut, Rahmi (1934), "Köylü ve Köylerimiz", *Aksu*, c. 11.
Kösemihal, Mahmur Ragıp (1938a), "Artvin ve Kars Havalisi Müzik Folkloru Hakkında", *Yeni Türk*, no. 67, s. 253-5.
—— (1938b) "Onbeş Yıllık Müzik Çalışmalarımız", *Yeni Türk*, no. 71, s. 452-5.
Nutku, Özdemir (1972), *4. Mehmed'in Edirne Şenliği, 1675*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
Ortaç, Hüsnü (1941a), "Bursa'da Halk Raksları", *Uludağ*, no. 39-40, s. 53-7.
—— (1941b), "Uludağ'da Halk Raksları", *Uludağ*, no. 45-46, s. 26-32.
Özalgan, Haluk (1984), *Zaman-Mekân Eksenlerinde Halkbilimi*, Ülke Yayın Haber Tic. Ltd.
Özer, K. (1935), "Kalkan Oyunları", *Kaynak*, no. 24, s. 507.
Öztürkmen, Arzu (1989), *A Survey of the Folk Dance Revival in Turkey*, yüksek lisans tezi, Indiana University, Folklore Institute, Bloomington, IN.
—— (1994), "The Role of People's Houses in the Nationalisation...", *New Perspectives on Turkey*, no. 11 (Güz), s. 159-181.
—— (1998), *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul.
Reyhan (1934), "Akyoma", *Aksu*, c. I, 9 Haziran, s. 17-21.
—— "Akyoma", *Aksu*, c. 9, 1934, s. 21.
Sözen, Muzaffer (1941), "Halk Rakslarından Halaylar", *Ülkü*, c. 17, no. 98 (Nisan), s. 111-9.
—— (1948), "Çandır Tüfekli Oyununa Dair!", *Aksu* 5, no. 50 (Nisan), s. 2-4.
Süreyya, Ali (1933), "Bir Köy Tetkiki: Alucra Kazası Gicora Köyü", *Aksu*, c. 3-4-5-6, s. 29-30.
Tan, Nail (1981), *Atatürk ve Türk Folkloru*, Folklor Araştırmaları Kurumu Yayınları, s. 7.
—— (1988), *Folklor (Halkbilimi) Genel Bilgiler*, Halk Kültürü, İstanbul.
Tarcan, Selim Sırrı (1935) "Milli Müzik Nasıl Doğdu?", *Ülkü*, c. 5, no. 27 (Mayıs), s. 200-5.
—— (1948), *Halk Dansları ve Tarcan Zeybeği*, Ülkü Basımevi, İstanbul.
TMTF (Türkiye Milli Talebe Federasyonu) (1966), TMTF tarafından düzenlenen 11 Ağus-

tos 1966 tarihli Uluslararası Kültür Şenliği Bülteni, TMTF.

Toplum Kalkınması Hamlemizde Halkevleri Semineri (1966), Halkevleri Genel Merkezi, s. 111-2.

Toygar, Kâmil (1983), "Folklor Derneklerine Toplu Bakış - I", *Türk Halk Müziği ve Oyunları*, c. I, no. 6, Nisan-Mayıs-Haziran, s. 255-7.

—— (1988), "Halk Oyunlarımızın Tarihi ile İlgili Notlar", *Milli Kültür* 62 (Eylül), s. 78-80.

TRT (Türkiye Radyo Televizyon Kurumu) (1968), *Merkez Program Dairesi Başkanlığı, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu Folklor Derlemesi (1)*, TRT Merkez Program Dairesi Başkanlığı, Ankara.

Türk Etnografya ve Folklor Derneği (1963), *Türk Etnografya ve Folklor Derneği Tüzüğü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Türk Folklör Oyunları ve Estetik Danslar Kulübü (1952), *Türk Folklör Oyunları ve Estetik Danslar Kulübü Tüzüğü*, Ankara.

Türk Halk Oyunlarını Yaşatma ve Yayma Tesisi (1955), *Türk Halk Oyunlarını Yaşatma ve Yayma Tesisi Senedi*, İstanbul.

Ülgen, Kasım (1944), *Doğu Anadolu Oyunları ve Havaları*, Kars Halkevi, Kars.

Yönetken, Halil Bedii (1964-5), "Türk Halk Oyunlarını Yaşatma ve Yayma Tesisi'nin Hizmetleri", *Orkestra 20*, s. 4-9.

—— (1966), *Derleme Notları-I*, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul.

7

FİLM ATEŞLİ BİR ÖPÜŞMEYLE BİTMİYOR

Seçil Büker

> Alman starlarını, İtalyan starlarını, Fransız starlarını, İngiliz starlarını incelemeliyiz. Ayrıca, kendi "Batılı" evrimimizi Şark'ın, Japonya'nın, Hindistan'ın ve Mısır'ın evrimleri ile karşılaştırmalıyız.
>
> EDGAR MORIN

Giriş

Bu bölümde, Türkân Şoray'ın yıldızlığa yükseliş olgusu izleyicinin değişen zevkleri ve beklentileri ile Türk sinemasında türlerin evrimi bağlamında ele alınmaktadır. Sinemanın zıt dönemlerinin iki yıldızı bu değişimlerin belirtileri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde, Türk sinemasında 1960 öncesi seçkinlerinin Greta Garbo'su sayılan Cahide Sonku'nun, bir bakıma 1960'tan sonra iç göçün ürünü olan yeni kentlilerin yıldızı haline gelen "kara kız" Türkân Şoray'ın tam karşıtı olduğu düşüncesini geliştirerek, değişen ideolojik hava ile bu iki yıldızın yükselişi arasındaki paralellikler gösterilmeye çalışılacaktır. Kentlerde bir süre sonra güçlenen ve ürkekliğini üzerinden atan yeni kentliler starlarını özgürce seçmiş –bu onlara empoze edilmemişti– ve ona Sultan adını vermişlerdi. Çünkü o içlerinden biriydi, bekledikleri kadındı. 1960'larda, sosyal, kültürel ve ekonomik koşullar bir Sultan'ın doğuşu için çok uygundu ve Türk sineması da karakaşlı, karagözlü bir dilberi bağrına basmaya hazırdı.

Işık Saçan Bir Oyuncu Tipi: Bir Yıldız

Şoray'ın "sultanlığı"nın ardında yatan nedenleri analiz etmek için, Türkiye'nin sosyal koşulları ve Sultan olgusu arasında bağlantılar kuracağım. Bu bir önkoşul, çünkü içinden çıktığı toplumu göz önüne almadan bir yıldızı ele almak mümkün değildir. Sonuçta, yıldızlar toplumun hayallerinin ve beklentilerinin yansımalarıdır.

Raymond Durgnat, "Bir ulusun toplumsal tarihi sinema yıldızları ile yazılabilir," der (alıntılayan Dyer, 1986: 6). Molly Haskell'a göre ise, "Erkeklerin ve kadınların fantezilerinin kanalları ve değişen modanın barometresi olarak kadınlar, erkeklerden

çok daha önemli bir rol oynarlar. Filmlerdeki kadınlar yakın geçmiş ile yakın geleceği birbirine bağlayan çift taraflı aynalar gibi, kadınların toplumdaki rollerini yansıtmış, sürdürmüş ve bazı bakımlardan yenilikler sunmuştur" (1973: 12). Kuşkusuz Türkiye'de de film yıldızlarına değer verilmesinin nedenleri diğer kültürlerdekinden farklı değil; onlar izleyicilere kendileri ile özdeşleşme olanağı sunarak dolaylı da olsa bir zevk tattırıyorlar. Türkiye'de de bir oyuncunun stara, daha doğrusu Sultan'a dönüşme olgusu ülke koşulları ile bağlantılı bir gerçeklik. Bu olgu ancak 1960'ların özel koşulları düşünülerek değerlendirilebilir. Bu yazıda 1960'larda yıldız olgusuna egemen olan kuralların nasıl işlediğini ve bu kuralların ne kadar etkili olduğunu anlamaya çalıştım.

"Sultan" sözcüğü bir zamanlar padişahların eşleri ve seçkin saltanat kadınları için kullanılıyordu. Halk neden bir yıldıza bu unvanı vererek onu seçkin konumuna yerleştirdi? Seçkinleri düşündüğümüzde, genellikle hükümdarları ve idarecileri düşünürüz. Tarih, önümüze bir dizi kral ve padişah serer. Bugün, siyasi güç genellikle cumhuriyetçi rejimlerin devlet başkanlarının elindedir. Toplum adına onlar karar verirler; bir bakıma halkın geleceğini onlar belirlerler.

> Ancak, bu insanların yanı sıra, kurumsal güçleri pek az olan veya hiç olmayan, fakat yaptıkları ve yaşam tarzları ile büyük, hatta kimi zaman azami ölçüde ilgi çeken başkalarını da görürüz. Bu ilginin, bu insanların (starlar, idoller, "divalar") eylemlerinin ve kararlarının sonuçlarının toplumun üyelerinin yaşamları veya gelecek beklentileri üzerindeki etkileri ile bağlantısı yoktur. Onlar farklı bir değerlendirme alanına aittir. (Alberoni, 1962: 75)

Alberoni'ye göre, starlar özgül değerlendirme ölçütleri hak ederler. Onlar toplumun iktidarsız seçkinleridir ve karizmatiktirler. Max Weber şöyle yazar:

> Karizma derken, bir insana atfedilen ve sıradışı kabul edilen bir nitelikten söz ediyoruz... Bu kişinin doğaüstü ve insanüstü veya başkalarının ulaşabileceği bir şey olsa bile en azından istisnai güçlere ve özelliklere sahip olduğuna inanılır; ya da yine Tanrı tarafından gönderildiğine; örnek alınacak bir kıymetle donatılmış bulunduğuna ve bu nedenle de lider olmaya layık olduğuna inanılır. (bkz. Alberoni, 1962: 78)

Bir star, Weber'in iktidar tanımına ve karizmatik bir kişinin lider olması gerektiği koşuluna uymuyor. Alberoni bunu özlü bir biçimde ifade ediyor: "... 'yıldızlar' kurumsal iktidar pozisyonlarını doldurmazlar" (1962: 76). Yıldızlar yaptırım gücüne sahip değildirler, fakat yine de kitleleri kendilerine çekerler. Kendilerine ait bir karizma sınıfları vardır. "Panzini'nin tanımını kullanırsak, bu sözcükten belli bir kişinin pek çok kişide koşulsuz bir hayranlık ve ilgi uyandırması olgusu anlaşılır" (alıntılayan Alberoni, 1962: 78).

İktidarsız seçkin olarak tanımladığım yıldızın doğuşunu mümkün kılan koşullar nelerdir? "Kitle iletişim araçları onları diledikleri gibi sunuyorlar, böylece kitleler yıldızları çekici buluyor, hiçbir şey rastlantıya bırakılmıyor ve yıldızlar doğuyor" (Büker ve Uluyağcı, 1993: 14). Yıldız olgusunu böylesi aceleci yargılarla açıklamak çok kolay. Yıldızların sisteme özgü belirli düzenlemeler sonunda ortaya çıktıklarını söylemek, en azından 1960'ların Türkiyesi için mümkün değil. Sistem yıldızları ya-

ratmaz; belki de yalnızca adayları sunar ve izleyici seçimini yapar. "İzleyiciler kitle iletişim araçlarından gelen imgeyi diledikleri anlama çekemezler, fakat imgenin karmaşası içinden kendi işlerine yarayacak anlamları ve duyguları, çeşitlemeleri, tonları ve tezatları seçebilirler" (Dyer, 1987: 5). İzleyicinin seçimini kullanıma sokan ise yapımcıdır.

Yapımcı bu seçimden faydalanmak zorundadır, çünkü bir yıldız onun için kâr anlamına gelir. Belli bir yıldızın varlığı ona piyasanın kapılarını açar. Fakat hiçbir ülkede yıldızı sistem (sinema endüstrisi ve işleyiş mekanizması) seçmez, sistem sadece yıldızı önerir. İzleyici yıldızın belli bir niteliği ile kendisini özdeşleştirir, bu fiziksel bir özellik, yüz hatları veya sesin niteliği olabilir. Sistem izleyici tercihinin farkına vardığında bunu benimser ve geliştirir. İzleyici genellikle filmden çok yıldızın özelliklerini seyretmeye gelir.

Oyunculuk yeteneği bir yıldız yaratmaya yetmez. Oyunculuk yeteneğinin çoğunlukla yıldızlık olgusu ile alakası yoktur. Şöhret ve imaj da sadece filmlere bağlı değildir; dergilerde ve gazetelerde yıldız hakkında çıkan haberler bazen daha büyük önem taşır, çünkü yıldız hakkında söylenenler ve yazılanlar çok önemlidir. Araştırmacının belli bir dönemin gazetelerini ve dergilerini taramasında fayda vardır – özellikle de dedikodular için. İzleyici de araştırmacı da yıldızın imajını bu tip malzemelerden çıkarır. Filmler tabii ki imajı destekler, fakat yıldızın hayali dedikodularda ve skandallarda yaşam bulur. Yıldızın öyküsü kendi gerçek yaşamından ayrı olarak bu metinlerde yaşar. İmaj bir kez yerleştikten sonra, yıldız buna göre yaşamak zorundadır. "Yıldız gibi yaşamak" içine işleyen bir alışkanlık halini alır, o artık seçkin bir kişidir. Kurumsal iktidara sahip değildir, ama buna sahip olanlardan daha muktedirdir, çünkü izleyici ona tutulmuştur. Şimdi, Sultan'ın doğuşunu hazırlayan tarihsel koşulları biraz açmaya çalışalım.

Devletçi Seçkinler

Avrupa, Jön Türk adını ilk kez 1860'larda duymuştu. Jön Türkler genelde seçkin yönetici sınıfa mensuptu ve devlet ile özdeşleştirilmelerine rağmen aslında reformlar aracılığıyla devleti kurtarmayı umuyorlardı. 1876 Anayasası'nın oluşumunda büyük rol oynamış, Avrupa liberalizmi ile İslamcı geleneğin sentezine varma girişimlerinde bulunmuşlardı. Zaman içinde Liberaller ve İttihatçılar olmak üzere iki gruba ayrılmışlardı. Liberaller anayasal monarşiyi savunurken, "1889'da kurulan gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyeleri olan İttihatçılar, mutlakiyetin devrilmesini, anayasal hükümetin gerçekleştirmesi beklenen toplumsal ve ekonomik dönüşümün sadece ilk adımı olarak görüyorlardı" (Ahmad, 1993: 34). Mutlakiyeti devirmek o kadar kolay bir iş değildi, çünkü Sultan sadece devletin başı değil, aynı zamanda, İslam camiasının henüz vazgeçmeye hazır olmadığı Halife unvanı nedeniyle bir dini liderdi. İttihatçıların üç farklı ideolojisi vardı: Osmanlıcılık, İslam ve milliyetçilik. "Türklerin en kalabalık grup olarak önemlerinin artmasına rağmen, en çok vurgulanan ideoloji milliyetçilik değil İslam'dı; sadece başkentteki bazı aydınlar milliyetçiliği cid-

diye alıyordu" (Ahmad, 1993: 39). Daha sonraları milliyetçiler hem Yunanlılar hem de padişahla savaşmayı sürdürecekler, cumhuriyeti kurmaya muvaffak olacaklardı. Dolayısıyla İttihatçıların ülkeyi modern bir çağa taşıma konusundaki kavgaları sonuçsuz kalmadı. Fakat yaratmayı arzuladıkları dünyaya ulaşmak ancak kapitalist bir ekonomi aracılığı ile mümkündü, ki bu da sonuçta bir burjuva sınıf yaratılması anlamını taşıyordu. "İttihatçılık Türkler arasında yeni sınıflar, özellikle de yeni devletin sosyal temelini oluşturacak bir burjuvazi yaratmayı gerektiriyordu" (Ahmad, 1993: 43).

1923'te Atatürk'ün önderliğinde kurulan Cumhuriyet, saltanatı kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün mirasını da reddetmişti. Fakat, burjuvaziye modern devletin gerekli bir parçası olarak göz yumulmuş ve 1950'lerde bu sınıfın zaman içinde ulaşacağı zaferin temelleri atılmıştı. İlk başlarda burjuvazi yoktu, bu nedenle de bu sınıfı yaratacak devrimi gerçekleştirmek Cumhuriyet'in kurucularına düşmüştü. "Kendilerini her türlü sınıf çıkarından bağımsız bir yurtsever grup olarak gören Kemalistler, 1914-1918 savaşı sırasında İttihatçılar tarafından başlatılmış bulunan bir burjuva devrimi gerçekleştirme görevini *vekaleten* üstlenmişlerdi" (*a.b.ç.*; Ahmad, 1993: 79). Aydın ve önder olarak, kendilerini halk adına karar verecek konumda görüyorlardı. Kemalistlerin amacı Türkiye'yi eğitimle birlikte bilime ve çağdaş yaşam tarzına değer veren modern bir ulus-devlete dönüştürmekti. Bütün bir yaşam tarzı değiştirilmek zorundaydı, amaç Batılılar gibi giyinen, Batılılar gibi davranan ve klasik müzik dinleyen bireyler yaratmaktı. "İlk adımın yepyeni bir toplum yaratması bekleniyordu ve böyle bir topluma ulaşmak için 'Osmanlıdan çok farklı, yeni bir Türk tipi' yaratmaları gerektiğini biliyorlardı..." (Ahmad, 1993: 77). 1925'te Kemalistler fesin kaldırılmasını ve Avrupa tarzı şapka giymeyi öngören bir kanun çıkardılar. Ardından 1928'de eski Arap harflerini Latin alfabesi ile değiştiren kanun çıktı. Bu arada, 1926'da, şeriat kaldırılmıştı. Kentli orta sınıf, bu değişimleri kendi kendisine sansür uygulamaya varacak ölçüde benimsemişti. Örneğin, bir toplantıda kadınlar ve erkekler ayrı oturduklarında veya beraber oturmaları ayarlanamadığında, birbirlerini eski haremlik-selamlık âdetine dönmemeleri için uyarıyorlardı.

Ancak geçmişi toptan görmezden gelmek olanaksızdı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun miraslarından biri hemen kaldırılıp atılamadı. Osmanlıların yönetiminde, devlet dinamik bir güçtü; ve Cumhuriyet döneminde en azından kentlerde Türkiye'nin yüzünün değişmesi de bu merkezî yönetim geleneği sayesinde gerçekleşmişti. "Kırsal kesim fazla değişim göstermedi, ama bu yolda çaba gösterilmediğinden değil" (Ahmad, 1993: 90). Batı kültürü toplum genelinde pek etkili olmadı; çünkü halkın, yani yönetilenlerin, kendi dünyalarında yaşayan seçkinler ile pek az ortak noktaları bulunuyordu.

Atatürk devrimlerinin birinci niteliği, "devletçi-seçkinci" bir grup tarafından geniş halk kitlelerine tepeden inme bir biçimde uygulanmış olmalarıdır. Bu "devletçi-seçkinci" grup, Osmanlı geleneğinin bir ürünüydü ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortada görülen tek toplumsal ve siyasal güçtü. Devrimlerin ikinci niteliği, Batı tipi bir toplum yaratmaya yönelmiş olmalarıydı (Kongar, 1976: 106).

Aslında, yönetenleri yönetilenlerden ayıran bir uçurum vardı. Seçkinler farklı giyiniyorlardı. Ankara Radyosu'ndan yeni yeni yayınlanmaya başlayan klasik Batı müziğini dinliyorlardı ve çoğu bir yabancı dil, genellikle de Fransızca, konuşuyordu. Türkiye'nin Fransa'dan ve Fransız tarihinden öğreneceği çok şey olduğunu düşünüyorlardı. "Artık iki kültür vardı: bürokrasi ile ilintili küçük ama etkili bir azınlığın Batılılaşmış ve laik kültürü; İslam ile ilintili halk tabanının yerli kültürü" (Ahmad, 1993: 92). *1950'den sonra iktidara gelen Demokrat Parti*, seçkinler ile halk kitleleri arasındaki bu yabancılaşmanın farkına varmış ve bundan faydalanmış, halkın desteğini kullanarak iktidara gelmişti. Birçok sosyolog bunu Türkiye'deki İslami dirilişin başlangıcı olarak görmektedir.

Seçkinlerin Yıldızı: Bataklı Damın Sarışın Kızı

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulduğu 1889 yılında, Recaizade Mahmut Ekrem *Araba Sevdası* adlı bir roman yazdı. Romanın kahramanı Bihruz Bey, sarışın bir kadına âşık olmaya meyillidir ve sarı saçlı, ihtiraslı bir görüntüsü ve derin bakışlı yeşil gözleri olan Periveş Hanım'ı gördüğünde "Quelle beauté divine!" (Ne ilahi bir güzellik!) demekten kendini alıkoyamaz. Yazlarını Boğaz'ın Asya yakasında, Çamlıca'da çam ağaçları arasındaki havadar köşkte, kışlarını ise şehirdeki görkemli konağında geçiren Bihruz Bey'e göre bu imrenerek bakılan peri kızı ancak sarışın olabilir ("*periveş*", "peri gibi" anlamına gelmektedir). "Une jeune fille! Surtout quel gôut excellent!" (Bir genç kız! Bilhassa ne selim bir zevk!) Behruz Bey bir Pazar öğleden sonra, dolaşmakta olduğu *jardin public*'i pek *á la mode* bulur, tıpkı bir sarışınla görünmek gibi. Hayallerini kaplayan bu kıza vurulur, bu sarışın kadın onun fantezilerinin nesnesi olur ve bir hayale dönüşür. Hayal ile gerçeği birbirine karıştırır; hayaldeki kadına ulaşmak hiçbir zaman mümkün değildir ve bu durum onun için de geçerlidir. O zamanlar İstanbul'da henüz sinema bulunmadığı için Bihruz Bey hayallerine karanlık sinema salonlarında dalmıyordu. Hayır, hayalindeki kadını *jardin public*'te arıyordu. İstanbullular ilk filmlerini 1897'de bir birahanede izlediler (Özön, 1985: 334). Sinema, yıllar boyunca gösteri sanatlarının üvey kardeşi olarak kaldı. İstanbul'da film gösteren ilk gerçek sinema olan Cinema-Théatre Pathé Frères, ancak 1908 yılında açıldı.

Fakat diğerleri de hemen ardından geldi, bunların arasında şunlar vardı: Ciné Éclaire (1908), Ciné Oriental (1910), Ciné Central (1911), Ciné Magic (1914). Cumhuriyet'in kuruluşundan on yıl sonra, bu sinema isimlerinin yerini Türkçe isimler almaya başladı. 1916'da bir Moliére uyarlaması olan *Himmet Ağa'nın İzdivacı* filme çekilmeye başlandı, ama savaş yüzünden çekime ara verilince ilk Türk filmi olmayı başaramadı. Ancak 1918'de tamamlanabilen film, bu onuru 1917'de bitirilen ve derhal izleyicilere sunulan *Pençe*'ye bıraktı. Fakat, sinematografik bir değer taşıyan ilk film, 1921'de çekilen canlı bir komedi olan *Biçan Efendi Vekilharç* idi (Özön, 1985: 343). Biçan Efendi eğlenceli bir karakterdi ve halk tarafından beğenildiği için onun maceralarını anlatan iki film daha yapıldı. İlk yıllarda kendini kabul ettiren ve bu-

nu sürdüren Türk komedi filmleri geleneği böyle doğmuştu.

Türk sinemasının ilk dönemlerini etkileyen bir diğer gelenek de tiyatro oldu. Nitekim, Özön 1923 (Cumhuriyet'in kuruluşu) ile 1939 yılları arasındaki dönemi Sahne Sanatçıları Çağı olarak tanımlamaktadır (1995: 1). Bu dönemde hem yönetmen (Muhsin Ertuğrul) hem de oyuncular İstanbul Şehir Tiyatrosu kadrosundaydılar ve ancak yaz aylarında tiyatro tatildeyken, muhtemelen yalnızca ek gelir elde etmek için film çekiyorlardı:

> Sinemaya olumlu bir katkıları olmadığı gibi, tiyatrodaki alışkanlıklarının çoğunu sinemaya da taşıdılar... Tiyatronun dekor, oyun, makyaj, diksiyon ve benzeri öğelerini de olduğu gibi sinemaya aktardılar. Bu okulun, tiyatroda bile genellikle aşırı, ölçü dışı olan oyunu, sinemada birkaç katıyla göze battı. Doğallıktan uzak bir diksiyon, beyaz perdede büsbütün acayipleşerek kendini gösterdi. Üstelik Şehir Tiyatrosu'ndan yetişenlerin sözlendirme çalışmaları ile bu acayip diksiyon kuşaklar boyunca yerli ve yabancı filmlere yansıyarak yakın zamanlara dek süregeldi. (Özön, 1995: 23)

Bu abartılı oyunculuk tarzı, hayatlarına sıradan insanlar olarak başlayan Şoray gibi eğitimsiz yıldızların bile sorgulamaksızın benimsediği, herkesçe kabul edilen bir tarz haline geldi. Bu tarz, oyuncuların yerine konuşan tiyatro sanatçılarının sesleri ile tamamlandığında ortaya çıkan sonuç hep aynı oluyordu. Fakat seçkinlerin bundan memnun olmadıkları da belliydi. Kitleler yeni yıldızları görmek için sinemalara akın ederken, seçkinler tiyatro ya da operaya gitmeyi veya akşamı gece elbiseleri ile şık balolarda geçirmeyi tercih ediyorlardı. Kış aylarında Şehir Tiyatroları'nda oynanan Batı eserlerinden uyarlanmış oyunların yanı sıra, Avrupa ve Amerikan filmlerini uyarlamak da çok modaydı. Aslına bakılırsa, içeriğe dokunulmaksızın sadece ad değiştiriliyordu, bu nedenle de yapılan işin hiçbir şekilde gerçek bir uyarlama olduğu söylenemezdi. Scognamillo, bu dönemin zamanla muazzam boyutlara ulaşacak uyarlama geleneğinin başlangıcına işaret ettiğini belirtiyor (1987: 39). Filmler hem sahne eserlerinden hem de Batı'da çevrilen filmlerden uyarlanıyordu. Bu yabancı içeriğe abartılı oyunculuk tarzının da eklenmesi, seçkinleri katıla katıla güldürmek için yeterliydi. Fakat arabesk tarzın bütün yaşamı istila ettiği günümüzde, seçkinlerin çoğu bu filmlere nostalji ile bakıyor ve onlarda belli bir saflık ve içtenlik bularak geçmişte onları küçümsemiş oldukları için biraz pişmanlık duyuyorlar.

Aktrislerin çoğu dönemin tiyatro oyuncularıydı; bunların en önde geleni 1916'da Yemen'de doğmuş olan Cahide Sonku idi. Sonku'nun babası, Birinci Dünya Savaşı sırasında ailesi ile birlikte İstanbul'a taşınmış olan bir subaydı. Cahide konservatuardan mezun olarak tiyatro sanatçısı oldu ve diğer meslektaşları gibi filmlerde rol aldı. Fakat onlardan farklı olarak ünlü bir film yıldızı oldu. Bihruz Bey onu *Bataklı Damın Kızı* (1934-5) filminde izleyebilmiş olsaydı, *jardin public*'teki o sarışını tamamen unutur, Cahide'ye gönlünü kaptırırdı. Selma Lagerlöf'ün *Töser fran Stormyrtorpet* eserinden uyarlanan film, hayatında hiç köye adım atmamış olan Sonku tarafından canlandırılan bir köylü kızını anlatıyordu. "Seyirci bu filmi tuttu ve Cahide'nin taktığı eşarp 'Aysel' adı ile folklorik bir modanın adeta öncüsü oldu" (Scognamillo, 1987: 58). Bana kalırsa, filmde seyirciye tanıdık gelen tek şey bu eşarptı. Kendilerini yıldıza yakın hissetmiyorlardı kuşkusuz, o mesafeli, kibar, üstelik sarı-

şındı. Sonku'nun kaşlarını seçmek zordur; ancak çok dikkatlice bakarsanız görebilirsiniz. Sonku, kent sakinlerinin yüreklerini fethetmeyi başarmıştı. Bunu yapabilmişti, çünkü tipik cumhuriyet aydınının ideal olarak kabul ettiği Batılı kadına çok benziyordu. Aydınlar, ona "Türk Greta Garbo", "bizim Greta Garbo"muz demeyi tercih etmişlerdi. O, taraftarları Batılı olmak uğruna neleri bastırdıklarından bihaber olarak Batılılaşmayı seçmiş cumhuriyetçi ideolojinin yıldızıydı. Bir kez daha Bihruz Bey'i analım. Bihruz Bey sevgilisine gönderebileceği bir şarkı sözü arar, bu sözlerin elbette bir sarışına yazılmış olması gerekmektedir. Ne kadar aradıysa da böyle bir şey bulamaz, en sonunda şu dizeleri göndermeye karar verir:

Bir siyehçerde civandır
Hüsnü mümtâz-ı cihandır

Bu söz, "bir esmer tazedir, dünyanın en güzelidir" anlamına gelmektedir. Fakat, Bihruz Bey kendi diline hâkim değildir ve sözlük macerasında her şeyi birbirine karıştırır; bir aşamada kelimelerden birini yanlış okuyarak "sarı at" anlamına geldiğini bulup, "at" kısmını göz ardı edince, bu dizelerin açık tenli bir kıza yazılmış olduğuna karar verir. Türk izleyicisi bu şiirin vaat ettiği kara kızı, *Bataklı Damın Kızı*'nın çevrilmesinden ancak on beş yıl sonra bulacaktır.

Sonku film çevirmeyi sürdürdü ve 1950'lerde kendi şirketi olan Sonku Film'i kurdu. Türkiye'de kırsal kesimden kentlere göç de 1950'de başladı. Sonku "soğuk"tu, yüzü izleyiciler, yani kendilerine bir yer edinmek amacıyla köylerden gelen sıradan insanlar üzerinde bir etki bırakmıyordu. Kırsal kesimden gelen insanlar onun ulaşılmaz olduğunu hissediyorlar, kendilerini onu sevmeye zorluyorlar, ama ondan biraz ürküyorlardı; onun "soğuk" ve duygusuz yüzü aşina oldukları bir şey değildi; onlara bakıyordu, yabancıydı, bu nedenle izleyiciler onun gözünün içine bakamıyorlardı; o uzaktaydı. Kente yeni yerleşen bu insanların korkuları, henüz kendilerini bulamadıkları için, hayatın her yönünde görülebiliyordu. Onlar aynı zamanda içtenlikle sevmeye de hazırdılar.

Bu noktada, iç göç ile ilintlili olarak, sinema izleyicilerinin genel zevk düzeyini incelemek uygun olacaktır. İlk yıllarda, piyasa başta Gaumont şirketinin yapımları olmak üzere, Fransız filmlerinin egemenliğindeydi. "Fransız sineması Beyoğlu'nda daima çok tutulan bir sinema olmuştur... ABD yapımlarının da –en azından İkinci Dünya Savaşı'na kadar– Fransızca seslendirmeli, değilse Türkçe ve Fransızca altyazılı olarak gösterildiklerini unutmayalım" (Scognamillo, 1991: 64). 1929'da, Fransız filmleri etkisini kaybetti, çünkü Amerikan filmleri 1925'ten itibaren piyasaya girmeye başlamıştı (Scognamillo, 1991: 54). Piyasaya sunulan ve halkın desteklediği filmler ölçüt olarak kabul edilirse, Scognamillo'nun Anadolu kentlerinde yaptığı bir araştırma, Amerikan filmleri merakının 1930'larda yurda yayıldığını ortaya koyuyor.

O dönemleri yaşayanların hatırladıklarına dayanarak, 1930'larda sinema salonlarının da tiyatrolar kadar seçkin ve kibar eğlence mekânları olduğu sonucu çıkarılabilir. Avrupa filmlerinin –elbette ağırlıklı olarak Fransız, ama aynı zamanda Alman ve İtalyan– egemen olduğu zamanlarda, yer göstericiler üniformalıydı, sinemaya gitmek bir törendi ve İstanbul'da Melek Sineması'nda çarşamba akşamları yeni filmler

gösterime girdiğinde smokinli beylerin ve tuvaletli hanımların katıldığı galalar düzenlenirdi (Lütfü Akad, bkz. Scognamillo, 1991: 109). 1950'lerde İstanbul'daki bir sinema müdürü takım elbise giymeyen, tıraşsız erkeklerin sinemalara alınmadıklarını anlatıyor.

Bu gibi uygulamalara neden olan ve bunları besleyen koşulların değişmeye başlaması da bu yıllara (1950'ler) denk gelir.

> İstanbul kenti 50'li yıllardan, içgöçün başlayıp hızlandığı yıllardan başlamak üzere köklü bir değişime uğradıysa, bu değişim, kademeli de olsa, tüm kenti sardı; Beyoğlu'nu, sinemalarını, sinemaya gitme töresini ve sinema görgüsünü de etkiledi... Galalar aslında 60'lı yıllarda da sürdü... Smokinli, uzun etekli, kürklü galalar değildi bunlar, işlevleri de başkaydı. İşlevleri bir (bazen iki gece) müşteriyi, gösterilen filmin yıldızları ile bir araya getirmek, böylece filmin ticari şansını artırmak idi. (Scognamillo, 1991: 114)

Bu durum, ülkeyi sarmaya başlayan kapitalist dönüşümün doğal sonucuydu. Zevk düzeyi düşüyordu. "Filmler artık bu elit seyirci için seçilmiyor; çok daha geniş, sayıları günden güne artan bir topluluk söz konusudur çünkü. Gösterimin ve dağıtımın genişlemesi, Anadolu vizyonlarının genişlemesi [söz konusudur]" (Scognamillo, 1991: 72). Bana kalırsa, ilk başlarda daha ince bir zevk İstanbul'dan Anadolu'ya yayılırken, 1950'lerden sonra bu akışın yönü değişmiş, Anadolu kendi zevklerini İstanbul'a kabul ettirmeye başlamıştı. Daha sonra ele alınacağı üzere, bölge dağıtımcıları kendi istedikleri yıldızların oynadığı, kendi istedikleri filmleri ısmarlamaya başladılar. "İstanbul'da hep yabancı film gösteren bir sinema salonu 1956-57 mevsimi programına bir de Türk filmi ekliyor" (Scognamillo, 1991: 73). İzleyici kitlesi değiştikçe, sinema işletmecileri de yeni izleyicilerini memnun etme çabasıyla Avrupa filmlerinden Amerikan ve Türk filmlerine dönerek buna uyum sağlamaya çalıştılar. "50'li, 60'lı yıllarda sinemalar eski ve vefakâr seyircilerini yitirmemek için çaba sarfediyorlar... Gazetelerde *Nana* ve *Cavalleria Rusticana* gibi filmlerin Fransızca ilanlarını görüyoruz" (Scognamillo, 1991: 76).

1950'lerde, Demokrat Parti siyasi inisiyatifin partiden değil tabandan gelmesini talep ederek popülizmi ve halkın egemenliğini vurguluyordu. Parti, bir yandan traktör ve zirai makina ithal edip üreticiye krediyle satarken, bir yandan da kolay alınan krediler sunarak ve tarım ürünlerinin fiyatlarını yüksek tutarak çiftçilerin çıkarlarına öncelik tanıyordu. Ücra köşelere uzanan karayolu ağlarının inşasına başlanmış, köyler kentlere bağlanmıştı. Köyler gözlerini dışarı çevirmişlerdi, 1950'lerde kırsal kesimden kent merkezlerine kitlesel göçler başlamıştı. Kongar, bu durumun doğrudan sanayileşmeye bağlı olmadığını düşünüyor ve kırsal alandaki elverişsiz yaşam koşullarını köylüleri kente göç etmeye iten bir faktör olarak tanımlıyor (1976: 369). Fakat aynı zamanda, ideal olmasa bile hiç kuşkusuz köyün sunduklarına tercih edilebilecek bir hayat sunan kentlerin bir çekim gücü de vardı. Bunlara ek olarak, toplumun içine yerleşmiş, kenti boşa ümit veren bir yer haline sokan belli kültürel değerler de söz konusuydu. Kongar, "İstanbul'un taşı toprağı altın" gibi ünlü deyişlerin varlığına da dikkat çekiyor (Kongar, 1976: 373). Aile başına düşen mülk geçim sağlamaya yeterli değildi; baba öldüğünde mülkü oğulları arasında paylaştırarak çiftliklerin kuşaktan kuşağa küçülmesine neden olan, ölçek ekonomilerinin uygulanma-

sını imkânsız kılan veraset sistemi de bu durumu ağırlaştırıyordu (Keleş, 1990: 48). Kentlere göç etmenin ardında yatan öğelerden biri de tarımsal üretimin makinalaşmasıydı, işini yitiren tarım işçileri kentte yeni bir hayat arıyorlardı (Kongar, 1976: 371). Yeni gelişen sanayiler, birbirleriyle yarışan bu vasıfsız işçilere ancak sınırlı ölçüde istihdam sağlayabiliyordu (Zürcher, 1993: 329).

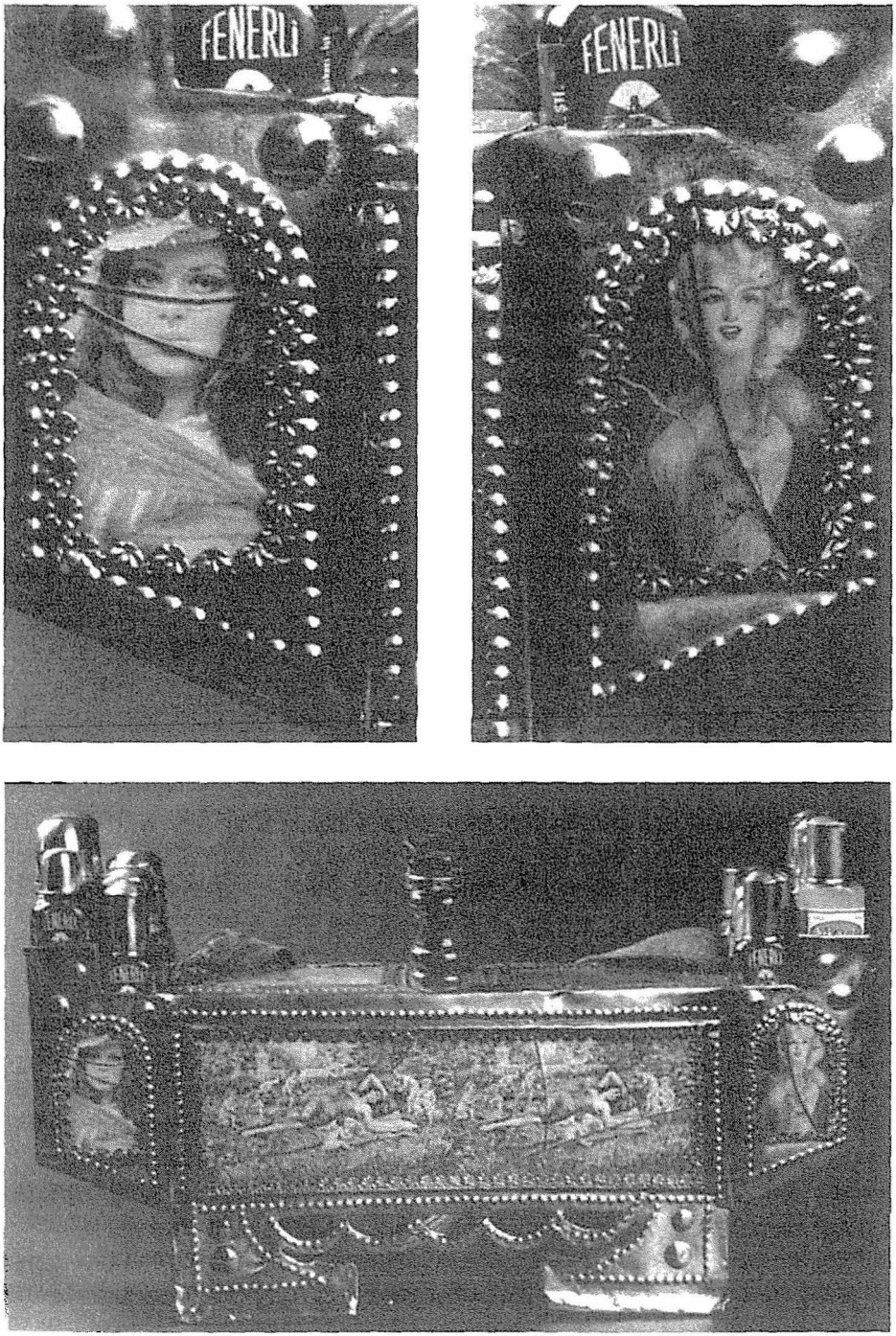
> Hızlı sanayileşmeden kaynaklanmayan bir kentleşmenin, "köylerdeki gizli işsizliğin kentlere taşınması" olarak nitelenmesi önemli bir gerçeği yansıtır... Veriler, ülkemizin büyük kentlerindeki nüfus yığılmasının "sahte ve sağlıksız" bir kentleşme olduğunu düşündürmektedir. İstanbul ve Ankara gibi kentlerde, hizmet kesimlerinde, seyyar satıcılık, at arabacılığı, ayakkabı boyacılığı, apartman kapıcılığı, simitçilik, eskicilik, hammallık ve çöpçülük gibi hizmet türlerinin yaygınlık derecesini gözlemlemek büyük zahmet isteyen bir iş değildir. (Keleş, 1990: 52)

Bu noktada okuyuculara, ayakkabı boyacılarının boyalarını ve fırçalarını taşıdıkları sandıkların üzerine Türkân Şoray'ın bir taklidinin (benzerinin) fotoğrafının yapıştırıldığını anımsatmak yerinde olacaktır. Bu tip bir boyacı sandığı Berger ve Mohr'un *Another Way of Telling* (Anlatmanın Başka Bir Yolu) adlı kitaplarında görülebilir (1982: 190). Yazarların dediği gibi, "...metropolün köyde doğmuş olan bir göçmen üzerinde etki etmesine dair bu uzun süreçte, sadece Paris'ten değil İstanbul'dan da görüntüler kullandık. Bu fotoğrafların tümü görünüşlerin dilini kullanıyor" (s. 134). Seyyar satıcılık, ayakkabı boyacılığı gibi işlerle geçinen bu insanlar kentte yaygın olarak görülen hayatları sürmez, kentli gibi davranmaz, çok sıkı bir ilişkiler ağına bağlı kalırlar. Belki de bu sayede yerel ve İslami kimliklerini koruyarak, kentin modernleşmiş kesiminden rahatsızlık duymaksızın mutlu olabilirler. (Buna karşılık modern kentliler onlardan rahatsız olabilirler, zira artık kent ortamlarında köyden gelenler egemendir.)

> Demokrat Parti'yi "gerici" diye niteleyen "devletçi seçkinler", aslında kendilerini iktidardan düşüren demokratik düzene pek de olumlu gözle bakmıyorlardı. 1950-1960 dönemi, "devletçi seçkinler" ile "gelenekçi liberaller" arasındaki sert tartışmalarla sürüp gitti. Demokrat Parti, aydınlara, bürokratlara ve Halk Partisi'ne karşı uğraşta, en etkili araç olarak, halk desteğini kullandı. Fakat bunu aşırı bir biçimde, karşı grup ve görüşleri ortadan kaldırmaya yönelik olarak da kullanınca silah 1960'ta geri tepti. (Kongar, 1976: 162)

Silahlı Kuvvetler yönetime el koymuştu. 1960'lar boyunca, Türkiye planlı bir ekonomi benimsedi ve gözlerini süratli sanayileşmeye dikti, ekonomik büyüme hızı yüzde 7'ye ulaşmıştı. Ordu yönetimden çekilince, devletçi seçkinler 1960'ların ortalarına kadar güçlerini korudular, fakat artık halk liberal politikalara alışmıştı ve seçkinler iktidarı bir kez daha gelenekçi liberallere bıraktılar.

"Ekonominin giderek sanayileşen niteliği doğal olarak toplumsal değişime de yansımıştı... Türk sanayisi, geçmişte ithal edilen hemen hemen her türlü tüketici ürününü imal etmeye başladı" (Ahmad, 1993: 134). Türkiye tüketici alışkanlıkları ediniyor ve artık tüketecek bir film yıldızı arıyordu. İthal edilen güzellikler artık işe yaramıyordu.



Boyacı sandığı ve idoller.

Daha önce de ele alındığı gibi, Türkiye 1950'lere girdiğinde tiyatro en başta gelen gösteri sanatıydı. O halde, savaş yıllarının sahne oyunculuğuna dayalı film anlatı tarzına katkısı ne olmuştu? Özön'e göre, İkinci Dünya Savaşı yüzünden Avrupa pazarlarının kapanmasıyla birlikte, Türkiye Amerika'dan ve Mısır'dan film ithal etmeye başlamıştı. Mısır filmlerinin hem izleyici hem de yönetmenler üzerinde büyük etkileri olmuştu. Bunların tiyatrocuların çevirdiği filmlerden farkı yoktu. Nasıl olabilirdi ki, Mısır sinemasının öncülerinden biri olan Vedad Örfi, tiyatroda yetişen bir Türk'tü. Bu nedenle, Türk tiyatro yönetmenlerinin ve oyuncularının Türk sineması üzerindeki etkisi daha da güç kazanmıştı (1985: 352).

> Mısır'dan gelen fimlerin (bunlara "Arap filmi" deniliyordu) sayısı, aynı yıllarda çevrilen yerli filmlerin sayısını aşmaktaydı. Mısır filmlerinin hem sinemacılar, hem de izleyiciler üzerinde büyük etkisi oldu... bu filmler, tiyatrocuların olumsuz etkilerini daha da arttırdı, beğeninin daha da körleşmesine yol açtı. (Özön, 1995: 25)

Böylece, zaten başından beri pek üstün olmayan zevk düzeyi daha da düştü ve iyice yerleşti. Sinematografik bir dil arayanlar bile, kariyerleri tiyatro olanların eğittiği oyuncuları ve elemanları kullanmak zorunda kalıyorlardı. İzleyicilerin Mısır filmlerine bayıldıklarını da aklımızdan çıkarmayalım. Yine de, bütün bu olumsuz faktörlere rağmen, 1950'lerde Lütfü Akad ve Metin Erksan gibi kendi dillerini geliştirmeyi başarmış yönetmenler de yok değildi. 1960'larda, bu gibi yönetmenler daha önce değinilen göç olgusuna ve diğer toplumsal sorunlara yönelmişlerdi. İşçi sınıfının sendikalaşması, grev hakkı gibi sorunları işleyen bir film bile çekilmişti. Elbette, bir sürü komedi ve melodram da mevcuttu.

Bu dönemde, Türk sinema endüstrisinde muazzam bir büyüme yaşandı. O zamanların geniş halk kitlesinin sorunları –nüfus patlaması, kentleşme, sanayileşme, iç göç, gecekondu mahallelerinin hızla genişlemesi, işsizlik, enflasyon– çerçevesinde, sinema kitlelerin ulaşabildiği tek ucuz eğlence biçimiydi (Türkiye'de televizyon yayınları henüz başlamamıştı). Film yapımcıları da bu açlığı mümkün olan en kolay, en hızlı, en ucuz biçimde doyurmaya çalıştılar. Sonuç, film çekimlerinin baş döndürücü hızı oldu. 1958 ile 1960 arasında yılda 95 film çevrilirken, bu rakam 1961'de 97'ye, 1962'de 123'e, 1963'te 132'ye, 1964'te 196'ya, 1966'da ise 229'a çıkmıştı. 1966'ya gelindiğinde, Türkiye Japonya (442), Hindistan (332) ve Hong Kong'un (300) ardından dünyanın en çok film çekilen dördüncü ülkesi konumuna gelmişti (Özön, 1985: 368). Bütün bu faaliyetin ekonomik dayanağı neydi?

> Tabii ki yapımcıların elinde sermaye yoktu ve bu nedenle film çekimine başlamadan önce tüm haklarını dağıtımcıya satıyorlardı. Dağıtımcı ise yalnızca kâra dönüştürebileceği yapım türlerine ve oyunculara yatırım yapmaya razı geliyordu. Dağıtımcılar yapımcılara resmen emir veriyorlardı. Bir ulusun sinema sektörünün bölgesel dağıtımcılar tarafından bu şekilde sömürülmesi tahammül edilemeyecek bir durumdu. (Okan, 1996: 26)

Bu dönemde sinemalar tamamen doluyordu. 1960'larda Türkiye'de neredeyse 3000 sinema salonu vardı ve bir film ortalama 15 milyon kişi tarafından izleniyordu

(Günçıkan, 1998: 1). Örneğin, 1960'larda, Karadeniz kıyısında on bin nüfuslu ortalama büyüklükte bir kasaba olan Bartın'da dört kışlık, altı yazlık sinema bulunuyordu. O zamanlar 209.000 nüfuslu bir Orta Anadolu kenti olan Eskişehir'de 15 kışlık, 16 yazlık sinema vardı. Bu aşamada, önemli bir noktayı ifade etmek üzere Özön'e dönmeliyiz: 1960'ta, kendi dilini yaratmaya uğraşan birkaç yönetmen olmasına rağmen, geri kalanı bol küfürlü, kahramanları erkek olan filmler çekiyorlardı; bunlar çoğunlukla yabancı filmlerin veya çok satan romanların uyarlamalarıydı. 1960'tan sonra, vurgu salon komedilerine, maceralara ve her tür komediye dönmüştü (Özön, 1968). Onaran, bütün yönetmenlerin bu türü tercih etmesi nedeniyle 1960'ların ilk yarısında çekilen komedi filmlerinin sayısının arttığını belirtiyor. *Some Like It Hot* (Bazıları Sıcak Sever) uyarlaması olan, başrolünü Şoray'ın oynadığı *Fıstık Gibi Maşallah* (1964) da işte tam bu sıralarda çevrilmişti (1994: 183).

1960'larda kentin yeni sakinleri ürkekliklerini üzerlerinden atmaya başladıklarında, şans eseri perdede kendilerini korkutmayan ya da görmezden gelmeyen biriyle karşılaşmışlardı. Mutlu olmuşlardı, çünkü perdede şefkatli, sıcak görünümlü ve kendileriyle eş düzeyde olduklarını düşündükleri birini bulmuşlardı. *Aşk Rüzgârları*'nda (1960) erkek başrol oyuncusu (Göksel Arsoy), üç sevgilisinden biri olan tombul kara kızı seçmez, ama sinema salonundaki izleyici "Kara kız! Kara kız!" diye seçimini duyurmaya çalışır. Yapımcılar halkın sesini duyar ve onu başka bir filmin baş kahramanı yapmaya karar verirler. *Aşk Yarışı* filmi 1962'de çekilir. Filmde, sanattan ve edebiyattan hiçbir şey anlamayan bir futbolcu ile kibar, zarif, klasik ve kültürlü bir mimar, kız için rekabet ederler. Beyazperdedeki erkek yıldızlar kızı arzular ve onun sevgisi için kapışırken, yurdun dört bir köşesindeki sinema işletmecileri de onun filmlerini göstermek için yarışıyordu. Yurdu bir kara kız ateşi sarmıştı.

1960'larda, dergiler ve gazeteler onun tipik Türk kadını olduğunu ileri sürüyorlardı. Halk belli nitelikleri olan bir idol arayışındaydı, bu nitelikleri bulmuş ve "kendinden olanı" seçmişti. O, açık tenle mevzun balıketi bir vücudu birleştiren cazibe modeline uyuyordu.[1] O, ellerinden alınmış, özledikleri kadındı. Nihayet izleyici Ortadoğulu ve taşralı yüzünü perdede bulmuştu.

Seçkinlerin modern kimliği yerleştirmek için zorlamayı seçmelerinin nedeni belki de amaçlarına ulaşmak için duydukları arzunun şiddetiydi. Uğur'a göre, "nezihlik ölçüsü biraz fazla kaçırılmıştı" (1991: 100). Kentin yeni sakinleri, görgü kurallarına aldırmaksızın 1960'ların sonradan görmeler ile alay eden komedilerine gitmeyi tercih ediyorlardı. Kapitalizmin yükselişi ile doğan yeni zenginler gece kıyafetleriyle balolara ve operalara giden seçkinlerden farklıydı. Bu yeni gelenler, operada uyukluyorlardı (bu durum bazı filmlere de girmişti) ve modernlik kimliği hâlâ uzak bir idealden ibaretti. Yeni zenginlerin tiyatro ve opera gibi etkinliklere alışamamaları sinema seyircilerinin eğlence konusu olmuştu; bu doğaldı, zira geçmişlerinde onları buna hazırlayan hiçbir şey yoktu. Tıpkı onlar gibi, sinema seyircileri de filmleri ve arabesk müzik konserlerini operaya tercih ediyorlardı. Arabesk şarkıların sözleri içten ve tanıdıktı, tıpkı Şoray gibi. Kara kız kibar İstanbul konaklarında büyümemişti. O, insanların kalbine önce kara kız olarak girdi, bu kara kız daha sonra Sultan oldu.

Sonuçta, 1950'lerde iktidarı elinde tutan Demokrat Parti'nin popülist idealleri,

Cumhuriyet Halk Partisi'nin modernleşme girişimlerinin yerini aldı. Aynı şekilde, cumhuriyetçi ideolojinin yıldızı Sonku da yerini yeni bir yıldıza, Sultan'a bırakıyordu.

Kara Kız Kanunlara Uyuyor: Yıldız Adayı Safhası

Sinema dergileri durumu kavramıştı. Şoray'ın kocaman kahverengi gözleri, anlamlı yüzü, tombulluğu, ıslak dudakları ve buğulu bakışlarıyla İtalyan ve Fransız filmlerinin yıldızlarından daha güzel olduğunu iddia ediyorlardı. İzleyici ona tutulmuştu; fazla kilolar onları rahatsız etmiyordu, çünkü Doğulu kadının yumuşak kıvrımlarından hoşlanıyorlardı. Dergilerin tasvirlerine göre o "ıslak dudaklı", "buğulu bakışlı" kadındı.

1961'de çevrilecek bir filmde, erkek oyuncunun kızı dudağından öpeceği bir sahne vardı. Dönemin iki ünlü yıldızı bu rolü kabul edememişlerdi, çünkü kocaları izin vermiyordu. Şoray öpüşmeyi kabul ermişti, çünkü henüz ilerlemeye uğraşan bir yıldız adayı idi. Öpüşmenin kanıtı olan fotoğraflar dergilere çıktı. Bu dönemlerde, Şoray'ın bacaklarını göstermeye de itirazı yoktu. Morin'in dediği gibi, "bir yıldızın önemi fotoğraflarında görünen bacak miktarı ile ters orantılıdır" (1960: 56). Şoray kaldırıma oturur, bacaklarını açar, iç çamaşırı görünür. Bir dergi "Böyle de oturulmaz ki!" diye uyarır. Şoray, 1961'de çevirdiği *Sevimli Haydut* filminde, belden yukarısı çıplak olarak görülür. Fakat geleneksel bir müslüman toplumunda en azından göğüs uçlarının kapalı olması gerekmektedir, bu nedenle saçları göğüs uçlarını örter. Saçı açıktır, onları göğüs uçlarına düşürür, ama göğüslerinin büyük bir kısmı ortadadır. Filmde erkeklerin arzu objesidir ve salondaki erkekler tarafından da şehvetle arzulanmaktadır.

Şoray, müslüman bir ülkenin kanunlarına epeyce, yıldızlığa giden yolun kanunlarına ise tamamen uyar. Sinema dergilerine çıkar. Dönemin starları ile tanışmak için can atmaktadır. "Yıldızların davranışlarını taklit etmek ister, ama tam tersini yapmaya mecburdur; yıldız hayranlarından kaçarken, yıldız adayı hayranlarını bulmak, hatta onları yaratmak zorundadır; yıldız ruhunu ortaya koyarken, yıldız adayı bedenini sergilemek, film tacirlerinin bekçilik ettiği sunakta vücudunu kurban etmek durumundadır" (Morin, 1960: 57).

Yüz Ruhun Aynasıdır

Şoray, röportajlarda sırtını açıkta bırakan ve vücudunu saran elbiseler giyiyordu. Fotoğrafçılara seksi pozlar veriyordu. Devamlı gülümsüyordu; yüzü makyajlı değil, düpedüz boyalıydı. Morin'in (1960: 44) yazdığı gibi:

> Makyaj bir yandan "yüzün ifadesini" yok ederken, diğer yandan ona yeni bir ifade verir. Yıldızı süper-kişiselleştirmek için onu kişiliğinden arındırır. Yıldızın makyajlı yüzü ideal bir modeldir. Film makyajı günlük yaşamın dünyevi yüzünün karşısına kutsal bir yüz çıkarmaz: Sıradan güzelliği üstün, parlak ve değiştirilemez bir güzellik düzeyine yük-

seltir. Aktrisin doğal güzelliği ile makyajın yapay güzelliği özgün bir sentez yaratmak üzere birleşir.

Bu sentezin Türkiye'deki sonucunu görseydi, Morin ne derdi kim bilir. Takma kirpikler, koyu kırmızı ruj, kat kat pudra ve bir ben, kara kızın kendine has, ama yine de biraz bayağı duran yüzünü oluşturuyordu. Ama halk bu yüzü seviyordu. Kara kıza ulaşabiliyorlardı.

Şoray yüzünü çok etkileyici biçimde kullanıyordu. Dişiliğini yüzüne yansıtıyordu. Dudakları aralık ve ıslaktı. Buğulu, hülyalı gözleri kışkırtıcıydı. Yüzü cinsellik çağrıştırıyordu. İlginin odağı yüzüydü. Yönetmenler yüzünün, gözlerinin ve dudaklarının yakın plan çekimlerini sıklıkla kullanıyorlardı. Dyer yakın plan çekimleri şöyle anlatıyor: "Filmlerin kilit noktası, hareketten ve sahnedeki etkileşimden ayrı tutulan, diğer karakterlerin görmediği ama bizim gördüğümüz, böylece bize starın yüzünü, ruhuna tutulan mahrem ve saydam pencereyi gösteren yakın plan çekimlerdir" (1987: 11). Kamera Şoray'a yaklaşıp izleyicilerin onun yüzünün detaylarını algılamalarına fırsat verdiğinde de olan budur.

Kara Kız Artık Bir Sultan, Kanunları O Koyar

1960'ların sonlarına gelindiğinde Şoray, Cumhuriyet'in ilk günlerinden beri tutundukları modernliğin kuralcılığını benimseyen seçkinler ve aydınlar tarafından göz ardı edilmesine rağmen zirvedeki bir yıldız ya da Sultan olmuştu ve artık kendi kanunlarını koyuyordu. Fiyatını yükseltmişti. Bu birinci prensipti. Sözleşmeler yıldızlığa yakışır ölçütler sunmalıydı. Birinin yıldız olup olmadığına halk karar verir; bunun göstergesi de ticari başarıdır. Şoray, yılda üç filmin yıldızı olacağını açıkladı. Değişik erkeklerle kısa süreli ilişkilerden vazgeçerek ünlü, eğitimli ve zengin bir işadamının yanına taşınması da bu döneme rastlar. Bu işadamının mektupları dergilerde yayımlandı; mektupların gerçek olup olmadıklarını bilmiyoruz, ama önemli olan gerçekmiş gibi sunulmaları, okurların da onları gerçekmiş gibi algılamaları. Bu mektuplarda, sevgilisi Şoray'a "Peri Sultan" ve "Hanım Sultan" diye hitap ediyordu. İyi bir kılavuzdu; profesyonel imaj yaratıcılarının bulunmadığı bir dönemde bu zeki âşık Sultan imajının yaratılmasına yardımcı olmuştu. Bu mektupları okuyan izleyiciler onun gerçekten Sultan olabileceğini düşünmeye başlamışlardı. O artık hayallerde Sultan olarak yaşıyordu. Sultan'ın sevgilisi evliydi ve kendisinden yaşlıydı, fakat halk bunu dert etmedi. Dergiler bu ilişkiye karşı çıktılar, fakat halk kabullenmekte zorlanmadı. Bu durum Alberoni'yi haklı çıkarıyordu: "İlginç gerçeklerden biri de yıldızların kıskançlığa hedef olmaması. Üstelik, yıldız ayrıcalıklı sınıfın bir üyesi gibi algılanmıyor; onların varlığı sosyal adaletsizliğin açık ve merhametsiz bir göstergesi sayılmıyor" (1962: 87). Sıkı bir toplumsal denetim uygulayan bir toplum, Sultan'ına hoşgörü gösteriyordu. Normal olarak o dönemde, genç bir kadının evli bir adamla birlikte yaşaması hiçbir şekilde kabul edilemez bir durumdu.

Sonra üçüncü kanun geldi: Sultan soyunmayacaktı, bacaklarını göstermeyecekti, hatta öpüşmeyecekti. O zamanlar Kral olarak tanınan Ayhan Işık onun başrol arka-

daşı olamazdı. Erkek oyuncuyu hatta yönetmeni kendi seçiyordu; isterse filmin ortasında yapımcıyı veya yönetmeni bile değiştirebilirdi. Bir film dergisi onun hakkında şöyle diyordu: "O artık film setlerinde diktatör. Yönetmen ve erkek oyuncu da bu diktatöre bağlı" (*Artist*, 7 Aralık 1965). Muhabirler peşindeydi, kendisini ağır bir yük altında hissediyor, "Bıktım bu şöhretten" sözleriyle şöhretinden memnun olmadığını dile getiriyordu. Piyasa Şoray benzerleriyle dolmuştu, o ise bu yıldızcıklar ordusunun kendi şöhretini aşamayacağından emindi; o tekti, orijinaldi, diğer kara kızlar yapay taklitlerdi.

Sultan Kimlerle Rekabet Etti?

Şoray'ın Sultan olduğu yıllarda önde gelen üç yıldız daha vardı. Önemli olan şu ki, bunlar kara kız veya Sultan taklitleri değildi. Birisi zayıf, zarif, ince, narin ve sarışındı. Kusursuz bir Avrupalıydı: Filiz Akın. *Vouge* dergisinin kapağından fırlamış gibiydi, sanki şans eseri Türkiye'deydi. Paris'te yaşaması daha uygun olurdu (nitekim sonradan yaşadı da). Dergiler ona "salon kızı", Türk sinemasının "güzel kızı" diyorlardı; en iyi okullarda eğitim görmüş, sarışın, minyon kız rolü için mükemmel bir seçimdi. Daha sonraki yıllarda şöyle söyleyecekti: "Ben güzel ve tatlı bir kızdım, ama seksi bir kadın görüntüsü veremiyordum, işte bu noktada Türkân Şoray benden ilerideydi" (*Kelebek*, 8 Haziran 1992). Şoray, sarışın olmamasına rağmen, *Some Like It Hot* uyarlamasında rol aldıktan sonra Marilyn Monroe ile karşılaştırılır olmuştu, dergiler onun Monroe kadar seksi ve baştan çıkarıcı olduğunu öne sürüyorlardı. Gerçekten de, Şoray foroğrafçılara Monroe tarzında pozlar vermeye zorlanmış ve bu talebe boyun eğmişti (*Ses*, Ağustos 1964).

Dönemin ikinci önemli yıldızı Hülya Koçyiğit, eğitimli, sakin, huzurlu, ölçülüydü; iyi bir eş ve anneydi. Cumhuriyet idealinin öne sürdüğü öğretmen imajına çok uygundu. Kendini feda ederek Türkiye'nin geri kalmış bölgelerine gidebilirdi. 1972'de bir dergi onun Şoray ve salon kızı Akın ile boy ölçüşebileceğini yazıyor, dört yıldızlık listede onu ikinciliğe yerleştiriyordu (*Ses*, Nisan 1972).

Üçüncü yıldız olan Fatma Girik, sinema dergilerinde arkadaş canlısı ve sevecen olarak tanımlanıyordu. Erkeklerin fantezilerinde arkadaşlara yer yoktu. O tamamen dişi değildi, kabadayı gibiydi ve hep erkeklerle bağdaştırılmış olan fiziksel güce sahipmiş gibi görünüyordu. (Girik, 1990'larda Şişli Belediye Başkanlığı yaptı.) Erkek Fatma adıyla tanınan "erkek kadın"dı. Türk sinema tarihçilerinden biri, onu "Tıpkı bir mücevher gibi sade bir parıltı içinde abartısı olmayan bir taş-bebek güzelliği sergiliyor, ancak cinsel açıdan hiçbir çekiciliği yok" diyerek anlatmıştı (Özgüç, 1988: 86). Gerçekten de, Girik ağır makyajdan kaçınıyor, sabah yüzünü yıkar yıkamaz kameraların karşına geçmiş izlenimi veriyordu. Bu konuda, sadece makyaja bulanmakla kalmayıp bir de takma kirpik takan Şoray'ın zıt kutbuydu.

Şoray, Türk erkeklerine aşk ve umut sunuyordu. Onların *anima*'sı, kolektif bilinçdışındaki dişi imgesiydi; banyo edilmeyi bekleyen negatif filmleri andırıyordu. İmge bir kavram olmaktan çıkmış, alıcısını bulmuştu. Erkek gibi giyinmiyordu,

küfretmiyordu. Yumuşak görünmesine rağmen, kolay idare edilmiyordu. Elde edilmesi zordu. Fakat hareketleri, duruşu, gülüşü onu vamplardan bile daha çekici kılıyordu. Şoray, gerçek hayatta da filmlerde de erkeksi roller oynamak istemiyordu. Belki erkeklerin bu tip karakterleri hayal etmediklerini biliyordu. Daima Türkân Şoray olarak kaldı ve kendisini oynadı. "Yarı kapalı gözleri ve hafifçe aralık ıslak dudakları ile Türkân Şoray basmakalıp roller için çok uygun" (Özgüç, 1988: 97). O ancak şahsi oyuncu kategorisine dahil edilebilir:

> Kendini oynayan ve en büyük "yeteneği" kendisi olmaktan öteye geçmeyen oyuncuya şahsi oyuncu denir... Bu oyuncu, ne kadar popüler olursa olsun, canlandırdığı rollerde değişik karakterlere bürünmekten acizdir, çünkü kendi kişiliğinin dışına çıktığında içtenliğini ve doğallığını yansıtamaz. (Bkz. Boggs, 1978: 152)

Sinema dergilerinin başlıklarında onun "her rolün kadını" olduğu iddia ediliyordu. Aslında, kendisini her türlü role yansıtmak için gerçekten büyük çaba gösteriyordu. Gişe endişeleri yüzünden, ona kendi kişisel ve fiziksel niteliklerine hiç uymayan rolleri veriyorlar, o da kabul ediyordu. Oynadığı rolleri "türkânşoraylaştırıyor", o rollerde kendisini canlandırıyordu.

Ebedi Bakire

Yıldızlar toplumun ağır basan değerlerinin simgeleri olurlar ve toplumsal tipleri temsil ederler. Yine de, Halide Edip Adıvar'ın romanı *Yeni Turan*'daki kadınlığını bir kenara iterek öğretmen veya hemşire olup kendini topluma hizmet etmeye adayan kadın tiplemesi de Şoray'ın repertuarında yer bulur.

Aşk Rüzgârları'nda Şoray dağlardan şehre iner. Bu filmde, okulunda klasik romanlardan ve estetik cazibesi olan kitaplardan oluşacak bir kütüphane kurmaya çabalayan idealist bir öğretmeni canlandırır. Biri futbolcu, diğeri mimar olan iki erkek ise onun kalbini kazanmak için yarışırlar.

> Başlangıçta öğretmenimiz (Zeynep) tahsilsiz, sürekli argo konuşan, futboldan başka bir şey bilmeyen, kamptan kaçan, sokaklarda sürten ya da çocuklarla top koşturan ünlü sporcudan pek hoşlanmaz. Oysa mahallenin kızları düşlerinde Fikret'le evlenirler. Zeynep'in düşü ise kitaplık kurmak, okurları kitap okumaya özendirmektir... Zeynep, filmin sonunda tribünlerdedir. İdealist öğretmen sevdiği erkeği heyecanla destekler. "Hayatımız da, yaşayışımız da, zevklerimiz de birbirine ne kadar uygun" demekten kendini alamayan Nihat'ı bırakır. Fikret'i seçer. (Büker, 1993: 4-5)

Kendisi okumuş olabilir, ama kalbini kendisi gibi iyi eğitimli birine vermektense, bir futbolcuyu seçerek tribünlerdeki sıradan insanlara katılır.

Zorlu Damat'ta (1962), parası bol olduğu için güzel bir at almaya karar veren şımarık zengin kızı canlandırır. Burada çizdiği imaj, erkeklerin kolaylıkla elde edemedikleri biri, aynı zamanda kafasının dikine girmeye kararlı bir kızdır. Bu kararlı kadın imajı *Kızgın Delikanlı*'da (1963) da izlenir.

Bu filmde, kararlı bir avukatı oynar. Yasalardan yanadır, erkeğini de, yasalara karşı çıkanları da yola getirir. Namus konusundaki titizliği kuşku götürmez. Ama dişiliğini korumayı da bilir. O hiçbir zaman "cinsiyetsiz" değildir. Erkek kimliğine bürünmez. (Büker ve Uluyağcı, 1993: 78-9)

Fakat bu duruşu benimseyen birine "bacı" denir. Kandiyoti (1993: 114), erkeklerin hiçbir art niyetleri olmadığını göstermek için kullandıkları bir sözcük olan bacı konusuna değiniyor:

...çeşitli kültürel ve edebi ifade biçimlerinde, anne veya kardeş olmaksızın cinsel açıdan ulaşılamaz kadın anlamındaki "bacı" teması oldukça güçlüdür. Bir örnek verecek olursak, 1950'lerde çok tutulan Şoför Nebahat filminin baş kadın kahramanı son derece alışılmamış bir rolde karşımıza çıkar. Bir taksi şoförü olan Nebahat, deri ceketi ve kasketiyle delikanlıların arasına karışır. Ama bir kar tanesi kadar saftır... çizilen bu portre "sevici" veya kadınsılıktan uzak anlamında değil, her zaman namuslu olma anlamında kullanılan "erkek kadın" terimine tekabül eder.

Şoray'ın çizdiği karakter hiçbir zaman "erkek kadın" değildir; o çekici ama nazlıdır, kolay teslim olmaz. Erkek, onu kazanmak için çaba harcamak ve güçlüklerin üstesinden gelmek zorundadır. Nebahat'in şoför arkadaşları onu "Nebahat Abla" diye çağırırlar ve o kesinlikle çekici olmaya çalışmaz. Öte yandan, Şoray, ne bacıdır ne de abla. "Erkekleri öylesine büyülüyor ki aklı başında bir erkek ona bacı, abla, yenge diye seslenmiyor. Bu tür sesleniş biçimleri, gerçekte olmayan akrabalık ilişkilerini gündeme getirerek cinsiyetler arası ilişkilere yasak getirir" (Büker ve Uluyağcı, 1993: 90).

Şoray bir avukatı canlandırdığında, Adliye Sarayı koridorlarında koşturur ve mahkeme salonuna girer, ancak tayyör giymemiştir, oysa Türkiye'de bu konumdaki kadınlar için uygun görülen kıyafet tayyördür. Kandiyoti (1993: 114), tayyör hakkında şunları söylüyor:

Giyen kişiyi gizleyerek tartışmasız dişiliğini saptayan çarşafın tersine, kadın memurun ağırbaşlı tayyörü ve açık yüzü, ancak dişiliğini silikleştirerek ve "cinsiyetsiz" bir kimliği öne çıkararak cinsel olarak elde edilmez olduğu mesajını verebilirdi. Böylece dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu "modern" kadının simgesel zırhının ana unsurları haline geldi.

Fakat bu filmde bile Şoray böyle bir kıyafet giymez ve hırkayı, yakasına çiçek takılmış kadınsı elbiseleri veya etek bluzları tercih eder. Görevli olarak bir köye gönderildiğinde, kafasına eşarp takar, böylece cumhuriyet ideolojisinin benimsediği "modern" imajdan sapan bir imaj geliştirir.

"Erkeksi" kimliğin benimsenmesi üzerine birkaç yorum yapmanın tam zamanı gibi görünüyor. *Aşk Mabudesi*'nde Şoray, bir gazinoda fıstık satmaktadır ve namusunu korumak için erkeksi davranmak, gerektiğinde küfretmek ve kavga etmek zorunda kalır. Fakat onun "erkeksiliği", *Şoför Nebahat* ve diğer birçok filmdeki gibi cinselliği yok etmez; Şoray burada da kendini başkalarına vermeyi reddederek ilk erkeğine sadık kalır.

"Türkân Şoray bu filmlerin hiçbirinde cinselliğinden arındırılmamıştır. Erkeklerin fantezilerini süslemeyi sürdürür. Ama namusludur" (Büker ve Uluyağcı, 1993:

79). Çevirdiği filmlerde, fahişeyi canlandırdığında bile saflığını korumayı başarır. O ebedi bakiredir. *Cevriyem*'de (1978) şöyle der: "Kahpeyim ama namussuz değilim." *Asiye Nasıl Kurtulur*'da (1973) ise beraber olduğu yaşlıca bir adam ona bir namus numunesi olduğunu söyler. Aslında, gerçekten de o bir melekrir.

Melek imajı filmlerinde yaratılmış, *Kara Melek* (1961) gibi adlarda iyice belli edilmiştir. Kimi zaman, birisi içkisine bir şey koyduğu için bilmeden ve istemeden bir erkekle beraber olduğunda, *Lekeli Melek* olur (1961). Fakat yine de saf ve bakiredir. *Ağlayan Melek*'te (1970) iyi kalpli kör bir kızı canlandırır ve ilk erkeği onu "saf, tertemiz bir melek" olarak görür (Büker ve Uluyağcı, 1993: 83). Bir gazinoda şarkı söylemektedir, çevresini erkekler sarmıştır, ama o yine de ilk aşkını unutmaz. Adam gazinoya gelir, bir zamanlar beraber olduğu kadın olduğunu fark etmeksizin bu şarkıcıya vurulur ve ona isimsiz bir melek olduğunu söyler. Şarkıcı bu unvanı kabul eder, ama lekelenmiş olduğunu da hatırlatır. Adam ona daha sonra "zamk gibi yapışmayan kız" adını verir. Artık onun imajı erkeklerin peşinden koşmayan kadındır.

O "ideal" kızdır. O erkeklerle ilgilenmezken, erkekler onun için yanıp tutuşurlar – bazı ender durumlarda onu terk ettikleri de olur. Kocasının hayatı tehlikede olduğunda, müstakbel katilleri vurur ve hapse girer, fakat o içerideyken adam yeniden evlenir. Önce adamı da vurmayı düşünür, ama sonra vazgeçer – affetmeyi bilmektedir ve intikam uğruna cinayet işlemeyecektir. Böylece diğer imajların yanına bağışlayıcı, yüce gönüllü ruh da eklenir. Ancak bu film, yine de, peşinden koşulan kadın imajını muhafaza eder; onu köyden İstanbul'a getiren kamyon şoförü ona umursuzca tutulur ve filmin sonunda o hızlı ve kararlı adımlarla uzaklaşırken şoför de peşinden gider.

Sultan'da (1978) Şoray köyden kente göç etmiş dört çocuklu bir dul kadını canlandırır. Evlerde temizlikçi olarak çalışırken, eve döndüğü sırada bir dolmuş şoförü onu sıkıştırır: "Orhan Abi (Gencebay) ne diyor, onun kitabında beni böyle sev yazar." Gece Sultan sinemaya gider ve filmin içindeki bu filmde başka bir arabesk şarkıcısını, Ferdi Tayfur'u görürüz. *Sultan*'ı seyreden izleyiciler bir noktada, Sultan ve arkadaşları gözyaşlarını tutamazken, filmin içindeki filmi değil, *Sultan* filmini seyreden izleyicilerin tepkilerini görürler. Gerçek hayatta, o zamanlar birçok kadın kendisini Şoray ile özdeşleştirmişti; araştırmalar izleyicilerin kendilerini genellikle hemcinsleri olan yıldızlarla özdeşleştirdiklerini ortaya koyuyor (Jowett, 1980: 76). Ankara'nın gecekondu mahallelerinde yapılan bir araştırma, Şoray'ın oradaki kadınların favorisi olduğunu gösteriyor (Gökçe, 1971: 144).

1980'lere gelindiğinde, çoğu insan tüm bu imajlarla ve davranışlarla alay ediyordu. Zincirlerini kırmış özgür kadınlar hayatın her alanında aktif hale geliyorlardı ve kendi bedenlerine sahip çıkmayı öğrenmişlerdi. Şoray'ın sunduğu cinsellik dolu, ilk erkeğine sadık, iyilik ve merhametle dolup taşan kadın imajı ne kadar gerçekçiydi? Bu kadın 1980'ler için "gerçekçi" değildi.

Bir köyde geçen *Selvi Boylum Al Yazmalım*'da (1977) Şoray, "Bize erkeklerden korkmayı öğrettiler," diye itiraf ederek hissettiği aşkın tadını çıkarmaya çalışan bir kadını oynar. Bu filmle birlikte, kocası tarafından terk edildikten sonra bile kendi ayakları üzerinde durup çocuğunu yetiştirmeyi bilen, kuvvetli ve kararlı bir kadın imajını geliştirmeye başlar. 1981'de, aynı yıl içinde bir fahişeyi oynamayı reddeden Şoray, bir başka köy filmini, *Yılanı Öldürseler*'i yönetmiş ve başrolünü oynamıştı. Doğunun eski masallarına yönelen film, sevdiği adamla evlenmesine izin verilmeyen, sevmediği biriyle zorla evlendirilen bir kadının öyküsünü anlatır. Bu filmde, Şoray karşı koyan bir kadını canlandırır – sevdiği adam ve oğlu dışındakilerle konuşmayı reddederek bütün köye (topluma) direnen bir kadın. Bu suskun direniş müthiştir. Daha sonraları, Sultan "gerçekten" özgür bir kentli kadın (yani, ucu masala inmeyen) olmaya karar verir, fakat bunun o kadar da kolay olmadığı anlaşılır. 1981'de ona daha önce oynadığı öne sürülebilecek bir rol, fahişe rolü teklif edilir. Ancak bu kez, gerçek bir fahişe gibi soyunması, öpüşmesi, inlemesi ve orgazm rolü yapması istenmektedir. Sultan kalıbını kıramaz ve "Bu rol benim görünüşüme uymuyor. İzleyici ve oyuncu arasındaki etkileşim, oyuncu açısından belirli bir seçicilik gerektirir" (*Ses*, 4 Ocak 1981) diyerek rolü geri çevirir. Fakat, o sıralarda yönetmen Atıf Yılmaz kadın sorunlarına eğilen filmler yapmaya başlamıştır bile ve bu filmlerde özgür kadını temsil eden bir aktris, Müjde Ar, rol almaktadır. Sultan küçük kasaba kızını oynamanın komik kaçacağını anlamış ya da gelecekte gecekondu kadınlarını canlandıran oyuncuların inlemekten ve orgazm olmaktan çekinmeyeceklerini (örneğin, 1984'te çekilen, başrolünü Hale Soygazi'nin oynadığı *Bir Yudum Sevgi*) ve onların canlandıracağı kadın tiplerinin kendi damgasını vurduğu kadın tiplerinden farklı olacağını hissetmişti.

Şoray, muhabirlere şunları söylemişti: "Toplum değişti. Artık izleyicilerden eskiden yaptığımız kötü filmleri izlemelerini bekleyemeyiz. Gerçekte kuralları koyan ben değildim, bu kurallar belki de izleyicilerin benim sinemadaki yönümü belirleyen istekleriydi. Artık bütün bunlar geçmişte kaldı, bundan sonra zamana ayak uydurmalıyız" (*Cumhuriyet*, 20 Eylül 1987).[2] Şoray'a göre, zamana ayak uydurmak "yaşayan kadın" olmak anlamına geliyordu ve bu da kendini ve durduğu yeri sorgulamanın yanı sıra insanın kendini bilmesi demek oluyordu.

İlginç bir şekilde, özel yaşamındaki özgürleşme süreci, 1980'lerden itibaren filmlerinde çizdiği imaj ile el ele gitti; Sultan her iki tarafta da zincirlerini kırmaya çalışıyordu. *Seni Kalbime Gömdüm*'de (1982) sadece evliliğini değil, kadın olarak kendi varlığını da sorgulayan bir kadını canlandırıyordu; karşısındaki erkek oyuncu ise Sultan IV. Murat hakkında bir televizyon dizisi sayesinde geniş bir izleyici kitlesine ulaşmayı başarmış bir aktördü. İki sultan bu filmde tanışmış ve birbirlerine âşık olmuşlardı. 20 senedir birlikte olduğu, sadık olmakla kalmayıp itaat ettiği adama "Hayır" diyebilecek miydi? Belki de hayırı önce bir filmde telaffuz etmesi gerekiyordu. *Mine*'de (1982), filme adını veren baş karakter sevdiği erkeği (âşık olduğu tiyatro sanatçısı canlandırıyordu) seçerek, soyunarak ve sevişerek hem duygusuz kocasına hem

de topluma baş kaldırıyordu. Bundan böyle kendi kişiliğini, dişiliğini ve cinselliğini savunan, sorgulayıcı kadın olacaktı. Ünlü bir sinema eleştirmeni ona soruyordu: "Mine mi Türkân Şoray'dır, yoksa Türkân Şoray mı Mine'dir?" (Dorsay, 1997: 148). Gerçek hayattaki Şoray, tiyatro oyuncusu ile evlendi ve ondan hamile kaldı, dergiler ve gazeteler ilan ediyordu: "Türkân Sultan anne olacak."

Şoray, ekonomik açıdan sınıf atlamayı başarmıştı, ama bunu kültürel açıdan da başarmak istiyor, tiyatro oyuncusu olmak, potansiyelini geliştirmek için okumak istiyordu. Hayatının orta yerinde, gazinolarda şarkı söylemek ile tiyatro sahnesinde oynamak arasında gidip gelen bir sarkaç sallanıyordu. Uçların ikisinde de sabitlenemeden öylece sallanıp duruyordu. Çok cazip teklifler almasına rağmen, asla gazinolarda şarkı söylemedi; bunu bir çeşit "düşüş" olarak görüyordu. Aksine, o hep yükselmeyi arzu ediyordu ve her ne kadar tiyatro sahnesinde rol alma hedefine ulaşamasa da bir tiyatro oyuncusuyla evlenmişti.

Sultan, evlendikten sonra kocasının Ankara'daki mütevazı evine taşındı ve kendini kızını büyütmeye adadı; hayallerdeki kadın böylelikle gerçek bir ev hanımına dönüşüyordu. Bundan önce yaşadığı evlerde, oturma odaları, geniş alanlar ve mobilyalar hep bir sarayı andırmıştı, halk onu fotoğraflarda hep bu tip mekânlarda görmeye alışmıştı. Yeni hayatında sadece ev hanımı olmaktan memnun olmadığını söylemeye gerek yok. Hem gerçek hayatta hem de perdede aynı yatağı paylaştığı kocasıyla beraber filmler çevirmeyi sürdürdü. Ancak *Bir Sevgi İstiyorum* (1984) ve *Bir Kadın Bir Hayat* (1985) hiç ilgi görmedi. Bu durum sadece hayallerin kadınının artık halkın fantezilerini dolduramamasından değil, kitlelerin tapacak yeni idoller bulmuş olmalarından da kaynaklanıyordu. Artık arabesk hüküm sürüyordu ve yukarıda söz ettiğimiz ayakkabı boyacıları sandıklarını kitlelerin kendilerini daha çok özdeşleştirebildikleri bu tip şarkıcıların fotoğraflarıyla süslüyorlardı. Şoray bir saray yavrusunda yaşamayı tercih etsin ya da etmesin, bir bakıma onlardan kopmuştu; arabesk şarkıcıları, şarkı sözlerinde geniş kitlelerin acılarını ve umutlarını daha iyi ifade ediyorlardı.

Şoray boşandığında, basına göre sebep kocasının onun Sultan gibi davranmayı sürdürmesini kaldıramamış olmasıydı. Bundan sonra, sinema salonlarının yabancı filmlerin tekelinde olması yüzünden hiçbiri geniş kitlelere ulaşamayan üç film çevirdi – *Berdel* (1990), *Menekşe Koyu* (1990), *Soğuktu ve Yağmur Çiseliyordu* (1990). Üstelik, televizyon kanallarının sayısı neredeyse günden güne arttıkça, kitleler filmleri ve haberleri televizyonda seyretmeyi tercih eder olmuştu. Bu modaya uyan Sultan da bir televizyon dizisi yapmaya başladı; fakat özel bir televizyon kanalında oynayan, bir *Anna Karenina* uyarlaması olan *Bir Aşk Uğruna* akşam kuşağında yayımlanmıyordu. Sultan 1993'te bir halk efsanesinden uyarlanan *Şahmaran*'da yılan kadını oynadı. Şoray'a hayranlığı ile tanınan ünlü bir film eleştirmeni onun bu filmdeki performansı hakkında şunları söylüyordu: "Türkân Şoray ise tüm o inanılmaz kuyruğu, birbirinden garip kıyafetleri ve ağır makyajla bana perdede ilk kez *gülünç* [*a.b.ç.*] gözüküyor ... Türkân ise bir maske-kadına dönüşmüştü, ama oyunundaki stilizasyon ve simgecilik, biraz Japonların Kabuki tiyatrosunu hatırlatıyordu" (Dorsay, 1997: 224). Şoray ikna edici olamıyordu, çünkü maske-kadındı, maske 1960'larda takılmıştı ve

"gerçeğe" o kadar yapışmıştı ki artık ayrılamıyordu.

1987'de, *Hayallerim, Aşkım ve Sen*'de Şoray kendini (ünlü bir yıldız) oynar ve daha önceki yıllardaki oyunculuğunu sorgular. Fakat sorgulamak sorunu çözmeye yetmez; sahre jestlerden ya da ikna edicilikten uzak diyaloglardan sadece sorgulamakla kurtulmak mümkün değildir.

Şoray *Mine*'de ve *Seni Kalbime Gömdüm*'de özgürlükten yana seçim yaparken, doğal bir etki yaratması için kendi sesini kullanmıştı. Yıllar boyunca yaratmaya çalıştığı imajdan vazgeçmek büyük bir mücadele gerektiriyordu. Yaşayan bir kadın olmak için soyunmak yeterli değildi, insanın konuşması da gerekiyordu. Türk sinemasında oyuncular sadece ağızlarını hareket ettirirler, diyaloglar iyi bir diksiyona ve mükemmel bir ses tonuna sahip tiyatro oyuncuları tarafından seslendirilirdi. Jarvie (1970) yıldızlığın bir bileşim olduğunu ve sesin de bu bileşimin çekici bir öğesi olabileceğini vurguluyor. Şoray, gerçekçilik uğruna kendisini oluşturan önemli parçalardan birini (bir oyuncunun sesini) feda ettiğinde, iyi bir sesin eksikliğinin kendisini riske atabileceğini düşünmemişti. Doğal bir tarzda oynamaya çalışıyordu, fakat izleyiciler onun sesinden rahatsız olmuşlardı. Daha önce kendi sesini hiç kullanmamış olduğu için bu alanda deneyimsizdi. Yıllar boyunca, kendine ait olmayan bir ses Sultan'ın parçası olmuştu (Şoray'ı seslendiren başlıca üç kişi vardı, bunların en başta geleni oyuncunun 1960 ile 1970 arasında rol aldığı 120 filmden 48'ini seslendiren Adalet Cimcoz idi). "Sahte" olan, "doğal" ve "gerçek" halini almıştı. Halk yapay olanı doğal algılamaya alışmış ve gerçekten "doğal" olanla karşılaşınca şaşırmıştı. Üstelik, bunun yeni bir bileşim olduğu da söylenemezdi, zira bu doğal sese eşlik edecek özgür kadına özgü beden dili henüz pekişmemişti. "Sultan" olgusu kanında dolaşan bir virüs gibi tüm varlığını (kimyasını) etkilemeyi sürdürüyordu. Ama o iyi bir oyuncunun gerçek, ikna edici bir karakter yaratması gerektiğini biliyordu. Giderek "sahte" ya da abartılı jestleri bırakacak, kendi sesiyle yeni bir bileşime ulaşacaktı.

1980'lerde Türk sinema endüstrisinde, özgür kadın düşüncesini içine sindirmiş, uyması gereken eski bir imajı bulunmayan ya da hiçbir zaman klişeleştirme kurbanı olmamış Müjde Ar gibi oyuncular yer alıyordu. Müjde Ar gerçekten özgür bir kadın olduğundan, sansür kuruluna itiraz edebiliyordu: "Denetleme kurulu bir erkekler kurulu öncelikle ve filmlerimize öyle bakıyorlar. Ayrıca sanıyorlar ki, sanat, sinema bir 'durum saptaması'dır, 'hal'in gösterilmesi'dir. Oysa sanat bizim düşlerimiz, yarınlarımız, ilerimiz... Bunu anlamıyorlar" (alıntılayan Tarık Dursun K., *Milliyet*, 8 Mart 1987). Hayatının her yönünde özgür olan Müjde Ar için özgür kadını oynamak fazla güç değildi. 1994'te ünlü bir şiirden esinlenilerek çekilen bir filmde oynadı: *Fahriye Abla*. Yönetmen Yavuz Turgul, filmdeki Fahriye Abla imajını şöyle anlatıyor: "Fahriye, bizim Türk sinemasında galiba kötü talihini yenip pavyona düşmekten kurtulan ilk kadın. Özellikle kenar mahalleden çıkıp özgürlüğün ve emeğin farkına varması ve kendi sevgisini yeniden değerlendirme noktasına gelmesi açısından 'idealize edilmiş' denebilir mi bilmiyorum" (alıntılayan Tarık Dursun K., *Milliyet*, 16 Mart 1987).

Bir metni kendinden önceki metinler ile arasında bir bağlantı kurmadan okumak olanaksızdır. Eco buna "metinlerarası diyalog" adını verir ve "bir metnin daha

önceki metinleri aksettirmesi olgusu" olarak tanımlar (1985: 170). Şoray'ın rol aldığı bütün filmlerin bir "dizi" oluşturduğu söylenebilir. Birçok film aynı imajı sunarak aynı hikâyeyi anlatır. Biz izleyici olarak Şoray'ın fahişeyi bile oynasa saf ve temiz olduğunu biliriz. Namusunu koruyacağından daima eminizdir. Bir starın ya da oyuncunun bir dizinin unsuru haline gelmesi durumunda, "kurtuluş" veya "özgürleşme" artık mümkün olmaz. Eco'ya dönersek:

> Son olarak, sinemada ve televizyonda diziselliğin bu biçiminin anlatı yapısından ziyade oyuncunun kendi doğasından güç aldığını ekleyeceğim; John Wayne'in veya Jerry Lewis'in sadece varlığı bile (büyük usta yönetmenler tarafından yönetilmedikleri sürece, hatta bazen yönetildiklerinde bile) hep aynı filmin yapılmasına neden olur. Yazar farklı hikâyeler yaratmaya çalışır, ama kamuoyu yüzeysel gizlemelerin altında hep aynı hikâyenin yattığını (memnuniyetle) fark eder. (1985: 169)

Anlatımın doğası ve içeriği ne kadar değişirse değişsin, Sultan "hayallerdeki sultan"dan asla kurtulamaz. Kimilerine göre, o hâlâ Sultan; kimilerine göre eskiden Sultan idi, üçüncü bir gruba göre ise *kitsch.* Hazır jestlerle resepsiyon salonlarında ve partilerde boy göstermek, etrafındakilere sahte, alışılmış gülüşünü sergilemek ve hayranlık duyulan kadını oynamak zorunda. Tebaasına şeref verip ilgi gösterirken cömert davranabiliyor, ya da davranmıyor. Bugün Türkiye'de kitleler artık "lütuflar" ile tatmin olmuyor, "adalet" istiyor. Fakat 1985'te başrolünü oynadığı bir filmin erkek oyuncusu onu hâlâ saraylara layık bir kadın olarak tanımlayabiliyor.

Sonuç

Cumhuriyetçi ideoloji topluma kendi değerlerini sundukça ve bu değerleri empoze etmeye çalıştıkça, bu değerler beyazperdeye yıldızın kişiliği ve nitelikleri aracılığı ile yansımıştı. İnce kaşlı sarışın, halkın geneli için fazla uzakta duruyordu, özellikle de kentin yeni sakinleri olan göçmenler için. 1960'larda, bu yeni gelenler kendilerini toplayıp kentte kök salmaya başladıklarında, onlara saraydan değil perdeden bir Sultan gülümsüyordu. Şoray, seçkinciliğin bastırdığı pek çok şeyden birinin yeniden canlanmasını temsil ediyor ve uzun süren bir özlemi gideriyordu. Tam zamanında gelmişti, halk onu bağrına bastı. Daha önce olsaydı, halkın sesi duyulmayacaktı, fakat o sıralarda geniş kitleler 1950'lerde Demokrat Parti'yi iktidara getirerek rejimi değiştirmeyi başarmışlardı ve halk kendisini yönetenler ile özdeşleşebiliyordu. Böylelikle, 1960'lar seçkinciliğin bastırdığı şeyi geri vermeyi vaat eden bir yıldız için hazırdı; halk uzun zamandır özlemini çektiği bu özdeşleşme figürünün adını Sultan koydu.

Kuşkusuz o dönemlerde Türk sinemasının içinde bulunduğu durum da onu Sultanlık statüsüne yükseltmekte etkili olmuştu; her yıl çekilen film sayısı artarken, Şoray'ın görüntüsünü kitlelere ulaştıran sinemaların sayısı da artmıştı. Halkın genelinin benimsediği bir eğlence biçimi olan komedilerde oynamış olması da onun popülerlik kazanmasına katkıda bulunmuştu. Başlarda Şoray erkek oyuncuyu öpmek de dahil bütün kanunlara uymuş, fakat sonraları yücelen yeni imajını ciddiye alarak

kendi kanunlarını koymuş ve lütuf dağıtan Sultan rolünü oynamaya başlamıştı. 1980'lere ve 1990'lara gelindiğinde, toplumsal ve kültürel koşulların yanı sıra Türk sinemasının şartlarının da değişmesiyle birlikte artık halkın Sultan'ı olması imkânsız hale gelmişti. Şoray yine de, bazıları *kitsch* saysalar bile, hayallerde yaşatılan Türkân Şoray'ın içinde kaybolarak Sultan rolünü oynamayı sürdürdü.

KAYNAKLAR

Ahmad, F. (1993), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, Kaynak, İstanbul, 1999.
Alberoni, F. (1962), " 'The Powerless Elite': Theory and Sociological Research on the Phenomenon of Stars", D. McQuail (der. ve çev.), *Sociology of Mass Communication*, Penguin, Londra.
Barthes, R. (1957), "The Face of Garbo", G. Mast ve M. Cohen (der.), *Film Theory and Criticism*, Oxford University Press, New York, NY.
Berger, J. ve J. Mohr (1982), *Another Way of Telling*, Granta Books, Cambridge.
Boggs, J. M. (1978), *The Art of Watching Films: A Guide to Film Analysis*, Benjamin, Menlo Park, CA.
Büker, S. (1993), "Aşk Yarışlarını da Sporcular Kazanıyor", *Sinema Yazıları* (Yaz 1993).
Büker, S. ve C. Uluyağcı (1993), *Yeşilçam'da Bir Sultan*, Afa, İstanbul.
Divitçioğlu, S. (1991), *Geçivermiş Gelecek*, Bağlam, İstanbul.
Dorsay A. (1997), *Sümbül Sokağın Tutsak Kadını*, Remzi, İstanbul.
Dyer, R. (1986), *Stars*, BFI Publishing, Londra.
— (1987), *Heavenly Bodies: Film Stars and Society*, MacMillan, Hong Kong.
Eco, U. (1985), "Innovation and Repetition: Berween Modern and Post-Modern Aesrhetics", *Daedalus*, c. 114, no. 4, s. 161-85.
Gökçe, B. (1971), *Gecekondu Gençliği*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
Günçıkan, B. (1998), *Cumhuriyet Dergi*, no. 625, s. 1.
Haskell, M. (1973), *From Reverence to Rape*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
Hiçyılmaz, E. (1989), *Eski İstanbul'da Muhabbet*, Cep Kitapları, İstanbul.
Jarvie, I. C. (1970), *Towards a Sociology of Cinema: A Comparative Essay on the Structure and Functioning of a Major Entertainment Industry*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
Jowett, G. ve J. M. Linton (1980), *Movies as Mass Communication*, Sage, Beverly Hills, CA.
Kandiyoti, D. (1993), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
Keleş, R. (1990), *Kentleşme Politikası*, İmge, Ankara.
Kongar, E. (1976), *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı I-II*, Remzi, İstanbul.
Morin, E. (1960), *The Stars*, Mouton, Londra.
Okan, T. (1966), "Türk Sinemasının Ekonomik Durumu", *Yeni Sinema*, no.3, s. 25-32.
Onaran, A. S. (1994), *Türk Sineması I*, Kitle, Ankara.
Özbek, M. (1991), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim, İstanbul.
Özgüç, A. (1988), *Türk Sinemasına Damgasını Vuran On Kadın*, Broy, İstanbul.
Özön, N. (1968), *Türk Sineması Kronolojisi: 1895-1966*, Bilgi, Ankara.

—— (1985), *Sinema: Uygulayımı, Sanatı, Tarihi*, Hil, İstanbul.
—— (1995), *Karagöz'den Sinemaya: Türk Sineması ve Sorunları*, I. Cilt, Kitle, Ankara.
Scognamillo, G. (1987), *Türk Sinema Tarihi: 1896-1959*, Bilgi, Ankara.
—— (1991) *Cadde-i Kebir'de Sinema*, Metis, İstanbul.
Staiger, J. (1993), "Seeing Stars", C. Gledhill (der.), *Stardom: Industry of Desire*, Routledge, Londra.
Uğur, A. (1991), *Keşfedilmemiş Kıta: Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız*, İletişim, İstanbul.
Zürcher, E. J. (1993), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Gönen, İletişim, İstanbul, 1996.

8

1990'LARDA KÜRESEL TÜKETİM, CİNSELLİĞİN SERGİLENMESİ VE İSTANBUL'UN KÜLTÜREL HARİTASININ YENİDEN BİÇİMLENMESİ

Ayşe Öncü

Küresel tüketim ağlarının yaygınlaşması ve yoğunlaşması 1990'larda tekrar tekrar vurgulanarak büyük bir anlatıya dönüştü. Bir yanda neoliberal çözümlemeler, diğer yanda Fordizm-ötesi yorumlar hep tüketim olgusunu vurguladı. Zaman-mekân ilişkilerinin dönüşümüne ilişkin savlar, çağdaş tüketim biçimlerinin akışkanlığı, esnekliği üzerine kuruldu. "Postmodern" cinsel ve kültürel kimlikler etrafındaki tartışmalarda da tüketim kültürel değişimin lokomotifi olarak tanımlandı. Böylece, tüketimin küreselleşmesi aynı anda hem uzun dönemli ekonomik dönüşümleri, hem siyasal söylemlerdeki farklılaşmaları, hem de kimlik ve mekânın yeniden yapılanmasını açıklar hale geldi. Ancak tüketim kavramı etrafında bu kadar çok dallanıp budaklanan literatür, kavramın açıklayıcılığını yitirmesine yol açmıştır. Sorun, çok yalınkat genellemelere dayanan açıklamaların sığ kalmasıdır. Tüketim mekân, ortam ve tarihsel bağlamlarından koparılıp toplumaşırı ve her zaman her şeyi açıklayan genelgeçer bir kavram haline gelmektedir.

Benim bu bölümdeki amacım, tüketimin küreselleşmesi üzerine genellemeleri tekrarlamak yerine konuyu özgün bağlamları içinde incelemek olacak. 1990'lar İstanbul'unda odaklaşarak, cinselliğin tüketiminin yeniden biçimlenmesini ele alacağım. Amacım, cinselliğin seyirlik bir tüketim malzemesi olarak sergilenmesinin kentin farklı kesimlerinin günlük yaşamında ne anlama geldiğini incelemek ve kentin kültürel haritasına yüklediği yeni anlamları yakalamaya çalışmak olacak.

Bir Anahtar Sözcüğün İzinde: Maganda

Tüketim ağları her zaman daha geniş toplumsal ve kültürel süreçlerin içine gömülüdür. Hem gerçek hem de simgesel anlamda, uzantıları çok geniştir. Bu nedenle tüketim araştırmaları alanında özele ve özgün olana inme yolundaki her türlü çaba bir dizi sıkıntıyı da beraberinde getirir. Günlük yaşamın karmaşık gerçeğine neresinden

girileceğine ve tüketimin uzantılarının nereye kadar izleneceğine karar vermek gerekir. Burada izleyeceğim strateji tek bir anahtar sözcük –maganda– üzerinde odaklanarak, mizah dergilerinin sayfalarından günlük söyleme doğru yaptığı yolculukta bu sözcüğün anlamında ve içeriğinde meydana gelen değişimleri izlemek olacaktır.[1]

Maganda, 1990'larda İsranbul'un günlük hayatına girip –dost muhabbetlerinde, gazete yazılarında, televizyon yorumlarında, haftalık dergilerin fotoğraf altlarında, filmlerde ve fıkralarda– sürekli dolaşan uydurma bir sözcüktür. Günlük dilde anlamını açmaya gerek kalmaksızın bir dizi toplumsal ve ahlaki olumsuzluğu özetleyen bir klişe terim işlevi görür. Bu sözcüğün söylemsel-ideolojik kurgusu içinde, çok çeşitli hiyerarşik toplumsal ayrımlar ve dışlamalar birleşerek tek bir sözcükte –maganda– çağrıştırılır. Sözcüğün tonlamaları cinsiyetçidir – günlük deneyimlerden "malumdur" ve magandalığın kesinlikle erkeklere ait bir sendrom veya dert olduğu açıklamaya gerek kalmadan bilinir.

Toplumun ahlaki/ideolojik söylemleri, günlük yaşamın gizli saklı köşelerine bu tür anahtar sözcükler yoluyla sızar. Bu tür sözcükleri izleyerek, geniş ölçekli kültürel değişimlerin günlük yaşam pratikleriyle nasıl çakıştığını, anlam kazandığını ve yeniden üretildiğini inceleyebiliriz. Maganda sözcüğünün önemi, çağdaş tüketim biçimlerine katılım ile erkeklik söylemlerinin, mekâna, ortama ve bağlama özel şekillerde, nasıl birbirine bağlı olduğuna dikkat çekmesinde ve bunu yansıtmasında yatmaktadır. İstanbul'un kültürel tarihinin belli bir anında "icat edilip" popülerlik kazanan bu sözcüğün, farklı grupların günlük yaşamında nasıl kullanıldığını inceleyerek, küresel tüketim dinamiklerinin içerdiği iktidar ilişkilerini ve bunun yerele nasıl tercüme olduğunu, sıradan yaşamın parçası haline geldiğini anlamaya başlayabiliriz.

İlerleyen sayfalarda, cinselliğin günümüz İstanbul'unda seyirlik bir tüketim malzemesi haline gelmesi üzerine bazı yorumlarda bulunacağım. Daha sonra, mizah dergilerini İstanbul gençliğinin alternatif kültürel mekânları olarak ele alıp maganda karikatürleri ile meşhur olan bir çizerin çalışmaları aracılığıyla bu alana girmeye çalışacağım. Son olarak da, sözcüğün haftalık mizah dergilerinden günlük konuşmaya uzanan yolculuğunda geçirdiği anlam ve içerik değişimleri ile çağdaş İstanbul'da tüketim, cinsellik ve kent yaşamı üzerine süregiden söylemlere nasıl dahil olduğunu incelemeye çalışacağım.

Günümüz İstanbul'unda Cinselliğin Seyirlik Bir Tüketim Malzèmesi Haline Gelmesi

Kapitalizmin tüketim kültürü, İstanbullular için yabancı bir şey değil. Tarihi boyunca İstanbul ülkenin dünya pazarlarına açılan kapısı olduğu için uluslararası kapitalizm ile her zaman iç içe olmuştur. Bu nedenle, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında İstanbul'un küresel tüketim kültürüne bu kadar çabuk entegre olması şaşırtıcı değil. Ama İstanbul'da yaşayan tüm kesimler için 90'lı yıllar küresel görüntülerin, ikonların, seslerin ve malların adeta akşamdan sabaha istila ettiği; kültü-

rel ayrımların, sınıfsal hiyerarşilerin baş döndürücü bir hızla eridiği bir dönemdi. İstanbul'un maddi ve simgesel hayatında yer alan bütün mihenk taşlarının yerinden oynadığı, "buharlaştığı", çığır açan bir dönemdi bu.

Tüketim kültürünün derinleşen etkisi altında cinsellik, geleneksel evlilik ve aile yaşamının zincirlerinden sıyrılmış, ticari tüketim için halka açık bir gösteri haline dönmüştü. Bir tüketim türü olarak cinsellik –üremeye odaklanmaktan ayrılıp zevk ve keyif ile bağdaştırılmış şekliyle– o ana dek, İstanbul'da fesat ve ahlaksızlık yuvası olarak tanımlanan belli muhitler ve mahalleler ile sınırlı kalmıştı. Oysa artık, erotizm ve cinsellik görüntüleri her yerde cesurca teşhir ediliyordu – şehrin caddelerinde sıralanan reklam panolarında, aile ortamının içindeki ticari televizyon kanallarında, bayilerde satılan kuşe baskılı dergi kapaklarında, yüksek tirajlı günlük gazetelerin pazar eklerinde. Görüntüler piyasasında sunulanlar çok geçmeden ürünler piyasasında çeşitli fiyat ve kalitelerde satılmaya başladı. Kentin orta sınıf alanlarında cinsel bedenlerin bakımı ve güzelleştirilmesine yönelik hizmetlerde muazzam bir patlama oldu; çok çeşitli sağlık-güzellik-diyet-fitness ürünlerinden kozmetik ve plastik cerrahinin en gelişmiş yöntemlerini müşterilerine sunan merkezlere kadar uzanıyordu bu hizmetler. Bu kadar göze batmasa da kentin daha dar gelirli kesimleri de bu dalganın etkisine girmişti. Kentin kenar mahallelerindeki semt pazarlarında artık son moda kadın iç çamaşırlarının ucuz versiyonlarını satan özel tezgâhlar bulunuyor; sayısız sebze meyve tezgâhının, Tayvan'dan gelen elektronik eşyaların veya Almanya'dan gelen mutfak eşyalarının yanı sıra vızır vızır işliyordu.

Bu aynı zamanda, halka bir ticari tüketim biçimi olarak sunulan cinselliğin tehlikelerinin halkı tedirgin eden bir unsur olmaya ve özellikle gençler arasında yarattığı sorunlar üzerine yaygın bir söylemin üremeye başladığı andı. Klasik Foucault'cu anlamda bir dizi denetim mekanizması ortaya çıktı, bunlar yerleşik polisiye yöntemlerden ("sapıkları" ve "fahişeleri" toplamak, gençlerin gittiği diskolara baskın düzenlemek gibi) özel televizyon kanallarında yayınlanan "müstehcen içeriği" sınıflandırmak, yorumlamak ve denetlemek üzere bir devlet kurumu (RTÜK, Radyo Televizyon Üst Kurulu) kurulmasına kadar uzanıyordu. Reklam panolarında sergilenen görsel malzemelerin toplum adına sansürden geçirilmesi için belediye yetkilileri harekete geçirilmişti. Ankara'da Başbakanlık bünyesinde yeni kurulan Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, bu alandaki sorunları tespit edip politika geliştirmek üzere görevlendirilmişti.

"Resmi" kurumların denetleme faaliyetleri, çağdaş tüketim toplumunda cinselliğin kontrol altına alınmasının ne tek ne de en güçlü yöntemidir kuşkusuz. Bu denetim, piyasadan kaynaklanan karmaşık bir etkiler ağı ile iç içe girmektedir. Kültürel üretiminin ticarileşmesiyle birlikte, "aşırı tüketim", "aşırı maddiyatçılık" ve "aşırı Batılılaşma" gibi bir dizi ahlaki söylemin de devreye girdiğini görüyoruz. Bunlar yüz yıldan uzun bir süre boyunca Osmanlı-Türk entelektüel yaşamının daimi temaları olmuş ve bu kitapta Navaro-Yaşın ve Saktanber'in incelemiş olduğu üzere çağdaş İslamcı söylemlerde yeni yankılar bulmuştur.[2] Son on yılın ayırt edici özelliği, bu gibi temaların medya tarafından ele alınmış ve ticari türler ve biçimler içinde paketlenerek daha geniş kitlelerin tüketimine sunulmuş olmasıdır. Böylelikle, örneğin,

televizyonda ve magazin basınında gençlerin "harcanmış hayatları" daha fazla yer almaya başlamıştır. Televizyon yıldızı veya şarkıcı olmak için İstanbul'a gelip fuhuş ticaretine sürüklenen genç kızların acıklı öyküleri elbette klasik olmuş durumda ve uzun süredir ortalıklarda dolaşıyor. Fakat bu tip öyküler popüler magazin malzemesi olarak yerini artık markalı giyinen, pahalı restoranlara, barlara ve diskolara giden, seks ve uyuşturucu batağına saplanan ve sonunda intihar eden veya pis bir bodrumda yüksek dozdan ölen ya da son zamanlardaki bir vakada görüldüğü üzere bir tarikatın eline düşen "zengin çocuklar"ın öykülerine bırakıyor. Böylece Türk değerlerine ve yaşam tarzına aykırı olan "aşırı tüketim"in gençleri nasıl "kimlik karmaşası"na ittiği gösterilmiş oluyor.

Aynı dönem İstanbul'da yaşayan "gençlik" ya da "genç kuşaklar" (lise çağı ile evlilik arasında) için, cebinde para olduğu sürece sınır tanımayan bir cinsellik penceresi açtı. Dönemin ahlaki söylemlerinde ise "tüketim meraklısı gençlik"[3], cinselliğin seyre ve tüketime açılmasının beraberinde getirdiği tüm tehlikelerin simgesi haline geldi.

Yukarıda aktarılanların tümü, bu çalışmanın amacı açısından büyük önem taşıyor, çünkü "maganda" sözcüğü 1980'lerin sonlarında İstanbul'un "tüketim meraklısı gençlik" olarak adlandırılan kesiminin alternatif kültürel alanlarından ve ritüellerinden doğdu. Öncelikle haftalık mizah dergilerinin argo dilinde ve cinselliğe dayalı espri anlayışında somutlaşan maganda, kendi yontulmamış ve saldırgan erkekliğinden tamamen bihaber –bu nedenle de dönemin ahlaki söylemine "bulaşarak" yetişkin dünyasının görgü kurallarını sarsıp iç yüzünü gösteren– alay konusu naif bir tip olarak ortaya çıkmıştı. İstanbul'un "tüketim meraklısı gençliği" maganda tipini yaratarak popüler yetişkin kültüründen öcünü alıyordu – ya da bugünden geriye baktığımızda böyle görünüyor.

Fakat, bu kadar dolaysız bir yorumlama, ne maganda esprisinin üzerine kurulduğu kültürel çelişkileri ne de bu tipin 1990'ların ilk yıllarında mizah dergilerinin genç okurları arasında neden bu kadar popüler hale geldiğini açıklamaya yeter. Aşağıdaki satırlarda, özgün espri anlayışı ve çizgileri ile mizah çevrelerinde bir kült haline gelen genç bir sanatçının çalışmaları aracılığıyla yakın geçmişi ele alacağım. Fakat önce günümüz İstanbul'unda "gençler" için özgün bir kültürel alan çizen mizah piyasasına ve okurları, çizerleri ve yayıncıları nasıl bir araya getirdiğine şöyle bir göz atalım.

İstanbul Gençliğinin Alternatif Mekânları Olarak Mizah Dergileri

Genelde çizgili mizah, özelde ise mizah dergileri İstanbul'un kültürel ve siyasal hayatında yüz yılı aşkın bir tarihe sahiptir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında okur kitlesinin ilk nüvelerinin oluşmaya başlamasından itibaren, ünlü siyasetçilerin karikatürleri ve mizahi çizgileri günlük gazetelerde ve muhtelif dergilerde giderek çoğalmış, popülerlik kazanmış ve bunların toplumsal önemleri kabul edilmiştir. Devlet

denetiminin ve resmi sansürün kaprislerine tabi olan mizah dergileri yurdun siyasal yaşamında simgesel önem kazanmış, entelektüel çevrelerde hem sıkıntılarını dile getirmek hem de eğitmek için kentli halk sınıflarına ulaşmanın bir aracı sayılmıştır. Yani, yakın zamana kadar.

Son on yılda, görsel-işitsel kültürün küresel erişim kapsamı arttıkça İstanbul'un yayıncılık hayatı da büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm üzerinde geniş bir tartışmaya girmek bu çalışmanın odağının dışında kalır. Çanak antenlerin gelişi ve 1990'larda televizyon yayıncılığındaki devlet tekelinin kalkmasının ardından kurulan, rating ve reklam peşinde koşan özel kanallar arasında boğaz boğaza bir rekabet yaşandığını söylemek yeterli olacaktır. Aynı dönemde, o zamana değin bağımsız aile kuruluşları olan büyük günlük gazeteler el değiştirmeye başlamıştır. Böylece, üç-dört yıl içinde, birbirine yatay ve dikey olarak bağlı basın ve yayın odaklarının yanı sıra bankalar, dağıtım şirketleri ve turizmden inşaata kadar farklı yatırımlardan oluşan iki dev medya holdingi ortaya çıkmıştır.

Şu anda, mizah dergileri büyük holdinglerin ele geçirdiği bir pazarda özgün bir "bağımsız" gençlik piyasası oluşturmaktadır. Bu dergiler İstanbul'un gazete standlarında durmadan değişen isimlerle çoğalmaktalar – *Ustura, Hıbır, Leman, Fırt* veya *Zıpır* gibi isimlerle süreklilikleri, yaşları 15 ile 25 arasında değişen okurlarının eğilimlerine ve genç çizerlerin bölünüp yeni isimler altında toplanmasına bağlıdır. Gençler değişen modaları ve sevdikleri çizerleri takip ederek birinden diğerine kayıp dururken, yeni dergiler çıkmakta ve kaybolmaktadır. Ancak, yoğun rekabete sahne olan bu pazarda dergilerin çoğunun ayakta kalma oranlarının düşük olması ve ömürlerinin kısa sürmesinden yanlış sonuçlar çıkarılabilir. İstanbul'un mizah dergilerinin toplam tirajı son on yıldır fazla değişim göstermemiş, ayda 1,5 milyon okura yükselmiştir; bu rakam toplam dergi tirajının 10-11 milyon arasında dolaştığı bir ülkede küçümsenecek bir rakam değildir. Örneğin, şu anda en popüler mizah dergisi olan *Leman*'ın haftalık tirajı 100.000'dir ve dergi reklam almamaktadır. Fakat, böyle bir tiraj "ana akım"a dahil olmanın bütün tehlikeleri ile birlikte, genişleyen bir okur tabanına işaret etmektedir. Bu durum, daha genç çizerlerin ve okurların yeni ufuklara doğru kaçışının yaklaştığını gösterir.

Mizah dergilerinin çizerleri de resmi bir sanat veya grafik eğitimi almamış "gençler"dir. Dergiler, yaratıcılık kariyerleri yirmili yaşlarının sonlarında doruk noktasına ulaşan ve evlenmeleriyle birlikte "sona eren" genç yetenekler için bir eğitim zemini işlevi görmektedir. Evlilik, aynı zamanda, en sadık izleyicinin bile ilgisini yitirdiği ve koptuğu anı işaret eder. Böylelikle, mizah ortamının toplumsal sınırları, "evli" ile "bekâr" arasındaki kültürel-deneyimsel ayırım ile tanımlanır. Çağdaş İstanbul'un kültürel evreninde yaşanan bekârlık deneyimi okurlar ve çizerlerin arasındaki cinsiyet ve yaş farklarının yanı sıra, sosyal köken ve zevk farkını da aşan bir ortak bağ oluşturur. Bu, dergilerin mizah içeriğinin dayandığı ortak kültürel "evli-yetişkin-ana akım" imajını da belirler.

Mizah dergilerini sadece bir pazar olmaktan çıkarıp "kültürel alan" haline getiren şey, kendilerini "alternatif" ve "muhalif" olanın parçası olarak görmeleridir. Bağımsız kuruluşlar olmaları, reklam almamaları, ucuz kâğıda basılmaları ve renk kul-

lanmamaları, aynı raflarda duran kuşe baskılı dergiler (*Cosmopolitan, Marie Claire, Burda, Playboy* gibi dergilerin yerli versiyonları) karşısında "alternatif" olduklarını çağrıştırır. Okurlar, çizerler ve yayıncılar bu anlayışı paylaşır. Müdavim olmak farklı karikatürcülerin bireysel üsluplarını tanımak ve çizdikleri "karakterler" kadar kullandıkları sokak diline de aşina olmak anlamına gelmektedir. Bu, "aynı mizah anlayışını paylaşmak" olarak tanımlanan bir kültürel alandır.

Mizah dergileri içerikleri açısından, spot karikatürlerden, renkli karakterler sunan çizgi dizilerden, araya serpiştirilen esprilerden ve fıkralardan, dönemin popüler yazarlarının köşelerinden oluşan bir karışımdır. Bir araya geldiklerinde bunlar, yetişkin hayatı üzerine, eğlence anlayışının paylaşılmasına, komik olanın keyfine varılmasına dayalı yorumlardan oluşan çizgisel ve sözel kesintisiz bir muhabbet akışı sağlar. "Alternatif" ve "saygısız" olmalarına rağmen, siyasi anlamında muhalif değillerdir. Gençliğin sınırlı deneyimlerine ve kurallarına dayanarak yetişkinlerin dünyası ile alay ederler ve böylelikle ana akıma bağlı olan yetişkinlerin oluşturduğu "dışarıdakiler" için erişim dışı kalırlar. Dünyaya "beyanda bulunmak" gibi bir dertleri yoktur. Savaş, sefalet, çevre kirliliği gibi küresel sorunlar üzerine pek derin imalarda bulunmazlar. Ortaya koydukları durumlar ve tiplemeler günlük hayatın içinde saklı olan uyumsuzluklar ile iç içedir ve kendilerine yön veren âdetlerin estetik duyarlılıkları ve olguları ile alay ederek gelişirler. Mizahlarının içerdiği "pislik", çizerler ile okurların paylaştığı eğlence ve bayağılık hissinin bir parçası, onları birbirlerine bağlayan kimyanın en büyük unsurlarından biridir.

Mizah dergilerini "ana akım"ın mizahından farklı kılan bu özel kimyayı en iyi anlatan olgu belki de Bahtin'in düzenin geçici bir süre için resmen askıya alındığı durumlar için kullandığı "karnavalvari" olacaktır. Bahtin'in karnaval mecazı halk şenlikleri ile bağdaştırılan bayağılık ve saygısızlık kavramlarından kaynaklanır. Mardi gras, faşing, şenlik gibi durumlarda resmi hiyerarşi askıya alınır ve resmi ciddi kültürün kutsal ve ağırbaşlı unsurları sınırsız neşe ile otoritelerinden sıyrılır.[4] Elbette, Bahtin'in karnavalvari olgusunu daha geniş bir şekilde yorumlayarak, mizahın her türünün –kaba şakalar, ince espriler, komik çizgi diziler, karikatürler– yerleşmiş anlam ve mantık kategorilerinin üzerine inşa edilerek bunları saptırdığını savunmak da mümkün. Çizgili mizahta sanatçı bunu, bütün kategorilerin saflıktan uzak ve keyfi olduğunu göstermek üzere farklı referans bağlamlarından aldığı görsel işaretleri ve simgeleri yan yana getirerek yapar; güldürmek amacıyla düzenin hiyerarşik yüklemlerini bulandırır. Bir şaşkınlık ve kahkaha anında, parçalar ve işaretler bir kültürel bağlamdan sıyrılarak bir diğerinde birleşir ve kültürel yaşamın tümünün karışık ve belirsiz doğasını, kültürel biçimlerin, simgelerin ve anlamların terse dönebileceği olgusunu göz önüne serer. Daha genel anlamda konuşacak olursak, mizahın her türlüsü belli bir anın kültürel söylemlerine "müdahale eder" ve tanıdık olanı aynı anda hem akla getirir hem de sarsar. Ancak her türlü mizahın bir saldırganlık unsuru içerdiğini kabul etmekle birlikte, parıltılı dergilerin sayfalarını ya da günlük gazetelerin eğlence bölümlerini süsleyen "ana akım" mizahı ile mizah dergilerinin sayfalarının her türlü nezaket kuralını bir tarafa iten komik umursamazlığını ayırt etmek gerekir.

Bu nedenle, mizah dergilerinin içeriğinde incelikli anlam oyunları aramak pek de anlamlı değildir. Onların eğlence anlayışları daha çok duruma bağlıdır, deneyimler yoluyla ayırt edilebilen duyguların ve tepkilerin anlık oluşlarının yakalanmasına dayanır. Bu deneyimleri adlandırmak üzere sürekli sözcükler, ifadeler ve çizgi karakterler "uydurulur", yaygınlıkları arttıkça da yeniliklerini kaybederek yerlerini bir sonrakine bırakırlar. Böylece, ana akımdan ayrılmayan yetişkin dünyasının "argo", toplumsal analistlerin ise "sınırlı kod" tabir ettiği şey, yaşanılan ancak yetişkinler dünyasının söylemsel alanında formüle edilmeden kalan şeyleri anlama ve "adlandırma" sürecinin bir parçasıdır büyük ölçüde.

Daha geniş ve genel bir açıdan bakacak olursak, haftalık mizah dergilerini tanımlamak için saptadığım temel nitelikler, dünyanın değişik yerlerindeki muhtelif "gençlik altkültürleri" ile bağdaşmaktadır. Pop müzikten giyim modalarına kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde gençlik altkültürleri üzerine yapılmış olan etnografik çalışmalar, bu kültürlerin, ana akımın ticari kültürünün acımasız güçleri yeni imgeler ve sesler peşinde onlara gelirken, kendilerini "yeni" tarzlar arayışında yeniden üreten küçük ölçekli girişimcilik ağlarına ne kadar bağımlı olduğunun altını çizmektedir. Ancak çoğu kez, gençlik kültürlerinin bu özellikleri işçi sınıfı kökenleriyle bir tutulmuş (ağırlıklı olarak 1970'lerde Birmingham'daki Kültürel Etütler Merkezi'nin yaptığı öncü çalışmalarda) ve direnişin ya da siyasi radikalliğin bir çeşidi olarak yorumlanmıştır. Böylelikle, gençlerin altkültürleri üzerine yapılan çalışmalar daha geniş sosyoloji literatüründe işçi sınıfı gençleri ile eşanlamlı hale gelmiştir. "Alt sınıf"ı nasıl tanımlarsak tanımlayalım, 1990'ların ortalarında İstanbul'daki haftalık mizah dergilerinin kültürel alanını alt sınıf kökenli olarak tanımlamak mümkün değildir. Söz konusu kültür, daha ziyade, İstanbul'un küresel tüketim evreninde genç insanların –ergenlik ile evlilik çağı arasında– kültürel/deneyimsel dünyasına dayanmakta ve bu dünyayı yansıtmaktadır; ayrıca, farklı kökenlerden gençlerin çizgili mizah aracılığıyla diyalog kurduğu bir sosyalleşme alanı oluşturmaktadır.

Yukarıda anlatılanların ışığında, belli bir zamanda İstanbul'un mizah dergilerinin kültürel alanı üzerinde bir çalışma girişiminde bulunmak, "metin analizi"ne kalkışmak tehlikeli bir iştir. Bir "metin"in yazarı ve okuru için ne ifade ettiği sorusu hep zorlu bir sorudur. Karikatürleri yorumlamaya çalıştığımızda da, bu sorun mizahın özü olan anlam oyunları ile birlikte gelir. Üstelik, dışarıdan biri, yani anın sınırlanmış işaretlerine ve şifrelerine aşina olmayan yetişkin için mizah dergilerinin karikatürleri ve çizgi dizileri espri anlayışından yoksun bir sürü kötü çizimden öteye gitmez. Bu nedenle de aşağıda, 1990'ların başlarının mizah ortamında kült haline gelen bir çizer olan Mehmet Çağçağ'ın çalışmalarından yola çıkarak belirli bir mizah türü olan maganda karikatürleri üzerine sadece bazı genel yorumlarda bulunacağım.[5]

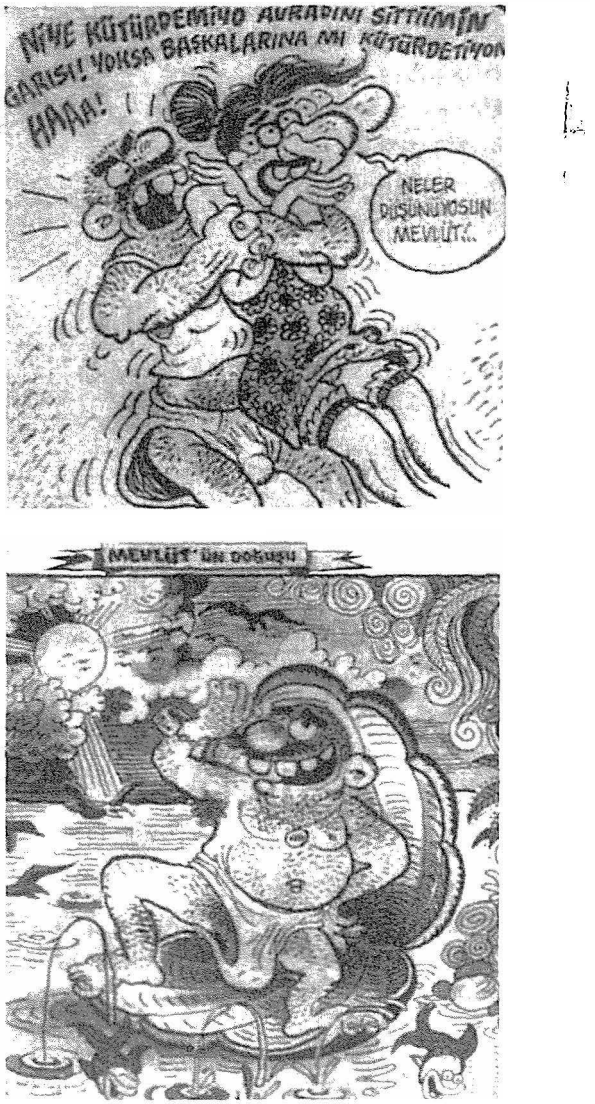


1990'ların Başındaki Maganda Karikatürleri Aracılığıyla Haftalık Mizah Dergilerinin Kültürel Alanına Girme Çabası

Mizah dergilerinin sözel olmayan şifreleri ile formüle edildiği üzere, maganda kaba kuvvete, kıllı bir vücuda, doyurulması imkânsız cinsel iştaha sahip bir tiptir, gösterildiği ortam neresi olursa olsun –ev, park, disko, plaj, vs.– "iğrençliği"nden tanınır. Sözcüğün alışılmış anlamıyla bir sosyokültürel tiplemeyi temsil etmekten ziyade, maganda yaratıcılarının grafik lisanında, toplumsal varoluşun dokusunda yaşayan fakat ifade edilmeyen bir kültürel olguyu yansıtır. Böylece, magandanın tam olarak ne olduğunu açıklamaları istendiğinde, bu terimi yaratan çizerler 1990'ların başlarında büyük bir günlük gazetenin okurlarına alayla karışık şu yanıtı vermişlerdi (*Hürriyet Pazar* eki, 12 Ocak 1992):

> Duygu terbiyesizidir, estetik arızadır maganda. Cahilliğin, kabalığın, sonradan görmeliğin, ne oldumculuğun, yiten, giden, bozulan tüm değerlerin acube 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. Bulaşıcıdır, sirayet eder. Hem öldürür, hem süründürür, hem alerji yapar. Maganda evrenseldir maalesef.

Fakat karikatürlerde ve çizgi dizilerde maganda hemen her zaman yetişkin bir erkek olarak resmedilir, çoğunlukla cinsel açıdan tahrik olmuş durumdadır. Böylece, içinde yer aldığı her durumda "alerjik tepki" yaratan (bkz. karikatür 2 ve 3) bir "estetik ucube"dir (bkz. karikatür 1) ve cinsel açıdan tahrik olduğunda iyice iğrençleşir (bkz. karikatür 4 ve 5). Örneğin, 1990-91 arasında *Limon*'da yayımlanan bütün karikatürlerin üçte ikisini oluşturan maganda karikatürlerinin yarısından fazlası abaza durumunda çizilmişti. Sapkın cinsel hayal gücü ve cinsel eylemlerindeki kaba sabalık ile duyguları taciz ettiği, incittiği, rahatsız ettiği ve saldırdığı anlardı bunlar.



"Mevlüt'ün doğuşu", Venüs'ün doğuşunu grotesk bir parodiye dönüştürür. Altın madalyonu ve kıllı göğsü ile tam teşkilatlı çizilmiştir.

Bu karikatürler magandayı insancıl duyguları ve cinsel adabı tanımlayan kültürel kurallardan yoksun gösteren, detaylı bir biçimde çizilmiştir. Böylelikle, magandanın fiziksel iticiliği ehlileşmemiş cinsel dürtülerin simgesi halini alır.

1990'ların mizah ortamında maganda karikatürlerinin hemen popülerlik kazanması, ayrı dönemde İstanbul'u istila eden cinsel imajların, ikonların ve simgelerin parıltılı baştan çıkarıcılığı ile oluşturduğu tezattan kaynaklanıyor olabilir. *Cosmopolitan*'dan *Penthouse*'a ve *Playboy*'a kadar (moda ve dekorasyon dergilerini saymıyoruz bile) çeşit çeşit parlak derginin gazete raflarında rekabete girdiği bir dönemdi bu.



Yerli ve küresel reklam şirketlerinin birleşmesi ile birlikte televizyon reklamları da uluslararası bir niteliğe bürünmüştü. Çatıları süsleyen uydu antenleri sayesinde, yeni kurulan ticari kanallar evlerin oturma odalarına girmeye ve güzel insanların yaşadığı parlak, temiz ve düzenli dünyayı ekranlara yansıtmaya başlamışlardı. Maganda karikatürlerindeki bilinçli acayip çizgi tarzı ve içerik bu dünyanın antitezi ya da Çağçağ'ın daha sonra ifade ettiği gibi "parlak ve parıltılı görüntülere bizim yanıtımız" olarak yorumlanabilir. Çağçağ, yıldızı parlayan genç bir çizer olduğu günleri anlatıyor: "Karikatürler kalemimden akardı. Durup düşünmezdim, sadece çizerdim. Kendi kendime 'bu biziz', 'gerçek olan bu' der dururdum".[6]

Fakat meseleyi bu noktada bırakmak, maganda karikatürlerinin remelinde yatan "aynı mizah anlayışını paylaşmak" kavramını ya da bunları yaratan genç (erkek) çizerler ile bunları "komik" kılan hevesli (kadın ve erkek) okurlar arasındaki özel kimyayı anlamamıza yetmiyor. Çünkü mizah dergilerinin kültürel dünyasına alınmayan okur için, magandanın sürekli tahrik olmuş şekilde gösterilmesi iğrenç ve pornografi ile bağdaştırılan fantezi unsurundan bütünüyle yoksun. Bu karikatürleri iğrenç olmaktan kurtarıp "komik" kılan şey ise, magandanın resmedildiği "gündelik" durumların çeşitliliği, günlük varoluşun mahrem köşelerinde derhal tanınabilecek şekilde görünmesi. Çağçağ'ın deyişiyle: "...maganda ile daha derine inmiştik, sadece eve de-

ğil, yatak odasına girmiştik... sembolizmayı kaldırmıştık... maganda hiçbir şeyin simgesi değil, yoksulluğun, cahilliğin, okuryazar olmamanın simgesi değil. O sadece var." Fakat yatak odası alışkanlıklarının "gerçek" haline dönüştüğü prizma, sanatçının "sahte" olarak tanımladığı ışıltılı dünyanın ta kendisi. Bu nedenle, 1990'ların başlarında İstanbul'da cinselliğin bir çeşit halka açık gösteri olarak yayılmasının sonucunda günlük yaşamın sıradan durumlarının "mahremiyeti" içindeki cinselliğin görünür hale geldiği, artık sessizce kabullenilen bir şey olarak görülmeyip toplumsal nesnellik alanında tanınabilir olduğu ve sorgulamaya açıldığı savunulabilir. İstanbul gençliği için bu, cinselliğin deneyimsel dünyası (genelevler ve porno film oynatan sinema salonlarının arka sıraları) ile dokunulmazlığın katı kurallarıyla yönetilen toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kamusal evrenini ayıran kültürel sınırların, bakışlara sunulanların bolluğuyla parçalanmaya başladığı ve 1980'lerden itibaren gelen "turist kızların" artmasıyla dönüşü olmayan bir şekilde yıkıldığı andır. Bu durumda maganda mizahı, gençlik kültürü içinde, bakışlar aracılığı ile uygulamanın estetiğini ve turist kızlar aracılığı ile serbestliğin kültürel kodlarını keşfetme sürecindeki yeni bir kuşağın ürünüdür.

Karikatürlerde, eğlence ve zevk, erkeksi gücün geleneksel simgelerinin (fiziksel güç ve cinsel dürtü) erkinden sıyrıldığı ve incelikten ve bilgiden yoksun bir şekilde cinselliğin kodlarına yansıdığı, sayısız "mahrem" anı akla getirmesinden kaynaklanır. Böylelikle, birbiri ardına gelen durumlarda, yetişkin erkek figürüne yakıştırılan güç ve otorite önce ortaya çıkarılır, ardından parçalanarak erkekliğin değişik anlamları ile oynamak suretiyle –güdüler, roller ve eylemler biçiminde– küçültülür. Maganda mizahının özünü yakalamak, ancak yetişkinler dünyasının baskın erkek figürünün cinsel açıdan "kara cahil" olarak gözler önüne sürülmesinden kaynaklanan katıksız coşku hissini göz önünde bulundurduğumuzda mümkündür. Bu durumda, maganda mizahı, kendi erkekliğini belirleme sürecinde olan yeni bir genç kuşağın "yetişkin" erkekliğin egemen kurallarını sarsma sürecinin bir parçası olarak yorumlanabilir.

Ancak maganda elbette, "yetişkinliği" su götürmez bir figür değildir, onu sadece komik olmakla kalmayıp büyüleyici bir şey haline getiren, daha çok belirsiz bir figür olmasıdır; zira onu yaratan genç çizerler ve müdavimlerinin çoğu için magandanın "ötekilik" durumu hem alay konusu hem de duygudaşlık kurarak kendini özdeşleştirmek için bir kaynaktır. Çağçağ'ın deyişiyle, "Maganda naif bir figürdür", "O kendisini göremez". "Bizim" (yaratıcılar ve okurlar olarak) onu tanıyabiliyor olmamız, farklı olma olasılığını ve arzusunu doğurur. Fakat "bizim" onu tanıyabilmemizin tek nedeni, "bizim böyle olmamız", "gerçeğin bu olması"dır, ki bu durum yukarıdaki olasılığa ters düşer. Bana kalırsa, böylesine büyülenmeyi kışkırtan şey, magandanın "ötekilik" durumunda kişinin kendisini görmesidir.

O halde, maganda mizahı yalnızca "yetişkin" erkeklik üzerindeki kurulu kodların yıkılmasından ya da yeni bir gençlik kuşağı arasında "serbestliğin" kültürel kodlarının belirlenmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda, İstanbul'da 1990'larda cinsel fantezinin ve metalaştırılmış ikonlarla imgelerinin bolluğu ortasındaki ötekilik ve yabancılaşma deneyimlerini de içine almaktadır. Bu bağlamda, maganda mizahı, erkekliğin artık ulaşılması ve devamlı geliştirilmesi gereken, fakat asla tam olarak gerçek-

leşmeyen bir şey olduğunu keşfeden genç erkeklerden oluşan bir kuşağın ürünüdür.

Bu yazı yazıldığı sırada, mizah basınında dolaşımını sürdüren maganda karikatürleri artık komikliğini yitirmiş durumda, insanı sıkıyor. Mizah dünyasının hızla değişen modalarında Çağçağ'ın yaptıklarının miadı doldu. Bu arada, maganda sözcüğü ana akım "yetişkin" lisanına girmiş ve İstanbul'un orta sınıflarının kültürüne dahil olma sürecinde yeni anlamlar edinmiş bulunuyor.

Maganda Sözcüğü Ana Akım Söylemine Giriyor

Mizah dergilerinin grafik lisanından günlük konuşma söylemlerine giden yolda, maganda sözcüğü aşağılayıcı anlamda kullanılan genel bir sıfat haline bürünmüş bulunuyor. 1991'de İstanbul müzik piyasalarında bir numaraya yükselen bir rap parçasının sözleri buna bir örnek (Vitamin, İstanbul, 1991):

OLUR MU SENDEN MAGANDA?

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 forrçuluk yapmazsan
Olur mu senden maganda?
Yakışır mı sana?

Şarkının sözlerinde, maganda birçok olumsuz niteliği –geğirmek, tükürmek, karısını dövmek, aşırı alkol almak, laf atmak, taciz etmek– tek bir mutlak "öteki" kimliği altında toplayan bir etikettir. Maganda artık, rahatsız edici varlığı kaldırımda, trafikte, yan sırada veya yan masada hissedilebilen, yapay ırk özelliklerine sahip, belirgin bir cins haline gelmiş durumda. Aynı kasette yer alan bir başka şarkı İstanbul'da magandadan sakınmanın ne kadar olanaksız hale geldiğini anlatıyor (Vitamin, İstanbul, 1991):

MAGANDA MAGANDADIR

Kırlarda, barlarda, lüks otellerde
Maksim'de, Taksim'de artık her yerde
Jogging'de, ayrobik'te, body building'de
Toplantıda, kulüplerde, tuvaletlerde
Altın semer giyse bile maganda yine maganda

1990'ların ortalarına gelindiğinde, maganda sözcüğü işgal ettiği toplumsal alanı kirletecek şekilde aktif olarak içeri sızan, "alenen" rahatsız edici olan bir ötekini betimlemek ve tanımlamak için geniş kapsamlı bir sıfat olarak egemen dile girmişti. Böylelikle, bu etiketin anlamı kamusal alan çerçevesindeki cinsiyet ayrımlarının nüansları ile yakından bağlantılı, ağırlıklı olarak erkeklere özgü yeni bir sendromu anlatacak biçimde genişlemişti – görgü kurallarını bilmemenin ötesine geçerek bilinçli bir rahatsız ediciliği ifade eder olmuştu. Başka bir deyişle, maganda kendi kabalığının farkında olmayan "cahil" taşralılar değil, kendi tiksindiriciliğinden zevk alan, aynı zamanda hoşlanılmayan (sadece zevksiz değil) ve saldırgan (sadece kaba değil) bir figürdür. Bu kez gazete söylemlerinden aldığımız son bir örnek, maganda sözcüğünün dolambaçlı dolaşımı dahilinde nasıl çoğul ve çoğu kez çelişkili anlamlar alabildiğini ortaya koyuyor.

Hürriyet gazetesi (13 Aralık 1995, s. 19), arka sayfalarından birini İstanbul'da 1990'larda beliren yaşam tarzlarına ayırmıştı. Zengin bir yeni banliyö semtinin havadan çekilmiş fotoğrafları ile resimlenen yazı okurlara, mezun dernekleri ve konferans çevrelerinden dışarıdan ithal edilmiş yuppilik ve İslami banliyölere varan bir yelpazede İstanbul'un seçkin çevreleri hakkında bilgi veriyordu, yazı ünlü isimlerle doluydu. Yazıyı hazırlayan gazeteciler, bir dizi yetkin kaynaktan alıntı yaptıktan sonra, bunların İstanbul'un "postmodern kabileleri" olduklarını söylüyordu. "Ve Magandalar..." başlığını taşıyan son bölümde ise, kendi yorumlarını sunuyorlardı:

> 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 kültürü ile 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.

Yukarıdaki pasaj hem maganda sözcüğünün basının söyleminde nasıl kök saldığı hem de beklenmedik bağlamlarda nasıl yeniden tanımlanarak dolaşıma sokulduğu konusunda bir örnek teşkil etmenin yanı sıra, 1990'larda İstanbul'un kültürel evrenini yansıtması açısından da üzerinde durmaya değer. Burada yansıtılan, yaşanan dünyanın küreselleşmiş imgeler ve küreselleşmiş sözcüklerin akışı ile dönüşüme uğradığı bir İstanbul'dur, aşina olanın yeniden yorumlanmasına ve gözden geçirilmesine yol açan yeni kurallar devreye girmiştir. Böylece, çağdaş İstanbul'un deneyim sahasına uyarlandığında (Türkçe) "kabile" ile birleşen (İngilizcesi ile aynı olan) "postmodern" terimi, "maganda-kabilesi" gibi yeni bir karışımda ifade buluyor. Yukarıdaki pasajdaki sözcüklerin tamamen ayrı kaynaklarını ve şecerelerini ancak kozmopolit bir akademik uzman saptayabilir. Günlük Türkçede, yukarıdaki pasaj "gayet mantıklıdır".

Gelişmekte Olan Bir Kent Anlatısı: İstanbul'un "Taşralılar" Tarafından İstilası

Maganda sözcüğünün günlük dile bu kadar kolayca ve süratle girmiş olmasının üzerinde biraz durmamız gerekir. Çünkü sözcüğün ilk anda aşikâr, verili görünen anlamları, kamusal söylemde ona yüklenen değerle yakından bağlantılıdır. Bana kalırsa, bir anahtar kelime olarak taşıdığı güç, tüketim, cinsellik ve kent yaşamı alanlarındaki değişimleri, bunları yaygın bir kent anlatısına (İstanbul'un birbiri ardına gelen "taşralı" dalgaları tarafından istila edildiği) dahil ederek tutarlı bir biçimde açıklamasında yatıyor.

Bu anlatının ana motifi –İstanbul'un kültürel alanının kentin özgünlüğünü ve saflığını tehdit eden taşralılar tarafından istila edildiği– tanıdık bir tema. İstanbul, orta sınıflarının imgeleminde, uzun bir süredir özenle korunan üst ve altkültür farklarını tehlikeye sokan "taşralılar"ın birbiri ardına gelen dalgaları tarafından "istilaya", "kuşatmaya" ve "saldırıya" maruz kalıyor. Ancak bu taşralılara dair söylemsel-ideolojik kurgular ile onları dışlamaya yönelik etiketler tarihsel açıdan farklılaşıp değişiyor.

Bütün toplumsal anlatılarda olduğu gibi, İstanbul'un birbiri ardına gelen taşralı dalgalarınca istila edilmesinin tarihi de farklı katmanlarda gelişmiştir.[7] Birçok popüler anlatımın yanı sıra, İstanbul'un toplumsal sorunları konusunda sürekli belli bir nedensel olaylar zincirini ön plana alan, mevcut meseleleri tanımlayarak açıklayan ve geleceğe yönelik çözümler öneren sayısız "uzman" tahlili de anlatıyı besler. Anlatı, aynı zamanda, İstanbul'daki büyük ölçekli etkinlikler ile günlük hayatın kişisel deneyimlerini bir araya getiren bir sosyal temalar köprüsü işlevi görür. Birbirine denk olmayan deneyimler –su sıkıntısı, yozlaşmış polisler veya park yeri bulma güçlüğü– aynı öykünün bir parçası olarak tutarlılık ve anlam kazanır. Böylelikle, bir "halk" anlatısı olarak taşıdığı güç, öykünün ana özneleri olarak anlatan, okuyan ya da dinleyen insanları, boşlukları doldurmak için kendi deneyimlerinden yararlanma olanağı sunarak, öyküye entegre etmesinden kaynaklanır. Bu şekilde, bir yandan İstanbul'daki ana akım orta sınıf kültürünün deneyimlerinden kaynaklanan belli bir gerçek ön plana çıkartılarak tarafsız kılınır, bir yandan da çarpışan anlatımlar/söylemler inanılmaz ve karmaşık, gerçeğe ve "sağduyuya" aykırı kılınmış olur. Özet olarak bu, kelimenin Gramsci'nin kullandığı anlamıyla, hegemonyacı bir anlatıdır ve İstanbul'un egemen, ya da orta sınıf yaşam tarzını oluşturan şeyin ana hatlarını belirlemek üzere sürekli değer atfedilip değiştirilir.

Şu anda akademik yazılarda olduğu kadar popüler anlatımlarda da yer aldığı gibi, İstanbul'un taşralılar tarafından "istilası" 1950'lerin ortalarından itibaren "köylüler"in gelişiyle başlıyor. "Köylü" sözcüğünün Türk milliyetçiliğinin yüceltilen otantik özü olarak içerdiği olumlu çağrışımları yitirmeye başlaması da aynı döneme denk gelir. İstanbul'un kültürel manzarasında, köylüler eğitimden ve bu nedenle de modernliğin donanımından yoksun olan kaba saba taşralılara dönüşmüşlerdir. Böylelikle, 1960'lar boyunca, İstanbul'un kent yaşamı içindeki toplumsal ve kültürel bölünmeler, apartmanlardan oluşan merkez mahallelerde oturan "kentliler" ile varoşlarda köy benzeri (o dönemde) gecekondu mahallelerinde yaşayan köylüleri birbirinden

ayıran mesafe etrafında (hem fiziksel hem de mecazi anlamıyla) somutlaşmıştır. Ancak, dönemin popülist siyasal imgeleminde, bu durum geçici bir olgu olarak kalmış, köylülerin zaman içinde modernleşmek veya sınıf bilinci geliştirmek suretiyle kent yaşamına entegre olacakları varsayılmıştır.

1970'lerin sonlarında, varoşlarda ortaya çıkan yeni popüler kültür biçimlerinin orta sınıf alanlarına sızmaya başlamasıyla birlikte, basit sayılabilecek bu öykü daha karmaşık bir hal almış bulunuyor. İstanbul'da kendi geleneksel halk kültürlerinin saflığını ve özgünlüğünü yitirdikleri (fakat cahil kaldıkları) aşikâr olan Anadolulu köylüler kozmopolit yaşama entegre olamamışlardı (fakat kaba ticari zihniyetini benimsemişlerdi). Ne köylü ne de kentli olan bu insanlar, bütün kenti kirlenme ve zehirlenme tehdidi ile karşı karşıya bırakan, kendi yarı-melez sahte-kent kültürlerini geliştirmişlerdi. İstanbul'un orta sınıflarının deyişiyle, arabesk kültür İstanbul'u istila etmişti.

Arabesk sıfatı saflıktan yoksunluk, melezlik ve *bricolage* çağrışımları yapıyor ve belli bir "kitsch" türüne işaret ediyor. Bu sözcük ilk kez 1970'lerin başlarında, İstanbul'un düşük gelirli kesimleri arasında ortaya çıkan ve müthiş tutulan melez bir müzik türünü tanımlamak üzere kullanılır olmuştu.[8] Popüler Batı ve Mısır müziğinin ritimlerini ve enstrümanlarını birbirine kattığından hem halk müziğinin hem de Türk sanat müziğinin yerleşmiş kurallarına uygun düşmediği için devlet radyo ve televizyonlarında yasaklanan arabesk, 1970'lerin genişleyen kaset pazarında bir fırtına yarattı. Ünlü arabesk şarkıcılarını popüler kahramanlar olarak perdeye yansıtan filmler diğer büyük kentlerde olduğu gibi İstanbul'un kenar mahallelerindeki sinema salonlarında da anında gişe başarısına kavuştu. Bu süreç dahilinde, arabesk sıfatının bir müzik türünü, bir sinema türünü, ayrıca bunlardan zevk alan bir kültürel ortamı ve yaşam tarzını betimler hale gelmesi ile birlikte çağrışımlar zinciri genişledi. Arabesk tutkunları artık arabesk kültürüne aitti – banal, adi, ama Mary Douglas'ı anımsayacak olursak, her şeyden önce iki arada bir derede kalmış, bu nedenle de kirli ve kirletici. Arabesk şarkılar, şarkıcılar ve filmler sadece sanatsal açıdan kabul gören saf sınıflandırma kategorilerine uymamakla kalmıyor, aynı zamanda bunları kirletiyordu. Benzer bir şekilde, yerel köylü kültürleri ile bağlarını kaybedip, modernliğin maddi kültürünü kusurlu ve kısmi şekillerde birleştirerek kitlesel olarak tüketmeye başlayan arabesk kültürüne sahip kişiler her iki dünyaya da ait değiller. Arabesk kültür hem artık hem de marjinal, bir yere ait olmayan bir olgu haline geliyor, fakat aynı zamanda da tehlike yaratıyor, zira tüketim alanında kök salmış zevk ve farklılık hiyerarşilerini ihlal ederek onları gölgede bırakıyor.

Arabesk sıfatı, orijinal olanı aldırmaksızın taklit ettiği, ahşabın yerine formikayı, ipeğin yerine polyesteri geçirdiği için kaba sayılan bir çeşit ucuz kent estetiği olarak, ilk başlarda İstanbul'un düşük gelirli kesimlerini hedef alan aşağılayıcı bir etiket durumundaydı. Ancak, 1980'lerin ortalarından itibaren bu terimin çağrışımları çoğalmış, sadece alt sınıflar arasındaki kitlesel tüketimin kabalığına değil, aynı zamanda İstanbul'da yeni belirmekte olan zengin kesimin aşırı tüketim özelliğine de dokunur olmuştur. Neo-liberalizm döneminde İstanbul'un dünya pazarlarına entegre olması, birikim ve sınıf atlama yolunda yeni kanallar açmış, kendi yeni zenginle-

rini yaratmıştır. Ancak bu kesim, Fransızcadaki *nouveau riche* teriminin çağrıştırdığı, statü kaygılarından yoksun yeni bir "yeni zengin" tipidir. Bunlar, ince zevkleri taklit etmeye çalışmak yerine simgesel hiyerarşilerden habersiz görünmüş, kültürel farklara aldırmaksızın yeni edindikleri servetin keyfini sürmüşlerdir. Daha uygun bir ad bulunamadığından, arabesk sıfatının anlamı bu yeni olguyu da içine alacak şekilde genişlemiş, sadece yeni zengin tipinin görgüsüzlüğüne değil, aynı zamanda, örneğin, zevk farklılıklarını tereddüt etmeksizin ya da utanmaksızın göz ardı eden yeni bir siyasetçi tipine değinmek için de kullanılır olmuştur. Böylece, 1990'lara gelindiğinde, arabesk kelimesi artık Türk toplumunda belirsizlik ve yozlaşmadan mustarip tüm unsurlara –arabesk demokrasi, arabesk ekonomi, arabesk siyasetçiler– bulaşan genel bir hastalığı betimlemek ve tanımlamak için kullanılan geniş kapsamlı bir metafor halini almıştır. Özbek (1996), arabesk sözcüğünde "nihayet Türk toplumunun kimlik sorununu ifade edecek bir ad bulduğumuzu" ileri sürüyor.

Ancak, bu gelişmelerle aynı zamanda, İstanbul'un kültürel manzarasının içine görünüşte farklı türden bir tehdit –maganda– yerleşmiştir. Maganda etiketi istila, kuşatma ve saldırı gibi tanıdık metaforları çağrıştırarak halk söyleminde değer kazandığı oranda, ana çizgileri oldukça basit olan bir öykünün parçası haline gelmiştir – İstanbul'un kültürel yaşamındaki uygarlığı bastırma tehdidi taşıyan yeni bir "taşralı" dalgası. Ancak aynı zamanda, maganda kurgusu büyük oranda son on yılın ürünüdür ve cinselliğin halka açık bir gösteri haline gelmesi ile ilgili korkuların ve endişelerin yanı sıra yaşanmış deneyimleri de içine alarak yansıtmakta ve odak noktasına getirmektedir. Zira bu terim, gerçek ve mecazi anlamı ile, artık kentin belli muhitleri ile sınırlanması mümkün olmayan, kamuya açık alanlarda günlük yaşam deneyiminin bir parçası olarak karşılanan gem vurulmamış, vahşi ve kaba erkek cinselliğini de kapsamaktadır. Böylece, terimin halk söyleminde ve günlük dilde sürekli dolaşımda olması, "kültür eğitimi olmayan" taşralıların büyük kitleler halinde kente akmaları anlamına gelen arabesk kültürünün "saf olmayışı"ndan nitelik açısından farklı bir tehlikeye işaret etmektedir. Maganda, aksine, yerlidir – küresel tüketim çağında İstanbul'un kültürel atmosferinin kendini-devam-ettiren, kendini-yeniden-üreten ürünüdür. Magandayı tehlikeli kılan şey, kendi kurtarılmış bölgelerinin (düşük gelirli mahalleler) sınırlarını aşarak kent yaşamının kamusal alanlarına (egemen orta sınıf kültürü) tecavüz etme eğilimidir. Bu haliyle, maganda sıfatının kültürel tınıları aynı anda hem ırksal, hem cinsiyetçi, hem de mekânsaldır.

O halde 1990'lı yılların halk söyleminde maganda sözcüğünün yaygın ve ısrarlı kullanımı, İstanbul'un kültürel topografyasını destekleyen ve biçimlendiren içerme ve dışlama uygulamalarının yeniden tartışılma sürecinin bir parçası olarak görülebilir.

Cinselliğin bir tür halka açık gösteri biçiminde metalaştığı bir dönemde, maganda sözcüğü bunun içerdiği tehlikeleri somutlaştırıyor, meydana çıkarıyor ve bölgeselleştiriyor. Magandanın sürekli ve ısrarlı tehdidi, İstanbul'un kültürel manzarasını yeniden çizmekte olan dışlama tavırlarının hem itici gücü hem de neticesidir.

Bu bölüm boyunca, tek bir anahtar sözcük –maganda– üzerinde odaklanarak, bu sözcüğü 1990'larda İstanbul'un günlük yaşamının yoğun bir şekilde yerelleşmiş mekânlarının derinine inmek için kullandım. Sözcüğün kentin gençlik kültürünün mizah ortamında doğuşundan ana akımın söylemsel diline doğru ilerlerken geçirdiği anlam ve içerik kaymalarını "izlemek" suretiyle, cinselliğin bir tür gösteri olarak ticarileşmesinin nasıl kentteki farklı grupların günlük yaşamlarına girerek yerleşik manzaraya yeni maddi ve simgesel anlam haritaları eklediğini keşfetmeye çalıştım. Bu bölümü bitirirken, aşırı soyutlama riskini göze alarak, kent anlatılarının kentlerin kültürel haritasına nasıl tutarlılık sağladıklarını tartışmak istiyorum.

İstanbul gibi bir metropolde, kent hayatında tüketim alışkanlıkları aracılığıyla kurgulanan çoklu bölünmeler, yalnızca sermaye, mal veya kültürel akımların büyük ölçekli hareketinin pasif yansımasından ibaret değildir. Bu bölünmeler "yerel" kültürel alışkanlıklar aracılığıyla karşımıza çıkar ve anlam kazanır. Ancak, kentsel alanda bu gibi "yerelleşmiş" toplumsal oluşumların ve kültürel kimliklerin çokluğu ve çeşitliliği ile küresel tüketim olgusunun giderek genişleyen etkisi altında değişen çizgileri büyük metropolü tek bir varlık olarak anlamayı ve yorumlamayı güçleştirir. Böylece, küresel ve küreselleşmekte olan kentler üzerine yazılan, giderek artan literatürde kent yaşamının etnik, ırksal ve kültürel çeşitlilik ile giderek daha fazla parçalandığını, toplumsal ve ekonomik kutuplaşma aracılığıyla bölünmenin arttığını tekrarlamak adeta bir kural olmuştur. Dünyanın diğer bölgelerindeki büyük metropoller gibi İstanbul'da da küresel tüketimin genişleyen ağlarına entegrasyon mevcut kültürel uçurumları daha keskin bir hale getirmiş ve yeni kutuplaşmalar yaratmıştır. Ancak, en azından İstanbul söz konusu olduğunda, kentin kültürel haritasının sakinleri açısından tutarlılığını yitirdiği ya da kentte yaşayanların ortak bir gerçeklik hissini kaybettikleri söylenemez. Tam tersine, süregiden değişimlerin karmaşıklığından doğan çelişkiler, bir kent anlatısının –üzerine inşa edildiği içerme ve dışlama uygulamalarını silen kolektif bir destanın– tanıdık hatları aracılığı ile karşılanır ve düzene sokulur.

İstanbul'un taşralılar tarafından istilasının toplumsal öyküsü, bir kent anlatısı olarak, resmi ve popüler söylemler arasındaki sınırı hizaya sokar ve bunu yaparken her ikisinden aldığı unsurları seçici bir şekilde benimseyerek ve birbiri içine örerek tek bir hegemonyacı-baskın anlatım yaratır. "Hegemonyacı" olmasının nedeni doğrudan "tepeden" bastırılması ya da her türlü muhalefeti bastırması değil, alternatif anlatımların aynı kolektif efsanenin parçası olarak çizilirken ve tekrar tekrar dolaşıma sokulurken özgüllüklerini ve muhalif içeriklerini yitirmeleridir. Maganda sözcüğünün İstanbul'un "taşralılar" tarafından istilası yönünde süregiden kent anlatısına kaynaması bu "ehlileştirme" sürecini gösterir. Bu durum, aynı zamanda, kent anlatılarının meydana gelen olayların anlam kazanması için pasif bir zemin olmadığını ortaya koyar. Bu anlatılar, yaşanan toplumsal ilişkilerin ve iktidar kümelerinin çelişkili deneyimlerini idare etme ve tartışma yolunda aktif bir sürecin parçasıdır. Kesintisiz dolaşımda kalmaları, içerme ve dışlama süreçleri ile aktif olarak korunmadıkları

takdirde bulanma tehlikesi altında olan kültürel farklılıkların muhafazası için gereken sınır koyma çabasının bir parçasıdır. Daha yalın bir şekilde ifade edecek olursak, "hegemonyacı" kent anlatıları günlük toplumsal ilişkilerin ve alışkanlıkların parçası olarak sürekli gelişen hareketli anlatımlardır.

Bilindiği gibi, İstanbul'un toplumsal öyküsü zaman ve mekân açısından kültüre özel bir dizi tarihsel düşünce ve iktidar kümelenmesi içerir. Tümüyle kendine özgü bir öyküdür bu. Ancak, kentsel alana tutarlılık getiren hegemonyacı anlatıların sadece İstanbul'a özgü olmadığını, dünyanın değişik yerlerinde süregiden kültürel mücadelelerin bir parçası olarak üretildiğini ve yeniden üretildiğini öne sürmek mümkündür.

KAYNAKLAR

Brandist, Craig (1996), "The Official and the Popular in Gramsci and Bakhtin", *Theory, Culture and Society*, c. 13, no. 2, s. 59-74.

Chua, Beng-Haut (1998), "World Cities, Globalisation and the Spread of Consumerism: A View from Singapore", *Urban Studies*, c. 35, no. 5/6, s. 981-1000.

Linde, Charlotte (1986), "Private Stories and Public Discourse: Narrative Analysis in the Social Sciences", *Poetics* 15, s. 183-202.

Lomnitz, Claudio (1996), "Fissures in Contemporary Mexican Nationalism", *Public Culture*, c. 9, no. 1, s. 55-68.

Marcus, G. E. (1995), "Ethnography in / of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, no. 24, s. 95-117.

Mardin, Şerif (1971), "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", Erol Tümerkin, Fatma Mansur ve Peter Benedict (der.), *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, İstanbul.

Markoff, Irene (1994), "Popular Culture, State Ideology and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East*, E. J. Brill, Leiden.

Mbembe, Achille (1992), "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony", *Public Culture*, c. 4, no. 2, s. 1-30.

Öncü, Ayşe (1999), "İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi", Çağlar Keyder (der.), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, çev. S. Savran, Metis, İstanbul, 2000.

Özbek, Meral (1991), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim, İstanbul.

—— (1996), "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Somers, Margaret ve Gloria Gibson (1994), "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and Social Construction of Identity", Craig Calhoun (der.), *Social Theory and Politics of Identity*, Blackwell, Oxford.

Steinmetz, George (1994), "Reflections of the Role of Social Narratives in Working Class Formation: Narrative Theory in the Social Sciences", *Social Science History*, 16:3 (Güz), s. 488-516.

Stokes, Martin (1992), *Türkiye'de Arabesk Olayı*, İletişim, İstanbul, 1998.

9

İSLAMCILIĞIN AÇMAZLARI

Jenny B. White

Kimlik politikası, çağdaş Türkiye'nin siyasal kültürünün analizinde büyük önem taşıyan bir kavram haline gelmiştir. Kimlik politikasına dayalı bir analizi savunanlar, 1980'lerden bu yana birbirleri ile rekabet halinde olan –özellikle etnik ve dinsel– kimlik söylemlerinin, siyasal örgütlenme ve protestoyu belirleyen faktör olarak ekonomik mücadelenin yerine geçmiş olduğunu ileri sürüyorlar (Ayata 1997; Toprak, 1994). Bu makalede, kültürel kimliğin, sosyoekonomik sınıfın ve politikanın, gündelik siyasal eylem bağlamında birbirlerinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçtiğini öne süreceğim. Bunun sonucunda, İslamcılar popülist bir hareketin içinde bir seçkin İslamcı kimliği yaratma çelişkisi ile karşı karşıya kalmışlardır. Bunu başarabilmek için eylemcilerin "sıradan" müslümanların yaptıklarından farklı şeyler yaparak bir çeşit İslamcı seçkinciliğe yönelmeleri gerekmektedir. Üstelik, eylemci kadınların çoğunun kısa ömürlü ve simgesel bir uygulamanın ötesine geçerek "yeni İslam kadını" yaşam tarzını sürdürebilmeleri, sınıflarının ekonomik koşulları tarafından sınırlandırılmaktadır. Bütün bu nedenlerle, "yeni" İslamcı kimliği, simgelerinde içerilen anlamlar ile savunduğu değerlerin uygulaması arasındaki çelişkilerle doludur. Başka bir deyişle, İslamcı politika kültürel olduğu kadar sosyoekonomik alanda da eyleme konmaktadır.

Davranış biçimleri ile yemek ve giyim zevklerinin kültürel (ve dolayısıyla sosyal) farkın ve üstünlüğün göstergesi olan estetik ayrımlar olduğu ilkesine dayanarak, kimlik politikasının kültür politikası ile yan yana işlediği düşünülür (Bourdieu, 1984). Böylelikle, toplumdaki konumlarını değiştirme arzusunda olan bireyler ve gruplar, kültürel simgeler ile stratejik bir şekilde oynayıp seçkinlerin simgeleri ile statü ve meşruluk mücadelesine girerek bunu başarmaya çalışabilirler. Daha da radikal olanı, "sosyal dünyanın algılanma ve değerlendirilme kategorilerini dönüştürmek suretiyle sosyal dünyanın kendisini dönüştürme" çabasıdır (s. 483). Söz konusu olan, belli kimliklerin kültürel meşruluklarını ilan etme ve neyin uygar davranış olduğunu (ve neyin olmadığını), böylelikle de neyin sosyal açıdan ödüllendirilmesi gerektiğini belirleme hakkıdır.

Kimlik politikasında odak noktası, kültürel stratejiler ve devletten ziyade bireyin yeniden tanımlanması ve yeniden yönlendirilmesidir. Kimileri bu sürecin siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve devlet ile hukuk sistemlerinin geçirdiği değişimler etra-

finda dönen siyasal stratejilerden tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. Göle (1991), Türkiye'de iki çeşit İslamcılaşma arasında bir ayrım yapmaktadır. Bunlardan birincisi tesettürü farklılığın ve toplumsal ayrılığın göstergesi olarak kullanan kültürel stratejilere dayanır ve yeni değer sistemlerine sahip karşı cemaatlerin yaratılmasına yol açar. Göle'nin "siyasal İslam" tabir ettiği diğeri ise siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve şeriata dayalı yeni bir sistemin kurulması suretiyle toplumun dönüştürülmesini savunur (s. 109).

İslami eğilimli Fazilet Partisi (ve selefi Refah Partisi[1]) İslami bir kimliğin imgelerini ve söylemini ön plana alan bir İslami popülizm tarzı izlemiş, toplumsal ayrımı sağlamak amacıyla tesettür gibi kültürel simgeleri stratejik olarak kullanmaya odaklanmıştı. Ancak, İslamcı hareket aynı zamanda, sosyal sınıf meselelerine ve daha da önemlisi işçi sınıfı ve göçmen topluluklarının değerlerine dayanan, son derece siyasal bir projedir. İslamcı projenin görünüşteki birleşmiş kimliği ve simge repertuarı çelişkili itkiler zemininde yer almaktadır: popülist bir şekilde parti dahilinde sınıf, statü ve bir dereceye kadar cinsiyet farkı tanımama; kendini yoksulların ve mazlumların partisi olarak konumlandırma çabası; İslami simgeleri seçkin kültürel göstergeler olarak yeniden sınıflandırma girişimi.

Cumhuriyet Türkiyesi ilk zamanlarında, büyük ölçüde kırsal ve sosyal sınıf anlamında fazla farklılaşma göstermeyen bir ülkeydi. Siyasal seçkinler, ekonomik durumlarından ziyade, aldıkları eğitim ve İslam'ın önemli rol oynadığı köy ve taşra nüfusunun yaşam tarzından çok uzak olan kentli ve laik Batılı yaşam tarzı eğilimleri ile ayırt edilmekteydiler (Kasaba, 1997; Duben ve Behar, 1991). Kitlesel eğitimin yaygınlaşması, insanları şehirlerden ve köylerden laisist bürokrasi kadrolarına çeken kariyer imkânları sağladı. Bu şekilde, değerleri ve yaşam tarzları Kemalist askeri-bürokratik seçkinlerinkinden oldukça farklı, kırsal kökenli teknokratlar, idareciler ve diğer mesleki kadrolar ortaya çıktı. 1950'de rekabetçi çok partili siyasete geçişle birlikte, bu sosyal gruplar siyasal hayata adım atmış, devlet ve kent idarelerinin bürokrasisinde görev almaya başlamışlardı. Bu yeni sosyal grupların sahip oldukları değerler küçük burjuva ve kırsal kökenlerini yansıtıyordu. Genel olarak daha az Batılı ve kozmopolittiler ve günlük hayatlarında değer yargılarında İslam'ı ölçüt aldıklarında daha rahat ediyorlardı. Bu kadrolardan çıkan kişilerden en başarılılarından biri olan, siyasete 1960'larda giren Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, bir parti kongresinde, "Ben Kuran okunmadan sofraya oturmayan bir aileden geliyorum," demişti (bkz. Ahmad, 1991: 12).

Böylelikle, siyasal iktidara erişim kapitalist seçkinlerin tekelinde kalmamıştı. Özellikle bir parti, 1970'te kurulan, Refah ve Fazilet partilerinin selefi olan Milli Nizam Partisi, Anadolu'daki küçük burjuvazinin ekonomik çıkarlarını ve değerlerini temsil ediyordu. Başka partiler de popülist ilkeler izlemiş, fakat militan laisizmleri veya küçük burjuvazinin ve yoksulların refahını tehdit ettiği düşünülen ekonomik politikaları giderek daha fazla desteklemeleri yüzünden kitleleri uzaklaştırmışlardır.

Siyasal ilerleme fırsatı, kökleri küçük kentlerde ve köylerde olan güçlü bir profesyonel ve kentli tüccar orta sınıfın varlığı ile birleşince, belirgin sınıf düşmanlıkla-

rının gelişmesini yavaşlatmıştır. Bu nedenle sınıf meseleleri daha çok, kültürel farklar çerçevesinde ifade edilme eğilimindedir; kadının toplumdaki konumu, İslam'ın siyasal ve toplumsal hayattaki rolü tartışma konusu edilmekte, kadınların ev dışında çalışması ve tesettür odak noktası olmaktadır. Buna karşılık, laisizm ve İslam hakkındaki tartışmalara da sınıf nefretleri yüklenmektedir.

1980'lerde Türk ekonomisinin dünya pazarına açılması ve devletin kontrollü bir ekonomi aracılığıyla ekonomik güvence sağlama rolünü bırakması büyük ekonomik sarsıntılar yaratmış ve zengin ile yoksul arasındaki farkı iyice artırmıştır. Fakat, Türkiye'deki sosyoekonomik farklılaşmanın sadece siyasal ve ekonomik egemenliğe bağlı olarak anlaşılması mümkün değildir, ancak cemaat ve yaşam tarzlarına, buna bağlı iktidar yapılarına, çıkar kaynaklarına ve ahlaki dayanışma zeminlerine bağlı olarak anlaşılabilir (Hefner, 1990: 25). Türkiye'de muhafazakâr İslami kırsal yaşam tarzı ile Batılılaşmış kentli laik seçkinler arasındaki geleneksel sosyal kopukluk, devletin kendi laik, Batılılaşmış yurttaşını yaratmak için kullandığı ulusal kurumlara (bürokrasi, silahlı kuvvetler, okullar, üniversiteler, halk oyunları dernekleri, vs.) bağlanmıştır. Böylece, 1980'lerde muhafazakâr kırsal kesim halkı yeterli siyasal kitleye ulaşarak alternatif bir kent kültürünü ve kendi kurumlarını yaratmaya, okulların ve bürokrasinin doğasını değiştirmeye başladığında, bu yarış kentli yoksulların sınıf konumu gibi diğer özelliklerinin tabi olduğu, bir kimlik (kentli/kentli olmayan, laik/İslamcı) mücadelesi olarak algılanmıştı.

Toplumsal gruplar başka bağlılıklar ve motivasyon kaynakları –bölgesel, dinsel ve toplumsal cinsiyetle bağlantılı– ile bölündükçe sınıfın etkisi daha da muğlaklaşıyor. Paul Lubeck, Nijerya'daki (1988) İslami siyasal hareketler üzerine yaptığı çalışmada, incelediği grupların davranışlarını, yapısını ve bilincini aydınlatmada sınıf teorilerinin de kültürel açıklamaların da yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Lubeck, İslam kültürünün bir grubun yaşamındaki yapısal ve sınıfsal deneyimler dolayımıyla oluştuğu sonucuna varmıştır. Bunun tersine, bastırılmış gruplar İslami ideolojiyi ve kurumları seçici bir şekilde kullanarak egemen sınıfların ekonomik sömürüsüne direnmişlerdi (s. 246). İşleri daha da karmaşık hale getirecek şekilde, Lapidus (1988) müslüman simgelerinin cemaatçiliği, milliyetçiliği, dayanışmayı ve birliği vurgulayan bir ahlaki sözcük dağarcığını temsil ettiğini belirtiyor. Bu odaklanma, İslami hareketleri özünde sınıfsal siyasal eylem kavramlarına düşman hale getiriyor ve sınıf dayanışmasını engelliyor. Dolayısıyla, İslam inancı ve davranışlarının sosyal sınıf çıkarları prizmasından geçebileceği ve sınıf çıkarlarını İslami kurumlar ve simgeler aracılığıyla ele almanın mümkün olduğu iddia edilebilirse de, motive edici bir etken olarak sınıf kavramı İslami söylemin kültürel birlik üzerine odaklanması, çatışan bağlılıklar ve Türkiye'nin kendine özgü sınıf çıkarı gelişimi nedeniyle yadsınır ya da bulanıklaşır.

Bu durum, muhafazakâr küçük burjuvalardan, yoksul emekçilerden ve toplumsal konumları giderek yükselen profesyonellerden oluşan karışık bir üye grubuna sahip popülist bir siyasal partiye bazı avantajlar –ve sorunlar– getiriyor. Siyasal İslam, insanlar arasında etnik kökene, ekonomik duruma ve hatta örtünüp örtünmemelerine göre ayrımcılık yapmıyormuş görüntüsü verebiliyor. Ancak siyasal eylem, ekono-

miden cinselliğe kadar her türlü insani ihtiyaçtan esinlenir ve harekete geçer. Günlük yaşam bağlamı –yerel ve ulusal güç ve servet hiyerarşilerinde İslamcıları destekleyenlerin konumu– görünüşte uyumlu olan İslami simgelere bazen birbiriyle çelişen çeşitli anlamlar yükler ve bunlar daha sonra siyasal harekete devrolur. Başka bir deyişle, kimlik politikası tek başına Türkiye'deki İslamcı siyasal hareketliliğin karmaşık durumunu açıklamaya yetmez. Tablonun tümünü görmek için sosyal sınıf ve sınıfa yerleştirilmiş toplumsal cinsiyetten kaynaklanan çelişkileri ve küçük motivasyon farklarını da tekrar eklemek gerekiyor.

Çağdaş Türkiye'nin kültür politikasında İslamcılar, örtünme ve cinsiyet ayrışması gibi toplumsal davranışları, kentli/modern/eğitimli gibi bir anlam bütünü ile bağlantılandırmaya, bu tavırları geçmişte kırsal/geri kalmış/eğitimsiz ile bağlantılandıran toplumsal hiyerarşilere meydan okumaya çalışıyorlar. Böylece örtünmeye kitlenin davranışlarından farklı bir elit saygınlığı kazandırılmak isteniyor. Bu sosyal tavırlar ve tarzlar, aynı zamanda, Haziran 2001'de kapatılana kadar İslamcı hareketin en belirgin ulusal temsilcisi olan Fazilet Partisi için birleştirici kültürel işaretler işlevi de görmüştü. Ancak, işçi sınıfının günlük hayatında uygulanan şekliyle cinsiyet ayrışması ve örtünme, kentli yoksulların gereksinimlerinden, korkularından ve sıkıntılarından türeyen, dinsel veya siyasal kimliği olduğu kadar toplumsal cinsiyet ve sınıf kimliğini de yansıtan çeşitli anlamlar da içermektedir. Bu insanlar için, işsizlik ve yoksulluk ile altyapı, eğitim ve sağlık tesislerinin yetersizliğinden kaynaklanan günlük zorluklar, geleneksel davranış kalıplarının ayakta kalmak için tek yol olduğu temel koşulları yaratmaktadır. Aileye itaat, boyun eğmek, örtünme ve ayrışma gibi toplumsal cinsiyete uygun davranışlar, özellikle de kadınların cemaat üyeliği ve aile desteğiyle sağlanan sosyal ve ekonomik güvenlik ağında hak iddia etmeleri açısından büyük önem taşımaktadır.[2] Bu da kimliğin bir çeşididir, fakat aynı davranışsal işaretlere sahip olsa da, seçkinlerden biri olmaktan ziyade seçkinlerin dışındaki bir gruba mensup olmakla bağlantılıdır.

Bir bakıma, örtünmenin seçkin statüsünün göstergesi olabilmesi için seçkinlerden oluşmayan çevredeki örtünme eyleminden ve bunun içerimlerinden uzak tutulması gerekir. Bu nedenle, İslamcı eylemciler kendi örtünmelerinin daha "şuurlu" olduğunu öne sürerek kendi kültürel eylemlerini çevrelerindeki halktan ayrı tutmaya uğraşmaktadırlar. İslamcı aydınların söylemi (ve bu söyleme ilişkin akademik söylem) de "kültürel politikanın" temsilcisi olan "bilinçli" örtünme ile birbiriyle çatışan motivasyonların etkisindeki günlük örtünme arasındaki farkı destekler niteliktedir.[3] Üstelik, (ister seçkin ister emekçi kesim mensubu olsunlar) kadınların örtünme anlayışı İslamcı hareketteki erkeklerin örtünmeden anladıklarından da çok farklıdır. Fazilet Partisi'nin eylemci kadınları örtünmeyi ve cinsiyet ayrışmasını bilinçli bir şekilde, hareket dahilindeki ve haricindeki kadınlara yeni sosyal kimlikler ve somut fırsatlar yaratmak için önemli siyasal simgeler olarak kullanmaktadırlar. Ancak, Fazilet Partisi'nin erkek eylemcilerinin bu kültürel kalıplara ilişkin yorumu, erkeğin kadının cinselliği ve mekânda hareketi üzerindeki denetiminin kadının özerkliğinin ve kendi bedeni üzerindeki söz hakkının önüne geçtiği günlük hayattaki örtünme ve ayrışma bağlamından etkilenmektedir.

Kültürel kalıpların siyasal ifadesinde izlenen bu çelişki, kadınların ev dışında çalışmalarının doğru olup olmadığı sorusu karşısında erkek ve kadın eylemcilerin takındıkları farklı tavırlarda gözlenebilir. Bu, örtünme ve ayrışmanın çelişen anlamları ile iki şekilde doğrudan yüzleşen bir sorudur: kadınların örtünmelerine rağmen mesleki ve siyasal açıdan etkin, hareketli olmalarına izin veren, sosyal farklılık ve siyasal güç kazandırılmış kültürel kalıplara dayalı yeni bir kimlik yaratma yöntemi olarak; bekâretin, erkeklerin arzularının denetim altında tutulmasının ve kadının evde eş ve anne olarak öncelikli yerinin korunmasının güvencesi olarak.

Bu çelişki, emekçi sınıfın yaşadığı mahallelerde ailelerin ek gelire büyük bir ihtiyaç duymaları gerçeği ile daha da önem kazanmaktadır. Ancak, İslamcı hareket kadınların eylemci olmalarına, üniversiteye gitmelerine ve evin dışında çalışmalarına bir ölçüde fırsat sağlamasına rağmen, aynı hareket dahilinde bazı kadınlar bu olanaklardan yoksun bırakılmışlardır. Bazı parti liderlerinin kadınların çalışmaları yönünde verdikleri desteğe rağmen, işçi sınıfı mahallelerindeki erkek eylemciler ve parti görevlileri kadınlara piyasaya sunulabilecek beceriler kazandırmaya yönelik kursları desteklememektedir. Eğitimli İslamcı kadın eylemciler bile evlendiklerinde, özellikle de çocukları olduktan sonra, çoğunlukla kocalarının çalışmayı bırakmaları talebiyle karşılaşmaktadır. Bu nedenle, kültürel ve siyasal İslam arasındaki ayrım aldatıcıdır. Popülist "hepimiz müslümanız" söyleminin, birlik içindeki simgesel yüzeyin altında, kadınlar ve erkekler ekonomi ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin kısıtlamalarıyla fırsatlarını kendi kültürel deneyimleri bağlamında yansıtan farklı siyasal amaçlar ortaya koymaktadırlar.

Siyasal olarak yaratılan kültürel kalıplar bir grubun bütün kültürünü ya da politik düzeninin tümünü temsil etmese de, siyasal değer kazanmış ve mitingler, gösteriler, yürüyüşler, şenlikler gibi önemli siyasal-simgesel dramaları destekleyebilecek, karşılıklı anlaşılabilir simgesel malzemeler sağlamaktadır (Cohen, 1974: 132). Ritüel haline getirilen bu dramalar güçlerini, aynı kültürel kalıplarda yankı bulan günlük etkileşimlerde meydana gelen olaylar ile eşzamanlı olmalarından alırlar. Aynı zamanda, görünüşte uyumlu gibi duran siyasal simgelerin saflığı, günlük hayatta bu kültürel kalıplara bağlanan ve siyasal anlamlarıyla çelişebilen anlamlarla bozulmuştur. Bu şekilde, siyasal hareketin içine çelişkiler sızabilir.

Kathleen Stewart (1996: 5), kültürün "kullanılırken oluşan bir süreç" olduğunu ve bu nedenle de "dağılmaya, sapmaya, yer değiştirmeye, ertelemeye ve ayırmaya eğilimli" olduğunu belirtiyor. Deneyimi "arıtılmış" bir anlama bağlamak üzere sınıflandırmadan, kodlamadan ve adlandırmadan önce, "arzu alanlarının dokusuyla yoğunluğunun" (s. 26) yeniden ortaya konması gerektiğini söylüyor ve bir ayıklama ve sınıflandırma sürecinden ziyade yaratım ve üretim tarzı olarak ele alınan bir kültür modeli öneriyor. "Anlam," diye yazıyor, "her zaman üzerine söyleyecek bir şeyler daha kalan olayların akışında yatar" (s. 58). Bu bölüm, yerel ve siyasal uygulamaların dokusunun bir bölümünü, anlam boşluklarını ve çokluklarını, aynı insanların iki ayrı alandaki –sosyal sınıf ve siyasal hareket– kültürel uygulamaları arasındaki çelişkileri ve genelleştirmeleri İslamcı siyaset tartışmalarına yeniden sokmayı amaçlıyor. Arzunun ve mecburiyetin, tıpkı gölge oyunundaki gibi, kamusal bir perdeye yansı-

dığını düşünün. İzleyiciler, perdede gösterileri, toplantıları, mitingleri ve konuşmaları izliyorlar. Anlamlar bu süreçte açıklık kazanmıyor; tersine bireysel niyetler toplumsal cinsiyetin, sınıfın ve siyasal eylemin yapıları, olanakları ve kısıtlamalarının süzgecinden geçirildikçe değişip çoğalıyorlar ve başka bir açıdan seyreden başka kişiler tarafından algılanırken yeniden değişiyorlar.

Bu bölümde, yoksul kent mahallelerinde İslamcı hareketliliği kuşatan kültürel-siyasal bütünün bir yönüyle, yani sınıf ve toplumsal cinsiyet temelli motivasyonların popülist bir siyasal parti tarafından ulusal siyaset perdesine nasıl yansıtıldığıyla ilgileniyorum. Aşağıda, önce İslamcı hareket içinde sınıf ve toplumsal cinsiyetin rolü üzerinde kısaca durduktan sonra, Fazilet Partisi'nin mitinglerinden birindeki ritüel temsili ve bunun içerdiği çelişkileri anlatıp analizini yapacağım.

Siyaset Kültürü

Türkiye, 1980'lerde ve 1990'larda muazzam değişimlere ve dönüşümlere tanık oldu. Türk ekonomisinin dışarıya açılması ve dünya ekonomisine entegre olması, Avrupa ile gümrük birliği ve eski Sovyet topraklarında yeni pazarların oluşması bazılarına büyük fırsatlar ve servetler getirirken, birçok kişi için de boşa çıkan umutlar ve beklentiler anlamına geliyordu. Devlet sanayiyi özelleştirmeye ve zaten zayıf olan sosyal güvenlik ağını parçalamaya başladı. Fiyatlar yükseldi, enflasyon çift haneli rakamlarda kaldı, kırsal alandan kente yeni bir göç dalgasının yaşanmasıyla işsizlik arttı. Yeni zenginler, Türkiye'nin finansal ve kültürel merkezi İstanbul'da iyice görünür oldu. Kenti çok sayıda lüks, dışarıya kapalı site ve yepyeni gökdelenler sardı. 1982'de, 1970'lerdeki şiddetli toplumsal çatışmanın bir kez daha yaşanmasını engellemek isteyen silahlı kuvvetlerin sıkı gözetimi altında, daha liberal olan eski anayasanın yerine kısıtlayıcı bir anayasa kabul edildi. Bu şekilde, zengin sanayicilerden yoksul kentlilere kadar pek çok grubun siyasal talepleri bastırıldı. Yine de, güç kazanmanın muhtelif yolları yok değildi. Sivil kuruluşlar ve vakıflar arttı, medya kuruluşları çoğaldı, seçim sistemi siyasal katılım olanakları sağladı. 1990'larda iş çevreleri Yeni Demokrasi Hareketi adıyla (seçmene fazla hitap etmeyen) bir parti kurdular.

Ekonomik dönüşüm ile kendi kaderine terk edilen halk kesimi ise sosyal adalet, işsizlik, yoksulluk ve sosyal güvenlik gibi konuları vurgulayan popülist bir parti olan Refah Partisi'nde ifade bulmuştu. Yoksullar, merkez-sol ve merkez-sağ partilere o güne kadar vermiş oldukları desteği çekmişlerdi; bunların her ikisi de kitlelerin yoksulluğunu ve işsizliği artıran özelleştirme gibi politikalar izliyor ve medya söylemine egemen olan Batı tarzı kalkınma ve "yuppie" yaşam tarzlarını destekler gibi duruyorlardı (Ayata, 1997: 70). Refah Partisi, diğer partilerin ilerleme söylemi ("çağ atlamak") adına bir yana bıraktıkları yoksulluk, eşitsizlik ve adaletsizlik meselelerini yeniden ortaya atmıştı. Diğer partiler bu sorunlar yerine, Türkiye'nin Batı'daki ve Avrupa'daki konumu, toplumsal ve siyasal yaşamda laikliğin önceliği ve milliyetçi kaygılar (Kıbrıs, Kürt sorunu, AB üyeliği) gibi meselelere odaklanmışlardı.

1980'lerden bu yana, İslamcı hareket –"hareket" sözcüğünü geniş bir anlamda

kullanıyorum çünkü birbiriyle rekabet eden birçok sesi ve görüşü içinde barındırıyor– önce Refah Partisi, bu parti 1998'de kapatıldıktan sonra da halefi Fazilet Partisi ile siyaset arenasına kesin bir biçimde girmiştir (White, 2002). Refah'ın selefleri arasından biri olan Milli Selamet Partisi 1970'lerde pek çok koalisyonda yer almıştı, fakat Cumhuriyet Türkiyesi'nde daha önce hiçbir dinsel eğilimli parti siyasal ve toplumsal açıdan böylesine sağlam kök salmamıştı.[4] 1980'lerdeki ekonomik reform ve fırsatlar döneminde ortaya çıkan dindar ve siyaset ile ilgili işadamları ve sanayiciler, İslamcı hareketin muhtelif unsurları için sağlam bir ekonomik destek oluşturdular. Bu desteğe siyasal katkı kadar hayır kuruluşlarının desteklenmesi, burslar, okullar ve öğrenci yurtları da dahildi. 1970'lerde Refah Partisi esas desteği az gelişmiş Doğu ve Orta Anadolu bölgelerinden alıyor, şehirlerde pek başarılı olamıyordu (Landau, 1976). 1980'lerde, Refah'ın seçmen tabanı şehirlerin kenar mahallelerinde yaşayan, daha önceleri sosyal demokratlara oy veren, kentlerin kenar mahallelerinde yaşayan yoksulları da kapsayacak şekilde genişledi (Kirmanoğlu, 1997). Buna, giderek büyüyen bilinçli İslamcı iş çevreleri ve genç profesyoneller de eklendi. Bu çalışma kapsamında görüşülen eylemciler, İstanbul'un büyük işçi sınıfı semtlerinden biri olan ve bazı kısımlarında muazzam bir yoksulluk görülen Ümraniye'de oturuyorlardı. 1994'te, Ümraniye'deki seçmenler ortanın solundaki (Cumhuriyet Halk Partisi) bir belediye yönetiminin yerine Refah Partisi yönetimini getirdiler.

İslamcı hareket, İslamcı aydınların düşüncelerinin, içlerinde pek çok ulusal ve yerel televizyon ve radyo kanalı da bulunan basın ve yayın organlarında basılması ve tartışılması ile felsefi bir meşruluk da kazandı. İslamcı seçkinlerin kamuya yönelttikleri ifadeler yoğun analize tabi tutulmuştur (Gülalp, 1997; Meeker, 1991), keza İslamcı seçkin statüsünün göstergeleri olmaları bağlamında dış görünüşle ilgili (kadınların başörtüsü, erkeklerin sakalı) meseleler de öyle. İslamcı kendini sunuşun özgün tarzı İslamcı hareketin en önemli simgelerinden biri olarak yorumlanmıştır (Göle 1991; İlyasoğlu, 1994), ancak bu tarzlar İslamcı siyasal proje ile ilgisi olmayan günlük yaşamda da derin kültürel yankılar bulmaktadır (Delaney, 1994).

Seçkinlerin söylemleri ve uygulamaları (ya da uygulamaların seçkin doğası) üzerindeki vurgu, siyasetin, tıpkı bir makinanın dişlilerini döndüren motor gibi, merkezden çıkarak çevreyi de içine aldığı düşüncesinin sürdürülmesini sağlamaktadır. Bazı açılardan, İslamcı elit terimi yanlıştır, çünkü genelde gönderme yapılan, ekonomik durum değil, eğitim durumudur. "Elit" İslamcı kadınlar üzerine son yıllarda yapılan iki büyük araştırma (İlyasoğlu, 1994; Göle, 1991), siyasal veya mesleki açıdan aktif olan, ama Ümraniye gibi semtlerde yaşayan göçmen ailelerden gelen eğitimli kadınları konu almaktadır. Belirli bir İslami kıyafetin sınıf atlama ile simgesel bağlantısı ekonomik statüye işaret edebilir, ancak göçmenler, yoksullar ve işçi sınıfı arasında çok az kişi İslami kıyafet giyseler bile gerçekten ekonomik olarak sınıf atlama olanağına sahiptir. Buna karşılık eğitim olanağı, Cumhuriyet devrimleri ve İslamcı hareketin gerçek ekonomik seçkinlerinin finansal desteği sayesinde, doğrudan yardım ya da vakıf ve parti desteği yoluyla, kadınlı erkekli geniş kitlelere yaygın olarak sağlanmaktadır. Ancak, İslamcı ekonomik elitler arasında yer alan kadınlar, Ümraniye'nin "elitleri"nden çok daha farklı bir yaşam tarzı sürdürüyorlar.

Parti içindeki bu çelişkiler, Refah Partisi'nin lideri Necmettin Erbakan 1994'te kızına İstanbul Sheraton otelinde görkemli bir düğün yaptığında olduğu gibi, zaman zaman açığa çıkıyordu. Çarpıcı boyutlardaki tüketim ulusal haberlerde yer almış, partiyi destekleyenler arasında bile öfke yaratmış, hatta belki de 1994'te İstanbul'un en İslamcı muhitlerinden biri olan Fatih'te partinin yerel seçimleri kaybetmesine neden olmuştu. Ümraniye'de Refah Partisi'ne oy verenler bile parti liderini israfçılığı nedeniyle eleştiriyorlardı. Bir kadın, hayatta sadece bir kere gidilmesi farz olduğu halde, Erbakan'ın defalarca hacca gitmesinden şikâyet ediyordu:

İnsan kaç kere gitmek zorunda? Neyi göstermeye çalışıyor – bizden daha iyi bir müslüman olduğunu mu? Gittiği zaman bir de bütün maiyetini, ailesini götürüyor, bir keresinde torununu bile götürmüştü. Bebeğin hacda işi ne? Bunun kaç para tuttuğunu biliyor musunuz? O parayla yapabileceği çok daha iyi şeyler vardı. Mesela yoksullara yardım edebilirdi.

Fazilet Partisi'nin kontrolü için Erbakan ile İstanbul'un popüler belediye başkanı Erdoğan arasındaki mücadele parti içindeki ve parti ile destekçileri arasındaki bu gibi çelişkileri kamçıladı: Erbakan'ın eski moda seçkin liderlik tarzına karşı Erdoğan'ın popülizmi ve işçi sınıfından destekçiler nezdindeki "tıpkı bizim gibi" yaşayan biri imajı.[5]

"İslamcı elit" tabirinin kullanımı, İslamcı hareket içindeki ekonomik seçkinlerle kısıtlı imkânlara sahip olanlar arasındaki farkları gözlerden gizlemekte; hareket ve parti tarafından, "elit" etiketinin sosyal konum açısından aşağılara çekilerek İslamcı giyimi benimseyen ve siyasal eylemciliğe dahil olan veya üniversiteye giden kişileri de içine alacak şekilde genişletilmesi suretiyle beslenen eşitlikçilik ülküsüne katkıda bulunmaktadır. Bu kullanım, aynı zamanda, eylemciler ile seçkin olmayan kökenleri arasına sosyal mesafe koymaktadır; İslamcılığın simgeleri yaşanılan geleneksel bağlamından ziyade sosyal farklılık, statü ve sınıf atlama imkânı ile ilişkilendirilecekse, bu mesafe gereklidir. Örneğin, Göle (1991) "elit" İslamcı kadınlar üzerine yaptığı çalışmada, İslamcılığın çağdaş aktörlerinin "marjinal, eğitimsiz, öfkeli gruplar" olmadıklarını, üniversite öğrencileri, geleceğin aydınları ve profesyonellerden oluşan, İslam'ı çevreden merkeze taşıyan yeni seçkinler olduklarını ısrarla belirtiyor (s. 132). Parti eylemcileri ekonomik konum ("alt tabaka" gibi) veya ortak iş deneyimi ("işçi sınıfı" gibi) temeline dayanarak oluşturulan kimliklere göndermede bulunmaktan sakınıyor, muhtarın verdiği yoksulluk sertifikası ile belgelenen bürokratik bir kategori olan "fakir" veya "mağdur kesim" gibi terimleri tercih ediyorlar. Bunların her ikisi de büyük bir utanç ile bağlantılandırılıyor ve eylemciler "mağdur" ailelere yemek götürdüklerinde bunu komşuların görmemesine özellikle dikkat ediyorlar.

Partiyi destekleyenler arasındaki sınıf farklarını ve diğer çelişkileri saklamanın bir diğer yolu da, kimliği birey düzeyine çekmek. Ümraniye'deki İslamcı bir hayır kurumunun başkanı olan eğitimli ve oldukça başarılı bir işadamı, insanlar arasında fark olmadığını, bu durumun kısmen hepsinin müslüman olmalarından, ancak aynı zamanda "herkesin birey olarak değerlendirilmesinden" kaynaklandığını söylüyor ve açıklamaya şöyle devam ediyordu: "Vakıfta, benim konumum farklıdır, fakat başka

bağlamlarda benim seviyem de diğer insanlarınki ile birdir. Asıl seviye kişininkidir, yani insanın eşit şartlar bulduğu seviyedir."

Ancak, kimlik ve kültür politikalarının sosyal sınıfı reddetmelerine rağmen, sınıf yine de Türk toplumundaki kültürel-siyasal kimlikleri iten ya da çeken görünmez bir mıknatıs olarak kalmayı sürdürmektedir. Bir grubun servet ve güç hiyerarşisindeki durumunun yalın bilinci, Hefner'in (1990: 28) tabiriyle sınıfın kendisinin bilincinde olması demektir. Bu, "aynı sınıfsal durumu paylaşanların ortak çıkarları ya da tür bilinci olacağı" anlamına gelmez. Bununla beraber, sınıfın kendisinin bilincinde olması, "bilince yansımaktan ziyade, kimi durumlarda yabancılaşma ve anomi, kimi durumlarda ise etnisite ve yeni toplumsal hareketlere neden olan itici güç şeklinde bilinçte kırılmış olarak" kalır (Kearney, 1996: 146). Bu koşullar altında sınıf ikili bir kavram değildir; hatta alt, orta, üst-orta, vb. gibi daha incelikli sosyolojik kategorilere bile uymaz. Burada sınıf, tükettiğinden daha fazla değer üretenler ile ürettiğinden daha fazla tüketenler arasındaki fark olarak ifade bulmaktadır; bu tanım çağdaş toplumda değeri üretenlerle tüketenler arasındaki iç farklılaşmanın çok katmanlı olmasının ve keskin uçurumlar gözlenmemesinin açıklanmasını mümkün kılıyor (Kearney, 1996: 173) Kearney'nin genel değer politikası olarak adlandırdığı kavram, aynı zamanda, kimliklerin ve değerlerin yurttaşların sınıf konumlarını belirttiği ve kişilerin kendilerini tanımlayan işaretler sistemini değiştirmek isteyebilecekleri nosyonunu da barındırır; ancak yazar, bu durumun "toplumsal hayatın temelinde yatan ekonomik mesele" olan sınıf farkları sistemi dahilinde görülmesi gerektiğini öne sürüyor (s. 174).

Sınıflara ayrılmış yurttaşlar arasındaki siyasal katılım motivasyonları büyük ölçüde kendi sınıfsal konumlarının özelliklerini taşır. Ancak, paylaştıkları yoksulluk, işsizlik, sağlık hizmetlerinin yetersizliği, eğitimsel ve ekonomik fırsatların nispeten az olması gibi deneyimlerin ötesinde, 250.000 kişinin yaşadığı bir muhitten beklenebileceği üzere, Ümraniye sakinleri birbirinden çok farklı gereksinimler, istekler, geçmişler ve özdeşleşmeler sergilemektedir. Sosyal ve ekonomik olanaklardan mahrum olan bu kişiler arasında, insanların Fazilet Partisi'ni destekleme gerekçeleri, partiden beklentileri ve İslamcı kimliğinin birleştirici temel simge ve sloganlarına yükledikleri anlamlar arasında çelişkiler görülüyor. Aşağıda, bir Fazilet Partisi mitingini, önemli siyasal simgelerin partinin birliğini ve popülist imajını sergilemek ve güçlendirmek üzere kuvvetle vurgulandığı ritüelleştirilmiş bir dramayı anlatacağım. Analiz, mitingin siyasal-simgesel draması ile bunun altında yatan gayri resmi tavrın daha ince ve kimi zaman çelişen anlamları arasında gidip gelecek.

Fazilet Sergilemek

İstanbul'dan yola çıkıp iki saat boyunca trafik keşmekeşiyle boğuştuktan sonra, her ikisi de gazeteci olan Sibel[6] ve Banu ile birlikte İzmit'e vardık ve Fazilet Partisi'nin mitinginin yapılacağı spor salonunun yolunu sorduk. Ne yürüyüş ne de şenlik içermesine rağmen, miting "Fazilete Doğru Yürüyüş Şenliği" diye adlandırılmıştı. Gü-

venlik görevlileri arabaları girişten uzaklaştırmaya uğraşıyorlardı. Binanın önünde birçok asker ve polis hazırolda dizilmişti. Sibel'in basın kartını salladığını gören İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın yardımcıları bize doğru koşarak içeri girmemizi işaret ettiler. Sibel park etmesi için arabasının anahtarını birine verdikten sonra bizi arka kapıdan salona aldılar.

Bir saat kadar gecikmiştik ve program başlamıştı. Davetiyeye bakılacak olursa, folklor gösterisini kaçırmıştık, ama o sabah Adana'da meydana gelen depremin kurbanları hürmetine gösterinin iptal edildiğini öğrendik. Sibel'in geç kaldığımız için özür dilemesi ve belediye başkanını kaçırıp kaçırmadığımızı sorması üzerine, belediye başkanının adamlarından biri olan, zayıf, iyi giyimli, düzgün kesilmiş kapkara çember sakallı, güler yüzlü rehberimiz belediye başkanının geciktiğini ve daha yeni geldiğini fısıldadı. Gri duvarlı bir koridoru hızla geçtik ve tribünlerin girişine geldik.

Baş döndürücü bir ses ve renk cümbüşüne daldık. Orta ölçekli bir Amerikan üniversitesi spor salonu boyutlarında olan kapalı salon kocaman kırmızı bayraklarla donatılmıştı. Fazilet Partisi bayrakları Türk bayrakları ile yan yana asılmıştı. Bayrakların ipleri tavanın ortasından aşağı doğru bir çadır havasında sarkıtılmıştı. Dev boyutlardaki Türk bayrakları duvar halıları gibi duvarları sarmıştı. Şaşkınlık uyandıran bu kan kırmızı atmosfer içinde, yığınla insan tribünlere doluşmuştu. Salonun bana dönük tarafı olduğu gibi tesettürlü kadınlarla doluydu, pastel renkli pardösülerden oluşan bu tablo rengârenk türbanların yaldızlı benekleriyle beyaz ışık altında parıl parıl parlıyordu. Üzerlerinde bir örnek uzun açık gri pardösüler ve eşarplar olan genç görevli kadınlar, mitingi izlemeye gelen kadınlara yer gösteriyorlardı. Bizim tarafımızdaki tribünlerde ve ortadaki alanda erkekler oturuyordu; bunların çoğunda çember sakal ve İslamcılara özgü yakasız gömlekler göze çarpıyordu. Salon hıncahınç doluydu. Tekdüze fakat heyecanlı bir uğultu havayı kaplıyordu. Çok aydınlık ve çok sıcaktı.

Görevliler kalabalıkta bize yer açtılar ve bir tanesi bana yerimi biriyle paylaşmaktan rahatsız olup olmayacağımı sordu. Kabul ettim, beni bej ve mavi İslami giyimli bir genç hanıma teslim ettiler, o da beni bir grup yaşlı sakallı adamın dizlerinin dibinden geçirerek yerime götürdü. Bu adamlar plastik salon koltuklarında ya da açılan kapanan sandalyelerde değil, sahnenin kenarına dizilen, geniş, kadife döşemeli koltuklarda oturuyorlardı. Sibel ve Banu benim arkamdaki sıranın en ucunda oturuyorlardı, ama az sonra sahne arkasına gitmek için kalktılar. Tesettürlü hanım koltuğumu paylaşmak zorunda kaldığım için özür dileyerek belediye başkanının korumalarını kaldıramadığını söyledi. Solumda tesettürlü bir hanım, sağımda başı açık orta yaşlı bir hanım vardı. Başı açık olan hanım sıcak görünümlü kahverengi bir tayyör giymişti ve Türk dışişlerinde görevli olduğunu söyledi.

Benim "yerim" Fazilet Partisi'nin resmi başkanı Recai Kutan ile İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın tam arkasındaydı. Salon zemininde tam altımızda bulunan açık alan televizyon ve gazete muhabirleriyle doluydu. Çekilen fotoğraflarda, iki parti lideri arkalarında ikisi başı açık olan üç kadın otururken görüntülenecekti; başı açık olanlardan biri kısa kollu beyaz bir gömlek giymişti. Daha geniş bir açıyla çekilmiş fotoğraflarda ise erkekler denizinin ortasında üç kadın görülecek-

ti. Yerime geçerken Başkan Erdoğan döndü, gülümsedi ve elini uzattı. Sonra, yine arkasına dönen Kutan'a da elimi uzattım. Elimi sıkmadan önce belli belirsiz bir duraksama oldu; bazı İslamcıların dinsel nedenlerle kadınların elini sıkmadıklarını hatırlamakta geç kalmıştım. İki sandalyenin birleştiği yerde aralarına oturduğumda, sağımdaki hanım nazikçe selam verdi. Rahattım, fakat üç kişi ancak sığmıştık. Not almak için elimi her kıpırdatışımda hanımlardan birine çarpıyordum. Ter içinde kalmıştım. Nihayet etrafa bakmaya başlayabildim.

Erdoğan imza almak ve birlikte fotoğraf çektirmek isteyenlerin sürekli kuşatması altında kalırken, beyaz saçlı ve müşfik görünüşlü yaşlı bir adam olan Kutan sessizce oturuyordu. Belediye başkanı kibarca günlükleri ve davetiyeleri imzalıyor, her gelene bütün dikkatini vererek sonsuz bir sabırla fotoğraflara poz veriyordu. İnsanların ona taptığı aşikârdı; o Türk siyasetinin parlayan yıldızıydı. Solumdaki hanım adının Lütfiye olduğunu söyledi. Düzgün hatlı, hoş, yuvarlak, biraz çilli bir yüzü vardı. Hoparlörlerden yapılan anonslar ve kalabalığın boğuk gürültüsü yüzünden bölük pörçük konuşabildik. Yerel parti teşkilatı olarak bu etkinlik için haftalarca çalıştıklarını gururla anlattı. Kendisi partinin yerel teşkilatının basın ilişkilerini yürütüyordu; henüz resmi bir görevi yoktu, fakat bu durum yakında değişecekti. Salonun karşı tarafındaki kadınlar tribününü işaret etti ve uzakta beyaz giysili, turuncu türbanlı bir figür olarak görünen on altı yaşındaki kızını gösterdi. "Şuradaki benim kızım," dedi gururla, "[Fazilet Partisi] gençlik koluna katılmaya kendi karar verdi."

Salonun ön tarafına küçük bir sahne kurulmuştu. Sahnenin yanında, kocaman bir yapbozun parçaları gibi duran en az 20 video ekranından oluşan bir kare vardı. Lütfiye elimi tuttu ve Fazilet bölge temsilcisinin (bej ceketli genç bir adam olan bu kişiyi bana gösterdi) bu video sunumu için iki gün uğraştığını fısıldadı. Düzgün çalışmasını sağlamak çok zor olmuştu ama harika görünmüyor muydu? Yüzü hayranlıkla ışıldıyordu. Işıklar kararda ve karenin içindeki her bir ekran resmin farklı bir kısmını göstererek kesintisiz kocaman bir "perde" oluşturdu. Bu perdede gösterişli bir resepsiyonda yemeğe oturmuş, kadeh tokuşturan şık erkekler ve kadınların görüntüleri belirdi. Sahnenin çevresinde bir koşuşturma oldu, Lütfiye endişeyle aşağı baktı. Sonunda ne olduğu ortaya çıktı – ses sistemi çalışmıyordu. "Ne fena," dedi, "o kadar zahmetten sonra."

Fakat ses olmasa da filmin mesajı yeterince açıktı. Resepsiyonda yer alan konuklardan biri Anavatan Partisi'nin genel başkanı Başbakan Mesut Yılmaz'dı. Ne zaman ekranda görünse, sessizce izlemekte olan kalabalıktan bir "yuh" sesi yükseliyordu. On dakika boyunca, şık konukların teraslarda ve süslü salonlarda, gümüş ve kristaller içindeki muazzam sofralarda yiyip içtiklerini izledik. Şarap su gibi akıyordu; dekolte bir gelin saray kapısından görkemli bir giriş yaptı. Duyulan tek ses, Mesut Yılmaz bardağını kaldırırken ya da el sıkışırken göründüğünde kopan "yuh" sesiydi. Aniden görüntü yerini çöplüğü andıran ıssız bir mekâna bıraktı. Uzaktaki ufak figürler yavaş yavaş yaklaştılar; çöp yığınlarının arasında dolaşıyor, artıklara bakmak için eğiliyor, arada bir parça seçerek taşıdıkları naylon torbalara koyuyorlardı. Yaklaştıkça bunların bitlenmemeleri için saçları neredeyse kazınmış, asıl renkleri artık belli olmayan bulanık yeşile ve kahverengiye dönmüş yırtık pırtık pantolonlar ve ka-

zaklar giymiş çocuklar olduğu anlaşıldı. Bir çöp kamyonu geldi ve yükünü boşalttı; çocuklar yeni gelen malzemeyi incelemek için üşüştüler. Yaklaşınca kamerayı fark ettiler, sırıtarak ve sallanarak sıralandılar.

Ekranlar karardı, ışıklar yandı ve sahnedeki sunucu sırada belediye başkanının konuşması olduğunu bildirdi. Kalabalık ayaklandı ve gürültülü, dinmeyen bir tezahürata başladı. İnsanlar –erkekler ve kadınlar– başlarının üzerinde Fazilet bayrakları sallıyor, iftiharla ve sevinçle haykırıyorlardı: "Türkiye seninle gurur duyuyor." Erdoğan konuşmasına filme, bu manzaraların bir ülkede aynı anda yaşanmasının ne kadar korkunç olduğuna değinerek başladı. Kalabalık bağırarak onaylıyordu. Konuşmasının geri kalanı Fazilet Partisi'nin seçim programını açıklamaktan ibaretti. Fakat konuşma tarzı ustacaydı. Kükrüyor, sonra sesini alçaltarak içten bir tonda devam ediyordu. Sözcüklerinin etkisini göstermesi için es veriyordu. Salonun her tarafına eşit derecede hitap ediyordu. İster salondaki seyircilerden biri, ister imza verirken ya da el sıkışırken onun yanında duran biri olsun, bütün varlığıyla, bütün içtenliğiyle karşısındakiyle birlikte olduğunu yansıtan büyüleyici bir izlenim veriyordu. Kaliteli, ama abartısız takım elbisesiyle (parlak, pahalı İtalyan kravatlarına olan düşkünlüğü çok konuşulan Erbakan'ın tersine) güçlü bir kararlılık ile içtenliğin bileşimini yansıtıyordu.

İzmit mitingindeki konuşmasının içeriği, belediye başkanı olarak şehrin yeniden şekillendirilmesinde ve iyileştirilmesinde elde ettiği başarıların özetinden oluşuyordu. Bunu Fazilet Partisi'nin beş amacı izledi: insan hakları, demokrasi, özgürlük, ekonomik ilerleme ve hukuk devleti. Partinin insan haklarına duyduğu saygının kanıtı olarak fiyat düşüşlerini, su teminini, deniz otobüslerinin sezonluk değil yıllık işleyişini sıraladı. Bu hizmetlerin herkese sunulduğunu vurguladı: "Ayrım yapmamak, fark gözetmemek – bu Fazilet'in işaretidir." İnsan hakları ekonomik haklardı. Demokrasi saygı demekti. "Mesut Yılmaz demokrat değil. İnsanlara saygısı yok." "Ya [demokrasi] gelir ya da...", cümlesini bitirmeden önce durdu, ima edilen tehditle oynuyordu, "ya da biz demokrasi için verdiğimiz mücadeleyi sürdürürüz." Özgürlüğün insanların haklarının korunması anlamına geldiğini söyleyerek sözlerine devam etti. Bu savın can alıcı noktası, üniversiteye türbanlı girebilme hakkıydı. Ekonomik ilerleme hakkında söyledikleri, büyük şirketlerin çevre açısından hassas arazilerde oluşturduğu tehdit üzerine odaklanıyordu; ona göre devlet bu toprakları halkın emaneti olarak tutuyordu. Büyük bir holdingin İstanbul'daki bir orman arazisi üzerinde inşaat yapma izni almaya çalışmasıyla çıkan yakın zamanlı bir hadiseye değiniyordu. Sonunda, varolan kanunların gerçekten uygulandığı bir devlet yaratılması arzusunu dile getirdi. Başka Fazilet üyelerinin de başka konuşmalarda belirttikleri gibi, devletin yasalarının büyük bölümünün değişmesi gerekmediğini, ancak eşit ve adil bir biçimde uygulanması gerektiğini vurguladı.

Belediye başkanı, çılgınca alkışlar, sallanan bayraklar ve halkına gurur verdiği sloganlarıyla konuşmasını bitirdi. Yerine oturur oturmaz, etrafı yer göstericiliği yapan, bir örnek gri pardösülü ve türbanlı genç tesettürlü hanımlar ile sarıldı. Çiçek buketlerini sunarken kızarıyor ve heyecanlanıyorlardı. Kızların her biri, bir diğeri fotoğrafı çekerken başkanla poz veriyordu. Erdoğan'ın yardımcıları ona imzalaması için bir yığın albüm getirdiler.

Bu ara sırasında, Faziletli belediye başkanlarının sahneye çıkarak ödüllerini almaları istendi. Hemen hemen hepsi, göbekli ve sakallı kasabalılardı. Daha sonra, Faziletli milletvekilleri sahneye çıktılar, ödüllerini alarak çekildiler. Kutan anons edildi ve neredeyse hiç fark edilmeden sahnede yerini aldı. Erdoğan'ın konuşmasından sonra, kalabalık azalmaya, koltuklar boşalmaya başlamıştı. Kutan sakin ve ağır bir şekilde, ses tonunu değiştirmeden konuşuyordu. Benim oturduğum sıradaki insanlar kendi aralarında sohbet ediyorlardı. Salonun boşalması hızlandı. Kutan, Fazilet bayrağındaki kalbin simgesel önemini açıklıyordu. "Sevgiye ihtiyacımız var. Şefkate ihtiyacımız var. Muhabbete ihtiyacımız var." Sadece Fazilet'in beş ilkeye sahip olduğunu vurgulayarak, bunları tekrar saydı. Fazilet, diyordu, ilerleme ve kalkınmayı temsil ediyor.

Soruyorlar, sol musunuz, sağ mısınız, merkez-sol musunuz, merkez-sağ mısınız? Bunlar suni ayırımlar. Biz bunların hiçbiri değiliz. Biz demokrasi istiyoruz ve demokrasinin tam ortasındayız... Bu arzuları, halkın ihtiyaçlarını bilen ve karşılayan parti, başarıyı kazanacak olan bu partidir.

Kutan'ın konuşmasının ortasında, Sibel, Banu ve belediye başkanının ekibiyle çay içmek üzere arkadaki bir odaya çağrıldım.

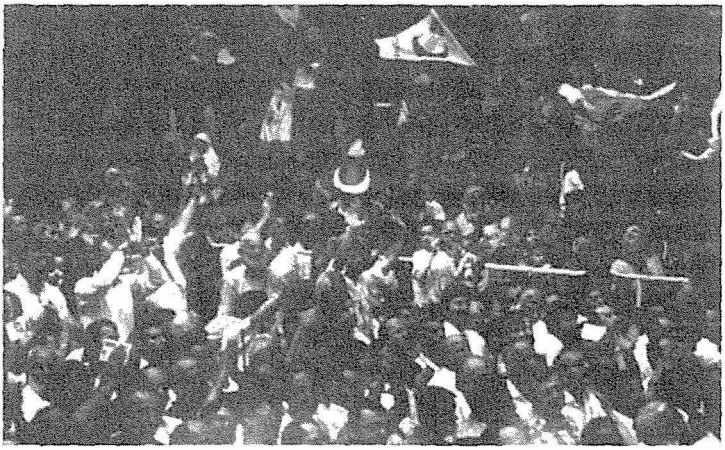
Kültür Politikası

Fazilet mitingi, pek çok açıdan Türkiye'deki diğer siyasal mitinglere benziyordu: ön tarafta ileri gelenlerin yer aldığı at nalı şeklinde oturma düzeni, bayraklar ve parti amblemleri; konuşmalar, tezahüratlar ve liderleri sarmalayan kişilik kültleri; halk oyunları gösterisi, tek istisna olarak İslamcı hareketin diğer bir önemli simgesel odağı olan Türkiye'nin Osmanlı geçmişine atıfta bulunan Osmanlı askeri müziği mehter de bu folklor gösterisine eklenmişti. Konuşmaların içeriği bariz siyasal hedefler gösteriyor, herkesin birlikte katedeceği yolu belirliyor ve düşmanları tanımlıyordu. Aynı zamanda, anlamsal ve simgesel unsurlar da paylaşılan bir geçmişe ve evrensel gibi duran görünüşte uyumlu anlamlara herkesin anlayabileceği göndergeler içeriyordu.

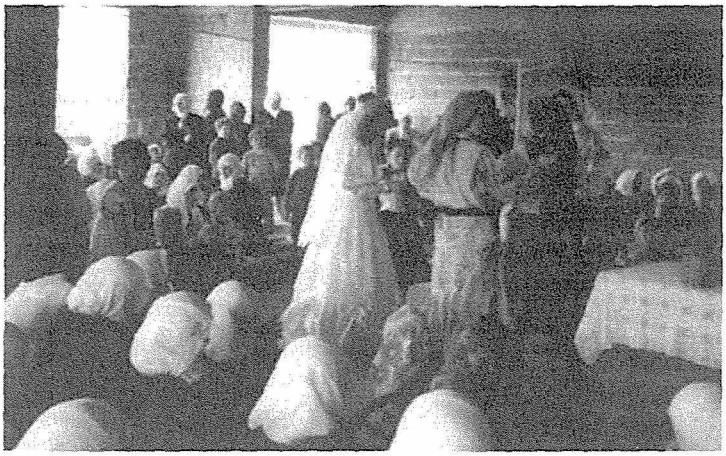
Türkiye'nin laisist partileri de bu tip bir tarihsel simgesellikten arınmış olmaktan çok uzak değildir ve temel simgesi çağdaş ve laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk'ün resimleri olan, bazılarının dini "laisizm" olarak adlandırdığı şeyi bunun yerine koymayı denemişlerdir. Ancak, Atatürk resimlerinin her yere asılmış olması dışında, diğer partilerin mitingleri dinsel simgeler açısından biraz belirsizlik içerir. Cumhuriyet Halk Partisi toplantılarında, özellikle de sadece parti üyelerinin ve konuklarının katıldıkları kapalı toplantılarda, en istikrarlı simgesel unsur dinsel simgelerin bulunmamasıdır – çember sakal veya türban yoktur. Fakat, Cumhuriyet Halk Partisi'nin işçi sınıfı muhitlerinde gerçekleşen, halka açık mitinglerinde, kimisi türbanlı ya da sakallı, kimisi ise kısa kollu giyinmiş ya da tıraşlı daha karışık bir izleyici grubu görülür. Bu mitinglerde, bazı yerel gruplar toplumsal cinsiyet ayırımı normlarına uyarak ayrı dursalar da, genel olarak kadınlar ve erkekler yan yana otu-



1997 yılında Ankara'da CHP tarafından desteklenen bir kadın merkezinin açılış töreni.



İzmit'te düzenlenen Fazilet Partisi şenliği.



Ümraniyeli kadınların kına gecesi.

rur ya da ayakta dururlar. Fazilete Doğru Yürüyüş Şenliği'nin, İslamcı bir miting –yani İslami bir ideolojinin yönlendirdiği siyasal bir miting– olduğunun hemen fark edilmesine neden olan şey, parti liderlerinin arkasındaki sırada oturan, içlerinde bir antropolog da bulunan beş kadın haricinde, kadın ve erkek izleyicilerin birbirlerinden tamamen ayrı tutulmuş olmasıydı. Göze çarpan ikinci fark, kıyafetler değil –diğer partilerin en laisist olanlarının bile düzenlediği mitinglere ve etkinliklere her tür kıyafette insan katılıyordu– ama kıyafetlerin benzerliğiydi.

Üçüncü ve diğerleriyle bağlantılı olsa da daha zor ayırt edilen fark ise izleyiciler arasında sosyal sınıf göstergelerinin hiçbir şekilde bulunmamasıydı. Müslüman dinsel kimliğinin birleştirici ifadesi, kadınların ve erkeklerin aynı tarzda ve kalitede giysiler giymesi, oturma düzeninde ayrım göstergelerinin bulunmaması ile vurgulanıyordu. Parti liderlerinin oturduğu ilk birkaç sıradaki kadife kaplı koltuklar dışında, görsel olarak herhangi bir statü farkını algılamak mümkün değildi. Belediye başkanları ve milletvekilleri, salonun orta kısmındaki açılır kapanır sert sandalyelerde oturuyorlar, sahneye çıkana kadar etrafındakilerden ayırt edilemiyorlardı. Ancak parti üyelerinin homojenliğine tezat oluşturacak şekilde, gösterilen filmde sınıf kavramı ulusu bölen bir unsur olarak öne çıkarılıyordu. Mitingdeki "sınıfsız", gösterişsizce örtülü kadınlar filmdeki dekolte giyimli, çıplak kollu zengin kadınlar ile ciddi bir görsel tezat oluşturuyordu. Filmde tantanalı ziyafetler çöp toplayan sıska çocuklar ile karşılaştırılıyordu. Yaptığımız sohbetlerde, Fazilet Partili eylemciler, diğer partilerin eylemcilerinin aksine propaganda yaptıkları veya yardım ettikleri insanlarla "birlikte yediklerini" sık sık vurguladılar. Başka bir deyişle, İslamcı siyasetin kişiselleşmiş doğası diğer partilerin yaptığı gibi sadece yemek dağıtmakla değil, yemeği paylaşmak metaforu ile ifade buluyor. Miting, eşlik eden kayıp ve arzu anlatılarıyla harekete geçen karşıtlıkların (kapalı/açık, paylaşma/kendine saklama, eşitlik/eşitsiz farklılaşma) çerçevesini çiziyordu.

Kadınlar, sadece geleneksel cinsel utanç ve tehlike anlamında değil, siyasal, sosyal ve ekonomik arzular gibi genişletilmiş göndermeler anlamında da arzunun temel odak noktası. Aynı şekilde, fazilet yalnızca erkeklerin arzularını uyandırmamak için kadın bedeninin kapatılması ve bu arzuyu kanalize etmek için evlenmek suretiyle değil, aynı zamanda yardım ederek fakirlerin gereksinimlerinin karşılanması ya da açıklarının kapatılması ("kapatma" aynı zamanda bu anlamda kullanılıyor) suretiyle de gösteriliyor. İdeal olarak, para kazanma arzusu sevgi ile yönlendirilip denetleniyor, hükmetme arzusu ise hizmet emri ile ehlileştiriliyor. Fazilet sevgi, merhamet ve şefkat ile aynı anlama geliyor. Aynı zamanda yeni deniz otobüsü seferlerini ve düşük fiyatları da ifade ediyor. Kayıp sadece bekâretin ve şerefin yitirilmesini değil, açlık ve adaletsizliği de içine alıyor. Duyulan özlem sadece fiziksel birleşmeye değil, ekonomik ve siyasal adalete de yönelik. Kadının fazileti ulusal bir fazilet haline geliyor. Siyasal perdeye yansıyan arzu, İslamcı seçkinlerin amaçlarını yoksulluktan ve iffetlerini yitirmekten korkan, yardımlaşma ve kadınların bedenleri ile hareketlerinin denetim altına alınması gibi güçlü normlarla ayakta kalabilen kentli yoksulların hayat tarzları ile bütünleştiriyor. Fazilet'e duyulan sempatiyi ve verilen desteği ateşleyen, siyasal mesajın yerel arzularla yankılanan sesi.

İslamcı kadınlar, arzuyu idare etmeyi ve faziletlerini sergilemeyi "tesettür" adı verilen belli bir İslamcı giyim tarzı aracılığı ile başarıyorlar. Bu giyim tarzı, genellikle pastel renklerde, uzun, kadınsı ve bol bir pardösü ile üzerinde sezonun modasına göre değişen soyut desenler olan, pardösüye uygun büyük bir ipek eşarptan oluşuyor. Eşarp saçları ve boynu tamamen örtüyor; daima olmasa da çoğu kez omuzları ve göğsü de kapatıyor. Eşarp, pardösüsüz de, genellikle bedeni kaplayan özel tasarımlı tayyörler veya elbiseler ile ve son zamanlarda genç kadınların yapmaya başladığı gibi pantolon ve hatta dar eteklerle bile takılabiliyor. Tesettür bir giyim tarzı olmanın ötesinde; kadın ile erkeğin mekânsal ayrışmasını, evde ve kamusal alanda erkek ve kadın bedenlerinin hareket alanlarını, erkekler ile kadınlar arasındaki uygun ilişkiyi, babaların ve kocaların karıları ve kızları, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesini belirleyen ve aralarında akrabalık bağı bulunmayan erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri kısıtlayan bir dinsel-kültürel davranış biçimini ideal olarak benimseyen bir yaşam tarzının ayrılmaz parçası.

Kültürel İslam'ın bir biçimi olarak tesettür, sadece laik seçkinlerden değil, kitlelerden de farklı olmanın göstergesi olarak algılanıyor. Sosyal katmanlaşma hiyerarşisi içinde kendine yeni bir konum edinme amacıyla simgelerin stratejik bir biçimde kullanımı, aynı simgelerin –bedenin tasarrufu, mekânda hareket ve kişiler arası ilişkiler– yeni seçkinlerin kendilerini uzak tutmaları gereken bir cemaat ve kimlik içinde saklı olduğu yerel uygulamadan kopuşu ima eder. "Kadınlar örtünme yoluyla, kendilerine sunulmuş geleneksel yaşantılardan sıyrılmaya, farklılaşmaya çalışmaktadırlar" (Göle, 1991: 168). Eylemci kadınlar kendi cemaatlerindeki eylemci olmayan kadınların da dindar olduğunu kabul ediyorlar, fakat kendilerinin İslam'ı uygulayış tarzlarının geleneğe bağlı olmaktan ziyade şuurlu bir uygulama olması açısından farklı olduğunu savunuyorlar. Fazilet Partisi'nin Ümraniye kadın kolu başkanı şunları söylüyor: "Annem kapalı, geleneksel biçimiyle kapalı. Bizim kapanma biçimimiz, elbette, annelerimizden farklı; bizimki yaşadığımız muhite oranla daha amaçlı, daha araştırılmış, daha şuurlu." İslamcı "karşı cemaatler", "yeni" İslamcı değerler ile dönüşüm geçiren bireyleri ayırmaya çalışıyor, kitlelerin geleneklerinden, değerlerinden ve simgelerinden yeni bir tanım ve değer kazanan simgeler yaratıyorlar.

İslamcı seçkinlerin tesettürü ve buna bağlı yaşam tarzını "geleneksel" bağlamdan farklı kılma ve bunları ayrı bir "şuurlu yaşanan" İslam haline getirme çabalarına rağmen, tesettür sadece İslamcı hareket ve Fazilet Partisi ile değil, aynı zamanda kentin günlük yaşamıyla da bağlantılı olmaya devam ediyor. Orta sınıf mensubu ev hanımlarından kenar mahallelerde yaşayan yoksul göçmenlere kadar pek çok kadın tesettürü benimsiyor; bunlar iffetlerini ve dindarlıklarını sergilemek, kentli görüntüsü ve sosyal sınıf atlama imajı (durum her zaman bu olmasa da) vermek istiyorlar. Orta sınıftan pek çok modern ve laisist kişi, kapalı olmasalar da, kapalı olmakla bağlantılı olduğu düşünülen İslami yaşamı şuurlu olarak sürdürüyorlar, ki bu da giyim ve yaşam tarzının mutlaka bir mesaj taşıdığı görüşünü biraz daha zayıflatıyor. Bu kişiler, ibadet edebiliyor ve kamusal ve özel alanı, biraz değişime uğramış olsa bile, yine de

toplumsal cinsiyete özgü biçimde kullanabiliyorlar.

Tesettür, siyasal İslam'ı desteklemeyen, daha ziyade merkez ya da merkez-sol partilere oy veren işçi sınıfı kadınları tarafından da benimseniyor. Bunlardan biri de, 20 yıldan fazla bir süre önce Karadeniz'in bir köyünden Ümraniye'ye gelen, sadece üç yıl eğitim görmüş, 45 yaşında dindar bir kadın olan Samiye. Ömrü boyunca benimsediği kıyafet tarzının siyasallaşmasından ve buna bir değer yüklenmesinden çok rahatsız. "Ben şehre geldiğimden beri uzun pardösü giyiyorum... Tesettür sadece birkaç yıldır ortalarda... Ondan önce, insanlar birinin kapalı olduğunu söylerlerdi... Önceden de müslümandık. O zaman neredeydiler?" Tesettürün, Refah Partisi'nin ve İslami holdinglerin İslami televizyon kanallarına verdikleri reklamlar yoluyla yayıldığını düşünüyor. Bu durumun olumlu yanının ise, artık gereken uzunluktaki pardösüyü her yerden alabilmesi, özel olarak diktirmek zorunda kalmaması olduğunu söylüyor.

Tesettür ile bağlantılı tutulan bir diğer olgu ise, kadınların hem özel etkinliklerde hem de evdeki günlük faaliyetlerde erkeklerden, özellikle de akrabalık bağı bulunmayan erkeklerden ayrı durmaları. Samiye'nin yeğeni Raife, kuzininin kına gecesi için köyden gelmişti. Tesettür pardösüsünün altına, uzun bir etek ve şık bir sarı kazak giymişti, türbanı da yılın modasına uygundu – altın halka motifleri ile bezenmiş siyah beyaz leopar deseni. Annesi ile babası 22 yıl İstanbul'da yaşamış, fakat maddi zorluklar nedeniyle geçen yıl köye dönmüşlerdi. Raife köyde mutlu olmadığını, ama sık sık kente dönüp akrabalarında kalabildiğini söyledi. Köyde, tarlada çalışmaya uygun giyiniyordu, ama burada kentli bir kız gibi giyiniyor, tesettüre giriyordu. Davet, binanın alt katında, bütün duvarları folklor oyuncuları ve manzara resimleri ile süslenmiş büyük bir odadaydı. Hemen hemen hepsi tesettürlü olan kadınlar bir araya gelip odada dolaşıyor, birbirlerini selamlıyor ve büyüklerin ellerini öpüyorlardı. Sahnede bir adam elektronik org çalıp şarkı söylüyordu. Çok geçmeden, kadınlar müzisyenin erkek olduğunu, odaya erkeklerin (gelinin erkek kardeşi de dahil olmak üzere) girip çıktığını fark ettiler. Bir gerginlik yaşandı. Samiye sinirlenmişti, masada oturanlara haykırdı: "Buraya ne münasebet erkek alırlar! Hiçbirimiz oynayamayız, bilmiyorlar mı!" Kalabalık fısıldaşmaya başladı. Sonuçta, gelin de tesettürlüydü ve tamamen kapanmış olsa bile yabancı erkeklerin yanında bulunmamaya büyük özen gösteriyordu. Beyaz saten gelinliği, saçını ve göğsünü örten uygun bir türban ile tamamlanıyordu. "Düşünmesi lazımdı." Müzisyen odadan çıkmadı ve gerginlik daha da arttı.

Gece ilerledikçe, gelinin erkek akrabaları içeriye yiyecek, içecek, plastik bardaklarda kırmızı renkte şerbetler, tabak tabak tatlı tuzlu kurabiyeler getirip, boş tabakları ve bardakları topladılar. Siyah dar kot pantolonlu ve beyaz tişörtlü iki zayıf delikanlı gece boyunca kocaman flaşlar taktıkları fotoğraf makinalarıyla dolaşıp durdular, ama pek az resim çektiler. Koyun sürüsüne dalmış kurtları andırıyorlardı. Gelin ağlamak üzereydi. Akrabaların itirazlarına rağmen, Raife ve birkaç bekâr kız dans ettiler, türbanları duruyordu ama pardösülerini çıkarmışlardı. Diğer kadınlar rahatsız olmuşlar ve sıkılmışlardı, kına töreni biter bitmez gitmeye başladılar.

İslamcı seçkinlerin kimliği büyük oranda kendi "şuurlu İslam uygulamaları" ile,

yukarıdaki kına gecesinde anlatıldığı gibi, İslami değerlerin kültürel uygulamaları arasına mesafe koymaları ile kendini belli ediyor. İslamcı toplumsal proje, "eğitim ve kültür düzeyi düşük, 'halk İslamı'ndan gelen kesimlere... 'hakiki İslam'ı sunmaya çalışmakta"dır (Göle, 1991: 150). Konulan bu mesafenin, proleterleştirmenin geri döndürülmesine yönelik bir çaba olduğu söylenebilir. Göle'nin çalışmasında (1991) görüşülen yeni İslamcı elitten eğitimli kadınların çoğu Samiye ve Raife'nin aileleri gibi muhafazakâr göçmen ailelerden geliyordu (s. 121-2). Onlar göçmen cemaatlerinin eylemci kızlarıydı. Başka bir deyişle, İslamcı seçkinlerin yapay bir şekilde sınırlanan karşı cematleri genellikle sıradan insanların sınırlandırılmayan, geniş cemaat yapılarıyla iç içe geçiyor. Bu durum, seçkinlerin kendilerini geleneksel müslüman kadınlardan farklı kılma projesini daha da güçleştiriyor. Tesettür tek başına yeterli bir gösterge olamıyor, çünkü çok çeşitli kadın çok çeşitli nedenlerle örtünüyor ve İslamcı seçkinler bu tür tesettürü İslamcı eylemciliğe dayalı bilinçli bir motivasyondan ziyade ailevi cinsiyet rollerine odaklanan, bilinçsiz ve kültürel bir örtünme olarak görüyorlar.

İslamcı projenin ve bunun temel aracı olan Refah/Fazilet Partisi'nin popülist doğası düşünüldüğünde, İslami eylemciliği İslami popülizmden ayırma projesi güçlüklerle ve kendi içinde çelişkilerle dolu. İşçi sınıfından, alt-orta sınıftan ve göçmen kadınlardan oluşan bir okur kitlesine hitap eden bazı İslamcı romanlar ve dergiler öncelikle, iffet, örtünme, kadın ile erkeğin ayrışması ve kadının eş, anne ve ev kadını olarak geleneksel rollerinin İslami yorumuna odaklanıyor (Acar, 1995). Bu durum, bu tip "ucuz radikalizm ve popülizm" söylemlerini "lümpenleşme ve müslümanlaşma eğiliminin kaynaşması" ve "İslami bir arabeskin doğuşu" olduğu için (Göle, 1991: 122) küçük gören İslamcı aydınlar tarafından kınanıyor. Burada laik seçkinler tarafından da aynı derecede kınanan işçi sınıfı arabesk müzik tarzına gönderme yapılıyor.

Seçkin bir İslam kültürünün farklı kılınması, toplumsal ve kültürel meşruiyet kazanması için geleneksel kültür ile İslamcı simgelerin ve yaşam tarzının birbirine bulaşıcı bir şekilde yaklaşmasının kontrol altına alınması gerekiyor. Kültürel farklar sınıf farklılıklarının içinde saklı olduğundan, geleneksel müslüman uygulamaları ile elit İslamcı uygulamalar arasındaki farklılaşma kaçınılmaz olarak proleterleşmenin geri döndürülmesi yolunda çabaları içeriyor. Kendini işçi sınıfı kökeninden uzaklaştırmanın en geçerli yolu eğitim. Böylelikle, tesettürlü öğrenci grupları başka anlamlara bulaşmaksızın kamusal alanlarda (üniversite, gösteriler sırasında meydanlar ve caddeler, medya) giyim ve yaşam tarzlarını "şuurlu bir biçimde" ortaya koyabilen, kendi kendini onaylayan genç kadınlardan oluşan bir çekirdek yaratıyor. Refah/Fazilet Partisi eylemcilerinin mitingleri, simgelerin saf anlamlarını koruyabildiği diğer bir zemin sunuyor. Daha önce değinilen miting gibi, halka hitap eden bölgesel Refah/Fazilet Partisi mitingleri ise tamamen başka bir hikâye. Refah/Fazilet Partisi programının giyim ve amaçlar konusundaki sınıfsızlık niteliğinin altını çizen yapay benzerliklerine rağmen, katılımcılar aslında farklı sebeplerle İslami giyim tarzını benimsiyorlar, İslami yaşam tarzını "şuurlu olarak" ya da şuursuzca, farklı derecelerde uyguluyorlar ve onları partiye katılmaya, parti için eylemde bulunmaya ve partiye

destek vermeye iten nedenler farklılık, bazen de çelişki içeriyor. Katışıksız bir seçkin kültürel İslam imajının korunması ancak kendi aralarında veya tarafsız bir kamusal alanda bir halk gösterisi olarak mümkün.[7]

Başka bir deyişle, "kültürel" İslam'ı "siyasi" İslam'dan farklılaştırmak, ancak kültürel olanın sosyal sınıf ihtiyaçları ve güdülerinden bağımsız olarak, kendi başına bir kopuş ve değeri yeniden üretme kaynağı olarak kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Fakat, eğer "yeni" siyasallaşmış İslami değer sistemini aydınlanmamış, sınıfa bağlı geleneksel İslami yaşam tarzı üzerine empoze ediliyor gibi değil de zaten bunun içinde gibi görürsek, siyaset ile kültür birleşir. Aslında, İslamcı kültürel elit yaratma çabaları birçok bakımdan popülist İslamcı siyasal proje ile çelişir.

Bu anlamda, Refah/Fazilet Partisi popülizmi, İran'daki devrim öncesi Humeyni popülizmini andırıyor. Humeyniciliğin yönünü öncelikle Batı ile bağlantılı köklü ve güçlü bir burjuvaziye karşı konumlanan emperyalizm karşıtı orta sınıf seçkinler tayin ediyordu. Humeyniciler, büyük bölümü gecekondu mahallelerinde yaşayan göçmenler olan ve İran'daki sol kanat tarafından yeterince örgütlenememiş kentli işçi sınıfını harekete geçirmişlerdi; Refah/Fazilet Partisi de benzer şekilde 1980'deki askeri darbenin ardından çöken Türk solunun söylemini ve değerlerini devralmıştı. Fakat Humeynicilerin sisteme saldırmalarına rağmen, bu hareket özel mülkiyete ve küçük burjuvazinin çıkarlarına dokunmamaya özen göstermişti. Humeyniciler, eski düzen karşısında zafere ulaştıktan sonra, ekonomik düzeni değiştirmektense kültür ve eğitim kurumlarını değiştirmeye odaklanmışlardı. Bu durum, bir yandan seçkin İslami liderlerin orta sınıf özel mülkiyetini korumak isterken, bir yandan da devletin toplum üzerindeki denetimini bir bütün olarak güçlendirmeye ve kendilerini desteklemiş olan alt sınıflara sosyal faydalar sağlamaya çalışan bir hareketin özündeki belirsizliği ve çelişkileri yansıtıyordu (Abrahamian, 1993). Tıpkı Türkiye'de olduğu gibi, İslami seçkinlerin çıkarları ile kitlelerin çıkarları arasındaki çelişkiler bütün müslümanların birliğini ve ayırt edici özelliği sosyal adalet olan sınıfsız İslami toplumu yansıtan simgeler, imgeler ve söylemler aracılığı ile gözden saklanıyordu.

Ortak kültürel değerlerin kamusal ifadesi, çağdaş İslami halk hareketlerinin başarısında önemli bir etken oluşturuyor, çünkü hizipçi ve sınıfsal bölünmelerin üstesinden geliyor ya da en azından bunların üzerini örtüyor. Ortak bir dava ya da bir halk direnişi, şehir veya ülke genelinde bir müslüman kimliği ve cemaat bilinci hissini berraklaştırıyor (Freitag, 1988). Fakat örgütsel uyumun hiçbir garantisi yok. Bu, Türkiye'de Refah/Fazilet Partisi tarafından sunulmuş, karmaşık ve bölünmüş müslüman cemaatlerinin sınıf meselelerini sınıf düşmanlığı yerine toplumsal dayanışma ve işbirliği söylemi altında ifade edebilecekleri bir toplumsal yapı sağlanmıştı. Ancak, toplumdaki (cinsiyet, sosyal sınıf, etnik köken ya da mezhep temelli) farklılıklar; simgeler, örgütler ve çıkarlar arasındaki dengenin kusursuz olamayacağı anlamına gelir (Lapidus, 1988).

Bilinçli eylemcilerin niyetleri ile popülizm maskesi altında kalmış geleneksel kültürel beklentiler arasındaki örtük çelişkinin bir diğer tezahürü de Refah / Fazilet Partisi içindeki kadın ve erkek eylemcilerin kadın hakları, ayrıcalıklar ve motivasyonlar konusundaki farklı kurgularıdır. Ümraniye'de görüştüğüm pek çok eylemci kadın yaşadıkları topluluğun geleneksel beklentileri dahilinde yeni özerklik alanları bulmak için İslamcı projenin içinde yer alırken, Refah / Fazilet Partisi'nin hemen bitişikteki bürosunda oturan erkek eylemcileri kısmen kadınların geleneksel rollerini güçlendirmek kısmen de, örneğin laik Türkiye'de yasadışı kabul edilen çokeşliliği destekleyerek, kadınlar karşısında kendi özerkliklerini kuvvetlendirmek amacındaydılar.

Refah oylarının büyük bölümünü partinin kadın destekçilerine borçluydu. 1995 seçimlerinden bir ay önce, sadece İstanbul'da, Refah Partisi'nin kadın kolu 18.000 kadından oluşuyordu ve 200.000 kadın ile yüz yüze görüşmüşlerdi (Arat, 1997: 67). Kadınlar, özellikle eğitim ve ev dışında çalışma yoluyla kadınların konumunu ileri götürmek için Refah/Fazilet Partisi'ni kullanmaya çok istekliydiler. Ümraniye'deki bir kadın eylemcinin dile getirdiği üzere, "Eskiden ben de bu mahalledeki öteki kadınlar gibiydim. Öylece oturur, yer, içer, sohbet ederdim. Ama artık kendimi buldum. Etkin ve üretken bir hale geldim." Kadınların çalışması, eğitim alması ve meslek sahibi olması gerektiğine kesinlikle inanıyordu.

Refah'ın kadın destekçileri halkı harekete geçirmekte olağanüstü başarılı olmuşlardı. Refah'ın Ümraniye gibi işçi sınıfı muhitlerindeki başarısından büyük ölçüde onların sorumlu olduğu kabul ediliyor. Kadın destekçiler kadınlarla teke tek çalışmış, mahallelerde Kadın Kolu'na bağlı hücreler oluşturmuşlardı; Kadın Kolu da partinin güdümündeydi ve oradan yönlendiriliyordu (finansal desteği de büyük oranda partiden sağlıyordu). Ancak parti yönetiminde neredeyse hiç kadın bulunmuyordu, kadın kollarının ve komisyonlarının da partide resmi bir statüsü yoktu.[8] Erkek partililer, partinin resmi yönetiminde kadın bulunmaması ile ilgili sorulara genellikle üniversitelerdeki türban yasağı meselesine dönerek yanıt veriyorlardı. Bu, iç bölünmeyi saptırıyor, siyasal simgelerin yapay bütünlüğünü vurguluyordu. Demokrasiye değinmek de bu konudan sakınmanın başka bir yoluydu: Türban taktıkları gerekçesiyle kadınları eğitimden dışlayan bir devlet demokratik değildi. Fakat, kadınlar için eğitimin önemi konusunda üzerlerine gelindiğinde, erkek eylemciler kadınların esas rolünün ev kadınlığı ve annelik olduğunu, kadınların eğitim almaları gerektiğini çünkü böylece daha iyi anneler olacaklarını söylüyorlardı.

Parti içinde, kadınların ev dışında çalışması ve buna yönelik eğitim almaları konusunda birbiriyle çatışan görüşler mevcuttu. Bir görüşmede,[9] İstanbul Belediye Başkanı Erdoğan, kadınların toplumsal ve siyasal hayatın bütünüyle içinde olmaları gerektiği yönündeki inancının üstünde durdu, ancak bazı çekinceleri de vardı:

> Bazı işler kadınlara uygun değildir; narinliklerine ters düşer, Demir Perde'nin ardında yaptıkları işler gibi: inşaat işlerinde çalışmak, yol işçiliği yapmak gibi. Başka işler yapmaları doğaldır. Yöneticileri yönetenler bile olabilirler... Kadın hakları siyasal çalışmaları

da kapsar. Fakat ben kontenjan sisteminden değil mücadeleden yanayım... Kontenjan insanlara yardım ediyorsunuz anlamına gelir; kadınlara hakarettir.

Öte yandan, Erdoğan şunlara da inanıyordu: "Evde çalışmak kadın için daha güvenlidir. Evin dışında çalıştıklarında çoğunlukla sigortaları olmuyor; gençlerse, atölyelerde ve başka işyerlerinde tacize uğrayabilirler. Bu şekilde işveren baskısı altında da kalmamış olurlar."

Ona öyleyse ideal olanın bütün kadınların evde çalışması mı olduğunu sordum. Kesin bir ifadeyle hayır anlamında başını salladı ve açıkladı:

Yetenekli ve eğitimli kadınlar, mühendis olanlar falan, nasıl olsa iş buluyorlar. Kadın lise mezunu olursa, çalışabilmesi gerekir. Fakat diğerleri için, evde oturmak onlara en azından kendi çeyizlerini hazırlama imkânı veriyor [elişlerini satarak kazandıkları parayla]. Ama bu geçici bir çözüm. İşsizlik sorununu bu şekilde çözemezsiniz.

Başka bir deyişle, hem Erdoğan hem de erkek partililer meslek sahibi olabilecek eğitimli kadınlar ile baskı altında tutulup tacize uğrayabilecekleri bir işe gitmektense evde oturmaları daha iyi olacak eğitimsiz kadınlar arasında ayrım yapıyorlar.

Ancak, Ümraniye'deki erkek eylemciler konuşmalarında eğitimli kadınların bile önceliklerinin kocaları, evleri ve çocukları olması ve evlendikten ya da doğumdan sonra işi bırakmaları gerektiğini ekliyorlar ve bunu uygulamaya da geçiriyorlar. Ümraniye'de, evlendikten sonra kocaları veya kocalarının aileleri tarafından evde oturmaya zorlanan birçok eğitimli ve meslek sahibi kadın eylemci biliyorum. Bazı durumlarda bu hareketin fazlasıyla kısıtlanması ile sonuçlanıyor; yakındaki dostlara veya akrabalara ya da alışverişe gitmek üzere evden çıkmak için bile izin istemek zorunda kalıyorlar. Popüler İslami romanlarda sıkça karşılaşılan bir tema, İslamcı kadınların evlenip de eylemci, öğrenci ve meslek sahibi oldukları zamanlardaki "seslerini" kaybettiklerinde yaşadıkları şaşkınlık (İlyasoğlu, 1994). Bu temaya İslamcı olmayan popüler romanlarda da rastlanıyor.

Ümraniye'deki eylemci kadınlar, kadının en büyük sorumluluğunun kocaları ve çocukları için bir yuva kurmak olduğu fikrine katılıyor olmalarına rağmen, eğitim ve çalışma ihtiyacı konusunda çok kararlılar ve bunu "daha iyi bir anne olmak"la sınırlı tutmuyorlar. Ümraniye'deki bir kadın eylemci şunları söyledi: "[Eğer bir kızın ailesi onu okula göndermezse] o kız evde ne yapacak?.. Ya bir konfeksiyon atölyesine girecek ya da evde kısmetini bekleyecek. Adamın biri gelecek de onu görecek, beğenecek ve yuva kuracak. Neden böyle olmalı ki? [Evde oturacak] üretici değil tüketici olacak. Ama o kız liseyi, üniversiteyi bitirse, belki bir yerlerde bir iş bulacak ve çalışarak ülke ekonomisine katkıda bulunduğunu görecek."

Ümraniye'de Refah/Fazilet Partisi yönetimindeki belediye, pek çoğu bilgisayar uzmanı olan tesettürlü sekreterlerle doluydu. Belediyenin raporlarını ve broşürlerini onlar tasarlayıp basıyorlardı. Belediye (tesettürlü sekreterlerin hazırladığı) kuşe kâğıda basılı tanıtıcı kitapçık ve dergiler, partiden ve belediyeden haberler veren gazeteler ve broşürler dağıtıyordu. Erkek eylemciler bunları erkeklerin gittiği kahvelere, berberlere ve dükkânlara bırakıyorlardı. Erkeklere bu bilgilerin kadınlara nasıl ulaşacağını sorduğumda, erkeklerin isterlerse bunları evlerine götürebileceklerini söyle-

diler. Genelde tesettürlü olan kız öğrenciler için ayrı bilgisayar kursları vardı. Kadınlar partinin siyasal hareketinin alt kademelerinde çok faal olmalarına rağmen, partinin Kadın Kolu resmi olarak partiye dahil değildi; bu durum eylemcilerin bazılarını çok rahatsız ediyordu. Partide kadınlara verilen simgesel öneme ve öğrencilere bilgisayar kursları sunulmasına rağmen, partinin ya da Refah/Fazilet yönetimindeki belediyelerin evli kadınların veya ev kadınlarının ek gelir kazanmalarına, hatta evden çalışarak para kazanmalarına imkân sağlayacak beceriler edinmelerine yönelik kursları bulunmuyordu. Sadece geleneksel elişi kursları vardı; kadınlar bu kurslarda ürettiklerini ara sıra özel olarak düzenlenen küçük sergilerde satabiliyorlardı.

Bu durum, Ümraniye'de kadınlara ekonomik bağımsızlık ve hareket özgürlüğü kazandırmak amacıyla daktilo, dikiş, okuma yazma ve diğer beceriler sağlayacak Ümraniye'de "Halk Okulları" açan Cumhuriyet Halk Partili eski belediye yönetiminin politikaları ile doğrudan tezat oluşturuyordu (White, 1996). Refah Partisi, belediyeyi devraldığında, laisist ve feminist grupların belediye mülkü üzerinde başlatmış oldukları programların çoğuna (beceri dersleri, toplantı odaları, çocuk yuvaları ve başka bir mahallede dayak yiyen kadınlar için sığınak gibi hizmetler) son vermişti. Özel şahıslara ait girişimlere karşı ise farklı taktikler uygulanmıştı, örneğin toplantı odalarında ve koridorlarda namaz kılmak üzere bir sürü kapalı kadın gönderilmiş, diğer kadınların bu tesisleri kullanmaktan vazgeçirilmesi amaçlanmıştı.

Ümraniye'deki İslamcı bir hayır kurumunun (Refah/Fazilet belediye yönetimleri ile işbirliği içinde çalışan bir vakıf) yöneticisine, semtteki büyük yoksulluğa rağmen neden vakfın ya da partinin kadınlara aile gelirlerine katkıda bulunmalarını sağlayacak beceriler kazandırmaya yönelik kurslar açmadığını sormuştum. Kadınların maddi sorunlarını erkekler aracılığıyla çözmeye çalıştıklarını söyledi. "Kadınların görevi eve ve çocuklara bakmaktır. Kadınların para kazanmak için çalışmalarına gerek yok, bu yüzden o tür kurslara da gerek yok." Başka bir erkek partiliye erkeklerin çoğunlukla çocuklarının okul masraflarını bile karşılayamadıklarını, oysa anneler de çalışsa çocuklarını okula gönderebileceklerini belirttiğimde, insanların kendi imkânları ölçüsünde yaşamaları gerektiği yanıtını verdi. Daha sonra, Erdoğan da vakıf başkanı da birbirlerinden bağımsız olarak, yoksulluk ve işsizlik böylesine yaygın olduğu için belediyelerin ve vakıfların ancak bu kadarını yapabildiğini, bunun sistemin genelindeki bir sorun olduğunu ve kadınları çalışmak üzere eğitmekle bu sorunun çözülmesinin mümkün olmadığını açıkladılar.

Yine de, çalışma ve kadınların toplumdaki yeri konusunda, Ümraniye'de parti kademelerindeki erkeklere yön veren ilkeler bölgedeki kadın kolunda yer alan eylemcileri harekete geçiren ilkelerle çelişkili görünüyordu. Kadınlar böyle bir çelişkiyi şiddetle reddediyorlardı; onlara göre Fazilet Partisi bünyesinde kadınların çalışmaması gerektiğine inanan erkekler varsa, bu parti politikası değil ancak kişilerin kendi görüşleri olabilirdi.

Ümraniye'deki erkek Fazilet destekçilerinin ve görevlilerinin –her ne kadar anlamı veya uygulaması konusunda bir fikir birliği bulunmasa da– açıkça arzu ettikleri şeriat hukuku meselesi de kadın eylemciler tarafından inkâr ve kişiselleştirme yoluyla ele alınıyordu. "Zaten şeriatı yaşıyoruz," diye açıklıyordu önde gelen bir kadın

eylemci, "Tesettürlüyüm – bu şeriattır. Namaz kılıyorum – bu şeriattır." Bir erkeğin dördüncü karısı olmayı kabul edip etmeyeceği sorulduğunda alaycı bir biçimde itiraz etti: "Günümüzde hangi kadın bunu kabul eder ki!" Buna karşılık, Ümraniye'nin önde gelen erkek eylemcilerinden birine göre, eğer bir erkek zina yaparsa, suçlu sayılmazdı, "ikinci karıya izin vermediği için suçlu devlet olurdu." Kadının da erkeğin de cinsel gereksinimlerinin tek kişiyle tatmin edilemeyebileceğini, bunun da onları bu meşru ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanlar aramaya ittiğini savunuyordu. Devletin bunu yasaklaması, insanları birden fazla insanla evlenmeye izin verilmesi durumunda işlemeyecekleri bir suça zorluyordu. Aynı gereksinimleri duysalar bile, bu "hak" kadınlar için geçerli değildi. "Çünkü kadınlar çocuk doğuruyorlar ve çocuğun kimden olduğunun bilinmesi şart... kadın birden fazla erkekle beraber olamaz." Ümraniye'de konuştuğum pek çok erkek eylemci bu şeriat arzusunu paylaşıyor, ama herkes şeriatı kendi kaygıları çerçevesinde görüyordu: yasal adalet getirmesi için şeriat, yozlaşmayı yok etmek için şeriat, ekonomik sömürüyü engellemek için şeriat, "kadınları sömürülmekten kurtarmak" için şeriat.

Fazilet'in Kadın Kolu bünyesindeki kadınlar parti uygulamalarını etkileyecek güce sahip olmamalarına, mesela uygun gördükleri kursları açamamalarına rağmen, yine de partinin kadınlara arzu ettikleri fırsatları vereceğine inanıyorlardı. Sonuçta parti faaliyetleri aracılığıyla bağımsız ve kuvvetli olduklarını, evlerinden çıktıklarını, kendilerini "bulduklarını" vurguluyorlardı. Fazilet mitinginde protokol sırasında iki kişilik yerde üç kadın oturuyordu. Bu, bir düzeyde, kadınların yüceltilmesiydi, partinin fark (kadın ile erkek, kapalı kadın ile açık kadın, sosyal sınıflar, etnik kökenler, vb. arasında) gözetmeme ilkesinin ifadesiydi. Başka bir düzeydeyse, kadınlara parti içinde bir statü verilmesine rağmen, bunun kısıtlı bir şekilde yapıldığının göstergesiydi. Kadınlara sıkı bir düzen altına alınmış fakat özerk olan kendi hiyerarşileri haricinde, idari ya da finansal karar hakkı tanınmıyordu. Kadınlar başka kadınlardan üstün bir konuma getiriliyor, fakat erkekler ile eşit (veya onlardan üstün) konumlara getirilmiyorlardı. Günlük hayatta eylemci kadınların kendilerini uzak tutmak istedikleri cinsiyet hiyerarşilerini hem destekleyen hem de gizleyen pek çok hiyerarşi eşzamanlı olarak işliyordu.

Kültürel Ötekinin Yeri

Gerçekler farklı, motivasyonlar "karışık" olsa da, tesettür bir farklılık ve sınıf atlama göstergesi haline gelmiş durumda. Yani, İslamcı hareket ile Fazilet Partisi'nin üyelerini bir araya toplayan bir siyasal simge. Tesettür parti üyeleri arasındaki sınıf farklarını da kapatıyor ve sınıf atlamanın, kentli yaşam tarzının simgesi. Kadın eylemciler –toplumsal, fiziksel ve mesleki açıdan– hareket kabiliyeti istiyorlar. Ne var ki, tesettür aynı zamanda hareket kabiliyetinin tam tersine de işaret ediyor: Kadının yeri evidir. Özellikle Ümraniye'deki erkek eylemciler için tesettür kadınların güzelliklerini, ilgilerini ve emeklerini kocalarına ve ailelerine saklamaları anlamına geliyordu. Kadınların evlendikten sonra ev dışında çalışabilecekleri ya da çalışmaları gerektiği

fikrine kesinlikle direniyorlardı. Bu durum, kadınların aile koruması ve ailenin erkek üyelerinin denetimi altında bulunduğu Ümraniye'nin büyük bölümünde gözlemlenen siyasal olmayan hayatın gerçekliği ile de örtüşüyordu. Kadınlar aileleri için çalışıyor ve evden fazla uzaklaşmıyorlardı, özellikle de evlendikten sonra.

Parti çift değerli bir mesaj yansıtıyordu: Belediye başkanı kadınların çalışmasını destekliyordu, ancak kadınlar parti yapısına gevşek bir bağ ile dahil ediliyordu ve benim çalışmam sırasında, yüksek kademelerde hiç kadın yoktu. İzmit faaliyetinin başlıca düzenleyicilerinden olan Lütfiye gibi birinin resmi bir pozisyonu yoktu; fakat marjinal olmasına rağmen aynı ölçüde saygı gören bir yabancı ile aynı sandalyede, protokol sırasına, parti liderinin hemen arkasına oturtulmuştu. Her şeye rağmen, izleyici olarak ve siyasal faaliyet bakımından, Faziletli kadınlar erkeklerin ortağıydı. Birçok açıdan, erkek eylemcilerden daha görünürdüler. İzmit mitingi ile aynı dönemde, yüzlerce tesettürlü kadın üniversitede türban takma hakkı talebiyle üniversite önlerinde gösteriler yapmış ve Ankara'ya yürümüştü. Fakat, 1997'de Ümraniye'de Refah Partisi belediyesinin halka açık bir söyleşisine katılan iki kadın, erkeklerin oturduğu odanın karanlık bir köşesinde kitaplığın arkasına oturtulmuştu. İzmit mitingi izleyicisinin popülist ve sınıfsız niteliklerine rağmen, örgütün resmi liderliği erkeklerdeydi. Sadece sembolik bir sayıda ve marjinal kadınlar (gazeteciler ve yabancılar) iktidarı elinde tutanlar ile birlikte oturtulmuştu. Gayri resmi eylemcilik ve resmi liderlik siyasal hareketin toplumsal cinsiyete göre ayrılmış alanlarıydı.

Bir anlamda, yeni bir müslüman kültürünü geleneksel müslüman kültüründen uzaklaştırma ve böylelikle bu kültürün sosyal statüsünü artırma çabaları sınıf atlamak için alternatif bir yol ortaya koymuştur. Siyasal İslamcı hareket etkinliğini genişlettikçe kadınlara da sunulan militan ve "mücahide" (Göle, 1991: 149) rolleri bu durumu desteklemiştir. Kadınların eylemciliği ve eğitimi de İslamcı şirketler ve vakıflar tarafından finansal olarak desteklenmiştir. Ancak, ekonomik ve toplumsal açıdan gerçek bir ilerlemeye giden yol çoğu kadına ve erkeğe kapalıdır. İslamcı hareketin sunduğu öğrenim, okuldışı eğitim ve eylemcilik fırsatlarından yararlanan kadınlar bile, pek çok açıdan annelerininkine benzeyen, geleneklerle sınırlı yaşamlar sürdürmektedir. Para ve eğitim eksikliği değişimi ciddi ölçüde kısıtlamaktadır, fakat siyaset perdesine eşitsiz güç hiyerarşileri olarak yansıyan, cinsiyetlere ayrılmış çelişkili arzuların da bu durumda rolü vardır.

Kimlik politikaları kavramı siyasal İslam'dan farklı olarak, siyasal eylem ile günlük uygulama arasında gözlenen ince çelişkileri ve sayısız ara değeri açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sosyoekonomik sınıf "bilinçli olarak bir kolektif alt kimlik olarak hissedilmese" bile, düzenleyici bir ilke olarak önemini korumayı sürdürmektedir (Kearney, 1996: 174). Fazilet Partisi'nin, sınıf söylemini kullanmamış olmasına rağmen, siyasal gündemini sınıf meseleleri etrafında kurduğu açıktır. Aynı derecede açık olan bir şey de, bunların kentli yoksulların tepki verdikleri meseleler olduğudur. İslamcıların Ümraniye gibi kısıtlı imkânlara sahip olan muhitlerdeki siyasal hareketliliği, böyle bir ortamda ortaya çıkan muhtelif gereksinimleri bir bütün halinde yansıtmaktadır, buna işçi sınıfı erkeklerinin ve kadınlarının değişik gereksinimleri ve beklentileri de dahildir. Bunlar partiye yansıtılmış ve siyasal sürece çelişkiler

ve istikrarsızlık getirmiştir.

Ancak, siyasal hareketlenme hızını ve yönünü, sadece kirletilmemiş "elit" yaşam senaryoları olarak tasavvur edilen kopuk bir merkezden değil, siyasal hareket ile yerel kültür arasındaki bağlantıdan da alır. Siyasal eylemin ortaya koyulması, erkeklerin ve kadınların kendi gereksinimlerini ve beklentilerini eyleme koydukları toplumsal günlük hayat dramasında yankılanan simgesel biçimleri de içine alır.

Teşekkür

Bu araştırmanın finansal desteği Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Nebraska Üniversitesi ve Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi tarafından sağlanmıştır. Taslaklar üzerine yaptıkları faydalı yorumlar için Ayşe Çağlar'a, Lourdes Gouveia'ya, Deniz Kandiyoti'ye, Augustus Richard Norton'a, Sutti Ortiz'e, Ariel Salzmann'a ve Kathleen Stewart'a teşekkür ederim. Bu makaledeki bütün düşüncelerin sorumluluğu bana aittir.

KAYNAKLAR

Abrahamian, Ervand (1993), *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Düşünceler*, çev. M. Toprak, Metis, 2002.

Acar, Feride (1995), "Women and Islam in Turkey", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society*, Zed Books, Londra, s. 46-65.

Ahmad, Feroz (1991), "Politics and Islam in Modern Turkey", *Middle East Studies*, c. 27, Ocak, s. 3-21.

Arat, Yeşim (1997), "Islamist Women Challenge the Boundaries of Citizenship", *Human Development Report: Turkey*, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı, Ankara, s. 67.

Ayata, Ayşe (1997), "The Emergence of Identity Politics in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, no. 17, Güz, s. 59-73.

Ayata, Sencer (1993), "Continuity and Change in Turkish Culture: Some Critical Remarks on *Modern Mahrem*", *New Perspectives on Turkey*, c. 9, Güz, s. 137-48.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Cohen, Abner (1974), *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley, CA.

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

Duben, Alan ve Cem Behar (1991), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim, İstanbul, 1996.

Esmer, Yılmaz, "Parties and Electorate: A Compararive Analysis of Voter Profiles of Turkish Political Parties", Çiğdem Balım ve diğ. (der.), *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990's*, Brill, Leiden, s. 74-89.

Freitag, Sandria B. (1988), "The Roots of Muslim Separarism in Sourh Asia: Personal Practice and Public Srructures in Kanpur and Bombay", Edmund Burke III ve I. Lapidus

(der.), *Islam, Politics and Social Movements*, University of California Press, Berkeley, CA, s. 115-45.

Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis, İstanbul.

Gülalp, Haldun (1997), "Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory", *Economy and Society*, c. 26, no. 3, Ağustos, s. 419-33.

Hefner, Robert W. (1990), *The Political Economy of Mountain Java*, University of California Press, Berkeley, CA.

İlyasoğlu, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, Metis, İstanbul.

Kandiyori, Deniz (1998), "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, c. 2, no. 3, s. 274-90; Türkçesi: "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif", *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, Metis, İstanbul, 1997.

Kasaba, Reşat (1997), "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Boulder, CO.

Keyder, Çağlar (1993), "The Genesis of Petty Commodity Production in Agriculture: The Case of Turkey", Paul Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, The Eothen Press, Huntingdon, s. 171-86.

Kirmanoğlu, Hasan (1997), *Refah Partisi'nin Yükselişinin Ekonomi Politiği*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Araştırma Merkezi, İstanbul.

Landau, Jacob M. (1976), "The National Salvation Party in Turkey", *Asian and African Studies*, c. 11, no. 1, Yaz, s. 1-57.

Lapidus, Ira M. (1988), "Islamic Political Movements: Patterns of Historical Change", Edmund Burke III ve I. Lapidus (der.), *Islam, Politics and Social Movements* içinde.

Lubeck, Paul (1988), "Islamic Political Movements in Northern Nigeria: The Problem of Class Analysis", Edmund Burke III ve I. Lapidus (der.), *Islam, Politics and Social Movements* içinde.

Meeker, Michael (1991), "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey*, I. B. Tauris, Londra.

Stewart, Kathleen (1996), *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an 'Other' America*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Toprak, Binnaz (1994), "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", Valentine M. Moghadam (der.), *Identity Politics and Women*, Westview Press, Boulder, CO.

White, Jenny B. (2002), *Vernacular Politics: Islamic Mobilization in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, WA.

— (1997), "Pragmatists or Ideologues: Turkey's Welfare Party in Power", *Current History*, c. 96, no. 606, Ocak 1997, s. 25-30.

— (1996), "Civic Culture and Islam in Urban Turkey", Chris Hann ve E. Dunn (der.), *Civil Society: Challenging Western Models*, Routledge, Londra, s. 143-54.

— (1994), *Para ile Akraba: Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği*, İletişim, İstanbul, 1999.

Yavuz, M. Hakan (1997), "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, c. 30, no. 1, Ekim, s. 63-82.

Üçüncü Kısım

İÇERDE VE DIŞARDA FARKLILAŞAN KİMLİKLER

10

KİMLİK PİYASASI

Metalar, İslamcılık, Laiklik

Yael Navaro-Yaşın

> 1980'lerde ve 1990'larda, ideolojik yönelimi ne olursa olsun, ortaya atılan her mesele tüketime dönük bir tarzda siyasallaştırılmıştır: ırkçılık, cinsiyetçilik ya da homofobi karşıtlığından evanjelizme, kürtaj karşıtlığına ve sağ kanat hükümet karşıtlığına kadar her mesele.
>
> GEORGE YUDICE, 1995

"Kültür" Tüketmek

"Kültür" çoğu kez metalaşma alanının dışında kavramsallaştırılmıştır.[1] Antropologlar, "kültür"ün kapitalist güçlerin sızışıyla geçirdiği bozulma veya dönüşüm konusunda sayısız etnografya kaleme almışlardır. İkilikçiliğin ürünleri olan yapı ve değişim kavramları gibi, "kültür" ve "ekonomi" kategorileri de birbiri ile çarpıştırılmış, özleri gözden kaçırılmıştır. "Kültür" üzerinde hiç düşünülmeden "yerel olan"ın içine yerleştirilirken, "ekonomi", kapitalizmin dünyaya yayılmasından yüzyıllar sonra bile, "Batılı olan", bu yüzden de "otantik yerel kültür"ün dışında kalıp onunla çelişti-ği varsayılan şeyle bağlantılandırılmıştır.

"Kültür" ile "ekonomi"yi birbirinden ayırarak sosyal bilimlerin farklı alanlarına (sırasıyla antropoloji ve ekonomi politik), farklı tarihsel dönemlere (geleneksele karşı kapitalist modern dönem) ve farklı bölgelere (örneğin Ortadoğu'ya karşı Batı) yerleştiren bir bakış açısı ile, çağdaş Türkiye'deki İslamcıları "kültür"ün temsilcileri, laik-Batıcıları ise kapitalist "ekonomi"nin uşakları olarak incelemek mümkün olabilir. Bu, "kültür"ün aslında ekonomi politiğin dışında tezahür ettiğini düşünen ya da ekonomiyi daha önce saf olan bir "kültür" sahasına yapılmış bir eklenti ya da kesinti olarak algılayan bir bakış açısı olacaktır.

Türkiye'deki tüketimciliği ve çağdaş kültür siyasetini ele alan bu etnografya, topluma ve tarihe bu tarz ikilikçi yaklaşımları sorgulamaktadır; bu ikilikler sonunda (ya da bazen en baştan) "kültür"e dair pozitivist nosyonlar üretirler. Bu bölümde, kültürün ekonomi politiğinin toplumsal bir tarihi sunulmaktadır. Metalaştırma ortamı açısından ele alacağımız ekonomi politik, bir inşa alanı olarak incelenecektir.

İnşa edilmişliği öne sürenler çoğu kez "ulusların", "kültürlerin" ve "kimliklerin" tasavvurlarını, sanki bu kategoriler bilincimizde somutlaşmış ve ondan sonra tarihsel olayları yaratmak üzere uygulanmış gibi, idealist yaklaşımlarla incelemişlerdir. Ancak, inşa süreci ekonomi politiğe de bağlıdır, başka bir deyişle, ekonomi politik kültürlerin inşasında içkindir. Siyasal kategorilerimizin inşa edilmişlikleri konusunda bilincimizi geliştirmek kolay görünse de, bu inşanın altında yatan ekonomi politik koşulları değiştirmek kolay değildir.

Bu bölümde, tesettürün ve Atatürk portrelerinin çağdaş Türkiye'de kültürel kimliğin önemli simgeleri ve metaları olarak imal edilişi inceleniyor. İmal sözcüğünü burada sadece hayal gücünün soyut üretimi anlamında değil, aynı zamanda gerçek ve somut anlamda imalatı belirtmek için kullanıyorum. Bu yazıda Stuart Hall'ın (1990) çalışması çerçevesinde bir kültür üretimi etnografyası yapıyorum. Çağdaş Türkiye'deki laisist ve İslamcı kimliklerin imal edildiğini öne sürüyorum. Her ne kadar özgün ve özsel gibi algılansalar da, aslında hiç de öyle değiller. Başka bir deyişle, ezeli bir "Türklük"ün yansıması değiller. Türkiye'de milliyetçilik üzerine araştırma yapan pek çok kişi, kimlik politikasının oluşumunda cinsiyetin önemine dikkat çekmiştir.[2] Bazıları, tesettür ve Atatürk simgelerini kültürel kimliğin temel göstergeleri olarak yorumlamıştır.[3] Ancak henüz hiç kimse "tesettür" ve "Atatürk" simgelerinin gerçek ya da tasavvur edilen günlük hayat bağlamındaki somut üretiminin etnografik tarihini ortaya koymamıştır. Tesettür giyim sektöründe, dini eşyalar satan pazarlarda, kimlik politikalarının tezahür ettiği kamusal merkezlerde ve laisistler arasında yürütülen saha araştırmalarına dayanan bu bölüm, böylesi bir çabaya bir giriş olmayı amaçlamaktadır. "Tesettür" ve "Atatürk" çağdaş kimlik politikalarında temel gösterenler/simgeler haline geldiyse, buna yol açan nasıl bir toplumsal tarihtir?

1980'lerde ve 1990'larda Türkiye'de laisistler ve İslamcılar arasındaki kültür politikası, küreselleşmenin etkisi altında kalan bir tüketim pazarı bağlamında gelişti. Tüketim bu dönemin sosyal hayatında öylesine önemli bir yer tutuyordu ki, siyasal çatışmalar bu ortam aracılığıyla düzenleniyor, ifade ediliyor ve çözümleniyordu. İslamcı hareketler, kendilerini çoğunlukla Batılı yaşam tarzlarıyla değerlerini yayan meta kültürlerine tepki vererek ortaya koyuyorlardı. Aynı şekilde, İslamcılık üzerine çalışan bazı araştırmacılar bu hareketi "modernliğin eleştirisi"nin bir ifadesi olarak incelemişlerdir. Benim Türkiye'deki ana akım İslamcı hareketle ilgili gözlemlerim daha farklı. Metalaştırmanın İslamcılar ile laisistleri bölen bir alan olmaktan ziyade, tarihsel açıdan her ikisinin de paylaştığı bir bağlam ve etkinlik olduğu ortaya çıkmıştır. Laisist ve İslamcı tüketim alışkanlığı tarzları arasında elbette farklılıklar vardı. Ancak buradan kalkıp etnografik olarak metalaşmayı Batılılaşmaya bağlamak; İslam'ın ya da kendini kutsal teması etrafında örgütleyen bir hareketin yerel uygulamasıyla metalaşmanın ille de zıt düştüğünü öne sürmek doğru değildir.

Söz konusu kültür politikasının şekillenmesinde metalaştırmanın rolü büyük olmuştur. Ben, İslamcı ve laisist kültürlerin zaten başından beri metalaştırılmış olduğunu savunuyorum. Önceleri has, gerçek olan kimlikleri metalaştırmanın bozduğu doğru değil. İslamcılar ve laisistler, tükettikçe kimliklerinin gerçek olduğunu hissettiler ve "gerçek/sahte" karşıtlığını geçersiz kıldılar. Metalaştırma büyük ölçüde

belirli simgelerin somutlaştırılması ile ilgiliydi; örneğin "tesettür" ve "Atatürk"ün "kimlik" işaretleri olarak kullanılması gibi. Metalaştırma, tüketilebilir gösterenleri birbirlerinin karşısına çıkartmak suretiyle, kültür politikasını simgeler üzerine bir savaş haline dönüştürmede rol oynadı.

1980'lerde kültürel kimlikler meta biçiminde tüketilmeye hazır halde sunuluyordu. Siyasal farklılık çatışmaları tüketim aracılığı ile sürdürülüyordu. İslamcılar laisistlerden farklı kimlikler oluştururlarken, kendi kullanım alışkanlıkları üzerine düşünerek satın aldıkları ve sattıkları şeylerin türlerini yeniden düzenlemiş veya radikal biçimde değiştirmişlerdi. Farklı kıyafetler giyiyor, sadece belli tip yiyecekler tüketiyor, belli dükkânlardan alışveriş ediyor, kendilerine özgü şirketler kuruyorlardı. İslamcı hareketin popülerliğinin ve gücünün yükselişe geçmesi, "İslami ürünler" üzerine uzmanlaşmış şirketlerin ortaya çıkmasından ve inananlar için pazar ağlarının oluşmasından ayrı değerlendirilemez. "Yitirilen İslami geçmiş" olarak yansıttıkları yeni tüketim ürünlerini benimseyen İslamcılar, kendilerini bir "kimlik sahibi" olarak tanımlamaya başladılar. Siyasal eylemcilikteki yaratıcılık, pazardaki yenilikler ile beraber varlığını sürdürdü.

Turgut Özal 1980'lerin ortalarında iktidara gelmeyi aynı anda hem metropollerdeki laik burjuvaziye hem de Anadolu'nun küçük şehirlerindeki dindar iş adamlarına hitap ederek başardı. Özal Türkiye'de özelleştirmenin, çokuluslu şirketlerin yoğun istilasının, serbest pazarın ve yabancı malların girişinin önünü açtı. O zamana dek Türkiye'de dükkânlarda asla bulunmayan şeyler kısa sürede sıradan hale geldi. Türk ekonomisinde, daha sonra adlandırılacağı üzere bir "patlama" yaşandı. Televizyonların özelleştirilmesiyle birlikte, paha biçilmez bir kaynak bulan reklam sektörü de yeni bir şekle büründü. Tüketim pazarına yepyeni ürünler sunan yeni şirketler birbiri ardına faaliyete geçti.

Özal ekonomisi, askeri bir hükümet altında üç yıllık sıkıyönetimin ardından gelmiş, 1980 ihtilalinden sonra başa geçen ilk sivil hükümet olmuştu. Özal'ın generaller ile ilişkileri istikrarsızdı, generaller onun tarikatlar ve dini cemaatler ile olan bağlantılarını onaylamıyor, ekonomik ve siyasal liberalleşme yolunda attığı cesur adımlara şüpheyle yaklaşıyorlardı. Yine de Özal, ekonomik reformların yerleşebilmesi için gereken hukuk ve düzeni koruması için silahlı kuvvetler ile ilişkilerini idare edebildi.

Özal döneminde genç kentli profesyonellerin ortaya çıkmasıyla birlikte kamusal yaşam bir dönüşüme uğradı. İhtilalin hemen sonrasında, solcu üniversite liderlerinin çoğu hâlâ hapisteyken, üniversitelerde öğrencilerin ağırlıklı olarak işletme, ekonomi veya pazarlama okumayı tercih ettikleri yeni bir eğitim kültürü gelişmeye başladı. "Başarı" yeniden en büyük değer olarak ortaya sürüldü, çok para kazanmak takdir edilir oldu. Kendi işini kurmak, evlenmek, ev sahibi olmak, araba ve ev eşyaları almak, tatilde seyahate çıkmak ve finansal açıdan rahat olmak varoluşun ve arzunun çağdaş biçimi olarak gösteriliyordu. Televizyon reklamlarında "köşeyi dönen" aileler geçidi vardı. Mutluluk, satın alma ve kolaylıkla tüketme ölçeğinde değerlendiriliyordu. İşletme ya da ilgili başka bir alanda okullarını "başarıyla" bitiren gençler, yeni özelleşen medya şirketlerinde, sayıları giderek artan reklam ajanslarında, banka-

larda ve diğer şirketlerde çalışmaya başlıyorlardı. Kentlerdeki restoranlar, sinemalar, giyim mağazası zincirleri, barlar ve kafeler çoğalmıştı. Bu dönemde, İstanbul genişleyen bir yaşam tarzına hizmet verebilmek için kısa sürede yeniden yaratıldı.

Fakat değişimler sadece laik kentlilerin hayatları ile sınırlı değildi. Özal zamanında devletin ekonomisi, Anadolu'nun küçük şehirlerindeki dindarların şirketlerinin de (özellikle de onların) lehine yönlendirilmişti. Özal'ın kendisi de Malatyalı muhafazakâr ve dindar bir aileden geliyordu. Ailesinin bir Nakşibendi tarikatı ile güçlü bağları bulunuyordu ve Özal daha önceleri, sonradan Refah Partisi'ne dönüşecek olan Milli Selamet Partisi üyesi idi. Özal'ın amacı kaynakları Türk sermayesinin bu bölümüne de aktarmak, müslüman kapitalistleri, işadamlarını ve küçük tüccarları da Batı merkezli kapitalizm ile daha sıkı bağları olan laik burjuvazi ile rekabete sokarak piyasayı canlandırmaktı. Bu dönemde laik kesime ait reklam ve kültür endüstrileri genişlerken, aynı zamanda, bazıları İslamcı olan dindar işadamları yönetiminde de çok büyük bir pazar oluşmuştu. Özal döneminin kültürü ve değerleri kendilerini İslamcılar ile özdeşleştirenleri de etkilemişti.

Yeni hükümetin serbest piyasa politikaları nedeniyle ithalatın daima ihracatın üzerinde kalmasına rağmen, Türk şirketleri artık yoğun bir ihracat hamlesine girişmişlerdi. Şirketler yalnızca yabancı ülkelerle ticaret yapmak ile yetinmiyor, çokuluslu şirketler olarak dışarıda yatırım da yapıyorlardı. Özal hükümeti tarafından özellikle teşvik edilen müslüman kapitalistler, kendi holdinglerini kuruyorlardı. Örneğin, Kuralkan grubu ve İhlas Ltd. arabadan bisküviye kadar çeşit çeşit mal üretiyordu. Zaman içinde, müslüman sermayesi boya, seramik, kereste, sabun, deterjan, petrol ve pazarlanabilir ne varsa hepsini üretmeye başlayarak ekonominin hemen hemen tüm sektörlerinde rekabete dahil oldu. Bu yeni ya da genişlemiş şirketler gıda ve giyim gibi belirli ürünlerin reklamını yaparken, kendilerinin İslami değerlere uyduklarını belirtiyorlardı. Onları laiklerin şirketlerinden farklı kılan buydu. Bazı "müslüman şirketler", kendilerini pazara takdim ederken kimi erdemleri olduğunu iddia ediyorlardı: İslami beslenme kurallarına uymak, faize yatırım yapmamak, Ramazan'da çalışanlarına öğle yemeği çıkarmamak, zekât için para ayırmak, kaliteli mallar üretmek, "adil" kâr sağlamak gibi. Örneğin, Ülker bisküvilerinde domuz yağı kullanılmadığı iddia edilerek daha eski olan Eti markası rekabette geriye atılıyordu. Bu "müslüman şirketler"in çoğu, zamanla kendi kendini yöneten çokuluslu şirketlere dönüştüler.

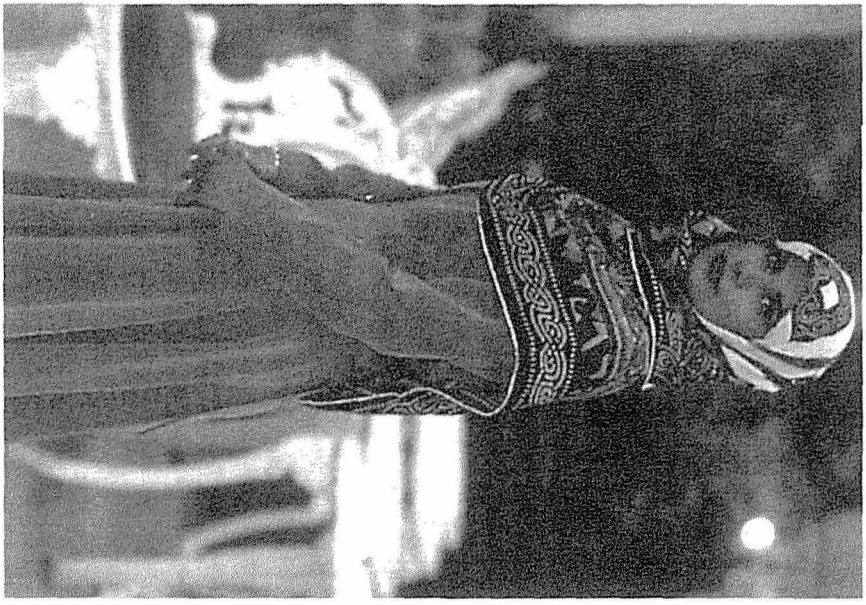
Bu dönemin tüketici kültürünün önemli unsuru kimlik politikasıyla olan yakın bağlantısıydı. Kasabalı muhafazakâr sermaye sahipleri büyüyerek küçük kentli dükkân sahipleri ya da daha büyük metropol şirketlerinin kurucuları oldukça, kendi yaşam tarzları ve ideolojileri için bir pazar yarattılar. Çağdaş kapitalizmin mantığını izleyerek sermayelerini artırabiliyorlardı. Aynı zamanda da enerjilerini tüketim alanını ele geçirmiş olan haram ya da Batılı ürünler karşısında dışlandığını hissedenler için alternatif bir pazar yaratmaya yönlendirmişlerdi. Bu şirketler, bütün alanlara yatırım yapmış olmanın getirdiği finansal güce dayanarak kendi tanımladıkları "müslüman"ın her türlü özel gereksiniminin karşılanmasını sağlıyorlardı.

Müslüman işadamlarının Türkiye piyasasına sundukları en önemli mallardan biri de tesettür giyim olmuştur.[4] Tesettür giyim çevresinde yoğunlaşan simgesel yorumlar müslüman şirketlerin ürettiği diğer tüketim mallarınınkinden çok daha fazlaydı. 1980'lerde, Türk tekstil endüstrisi Avrupalılara tercih ettikleri tarzda ürünleri iyi fiyatlarla satarak dünya pazarında rekabetini artırmıştı. Ekonominin müslüman kesitindeki giyim şirketleri de büyümüştü. 1980'lerde ve 1990'larda Türkiye'de İslamcı hareketin yükselişe geçmesi, kadınlar için bir başörtüsü, pardösü ve tesettür giyim pazarının ortaya çıkmasına yol açtı. O dönemde "kapalı" kadınlara yönelik her türlü giyim eşyası üreten ve satan birçok şirket kuruldu. Düşük ya da orta gelir düzeyindeki kadınların temel gereksinimlerini karşılamaya yönelik ucuz giyim dükkânları zaten vardı. Bu gibi dükkânlar ana caddelerde değil, İslamcıların oturdukları muhitlerin ara sokaklarında bulunuyordu. Lacivert, koyu yeşil, siyah ya da kahverengi gibi düz renklerde, pamuklu veya polyester pardösüler satarlardı.

Fakat, görüşülen dükkân sahiplerinin çoğu, tesettür giyimi benimseyen kadınların ucuz örtüleri ve pardösüleri tercih etmediklerini, yatırım yaptıkları en önemli kıyafetin bu olduğunu düşündüklerinden özellikle kaliteli malları aldıklarını ve bunların bedelini ödemekten kaçınmadıklarını söylediler. İslamcı genç kadınlar, özellikle de üniversiteye gidenler veya ev dışında çalışanlar, ara sokaklardaki bu dükkânlardan alışveriş yapmaktan hoşlanmıyor, modaya daha uygun eşarp ve pardösü modelleri bulunan dükkânları tercih ediyorlardı. 1994'te ben araştırmamı yürütürken, tesettürlü üniversite öğrencileri arasında belli renkler modaydı: açık pembe ve lavanta, morun çeşitli tonları, uçuk mavi ve yeşil, kirli sarı ve gri. Öğrenciler, türbanlarının ve pardösülerinin renklerinin uyumlu olmasına özen gösteriyorlardı; bunu dönemin modası haline getirmişlerdi.

İslamcı kız öğrenciler pardösüleri için özel bir kumaşa, taşlanmış ipeğe merak salmışlardı. Bu pardösüler ucuz değildi. 1994'te, İstanbul'un Fatih ve Unkapanı muhitlerinde araştırma yaptığım sırada, taşlanmış ipekten pardösüler 3,5 milyon Türk Lirası (o dönemde yaklaşık 50 ABD Doları) idi, bu Türkiye'de ortalama bir bütçe için pahalı sayılırdı. Saf ipek olanlar 4,5 milyon liraydı. Pamuklu kumaştan yapılmış daha ucuzlarını 2 milyona bulmak da mümkündü, yün içerenler ise 3-4 milyon lira civarındaydı. İslamcı kız öğrenciler arasında çok moda olan bu taşlanmış ipek pardösüler yerli kumaşlardan imal edilmiyordu. Taşlanmış ipek, İslamcı dükkânlarda "yabancı mal" olarak satılıyor, böylece daha kaliteli olduğu ima ediliyordu. İslamcı kız öğrencilerin çok tuttukları, "yerel kültür"ün, "yerel geçmiş"in ve "yerel değerler"in temsilcisi olduğu savunulan pardösüler ve eşarplar İngiliz kumaşından üretiliyordu.

Tesettür giyim dükkânları mallarını "geçmiş"in mirasçısı olarak sunuyorlardı. 1994'te, bir başörtüsü şirketinde çalışan bir kadın, bu ticarete yirmi yıl önce başladıklarını söyledi. "Başörtüsünün geçmişi Osmanlı'ya dayanır," diyerek, 1980'lerde tekrar ortaya çıkana kadar Cumhuriyet döneminde başörtüsü kullanımında bir duraksama yaşandığını anlattı. Dükkânın vitrininde asılı olan, Türkiye'de tesettür giyimin tarihini anlatan bir İslamcı metni okudu. Bu eşarpçı, Unkapanı'ndaki tesettür





giyim çarşısında bulunan otuz dükkândan biriydi. Buradaki eşarpçıların ve pardösücülerin bazılarının isimleri İslamiydi; örneğin, Allah'ın birliği anlamına gelen Tevhid, müslüman kardeşliği anlamına gelen İhvan, Allah'ın adlarından biri olan Hak.

Buradaki tezgâhtarlardan biri İstanbul'da tesettür giyim piyasasının geçmişini anlattı. Kendisinin ve patronunun kendi işlerini 25 yıl önce, daha Mesture veya Tekbir gibi tesettür giyim markaları yokken kurduklarını söyledi. O zamanlar siparişe göre kıyafet hazırlıyorlarmış. Belli sayıda müşterileri varmış ve talep üzerine pardösü dikerlermiş. Çoğu zaman başka tarzda kıyafetler de yaparlarmış. Daha sonraları, inançlı kadınlar için de bir giyim piyasası oluşmaya başladığını gördüklerinde, doğrudan bu işe girmişler. O zamanlar artık Mesture ve Tekbir gibi büyük şirketler eşarp ve pardösüde seri üretime geçmiş durumdalarmış ve insanlar artık bu kıyafetleri hazır alıyorlarmış. Zaman içinde, kapalı kadınlar kalite ve tarz karşılaştırması yaparak marka seçmeye bile başlamışlar:

> Sonunda, biz de modellerimizi büyük çaplı tesettür giyim şirketlerinin yarattığı modellere uydurmak zorunda kaldık. Piyasada ayakta kalabilmek için bunu yapmak zorundaydık. Tutulan tasarımları daha az kumaş kullanarak üretmeye çalışıyoruz ki fiyatlarımız tekellerin indirimleri karşısında rekabet edebilsin. Ayrıca giyim gıda gibi değil. Müşteri kazanmak için, bıkmasınlar diye malı değiştirmek zorundasınız. Mesela, geçen sene ipek modaydı. Bıkana kadar ipek giydiler. Sonra, büyük şirketlerden biri taşlanmış ipek modellerini piyasaya çıkardı. Bu yıl moda olan o. Şimdi biz de bunu üretmek zorundayız.

Bu tüccarın öyküsü tesettür giyimin metalaşma niteliği hakkında oldukça açıklayıcı.

Unkapanı tesettür giyim çarşısındaki bir başka dükkân sahibi, örtünmenin nasıl olması gerektiği konusunda farklı düşünüyordu. "Tesettürde 'moda' diye bir şey olamaz," diyordu:

> Kapanıyorsan, gösterişe bakmayacaksın. Yapanlar yok mu? Elbette var. Örneğin, Tekbir şirketi bir tesettür modası yarattı. Talep olduğunu gördüler ve ticaretini yapmaya başladılar. Elbette, güzel giyineceksin. Ötekiler [laisistler] güzel giyiniyorlar. Sen de güzel giyinmeyecek misin? İslam'da örtünmek emredilmiş, ama güzel bir biçimde örtünmek. Örtünmenin şartı vücudun hatlarını gizlemektir. Geniş, bol kıyafetler giyeceksin, yani toplum içinde dar elbiseler giymeyeceksin. Bazen dar pardösü modellerimizi görmek isteyen kadınlar geliyor. Ama bilerek ve şuurlu bir biçimde kapananlar bunu yapmaz.

Tesettür giyim üreticileri ve satıcıları örtünmenin doğru biçiminin ne olduğunu şekillendirmek konusunda bir rol oynadılar. Ticaret ve ekonomi çağdaş İslamcı kimliklerin üretiminden ayrı değillerdi.

Başörtüsü, pardösü ve diğer tesettür giyim çeşitleri piyasasının uzantıları bütün Türkiye'ye ve Batı Avrupa'nın bazı bölgelerine yayılmıştı. Unkapanı'ndaki dükkânlar mallarının çoğunu diğer kentlere ve kasabalara, özellikle de Doğu Anadolu'ya gönderiyorlardı. Dükkân sahipleri, Ege bölgesinde bu tip eşarplara ve pardösülere daha az talep olduğunu belirtiyorlardı. Öte yandan, Almanya'da tesettür giyime büyük bir talep vardı. Oradaki Türk işçiler ve göçmenler türbanı benimsemişlerdi, Türkiye'de beğendikleri belli markaları arıyorlardı.[5]

1980'lerde ve 1990'larda Türkiye'de İslamcı hareketin yükselişinin gerçekleşti-

ği bağlamlardan biri de serbest piyasa olmuştu. Özellikle metropollerdeki laik orta sınıfın ana kesimi içinde aşırı bir tüketim kültürü gelişirken, Anadolu'nun küçük şehirlerinden gelen İslamcılar da başka kullanım stratejileri kurarak kendi farklılıklarını tanımlamaya başladılar. Farklı kültürel ve sosyal kökenlerden insanların şirketleri ve dükkânları aynı kapitalist pazar içinde birbirleri ile rekabete girdi. Malların farklılığı, kalitesi ve ahlaka uygunluğu artık kimlik politikalarının başlıkları çerçevesinde tanımlanıyordu. Laisistler, İslamcılardan kesinlikle "farklı" idi, çünkü farklı şeyler tüketiyorlardı. Tüketim alışkanlıkları, Türkiye'de dahili kültürel farkların temel göstergesi haline geldi.

Laisist Metalar

Müslüman kimliklere yönelik piyasalar gelişinceye kadar, belli başlı laik tekstil şirketleri, vitrinlerinde sergilediklerinin kültürel simgeselliğini vurgulamamışlardı. Bu vitrinlerde gömlekler, kazaklar, kısa etekler, yırtmaçları dizin üstüne kadar çıkan şık uzun etekler, "badi" adı verilen dekolte ve streç bluzlar, her tür ve renkte kot pantolonlar ve kısa elbiseler sergileniyordu. 1980'lerde, Türk konfeksiyon şirketleri "Avrupai" kıyafetler üretme konusunda İtalyan ve Fransız markaları ile yarışır olmuşlardı. Mudo ve Yargıcı gibi birçok büyük giyim firması kendi tasarımcılarını çalıştırmaya başlamıştı. Uluslararası düzeyde dağıtımı yapılan kataloglarında poz vermek için dünyanın en iyi mankenlerini (Cindy Crawford gibi) tutarak kadın mayolarının ve bikinilerinin reklamını yapan Zeki Triko gibi bazı şirketler dünya çapında ün kazanmıştı. Bazı Avrupalı çokuluslu şirketler kendi ürünlerinin imalatı için Türkiye'deki ucuz emeği kullanmaya başladıklarında, bu Türk konfeksiyon şirketleri de Avrupa'ya giymekten hoşlandıkları şeyleri sunmaya başlamışlardı.

Başlangıçta, bu genişleyen Türk konfeksiyon şirketleri, kendi mallarını "çağdaş dünyada giyilenlerin" normu olarak ortaya sürmüşlerdi. İslamcı giyim piyasası gelişene kadar, Türkiye'nin belli başlı laik şirketleri aslında kendi yarattıkları kültürü fazla yorumlamamışlardı. İstanbul'un lüks muhitlerindeki şık butiklerde sergilenen kıyafetlerin yanı sıra kentin diğer bölgelerindeki daha küçük ve daha mütevazı mağazalarda satılan çeşitleme ve taklitler, İslamcı konfeksiyonun ilerleyişine karşılık "standart" veya "çağdaş" giyim olarak sunulmaya başladı. "Kültürcülük"ün çağrışımları İslamcıların giyim alışkanlıklarına yansıtılmış, laisistlerin tarzları ise nötr veya simgesellikten ve tarihten yoksun olarak inşa edilmiştir.[6]

1990'ların ortalarında, ben araştırmamı yaparken, bugün artık iyice yerleşmiş olan laik şirketler kendilerini "laik bir yaşam tarzı"nın ve "çağdaş kimlik"in üreticileri olarak tanımlamaya başlamışlardı. Kendilerini Atatürk'ün Şapka Devrimi'nin mirasçıları olarak sunuyorlardı. Bu şirketler Atatürk'ün değerlerini bugüne taşıyorlardı. Atatürk zamanındaki laisist kadınlar nasıl tayyör[7] giymişlerse, onların torunları da bu şirketlerin ürettikleri kıyafetleri –kot pantolonlar, elbiseler, bluzlar ve etekler– giyeceklerdi. Bu "laik şirketler", "müslüman şirketler"e simgesel olarak saldırırken ürünlerini "çağdaşlığın" giysisi olarak sunmaya başlamışlardı. Çağdaş olmak

için belli başlı konfeksiyon şirketlerinin belirttiği şekilde giyinmek gerekiyordu. Bazı firmalar eşarbın anlamını da sahiplenmeye çalıştılar; eşarp kullanmanın çağdaş şekli boyna takmaktı, başa değil. Omuzlarında şık eşarplar bulunan kadınların fotoğrafları basına gönderiliyordu. "Çağdaş görüntü" buydu. Belli başlı laik konfeksiyon şirketlerinin söylemine göre, "çağdaş kadın" tükettikleri ile, özellikle de giydikleri ile "geri kalmış İslamcı kadın"dan ayırt edilmeliydi.

Kimlikler üzerinden yürütülen piyasa mücadelesinde kadın giyimi en simgesel unsurdu.[8] Bununla birlikte, laik ana akım şirketleri ve dükkânlarında, İslamcı tüketim ürünlerine tepki olarak "çağdaş" ve "Atatürkçü" kimliklere hitap etmek üzere başka mallar da üretiliyordu. İslamcılar ile çatışmaların doruk noktasında, Atatürk'ü simgeleyen ürünler piyasaya sürüldü. 1994'te, Refah Partisi'nin belediye seçimlerinde bir zafer kazanmasının ardından, piyasada üzerinde Atatürk resmi olan çeşit çeşit mal bulmak mümkündü. Paltoya, kazağa ya da broş olarak bluza takmak üzere Atatürk rozetleri üretilmişti. Atatürkçü kadınlar ve erkekler İslamcılardan daha da göze batar şekilde ayırt edilmek için kitle halinde bunları takmaya başladılar. Altın ve gümüş kaplamalı Atatürk portresi şeklinde rozetler çıkmıştı. Artık bunlar en küçük dükkânlarda bile bulunabiliyordu. İstanbul'un seyyar satıcıları, kaldırımlara kurdukları tezgâhlarında, ülkücülüğün simgesi olan bozkurt ile beraber Atatürk rozeti de satıyorlardı. Artık her türlü kimliği tanımlayacak mal mevcuttu. 1994'te çok iyi reklamı yapılan Cumhuriyet Bayramı kutlamaları yaklaştığında, dükkânlarda Atatürk ile ilgili pek çok başka eşya da bulunabiliyordu. Atatürk posterleri, çerçeveli portreler, kartpostallar ve her tipte, her şekilde ve her renkte resimler satılıyordu. Atatürk'ün resimlerinden özellikle biri çok popüler olmuştu; siyah elbiseli, beyaz gömlekli ve kravatlı olduğu bu resimde parmağıyla gökyüzünü, yani "ilerlemeyi" işaret ediyordu. Cumhuriyet Bayramı, Atatürk'ün ölüm yıldönümü gibi önemli laik milli günlerde, *Sabah, Hürriyet* ve *Milliyet* gibi belli başlı laik gazeteler okurlarına Atatürk posterleri dağıtıyorlardı. Atatürk'ün "Gençliğe Hitabe"si ve Onuncu Yıl Marşı kopyaları çerçevelenip satılıyordu.

Zamanla, Atatürk rozetleri takmak toplumda oldukça yaygın hale geldi. Örneğin, İslamcılığın kamu kuruluşlarında yükselişe geçmesinden rahatsız olan devlet memurları, Refah Partisi'ne duydukları tepkiyi ifade etmek için bu rozetleri üniformalarına takıyorlardı. Öğretmenler, çalışan kadınlar, işkadınları ve işadamları "Atatürk'ün profilini" üzerlerinde taşıyarak, tesettürlü İslamcı kadınların uyguladıkları ve inandıkları yaşam tarzına karşı kendi tarzlarını semiyotik olarak savunuyorlardı. Laikler, ofislerini, evlerini ve kendilerini aşırı miktarda Atatürk imajıyla (nesne biçiminde) donatmaya başlamışlardı. Altında özdeyişlerinden biri yazan küçük bir Atatürk büstü, arka planda tipik Atatürk portrelerinden biri, bir tarafta Türk bayrağı ve kıyafete takılan bir rozet, kişinin etrafındaki alanı maddi kültür ile doldurmasının gayet sıradan bir biçimi olmuştu.

Atatürk ile ilgili eşyaların tarihi, 1980'lerde ve 1990'larda şekillendiği biçimiyle laisist ve İslamcı kimlik politikalarından çok öncelere dayanır. 1930'larda, Atatürk cumhurbaşkanı iken, Ankara'nın yeni bulvarlarına ve İstanbul'da Taksim Meydanı'na dikilmek üzere heykellerini yapmak için yabancı heykeltıraşlar görevlendi-

rilmişti. Bir süre sonra bu faaliyeti devralan Türk heykeltıraşlar ülkedeki bütün okullara ve kamu binalarına mermerden ya da betondan Atatürk heykelleri yaptılar. Bugün Türkiye'de hâlâ en çok karşılaşılan heykeller Atatürk heykelleridir.

Mehmet İnci, 1936 ile 1940 arasında Atatürk heykeli yapan ilk Türklerden biridir. Bugün hâlâ İstanbul'un Maltepe muhitinde 1942'de kurulan atölyede baba mesleğini sürdüren oğlu Necati şöyle söylüyor: "Atatürk heykellerinde görmeye alıştığınız o standart görüntü ilk kez benim babamın atölyesinde kalıp olarak yapılmıştı." Gerçekten de Atatürk'ün askeri kurumların önünde bulunan üniformalı heykellerini; pek çok okulun önünde göreceğiniz Türk gençliğine Latin alfabesini öğreten başöğretmen olarak heykellerini; meydanlardaki şaha kalkmış at üzerindeki heykellerini; kültür kurumlarının önlerindeki şapka, frak ve paltolu heykellerini; Türkiye'nin ve Kuzey Kıbrıs'ın tepelerine yerleştirilen, Samsun'a ilk kez adım atarken gösteren heykellerini İnci heykel atölyesi yapmıştı. Türkiye'de Atatürk heykeli yapan yüzlerce atölye vardı, fakat bu atölye ilklerden biriydi. Necati İnci'ye göre, Refah Partisi İstanbul'un belediyelerini ele geçirene kadar Atatürk heykelleri için en büyük talep belediye yöneticilerinden geliyormuş: "Refahçılar, eski belediyeler gibi her yaptıkları kamu binasının önüne Atatürk heykeli dikmiyorlar." Onunla görüştüğüm sıralarda, okullara ve devlet kuruluşlarına hâlâ heykel gönderiyordu, fakat özel sektörün ilgisi artmıştı. Sipariş veren Atatürkçü derneklerin, laik görüşlü şirketlerin ve dükkân sahiplerinin sayısı giderek artıyordu. Stüdyodaki kalıplar Türkiye Cumhuriyet tarihinin neredeyse tümüne tanıklık etmişti. Zanaat tarzı yapılan heykellerin parası çoğunlukla devlet kuruluşlarından çıkmıştı. Fakat 1994'te durum farklıydı. Artık Türkiye'nin laiklik projesini geleceğe aktarmak isteyen özel sektörden de Atatürk heykellerine büyük talep geliyordu. Atölye yeni kimlik politikasının gerektirdiği seri üretime uygun değildi. Atatürk resimleri pazarı yavaş yavaş metalaşmanın içine çekiliyordu.

Artık Türkiye'de hem İslamcı hem de laisist kimlikler için olgunluğa erişmiş bir meta piyasası bulunuyor. Kültür politikasını 1980'ler ve 1990'larda içinde üretilmiş olduğu tüketim bağlamından ayıran herhangi bir çalışma yanlış yöne sapmış olacaktır.[9] Müşterilerini yeniliğe doğru çekmek isteyen şirketler piyasaya yeni ürünler sürdükçe, yeni "varoluş" veya "kimlik" biçimleri de şekillendi. Hem laisist hem de İslamcı firmalar "Türk otantikliği" üretip satmaya başladılar. Tüketiciler de, piyasa yapımı olsa bile, giydiklerinde ve yediklerinde "otantik" bir şey olduğunu varsaydılar.[10]

İstanbul'un Yeni Çarşıları

1980'lerde İstanbul yeni tip bir çarşı ile tanıştı (Bkz. 3. Bölüm). ABD'nin çok katlı alışveriş merkezlerinin Batı Avrupa'daki versiyonlarını model alan büyük alışveriş merkezleri şehrin göbeğine inşa edildi. İstanbul'da Bakırköy'de açılan Galleria bu gibi yapıların ilkiydi. Bu alışveriş merkezi, Ataköy'deki lüks apartmanların yeni zengin sakinlerini hedefliyordu. Diğer müşteriler de Galleria'ya arabayla ulaşabiliyor, yeraltındaki geniş otoparklardan yararlanabiliyorlardı.

Kapılarını müşterilerine ilk kez açtığında, binlerce insan buranın nasıl bir yer olduğunu görmek için akın etmişti. Vitrinlere bakmaya gelenlerin göreceği üzere, katlardan biri çoğunlukla Batılı isimler taşıyan markaları satan, modaya uygun Avrupa tarzı giysiler sergileyen şık butiklere ayrılmıştı. Türlü türlü çoraplar satan bir dükkân ile pahalı kadın iç giyimi satan bir dükkân da vardı. Bir diğerinin vitrininde şık elbiseler, pantolonlar ve aksesuarların yanında her çeşit fantastik yüksek topuklu ayakkabı dizilmişti.

Alışveriş merkezine ilk kez gelenler, ürünlerin üzerindeki fiyat etiketleri karşısında hayrete düşüyorlardı. Pek çoğunun vitrinlerdeki ürünleri alma imkânı yoktu. Nitekim başlangıçta, pek çok kişi sadece bakmaya gidiyordu; "çağdaş alışveriş" olarak sunulanların ne olduğunu merak ediyorlardı. Bakırköy'ü çevreleyen gecekondu mahallelerinden dört-beş kişilik veya daha kalabalık aileler, yeni mağazaların arasında dolaşmak üzere Galleria'ya yürüyorlardı; aralarındaki kadınların bazıları kente göçtükten sonra başörtüsü takmaya başlamıştı. Galleria'nın katlarından biri diğerlerinden daha kalabalık oluyordu. Heyecan içindeki küçük çocuklar ve "modernliği" tatmak isteyen yetişkinler Amerikan usulü Meksika, Çin ve İtalyan fastfood yemeklerini deniyorlardı. "Avrupai" görüntüleri, mavi-yeşil gözleri, açık renk saçları, uzun ve ince yapıları sayesinde işe alınan genç garsonlar parlak renkli üniformaları ile hamburger ve patates kızartması servisi yapıyorlardı.

Zamanla, İstanbul'un orta ve üst sınıfları Galleria'yı alışveriş alışkanlıklarının içine kattılar. Şehir genelinde bu tip yapılar çoğaldı. Üst sınıf muhitleri olan Levent, Akatlar, Ulus ve Etiler'in ortasına Akmerkez dikildi; güneş ışıklarını yansıtan kırkın üzerinde parıltılı kat ile bu yapı İstanbul'un daha alçak olan siluetinde göze çarpıyordu. Sonunda, Capitol adında, bunlara benzeyen bir alışveriş merkezi de, Kadıköy ve Erenköy'ün hali vakti yerinde kesimlerini çekmek üzere Anadolu yakasında açıldı.

Geniş alışveriş mekânları, çağdaş ve uygar yaşamın simgesi olarak sunuluyordu. İnsanlar, bu gibi yerlerde zaman geçirerek, yürüyen merdivenlerle inip çıkarak, pırıl pırıl vitrinlerin arasında dolaşarak, giyim mağazalarının içindeki kafelerde yiyip içerek "Batı'da olmanın" ya da "Batılı gibi yaşamanın" nasıl bir his olduğunu anlamaya başlamışlardı. Buralara gidenlerin çoğu hayranlık içinde "Avrupa İstanbul'a geldi" diyorlardı. Alışveriş merkezleri zamansal simgeler ile tanıtılıyor; "yeni zamanlara", "çağdaşlığa" veya "son modaya" uygun yerler olarak özendiriliyordu. Türkiye'yi "uygarlık ve refah" dolu bir geleceğe götüreceklerdi.

1994'te, *Hürriyet* gazetesi İstanbul'un alışveriş merkezlerini tanıtan bir dizi yayımladı. Akmerkez, "2000'li yıllara uzanan çağdaş bir alışveriş merkezi" olarak öne çıkarılıyordu. Yazı dizisinde merkezin "açılışından bu yana geçen on ay içinde insanları kendine bağlamış, yaşamın bir parçası haline gelmiş" olduğu belirtilerek, "İnsanlar burada çağdaşlığı yaşıyor," deniyordu.[11] Yeni çarşıları tanıtanlar, hedef kitlelerinin paylaştığını varsaydıkları bir ilerleme söylemi ile konuşuyorlardı. Bu dükkânlar, "Avrupa gibi", geleceğe bakıyorlardı. Bu bakış açısına göre, Türkiye'yi zamana ayak uydurarak ileri götürmekten daha iyi bir şey olamazdı.

İslamcı yayınlar, alışveriş merkezlerine daha farklı bakıyorlardı. Refah Partisi'nin yayın organı olan *Milli Gazete*, Capitol'ün bir fotoğrafının altına şunları yazmıştı:

Türkiye'nin iki yüzü var: zenginler ve fakirler... Zenginler dev alışveriş merkezlerinden kucak dolusu para ödeyerek alışveriş yapıyorlar. Kolay kazandıkları paraları çok da kolay harcıyorlar. Marka delisi olan bu insanlar, başka yerlerde daha ucuza alabilecekleri aynı nitelikteki şeylere buralarda iki katı, üç katı, hatta beş katı para ödemekte bir sakınca görmüyorlar... Çağ atladığı iddia edilen Türkiye'de zengin giderek daha çok zenginleşirken, fakir de daha çok eziliyor, sefilleşiyor!..[12]

Yeni alışveriş merkezleri, İstanbul'un Topkapı semtindeki çarşılarla karşılaştırılıyordu. Yazar, alışveriş merkezlerinin tersine Topkapı için şöyle söylüyordu: "Bu mekânlarda markaya tapanları ve putlaştıranları bulamazsınız. Burada alışveriş yapanlar önceliği örtünmeye ve temiz görünmeye veriyorlar. Medeni insanlara da bu yakışır."[13] Bir diğer İslamcı yayın, *Zaman* gazetesinin haftalık haber dergisi *Aksiyon* ise Capitol'ü bir "tüketim tapınağı"na benzetiyordu. Bu makalenin yazarı, yeni tüketim alışkanlıklarının eleştirisine Osmanlı İmparatorluğu'nda çarşının toplumsal tarihiyle başlıyordu. Nostaljik bir kıyaslama peşindeydi. *Eski Eserler Ansiklopedisi*'ni kaynak alarak eski zamanlarda Kapalı Çarşı'nın kapıları açıldığında, önce hilekârlığa karşı bir dua okunduğunu anlatıyordu:[14]

Komşu dükkânın ticaretini kıskanmamak, kâra karşı kayıtsızlık, tokgözlülük, azla yetinmek yüzyıllar boyunca çarşılarımızın etik değerlerini oluşturmuş. Siftahını yapan tüccarın, yapmayana müşteri göndermesi her zaman rastlanabilen bir davranışmış. Manevi dünyamızın zenginliği evlerimizden, mabedlerimizden çarşılarımıza da yansırmış. Müşterinin sırnaşık satıcılar tarafından rahatsız edilmediği, hırsızlığın sözlüklerde bulunmadığı devirler görmüş-geçirmiş çarşılarımız, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar.

Müşterileri de bir başkaymış bu devrin. İhtiyacından başkasını ve fazlasını almak kerih görülürmüş. Hesabını bilen, muktesit insanların yaşadığı o devirlerde ne ferdi krediler, ne de kredi kartları varmış. Kaliteli malın en ucuza bulunabildiği zamanlarda pazarlık da ayıplar listesinin başında yer alırmış. Fast-food'lar, Bovlingo'lar, Cafe'lerin bulunmadığı o devirlerde yerli zevkler, geleneksel değerler ön planda tutulurmuş alışverişlerde.

Aradan çok değil yüz yıl geçmiş. İnsanlar ihracatı, ithalatı öğrenmiş, serbest piyasa ekonomisinin büyüsüne kapılmış. Küreselleşme, globalleşme, transformasyon sözcük olmaktan çıkıp insanların, toplumların hayatlarına yön verir olmuş. Bedestenlerin, arastaların, kapalı çarşıların yerini de dev alışveriş merkezleri almış.[15]

İstanbul'un yeni çarşılarını anlatan bu gibi İslamcı etnografyalarda, laik ana akımı temsil eden basında yer alan ilerleme anlatılarına nostalji ile karşılık veriliyordu. İslamcılar kendilerini manevi açıdan daha üstün sayarak idealleştirdikleri "eski zaman" ile özdeşleştiriyorlardı. Kendi deyişleri ile "tüketimin artması"nı eleştirenler, ekonomik patlamadan çıkar sağlayanların idealleştirdikleri "zamane" değerlerinden uzak duruyorlardı. İslamcılar, kamusal söylemlerinde, kendilerini sadece bağlılık duyulan dönemler açısından değil, sosyal statü olarak da "Batılılaşmış laikler" olarak inşa ettikleri kişilerden ayırdılar. *Milli Gazete*'nin "zenginler ve fakirler" karşılaştırmasının gösterdiği gibi, bazı İslamcılar alışveriş merkezlerini zenginlerin ekonomik gücü ile ilişkilendiriyor.

Türkiye'de alışveriş merkezlerine, laisistler ile İslamcılar arasında kutuplaştırılmış bir kültür politikası prizmasından bakılıyor. Başka şartlar altında "tüketim me-

rakının yükselişini" eleştirecek olan laisistler, İslamcıların kültürel eleştirileri karşısında kendilerini alışveriş merkezlerini savunmak zorunda hissettiler. Aynı şekilde, yeni alışveriş merkezlerinin yaşam tarzlarının içinde bir yeri olmasını isteyecek hali vakti yerinde İslamcılar, kamusal söylemlerinde bunlara cephe almak zorunda kalıyorlardı. Kamuyu hedefleyen açıklamalarda ve ifadelerde, laisistler ve İslamcılar bu konu üzerinde karşıt görüşlere sahip görünüyorlardı. Paketlerinde ve reklamlarında önceleri laisist simgeler kullanmayan alışveriş merkezleri zaman içinde, girişlere ve ürünlerinin üzerine Atatürk resimleri koymaya başladılar.

Aralık 1995'te, genel seçimlerin arifesinde, Akmerkez'in girişi değiştirildi. Parıltılı bir cam perdenin arkasına normal boyutunun dört katı büyüklüğünde siyah-beyaz Atatürk portreleri asıldı. Seçimleri Refah Partisi'nin kazanması bekleniyordu ve seçim anketlerini takip eden hemen hemen herkes bunun farkındaydı. Alışveriş merkezinin yöneticileri kimlik politikasının neresinde durduklarını ilan ediyorlardı: Laisizm tarafında duruyorlardı. Atatürk kendi döneminde bir kamu kuruluşu olan Sümerbank'ın desteğiyle devlete ait giyim sanayiini kurmuştu, ancak 1995'te Türkiye'nin serbest piyasalara entegrasyonunun öncüleri "Atatürk"ün tanımını bariz tüketim anlamına gelecek şekilde yeniden yazıyorlardı. Bununla birlikte, Akmerkez'in ziyaretçileri Atatürk'ün resimlerini yadırgamıyorlardı. Burada, Atatürk'ün çizdiği doğrultuda çağdaş bir yaşam tarzı sürdürdüklerini düşünüyorlardı. Günlük hayatın İslam disiplini altına alınacağından kaygı duyan pek çok laisist kişi, Akmerkez gibi yerlerde alışveriş yapacak maddi imkâna sahip olmasa bile, en azından bu tip yerlerin gösterge çerçevesini benimseyerek buraları "kimliğinin" bir parçası yapmıştı. Alışveriş merkezi, laisistlerin, günlük hayatı İslamcı tarzda sürdürmenin karşısına koydukları model olmuştu.

Yine de, alışveriş merkezleri henüz, abartıldıkları gibi, ABD'nin bazı bölgelerinde izlendiği şekilde İstanbul'un bütün piyasasını ele geçirebilmiş değiller. İstanbul'un pek çok muhitinde hâlâ farklı alışveriş şekilleri sürdürülüyor. Bu noktada, alışveriş merkezlerinden, İslami ürünlerin ticaretinin yapıldığı daha gösterişsiz bir sektöre yönelebilirdim. *Milli Gazete* yazarının yaptığı gibi ben de, Akmerkez'i dindar dükkân sahiplerinin kaldırımlara kurdukları seyyar tezgâhlarda seccade, türban, cüppe, alkolsüz parfüm, gülsuyu ve bu gibi şeyler sattıkları çarşıların, Eyüp'teki dini eşya dükkânlarının basitliği ve mütevazılığıyla karşılaştırmaya geçebilirim. Bazı kültür eleştirmenleri bu gibi retorik karşılaştırmalar yaparak İstanbul'u bir yanında lüks banliyö semtleri, bir yanında ise gecekondu mahalleleri bulunan "ikili, alaturka" bir şehir olarak yorumlamışlardır. İstanbul'un mesken panoramasını yansıtmaya yönelik bu tablo fazlasıyla basittir. Ucuz apartmanlarda, kentin eski mahallelerinde ve artık iyice yerleşmiş gecekondu mahallelerinde yaşayanların hayatlarındaki gerçeklerin üzerini örtmektedir. İstanbul'un sınıfsal ilişkilerinin böyle ikilikçi bir tarzda anlatılmasının kaygı verici olmasının bir sebebi de her türlü siyasal çatışmayı doğrudan çok zenginler ile çok fakirler arasındaki farka yükleme eğilimi yaratmasıdır. Asu Aksoy ve Kevin Robbins, laisist/İslamcı farkını böylesine bir ikilikçi sınıf anlatısı içine fazla aceleci bir şekilde yerleştirmektedirler; bu anlatıda laisistler İslamcılara göre ekonomik ayrıcalıklara sahip bir grubu temsil ederler.[16] Sınıfa dayalı

kutuplaşma İstanbul'un çağdaş tarihinde mevcuttur. Ancak bu durum doğrudan laisist/İslamcı çatışmasına yansıtılamaz. Aksoy ve Robins'in çalışmasında yer alan sınıf farkı anlatısı, pek çoğu kendilerini ekonomik olarak dezavantajlı gibi gösteren İslamcıların siyasal söyleminde yaygındır. Refah Partisi yerel seçimlerde oyların büyük çoğunluğunu gecekondu yerleşimlerinden almıştır ve diğer popülist akımlar gibi kendini "fakirlerin sesi" olarak tanıtmıştır. Ancak, bu bölümdeki değerlendirmemin ortaya koymaya başlamış olduğu üzere, İslamcı hareket bir sermaye, refah ve tüketim politikasına da girmiştir. Refah Partisi'nin gücü müslüman kapitalistlerin maddi desteğinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden de, dükkânlar ve kimlikler üzerine ikilikçi bir anlatının yapacağı gibi Eyüp'te caminin arka sokağındaki küçük dükkânlara gitmek yerine, ben anlatımı İstanbul'un çarşılarından İslamcılığın vitrinlerine, Eyüp'teki dükkânların da artık bağlı olduğu tüketim dalgasına kaydıracağım.

İslamcı Büyük Mağaza

Benetton'un Fatih mağazasının tam yanında, Türkiye'nin en büyük müslüman giyim mağazası bulunuyor: Tekbir A.Ş. Dindar ailelerin tercih ettikleri bir muhit olan Fatih'in ana caddesinin merkezi bir noktasında ve İstanbul'un en büyük camilerinden biri olan Fatih Camii'nin tam karşısında Tekbir'in vitrini bulunuyor. "Tekbir", "Allahüekber" demek için, yani Allah'ın büyüklüğünü dile getirmek için yapılan çağrı anlamına geliyor. Tekbir ezandan ve namazdan önce getirilir. Türk İslamcıları, 1990'larda dini yaşamı ve politikayı hedefleyen laik kurumsal önlemlere karşı yaptıkları gösterilerde, kamuoyuna yaptıkları her açıklamada tekbir getiriyorlardı. Kapalı kadınlar için kıyafet satan diğer dükkânlar ve İslamcı yayınevleri gibi, bu şirket de marka olarak dini çağrışımları olan bir sözcük seçmişti. Aradaki bağlantıyı kurmak için insanın fazla düşünmesine gerek yoktu. Tekbir sözcüğünün bütün müminleri Allah'ın yüceliğini dile getirmeye çağırması gibi, şirketin mağazalarında satılan kıyafetler ve diğer ürünler de bunu yapacaktı.

Dükkânın iki vitrini vardı; bunların üstünde caddeden geçenlerin görebileceği şekilde şirketin adı yazılıydı: Tekbir A.Ş. Vitrinlerin ön kısmında, şirketin ürettiği eşarpları ve pardösüleri giyen mankenlerin gösterildiği bir televizyon ve video bulunuyordu. Televizyonun yanında, kıyafetleri sergileyen cansız mankenler vardı. Mankenlerin sırtları vitrine dönüktü, İslami tevazuyu sergiler şekilde yere bakıyorlardı. Her birinin üzerinde farklı bir Tekbir tesettür modeli vardı. Pardösüler koyu bordodan açık yeşile kadar uzanan zengin bir renk yelpazesi sunuyordu. Modellerin arkadan görünen başlarında Tekbir'in rengârenk eşarpları takılıydı ve burada, Fatih'in anacaddesinde, kadınlar en sevdikleri tesettür giyim mağazasının vitrinine bakıyorlardı.

Kasım 1994'te, şirketin Fatih şubesinde, Tekbir'in ortaklarından biriyle görüştüm. Grubun başkanı Mustafa Karaduman 1957'de Malatya'nın bir köyünde doğmuştu. Eski Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın hemşerisiydi. Hayat hikâyesini anlattı. 1969'da ilkokulu bitirdikten sonra, cebinde sadece babasının komşudan ödünç aldığı 100 lira ile İstanbul'a gelmişti. Konfeksiyon sektörüne ara ütücü olarak girmiş,

süratle son ütücülüğe, makinacılığa ve terziliğe yükselmişti. Birkaç yıl sonra, kardeşleriyle beraber bir dikiş atölyesi kurmuş, burada sipariş üzerine tesettür giyim işleri de yapmaya başlamıştı. Tekbir'in sahipleri bu sekiz kardeşti. Şirket o yıl, 200 milyon lira zekât vermiş, devlete 15 milyar lira vergi ödemişti; fakat İslam'ın emrettiği üzere faizden sakınıyor, bankalar ile çalışmıyorlardı.

Konuşmamız sırasında, Karaduman Fatih'teki mağazanın kasasında oturuyordu. Hepsi kapalı kadınlar olan mağaza elemanları gidip gelip ona bir şeyler soruyor, bir şeyler gösteriyorlardı. Ona samimi bir şekilde *Mustafa Abi* diye hitap ediyorlardı; belki de akrabaydılar. Müşteriler para ödemeye gelince konuşmamız bölünüyordu. Karaduman çokuluslu bir şirketin ortağıydı, fakat yine de aynı boyutta ve aynı sermayeye sahip laik holding sahiplerinin aksine, mağazalarından birinde kasiyer olarak oturuyordu. Tekbir'in çalışanları patronlarını şahsen tanıyorlardı.

Karaduman kendi dünyasını ve vizyonunu anlattı:

Biz işimizi müminler camiası genişlemeden önce kurduk. Bizim başladığımız yıllarda, kapalı kadınlara kıyafet üreten bir piyasa sektörü yoktu. Sektörü biz yarattık. O zamanlar bir altyapı veya pazar yoktu. "Madem müslümanız, o zaman inançlarımıza uyan şeyler üretelim," dedik. Biz işi 1978'de kurduk. Üç yıl içinde defileler tertiplemeye başlamıştık. Türkiye pazarında, piyasaya hazır kara çarşaf süren ilk biz olduk. İlk başlarda, talep fazla belirgin değildi; dükkânlar bu tip işe alışmamıştı. 1970'lerde kapanan kadınlar için elbise yapan geleneksel firmalar vardı. Fakat bunlar da tek tüktü.

Bizim koleksiyonumuzdaki çeşitleri gördükten sonra kapanmaya karar veren kadınlar oldu. Reklamlarımızda bu konsept üzerinde çalıştık; doktor, öğrenci ve yönetici konumundaki kapalı kadınların görüntülerini kullandık. Kadınlar, İslam'ı uygulamaya kalktıklarında çuvala girmek zorunda kalacaklarını sanıyorlardı. Biz bu önyargıyı kırdık. Bütün medya kuruluşları kapanmanın güzel olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar. Hocaların vaazları ile başaramadıklarını, biz mağazalarımız ve defilelerimiz ile aktardık.

Amacımız sadece Türkiye'deki modayı etkilemek değil. Dünya modasına damga vurmak istedik. Türk halkının dünyaya yön verebileceğine de inanıyoruz. Eğer dünyadaki bütün halklar yaratıcıysa, biz de öyleyiz. Bütün Avrupa'ya yayılacağız. Dünyanın akışını değiştireceğiz. Mini etek dünyaya nasıl yayıldı? Aynı şekilde, tesettürü bütün dünyaya yayacağız.

Karaduman çok hırslıydı. Onun rakibi, şirketinin çoktan büyük oranda alt ettiği diğer tesettür giyim firmaları değil, laik Türk işadamlarına ait giyim şirketleriydi. Tıpkı onlar gibi, Karaduman da "Batı"nın moda dünyasına açılacaktı. İddiasına göre, Tekbir'in modelleri o kadar beğeni kazanacaktı ki, Yves Saint-Laurent'in modellerine, tarzlarına ve modalarına tercih edilecekti. Ve bunu başardığını söylüyordu. Şirketinin Almanya'da dokuz, Hollanda, Belçika, Fransa, Avusturya, ABD, Lübnan ve Suudi Arabistan'da da birer kentte mağazaları vardı. Karaduman, yeni-Osmanlıcı hedeflerini çokuluslu kapitalizme yönlendiriyordu:

Avrupa'da, "tekbir" sözcüğünün "kapanmak" anlamına geldiğini düşünüyorlar. Türkiye'de tüpgaz alacağınız zaman, tüpgaz demezsiniz, Aygaz dersiniz, değil mi? Aynı şekilde, bakkaldan margarin istemezsiniz, Sana dersiniz. Aynı şekilde, Avrupa'da da tesettür giyim aradıklarında Tekbir istediklerini söylüyorlar.

Anlatımında görülen övünmeye bakınca, Karaduman'ın söylediklerine kuşkuyla yaklaşılabilir. Fakat yine de, bu alıntılardan Karaduman'ın İslamcı hedeflerinin Batılılaşmış isteklerle dolu bir tür kapitalizmle ne kadar iç içe olduğu açığa çıkıyor.

Karaduman, İslam'ın gereklerine göre iş yaptığını söyleyerek kendisini laik işadamlarından ayırt ediyor. Örneğin, İslam'a göre borç verilen paradan kâr sağlamak, yani faiz yasak olduğu için, şirketin kazandığı paradan faiz kazancı elde etmediğini belirtiyor. Daha yüksek bir ahlak düzenine göre ticaret yaptığını, şirketinin dünya piyasasının kurallarından ayrı durduğunu iddia ediyor. Mağazadaki elemanlara da asgari ücretten daha fazla para ödediğini söylüyor. Hepsinden önemlisi, kendisi için en önemli hedef, giyim pazarını daha yüksek bir yaşam ahlakına kavuşturmak.

Türkiye'nin en çok tutulan tesettür giyim şirketinin yöneticisi olan Karaduman'ın "müslüman kadın"a yaraşan kıyafetler ve davranışlar hakkında da belirli bir tanımı vardı:

> Mısır ve Cezayir'de tesettür giyim sektörü hâlâ amatör. Araplar Türkiye'ye geldiklerinde, vücutlarının bütün hatlarının ortada olduğunu görürsünüz. Örtünmenin amacı, giysinin boyunun el ve ayak bileklerinize kadar uzanmasıdır. Sırtın ya da göğüslerin biçimi belli olmamalıdır. Başörtüsü saçları ve boynu olduğu gibi örtmelidir. Mısırlılar, kumaş ve pardösü modellerini Fransa'ya sipariş ediyorlar. Fransız örtünmenin ne olduğunu bilmiyor ki. En dar kalıplı pardösüyü gönderiyor. Artık Mısırlılar bizden ürün talep etmeye başladılar.
>
> Tesettür modelleri tasarladığınızda, hitap ettiğiniz ülkenin kültürünü ve iklimini düşüneceksiniz. Ayrıca, herkes modadaki iniş çıkışlara uymak zorunda. Avrupa'nın giyim modelleri kapalı kadınlar için olmadığından, bunlardan fazla faydalanamayız. Fakat yıllık renk modalarını takip ediyoruz. Uygun tesettür açısından İslam'ın emirlerinden ödün vermedikçe, renk ile istediğiniz gibi oynayabilirsiniz. Kuran'da çizilen çerçeve şu: Vücut hatları belli olmayacak.

Tekbir'in sahibi, Avrupa'da tutulan, Türk laik giyim şirketlerinin ürettikleri ve yeniden ürettikleri moda dalgalarını yakından takip ediyordu. Onun hedeflediği dünya çapında prestij ya da şahsi sermaye bu şirketlerin elinde olandan daha az değildi, onların çağdaş kapitalist uygulamalarını ve bakış açılarını paylaşıyordu. Ancak, bu hedeflere kendisinin ve ortaklarının tanımladığı şekliyle, "İslam"ın sunduğu alternatif yoldan ulaşmak istiyordu. Kadınların tesettürden güzel görünmediği için sakındıklarını anladığını söylüyordu. Kadınlar "açık" kıyafetler giymeyi tercih ediyorlardı, çünkü onlara göre güzel görünmenin yolu buydu. Tekbir, tesettürün açık kıyafetlerden daha güzel olabileceğini göstermek için yola çıkmıştı. Kadınlar hem İslam'a uyup hem de güzel ve modaya uygun ve en önemlisi çağdaş ve seçkin görünebilirlerdi.

Karaduman, Türk kadınlarının kapanmasında rol oynamış olduklarını iddia ediyordu. Üniversite dersliklerinden atılan ve protesto gösterileri düzenleyen kapalı öğrencilere verdiği siyasal destek konusunda da sözünü sakınmıyordu. Laisistler ile İslamcılar arasındaki kültür politikasının oluşumunda faaldi. Kapalı kız öğrenciler onun siyasal görüşünün odak noktasındaydı:

Bütün kalbimizle kapalı öğrencilerin yanındayız. İnançlarının gerektirdiği gibi kapanmak istiyorlarsa, bunu yapabilmeleri gerek. Bu kızlar zorla kapanmıyorlar; istedikleri için yapıyorlar. Kimseyi kapanmaya ya da namaz kılmaya mecbur tutamazsınız. Başörtüsü üniversitelerde ilk kez yasaklandığında, bazı açık kızlar kapalı kardeşlerinin yanında dayanışma sergilemişlerdi. Bunu gördüğümüzde, manevi bir jest olarak onlara eşarp hediye ettik. Başka hiç kimsenin kendilerine böyle bir destek vermediğini söylediler.

Aslında, ben başka İslamcı gösterilerde de müslüman giyim şirketlerinin gösteri yapan öğrencilere bedava eşarp dağıttığına tanık oldum. Daha küçük tesettür giyim firmalarının sahipleri bana Tekbir'in çağdaş müslüman kadın görüntüsünün oluşumunu etkilemiş olduğunu söylemişlerdi. Tekbir, gerçekten de, türban pazarının yolunu açmış, zaman içinde tesettür giyimde en popüler mağaza haline dönüşmüştü. Şirketin yöneticileri, çağdaş Türkiye'de "müslüman kadınlık" olgusunun oluşmasında etkili olmuşlardı.

1980'lerde, Milli Eğirim Bakanlığı'na bağlı Yüksek Öğrenim Kurumu (YÖK) üniversitelerde başörtüsü takılmasını resmen yasakladı. Kapalı kız öğrenciler sokaklara dökülerek büyük protesto gösterileri yaptılar. Kurum, buna karşılık, izin verilmeyecek olan kapanma şekillerinin tanımını düzenlemek zorunda kaldı. Kara çarşaf kesinlikle yasaktı. Ancak türbana izin verilecekti. Bu düzenleme ile, Avrupalı kadınların boyunlarına taktıkları eşarplardan esinlenen rengârenk, parlak ve şık türbana, nispeten daha "uygar" bir kapanma görünümü sergilediği için hoşgörü gösterilecekti. Kurumun "daha uygar" kapanma tanımını uygulayan ve kurallara uygun hazır türbanlar üreten şirket (diğer başörtüsü üreticileri ile beraber) Tekbir oldu. Tüketiciler artık çağdaş kapalı kadın imajına ulaşabiliyorlardı. Aslında, türbanı üretenler Kemalist devletin modernist hedeflerini gerçekleştiriyorlardı. Kadınlar kapanmak isteseler bile çağdaş olmak zorundaydılar. Veya, kadınlar türban takarlarsa, *hem* kapanıp *hem de* çağdaş olabilirlerdi. Bu belirli bir tip (dini) modernlik olacaktı, fakat bu yine de modernlik (ve kapitalizm) idi.

Bütün bunlara rağmen, Tekbir'in sahibi hâlâ "geçmiş"ten esinlendiklerini iddia ediyordu. Şirketinin ürettiği kıyafetleri, Atatürk'ün 1920'lerin ortasında gerçekleştirdiği kıyafet devrimlerinden önce Türkiye'nin Osmanlı atalarının giydikleri "otantik İslami" giysilerin çeşitlemeleri olarak sunuyordu. Karaduman, kıyafetlerinin tarzlarını "kapanmanın özgün İslami biçimi"nin kopyaları olarak sunmak için elinden geleni yapıyordu. Aslında, "çağdaş" olmak isteyen kapalı kadınların "otantiklik" arayışlarını karşılayacak imajlar oluşturuyordu.

İslam'ın Markası

Tekbir müşterilerine reklamı iyi yapılan defileler vasıtasıyla ulaşıyordu. Aslında şirket yaptıklarında bir ölçüye kadar Türkiye'deki laik benzerlerini model alıyordu. Karaduman'ın gözlemlerine göre, defileler moda yaratmakta ve müşteri kitlesi oluşturmakta büyük önem taşıyordu. Görüşmemizin ardından, bana bir Tekbir defilesi için davetiye verdi.





Defile, Kasım 1994'te, İstanbul'un tekstil şirketlerine ayrılmış bölgesi Merter'deki Tekbir mağazasının giriş katında gerçekleştirildi. Mekân ufaktı, hele izleyici sayısına oranla çok ufaktı. Defileyi düzenleyenler haremlik-selamlık düzeni kurmaya çaba göstermişlerdi. Erkekleri bir tarafa, kadınları bir yana alarak, defileyi seyretmek için "İslami" bir yol bulmaya çalışmışlardı.

Ne var ki, daha defile başlamadan önce, bu ayrımı uygulamanın zor olacağı ortaya çıktı. İzleyicilerin arasında erkekten çok kadın vardı ve kadınların tarafında yeterince yer yoktu. Bu yüzden bir kısmımızın erkeklerin arkasında ayakta durmamızı istediler. Kızlar babalarıyla konuşmaya koştular, kocalarına ya da erkek arkadaşlarına bir şey söylemeyi unutan kadınlar doğrudan erkeklerin tarafına daldılar, çocuklar da ortalıkta koşturup duruyorlardı. Haremlik-selamlık sadece teoride kalmıştı.

Hiçbiri kara çarşaflı olmasa da, izleyici kadınların çoğu kapalıydı. Açık kadın sadece birkaç taneydi, onlar da kapalı akrabalarının ya da arkadaşlarının yanında oturuyorlardı. Genç kadınlar kadar yaşlı kadınlar da vardı. Kadınlar defileye hafta sonu gezmesi olarak gelmiş gibiydiler. Salonun ortasında defile için T şeklinde bir podyum duruyordu. Podyumun sağ tarafındaki koltuklar gazetecilere ayrılmıştı ve belli başlı laik kanallar da dahil olmak üzere, pek çok televizyon kanalından muhabir gelmişti. Kameralar önce izleyicilere, ardından da podyuma çıkan mankenlere yöneltildi. Podyumun diğer tarafında ise erkek konuklar oturuyordu.

İyi ışıklandırılmış podyumun üzerine bolca reklamı yapılan Tekbir markası yazılmış ve spotlarla aydınlatılmıştı. Şirket logosunda "Tesettürde Dünya Markası" yazıyordu. Podyuma verilen dumanların arasından iki profesyonel manken belirdi. Her ikisi de vücutlarını baştan ayağa kapatan çok güzel kıyafetler giymişlerdi. Fonda *1492* filminin dokunaklı müziğinin ritmi eşliğinde, mankenler yüksek topuklu ayakkabıların desteklediği sütun gibi bacaklarıyla kalçalarını ölçülü bir şekilde sallayarak yürümeye başladılar. İzleyiciler hayranlıkla ve coşkuyla alkışladılar. Baş kısmı tamamen kapalı olan parlak renkli ipek tesettür kıyafeti, sadece mavi gözlü ve çok makyajlı bir yüzü açıkta bırakıyordu. Normalde kentin büyük otellerinde laik burjuvaziye iç çamaşırı, mayo ve "Batılı" giysiler sergileyen mankenler, şimdi alternatif bir modayı takip etmek isteyenlere tesettür giyim satıyorlardı.

İzleyiciler arasındaki yaşlı kişiler "Maşallah! Maşallah!" diye bağırıyorlardı, "Allah sizi özene bezene yaratmış". Yanımda oturanların gözleri başlangıçta profesyonel mankenlerin yüzleri, maskaraya bulanmış kocaman mavi gözleri, dudak kalemi çekilmiş ağızları, hokka burunları, özenle alınmış kaşları üzerindeydi. Sonra, "Şu bele bak," diye bağırdı yanımdaki bir genç kadın, "kendimi on birinci kattan aşağı atacağım". Muhteşem görünüşlü mankenlerin karşısında duyduğu aşağılık hissini dile getiriyordu. "Off! Şu surata bak! Sadece yüzlerine bakıyorum, kıyafetlere değil," diyordu diğer bir kapalı kadın. "Bu kadınlar beni baştan çıkartıyor," dedi bir diğeri kahkahalar arasında.

Sıradaki bölümü duyuran hoparlördeki erkek sesi "Siyah ve Beyaz," diye anons etti. Bir kez daha dumanların arasından iyice örtülü iki manken belirdi, bu sefer siyah-beyaz eşarp ve pardösü kombinasyonu giymişlerdi. Son bölüm, "Osmanlı Sarayı'ndan Esintiler" adını taşıyordu. Yüzleri sadece renkli gözlerini açıkta bırakacak şe-

kilde kapalı mankenler ihtişamlı kıyafetlerle podyumda dolaştılar. Sunucu, "İşte Osmanlı hareminde kadınlar böyle giyinirlerdi," dedi. İşlemeli kumaştan zenginlik fışkırıyor, mankenlerin üstlerindeki incilere ve altınlara uyum sağlıyordu. Türkiye'deki hâkim moda endüstrisinin kurumsallaştırdığı ince, uzun, mavi gözlü kadın güzelliği, manevi bilinç sahipleri için tasarlanan türbanların altından sırıtıyordu. Defile boyunca en coşkulu alkışı, ağzı ve burnu da dahil olmak üzere bütün vücudunu örten ipek bir kara çarşaf giymiş olan manken aldı. Çarşafın peçe kısmı altın rengi aksesuarlarla süslenmiş ve mankenin mavi gözleri vurgulanmıştı.[17] Türkler için "çağdaşlığı" simgeleyen o mavi gözler, sadece laiklerin defilelerinde değil, hem müslüman hem de çağdaş olmayı hedefleyen İslamcı sektörlerde de kullanılıyordu; bu bağlamda kara çarşaflı mavi gözler çağdaş Türk simgeleri ile birleştirilebilirdi.

Mankenler podyumda yürürlerken vücut hatlarının büyük bölümünün kıyafetlerin altından fark edilebildiği dikkatimi çekti. Dolgun göğüsleri, sicim gibi belleri ve ince sütun gibi bacakları "İslami" giysilerinin içinden kendilerini belli ediyordu. Yanımda duran kapalı bir kadına, "İnsanın bütün hatlarını ortaya çıkaran bu dapdar kıyafetler İslam'a uygun mu?" diye sordum. "Şey," dedi şaşırmış görünen kadın ve bir süre benim açık başımı tatmin edecek bir yanıt bulamadı, "bunlar evde giyilen şeyler, insanın sadece kocasının, akrabalarının yanında giyeceği şeyler." "Ama burada bu kadar adam bu mankenleri seyrediyor," dedim. "Bu İslam'ın emirlerine ters düşmüyor mu?" Sorumu duyan başka bir kapalı kadın aynı fikirde olduğunu gösterecek şekilde başını salladı. İlk kadın yine şaşkınlık içinde yanıtladı: "Şimdi bunu elbiseleri tanıtmak için yapıyorlar. Normalde insanlar bunları herkesin içinde giymez. Ben de ticaret yapıyorum, biliyor musun. Ticaret yapan malını sergilemek zorunda. Bu adam da öyle yapıyor, üstelik de iyi yapıyor."

Defile bittikten sonra, mankenler hemen normal kıyafetlerini giydiler: tayt, mini etek ve yüksek topuklu çizme. Sonra da sarı saçlarını sallayarak soyunma odasından çıkıp, limonata içip kurabiye yiyen kapalı konukların arasından geçtiler. Soyunma odasında mankenlerden birine, "Böyle bir defileye çıkmak konusunda ne düşünüyorsun?" diye sordum. "Geçen sene bir kez yapmıştım ve podyumda yürürken gözyaşlarımı tutamadım," dedi. "Ben Atatürkçüyüm. Fakat insanların bunları giydiğini inkâr edemeyiz. Ben de profesyonelim, bunu o yüzden yapıyorum."

Dışarıda, resepsiyon salonunda, defileyi izlemiş olan üç yaşlı kadınla konuştum. Kadınlardan biri, "Mankenler kapandıklarında, dışarı çıktıklarında üzerlerinde bulunan taytlar ve mini eteklerle olduklarından çok daha güzel görünüyorlar," dedi. "Meselenin esası bu. Bu yönden bak." Bir başka kadın, "Benim kızlarım kapalı değil. Böyle bir zamanda, genç kadınları örtünmeye özendirmek kolay değil. Bu tip bir defile genç kadınlara, İslami usulde kapandıklarında güzel olabileceklerini, hatta daha güzel olabileceklerini kanıtlıyor," deyip devam etti:

> Tıp Fakültesi'nin ebelik bölümündeki zavallı kızların laboratuvarlarına girmelerine izin verilmiyor. Bize ayrımcılık uyguluyorlar. Ben 39 yaşımda kapandım. O zamana kadar, hayatım gece kulüplerinde saz, eğlence ve içki ile geçti. Bir gün geldi, yettiğine karar verdim. Hacca gidip kendimi gerçekten değiştirecektim. Türbanı taktıktan sonra, bir gün her zaman alışveriş yaptığım giyim mağazasına gittim. Orada bana her zaman yardım-

cı olan bayan beni tanımadı ve bana o dükkândan hiçbir şey alamayacak biriymişim gibi davrandı. Sadece eşarp yüzünden! Parayla imanın kimde olduğu bilinmez. Bize hep böyle ayrımcılık yapıyorlar.

Hayatını gece kulüplerinde geçirdiğine, hacca gidebildiğine, pahalı dükkânlardan alışveriş yapabildiğine bakılırsa bu kadın muhtemelen oldukça zengindi ve daha alt sınıftan zannedildiğinde rahatsız oluyordu. Onu en çok sarsan, başını örtmesiyle birlikte görünür sınıf kimliğini yitirmesi olmuştu. Tekbir defilesini beğenmişti; çünkü mankenlerin sergiledikleri tarzlar dine dönmüş olmasına rağmen orta sınıf kimliğini korumasını sağlıyordu. Tüketimciliği ve materyalizmi eleştiren radikal İslamcıların tersine, bu kadın statüsünü ortaya koymak için para harcamaktan kaçınmıyordu. Artık sosyal konumunu mümin kimliği ile birleştirebildiği için memnundu. Bu, sınıf ve seçkinlik simgeleri ile oynayarak tesettürü daha yüksek sınıfların bir simgesi haline getirme yolunda bir çabaydı.[18]

Üçüncü kadın, "Çok güzeldi, muhteşemdi!" dedi. Defilenin İslam'a uygun olup olmadığını sorduğumda, aralarından biri şaşırıp şöyle cevap verdi: "Açık kadınlar yaptığında bu tip defilelerden rahatsız olmuyorsunuz, biz yapınca oluyorsunuz! Neden biz müminler de dünyanın nimetlerinden faydalanmayalım ki?" Defileden sonra konuştuğum bir genç kadın da defileyi çok takdir etmişti: "Zamana ayak uydurmalıyız. Büyükannelerimiz kara çarşaf giydi, ama biz bugün bunu yapamayız. Belki biraz fedakârlık yapmamız gerek. Ama hayır, hiçbir şeyden fedakârlık yaptığımızı sanmıyorum." Biz laflarken, kendi kıyafetlerini giymiş mankenlerden biri, üzerinde tayt, yüksek topuklu çizmeler ve siyah deri ceketle podyumda belirdi. Podyumun basamaklarından atladı, kapalı kadınlardan oluşan kalabalığın arasından geçerek taksi beklemek üzere dışarı çıktı. Konuştuğum genç kadın, mankenin bu umursamaz tavırlarını merakla izliyordu. Bütün etkinlik üzerine yaptığı takdir dolu onca yorumun ardından, şunu söylemeden edemedi: "Bu kıyafetlerle çıkmamaları gerektiğini düşünüyorum."

Defilenin kadın izleyicilerinin bu girişimin değeri konusundaki hisleri farklıydı. Kadınların pek çoğu gördüklerinden çok hoşlanmışlardı. Bir yandan inançlarına sadık kalırken bir yandan da güzel, zengin, çağdaş ve modaya uygun görünebilecekleri fikri hoşlarına gitmişti. İzlerken, mankenlerin o yüceltikleri vücutları ile kendilerininkini karşılaştırıyorlardı. Kadınlar dikkatle seyretmiş, mankenlerin görünüşlerini, kıyafetlerini ve yürüme tarzlarını incelemişlerdi. Defilenin bir etkinlik olarak İslam ahlakına uygun olup olmadığını sorgulayan kadınlar da vardı. Defileyi siyasal eylemcilik için verimli bir bağlama dönüştürenler de yok değildi; defilenin ardından verilen resepsiyonda, kadınların bazıları kapalı oldukları için üniversite dersliklerinden atılan ebelik bölümü öğrencileri için kampanya yapıyorlardı. Öğrencileri desteklemek ve devlet üniversitesi yönetimini protesto etmek amacıyla imza topluyorlardı. Defile, bir kimlik politikasının ortaya konması ve şekillendirilmesi için de bir mekân sunuyordu.

İslamcı yayınlar, bir kez daha, Tekbir'in defilesine farklı şekillerde yaklaştılar. Bazı gazeteler, özellikle de *Milli Gazete* ve *Yeni Şafak* gibi Refah Partisi ile ilişkisi olanlar, "kapanan kadınların sayısındaki artış"a değinen, olumlu yorumlarda bulun-

dular. Fakat daha radikal İslamcı basının temsilcileri olan *Vakit* ve *Selam*, etkinliği çok sert bir biçimde eleştirdiler.[19] *Vakit* yazarı Atilla Özdür, Refah Partisi'nin gençlik kolu olan Milli Gençlik Vakfı'nın da kapalı kadınlar için bu tip defileler düzenlemiş olduğuna dikkat çekiyordu.[20] Bu radikal İslamcı, Tekbir'i Refah Partisi ve Türkiye'de İslamcılığın ana akımı ile aynı çizgiye oturtuyor; Türk İslamcıların İslam'ı kapitalizm ile bütünleştirdiğini öne sürüyordu. Karaduman pek çok hocaefendiden Tekbir'in ürettiği kıyafetlere fetva vermelerini istemişti. *Vakit* yazarı, bu din adamlarından ortaya çıkmalarını ve bu tarz kıyafetlerin ve davranışların İslam'a uygun olup olmadığını belirtmelerini istiyordu. Özdür'ün yazısında krizi önlemek için piyasa mallarının artışına ihtiyaç duyan bir sistem olarak kapitalizmin eleştirisi ön plana çıkıyordu. Bu analizi Tekbir ile ilgili bir yorum takip ediyordu:

> Türkiye, kapitalist dünyanın bir parçası olarak o atmosferin içine girmiştir. Dini ne olursa olsun, insanlar aralarındaki akçalı ticari ilişkilerinde kapitalizmin kurallarına uyum sağlamadan edememektedirler. Bu bir realitedir.
>
> Tekbir Giyim 3-4 yıldır defile düzenliyor. Kadın mankenleri giydirip kapattıktan sonra, meraklı bakışların önüne endamlı yürüyüşleriyle salıvermesi, kadın erkek seyircilerin yarı halvet bir topluluk oluşturması, bu amaçla lüks otel salonlarına yüz milyonların verilerek bu masrafın da vergiden düşürülüp fiyatlara bindirilmesi gibi yanlarından, bu defileler, lehte aleyhte epey tartışmalara yol açtı.
>
> Biz hadiseyi tüketimi arttırıcı, pazarlama krizini çözücü bir girişim olduğu yönünden ele aldık ve İslami tevazu, züht ve takvaya dayalı tasarrufçu hayat felsefesine tahripkâr bir girişim olduğu tezinden bu defilelere karşı çıktık.
>
> Bu hadiseler kapitalistik iş ilişkilerinin egemenliğine girmiş müslümanların arasında kabul bulmuş, tasvip görmüş oldu çıktı... Demokrasilerde çoğunlukta olanlar haklıdır. Biz azınlıkta olduğumuzdan, havlu attık. Kapiralistleşmedikçe, müslüman olunamayacağı realitesi karşısında mağlup olduk.
>
> Gelelim çözümüne. Bu işin çözümü yok. Zira İslam'a uygun, müslümana yaraşır ve tasavvufu ön planda tutan takvaya dayalı hayat tarzı, bütün piyasayı felç eder. Dengelerin üzerine kurulduğu defileli israfçılığı tekmelediğimiz an, kapitalistik bina çöker.
>
> Ya bir defa Allah için bu çöküntünün altında kalacağız, ya da ömrü billah emperyalizmin borç halkasıyla haysiyetsiz ve şahsiyetsiz dolaşarak birbirimize İslam satacağız.[21]

Bu yazarın Tekbir defilesine yönelik eleştirisinin metni, "kapitalizm"e ilişkin Marksist söyleme göndermelerle doluydu. Bu radikal İslamcı, müslüman ahlakının tüketici pazarı mantığına dahil edilmesine öfkeleniyordu. Tekbir'e Karaduman'ın defileleri için öne sürdüğü gerekçeleri İslam kaynakları ile karşılaştırarak karşı çıkanlar da vardı. *Vakit* ve *Selam* gazetelerinde yayımlanan bir okuyucu mektubunda, İsmail Uzun Tekbir'in İslam'a uygunluk tanımına karşı çıkıyordu. Bu okuyucuya göre, hiçbir din adamı manken kadınların gerçekleştirdiği kadınlı erkekli bir grubun birlikte izlediği bir gösteriye icazet vermezdi. Buna karşılık, Tekbir'in tanımının karşısına kendi "doğru İslami örtünme" tanımını koyuyordu:

> Tesettürün İslami prensiplere göre en başta gelen gayelerinden biri kadınların, erkeklerin şehevi duygularını uyandırmadan toplumda ahlaki yozlaşmanın önlenmesine yöneliktir. Hal böyle iken aynı zamanda mayo defilelerine de katılan profesyonel mankenlerin (tesettürle de ilgili olsa) defileye katılması, doğru bir hareket olmasa gerekir.[22]

Karaduman, İslamcı bir radyo programındaki bir röportajda, Ayşe'nin Hazreti Muhammet'in eşi olarak yaşadığı hayata değinmiş, Peygamber ile birlikte bir kılıç kalkan gösterisi izlediğine dikkat çekmişti. İslam'ın İslamcıların "Asr-ı Saadet" tabir ettikleri ilk dönemlerindeki şahsiyetlerin yaşam tarzlarına uymak anlamına gelen sünnete dayanarak, Tekbir defilelerini meşru kılmak istiyordu. *Vakit* gazetesinde yayımlanan mektubun sahibi ise Ayşe'nin davranışına Karaduman'ın getirdiği yoruma karşı çıkıyordu: "Hz. Aişe, mescid-i nebevinin yanındaki odasında peygamberimizin arkasında durarak başını peygamberimizin mübarek omuzuna koymak sureti ile pencereden kılıç kalkan gösterisi izlemiştir."[23] Uzun, Ayşe'nin hayatının bu yorumunu, Kuran'ı ve Asr-ı Saadet'teki hayat üzerine yazılmış eserleri kaynak göstererek, Karaduman'ın defilelerini savunmak için kullandığı yorumun karşısına koyuyordu. Tekbir'in İslam adı altında yaptıkları, bu kaynaklara ters düşüyordu: "Tekbir'in ürettiği kıyafetler ve ticari davranışları sünnete uygun değildir."

Yani, tesettür defilelerinin değerlendirilmesinde İslam cemaatinin kendi içinde çekişmeler vardı. Radikal eleştirmenlerden bazıları, İslam ve tesettür konusundaki anlayışlarını Tekbir'inkinden ayrı tutuyorlardı. Yine de, radikal muhaliflerden birinin önerdiği gibi daha geniş bir açıdan baktığımızda, Tekbir'in muhaliflerinden daha başarılı olduğu görülüyordu. Kıyafetleri İslamcı kadınlar tarafından çok tutulmuştu. Kapalı öğrenciler, defileleri kendi siyasal davalarına bir zemin olarak kullanıyorlardı. Tekbir'in piyasa üzerindeki etkisi büyüktü.

Kimlik politikası için defileleri kullanan sadece İslamcılar değildi elbette. Yine Kasım 1994'te, Tekbir'in Merter'deki defilesini gerçekleştirdiği hafta, bir başka defile de Harbiye'deki kültür merkezinde yapılıyordu – ama bu kez laisist politikalar adına. Atatürk'ün ölüm yıldönümü olan 10 Kasım'da iki Atatürkçü örgüt, Kültür ve Sanat Vakfı ile Mustafa Kemal Derneği, Atatürk'ün Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda Türklere tanıttığı melon şapkanın tarihini anlatan bir defile düzenlemişlerdi.[24] Defilenin laisist organizatörleri "Şapka'nın Öyküsü" adındaki bu defile aracılığı ile, 1925'te erkeklerin fes ve sarık takmalarına karşı yapılan şapka devriminin ruhunu canlandırmayı hedefliyorlardı. Aynı girişim dahilinde, Atatürk kadınların çarşaf giymelerini de engellemişti. Artık melon şapka takan Türk erkeği kalmadı; ancak defileyi düzenleyenler şapkayı, İslamcı kadınların türbanlarına tepki olarak, kendi deyişleriyle bir "uygarlık" simgesi olarak kullanıyorlardı. Bu anlamda "şapka", vitrindeki mankenlerin üzerinde durduğunda, "zamana ayak uydurmak" anlamına geliyor, "çarşaf" ise "geri kalmışlığı" ifade ediyordu. Bu mankenler geçidinde de, kimlik politikası söz konusuydu. Klasik melon şapkaların ve smokin ceketlerin yeni versiyonlarını üretenler, İslamcıların karşısında davalarını savunmak amacıyla, bunları "çağdaş" giyim olarak inşa ediyorlardı. Aynı zamanda, İstanbul'un gözde butiklerinde ve büyük mağazalarında bulunabilen tarzlarını da tanıtıyor ve bunların reklamlarını yapıyorlardı.

Atatürkçü kurumlarda defilelerin tarihi, İslamcı kurumlarda olduğundan daha eskilere uzanıyor. Aslında, Türkiye'de bu tip defileler, 1920'lerde ve 1930'larda kurulan Kız Enstitüleri'nin himayesinde, Türk kadınlarını Avrupai tarzda giyinmeye özendirmek amacıyla başlamıştı. Kız Enstitüsü öğrencileri, o dönemde Avrupa'da

moda olan kıyafetlerle Türk motifleri ve işlemelerinin bir sentezini yaratıyorlardı.[25] Enstitülerin esas amacı, elbette, şapka devrimini kurumsallaştırmaktı ve buralarda üretilen giyim eşyalarının içinde hiç başörtü yoktu. Avrupa'da eğitilen öğretmenlerin denetiminde elbiseler tasarlayan ve diken öğrenciler, daha sonra yaptıkları işleri ailelerine, akrabalarına ve cumhuriyetçi bürokrasi elitine sergilerlerdi. Enstitüde dikilen kıyafetler bürokratların kızları ve eşleri arasında pek revaçtaydı. Ancak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Enstitülerde kullanılan sergileme yöntemleri, yirminci yüzyılın sonunda serbest piyasa bağlamında işleyen laisist ve İslamcı moda şirketlerinin 1994'te kullandıklarından oldukça farklı bir nitelikteydi.

Simgelerin Gücü

Tekbir defilesine meşruiyet ve güç kazandıran, "Osmanlı geçmişinin ve İslam gerçeğinin" temsilcisi olma iddiasıydı. Gerçekten de, bu yeniden canlandırma savı olmasa, tesettür ve türban defilesi maneviyata hitap edemeyecekti. Sunucu, ürünleri "Osmanlı Sarayı'ndan Esintiler" gibi başlıklar altında sundu. Tekbir'in genel müdürü, hocalardan şirketin tesettür kıyafetlerinin uygun olduğuna dair fetva vermelerini istemişti. Karaduman ve kardeşleri, "İslami" usule uygun iş yapmak istiyorlardı ve şirketlerinden söz ederken, Hazreti Muhammet'in yaşam tarzına ve ilgili İslam kaynaklarına değiniyorlardı. Organizatörler, defilenin "İslami ahlakı" yansıtmasını ve "İslami geçmiş"i temsil etmesini istemişlerdi. Salon da İslamcı bakış açısından "ahlaka uygun" şekilde önceden haremlik-selamlık olarak düzenlenmişti. O halde, izleyici bölümünü de "otantik hale getirme" (bu durumda "İslami hale sokma") çabası vardı. O salonun dışında kalan dünyanın büyük bölümünün tersine, Tekbir'in mekân mimarisi "müslümanlara yaraşır" bir alan yaratmayı hedeflemişti.

Ancak yine de, etkinliğin sahnelenmesinde temsil sorunları bulunuyordu. Tekbir yönetiminin defilenin alanını ve aksiyonunu derli toplu halletme çabalarına rağmen, hiçbir şey düzgün ve düzenli olmadı. Cinsiyete göre ayırma uğraşlarına rağmen, kadınlar ve erkekler kendilerine ayrılmış alanlara bakmaksızın birbirlerine gidip gelip durdular. Çocuklar da koşuşturuyorlardı. Kadınlara ayrılan yer yetmeyince, kadınlar erkeklerin koltuklarının arkasında durmak zorunda kaldılar. İnsanlar günlük yaşamlarında karşı cinsten bu şekilde ayrı tutulmaya alışık değillerdi. Tekbir izleyicilerin alanında bile bir "İslam otantikliği" yaratmaya çalışmış, fakat bu temsilin gönderge ve gönderilen bütünlüğünü korumayı başaramamıştı.

Podyumda da işler aynı derecede "karmakarışık" idi. Karaduman kendi yaptığı işi, peygamberin omzuna dayanarak gösteriyi pencereden seyreden Ayşe'nin durumuna benzetmişti. Defilesinin peygamber ile eşlerinin günlük hayatlarından farklı olmamasını istiyordu. Kıyafetleri sergileyen mankenler vücut hatlarının kapanması için tamamen giydirilmişler, sadece yüzleri veya gözleri ile elleri açıkta bırakılmıştı. Tekbir'in genel müdürü İslami kadın giyimi konusunda kendine özgü bir anlayışa sahipti ve kendi şirketinin bunu ürettiğini öne sürüyordu. Defileyi izleyen kadınlar da Tekbir yönetimi gibi düşünmek istiyorlardı. Gerçekten de, bazıları coşkularını al-

kışlarıyla gösterdiler ve defileyi, etkinliği, şirketi ve belli modelleri İslam adına savundular. Zevk almışlardı ve bu kadar güzel giyinip yine de müslüman olabilecekleri fikrinin gerçekten "doğru" olduğuna inanmak istiyorlardı.

Fakat, kadınlar karışık duygular ve düşünceler de dile getiriyorlardı. Uzun ve ince mankenlerin karşısında sindiklerini söylüyorlardı. İzleyiciler arasındaki erkeklerin İslami ev giyimini sergileyen mankenleri seyretmelerinin doğru olup olmadığından emin değillerdi. Defilenin sonunda, kendi kıyafetlerini –siyah deri ceketler, mini etekler, çizmeler– giyen, dalgalı sarı saçlarını açık bırakan mankenler salondan ayrılırken sahne arkasından podyuma çıkmış, oradan da çay içip kurabiye yiyen izleyicilerin arasından geçmişlerdi. Orada sohbet etmekte olan kapalı kadınlar, az önce İslami iffet sergilediklerini gördükleri mankenlerin her yerlerini açığa çıkaran giysilerinin görüntüsünden rahatsız olmuşlardı. Podyumda "İslam'ı temsil eden" mankenler, kuliste Atatürkçülüklerini telaffuz etmişler ve sonunda salondan kendi kıyafetleri ile çıkmışlardı. Temsildeki sorunlar, ona inanmak isteyen kadınlar için bile aşikârdı. İslamcı basının radikal eleştirmenleri Tekbir'in etkinliğinin sorunlarına daha dolaysız bir şekilde değindiler.

Tekbir defilesi "otantik" olma iddiasındaydı. Yöneticiler, modellerini "moda dünyasına alternatif" olarak sunuyorlardı. Tekbir'in kıyafetleri, inançsız Türk kadınlarının giydikleri "açık" elbiselerden farklı olarak "İslam gerçeği"ni model alıyordu. Tekbir'in sloganı "İslam markası" idi. Şirket İslam'ın temsilini tekeline almaya çalışıyordu. Ve şüphesiz bunu başarıyordu da. Radikal İslamcı basın organlarında ve radyolarda defilelerin aleyhinde birkaç olumsuz eleştiri çıkmasına rağmen, Tekbir'in kıyafetleri kapalı kadınlar arasında diğer marka veya modellerden çok daha popülerdi. Defileyi seyreden kadınlar gibi, şirketin müşterilerinin çoğu da bu temsile inanmak istiyordu. İzleyici kadınların şaşkınlığına bu temsile bir "gerçeklik" simgesi olarak tutunma yönünde daha güçlü bir çaba da eşlik ediyordu.

Kadınların kısmen de olsa Tekbir'in "İslami kıyafetler" temsilindeki sorunların farkında olmalarına rağmen gerçekleşiyordu bu. İzleyiciler, Tekbir'in temsillerinin kesinliğini sorguluyorlardı ve bütün bu girişimin geçerliliğini ve meşruluğunu sorgulayan eleştirmenler de bulunuyordu. İslamcı kadınlar, temsil mekanizmaları ile işleyen bir söyleme tamamen kapılmış değillerdi. Akıllarının karıştığını ifade ettiler, izledikleri üzerine düşündüler, kafa yordular.

Fakat, belirsizliğe ve sorgulamaya rağmen, yine de temsili yerinde tutma çabası gözleniyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, Tekbir'in kıyafetleri çok popülerdi ve şirket çok kâr ediyordu. Ayrıca, kapalı kadınlar Tekbir'in kıyafetlerini savunmak için büyük bir çaba ve iyi niyet gösteriyorlardı. Gösterinin pek düzenli olmaması ve karışıklığın farkında olunması ürünlerin tamamen reddedilmesine neden olmadı. Tam tersine, kitlesel tüketim gözleniyordu. O halde, izleyicilerin ve müşterilerin bile gerçek olduğuna inanmadıkları bu temsilin gücünü sürdüren başka bir şey olmalıydı. Temsil kendi üzerine devrilip duruyordu, ama hâlâ etkiliydi. Nasıl?

İslamcıların özlem duydukları dünyayı sahneye aktarmaları çok zordu. Her aşamada, temsilin gerçeğe uymadığı, temsilin bir simge olarak kendi başına bir varlık kazandığı apaçık ortadaydı. Yine de seyirciler, temsilin sahteliğinin biraz da olsa bi-

lincinde olmalarına rağmen, temsilin sorunlu olduğunu kabul etmekte tereddüt gösteriyorlardı. İzleyiciler arasındaki kadınlar, sanki daha büyük bir "İslam" gerçeğini ve "Türk otantikliği"ni simgeliyormuş gibi bu temsili bırakmak istemiyorlardı. Temsilin duruşunu korumak pratikte kolay olmasa da, ona inanmak istiyorlardı.

Burada olanlar oldukça karmaşıktı. "Tesettür" göstereni öyle büyük bir önem ve güç kazanmıştı ki, Tekbir ürünlerinin tüketicileri için temsilin bir inşa olup olmadığı artık fark etmiyordu. İnşa da olsa, "tesettür"ün kendi gücü, nüfuzu ve hayatı olmuştu. Kadınlar artık tesettür giyim eşyalarını kendi adlarına tüketiyorlardı, simgelediği kavramlar adına değil. İslami yaşam ve siyaset yönündeki mücadele, tüketim sürecinde zayıflayarak sadece "tesettür" adına verilen bir mücadeleye dönüşmüştü. Artık gösterenlerin düzgün gerçeklik etkileri yaratmaları bile beklenmiyordu. Geniş bir kitle tarafından giyilmeleri için, Tekbir kıyafetlerinin artık "İslami ahlakı" sorunsuz bir şekilde temsil etmeleri gerekmiyordu. Tesettür giyim artık sadece bir gösterendi, bu ikilinin diğer yarısına, yani gösterilene gerek kalmamıştı. 1990'ların ortasında Türkiye'de tesettür İslamcı kimliğin politikasının doğrudan amacı haline dönüşmüştü. Metalaşmanın (1980'lerde ve 1990'larda) tarihsel bağlamı, "Atatürk" simgesine karşı "tesettür" simgesinin üretimi ve somutlaşmasında çok etkili olmuştu. Kimlik politikası, tüketim bağlamında, simgeler üzerinden yürütülen bir politikaya dönüşmüştü.

İnşa edilmiş olduğu kendi tüketicisi nezdinde bile apaçık ortada olan türbanın simge olarak gücünü düşünsel açıdan ele almak için, Jean Baudrillard'ın çalışmasına döneceğim. "Nesnelerin Sistemi"nde, Baudrillard "bir gösterileni olmayan, sadece kendini işaret eden, saf gösteren" olgusu üzerinde duruyor.[26] Baudrillard "meta"ya yaklaşımını Marksist düşünürlerin gereksinime bağlı yaklaşımlarından farklı kılmak için bu kavramı geliştiriyor. Marksistler, "yapay gereksinimler" yarattığı için reklamcılığı eleştiriyorlardı. Bu yapay gereksinimleri "otantik" saydıkları ihtiyaçlardan ayrı tutuyorlardı.[27] Buna karşılık, Baudrillard, "işaretlerin mantığında", ya da yirminci yüzyılın sonlarında incelediği tüketim toplumunda, "simgelerin mantığında olduğu gibi, nesneler de artık belli bir işleve ya da *tanımlanmış* gereksinime bağlı değildirler," düşüncesini savunmaktadır.[28] Ve ne olursa olsun tüketim mevcuttur.

Türban, İslamcılar tarafından "İslami iffet", "kutsal geçmiş" ve "yerel Türk kültürü"nün temsili olarak yorumlanmıştır. Temsilin ideal ile tam olarak örtüşmediği kapalı kadınların çoğu için de barizdir. Baudraillard'ın da katılacağı üzere, "türban" göstereninin bu süreçte kendine özgü bir hayat kazandığı, sorunlu temsilinin de ötesine geçerek ayakta kaldığı görülmektedir. Tesettürün bir sosyal yaşamı bulunmaktadır,[29] gösteren olarak farklı bir hayattır bu. Yalnızca kadınların dine bağlılıklarına ya da inançlarına göndermede bulunmakla kalmaz. Kendi içinde ve kendi başına, neredeyse inançtan bütünüyle bağımsız bir anlam kazanmış durumdadır. Kendi kendisini simgelemekte, laisistler ve "laisist devlet" karşısında bir kimlik politikasına göndermede bulunmaktadır.

Metalaşmayı eleştiren radikal İslamcıları rahatsız eden, meta-olarak-tesettürün içinde somutlaşmış olan emek değeri değildir. Onlar daha ziyade tesettürün içinde doğaüstü değerin (kutsal, dini değerin) dondurulmuş olmasından rahatsızdırlar. İs-

lamcılar için tesettür bir dini fetiş öğesidir. Radikal İslamcılar için sorun, tesettür farklı türde bir fetişe (meta) dönüştüğünde ortaya çıkmaktadır. Ancak, belki de esas dikkat edilmesi gereken nokta budur: Metalaşma çağında, tesettür inanca uygun bir giyim tarzı olmaktan öteye geçerek farklı bir anlam kazanmaktadır. Kendi başına ek bir anlam kazanmaktadır ("inanç" yerine "o" fetiş olmaktadır; ya da inancın simgesi olarak kalmak yerine, "o", simgenin kendisi (kendinde ve kendisi için gösteren) önemli hale gelmektedir) ve içerik üzerinde sürdürülmesi gereken politika simge üzerinde sürdürülmektedir.

Kimlik Piyasası

Bu bölümde sunulan etnografik malzeme aracılığıyla, 1980'lerde ve 1990'larda laisist ve İslamcı kimlik politikalarının metalaşmayla ilgisini göstermeye çalıştım. Siyasal eylemciliğin her aşamasında, "kimlikler" tüketim ürünleri vasıtasıyla ifade buluyordu.[30] Yukarıda, kullanıma hazır şekilde paketlenmiş ve vitrine çıkarılmış laisist ve İslamcı metalardan örnekler verdim. Serbest piyasaya yeni mallar sürmenin bir parçası olan yaratıcılık ve yenilikçilik kültür politikasının şekillenmesine de damgasını vurmuştur. Kimlikler, önemli ölçüde, piyasa bağlamında üretilmektedir. Bu gerçek, onların şahsi ya da varoluşsal anlamlarını ya da güçlerini azaltmaz. Yine de, "kimlik piyasaları"nın analizi suretiyle, bu gücün "otantiklik" iddialarını ortaya koymayı amaçladım.

İşin en ilginç yanı, piyasa üretimi sürdükçe, laisizm ve İslamcılık taraftarlarının kendi yaşam ve kullanım alışkanlıklarının daha "otantik oluşunu" öne sürerek, "Türk otantikliği" konusunda çelişen anlatılarla birbirlerine karşı bir tutum takınıyor olmalarıdır. Bunların her ikisi de milliyetçiliğin versiyonlarıdır ve "Türkiye'nin kültürü"nü sahiplenmek ve bu kültürü kendileri ile bağdaştırmak istemektedir; bu eylemcilerin "kimlik" için kullandıkları sözcüklerin ağırlığı vardır, çünkü "özgün" olma iddiası taşırlar. 1980'lerde ve 1990'larda, piyasa "otantikliğin" şeklini belirleyen önemli bir etken olmuştur. Laisistler ve İslamcılar için "kimlikler" özcü anlamıyla "gerçek" değil inşa edilmiştir ve kendi çağdaş "benlik" ve "kültür" nosyonlarımızın en önemli üretim mekânlarından biri de piyasadır.

"Türk kimliği" üzerine yazan İslamcı Türk aydınlarının sunduğu Batılılaşma eleştirileri, "yerel kültür"ü donduran antropolojiler ile öğretici bir şekilde karşılaştırılabilir. Radikal İslamcı aydınlar, kamusal söylemlerinde, çoğunlukla tüketimcilik ile Türk toplumundaki Batıcı kültürü bağdaştırmışlardır. Günümüzdeki İslamcı literatürün büyük bölümünde, laisistler "sahte" ya da "Batı'nın taklitleri" olarak gösterilmektedir. Buna karşılık, İslamcılar müslüman ve Türk olarak "kendi olmak" kavramının anlamı konusunda kendi aralarında da tartışma halindedirler. Bu bağlamda, laisistler "otantik" değildir. Batılı yaşam tarzını benimseyerek geçmişteki gerçek benliklerini bastırmak suretiyle değişime uğramışlardır. "Laisistlerin otantik olmayışları" yönündeki eleştirilerde, laisist tüketim alışkanları büyük önem taşımaktadır. İslamcılar, "ecnebi" ve haram mallar kullandıkları için onları kınamaktadırlar.

Bu bölümde, tüketim alışkanlığının Türkiye'de sadece laisistlerin değil İslamcıların da günlük hayatlarında önemli ölçüde yer edinmiş olduğunu göstermiş olduğumu umuyorum. İslamcılar, laiklerin kullandıklarından farklı ürünler satın alarak ve kullanarak kendilerini tanımlamaya başlamış durumdadırlar. Burada, müslüman Türk'ün "gerçek benliğine" daha yakın malları tüketiyor olma iddiası bulunmaktadır. İngiliz ipeğinden üretilen pardösüler, "Batılı" ve "yerli", "ecnebi" ve "İslami" kategorileri arasında yerleştirilmesi kolay olmayan "İslami ürün" örneklerinden sadece biridir. Kemalist devletin modernist önlemleri çerçevesinde bir ürünün İslami kullanımına yönelik en iyi örnek de türbandır. İslamcılar kendilerini oryantalize ettikleri ve kendilerini "çağdaş" olarak sunmaya çalıştıklarında, İslam ve Osmanlı geçmişinden çok laisistlerden ve Batı'dan esinlenmişlerdir. "Laik" adı altında ortaya sürülen ürünlerde de benzer belirsizlikler görülmektedir.

İslamcı toplumsal eleştiriler, İslamcıların yaşam tarzını Türkiye'nin yoksul veya ekonomik imkânları dar olan kesimlerine yerleştirmekte fazla kolaycı davranmaktadırlar. "Batılı kıyafetler giymek" ve "Batılılaşmış yaşam tarzları" sürmek de bu siyasal söylem çerçevesinde kolaylıkla "Türkiye'nin zenginleri" ile bağlantılandırılmaktadır. Buna göre, Batılılaşma "Türk toplumu"na "seçkinler" tarafından empoze edilmiş bir şeydir. "Seçkinler" her ne kadar "Türkiye'ye yabancı" bir yaşam tarzı geliştirmiş olsalar da, "Türkiye'nin geri kalanı" (İslamcıların deyişi ile "öteki Türkiye") "kendi değerleri"ne sahip çıkmış ve gerçek vicdanını dinlemişti. İslamcılar, "uygunsuz" diye tanımladıkları her türlü yaşam tarzını "Türkiye'nin zenginleri"ne yüklediler. İslamcı aydınların çok kez söyledikleri üzere "gerçek Türkiye" ya da "halkın kültürü"nde "Batılı şeyler" kullanmak yoktur. İkilikçi bir sınıf söylemi, İslamcı kimlik politikası ile el ele yürümüştür.

Bu bölümde, Türk İslamcılarının özgül bir "İslami otantiklik" inşasını "Türkiye'nin alt tabakaları"na yerleştirme girişimleri sorgulandı. Türk İslamcılığının belli bir popüler ve ana akımı (Refah Partisi'nin çekirdek grubu ve destekçileri de buna dahildir) sınıf farklarını yıkmak değil, orta sınıf zevklerinin ve yaşam tarzının alanını müminlerden beklenen normları da dahil edecek şekilde genişletmek amacını taşımaktadır.

"Modernlik"in belli bir tanımı gerçekten de yüksek statü ile bağlantılıdır.[31] Yine de, ana akım İslamcılar sınıf katmanlaşmasına ya da sınıf sistemine değil, "üst sınıf"ın simgesel göndermelerine karşı çıkmaktadırlar.[32] Karşı oldukları "modernlik" değil, tanımıdır. Sınıf göstergesi olarak, "modernlik" kavramının içine tesettürlü bir kadının da "üst sınıf" mensubu olarak algılanabileceği İslami yaşam tarzının simgelerinin dahil edilmesini istemektedirler.

Göstermeye çalıştığım üzere, Türkiye'de dindar bir kapitalist sınıf ortaya çıkmış ve İslamcı hareket bu grubun faaliyetleri ile bağlantı içinde şekillenmiştir. Müslüman kapitalistler sınıfı, laisist burjuvaziden birçok bakımdan farklıdır. Laisist burjuvazi Türkiye'nin kent merkezlerinde daha eski bir tarihe sahiptir, Batı sermayesinin kaynakları ile daha iç içe geçmiş durumdadır ve nesiller öncesinden gelme bir servetin mirasçısıdır. Müslüman kapitalistlerin çoğu Anadolu'nun küçük kent ve kasabalarında yaşayan köklü muhafazakâr ailelerden gelmektedir ve artık metropoller-

de yaşıyor olsalar bile, buralardaki ilk ya da ikinci nesle mensupturlar. İslami piyasa ve İslamcı şirket betimlemelerimde ortaya koyduğum gibi daha kendine has ve farklı iş uygulamalarını benimseseler bile, sonuçta bir kapitalist sınıf oluşturmaktadırlar. Müslüman kapitalistler, tıpkı laisist benzerleri gibi, bir tüketim pazarı, üstelik de muazzam bir tüketim pazarı yaratmışlardır.

Ortaya koyduğum noktaları tekrarlayacak olursak, çağdaş Türkiye'de laisistler ve İslamcılar aynı kapitalist tüketim piyasası içinde yer almaktadırlar. Bu topluluklar arasındaki kimlik politikaları, Türkiye'nin dünya serbest pazarı ile bütünleşmesi ortak bağlamında gelişmiştir ve artık önemli olan bu pazarın oluşmasında ve şekillenmesinde İslamcıların da laisistler kadar etkin rol oynuyor olmalarıdır.[33]

KAYNAKLAR

Adams, Vincanne (1996), *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Etnography of Himalayan Encounters*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Aksoy, Asu ve Kevin Robins (1994), "Istanbul between Civilization and Discontent", *New Perspectives on Turkey*, no. 10 (İlkbahar), s. 57-74.

Appadurai, Arjun (der.) (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Baudrillard, Jean (1996), "The System of Objects", *Selected Writings*, Mark Poster (der.), Polity Press, Cambridge (ilk basım 1968).

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Durakbaşa, Ayşe (1987), "The Formation of 'Kemalist Female Identity': A Historical-Cultural Perspective", Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Frankenberg, Ruth (1993), *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Gell, Alfred (1986), "Newcomers to the World of Goods: Consumption Among Muria Gunds", Arjun Appadurai (der.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis, İstanbul.

Hall, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", Patrick Williams ve Laura Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, New York ve Londra.

Hammoudi, Abdellah (1993), *The Victim and its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

İlyasoğlu, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik*, Metis, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz (1996), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, I.B. Tauris, Londra ve New York.

—— (1997), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

—— (1998), "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", Lila Abu-Lughod (der.), *Remaking Women*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Kopytoff, Igor (1986), "The Cultural Biography of Things: Commoditisation as Process",

Arjun Appadurai (der.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mandel, Ruth (1989), "Turkish Headscarves and the Foreigner Problem", *New German Critique*, no. 46, 27-46.

Navaro-Yaşın, Yael (2000), "'Evde Taylorizm': Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi", *Toplum ve Bilim* 84: 51-74.

Rajasingham, Darini (1993), "The Afterlife of an Empire: Immigration and Imagination in Postcolonial Britain", Doktora tezi, Princeton University, Princeton, NJ.

Yudice, George (1995), "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction", *Social Text,* c. 14, no. 4, 1-25.

11

"SİZ NASIL EĞLENİYORSANIZ BİZ DE ÖYLE İBADET EDİYORUZ"

Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği

Ayşe Saktanber

Giriş

25 Şubat 1998'de, değişik üniversitelerden solcusundan ülkücüsüne, İslamcısından liberal demokratına kadar, farklı ideolojik görüşleri olan binlerce öğrenci, Türkiye'nin yakın tarihinde ilk kez aynı amaç uğruna bir gösteri yaptı. Öğrenciler Milli Eğitim Bakanlığı'nın üniversitelerde türbanı ve sakalı yasaklayan yeni yönetmeliğini protesto etmek amacıyla büyük bir gösteri düzenlediler. Bu yönetmelik, müfredatı büyük oranda din eğitiminden oluşan İmam Hatip'leri de kapsıyordu. Türkiye'de son beş yılda, 1980 öncesi çatışmaların boyutuna varmamakla birlikte, farklı siyasal görüşlerden öğrenciler arasında şiddete dayalı mücadeleler giderek arttı. Bu nedenle, öğrencilerin yukarıdaki gibi tek bir amaç etrafında toplanmış olmaları Türk gençliği ve Türk siyasal kültürü açısından önemli bir gelişme olarak görülmelidir.

Söz konusu yasaklama genelde İslamcı öğrencileri hedef almasına rağmen, bütün İslamcı erkek öğrencilerin sakal bırakmadıklarını düşünürsek, asıl hedefi kızlar oluşturuyordu. Ancak, sadece İslamcı gruplar değil, siyasal görüşü ne olursa olsun neredeyse bürün üniversite öğrencileri bu yasağı, ordunun hem hükümet hem de Milli Eğitim Bakanlığı üzerinde uyguladığı baskıdan kaynaklanan yeni bir devlet baskısı olarak algıladılar. Bu ilk gösteriden iki gün sonra, 27 Şubat'ta, İstanbul Üniversitesi Rektörü'nün yasağın ertelenecegi açıklaması üzerine solcular ve ülkücüler meydandan çekildiler. Fakat, İslamcı gruplar protestoya devam ederek, önde binlerce kapalı kız öğrenci, arkadan da erkekler gelmek üzere Beyazıt Meydanı'na yürüdüler.

O gösteri sırasında ana haber bültenlerine yansıyan bir olay özellikle çarpıcıydı, zira içerdiği bütün mecazi mizah ile çağdaş Türk kültürünün ve siyasetinin içinde bulunduğu durumu gözler önüne seriyordu. Bu haberin görsel anlatımı şu şekildeydi: Bazıları rengârenk ipek başörtüleri, bazıları ise sıkı sıkıya kapalı kara çarşafları ile binlerce İslamcı kız öğrenci Beyazıt Meydanı'nda toplanmıştı. O sırada, küçük bir uçak belirdi, kalabalığın tepesinden aşağıya kartondan bir ejderhanın kuyruğu gibi parıldayarak süzülen küçük beyaz kâğıtlardan oluşan broşürler attı. Öğrenciler, bro-

şürün ne ile ilgili olduğunu bilmeksizin doğrudan tezahüratta bulundular. Tezahüratları aslında alaycıydı, çünkü muhtemelen bu broşürlerin devletin kendi protestoları ile ilgili bir uyarısı olduğunu sanmışlardı. Haberin o anında, biz, yani izleyiciler, bunun PTT ile işbirliği yapan bir Türk Hava Kurumu uçağı olduğunu öğreniyorduk. Uçak, PTT'nin *Time* dergisinin yirminci yüzyıla damgasını vuran kişileri belirlemek için yaptığı ankette Atatürk'ü ikinci sıradan birinciliğe taşıyabilmek için ücretsiz faks hizmeti sunduğunu duyuruyordu (yüz binlerce Türk internet kullanıcısı Atatürk'e oy vermek için ankete katılmış ve Yunanlılarla zorlu bir mücadeleden sonra Atatürk'ü en azından ikinci sıraya yerleştirmeyi başarmışlardı!). Fakat, gerçek ortaya çıktıktan sonra, bir sonraki sahnede kameranın tepkilerini yakalamaya çalıştığının çok iyi farkında olan kapalı öğrencilerin hoşnutsuzluklarını ve umursamazlıklarını gördük. Ancak, haberin son bölümü çok şey anlatıyordu. Öğrencilerden hiçbiri broşürü kameraların önünde okumazken, kamera daha ortaokul çağına bile gelmemiş küçük bir oğlan çocuğunu broşürdeki metni okurken çekiyordu; çocuk derginin adını yanlış telaffuz ediyor ve kuşkusuz okulda öğrendiği bir gurur ve hürmet ifadesiyle Mustafa Kemal Atatürk ismini adeta hançeresini parçalayarak okuyordu. Aynı haberden, bu uçağın gösteriye denk gelmesinin tamamen bir tesadüf olduğunu öğreniyorduk: Uçuş PTT tarafından ayarlanmıştı çünkü o gün oy vermek için son gündü; uçağın rotası da özellikle belirlenmemişti. Bu olayı ilginç kılan ve mizah duygusu uyandıran, kendiliğinden gelişen bir şey olmasıydı. Üstelik, sunucu Ali Kırca'nın yorumları ve yüz ifadeleri aracılığıyla, Atatürk sevgisi ile İslamcı gericilik arasındaki boş fakat acı çatışma da, kısaca da olsa, bizlere bildiriliyordu.

Bana göre, burada birçok farklı yorum olasılığı arasından özellikle bir tanesi kendisini hemen belli ediyordu. Ben o esnada bu olayın hem içeriğini, hem de görüntüsünü Türkiye'nin "tepeden inme modernleşme, alttan bastıran İslamlaşma" olarak formüle edilebilecek genel durumunun grafik bir anlatısı olarak yorumladım. Bu durumda, hayli çelişkili olsa da, "alt" Atatürk'ün ünlü gençliğe hitabesinde Cumhuriyet'i emanet ettiği gençliğin en umut vaat eden kesimi olan üniversite öğrencileri idi. Fakat, bu gösterideki İslamcı öğrenciler de, iyi bilindiği gibi, Türk devletine değil, daha ziyade Cumhuriyet'in resmi ideolojisi olarak Kemalizm'e ve onun Batılılaştırma projesine karşıydılar. Her halükârda, öğrenciler bu gösteride şikâyetlerini sadece Türk devletine ve toplumuna değil, aynı zamanda Batılı uluslararası örgütlere de bildirmişler, örneğin Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri'ni durumlarını görmeye çağırmışlardı; mesela, İngilizce bir posterde şöyle yazıyordu, "Annan, gel ve gör, esas Saddam burada!" Ben bütün bu yukarıdakilerin, İslamcı gençliğin hem bir kimlik oluşturmak hem de kendisinin "öteki olma durumu"nu temsil etmek üzere yarattığı modern inançların, küresel değerlendirmelerin ve yerel değerlerin benim deyişimle panoramik anlatısı olarak da yorumlanabileceği görüşündeyim.

Türkiye'nin İslamcı gençliğinde gözlemlenebilecek yeni edinilmiş imajlar ve nitelikler elbette sadece bir dizi verili siyasal eylem ve ideolojik söylemle açıklanamaz ve açıklanmamalıdır. Aslında Türk toplumunda hem İslamcı gençliği hem de daha geniş olarak genç kesimi anlamak için yapılan çoğunlukla bu olmuştur.[1] Bu yüzden, mevcut bakış açısının böyle kısıtlanması sonucunda, gençliğin siyaset bağları ya bü-

yük ölçüde gevşemiş ya da bazı tarihsel dönüm noktalarında olduğu gibi depolitize olma veya hapse girme suretiyle tamamen kopmuştur, ki bu da Türkiye'de askeri müdahalelerin –1960, 1971 ve 1980– siyasal miraslarından biri olarak yorumlanmalıdır. Dahası, Türk kültüründe yetişkinlerin gençlik hakkında yürüttükleri hoşgörülü söyleme rağmen, gençler ya sorumsuzluk, aylaklık ve hatta aptalca zevk düşkünlüğü[2] ile bağlantılandırılmakta ya da onlara ülkeyi ve milleti kurtarmak gibi kahramanlık temaları etrafında kurulmuş ve geleceğin yetişkinleri olarak hem kendileri hem de anne babaları için düzgün bir gelecek yaratmak gibi teorik de olsa aslen ağır sorumluluklar yüklenmektedir.[3] Her şeyden önemlisi, gençliğin aklı havadalığı Türk kültüründe kabul görmüş bir olgu olduğu için, gelip geçici saçma umutları ve arzuları ile bu dönemin mümkün olduğunca çabuk atlatılması gerektiği düşünülmektedir.

Ancak, hemen her toplumun gençliği ekonomik ya da siyasal muhtelif kültürel formlar yaratır; yeni görünüş, davranış ve dil tarzları üretir; yeni iletişim, ifade ve temsil yolları geliştirir ve en önemlisi bunları kendi günlük yaşamında uygulamaya geçirir. Üstelik, gençler kamu kurumları ve çarşılar, çeşitli binalar ve çevreleri gibi yaşam alanlarını ve kent görünümünün genel çerçevesini stratejik olarak belirleyen güçlü azınlığın ana kültürüne karşı "direniş ritüelleri" geliştirmek ve bunların mekânlarını ters yüz etmek suretiyle kendi alanlarını yaratma taktikleri geliştirirler.[4] Gençler, aynı zamanda, bir toplumun hem entelektüel yaşamının hem de genel olarak popüler kültürünün genişlemesine katkıda bulunabilir ve kültürel formlarla ürünlerin sadece tüketicisi olmakla kalmayıp üreticisi durumunda da oldukları için kendi altkültür formlarını geliştirebilirler. Bu anlamda, daha geniş bir gençlik kültürü çerçevesinde, İslamcı gençlik bir altkültür olarak ele alınabilir; ancak, Türk toplumunda tek tip bir İslamcı gençlik bulunmadığından, bu gruplama dahilinde altkültürler tanımlamak da mümkün olacaktır.

İslamcı gençlik içinde herhangi bir altkültürü ayırt edebilmek için, öncelikle İslamcı Türk gençliğinin genel özelliklerinin ortaya koyulabileceği bir bakış açısı geliştirmeliyiz, zira bu gruplama Türk toplumsal hayatındaki en önemli konulardan biri olmasına rağmen, kendi adına bir kültür olarak incelenmiş değil – ya da daha özele inmek gerekirse, İslamcı gençliğin entelektüellik ile popüler kültür arasında gidip gelen bir kimliği ifade ve temsil etmek üzere ürettiği, panoramik anlatı olarak adlandırdığım şey henüz hakkıyla incelenmiş değil. İslamcı gençlik, daha ziyade, kendisini devlete ve laik rejime karşı konumlandıran bir siyasal ideolojinin basit bir beyanına indirgeniyor. İslamcı gençliğin oluşumunda siyasal ideolojinin büyük rol oynadığı doğru, fakat ben herhangi bir sosyal uygulamanın sürdürülmesi için siyasal söylemin tek başına yeterli olmayacağını ve bu yüzden de bir kültür yaratamayacağını savunuyorum. Siyasal söylem, en iyi ihtimalle, daha geniş bir kavramsal çerçeve sağlayabilir ve bu çerçeve aracılığı ile neye inanılıp neye inanılmayacağı arasındaki sınırlar aynı zamanda kimliklerin ve yaşam tarzlarının oluşum süreçleri üzerindeki pazarlığı da kapsayan bir diyalog ile müzakere edilebilir. Ancak, İslamcı gençlik daha geniş tabanlı bir siyasal hareketin, yani İslami fundamentalizmin bir ürünü olarak görülmekle birlikte, genel olarak gençliğe atfedilen aykırılık İslamcı gençlik için

de geçerli sayılmıştır. Başka bir deyişle, müslüman toplumların çoğunun aksine, egemen olan resmi kültür biçimlerinin –ana kültürler de dahil olmak üzere– hem oluşumlarında hem de tezahürlerinde büyük ölçüde laik olduğu Türkiye'de, İslamcı gençlik sadece ana kültürden ayrı tutulmakla kalmaz, siyasete dökülmüş bir dini bağı olmayan diğer gençlik kesiminden de ayrı tutulur. Üstelik, belli bir gençlik kültürünü tanımlamak için kullandığım İslamcı terimi, sadece böyle bir dini kimliğe atıfta bulunmamaktadır. Bu grubun İslamcı olarak adlandırılmasının tek nedeni, üyelerinin diğer müslümanlardan daha dindar olmaları değil, alternatif bir İslami yaşam politikası ve yeni bir toplumsal düzen arayışı içinde olmalarıdır.

Siyasal yönelime ek olarak sınıf da gençlik konusunda yapılan sosyal bilimler araştırmalarının temelini oluşturmaktadır: siyasal görüşler ve konumlar gençliğin sınıf kültürüne karşı giriştikleri karmaşık pazarlığın yansımaları olarak görülmektedir. Yüksek sanayileşme düzeyindeki Batılı kapitalist toplumlar bağlamında –ister geç-modern, ister postmodern ya da tamamen küreselleşmiş olsunlar– gençlik altkültürlerinin ataları emekçi sınıflar olduğundan, onların siyasal mücadelesi genelde kapitalist sınıflı toplumun hegemonyacı kültürünün, özelde ise işçi sınıfı kültürünün kendi içindeki bölünme ve çatışmasının eleştirisi olarak çerçevelenmiştir. Ancak, Hall ve Jefferson (1976) çığır açan *Resistance Through Rituels* (Ritüeller Aracılığı ile Direniş) adlı çalışmalarında, gençlerin sınıf ve yaşa bağlı olarak "çifte bağlılık yaşadıklarını", hem sınıflar arasında hem de kendi ebeveynleri ile farklılaştıklarını savunmuşlardır. Yine de, bu sorgulama çizgisinde, ortaya çıkmakta olan bu yeni gençlik altkültürlerinin karmaşık özellikleri de, Hebdige'nin (1979: 126-7) belirttiği gibi, göz ardı edilmemiştir:

> Tek tek altkültürler az çok "muhafazakâr" veya "ilerlemeci" olabilirler, toplum ile bütünleşmiş veya kendilerini ana kültüre karşı konumlandırarak toplumdan uzaklaşmış olabilirler... bu farklar sadece altkültürün tarzını taşıyan nesnelere değil, bu nesneleri temsil eden ve onları anlamlı kılan simgesel uygulamalara da yansır.

Aynı şekilde, benzeşim ve *bricolage* gibi kavramlar, bu gençlik kültürlerinin iç dinamiklerini ve direniş biçimlerini anlama çabalarında önem kazanmıştır. Benzeşim kavramı, genel kabulün aksine, altkültürlerin kuralsız biçimler olmadıklarını, aksine, her parçanın diğer parçalara organik bir şekilde bağlandığı aşırı bir düzenlilik taşıdıklarını ve altkültür mensuplarının parçalar arasındaki bu kusursuz uyum sayesinde dünyayı anlamlı kılabildiklerini göstermeyi amaçlamıştır.[5] Öte yandan, *bricolage* kavramı, belirli söylem biçimlerinin (örn. özellikle moda) altkültür grupları tarafından tarz üzerinden yeni bir direniş biçimi üreterek nasıl radikal bir şekilde benimsenebildiğini, altüst edilebildiğini ve orijinal anlamlarını silmek ya da bozmak üzere genişletebildiğini tartışmaya açmıştır.[6] İslamcı gençlik söz konusu olduğunda, böylesi bir altüst oluş, genç kadınlarla kızların başörtüleriyle giyim tarzlarının diğer unsurlarını kapsayabilir, zira bu gibi iffet göstergeleri sadece özel alan ile sınırlı değildir. Bu aynı zamanda, kadınların özgürleşmesi ve genç İslamcı kadınların cinsiyetlerin eşitliğini reddedip yerine İslamcı cinsiyet adaleti anlayışını koyarak bunu nasıl altüst ettikleri meselesinin yanı sıra, gençlik kültürü analizlerindeki toplumsal cin-

siyet unsurlarını da canlandırmaktadır. Buna rağmen, bu anlayış kadınların İslamcı gençliğin simgesi olmasına mani olmaz, oysa diğer, özellikle de Batılı gençlik kültürlerinde durum genellikle böyle değildir.[7]

Ancak, Batılı gençlik kültürü konusundaki sınıfa dayalı analizlerin hiç süzgeçten geçirilmeksizin Türkiye bağlamına uygulanamayacağını aklımızda tutmak gerekir. Türkiye'de toplumsal yaşam, genelde yüksek sanayileşme düzeyine sahip Batılı toplumların, özelde ise literatürün kaynaklandığı İngiliz toplumunun gençlik analizlerinde değinilmesi şart olan türde bir sınıf kültürü ile belirlenmez. Türkiye'de kıyaslanabilecek bir işçi sınıfı kültürü bulunmaz ve İslamcı gençliğin mevcut toplumsal sistem ve kültür ile mücadelesi, yaşları ilerledikçe mevcut yaşam tarzlarına ayak uyduracakları için bu mücadeleyi verenlerin "uzun vadede yenilecekleri ve sonunda mağdur olacakları"[8] gibi bir anlayış çerçevesinde, yalnızca bir "simgesel sınıf çatışması" olarak değerlendirilemez. Genellikle gençlik kültürü üzerine yapılacak çalışmalara uygun olacak marjinalleşme perspektifi de aynı derecede problemli olabilir. Gençliğin marjinalleşmesi genellikle, Amid-Talai'nin isabetle gözlemlediği gibi, "ya kendi içinde bir farklılık edinmek suretiyle bunu daha genel bir Öteki'ne atfederek ya da gençlik kültürünü henüz kendi başına kültürel sayılabilecek kadar farklılaşmadan önce egzotik bir hale getirerek" yorumlanır. Bu mantık çerçevesinde, diye devam eder yazar, "Görünen o ki, gençliğin iki seçeneği vardır: Ya Quebecli, Cezayirli, Nepalli, İngiliz, vs. oldukları için farklı olacaklar, ya da farklarını bağırarak ifade edeceklerdir."[9]

Türkiye'deki İslamcı gençlik, bazen yukarıdaki örnekte olduğu gibi "bağırıyor", ama çoğu zaman da kendi bireysel gereksinimlerini karşılamak için, medyanın veya kendi deneyimlerinin süzgecinden geçen küresel imajların yanı sıra, hem Batı'nın hem de Doğu'nun kültürel formlarını taklit edip kendilerine göre düzenleyerek bir kültür üretmeye çalışıyor.[10]

Entelektüel Saflık ve İnancın Hazzı: Toplumsal Farkları Ortaya Koymanın Güvenli Yolları

1990 kışında, İslamcı yaşam tarzı konusunda saha çalışmasına başladığımda, beklenmedik bir karşılaşma sonucunda daha sonraki aşamalarda İslamcı gençlik üzerine çalışmaya niyetlenmiştim. Yaptığım saha çalışması süresince, lisede veya üniversitede okuyan ya da üniversite giriş sınavlarına hazırlanan pek çok kız ve oğlanla tanıştım, tanıştıklarımdan birkaçı da liseden mezun olur olmaz çalışmaya başlamışlardı veya mesleki kurslara devam ediyorlardı. Dahası, söz konusu çalışmanın ileri safhalarında, özellikle üniversite öğrencileri ile odak gruplar yaptım (elbette cinsiyetleri ayrı tutarak). Araştırmamı yürüttüğüm sitedeki yurt evlerinden birinde kalan bir grup kız öğrenci ile yapmış olduğum konuşma,[11] benim için düşündürücülüğünü hiç yitirmedi ve elinizdeki çalışmaya ilham kaynağı oldu: Bu bölüme adını veren "Siz nasıl eğleniyorsanız, biz de öyle ibadet ediyoruz" ifadesi, o görüşme sırasında genç kızlardan biri tarafından dile getirilmiş ve arkadaşlarından onay görmüştü. Bu ifade sade-

ce kendileri ile ötekiler arasında vurgulamak istedikleri bir farka işaret etmekle kalmıyor, bu sınırı nasıl belirlediklerini de gösteriyordu.

Üniversite öğrencisi dört kız, süpermarketten bir şey isteyip istemediğini sormak için o sırada görüştüğüm hanımın kapısını çalmışlardı. Konuştuk ve çalışmama duydukları ilgi sayesinde, görüşmeden sonra birlikte çay içmek üzere derhal randevulaştık. Bu sitede mümkün olduğunca fazla yer ve insan görmeyi o kadar çok istiyordum ki, o anda yapmakta olduğum görüşme beni çok yormuş olmasına rağmen onlarla buluşmayı sevinçle kabul ettim. Bir saat sonra uğradılar ve evlerine gitmek yerine çayı "abla" diye hitap ettikleri hanımın evinde içtik.

Oldukça neşeli ve dostane görünüyorlardı; beni ve projemi merak ediyor, sanki beni uzun süredir tanıyorlarmış ve sıkı bir entelektüel bağımız varmış gibi sohbet ediyorlardı. Üniversite öğrencileri olarak beni, saygın bir üniversiteden nispeten genç bir kadın araştırmacıyı, tanıdık buldukları belliydi. Ayrıca, kendileri kadar entelektüel olmasa da çok dindar bir "abla" saydıkları bir kadının beni kabul etmiş olmasının da bu sıcak atmosfere katkısı olduğuna inanıyorum. Adeta ideoloji ve dünya görüşü açısından büyük farklar içermeyen bu görüşme, herhangi bir yerde veya zamanda herhangi bir grup genç üniversite öğrencisi kız ile gerçekleşebilirdi.

Site içindeki yaşamları hakkında kendilerinden emin bir şekilde konuşmaya başladılar; kendileri hakkında detaylar veriyor, mütevazı ailelerden gelmelerine rağmen üniversiteye girmeyi başarmış ve hem kendi kapalı çevrelerinin hem de daha geniş anlamda toplumun dindar müslüman kızların pasif ev kadınları olmaları yönündeki beklentilerini aşmış olduklarından statülerinden gurur duyuyorlardı. Onlar, yalnızca entelektüel ve profesyonel hayata adım atmak için değil, bir yandan –Türk modernleşmesinin anlatısında geleneksellikle bağdaştırılan– dini görevlerine ve geleneklerine sadık kalırken bir yandan da geleneksel sınıf bağlarından kurtulmak için de gerekenleri yapmış olan, toplumsal açıdan başarılı kişilerdi. Bu nedenle, Türkiye'nin mevcut siyasal sistemini ve toplumunu eleştirebilecek ve her ikisine de tavır alabilecek konumdaydılar. Kendilerini böyle temsil ediyorlar, toplumdaki yerlerini ve kimliklerini böyle görüyorlardı.

Bir yandan, aşırı umutlu ve iyimser duruyorlardı, diğer yandan ise toplumun laik kesimlerinin kendilerine yönelttiği eleştiriler karşısında hınçlanıyorlardı. Bununla birlikte kendi kişisel durumlarından duydukları memnuniyet, "doğru" yolda olduklarına inanmalarından kaynaklanan bir toplumsal farklılık hissi ile el ele gidiyordu. Bu yol, onların gözünde insanın Allah'ın inayeti ve takdirinden doğan özünden bihaber olan Batılı hayat tarzlarının körü körüne taklit edilmesiyle kirlenmemişti; kişisel zaaflar, anlamsız Batı müziği dinlemek, aldatıcı ve açık saçık filmler izlemek, gece kulüplerinde dans etmek, köşe başlarında veya saçma sapan Batı tarzı publarda ve kafelerde flört etmek gibi göstergeleri olan, dinden uzaklaşmış bir yaşamın ayartıcı aylaklığını reddediyorlardı. Onlar, zamanlarını din, bilim ve toplumsal meseleler ile ilgili bilgilerini artırmak ve acımasız, karmaşa içinde ve adaletsiz bir toplumsal düzenin dayanılmaz baskıları altında düzgün ve dürüst bir hayat sürdürmek yolundaki hedeflerini kaybetmiş olan, maddi ve manevi destek gereksinenlere yardım etmek ile geçirmeyi tercih ediyorlardı. Daha da önemlisi, İslam'ın şartlarını uygula-

mak, beş vakit namaz kılmak ve ibadetin diğer şekillerini yerine getirmek, bu genç insanlar içinde bulundukları dünyanın duygudan yoksunluğu ile mücadele ederken bir güç ve tazelenme kaynağı idi sanki. Ne kadar rutin olursa olsun, dünyevi etkinliklerden böylesine –ibadet aracılığıyla– çekilmek, onlara hem doğru yolda olma hissi anlamında kişisel olgunlaşma hem de daha geniş bir toplumsal ağın, İslam camiasının parçası olmak bağlamında aidiyet hissi için gereken kişisel algıyı ve mekânı sağlıyordu. Hayatlarındaki ritüel hareketlerden, yani örneğin Allah'ın inayetiyle gerçekleştirdikleri namaz ve abdestten, büyük tatmin aldıklarını söylüyorlardı.

Fakat, bu kızlar, tıpkı daha sonra karşılaşacağım diğer İslamcı genç kızlar gibi, akranları olan genç kızlardan farksız olarak erkekler, moda, beyaz diziler (nispeten muhafazakâr olanlar olsa da) ve Türkiye'nin magazin dünyasında olup bitenler, özellikle de Emel Sayın, Muazzez Abacı ve Ahmet Özhan gibi sevdikleri Klasik Türk Müziği sanatçıları hakkında dedikodu yapmaya ve gülüşmeye karşı değillerdi. Televizyonlardaki talk showlar, mizah kitapları ve karikatürler, müzik klipleri gibi diğer medya ürünleri hakkında da oldukça bilgiliydiler. Ancak, bu ürünlerin sürekli tüketicilerini eleştirmeye ve kendilerini onlardan ayırmaya özellikle dikkat ediyorlardı. Nispeten kendi içine kapanmış bu sitede yaşamalarına rağmen, okudukları ve seyrettikleri şeyler, boş zamanlarını nerede ve nasıl geçirdikleri konusunda çok seçici davranmaya çalışmakla birlikte dışarıdaki etkenlere gözlerini yummuyorlardı. Bu nedenle, dini inançlarını ve gereksinimlerini tamamlayan hobiler yaratma konusunda çok hevesliydiler. Daha önce başka bir yerde de belirttiğim gibi, bu etkinlikler okuma ve tartışma grupları oluşturmaktan Batı tarzı yaşamları alaya alan küçük skeçler yazmak için bir araya gelmeye, ilahiler söylemeye, hayır etkinliklerine katılmaya ve irşad çalışmalarına kadar uzanıyordu.[12] Çoğu, 1990'ların başlarında sayısı artan İslami tiyatro oyunlarına ve filmlere gitmeye de özen gösteriyordu. Müslüman entelektüel edebiyatını da mümkün olduğunca takip etmeye çalışıyorlardı.

Ancak, bu genç insanlar arasında gözlenen kişisel entelektüel saflık arayışı bize şaşırtıcı gelmemeli. Tam aksine, bu durumun Türkiye'de 1980'lerin başlarından itibaren İslamcı gençlik kültürünün bir özelliği olduğunu ve yükselişe geçen İslamcı siyasal eylemciliğin en göze çarpan niteliği olarak yeni İslamcı entelektüellik üzerinde odaklanan pek çok araştırmacının en önemsediği meselelerden biri haline geldiğini savunacağım. Genç sayılabilecek bir grup erkek, müslüman entelektüeller olarak tanımlanmış ve derinlemesine incelenmiştir. Söz konusu grup, bu yeni okur yazar çevrenin çekirdeğini oluşturmuş ve özellikle de müslüman entelektüeller arasında sayılmaya can atan gençlerin örnek aldıkları kişiler olmuşlardır. Müslüman entelektüeller terimini Michael Meeker'a[13] ve birçok müslüman Türk yazar üzerine yaptığı araştırmalara borçluyuz. Bu entelektüeller, İslamcı bir söylemin içinde üretilen, "hayret verici derecede bilgili edebi, felsefi ve siyasal metinleri" ile Türk entelektüel yaşamında yeni bir çığır açmışlardır. Meeker, bunların temel özelliklerini şöyle sıralıyor: yazılarında çağdaş Türkçe kullanıyorlar, eleştirel ve düşündürücü davranıyorlar, okurlarıyla aynı sosyal ve eğitimsel kökenden geliyorlar, onların da muhtemelen paylaşacağı kişisel deneyimlerine başvuruyorlar ve çoğunlukla kişisel düşünce ve eylemi yönlendirmeye yarayacak sonuçlara ulaşmaya çalışıyorlar. Geçmişteki ya da şu

andaki siyasal meseleleri ele almalarına ya da siyasal eylemcilikte ısrarlı davranmalarına rağmen, belirli taktikler, gruplar veya partiler adına konuşmuyorlar. İslam'ın ilkelerini Batılı bir bakış açısı ile haklı çıkarmaya çalışmaya şiddetle karşılar; İslam ile Batı arasında bir uzlaşmaya nasıl varılacağı sorusunu ele almayı reddediyorlar. Bu yazarlar ile on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı İslamcı düşünürler arasındaki en büyük fark da bu. Sonuçta, ve en önemlisi, Batılı kavramlarla kurumların İslam'a dayalı otantik versiyonlarını geliştirerek, Batı'nın gücü karşısında duyulan aşağılık hissinin aşılabileceğine inanıyorlar (Meeker, 1994: 153-4). Dahası, Meeker "Türkiye'de yeni bir inançlı kitle" diye adlandırdığı grubun portresini şöyle çiziyor (s. 159):

> Daha yirmi-otuz yıl öncesine kadar sayıları pek fazla olmayan müslüman entelektüellerin izleyici kitlesi bizatihi Türkiye'nin Batılılaşma politikalarının bir ürünüdür. Müslüman entelektüel gibi okuru da muhtemelen laik bir eğitim almış, büyük ihtimalle yüksek öğrenim görmüş, belki bir Avrupa dili bilen ve Batı Avrupa'ya gitmiş, Batı edebiyatından, felsefesinden ve toplumsal tarihinden çeşitli metinler okumuş, ilerlemeci ve modernleşme taraftarı ideolojilere aşina bir mümindir. Aslında, yazar da okuru da "cumhuriyetçi müslümanlar"dır, dünyaya bakışları Cumhuriyet ve Batılılaşan Türkiye'nin laik kurumları tarafından şekillendirilmiş inançlı kimselerdir [s. 161-2].

Meeker'ın özellikle incelediği yazarların bir diğer ortak özelliği de hepsinin İstanbul veya Ankara'da yaşıyor olmaları, fakat "kırsal kökenli kentli veya bürokrat ailelerden gelmeleri ya da ilkokula ve ortaokula kırsal kesimde devam etmiş olmaları" idi.[14] Buna rağmen, Meeker'ın ortaya koyduğu gibi, hepsi de sadece İslamcı çevrelerde değil, laik çevrelerde de müslüman entelektüeller olarak itibar kazanmayı başarmışlardır. Üstelik, bazılarının eserleri, özellikle de şair İsmet Özel'in çalışmaları, ve kendi kişisel durumları ve Türkiye'deki rejim ve kültür konusundaki gelişmeler üzerine yaptıkları değerlendirmeler, örneğin Mardin (1991) tarafından, Türk devletinin modernleşme yanlısı güçlerince çok uzun süredir Türk toplumuna tepeden bastırılan toplumsal değişime karşı aşağıdan yukarı doğru gelen bir değişimin belirtileri olarak görülmüştür.

1980'lerin ikinci yarısında birkaç İslami kadın dergisi çıktıysa da,[15] söz konusu müslüman entelektüellerin kadın muadilleri 1990'ların başlarına kadar kendi başlarına entelektüel kişilikler olarak belirmedi. Ancak, bu kadınlar müslüman entelektüellerin erkek dünyasında kendilerini göstermeye başladıklarında, müslüman kadınların kimliği, statüsü ve rolü konusunda yazdıkları kitaplarda ve makalelerde daha ziyade ağırlıkla "başörtüsü meselesi"ni vurguladılar. Bu konu İslamcı genç kadınların en çok göze çarpan sorununu oluşturmuştur ve genellikle tartışıldığı üzere, hem Türkiye'de hem de İslam dünyasının diğer bölgelerinde İslamcı siyasal eylemciliğin simgesi haline gelmiştir.[16] Tıpkı erkekler gibi, onlar da kendi kişisel deneyimlerini okurlarıyla paylaşmaktan çekinmemiş, ancak "kapalı" kadın olarak göğüs germek zorunda kaldıkları mücadeleleri vurgulamışlardır. Dahası, erkeklerin tersine, İslami aile hayatının nasıl korunacağı, kendini geliştirme, sınıf kimliği ve İslami zevk ve tarz olarak neyi tanımlayabileceğimiz gibi soruların daha somut bir biçimde yanıtlanması için bir zemin hazırlamışlardır.

Sosyal ve eğitimsel kökenleri açısından erkek muadillerinden pek farklı olmamalarına rağmen, İslamcı kadınların pek çok kamu kuruluşundan, profesyonel faaliyetten ve entelektüel çevreden dışlanmışlıkları erkeklerinkine oranla çok daha vahimdi, zira hedef alınan sadece entelektüel kimlikleri değil aynı zamanda fiziksel görünüşleriydi. Bir yandan buna karşı mücadele verirken, kadını olsa olsa rahat bir orta sınıf hayatını arzulayan bir ev kadını ve anne olarak gören, toplumsal hayata katılmalarını engelleyerek onların kendilerini gerçekleştirmelerine imkân tanımayan müslüman erkeklerle muhafazakâr müslüman kadınların, müslüman kadınlara biçtikleri rolü de eleştiriyorlardı. Kısacası, İslam'ın dokusuna zarar vermediği sürece müslüman kadınların kendilerini entelektüel olarak geliştirmelerini desteklediler.

Kız olsun erkek olsun İslamcı gençliğin örnek aldığı kadın erkek bu entelektüeller, ideal çağdaş müslüman gencin neye benzemesi, hangi faaliyetlere katılması ve kendi müslüman kimliğini nasıl geliştirmesi gerektiği konusunda bir imaj oluşturdular. Bu durum sadece "çok okuyan" değil, aynı zamanda hırslı, hem dini hem de din dışı konularda bilgili, kendi ulusunun ve Batı'nın tarihinin yanı sıra toplumsal, ekonomik ve siyasal konuların ve felsefenin içindeki çatışan paradigmaların farkında olan bir İslamcı gençlik imajının oluşmasında da rol oynadı. Bu imaj, onların hem Batı hem de kendi toplumlarındaki Batılılaşma taraftarı güçler karşısında kapıldıkları aşağılık duygusundan kurtulmalarını sağladı.

Bu noktada, bunu gerçekleştirmenin yollarından biri normal kanallar vasıtasıyla entelektüel bir kimlik geliştirmek ise, diğerinin de belirgin bir alternatif yaşam tarzı yaratmak olduğunu bir kez daha öne süreceğim. Ancak bu yaşam tarzını oluşturmak, baştan tanımlanmış bir entelektüel atmosferde entelektüel seçkincilik imajı yaratmak kadar kolay olmamıştı.

Üzerinde Pazarlık Edilen Zevkler: İslami Kültür Kodlarıyla Düzenlenen Görüntüler, Sesler ve Devinimler

İslam'ın dirilişinin bir parçası olarak Türkiye'nin kent hayatında İslami bir günlük yaşam tarzının gerçekleşmesiyle, buna uygun estetik, davranış biçimleri ve âdetler de belirdi. Bunun, ağırlıklı olarak İslami nitelik taşıyan bir popüler kültürün de ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünüyorum. Çağdaş Türkiye'de "popüler kültür" teriminin, "halk kültürü"nü değil de, özellikle kent kültürünü (ki aslında içinde kırsal veya taşraya ait unsurlar taşımayan kent kültürü diye bir şey olmaz) çağrıştırdığını göz önüne alacak olursak, İslami nitelikler taşıyan bir popüler kültürün yükselişe geçmesinden söz etmek çelişkili görünebilir. Ancak, İslamlaşmanın kentlerde görünür hale gelmesi cumhuriyetçi Türk toplumunda nispeten yeni bir olgu olduğundan, yükselişe geçen İslami popüler kültür üzerine konuşma gereği de açıklık kazanıyor. Diğer yandan, John Fiske'nin (1994: 24) üzerinde durduğu gibi, "popüler [olan] sınıf, cinsiyet, yaş, ırk, bölge gibi bütün toplumsal kategorileri aşan bir değişen ittifaklar dizisidir", bu nedenle de, "sosyolojik dış etkenlerden ziyade insanların hisset-

tikleri kolektiflik hali bağlamında" tanımlanması daha doğru olacaktır. Yani, her şeyden önce kendini müslüman hissederek, müslüman olarak birtakım ittifaklara girmek, İslami uygulamalar ve düşünceler etrafında birleşen bir topluluğa ait olmaya ve böylece bir İslami popüler kültür oluşturmaya yetecektir.

Burada da İslami sözcüğünün anlamı, daha geniş bir İslami dil ve davranış tarzının ortaya koyulma derecesine bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Ancak, baskın bir popüler kültür bulunmadığını, daha ziyade "egemen olan ile ona bağlı kalan" ve "benzeyen veya çatışan" arasında bir etkileşimin mevcut olduğunu göz önünde tutarsak, bir İslami popüler kültürden söz etmek mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, İslami popüler kültür, her popüler kültür gibi, değişime açık, istikrarsız ve akışkan bir şeydir. Bunun nedeni sadece kâr odaklı bir endüstri tarafından üretilen ve dağıtılan metalar aracılığıyla ticarileşmiş olması değil,[17] aynı zamanda, yine Fiske'nin (1994: 23) savunduğu gibi, "bir malın popüler kültüre dönüşmesi için insanların ilgisini çekmesi gereğidir, zira popüler kültür, ne kadar sanayileşmiş olursa olsun, yalnızca tüketimden ibaret değildir ve mal alım satımı onu tanımlamaya yetmez. Popüler kültür bir sosyal sistem dahilinde anlamların ve zevklerin üretilip dolaşıma sokulduğu aktif bir süreçtir." Son olarak popüler kültürün elbette sadece gençliğe hitap etmediğini, fakat tüketicilerinin ve üreticilerinin çoğunlukla gençlerden oluştuğunu söyleyeceğim. Gençler, yeni biçimlerin üretiminde, eskilerin yorumlanmasında ve yeni yorumlar kazanmasında, ayrıca muhalif uygulamaların, zevklerin ve alışkanlıkların geliştirilmesinde ve böylece popüler gençlik kültürünün yaratılmasında en etkin kesimdir.

Ancak, eğer popüler kültür Michel de Certeau'nun öne sürdüğü üzere sistemin sundukları ile "idare etme" sanatı ise,[18] bugünkü İslami popüler kültürün ilk prototiplerinin belirmeye başladığı 1970'lerde sistemin sundukları hem biçim hem içerik açısından oldukça kısıtlıydı. Çoğunlukla ideolojinin belirlediği sanatsal kaygılar ile üretilmişlerdi. Böylelikle, edebiyat ve sinema, dönemin İslamcı gençliğinin damgalarını vurmaya çalıştığı ilk alanlar oldu. Aslında, Milli Sinema adı verilen bir projenin oluşumu, 1960'larından itibaren Milli Türk Talebe Birliği etrafında toplanan gençliğin üzerinde konuştuğu bir şeydi. Yücel Çakmaklı ve Salih Diriklik gibi günümüzün tanınmış müslüman sinema yönetmenleri ve eleştirmenleri, entelektüel sinema piyasasında genç yaşlarında yer edinmeye başladılar ve 1968'de ilk İslamcı film şirketi olan Elif Film Kolektif Şirketi kuruldu.[19] 1971'de Şule Yüksel Şenler'in kült romanı *Huzur Sokağı*'ndan uyarlanan ilk ticari İslami film *Birleşen Yollar* adı ile Yücel Çakmaklı tarafından çekildi. Film, büyük oranda yıldızlarının, o dönemin en popüler sinema sanatçıları olan Türkân Şoray ve İzzet Günay'ın sayesinde büyük bir ticari başarı kazandı. Bu filmden itibaren İslami sinemanın en çok tutulan teması iyi, iffetli ve gelenekçi bir karakterle, yozlaşmış, yabancılaşmış, kötü modern karakterin karşılaşması olmaya başladı. Bu gibi filmler bu karşılaşmanın yarattığı acıları, özellikle de birbirine tesadüfen âşık olan gençlerin acılarını anlatıyor ve yoldan sapmış modern karakter sonunda (gecikerek mutlu sonu kaçırsa bile) genellikle doğru yolu keşfediyordu.[20] Bu şekilde, eski/iyi ile yeni/kötü kavramını çarpıştıran bu ikilikçi yaklaşım, müslümanların adaletsiz, İslam dışı bir sistemde çektikleri acılar temasına

da bağlanmış oluyordu. Yücel Çakmaklı tarafından 1989'da ve 1990'da iki ayrı bölüm olarak çekilen *Minyeli Abdullah*, İslamcı sinema türünün bir diğer klasiği olmuştur. İsmail Hekimoğlu'nun aynı adlı romanından uyarlanan bu film, insanın müslüman inancını korumak için vermek zorunda kaldığı mücadelede çektiği acılar temasını daha belirgin bir şekilde ele alıyordu.[21] İslamcı ile Batılı/laik arasındaki aleni karşıtlığın çok daha geniş bir toplumsal bağlamda ve daha çeşitli karakter tiplemeleri vasıtasıyla ele alınması anlamında, 1990'larda gördüklerimiz, daha öncesinden biraz farklıydı. Yücel Çakmaklı'nın genç takipçilerinden Mesut Uçakan'ın filmi *Yalnız Değilsiniz*, 1990'ların İslamcı gençliğinin siyasal atmosferini ve sorunlarını çok daha detaylı bir şekilde yansıtması bakımından iyi bir örnek. Bu filmde, tıpkı *Minyeli Abdullah*'ta olduğu gibi, bireyleri kuşatan toplumsal koşullar içinde bir kişisel trajedi yer alıyordu, fakat filmdeki motifleri Türk toplumsal yaşamının yakın tarihli gerçekleri ile bağdaştırmaya çaba gösteriliyordu. *Minyeli Abdullah* gibi bu film de normalde tesadüfen ya da planlı bir şekilde film seyretmeye gitmeyecek olan binlerce insanı sinemalara çekti. Kendilerini daha önceleri Milli Sinema, daha sonraları ise "İslam'a duyarlı sinema" yapıyor olarak tanımlayanların amacı, genelde toplumda, özelde ise sinemada İslam'a yer verilmeyişinden kaynaklanan "manevi boşluğu" doldurmaktı ki bu hâlâ da böyledir. Ayrıca, son zamanlarda İslami sinemada tasavvuf vasıtasıyla dinsel arınmaya ulaşma yolunda da dikkat çekici girişimler olmuştur. Örneğin 1990'larda Düş Sineması kavramı, Bediüzzaman Said Nursi'nin düşler ve gerçek üzerine söylediklerini ve filmler ile düşler arasında yaptığı benzetmeyi yorumlama çabası olarak ortaya çıkmıştır.[22] Tasavvuf mesajlarını özde ve biçimde aktarmayı ve sinemada yeni bir İslami dil yaratmayı umanlara Tarkovsky ve Kieslowsky gibi yönetmenler örnek oluşturmaktadır. Ancak, şu an için, bu iki farklı unsur birbirine fazla sert davranmamaya ya da yukarıda anlatıldığı gibi İslami filmlerde kurgulanan inkâr edilemeyecek katılıktaki sosyal tiplemelere bile ağır eleştiriler getirmemeye özen gösteriyor.

Sinema bağlamında, önemli olan 1990'larda pek çok İslamcı yayında, vaazlarda ve konuşmalarda (muhtelif tarikatların özel toplantılarında ya da halka açık toplantılarda) öne sürülen olumlu ve olumsuz kişilik tiplemelerinin perdeye çok daha "somut" bir şekilde yansımış ve Baudrillard'ın (1983) terimiyle "hiper-gerçeklik" kavramının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olmasıdır. Zira, bu özel durumda, bu filmler ve romanlar türünden metinler aracılığıyla modern ile geleneksel arasında oluşturulan tezat, gerçekten daha gerçek bir hale bürünerek gerçekliğin yerini almaktadır.[23] Ancak, bu durum, bir yandan insanlık halini yansıtan bu imgelerden kişisel zevk alınmasına olanak tanırken, bir yandan da kamuda tartışılıp kişisel düzeyde uygulanacak modeller yaratmaktadır. Benzer şekilde, 1990'lardan itibaren televizyon dizileri ve filmler, karikatürler ve çizgi romanlar, İslami kartpostallar, duvar yazıları, çıkartmalar ve posterler gibi "küçük medya" piyasada görünmeye başlayarak İslami popüler kültürün önemli bir unsuru haline gelmiştir.[24] Ancak, bunlar özgün yenilikler olmaktan çok, genel gençlik kültürünün yaygın biçimlerinin çoğaltımları gibi durmaktadır. Burada dini saflığın günlük konuşmalarda bile yaygın olduğu –Bektaşi fıkraları gibi kısa hikâyeler dışında– Türk toplumu için yeni olan şey, sade-

ce belli dini motiflerin ve âdetlerin seyyar satıcıların tezgâhlarında bile satılan yeni popüler ticari biçimlere –duvar süsü olarak asılan Arapça dini yazı örnekleri, tesbihler ve nazar boncukları gibi geleneksel simgesel dini mallar ile hiç ilgisi olmayan küçük medya gibi– uygulanması değil, bunların ironi ve mizah malzemesi yapılarak metalaşmalarıdır.

Bu gibi yeniliklere karşın, Türkiye'de İslamcı gençliğin genellikle ilk kez solcu çevrelerde ortaya çıkan protesto geleneğini –büyük mekânlarda canlı müzik, şiir okumaları, posterler ve sloganlar eşliğinde dayanışma toplantıları düzenlemek– takip ettikleri söylenebilir. Bu gibi toplantılarda bir tek büyük fark gözlenmektedir: genç kadınlarla erkekler birbirinden ayrı oturur ve zaman zaman müziğin ritmiyle salınmanın dışında kimse dans etmez. Bu tip görsel tezahürlerin ve temsillerin İran Devrimi sırasında ve sonrasında İslamcı gençlik arasında da kullanılmaya başladığını göz ardı etmemekle birlikte yine de bunların eski solcu devrimci geleneğinin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.[25]

Bugün artık "yeşil pop"tan –İslamcı popüler müzik– ve "yeşil diziler"den –İslamcı aşk romanları– söz etmek mümkündür.[26] İslamcı aşk romanları yeni bir tür olmasa da, bazı yeni yayınların İslamcı olmayan çevrelerce bile açık saçık bulunabiliyor olması büyük bir değişikliğe işaret etmektedir. Bu edebiyatın en önemli unsurlarından biri, yazarları tarafından bile, gençlik için, özellikle de İslamcı gençlik için doğru kadın erkek ilişkileri ya da evlilikler, gönül ilişkilerinde yaşanacak deneyimler gibi konularda "rehber kitap" olarak görülmesidir. Bu nedenle, İslamcı sinema yapımcılarının, romancıların ve müzisyenlerin asıl amacının İslamcı ya da en azından İslam ahlakına ters düşmeyen mesajları aktarmak olduğu söylenmektedir. Bu, insanların davranışlarının açıklamasını yaptıkları bir üst-dil gibi görünmekle birlikte, Bourdieu'nün (1984) popüler kültür ile ilgili yaygınlaşmış varsayımını kabul edersek, bazı metinlerin didaktik niteliklerine rağmen neden geniş bir kitle tarafından tüketildiğini anlamamız da kolaylaşır. Bourdieu, popüler metinlerin estetik ile günlük yaşam arasındaki her türlü mesafeyi reddettiğini, bu nedenle de popülerliklerinin insanların gündelik deneyimlerine yakınlıklarından kaynakladığını öne sürmektedir. Bu bağlamda, popüler metinler vasıtasıyla, insanların kültürel deneyimlerini ve sosyal gereksinimlerini karşılayan bir popüler yaşam estetiği yaratıldığı söylenebilir. Arabesk müziğin ortaya çıkışı buna iyi bir örnektir. Mısır etkileri aracılığıyla Batı ve Türk müziğinin sentezi olan, sözleri kentleşme sürecindeki insanların arzularını ve öfkelerini dile getiren arabeskin insanların Batılı ve yerel/Doğulu yaşam tarzları arasında sıkışıp kalmalarıyla ortaya çıktığı yolundaki yaygın görüşe katılırsak,[27] ilahilerin, cihad marşlarının, türkülerin ve arabeskin bir karışımı olarak ortaya çıkan yeşil popun özünü anlamak da kolaylaşıyor. Bu müzik türü de yekpare değildir ve yeni bir müzik türü oluşturmasa da, hayli Batılı "New Age" çeşitlemesi de dahil muhtelif biçimleri İslamcı popüler gençlik kültürünün önemli bir parçası gibi görünmektedir. Dikkat çeken bir diğer ilginç olgu da, İslamcı kesimlere ve/veya gençliğe yönelik yayın yapan muhtelif özel radyo istasyonlarının yayınlarında türkülerin ağır basmasıdır. Ne kadar kentli olurlarsa olsunlar, İslamcı gençliğin, türküleri sadece aile kökenlerinin bir uzantısı olarak değil, otantik kimlik arayışının bir sonucu

olarak dinleme eğilimi gösterdiklerini gözlemlemek de özellikle ilginç. Benzer şekilde, yeşil pop şarkılarının çoğunun sözleri ya bu fani dünyadaki İslami olmayan adaletsiz düzenin müslümanlar üzerindeki baskıcı etkisini protesto etmek ya da Bosna, Çeçenistan ve Filistin'deki müslümanlar ile dayanışma sergilemek üzere yazılıyor.[28] Müslümanları bu düzene katılmanın zulümle sonuçlanacağı konusunda uyaran "Yeni Dünya Düzeni", şarkıya adını veren caminin şu anda müze olmasını eleştiren "Ayasofya", "Bir Avuç Dolar İçin" veya Hazreti Muhammed'e atfedildiği söylenen "Kalbimdesin" gibi şarkılar duymak da mümkün.[29]

Bütün bu popüler metinler de diğer popüler metinler kadar parçalanmış ve çeşitlenmiş durumdalar, fakat ortak noktaları hepsinin İslami ilkeler ile yönlendirilmesi. Ancak, İslami nitelik taşımayan metinler de İslamcı gençliğin kullanımına açık ve bazıları, özellikle de entelektüel başarı kazananlar, kendilerini İslamcı parti siyasetinin dışında tanımlamaya özen gösterenler arasında çok tutuluyor. Özellikle de Nurcu gruplara (1876-1960 arasında yaşamış olan Bediüzzaman Said Nursi'nin önderliğindeki Nakşibendi tarikatından kaynaklanan, Türkiye'nin en büyük müslüman tarikatlarından biri) mensup olanlar –Fethullah Gülen'in cematine, tarikatlara veya siyasal partilere bağlı olanlar da, kendilerini radikal olarak adlandırıp bu gibi bağlantıları olmayanlar da– sıkı Gabriel García Márquez ve Luis Borges okurları; Yusuf İslam (Cat Stevens) ve New Age müziğin yanı sıra Pink Floyd dinliyorlar. İslamcı olmayan gençliğin bazı davranışlarını da benimsiyorlar: Örneğin, özellikle erkekler arasında geçen hafif muhabbetlere "geyik muhabbeti" adını veriyorlar, ki bu terim 1980'lerin sonlarından itibaren Türk gençliği arasında yayılmaya başlamıştı. Bu terimin Türk gençliğinin argosuna Amerikan argosundaki "geek talk" deyişine fonetik açıdan benzerliği yüzünden geçtiğini düşünüyorum. Bu gençler, özellikle de kendilerini radikal olarak tanımlayanlar, çoğunlukla Türkiye'nin iyi üniversitelerinde okuyan öğrenciler ve bu nedenle de küresel etkilere diğerlerine oranla daha açıklar. Ancak, örneğin, bu gençler, "Öteki" ile bağdaştırdıkları, devletin camileri olarak gördükleri sıradan camileri reddederek alternatif esnek cemaatler oluşturmayı ve özel mescitleri tercih etseler de, tıpkı daha muhafazakâr İslamcı gençler gibi, Cuma namazına gitmeyi ihmal etmiyorlar.

Bütün gençlik gruplarında olduğu gibi, İslamcı gençler de birbirlerini hemen ayırt edebiliyorlar ve nerede bulacaklarını biliyorlar. Fakat, restoranlara ve barlara gitmediklerinden, genellikle belirli kitapçılarda toplanıyor, yurt benzeri bekâr odaları ve ailelerinin evlerinin yanı sıra, belli çay bahçelerinde ve kahvehanelerde ya da belirli vakıfların toplantı odalarında bir araya geliyorlar. İslamcı olmayan gençliğin tersine, dini günleri ve bayramları kutlamaya özen gösteriyorlar ve bunu sadece büyüklerine duydukları hürmetten ötürü değil, kendi eğlenceleri için yapıyorlar. Toplum içinde, özellikle de İslamcı olmayan kişiler ile aynı ortamda bulunduklarında, ciddi ve serinkanlı bir tavır sergilemeye dikkat ediyorlar. Yüksek sesle gülmek veya kaba şakalar yapmak, birbirine sarılmak ve başkalarıyla alay etmek gibi davranışlara İslamcı gençlik arasında pek rastlanmıyor. Onlar, savunmacı diyemesek de, mesafeli olmayı tercih ediyorlar, bu da Batılılaşmış Türk gençliği arasındaki "cool" olma durumuna tekabül ediyor. Osmanlıca, çağdaş Türkçe ve Arapça terimleri ne kadar ra-

hat kullanabildiklerini göstermekten hoşlanıyorlar.[30] Toplum içinde, kızlar erkeklerden daha ciddi ve etkin görünüyorlar. Aynı zamanda erkek akranlarından daha düzgün ve modaya uygun bir şekilde giyiniyorlar – bu durum, bölümün başında işaret ettiğim gibi, kızların ve başörtülerinin sadece İslamcı gençliğin ve popüler kültürünün değil aynı zamanda genelde İslamcı hareketin simgesi haline gelmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Bu bölümde İslamcı popüler gençlik kültürünün bir parçası olarak ele aldığım İslamcı kültür kodları aracılığıyla yönlendirilen görüntüler, sesler ve devinimler, aynı zamanda Türkiye'deki İslamcı gençliğin kendine has bir kimlik oluşturma çabasında yaşadıkları müzakere edilmeye tabi zevklerdir. Ancak entelektüel/popüler, yerel/küresel, modern/geleneksel arasındaki muhtelif yollarda yaptıkları yolculuklar, bu müzakere sürecine göçebe bir nitelik katıyor. Fiske (1994: 24), insanların karmaşık, çok işlenmiş bir sosyal yapı içinde günlük hayatın getirdiği sorunların üstesinden gelme ve toplumsal ittifaklarını anın ihtiyaçlarına göre yönlendirme gereği yüzünden göçebe öznellikler geliştirmek zorunda kaldıklarını savunuyor. Sadece günlük sorunlar ile değil kimlik problemleri ile baş edebilmek için de pazarlıklara girişme gereği İslami gençlik için de geçerli. Yine de, öncelikle sadık bir müslüman olup bunu birçok sosyal ittifak ile korumaya çalışmak gibi "sabit" bir kimlik deneyimi, Fiske'nin değindiği tarzda göçebe öznelliklerin oluşumuna yol açmayabilir de. Ancak, hem entelektüellik ile popüler kültür hem de egemen ile boyun eğen arasında kalan İslamcı gençliğin İslami kurallar ve ilkelerce sınırlanmış bir alan içinde de olsa, bu çeşit bir "göçebelik" yaşadığı da söylenebilir.

Sonuç İçin Bazı Yorumlar

Türk popüler kültüründe Özalcılığın etkisi, genç Türk yazarlar tarafından detaylı bir biçimde ele alınmıştır.[31] Ortak temalar arasında dünya piyasalarına süratli entegrasyonun sonucu olarak Türk toplumunun manevi yöneliminde ve ekonomik perspektifinde meydana gelen değişimler, ya da daha özele inilecek olursa, Türkiye'deki liberal anlayışın amacın –"köşeyi dönmek"– her aracı meşru kıldığı görüşüne dayanması ve Kemalist devletçiliğin son izlerinin silinmesi ile laikliğin sorgulanmaya başlaması yer almaktadır. 1990'da Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nun (TRT) tekeline son verilmesi, zaman içinde kamuoyuna aktarılan sosyal ve siyasal mesajların söylem biçimlerine önemli değişiklikler getirmiş olması açısından, son yıllardaki toplumsal kırılma noktalarının belki de en önemlisi olmuştur. Bu nedenle, televizyon ve radyonun ticarileşmesi, İslamcı mesajların yayılması ve popüler kültür biçimlerinin oluşturulmasında önemli rol oynamıştır.[32] Refah Partisi'nin 27 Mart 1994 tarihli belediye seçimlerindeki başarısının[33] İslamcı popüler kültüre yeni genişleme olanakları sağladığını da düşünüyorum. Üstelik, Refah Partisi'nin 1996-97 koalisyon hükümetine liderlik etmesiyle pekişen bu iktidarla karşılaşma, İslamcı kültür kodlarını kamu alanında hiç olmadığı kadar ön plana çıkarmıştır. Bu durum, kültürel simgelerin toplumdaki İslamcı ve laik güçler arasındaki mücadelede önce-

likli sembolik silahlar olarak kullanılmasına neden olmuştur; bu çatışma kültürel simgelerin hızla metalaşmasına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda ve daha önemlisi İslamcı kültür ürünlerine erişimi kolaylaştırmış, bulunabilirliklerini artırmıştır. Burada kültür ürünleri derken yalnızca kitap, kaset, kartpostal, kıyafet ve dekoratif eşyalardan değil, şehrin daha önceleri İslamcı müşterilere hizmet vermeyen alışveriş merkezlerinde ve muhitlerinde yer alan park, bahçe, çay bahçeleri, kahvehaneler ve kafeteryalardan da söz ediyorum. Başka bir deyişle, 1990'larda bireysel tüketime elveren televizyon ve radyo yayınlarının çeşitlenmesine ek olarak, büyük ölçüde güçlü konumlardaki İslamcıların maddi ve manevi desteği sayesinde, kolektif kullanım için tasarlanmış diğer kültürel ürünlerin çoğalışına da tanık olduk.

Türkiye'de İslamcı sivil toplumun genişlemesi daima İslamcı güçlerin siyasal gücüne paralel olarak hız kazanmıştır: Hükümet ve belediyeler ile organik bağları sonucunda müslüman ve/veya İslamcı STK'ların etki ve sayıları büyük ihtimalle artacaktır. Ancak, iktidara doğrudan ya da dolaylı olarak erişme olanaklarına karşın, İslamcı çevreler, İslamcı gençliğin içinde kendi alanlarını genişletebilecekleri mekânları yaratacak stratejileri geliştirmekte başarılı değillerdir. İslamcı gençlik, laik akranlarının tersine, belki de daha fazla iktidar sahipleri ile uyum içinde davranmaya eğilimlidir – elbette iktidar sahipleri de İslami ilkelere uydukları sürece. Aslında, bu noktada, örneğin Nurcu eğilimleri olan İslamcı gençliğin Nakşibendiler iktidarda olduğunda iktidar çevrelerinden uzaklaşabileceği ve bunun tam tersinin de geçerli olabileceği söylenebilir. Popüler kültür bağlamında, İslamcılık ve laiklik eksenleri etrafında dönen temel farklılaşmalardan ayrı olarak, İslamcı popüler kültürün kendi içindeki temel farklar İslamcı olsun olmasın iktidar ile karşı karşıya kaldıklarında gözlenebilir hale gelmektedir. Burada, örneğin, cumhuriyetçi milliyetçi söylemler Nurcu gençlik gruplarının Fethullah Gülen kolu ile Nakşibendi gençler arasında fark yaratan bir unsur gibi görünmektedir; zira örneğin ilki vatan ve bayrak sevgisi gibi milliyetçi söylemlere ve simgelere diğerinden daha coşkulu ve belirgin bir biçimde dayanır. Bunun dışında, muhtelif İslamcı gruplar, kendilerini ister yalnızca İslamcı, ister Nurcu, Süleymancı, Nakşi, Caferi, radikal ya da başka türlü tanımlasınlar, kültürel ürünler söz konusu olduğunda genellikle benzer zevklere ve tarzlara sahiptir.

Böylelikle, şehrin belirli muhitleri ve kamu alanlarının yanı sıra, radyo istasyonları, televizyon kanalları, gazeteler, dergiler, müzik grupları, romancılar, film yönetmenleri, ticari etkinlikler ve yayıncılar, farklı İslamcı grupların egemenliğinde olabilir; bu gruplar birbirinden farklı siyasal anlatılar ve yöntemler geliştirmekle birlikte aynı İslamcı kültür kodlarını kullanmayı sürdürür. Bu anlamda, laiklik karşıtlığı, Kemalizm karşıtlığı ve Batı karşıtlığı farklı İslamcı grupları birleştiren ortak hissiyatı oluşturmaktadır. Bu bölüm boyunca, Türkiye'de yükselişe geçen İslamcı gençlik kültürünün temel unsurlarını keşfetmek amacıyla, böyle bir ortaklığın ölçütlerini vurgulamaya çalıştım. İslamcı Türk gençliği içinde yer alan belirli altkültür gruplarını ayırt etmeyi amaçlayan araştırmaların böyle bir temele dayanması gerektiğine inanıyorum.

Sonuç olarak belirtmem gereken bir diğer önemli nokta da, yukarıda sıralanan "-izmlerin" muhtelif ifadelerine ve bu bölümün başında söz etmiş olduğum gibi dev-

letten gelen belirli baskılara karşı ortak bir tavır alınmasıyla birlikte son zamanlarda İslamcı gençliğin İslamcı olmayan gençler arasından da destekçiler bulmuş olması. Öte yandan, İslamcı gençlerin toplumun muhafazakâr kültürel kodlarını kullanmaktaki ısrarları, kendilerini dini olmayan alternatif yaşam tarzlarına ve başka kişisel ya da toplu girişimlere kapatmaları, cinsel esnekliğe ve kız-erkek arkadaşlığına yönelttikleri eleştiriler yüzünden İslamcı gençlik ile İslamcı olmayan gençlik arasındaki mesafe daha da görünür hale geliyor. Kuşak farkı, özellikle de gençler İslami bir yaşam tarzı sürmek isteyip de ebeveynler onların dini kimliklerini onaylamadıklarında, İslamcı gençler için de sorun yaratabiliyor. Bazı ortak zevklere ve popüler kültür biçimlerine rağmen, İslami gençliğin eğlence ve hoşça zaman geçirme anlayışı laik akranlarından bir hayli farklı. Bu durum özellikle de Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana mücadele edilen cinsiyet ayırımı konusunda geçerli. İslamcı gençler, kızlar için tesettür, erkekler için ise sakal ve saç gibi görünüş kodları dışında, bedensel ifadeler konusunda fazlasıyla hassas davranıyorlar ve dans etmekten kaçındıkları gibi kız ya da erkek olsunlar, belki judo ve karate gibi savaş sanatları haricinde, spor ile pek ilgilenmiyorlar. Bu konu diğerleri kadar önemli görünmese de, Jane Desmond'un (1993-4), sosyal kimliklerin her tür dans, teatral gösteriler ve ritüelleşmiş hareketler dahil olmak üzere bedensel hareketler ile nasıl ifade edildiğini, oluşturulduğunu ve müzakere edildiğini daha iyi anlamamız bağlamında, bedensel "metinlerin" de diğer kültürel metinler kadar önemli olduğu savında haklı olduğunu düşünüyorum. Bu bağlamda, İslamcı gençlik, müzik ve dansın zikir ayinlerine eşlik ettiği tarikatların müritleri dışında, bedensel metinlerini namaz kılma ile sınırlıyor.[34] İslamcı gençlik için sorunlu olan bir diğer alan da mizah, zira İslamcı gençliğe hitap eden mizah piyasasının söylemine esneklikten ziyade didaktiklik egemen. Bu noktada, bir kez daha, İslami gençliğin ve onlara hitap eden mizahi kültür metinlerinin mizah kapsamını, cinsiyetlerin kaynaşmasına getirilen ahlaki kısıtlamalar ve kutsal olanı dünyevi olandan ayıran, neyin ahlaki yozlaşma olduğunu ve neyin olmadığını belirleyen diğer kurallar saptıyor.[35]

İslamcı gençlik söz konusu olduğunda, biri dikey (paradigmatik), diğeri ise yatay (sözdizimsel) iki yönelim ekseninin dikkate alınması gerek gibi görünüyor. Dikey eksen derken, inancın ve Allah'ın inayetinin daha yüksek seviyelerine ulaşmayı amaçlayan, içsel, dini-entelektüel bir kendini geliştirme planından söz ediyorum. Yatay eksen derken ise, İslamcı gençliğin popüler İslamcı kültür metinleri ve alışkanlıkları geliştirmesine olanak sağlayan etkinliklerden ve davranışlardan söz ediyorum. Başka bir deyişle, yatay eksen ile günlük yaşamdaki belirli işleyiş ve "idare etme" yöntemlerini ifade ediyorum. İslamcı gençliğin anlatı yapısını birlikte şekillendiren bu iki eksenin kesişme noktası, dikey, yani inanç ile yatayın, yani günlük alışkanlıkların denk geldiği anı oluşturur. İslamcı gençlik kültürü, günlük hayat pratiklerine gömüldükleri haliyle modern inançların, küresel ifadelerin ve yerel değerlerin panoramik anlatısı olarak incelenmelidir derken kastettiğim budur. Böylelikle, siyasal eylem ve ideolojik söylem bu kültürel metinlerin/diyalogların ayrılmaz bir parçası halini alıyor. Bütün bu süreci bir söylem olarak görmeyi önermemin nedeni, Michel de Certeau'nun (1984: 77-8) uygulamanın anlatıdan bağımsız tutulamayaca-

ğı yolundaki uygulama ve anlatı kuramına katılıyor olmam. Benim anladığım kadarıyla, öncelikle, herhangi bir uygulamanın hayata geçirilmesi için kendi hikâye edilme zamanına ihtiyacı var. Bu nedenle de, İslamcı gençliğin edimlerinin inanç, entelektüellik ve popüler kültür tarafından teşvik edilerek nasıl hikâye edildiği, bu edimlerin arkasında yatan hafıza, akıl yürütme ve hayal gücünün zaman içinde akıp giderken nasıl anlatıldıklarının incelenmesinde özel bir önem kazanıyor. Son olarak, İslamcı Türk gençliğinin anlatısının aktarılmaya değer olup olmadığını anlamak için, anlatı yapısının Bruner'in (1991: 11-12) "*canonicity and breach*" olarak adlandırdığı ana unsurlarından birine bakmak gerektiğini öne süreceğim. Bruner'in görüşüne göre, bir anlatının önemli unsuru, onu anlatılmaya değer kılan unsur, temel metinlerin "meşruiyeti"nin aşındırılmasıdır. İslamcı gençlik söz konusu olduğunda, bu, Cumhuriyet'in temel metinlerinden bazılarının, özellikle de laiklik, Batılılaşma ve cinsiyetlerin eşitliği ile ilgili olanların meşruiyetinin aşındırılması ile gerçekleşmektedir. Böylelikle, ilginç olsun olmasın, İslamcı gençliğin anlatısı sıradışı ya da yenilikçi olmayı başardığı sürece, başka bir deyişle o temel metni aşındırmayı becerdiği sürece, anlatılır hale gelir. Ancak, hikâyenin öteki yüzüne bakacak olursak, İslamcı gençliğin İslamcı fundamentalizmin temel metninin meşruiyetini ne dereceye kadar aşındırabileceği de bize onların aslında ne kadar yenilikçi olabileceklerini ve hikâyelerini ne kadar anlatılabilir hale getireceklerini gösterecektir.

Teşekkür

İslamcı gençlik kültürüne olan ilgimi 1997-8 Bahar döneminde ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde "Medya Metinlerinin Kültürel Analizi" üzerine verdiğim seminer dersine katılan öğrenciler ile paylaştım. Burada onlara teşekkür etmekten zevk duyarım. Coşkuları ve canlı tartışmaları ile benim bilgilerimi ve düşüncelerimi genişletmekte büyük katkıları oldu. Bu öğrenciler arasından Nur Savaşçı ve Nuh Yılmaz'a, İslamcı Türk sinema filmleri üzerine yaptığı titiz araştırma ve İslamcı sinema çevrelerinin değişik üyeleri ile yaptığı görüşmeler bu çalışmanın kapsamını genişleten eski tez öğrencim Elif Daşçı'ya özellikle teşekkür ederim.

KAYNAKLAR

Acar, Feride (1991), "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journal", Richard L. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey,* I.B. Tauris, Londra.

—— (1995), "Women and Islamism in Turkey", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society*, Zed Books Ltd., Londra.

Aksoy, Şebnem ve Pervin Kaplan, "İslamcı Aşk", *Radikal,* 5-6-7 Kasım 1997.

Aktaş, Cihan (1986), *Kadının Serüveni,* Girişim, İstanbul.

—— (1988), *Sistem İçinde Kadın,* Beyan, İstanbul.

—— (1989/90), *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet,* c. 1, 2, Nehir, İstanbul.

—— (1992), *Tesettür ve Toplum, Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme,* Nehir, İstanbul.

—— (1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği,* Beyan, İstanbul.

Amid-Talai, Vered ve Helena Wulff (1995), *Youth Cultures,* Routledge, Londra ve New York.

Arar, Yeşim (1995), "Feminism and Islam: Considerations on the Journal Kadın ve Aile", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society* içinde.

Barbarosoğlu, Karabıyık Fatma (1995), *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet,* İz, İstanbul.

Baudrillard, Jean (1983), *Simulations,* Semiotext, New York, NY.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998), "Exploring Modernity, Post-Modern Theory: Critical Inrerrogations", Arthur Asa Berger (der.), *The Postmodern Presence,* Walnut Creek, Londra, Altamira Press, Yeni Delhi.

Brake, Michael (1985), *Comparative Youth Culture,* Routledge & Kegan Paul, Londra ve New York.

Bruner, Jerome (1991), "Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry,* no. 18 (Güz), s. 1-21.

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Routledge, Londra.

Daşçı, Elif (1998), "The Impact of Islamic Ideologies on the Turkish Cinema: A Study on the Popular Products of Milli Sinema between 1970s and 1990s", basılmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ, Ankara.

Davis, Susan S. ve A. Douglas Davis (1988), *Adolescence in a Moroccan Town,* Rutgers University Press, New Brunsmick, NJ.

—— (1995), " 'The Mosque and Satellite': Media and Adolescence in a Moroccan Town", *Journal of Youth and Adolescence,* c. 24, no. 5, s. 577-93.

de Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life,* University of California Press, Berkeley, CA.

Desmond, C. Jane (1993-4), "Embodying Difference: Issues in Dance and Cultural Studies", *Cultural Critique,* Kış, s. 33-63.

Dirilik, Salih (1995), *Fleşbek: Türk Sinema-TV'sinde İslami Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar VI,* Söğüt Ofset, İstanbul.

Doğan, İsmail (1994), *Bir Altkültür Olarak Ankara Yüksel Cadddesi Gençliği,* T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Ankara.

Fischer, Michael M. J. ve Mehdi Abedi (1990), *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition,* University of Wisconsin Press, WI.

Fiske, John (1994), *Understanding Popular Culture,* 6. basım, Routledge, Londra ve New York.

Fuglesng, Miniou (1994), *Veils and Videos: Female Youth Culture on the Kenyan Coast,* Stockholm University, Stockholm.

Gürbilek, Nurdan (1992), *Vitrinde Yaşamak,* Metis, İstanbul.

Hall, Stuart ve Tony Jefferson (der.) (1976), *Resistance Through Rituals,* Hutchinson, Londra.

Hebdige, Dick (1979), *Gençlik ve Altkültürleri,* çev. Esen Tarım, İletişim, İstanbul, 1988.

Kabil, İhsan, Ayşe Şasa ve Sadık Yalsızuçanlar (1997), *Düş, Gerçeklik ve Sinema,* İz, İstanbul.

Konrad Adenauer Vakfı (1999), *Turkish Youth 98: The Silent Majority Highlighted,* Ofset Fotomat, Ankara.

Kozanoğlu, Can (1992), *Cilalı İmaj Devri,* İletişim, İstanbul.
—— (1995), *Pop Çağı Ateşi,* İletişim, İstanbul.
—— (1997), *İnternet Dolunay Cemaat,* İletişim, İstanbul.
Köşk, Sadi (der.) (1997), *Duvardan Duvara Yazılar,* 7 cilt, Vural, İstanbul.
Mardin, Şerif (1978), "Youth and Violence in Turkey", *European Archives of Sociology*, no. 19, s. 229-54.
—— (1991), "The Just and the Unjust", *Daedalus,* c. 120, no. 3, s. 113-29.
—— (der.) (1994), "Introduction" (Giriş), *Cultural Transitions in the Middle East,* E.J. Brill, Leiden.
Meeker, Michael M. (1991), "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Richard L. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde.
—— (1994), "The Muslim Individual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader among Believers in the Republic of Turkey", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East,* E.J. Brill, Leiden.
McRobbie, Angela ve Jenny Garber (1976), "Girls and Subcultures: An Exploration", Stuart Hall ve Tony Jefferson (der.), *Resistance Through Rituals* içinde.
McRobbie, Angela (1980), "Settling Accounts with Subcultures: A Feminist Critique", *Screen,* no. 34, s. 37-49.
—— (1990), *Feminism and Youth Culture,* Hyman, Boston, MA.
Norton, Augustus Richard (1999), "The New Media, Civic Pluralism and the Slowly Retreating State", Dale F. Eickelman ve Jon W. Anderson (der.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,* Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, IN.
Oğuzhan, Zekiye (1998), *Başörtüsü Günlüğü,* İz, İstanbul.
Öncü, Ayşe (1994), "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *New Perspectives on Turkey* (İlkbahar), s. 13-36.
Özbek, Meral (1996), "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.
Safter, İsmail, "Yeşil Pop", *Radikal,* 14-15 Ekim 1997.
Saktanber, Ayşe (1994), "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs Islamist Women", *New Perspectives on Turkey* (Güz), s. 99-133.
—— (1997), "Formation of a Middle Class Ethos and its Quotidian: Revitalising Islam in Urban Turkey", Ayşe Öncü ve Petra Weyland (der.), *Space, Culture and Power: New Identities in Globalising Cities*, Zed Books, Londra.
—— (2002) *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey,* I.B. Tauris, Londra; Türkçesi Metis Yayınları'ndan çıkacak.
Schimmel, Ann-Marie (1986), *Mystical Dimension of Islam,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
Stokes, Martin (1992), *Türkiye'de Arabesk Olayı,* İletişim, İstanbul, 1998.
Şişman, Nazife (1996), *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Hikâyeler,* İz, İstanbul.
Tozduman, Aysel Zeynep (1991), *İslam ve Batı Gözüyle Kadın,* Seha, İstanbul.
Watt, Montgomery W. (1963), *Muslim Intellectual,* Edinburgh University Press, Edinburgh.
Willis, Paul (1978), *Profane Culture,* Routledge & Kegan Paul, Londra.
Yalsızuçanlar, Sadık (1994), *Düş Sineması,* ISAV, Ankara.

12

PEMBE KİMLİK SANCILARI[1]

Cinsiyetlerin Yol Ayrımında Sorun ve Çatışma

Deniz Kandiyoti

Giriş

Türkiye'de son yıllarda erkekten kadına dönme transeksüellerin elde ettiği görünürlük oranına ve medya ilgisine pek az sosyal grup nail olmuştur. Öyle bir an gelmişti ki, bu konuda popüler bir dergide bir makalenin ya da televizyonda bir röportajın yayımlanmadığı bir ay bile geçmemeye başlamıştı. Karikatürcü Latif Demirci, cinnet boyutundaki bu ilgiyi İstanbul'un ünlü berbat arka sokaklarının birindeki bir apartmanı çizerek yansıtmıştı. Her pencereden bir transeksüelin fotoğraflandığı, filme alındığı veya teybe kaydedildiği görülüyordu, sokakta gazeteciler kuyruk olmuş bekliyorlar, apartman kapıcısı ise onları sabırlı olmaya davet ediyordu. Çağdaş Türkiye'den görüntüler sunan bir kitap ise ünlü transeksüel Sisi'ye ayrı bir bölüm ayırmıştı.[2] Daha da ilginç olanı, *Kim* dergisinde erkek eşcinseller camiasının bu flaş türedilerden şikâyetini dile getiren ve kendilerini bunlardan ayrı tutmak istediklerini belirten bir yazı yayımlanmıştı.[3] Onların mücadelelerinin nedeni, bir avuç transeksüel fuhuş yaparak çabuk yoldan para kazanırken, Tanzimat sonrası Batılılaşma hareketlerinden sonra inzivaya çekilmek zorunda bırakılan Osmanlı geleneğinin gerçek varisleri olan milyonlarca eşcinsel erkeğin fark edilme korkusuyla gizli hayatlar yaşıyor olmasıydı. Bu kentli olgunun boyutu ne olursa olsun, kamuoyunun hayal gücüne hitap etmişe ve neredeyse röntgenciliğe varan bir merak uyandırmışa benziyor.

Benim transeksüellere ilgi duymama neden olan sadece kamuoyu tartışmaları arenasına girmiş olmaları değil. Daha önce yapmış olduğum çalışmalar beni Türkiye'deki toplumsal cinsiyet ideolojilerinin farklı yönlerini, özellikle de kadınların ikincil konumu ile ilgili olarak, araştırmaya itmişti. Fakat, çok geçmeden, hegemonyacı erkekliği şekillendiren ve yeniden üreten kurumların, toplumun genelindeki iktidar ve hiyerarşi ilişkilerinin korunmasında büyük önem taşıdığını fark ettim.[4] Egemen erkeklik kurguları, başka erkekliklerin değerlendirileceği ölçütleri belirliyor ve bu erkekliklerden bazıları boyun eğen kimliklerin sahipleri olarak ortaya çıkıyor. Erkek doğmuş olup da bir kadın benliği oluşturma çabası, kaçınılmaz olarak toplumsal cinsiyet ideolojisinin "kulisine", kendi cinsiyetlerini nispeten "sorunsuz" yaşayanların gözünden kolaylıkla kaçabilecek kültürel "satır aralarına" bir kapı açıyor.[5]

Bu konuya ilk yaklaşımım da, çoğu kez çelişkili ve belirsiz olan bu satır aralarını açığa çıkarma düşüncesiyle oldu. Transeksüelliğin ifade ettiği sınırı aşma anlamı, zaten feminist kuramcılar arasında ateşli tartışmalar yaratmaya başlamıştı. Bazıları, Raymond (1979) gibi, transeksüelliği çift kutuplu katı cinsiyet rollerinin geçerli olduğu toplumların bir ürünü olarak görüyor ve kadınların baskı altında tutulmasında parmağı olmakla suçlayacak kadar ileri giderek transeksüellerin kadınlık deneyimini gerçekten yaşayabilme olasılıklarını inkâr ediyorlardı. Bazı yazarlar da transeksüelliği dişiliğin en klişeleşmiş olgularının ve kadınlığın anlamı konusunda heteroseksüel anlayışların bir teyidi olarak değerlendiriyorlardı.[6] Diğerleri ise, çapraz-cinsiyet olguları gibi transeksüelliğin de erkek ve dişiden oluşan ikilinin katı sınırlarını tehdit etme potansiyeline sahip olduğunu ve egemen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışımıza meydan okuyarak yeni olasılıklar yarattığını düşünüyorlardı.[7] Bu muhtelif tutumlar, biyolojik bir veri olarak cinsiyet ile kültürel bir edinim olan toplumsal cinsiyet arasındaki temel farkın yeniden gözden geçirilmesi ve yadsınması gibi daha geniş kapsamlı sonuçlar doğurdu.[8] Butler (1993: 2), bunu şöyle ifade ediyor: "Cinsiyet sadece kişinin sahip olduğu bir şey ya da kişinin ne olduğuna dair durağan bir tanım değildir: Cinsiyet, 'kişi'nin yaşarlığını sağlayan normlardan biridir, kültürel anlaşılabilirlik alanında bir bedeni yaşar kılan normdur." Bu nedenle de cinsiyet, bedenlerin cisimleşmesini yöneten kültürel norm olarak ortaya konabilir.

Ancak, cinsel benliklerin biçimlenme süreçlerinin tarihsel ve kültürel açıdan belirlenmiş olduğunu da fark ettim. Bu bakış açısından, çapraz-cinsiyet olgusunun görüntüsünün ve kültürel düzenlemesinin kendi yerel bağlamı içinde değerlendirilmesi gerekiyor. Örneğin İslami ortaçağ hukukunda hermafroditler (hem erkek hem dişi organları olanlar) konusunda yazılan nadir yapıtlardan biri olan makalesinde Sanders (1991), İslami metinlerde, hermafroditlik üzerine yazılmış Avrupa metinlerinde görülen eşcinsellik endişesinin pek yer almadığını belirtiyor. Ancak "dünyalarının cinsiyetli bütünlüğünün" korunması ve bu belirsiz bedenin İslam kurallarına ve toplumsal ve ailevi ilişkilerin oluşumuna uygun biçimde dahil edilebilmesi için doğru olarak sınıflandırılması yolunda çok ciddi çabalar harcandığından söz ediyor. Çağdaş etnografyalarda, yerel örnekler, Umman'daki erkeklik organlarına müdahale ettirmeyen erkek travestiler *xanith*'ten,[9] Hindistan'daki (hadım) *hijra*'lara kadar uzanıyor.[10]

Bu bölümde, Türkiye'de transeksüelliğin hem kimlik hem de tıbbi bir kategori olarak (tıp kurumunun transeksüel bedenler üretmedeki rolünün ötesinde) tamamen modern bir olanak olduğunu savunacağım. Savım üç farklı boyutta açıklanacak. İlkinde, çağdaş Türkiye'de toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinde yeri olan yasal-idari çerçeve ve transeksüelleri tanımlayan tıbbi söylem inceleniyor. Bu anlatıma bazı transeksüellerin kendilerini ve birbirlerini nasıl tanımladıkları ve kadın "sayılmak" için gerekenler ile ilgili ifadeleri de dahil olacak. İkinci boyut, kendi destek ve iletişim ağları ve kendi şifreli lisanları ile "illegal" kent altkültürünün bir parçası olarak transeksüelleri betimliyor. Son olarak da, İstanbul'daki transeksüellerin son zamanlarda daha görünür hale gelmiş olmalarını imgelerin ve modaların giderek artan küreselleşmesinin, kimliklerin siyasileşmesinin ve pavyonlardan sokak fuhuşuna kadar günden güne büyüyen bir eğlence sektörünün daha geniş bağlamında ele alacağım.

Başka yerlerde olduğu gibi, Türkiye'deki transeksüeller de her şeyin vitrine çıktığı ve satılık olduğu mega-kentte, İstanbul, Rio, New York ve Bangkok'un manzaralarının, özellikle de gece manzaralarının birbirinden farksız hale gelmeye başladığı yeni arenada, yeni kent manzarasının tedirginlik veren habercileri gibi görünüyorlar.

Kadın Olmak İçin Neler Gerek

Türkiye'de insanın usulünce belgelenmiş kimliği büyük önem taşır. Yanlış veya kayda hatalı geçmiş kimlikler etrafında epey kara mizah döner.[11] Yine de, kimlik belgesi almak çoğunlukla sıradan ve hadisesiz bir meseledir. Birkaç yıl önce bu belgelerin biçimi ve görüntüsü değişti. PVC kaplı yeni nüfus cüzdanımı almak için eski hayli donuk, üniseks gri defterimi geri verdiğimde, yenisinin renginin pembe olduğunu pek fark etmemiştim. Bu kıymetli malı, kadın olarak yeni kimliklerine yasal bir onay sağlayan bu pembe kimliği elde etmek için dolambaçlı yaşam stratejileri geliştirmek zorunda kalan pek çok erkek için ise durum hiç de böyle değil. Bu değişimi mümkün kılan yasa nispeten yeni tarihli. Bu yasa, Londra'da geçirdiği cinsiyet değişimi ameliyatının ardından kadın kimliğinin resmen tanınması için mahkemeye başvuran ünlü sanatçı Bülent Ersoy ile gündeme gelmişti. Zaman içinde, 1988'de Türk Medeni Kanunu'nun 29. maddesine "Doğumdan sonra meydana gelen cinsiyet değişikliğinin asgari sağlık kurulu raporu ile belgelendirilmesi halinde nüfus sicilinde gerekli düzeltme yapılır" hükmünü getiren bir ek yapıldı.[12] Bu, 1981'de başlayan uzun bir hukuki mücadelenin sonucuydu. O dönemde iktidarda olan askeri rejim toplumsal sapmanın her türüne karşı tavizsiz bir tutum içindeydi.[13] Bu değişimlere rağmen, cinsiyet değişimi ameliyatlarının tıbbi ve yasal koşulları henüz bütünüyle sonuca ulaşmış değil, bu durum da belirsizlik, gerilim ve olası tıbbi suistimallere neden oluyor. Şahika Yüksel, transeksüelliğin ayrı bir diagnostik kategori (travestilik ve eşcinsellikten farklı) olarak tanınması ve cinsiyet değişimi ameliyatının uygun bir psikoterapi süresinden ve buna eşlik eden tıbbi görüşlerin ardından yasallaşması için kuvvetli bir dava yürüttü.[14] Yasal olmama durumu, kâr amacıyla vicdansız tıbbi uygulamalara yol açıyor ve zaten damgalanmış olan bir grubun çektiği zorlukları daha da şiddetlendirme tehlikesini beraberinde getiriyor. Gerçekten de, *Aktüel* dergisinde yayımlanan "Travesti Kasabı" başlıklı bir yazı, bazı transeksüellerin vajinal rekonstrüksiyon uygulaması yerine, acele ve sağlıksız koşullarda lokal anestezi ile hadım edilmiş olduklarını ortaya koyuyor. Kurbanlar kendilerine "duvar" adını veriyorlar ve cinselliklerinin geri dönüşü olmayan bir şekilde mahvolduğunu düşünüyorlar.

Transeksüellerin giderek görünürlük kazanan bir grup olarak varlıkları, kuşkusuz, marjinal bir azınlığın genelde tutucu bir toplumda tutunabilmeleri hakkında bir dizi sevimsiz soruyu da beraberinde getiriyor. Bu durum, yetenekli yazar Murathan Mungan'ın (1987) bir öykü kitabında yer alan "Aşkın Gözyaşları ya da Rapunzel ile Avare" adlı hikâyede canlı bir şekilde ortaya konuyor. Maço dolmuş şoförü Efkâr, hislerine karşılık veren güzel bir genç adam olan Ümit'e fena halde tutulur. Yoğun ve tutkulu bir ilişki yaşarlar, fakat ilişkilerinin yasak doğası ve bununla birlik-

te gelen toplumsal baskılar araya girip huzurlarını kaçırmaya başlayınca sorunlar baş gösterir. Baskıya daha fazla dayanamayan ve bir çift olarak statülerini "düzene sokmak" isteyen Efkâr, aşkının ispatı olarak Ümit'ten yapılabilecek en son fedakârlığı ister: cinsiyet değiştirme ameliyatı. Ümit razı gelir, ancak dokuz ay sonra Efkâr onu terk eder; adam içkiye gömülmüş zavallı bir hayata döner, kadın ise fahişe olur.

Bu hikâyenin en önemli unsurlarından biri, sonucun belirsizliğidir. Sonunda olayı kaçınılmaz kılan etkenler, dışarıdan kaynaklanmaktadır ve kahramanların kontrol edemediklerini hissettikleri toplumsal baskıların sonuçlarıdır. Burada, bedenlerini değiştirmek zorunda kalmaksızın sonsuza kadar mesut olabilecekleri farklı bir dünya arayışı seziliyor. Yazarın sesi ise, zulüm altında kalmış bir azınlığın umutsuzluğunu dile getiren eşcinsel bir erkeğin sesi.

Bu, hem tıbbi söylem hem de bazı travestilerin kendileri için kurguladıkları anlatıma kuvvetli bir tezat oluşturuyor. *Diagnostic and Statistical Manual*'ın (Tanı ve İstatistik Kılavuzu) üçüncü baskısına göre, tıbbi tanı transeksüelliği travestilikten de eşcinsellikten de farklı, ilk belirtileri erken yaşlarda ortaya çıkan ve yoğun depresyon ve intihar eğilimleri duyması olası hastanın ruh sağlığına kavuşması için düzeltici ameliyat gerektiren, derinlemesine yerleşmiş bir cinsiyet memnuniyetsizliği olarak tanımlıyor.[15] Bu duruma yol açan sebeplerin ise öncelikle kişinin kendi içinden kaynaklandığı kabul ediliyor ve hastalar kendi biyolojik cinsiyetlerinin fiziksel özelliklerinden kurtulma arzuları konusunda hiçbir kuşku duymuyorlar. Yeni bir nüfus cüzdanı edinmenin yasal yolu ise, kâğıt üzerinde, ancak tıbbi uzmanlardan oluşan bir heyetin değerlendirmesinin ardından psikoterapi, aşamalı hormon tedavisi, göğüs ameliyatı ve üreme organları operasyonları ile birlikte en az iki yıl karşı cins olarak yaşamaktan geçiyor. Ancak uygulamaya gelince, transeksüellerin çoğu nüfus cüzdanına sonradan, ya cinsiyet değiştirme ameliyatını olduktan sonra ya da hormon tedavisinin ve estetik cerrahinin geç aşamalarında başvuruyorlar. Nüfus cüzdanlarını değiştirme talebiyle dava açmaları gerekiyor. Bunun ardından, mahkeme adına çalışan bir tıbbi otoriteye havale ediliyor ve bir heyet başvuran kişinin akli dengesinin yerinde olup olmadığını ve biyolojik cinsiyetinin ruh sağlığı için bir tehdit oluşturup oluşturmadığını belirliyor. Bu raporun alınması, yasal olarak cinsiyet değiştirmeye giden yolu açıyor. Ayrıca, pembe nüfus cüzdanı verilmeden önce, ameliyat sonrasında vajinanın derinliği gibi unsurları değerlendiren ayrıntılı bir tıbbi muayene yapılıyor.

Aslında transeksüellerin gerçek rotaları birbirinden çok farklı olabiliyor ve yeniden oluşturulan kimlikleri için bariz bir "şablona" rastlanmıyor. Halk arasında kendilerine, dönme[16] teriminin daha kibarcası olan travesti adı veriliyor. Onlar ise kendilerine, daha sonra açıklayacağım daha geniş bir altkültür lisanından gelen bir sözcük olan "lubinya" adını veriyorlar. Çoğu fahişelik yapıyor. Ancak, deneyimleri ne kadar çeşitli olursa olsun, kadın "sayılma" yolunda geçirdikleri aşamalar ile ilgili anlattıklarında şaşırtıcı benzerlikler bulunuyor. Daha yeni cinsiyet değiştirme operasyonu geçiren Sevda,[17] kendi geçirdiği aşamaları şöyle anlatıyor:

16 yaşımdan itibaren aktif olarak eşcinseldim. Ben travesti olduğumda, hormon ve estetik cerrahi sakalımı ve hatlarımı saklamaya yetecek kadar gelişmiş değildi. İşte o dönemde frapan safhamı geçirdim. Çok yüksek topuklar, kısacık etekler giyip, çok makyaj yapıp

durumu telafi etmeye çalışırdım. Bedenime duyduğum güven arttıkça dişiliğimi daha az abartabileceğimi hissettim.

Otuzlarında, ufak tefek, sade bir kadın gibi görünen Hale, hiç operasyon geçirmemiş ve sadece hormon tedavisi ile inanılmaz sonuçlar elde etmiş. Şöyle diyor: "Hormonlar beni seviyor. Bak [silikon olmadıkları çok belli göğüslerini sallıyor] bunlar benim, hepsi doğal. Makyaj yapmak zorunda da değilim." Teninin, duruşunun, kemik yapısının ve genel görünüşünün beni aldatabileceğini itiraf etmeliyim. Memnun bir şekilde gülümsüyordu. Bu, yani doğal olmak, makyaj yapmadan, gün-



Sevda aynaya bakıyor (fotoğraf: Mary Robert)

lük kıyafetlerle yalın bir şekilde dolaşabilmek ulaşılabilecek nihai başarı. Nuşin bunu çok önce başarmış. Tişört, kot pantolon ve sandaletlerle, makyajsız, kumral saçlarını açık ve dağınık bırakarak dolaşıyor. Arabası ile çarptığı adamla arasındaki davayı anlatan bir haberde kendisinden "genç bir ev hanımı" diye söz eden gazeteyi gösteriyor. Pembe nüfus cüzdanını da gösteriyor. Başarılı olduğu besbelli. Avrupa'nın kulüp çevrelerinde yer alıyor ve İstanbul'dayken çalışmak zorunda kalmayacak kadar zengin. Fakat yine de, başarısının kanıtı olarak gazetedeki haberi elinin altında bulunduruyor.

Nihayet sıra seçilen yolun kaçınılmazlığına geldiğinde, transeksüellerin anlattıklarının büyük bölümü, çoğunlukla tıbbi söylemin nedenselliğini yansıtıyor. Taşrada korunaklı bir yaşam sürmüş olan Hale, kadın olmak istediğinin hep farkında olduğunu belirtiyor: "12 yaşımdayken yatağa yattığımda 'Tanrım, lütfen kadın olarak uyanayım' diye dua ettiğimi hatırlıyorum. Tabii o zamanlar bunun olabileceğini bilmiyordum."

Ayça hormon tedavisine 14 yaşında başlamış ve 18 yaşında cinsiyet değiştirme ameliyatı geçirmiş. Bir adamla ilişkisi varmış, bu da durumu kolaylaştırmış. Yapması gereken şeyi yaptığından hiç şüphe duymuyor ve terapi gruplarında zaman harcayanları küçümsüyor: "Orada yaptıkları tek şey zamanınızı çalmak ve sizi engellemek. Aslında sizi geri döndürmeye, vazgeçirmeye çalışıyorlar. Ben hep kendi kendime idare ettim ve bütün bunlara bulaşmadım."

Yine de, ameliyatsız erkek fahişelerin de travesti olarak çalıştığı bir dünyada "gerçek" transeksüellerin içinden "sahteler"i ayıklama çabaları hiç bitmiyor. Ayça'nın işaret ettiği camdan dışarı bakınca iki siluet gördüm, Ayça şöyle diyordu: "Şuradaki herifler... Onlar sadece para için yapıyorlar. Hormonlarla falan uğraşmıyorlar. Onlara yakından bakarsan, sakallarını gizlemeye bile pek zahmet etmediklerini göreceksin. Yeterli para biriktirdiklerinde geldikleri yere dönüp evleneceklerini bile düşünüyorlar. Bu o kadar kolay değil, tabii. Neyse, biz onlarla konuşmuyoruz." Oradaki herkes onaylarcasına kafa sallıyor.

"Gerçek" kadını yaratan nedir? Ameliyatsız olan Hale, "doğal" dişilik ölçeğinin en yüksek noktalarında olanlardan ve bu anlamda kendine en çok güvenenlerden biri. Evli bir adam ile uzun süredir devam eden bir ilişkisi var ve adamın ailesi de bundan haberdar. Çok daha erkeksi görünen Sevda, şu hadiseyi anlattığında bir ipucu ediniyoruz: "Bir arkadaşımla trafik kazası geçirmiştik, arkadaşım kanlar içindeydi. Sonunda onu götürdüklerinde ben de bayılmışım. Sonunda, doktorlar onunla olduğu kadar benimle de ilgilendiler. Çok feciydi, ama en azından bunların kadınca duygular olduğunu düşünerek kendimi avuttum." Görünüş önemli olabilir ama nihai hedef psikolojik dişilik, ne de olsa insanı kadın yapan başarılı dişilik performansı.

Bu duygular ve tavırlar dikkatle gözlemleniyor ve geliştiriliyor, birinin "son" aşamaya hazır olup olmaması ile ilgili görüşler özgürce tartışılıyor. Örneğin Nuşin, Sevda'nın fazla acele etmiş olabileceğini düşünüyor. Ziyarete gelmiş olan eşcinsel bir dostları, Hasan şöyle söylüyor: "Eşcinsel olarak da gayet iyi bir hayatı vardı. Ama annesi yeniden evlenip de şehirden ayrılınca, büyükannesi onu yanına aldı ve o da çalışmak zorunda kaldı, travesti olarak başladı. Sonra da bunu yaptı. Bir yıl boyunca

onunla konuşmadım. Ama artık kabul etmek zorundayım." Hasan'ın yorumları, Sevda'nın bir seçim yaptığını düşündüğünü gösteriyor – bu seçim içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanmış olabilir, ama bu durumu kendi erkek eşcinsel şahsiyetine bir ihanet olarak hissetmiş olması da mümkün. Sevda kendisi bir kadın bedenine sahip olmak istediğine emin, ama kadın olmak için, özellikle de kadın gibi orgazma erişmek için çaba gerektiğini biliyor: "Başlarda çok konsantrasyon gerektirecek. Ama doktorum bunun mümkün olduğunu anlattı."[18]

Sevda, dişiliğin kusursuzluğunun peşine düşüldüğünde arkadaş baskısının gücünü de kabul ediyor. Kurbanı mümkün olduğunca çok utandırmak için, özellikle erkek arkadaşların yanında acımasızca alay ediliyor (koliye alınıyor). Bir keresinde birisinin, kızlardan biri bir erkekle beraberken kucağına jilet atarak, "Tatlım, sakalın çıkmış," dediğini anlatıyor. Görüntü, bitmek tükenmek bilmeyen bir kaygı, inceayar ve hatta düşmanlık ve kıskançlık konusu oluyor.

Brezilya'da Salvador'daki travestiler üzerine yazan Cornwall (1994) şöyle söylüyor: "Kadın ve erkek özelliklerinin birleşmesi, travestilerin cazibesinin bir bölümünü oluşturuyor ve sattıkları malın değerini tanımlıyor." Gerçekten de, erkek performansı göstermeleri beklenebileceğinden pek çoğu cinsiyet değiştirme ameliyatından kaçınıyor; dişi görüntüleri eşcinsel arzuyu saklayarak orta sınıf müşterilerine gizli fantezilerini gerçekleştirirken toplum içindeki "erkek" rollerini de oynama olanağı sağlıyor.

Sevda geçirdiği cinsiyet değişimi ameliyatının kendisine epeyce müşteriye mal olduğunu, fakat ameliyat parasını ödemesine yardımcı olan adama âşık olduğu için bunu umursamadığını söylüyor. Hal ne olursa olsun, hormon tedavisine başlayanlar erkeklik organlarını tam olarak kullanamadıklarını ve "fonksiyonsuz" hale geldiklerini belirtiyorlar. Buna rağmen, organlarının bir işe yaradığını da rahatlıkla öne sürüyorlar: "Boş ver, bir işe yaramasa da, onu orada tut. 'Kulplu sultan' kulpsuzundan iyidir." Sevda, daha sonra, pek çoğunun hâlâ çok işe yaradığını ve çok yüksek ücretler alabildiklerini ifade etti. Bu konuda sıkıştırıldığında, erkeklerin arzularının belirsizliğinden bahsediyor ve farkı-olan-kadın olmanın onların erkeklerin ne istediklerini daha iyi anlamalarını sağladığını söylüyor: "Sonuçta, biz erkek kökenliyiz ve onları neyin tahrik ettiğini biliyoruz."

Fakat Ayça, kimlikleri konusunda taktiğe dayalı kararlar vermek zorunda kalan "sahte" transeksüeller de olabileceğini öne sürüyor: "Özellikle de askeri idare zamanında çok kötü oldu, biliyor musun. Karakollara götürüldüler, saçları kesildi, dayak yediler. Bazıları Eskişehir'e sürüldü. Ondan sonra pek çoğu kendilerine kıydılar." Pembe nüfus cüzdanıyla fahişe olarak yakalanmak yeterince olumsuz, fakat kadına benzeyip de mavi nüfus cüzdanı çıkarmak bambaşka bir meseleydi. Yasalardaki bir gedikten dolayı, mavi nüfus cüzdanı göstermeleri durumunda, ameliyat geçirmiş transeksüellerin bile fahişe olarak tutuklanmaları mümkün değildi; bu yüzden toplanıyorlar, sonra tekrar serbest bırakılıyorlar, fakat bu arada şiddetli dayağa ve aşağılanmaya maruz kalıyorlardı.[19]

Bütün yetişkin erkeklerin geçmek zorunda olduğu bir aşama olan askerlik hizmetinden ise genellikle "psiko-seksüel sapkınlık" teşhisli bir tıbbi rapor ile kaçılıyor.

Kişisel bağlamda, bu durum aile ilişkilerinin sonu anlamına gelebiliyor. Sevda üniversite eğitimine doğru ilerlediği çok açık olan başarılı bir öğrenci olmasına rağmen, babası 18 yaşında askere gitmesini istemiş, çünkü askerliğin onu "hizaya sokacağını" düşünüyormuş. Onu askere gitmediği takdirde kendisiyle bir daha konuşmamakla tehdit etmiş; Sevda gitmemiş ve bir daha konuşmamışlar. Sohbetimiz sırasında orada olanlar içinde askere gitmiş tek kişi olan Nevin, bunu kendi tercihiyle yaptığını söylüyor: "Tıbbi raporla baştan savabilirdim, ama inattan gittim. İlk başlarda, erkekler beni taciz ediyorlardı, sonunda komutana gitmeye karar verdim. Dedim ki, 'Efendim, ben eşcinselim, ama izninizle askerliğimi tamamlamak istiyorum.' Namazında niyazında dindar bir adamdı. Onbaşıyı aradı ve 'Onbaşı, bu oğlanı sana emanet ediyorum. Ona zarar gelmemesine dikkat et,' dedi. Ondan sonra bir daha hiç adamların önünde soyunmadım ve duşumu hep subayların banyosunda aldım. Benim için gerçekten çok kolay oldu."

Yukarıda anlatılanlardan, travesti etiketi altında birçok farklı kimlik tarzının bir arada bulunabileceği anlaşılmış olmalı. Başkaları da olabilir, fakat ben sadece üç tanesini belirleyebildim: para kazanmak için kadın kimliğine bürünen, fakat anatomik değişim geçirmemiş olanlar (bu tip sadece karşı cinsin görünümüne bürünen, fakat genelde "oportünist" olarak tanımlanmayan gerçek travestiye en yakın olanı); toplumsal baskı veya eşlerin beklentileri yüzünden operasyon geçirmeyi tedbir olarak seçmek zorunda kalanlar; "gerçek" kadın olduğunu veya olmak istediğini iddia edip de cinsiyet değişimi sürecinin muhtelif safhalarında olanlar. Gerçekte bu kategorilerin nasıl iç içe geçtiğini ve bireylerin kimliklerini önlerine çıkan fırsatlar veya engeller bağlamında düzenleyebileceğini anlamak fazla güç değil. İlgili bir eş estetik ameliyatın maliyetini karşılamaya yardımcı olabilir, hoşgörüsüz bir aile eşcinseli travesti olarak çalışma hayatına itebilir, iyi bir arkadaş çevresi başarılı bir dönüşüm yolunda önemli ipuçları ve tavsiyeler sağlayabilir. Elbette, transeksüel altkültüre uyum sağlamak günlük yaşamda ayakta kalmak için şarttır, çünkü bu kişilerin çoğu aileleri tarafından dışlanmışlardır ve güvenebilecekleri tek şey kendi zekâları ve birbirleridir. Ancak, bu altkültürün sınırları hiçbir şekilde kesin değildir, hem Türkiye'de hem de dışarıda içine girip çıkan bireylerin oluşturduğu geçirgen ilişkiler ağıdır.

•

Arka Sokaklar ve Çalışma Hayatı

Ayça, İsviçre kulüplerinde geçirdiği yaz sezonundan yeni dönmüş. Striptizci olarak çalışıyor ve oradayken tanıştığı Faslı, Filipinli ve Alman transeksüeller hakkındaki izlenimlerini anlatıyor. Değişik ülkelerden gelen müşterilerin tercihleri hakkında da görüşleri var: "Almanlar tamamen ameliyatlı striptizcileri tercih ediyorlar. Yugoslavlar ve İtalyanlar penisi olanları tercih edebiliyorlar, bu yüzden bazen dolgu kullanmak zorunda kalıyorum."

Nuşin uzun yıllar Almanya'da yaşamış ve Avrupa'da pek çok yerde çalışmış. Türkiye ile Hollanda'yı karşılaştırıyor: "Burası gerçekten çok geri. Pencereden sarkıp dikkat çekmek için 'pişt, pişt' diye bağırmak zorunda olmak ne demek? Orada her

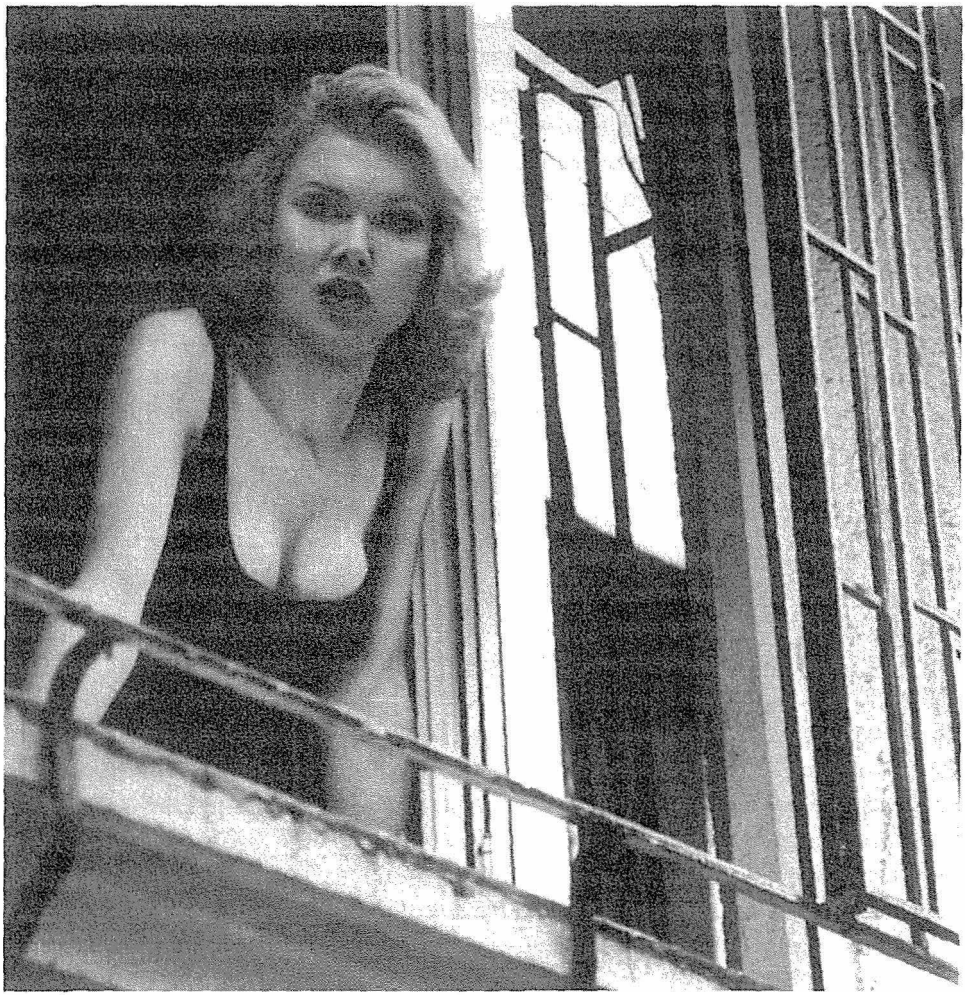
şey açıkta, medeni." Kendisinin kozmopolit ve görgülü olduğunu düşünüyor.

Dış dünyaya açılmanın bireysel düzeyi ne olursa olsun, kesinlikle daha geniş bir camianın parçası olma hissi var. Bazı Filipinliler operasyon daha ucuz olduğu için Türkiye'ye geliyorlar, Türkiye'de daha zengin olanlar ise İngiltere'ye gitmeyi tercih edebiliyorlar. Haberler çabuk yayılıyor: yeni kulüpler, en iyi cerrahlar, dergi makaleleri, televizyon programları. Öte yandan, günlük yaşam son derece yerel ve İstanbul'un belli bir mahallesinin etrafından dönüyor. Kiralık daireler paylaşılıyor; bazıları bu bölgede çalışıyor ve yaşıyorlar, bazıları ise başka bir yerde oturuyor ve buraya çalışmaya geliyorlar. Burada aracılar yok, sadece kiranın ödeneceği ev sahipleri ve dikkat edilmesi gereken polisler bulunuyor. Her biri bu semtte yolunu farklı bir şekilde buluyor.

Sevda, evi terk etmeye karar verdiğinde hissettiği yalnızlığı ve bunalımı anlatıyor: "Sonra Engin'le tanıştım, o Taksim muhitini benden iki yıl önce tanımıştı. Çok az erkek arkadaşım vardı, çünkü eşcinseldim. Üstelik bu gerçekten belli oluyordu. O zamanlar hiçbir şey bilmiyordum. Daha 19 yaşındaydım. Sonra Engin beni insanlarla tanıştırmaya başladı ve Yeşil Bizans'a götürdü.[20] Kendimi daha iyi hissetmeye başlamıştım. Eşcinsellerin gidebilecekleri yerler olduğunu bilmiyordum. Sonunda eşcinsel hayatın [son iki sözcüğü *gay life* olarak İngilizce söylüyor] öğretilerini alabileceğim bir yere gelmiştim. Son bir buçuk yıldır fahişelik yapıyorum."

"Hayat"a adım atmak, genellikle işi iyi bilen daha deneyimli bir arkadaşın rehberliğinde gerçekleşiyor. Karşılıklı ziyaretlerin, ameliyat sonrası bakımın, yemek pişirip birlikte yemenin, telefon konuşmalarının, kuaföre gitmelerin ve fıkralar anlatmanın yer aldığı yoğun bir paylaşılan hayat, kendi içinde kapalı kalmış bir dünya hissi veriyor. *Madi* sözcüğünü duyduğumda, yabancı bir dil dağarcığı ile de karşı karşıya olduğumu anlamıştım; bu "çirkin" demekti. Transeksüeller kendilerine ait şifreli bir lisan kullanıyorlar, 50-60 sözcükten oluşan küçük bir sözcük dağarcıkları var. Bunun çingene lehçesine dayandığını, İspanyolca, Latince ve muhtemelen Ermeniceden izler taşıdığını söylüyorlar. Bu lisan, erkeklerin yaşları (15 yaşın altında gerçekten çok genç olanlara *sorsak*, 22 yaşından genç olanlara *manti*, 23 ile 30 arasındakilere *laço*, 40 yaşın üzerindekilere *balamoz*, çok yaşlılara *puri* deniyor), para birimleri, görünüş ve bir sürü etkinlik hakkında oldukça önemli bilgiler içeriyor.[21] "Bu bizim gizli dilimiz. Anlaşılmak istemediğimizde bunu kullanırız. Kaba görünmek istemiyoruz." *Gacı* (kadın) ile *has gacı* (gerçek kadın, yani doğuştan kadın olanlar) arasında da belirgin bir fark bulunuyor. Kadın olma yolundakiler için ise *lubinya* terimi kullanılıyor.

Yüzeysel bir içedönüklük ve sınırlılık izlenimine rağmen, insanların kendi rızalarıyla girip çıktıkları, dostlukların kurulup bozulduğu bir açıklık hissi de mevcut. Bazıları, başkalarına gerçek kimliklerini tanıtma görevini gerçekten üstlenmiş gibi duruyorlar, bunlar kuşkusuz transeksüellerin herkesin gözü önünde olmaları gerçeğinden yola çıkıyor; bazıları ile televizyonda röportaj yapılmış, bazıları insan hakları konusunda eylemci olmuş, birkaç tanesi de yıldızlığa, şöhrete ve servete kavuşmuşlar. Eşcinsel, travesti ve transeksüel arasındaki farkı anlamayan ve hepsine düşmanca yaklaşan kişiler için kullanılan "bilinçsiz" terimi durmadan karşınıza çıkıyor. Ayça,



Sarı gacı pencereden bakıyor (fotoğraf: Mary Robert)

kendisine pembe nüfus cüzdanını vermeden önce soyunmasını istediklerindeki tepkisini anlatırken bu bilinçlendirme güdüsünü ortaya koyuyor: "Aslında, bunu yapmak zorunda değildim. Zaten bütün heyetlerden ve mahkemeden geçmiştim, nüfus kâğıdını almak sadece bir formaliteydi. Ama kendi kendime şöyle düşündüm, boş ver, belki *bilinçlenirler*, bu konuda sorunum yok."

Transeksüellerin polislerin tacizi hakkında anlattıkları kısmen fahişe olarak çalışmaları ile ilgili. "Başka ne yapacaksın ki?" diye sitemle yanıt veriyor Sevda, "Üniversitede en yüksek puanla girilen bölümlerden birinde okuyordum. Benim gibi birine kimse iş verir mi sanıyorsun? Biraz şuuru olan biri bizim gidebileceğimiz bir yer olmadığını anlayabilmeli. Sadece tek bir işe yaradığımız düşünülüyor: seks. Bir keresinde televizyonda bir film seyretmiştim, İngiltere'de iki transeksüel bir dükkân –galiba antikacıydı– işletiyorlardı. 'Bu inanılmaz değil mi? Gerçekten sıradan bir iş-

leri var,' diye düşünmüştüm. Bunu yapmaktansa, çalışan bir kadın olmayı çok daha fazla tercih ederdim. Başka bir şeyi denemeyi gerçekten istiyorum. Güzellik uzmanı eğitimi alıp film setlerinde çalışabilirim, ya da televizyonlarda veya eğlence sektörü ile ilgili başka bir şeyde. Ama benim gibi birini kaldırabilmesi için bunun marjinal bir ortam olması gerek."

Ancak, etrafındaki pek az kişinin kendi sahip olduğu kaynaklara sahip olduğunu da kabul ediyor; onun yüksek eğitimi var ve yabancı bir dil biliyor. Başkalarının onun kadar çok seçeneğe sahip olması pek olası değil. Ayrıca, şu anki gelir seviyelerine erişmeleri de imkânsız; 1995 yazında, on beş dakikalık bir seans için ortalama bir milyon lira (o dönemin kuruyla yaklaşık 20 USD) alıyorlar ve günde en az beş müşteriye hizmet veriyorlarmış. Estetik operasyon çok pahalı, kiralar da öyle ve pahalı giysiler alma arzusuna karşı koymak da çok güç, fakat ciddi tasarruflar ve yatırımlar yapmaları sayesinde bugün durumları oldukça iyi olanlar da var. Mülklerinden gelen kira ile geçinebiliyorlar ve transeksüel ev sahipleri yüksek kira istemeleri ile nam salmışlar, "çünkü ne yaptığımızı ve ne kadar kazandığımızı biliyorlar."

Meslekte, hayatını kazanma yollarında belirli bir tercih hiyerarşisi bulunuyor. "Üçüncü cinsin [Sevda'nın terimi] bir üyesi için, hayatını kazanmanın en iyi yolu yurtdışındaki kulüplerde çalışmaktır. Parası iyidir ve her tip insan ile tanışırsın." Kişinin yaptığı seçimlerde prestij, kazanç ve güvenlik kaygıları da rol oynuyor. En tehlikeli çalışma yöntemi otostop yapmak. "Daha önceki mahallemde delikanlıların gece iki üç arabaya binip, 'Hadi Beyoğlu'na gidip biraz dönme dövelim,' dediklerini hatırlıyorum. Onların eğlence anlayışı buydu. Artık eskisi kadar fazla olmuyor. Polis müdahale ediyor." Kulüpler, evden çalışmaktan biraz daha tehlikeli olabiliyor, çünkü buralar hâlâ müşterilerin çöplüğü. Üstelik kulüplerde çalışmak için vesika gerekiyor. Evden çalışmak daha güvenli olmasına rağmen, pencereden sarkıp müşteri çağırmak anlamına geliyor, uzun süren bu sarkışlar kimi zaman dirseklerde zedelenmelere neden oluyor. Bu aynı zamanda kirayı ödemeye gücü yetmek anlamına da geliyor. Kiralar katların yoldan uzaklığına göre değişiyor; yukarılara çıktıkça kira azalıyor. Kimi zaman düzenli müşteriler, bazı durumlarda uzun süreli erkek arkadaşlar olabiliyor, fakat çoğunluğu tesadüfi müşteriler. Zaman zaman polis baskınları sokaktaki hayata damgasını vuruyor.

İki dakika içinde bütün ışıklar söner, pencerelerde kimse kalmaz, her şey bir anda olur. Bazen dairelerin içine girerler. Bir keresinde, polis biz dışarıdayken gelmiş. Ev arkadaşım deneyimli bir kadındı, kırıp içeri giremesinler diye önlem alarak kapıyı sağlamlaştırmıştı. Duvarı yıkmışlar. Daireye hasar değerlendirmesi yaptırdık –tabii bu da para tuttu– ve dava açtık. Dava hâlâ sürüyor. Bu yasadışı bir girişti, haneye tecavüz.

1995 yazında, sokaktakiler ile kanun ve güvenlik güçleri arasında bir çeşit ilgisizlik ve uzlaşma hissediliyordu. Polis baskınları neredeyse törensel bir havaya sahip, iyi düzenlenmiş bir koruma ve bunun karşılığını ödeme rutinini andırıyordu. Ancak transeksüellerin bu muhitteki garantili yeri tehlike altındaydı. Bir yıl sonra, 1996 yazında, İstanbul'un lüks otelleri Birleşmiş Milletler'in Habitat II konferansına ev sahipliği yaptığında, etkinlik öncesindeki büyük "temizlik" operasyonunun faturası

sokak köpeklerine ve transeksüellere kesildi. Transeksüeller kitle olarak Taksim'in arka sokaklarından çıkarılarak şehre dağılmış, temaslarını gittikleri kulüpler, kuaförler ve kafeler aracılığı ile sürdürmüşlerdi. Olayı hatırlayan Tülay, tetikleri çekilmiş tabancalarıyla polislerin evlere girmek için yangın merdivenlerini kullandığı askeri operasyon üslubunda bir baskını anlatıyor; giriş katındaki bir daire ateşe verilmiş. "Silahlı direnişle karşılaşmayı bekler gibi bir halleri vardı," diyor. Hortum Süleyman[22] lakaplı bir komiserin, operasyona adeta fanatik bir coşkuyla katıldığı ve transeksüellere savaş açtığı konuşuluyordu. Mahalle sakinlerinin de, kızlarla kardeşçe geçinmelerine ve onlara ev kiralamalarına rağmen, polisle işbirliği yaptıkları söyleniyordu. Kulüp sahiplerinin de sokakta fazla pazarlık dönmesinden rahatsız olmaya başladıklarından kuşku duyuluyordu. Fakat, Tülay işlerin bu duruma gelmesinde kısmen transeksüellerin de suçu olduğunu düşünüyor:

> Eskiden sokağın yazılı olmayan kuralları vardı. "Yeni" kızların iki üç ay pencereye çıkmasına izin verilmez, daha büyük olanlar onları eğitirdi. Bir evde en fazla iki kız kalırdı ve pencereye sırayla çıkarlardı. Sonra daha gençler akın etti, bunlar genelde kadın kılığında dolaşan erkek eşcinsellerdi. Dairelerde bazen dört beş kız kalıyordu ve geçenlerin dikkatini çekmek için daha kışkırtıcı davranmaya başladılar. Bu belayı başlarına kendileri sardılar.

Sokağın en eskilerinden olan, ellili yaşlardaki Tülay "belalı" dönemde, ailesinin kendisini hâlâ hoş karşıladığı Yozgat'taki köyüne dönmüş, fakat dayanışma ruhuyla geri gelmişti. Gençlere elinden geldiği kadar tavsiyede bulunmaya çalışmıştı: "Bu işten ekmek yiyorsunuz, onun için şansınızı fazla zorlamayın. İnan bana, birçok sıkıyönetim dönemi gördüm." Üzgün bir şekilde ekliyor: "Sürtükler terbiyesizlik ettiler, cezasını hanımefendiler çekiyor."

Sokak düzeyinde, görünüşe bakılırsa transeksüeller camiası yerel gelişmelere tümüyle gömülmüş gibi duruyor ve olayların gelgitlerinden ve polisin bunlara yaklaşım şekillerinden sürekli darbe alıyorlar. Ancak, Türkiye'deki transeksüel kimlikleri bir yandan çok daha geniş bir uluslararası eşcinsel ve çapraz-cinsler çerçevesinde, diğer yandan ise imgelerin, modaların ve metaların dolaşımı zemininde ifade bulduğundan, bu yanıltıcı bir izlenimdir.

Yerel ve Küresel: Geçirgen Sınırlar ve Uzlaşmalı Kimlikler

Bu yazının ilk paragraflarında, Latif Demirci'nin çarpıcı bir karikatürüne değinmiş, fakat kaynağı üzerine yorum yapmamıştım. Bu karikatürü bana İngiltere'de çapraz-cinsiyet hakları militanı Phaedra Kelly vermiş ve tercüme etmemi istemişti. Ne yazık ki bu ricasını yerine getiremedim, fakat uluslararası çapraz-cinsiyet camiası içindeki ağların kapsamı karşısında hayrete düşmeden de edemedim. İstanbul'daki transeksüel camianın içine kozmopolit bir hava sızmış durumda. Cinsiyet değişimi ameliyatları bazılarını ülke sınırlarının dışına taşıyor ve yeni yöntemler ve teknikler, en iyi estetik cerrahlar hakkındaki haberler çabuk duyuluyor. Eğlence sektöründeki iş

imkânları da öyle. İstanbul'da yaşayan ya da buradan geçen yabancı transeksüeller de bulunuyor. Şöhret ve başarıya örnek alınacak kişiler sadece Bülent Ersoy gibi yerel simalardan ibaret kalmıyor, başarının örneği olduğu kabul edilen manken Tula gibi Batı'dan da örnek alınabiliyor. Konuşmalarımız sırasında, pek azı İngilizce okuyup konuşabildiği halde, benden Manchester'da yayımlanan *Roses* dergisinin eski sayılarını istediler. Şık giyimlerine belirgin bir marka bilinci ve son modalara duydukları merak eşlik ediyor.[23]

Transeksüelliğin cinsiyet ikiliklerini teyit mi ettiği yoksa bunlara meydan mı okuduğu konusunda daha önce değindiğim tartışmalar, kimliklerin böylesine heterojen ve kaypak olarak tanımlandığı (ve bu yüzden her iki olasılığın da mevcut olduğu) bu bağlamda biraz yapay kaçıyor. Bazı transeksüeller geleneksel kadın rollerine özlem duyarken, diğerleri kendilerini feminist olarak tanımlıyor. Kimliklerin oluşumu geniş ölçüde benimsenen açık ya da kapalı siyasi tercihlere dayanıyor.

Şöhrete ve servete kısa yoldan ulaşmanın hayallerini kuran çoğu transeksüel, 1980 sonrası Türkiye'sinin kültürel fonunu bire bir şekilde yansıtıyor. Kentin yeraltı âlemi, fuhuş dünyası ile eğlence sektörü arasındaki belirsiz sınırlar, bu gibi sosyal hareketlilik ve yükselme hayallerini teşvik ediyor. Gençliklerinin ve güzelliklerinin kısa ömürlü olduğunun bilincinde olmaları, bazılarını kendilerine bir daire alacak ve hatta biraz sermaye sağlayacak sadık eşler aramaya itiyor. Anneliğin bir seçenek olamayacağını bilmek de gelecekten beklenen maddi güvence hesaplarında bir sorun teşkil ediyor.

Ancak pek azı sesini duyurmak ve meşruiyet kazanmak için daha kapsamlı bir arayışa girmeye ya da çapraz-cinsiyetli kimliklerini açık açık politize etmeye razı görünüyor. Erkekken militan bir öğrenci olan İnsan Hakları Derneği üyesi Demet Demir, sesini duyurmaya çalışıyor ve New York merkezli Uluslararası Gay ve Lezbiyen İnsan Hakları Komisyonu'ndan ödül alarak tanındı. Ancak, eşcinsel ve feminist eylemciler tarafından kırılgan bir koalisyon olarak kurulan Türkiye'deki Cinsel Haklar ve Özgürlükler Derneği iç çekişmelere maruz kalmış gibi duruyor. Başlarda, bazı erkek eşcinsellerin "açığa çıkma" konusunda tereddütleriyle karşılaşmışlar. Fakat asıl yol ayrımı, önde gelen erkek eşcinsellerden birinin transeksüelleri sadece rahatça fuhuş yapabilmek için yasaları değiştirmeye çalışmakla ve yalnızca fırsatçı gerekçelere dayanarak cinsel özgürlükler platformuna atlamakla suçladığı bir insan hakları konferansı ile olmuş. Bu suçlama transeksüelleri derinden yaralamış ve suçlamayı yapan kişi de transeksüeller pahasına erkek eşcinseller için "saygın" bir kimlik kazanmaya çalışmakla suçlanmış. Daha önce değinilen *Kim* dergisindeki yazının öne sürdüğü üzere, gerçekten de erkek eşcinsellerin kendi yitik kimliklerini Osmanlı geçmişinde arayarak marjinalliklerinden kurtulma yolunda bir girişimleri olabilir. Bütün kimlik politikalarında görüldüğü gibi erkek eşcinseller de bastırılmış olsa da çok eskilere dayanan bir ulusal geçmişe atıfta bulunarak kimliklerini kurma yoluyla kendilerini yeniden keşfetme sürecinden geçiyor olabilirler. Ancak bu iddialar içinde transeksüellere yer yok.[24]

Daha da şaşırtıcı bir olay da "bayrak hadisesi"; bu olay çağdaş Türkiye'de kimlik politikalarının ifade bulduğu zeminlerin ne kadar kaygan olduğunu gösteriyor. HA-

DEP'in Temmuz 1996'da gerçekleşen ilk kongresinde büyük heyecan yaratan bir olaya şahit olunmuştu: Bazı katılımcılar Türk bayrağını indirmişlerdi. Buna tepki olarak, Kürt karşıtlığı ile tanınan MHP'nin yerel şubelerinden esinlenilerek, pek çok sokak "Bayrak inmez, ezan dinmez, vatan bölünmez" sloganlarıyla donatılmıştı. Türkiye'de bir yeşilci parti kurma girişiminde bulunmuş önde gelen bir erkek eşcinsel, Alman Yeşiller Partisi'nin İstanbul temsilcisi Claudia Roth'un evinin kapısına, yeşilci eylemci olmaktan çok Kürt taraftarlığı yapmasını kınarcasına, Türk bayrağı asmıştı. Bu hadise transeksüel camiasında pek çok yoruma neden olmuş, hatta eşcinsel eylemcinin "milliyetçi" kimliğini ortaya koyarak yetkililerin takdirini kazanmaya çalıştığı olasılığı üzerinde bile durulmuştu. Kozmopolit liberterlik ile milliyetçi saygınlık arasındaki gerilimlerin Türkiye'deki eşcinseller ve transeksüeller kadar marjinal bir topluluğu tedirgin etmesi, şaşırtıcı bir keşif oldu. Kesin olan, cinsel kimliklerin egemen kültür kodlarından ciddi sapmalar ifade ettiği durumlarda bile, parçası oldukları toplumun genel söylemlerinden etkilendikleri.

Sonuç

Türkiye'deki erkekten kadına dönen transeksüellerin kimliklerinin şahsi yaşam öyküleri, içinde bulundukları ortamın ekonomik ve politik baskıları ve uluslararası çapraz-cinsiyet ve insan hakları politikalarının etkileri arasındaki karmaşık kesişimler bağlamında şekil aldığını gösterebildiğimi umuyorum. Travesti olma durumu çok geniş kapsamlı fiziksel özellikler ve cinsel davranışları bünyesinde barındıran bir kategori olarak ortaya çıkıyor. Travestilerin yaşamlarının kritik dönüm noktalarında –yeni kimlik belgeleri elde etmek için başvurduklarında, askerlik hizmetinden veya polisin eline düşmekten kurtulmaya çalıştıklarında– devlet kurumları ile olan ilişkileri, sıradışı bir azınlığın damgalanması konusunda kuvvetli mesajlar içeriyor. "Zoraki" transeksüeller kategorisinin ne dereceye kadar bu baskıların ürünü olduğu araştırılmaya değer.[25] Öte yandan, butiklerden gece kulüplerine ve sosyetik cerrahlara kadar içinde dolaştıkları piyasa ağlarının yanı sıra, yansıttıkları hızlı yaşam, gösteriş ve tüketim görüntüleri, rahatsız edici bir ölçüde maddi başarıyı ve "köşeyi dönmek" kavramını vurgulamasıyla 1980 sonrasının egemen görüşüne paralel gidiyor. Transeksüelliği yaşamanın Türklere özgü bir tarzının bulunduğu görülüyor ve yarattıkları aşırı ilginin tek nedeni cinsiyetlerinin belirsizliği veya yasadışı uğraşları değil, bize açıkladıkları kültürel alt-metinler konusunda duyulan gizli rahatsızlık.

Bullough, Vern ve Bonnie Bullough (1993), *Cross Dressing, Sex and Gender*, University of Pennsylvania Press, PA.

Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter*, Routledge, New York.

—— (1986), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.

Cornwall, Andrea (1994), "Gendered Identities and Gender Ambiguity Among Travestis in Salvador, Brazil", A. Cornwall ve N. Lindisfarne (der.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, Londra.

Corrigan, Tim, Bob Connell ve John Lee, "Towards a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society*, c.15, no.5, 1985.

Garber, Marjorie (1992), *Vested Interests: Cross-dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, Londra.

Kandiyoti, Deniz (1995), "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society*, Zed Press, Londra.

—— (1994), "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies", A. Cornwall ve N. Lindisfarne (der.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, Londra.

—— (1997), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde.

Kelsey, Tim (1996), *Dervish: The Invention of Modern Turkey*, Hamish Hamilton, Londra.

McNeill, S. (1982), "Transsexualism... can Man Turn into Women?", S. Friedmen ve G. Sarah (der.), *On the Problem of Men*, The Women's Press, Londra.

Mungan, Murathan (1987), *Kırk Oda*, Metis, İstanbul.

Nanda, Serena (1990), *Neither Man, nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth Publishing, Belomont.

Nicholson, Linda (1994), "Interpreting Gender", *Signs*, c. 10, no. 1, s. 79-105.

Raymond, Janice (1979), *The Transsexual Empire: The Making of the She-male*, Beacon Press, Boston.

Sanders, Paula (1991), "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law", N. R. Keddie ve B. Baron (der.), *Women in Middle Eastern History*, Yale University Press, New Haven.

Wikan, Uni (1977), "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles", *Man*, c. 12, no. 2, s. 304-19.

13

İKİ ELDE BİR SEHPA

Ayşe Şimşek Çağlar

Giriş

1961'de Türkiye ile Almanya arasında imzalanan ilk ikili anlaşmanın ardından Almanya Federal Cumhuriyeti'ne göçen 2,1 milyon Türkiyeli bugün artık bu ülkeye yerleşmiş bulunuyor. Kendilerine ev sahipliği yapan toplumun işgücü gereksinimini karşılamak için tasarlanan konuk işçi sistemi içinde istihdam edilmek üzere işçi olarak gelen bu göçmenler bugün artık homojen bir işçi grubu oluşturmaktan çok uzak. Alman toplumuna ve emek piyasasına yalnızca ekonomik açıdan tümüyle entegre olmanın ötesinde toplumun bütün katmanlarında temsil ediliyorlar. Başlangıçta Almanya'ya geçici bir süre kalacaklarını düşünerek gelmiş olmalarına karşın artık çoğu buraya yerleşmiş ve ülkenin en büyük azınlık grubunu, Almanya'da yaşayan yabancıların yüzde 28'ini oluşturuyorlar.

Türkiyeli göçmenlerin ve özellikle de Almanya'da yaşadıkları süre içinde kazandıklarını biriktiren ilk kuşağın tasarruflarını çoğunlukla Türkiye'de konuta yatırdıklarını bu konu üzerinde çalışanlar iyi bilirler (Zentrum für Türkeistudien, 1992; Çağlar, 1996). Almanya'da 40 yıl ya da daha fazla çalışmış Almanyalı Türklerin[1] Almanya'nın yanı sıra Türkiye'de de ve üstelik kimi zaman birden fazla dayalı döşeli müstakil evleri ya da daireleri var.

Türkiyeli göçmenlerin Türkiye'deki ve Almanya'daki evlerinin dekorasyon ve düzen ilkeleri şaşırtıcı bir farklılık gösteriyor. Berlin'de müşterileri ağırlıkla Türkiyeli olan mobilyacılar Almanyalı Türklerin Almanya'daki dairelerini Türkiye'dekilerden çok daha farklı döşediklerini belirtiyorlar; Almanya'da tercih edilen eşyalar, Türkiye için uygun ya da cazip sayılmıyormuş. Hatta aynı tip mobilyanın düzenlenişi ve kullanılışı bile değişiklik gösteriyor.

Örneğin Güllü, evlenerek Türkiye'ye dönüp yerleşecek olan kızı Banu'nun İstanbul'daki dairesi için mobilya seçerken sehpanın üstünün cam olması konusunda ısrar ediyor. Banu'nun babası Mustafa'ysa Berlin'de oturdukları evdeki gibi Almanyalı Türkler arasında çok tutulan üstü seramik sehpalardan alınmasını önermiş, Güllü'yle Banu buna şiddetle itiraz etmişler. Mustafa'nın Türkiye'deki evlerinde de üstü seramik bir sehpa bulunduğunu söyleyerek önerisini savunması hiçbir sonuç vermemiş. Bunun üzerine Güllü derhal üstü seramik sehpaların Almanya'da çok kullanışlı ol-

duğunu ama Türkiye'ye uymadığını, Türkiye'deki evlerindeki üstü seramik sehpayı da en kısa zamanda değiştireceğini ve zaten bu sehpanın satın alınmasının bile bir hata olduğunu söylemiş.

Basit bir sehpa seçiminin böylesi bir tartışma yaratmasının nedeni nedir? Almanyalı Türklerin ev eşyaları konusundaki tüketim tercihleri neden Almanya'da ve Türkiye'de farklılık gösteriyor? Bu yazıda önce Almanyalı Türklerin ev dekorasyonunda belirli bir tip sehpaya yükledikleri anlam ve işlev çerçevesinde aynı eşyanın Almanya ve Türkiye gibi iki farklı yerde kullanımından yola çıkarak bu grubun kimlik ve sosyal ilişkilerini iki ayrı yerde nasıl farklı biçimlerde kurguladıklarını, daha sonra da kimliklerin ve sosyal ilişkilerin oluşumunda maddi kültürün oluşturucu rolünü ve küreselleşmeden kaynaklanan kültürel homojenleşme tartışmalarında maddi kültür çalışmalarının ne denli önemli olduğunu göstermek istiyorum.

Berlin'de 20 göçmen evini inceleyerek elde ettiğim etnografik veriler, Almanyalı Türklerin Türkiye'de ve Almanya'da oturdukları evler arasındaki farklarla ilgili. Ayrıca Berlin'de müşterilerinin çoğu Almanyalı Türkler olan yedi mobilya mağazasının satış elemanları ve sahipleriyle de bu konuyu görüştüm. Berlin'deki ev dekorasyonlarını aynı kişilerin Türkiye'deki ev dekorasyonlarıyla karşılaştırdım. Türkiye'de edinilmiş konutlar çok değişik kentlere yayılmış olduğundan ben ancak İstanbul'daki 11 konutu görüp inceleyebildim. Geri kalan dokuz daire için fotoğraflardan yararlandım. Berlin'de incelediğim oturma odalarının hepsi birer apartman dairesindeydi. Bu nedenle Türkiye'de de aynı kişilerin sadece apartman dairelerini dikkate aldım. Bu ailelerden on üçünün kentlerdeki apartman dairelerinin yanı sıra köy ya da Çınarcık, Ayvalık ve Çanakkale gibi tatil beldelerinde de evleri vardı. Berlin'de ev sahibi değillerdi ama Türkiye'deki evlerinin hepsi kendi mülklerindeydi. Bu aileler 1960'ların sonlarında ya da 1970'lerin başlarında Almanya'ya işçi olarak gelen "ilk kuşak göçmenler"dendi. Türkiye'de 80-110 metrekare arası büyüklükteki daireleri, Almanya'da 65-96 metrekare arası değişen evlerinden biraz daha büyüktü.

Tüketim Ürünleri, İmgeler ve Kimlikler

Miller'in de işaret ettiği gibi (Miller, 1987: 124) özellikle yaşam tarzını belirleyen imgelerin eşyalara ve maddi nesnelere bağlandığı günümüz dünyasında eşyalar artık her zamankinden daha güçlü biçimde kimlik meselesinin kurgulandığı ve sağlamlaştırıldığı odak noktaları haline gelmiş bulunuyor. Bu nedenle tüketicinin bir eşyayı ve onun taşıdığı anlamı kullanış şekli, tüketim alışkanlıklarının toplumsal dinamiklerinin araştırılmasında ve tüketici kimliklerinin ve toplumsal ilişkilerin incelenmesinde çok önemli bir yere sahip.

Douglas ve Isherwood'a (1979: 12) göre her ürünün kullanımı sosyaldir ve sosyal anlamlar taşır. Bu nedenle "ürünün kullanımına bakarak kişinin hayatını, kişiliğini ve toplum içindeki yerini yorumlamak mümkündür." Tüketimin "ev içinde değil evler arası işleyen bir enformasyon sisteminin parçası" (s. 78) oluşu nesnelere yüklü bu iletişim yeteneğinden kaynaklanır. Bu simgesel ve ifadesel işlevlere ek olarak

tüketim alışkanlıkları, modern insanın kent hayatının anonimitesi karşısındaki mücadelesinde de önemli bir yer tutmaktadır. Gösterge işlevi taşıyan eşya hem aynı sınıfa ait kişiler arasında birlik ve dayanışma yaratır hem de onları diğerlerinden ayırır (Simmel, 1957). Bu açıdan bakınca belli bir yaşam tarzıyla özdeşleştirilen bir eşya değişik grupların sosyal konum için verdikleri mücadelenin toplumsal alanı haline gelir. Tıpkı kültürel ürünler konusunda sahip olunan zevkin bir sınıf göstergesi olması gibi, eşyalar da sınıflar ve sınıf hizipleri arasında fark yaratan bir araç işlevi görür (Bourdieu, 1974).

Tüketimin iş olarak kavramsallaştırılması (Miller, 1987: 11) tüketim kültürü ve eşyaların bölümlenmesiyle insanların bölümlenmesi arasındaki ilişkiye yaklaşımları bir adım daha ileri götürmektedir. Burada tüketim önceden belirlenmiş bir dizi ilişkinin yansıdığı bir alan olmaktan çok kimliklerin ve sosyal ilişkilerin oluşturulduğu toplumsal bir mücadele alanı olarak kavramsallaşır (Miller, 1988: 353-72). Tüketim bir iştir çünkü "tüketim sürecinden ve uygulamasından geçerken nesnenin somut biçimi değişmemekle birlikte toplumsal doğası ve anlamı köklü bir değişime uğrar" (Miller, 1987: 192).

Böylelikle tüketim sadece somut nesnelerin onları ayırt edici seçicilik, yerleştirme ve özdeşleştirme özellikleriyle anlamlarının belirlendiği süreçlere ve uygulamalara değil, sosyal ilişkilerin kurgulanması için gerekli olan uygulamalara da değinir. Nesneler belirli sosyal ilişki ve grup kimliklerinin gelişimiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğundan, maddi kültürün ve tüketim süreçlerinin analizi kimliklerin ve toplumsal süreçlerin oluşumunun ve ifadesinin analizinde çok önemli bir yer tutmaktadır (s. 202). Tüketime daha da geniş bir toplumsal süreç içinden yaklaşmak gerekir. Anlam yüklenen eşyadan çok eşyaya anlam yükleme biçimlerine dikkat ediyor olsak bile, eşyanın ait olduğu daha temel toplumsal süreçleri hesaba katmadığımız sürece, değiş tokuş ve tüketim eylemleri içinde bu anlam yükleme sürecini anlamamız olanaksızdır.

Genelde tüketim ve değiş tokuş nesnesi olarak tanımlanan mal sadece ekonomik değil aynı zamanda kültürel değerler de taşır ve bu nedenle değer yaratan birçok sürecin kesişme noktasını oluşturur. Değer nesnenin doğasında mevcut olmaktan çok üretilmiş bir nitelik olduğundan, mal düzeyinde yapılacak bir analiz, değerin nasıl yaratıldığını gösteren bir analiz gerektirir. Bu da bu süreci şekillendiren makro faktörlerin yanı sıra, işlemin içinde bulunduğu bağlamın da analizini gerektirir. Ekonomik değerin yaratılmasında talep, arzu ve güç bir araya gelir ve bunların hepsi toplumsal olarak kurgulanır (Appadurai, 1986: 4).

Olası yaşam biçimlerinin imgeleri, arzu vasıtasıyla bir talep programına yansıtılır ve tüketim alışkanlıklarının anlaşılmasındaki temeli oluşturur. Bunlar aslında insanların kendilerini tanımlama projeleridir. Ancak, öznelerin kendilerini ve servetlerini yatırdıkları projeler biçimini almalarına rağmen, talebin kaynağı bireysel öznenin içinde olmayıp tarihsel açıdan özgül toplumsal ve kültürel bağlamlar içinde uzlaşılan tanımlarda yatar (Friedman, 1995). Bu nedenle tüketim toplumsal ve kültürel olarak kurulmuş daha geniş bir projenin parçasıdır ve tüketim anlayışı tüketicilerin nasıl oluşturulmuş olduğu sorusundan ayrı tutulamaz. Bu soru belirli toplumsal bağlamlarda toplumsal deneyimin ortaya çıktığı daha genel biçimlerle ilgilidir

(Friedman, 1995: 22). Tüketim genellikle kişisel tercihler yapan bireyler tarafından gerçekleştirilen bir eylem olmasına rağmen özünde kolektiftir ve analizi için işaret değerini oluşturan kültürel imgelerin yanı sıra, ticaretin, sanayinin ve devlet politikasının makro projelerini de kavramayı gerektirir.

Almanyalı Türklerin Türkiye'deki ve Almanya'daki "Evleri"

Şimdi Türkiyeli göçmenlerin Almanya'daki ve Türkiye'deki evlerinde gözlenen farklı dekorasyon ilkelerine dönelim ve aynı grubun bu iki ülkede kendi imajlarını ve toplumun daha geniş kesimleriyle ilişki kurmak üzere eşyayı nasıl farklı şekillerde kullandığını ve tüketim alışkanlıklarında ne tür dinamiklerin rol oynadığına bakalım.

Yazının başında da belirttiğim gibi Almanyalı Türklerin çoğu Türkiye'de dayalı döşeli müstakil ev ya da apartman dairesi sahibi ve bu mülklerin çoğu Türkiye'ye döndükten sonra yerleşilmesi düşünülen kentlerin orta sınıfa ait mahallelerinde yer alıyor. Bu evler yıl içinde çok kısa bir süre kullanılıyor ve yılın geri kalan kısmında boş duruyor.

Almanyalı Türklerin Türkiye'de geçirdikleri sürenin kısalığı düşünüldüğünde ve dekorasyonları özellikle Almanya'daki evleriyle kıyaslandığında bu evlerin onların hayatında tuttuğu yerin önemi daha iyi anlaşılıyor. Almanyalı Türkler Türkiye'deki evlerine, özellikle de mobilyalarına para harcamaktan hiç çekinmiyorlar; bu evlere Almanya'daki evlerinden daha çok değer veriyor, daha fazla özen gösteriyorlar. Bu evler eksiksiz dayanıp döşeniyor ve titizlikle hazırlanıyor.[2] Bu daireleri konfor ve kalite açısından karşılaştırmak istemiyorum. Üzerinde durmak istediğim şey bu evlerde yaşayanların en önemli oda olarak gördükleri yerdeki maddi kültür, bunu düzenleme ilkeleri ve odanın dış dünyayla bağlantısı. Böyle bir odayı ilgi odağı olarak seçmemin nedeni insanların kendilerini o odanın içindeki eşyalar aracılığıyla ortaya koyuyor olmaları. Burada özellikle hem Almanya'daki hem de Türkiye'deki evlerde yaygın olarak bulunan bir eşyayla, "orta sehpası"yla ilgileneceğim.

Bu oturma odalarının düzenlenmesi ilkeleri üzerine birkaç açıklama yapmak gerekiyor çünkü bu ilkelere bağlı olarak "eşyalar hiçbirinin üzerinde odaklanmayan, ancak bir araya gelme biçimleri aracılığıyla ifadesini bulan yeni bir merkez ediniyor" (Simmel, 1991: 69).

Almanya'daki Oturma Odası

Genellikle eskicilerden satın alınmış, zamanla parça parça toplanmış, düşük fiyata ve ihtiyacı karşılar düşüncesiyle seçilmiş eşyalarla döşenmiş bu oturma odalarının dekorasyonu oldukça yalındır. Hane gelirine ve genellikle çocukların baskısıyla Almanya'daki eve de para harcama isteğine bağlı olarak, farklı sandalyelerin, koltukların ve masaların yerini bu evlerde bir oturma grubu ve bir orta sehpası almış olabilir. Ama

evin döşenişinde böyle bir değişiklik yapılmış olsa da olmasa da, odaya oturma eşyaları hâkimdir ve odanın dekorasyonu insana tıklım tıkış hissi vermez. Birkaç süs eşyasıyla bir araya gelen işlevsel mobilyalar mekânın dolu olmadığı izlenimi uyandırır. Canlı ya da yapma çiçekler, çiçeksiz bitkiler, aile fotoğrafları, takvimler ve saatler dekorasyonun temel unsurlarıdır. Bazı evlerde biblolar ve hatıra eşyaları da sergilenmekte ama bu vitrinler hiçbir zaman dekorasyonun merkezi olmamaktadır.[3] Sergilenen eşyalar herhalükârda parasal değil manevi değeri yüksek eşyalardır. Bunlar Türkiye yapımı bebekler, el yapımı boyalı kaşıklar ya da el örmesi minyatür eldivenler gibi turistik ya da folklorik hatıra eşyalarıdır, ya da bir iş arkadaşının verdiği bir armağan, Türkiye'de ya da Almanya'da verilmiş bir doğum günü hediyesi, ucuz bir seramik tabak ya da bir peluş oyuncak gibi evde yaşayanların kişisel geçmişleriyle ilgili eşyalardır.[4] Böyle bir serginin insanda uyandırdığı genel izlenim birbirleriyle ilişkisi olmayan bir objeler koleksiyonu olduğudur.

Türkiye'yle var olan kişisel ilişkiler ve bağlantılar duvar süslemelerinin ağırlıklı öğesini oluşturur; bunların arasında aile resimleri (çocukların ya da akrabaların düğün fotoğrafları, torunlar, vb.), Türkiye'den manzaralar, turistik mekânlar, dini ve tarihi Türk temaları içeren takvimler ya da posterler (kahramanlık ya da dini konularda şiirler), dini konulu duvar halıları ve duvar süsleri ya da hat eserleri yer alır.

Eşyanın kalitesi ve malzemesi açısından oturma odası mobilyaları ve dekorasyon öğeleri iki grupta toplanabilir. Televizyon, müzik seti, video gibi gelecekte kullanmak için satın alınmış eşyalar birinci kategoriyi oluşturur. Bu eşyalarda iyi kalite ve dayanıklılık kaygıları göze çarpar (televizyonlar genellikle en büyük ekranlı ve en kaliteli olanlardan seçilmiştir). İkinci kategorideyse kanepe, koltuk, sandalye ve masa gibi günlük gereksinimi karşılamak üzere edinilmiş ya da satın alınmış mobilya ve eşyalar vardır. Bu eşyaların yerine henüz büyük bir kanepe ve buna uygun bir çift koltuk konmadıysa genellikle bunlar düşük kaliteli ve kötü durumdadırlar ve kalite, tarz ve renk açısından aralarında hiçbir uyum yoktur. Dolayısıyla bu mobilyalarda hiçbir düzen görülmez. Ama eğer bu mobilyalar yerine bir oturma grubu konmuşsa, o zaman eşyaların seçiminde işlev ve dayanıklılık kaygısı göze çarpar. Moda açısındansa Almanyalı Türkler Almanya'daki diğer sosyal grupların ev dekorasyonlarına egemen olan modaları takip etmektense Almanya deneyimleri sırasında geliştirdikleri kendilerine özgü bir tarzı izlemektedirler.[5]

Sergilemeye ve modaya önem verilmeden döşenen bu oturma odaları içedönük olarak nitelendirilebilir. Bu odalar asla edinilmiş küçük ya da büyük bir servetin sergilenmesine uygun yerler değildir. Bunların tarzını en iyi tanımlayan sözcük, özellikle de ilk dönemler için "heterojenite"dir ve dekoratif unsurların seçiminde biyografik göndermeler belirgindir. Derin bir kişisel bağlılık duyulan ya da Türkiye'yle ilgili eşyaların sergilenmesinde bu açıkça görülür. Dekorasyonda ortamı yabancılıktan kurtarıp kendinin yapan göndermeler kişisel geçmişlere ve Türkiye'ye aittir. Yabancı olmayan bir mekân ve kimlik oluşturulması da bu yapı üzerine kuruludur.

Kısacası, işlevsellik, içedönüklük ve modadan çok biyografik bir süreklilik ve bunu sergileme kaygısı Almanyalı Türklerin Almanya'daki evlerinin oturma odalarının düzenleme ilkesini oluşturmaktadır.

Almanyalı Türklerin Türkiye'deki oturma odalarındaysa Almanya'dakinin tersine birbirine uyan mobilya takımları ile oluşturulduğu varsayılan bir uyum hâkimdir. Para değeri nispeten daha yüksek eşyalar ve süslerle dolu bu oturma odaları insanda bir özen, bir şeyleri sergilemek üzere bir şeylerin tasarlanmış olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Masa ve koltuklarla *takım* oluşturan kanepeler, büfesiyle birlikte bir yemek odası takımı döşeme tarzında ağırlık kazanmış ve belli bir moda kaygısını yansıtır. Üstelik bu mobilya ve ev eşyalarının seçiminde kalite ve modaya da büyük ölçüde dikkat edilmiştir. Vitrinlere konulmuş eşyalara bile belli bir homojenlik hâkimdir. Almanya'daki zamanla eskiciden toplanmış eşyalar yerine Türkiye'de yeni ve takım halinde satın alınmış eşyalar görülmektedir. Hemen göze çarpan bir servet sergilemesi kaygısı üzerine kurulu bu oturma odaları dışadönük olarak tanımlanabilir. Dekorasyonda para harcanmış olduğunu gösterme çabası vardır ve bu odalara oturma odası değil salon demek gerekir.[6]

Yine de Türkiyeli göçmenlerin Almanya'daki evleriyle karşılaştırınca aradaki en büyük farkın Türkiye'deki evlerde ev sahibinin kendi geçmişine ait izlerin azlığı olduğu görülüyor. Yakın akrabaların resimleri dışında kişisel geçmişle hiçbir bağ görülmüyor. Almanya'yı hatırlatan şeyler bile pek nadir. Birkaç hatıra eşyası (örneğin Berlin amblemi taşıyan bir tabak veya porselen bir kupa ya da aileden birisine verilmiş bir emeklilik hatırası) Almanya'daki yaşamlarını anımsatabilir ama özel bir vurgulama söz konusu değil. Vitrinde Almanya'dan getirilmiş kristal takımlar ya da porselenler gibi birkaç parça kıymetli eşya, evde yaşayanların hayatlarıyla hiçbir bağlantıları yokmuş, Türkiye'den alınmış sıradan ithal eşyalarmış gibi duruyor. Geçmişleriyle bağları silme yolundaki bu çaba Almanyalı Türklerin bu odaların dekorasyonunda gösterdikleri moda kaygısında da var. Şimdiki zamanı kuvvetle hissettiren moda söz konusu olduğunda geçmişle bağları koparmak hemen önem kazanıyor (Simmel, 1957: 547).

Kısacası bu evlerin dekorasyonunun temel özelliğini takım eşyaların sergilenmesiyle elde edilen homojenlik, bariz bir moda kaygısı ve bununla bağlantılı olarak şimdiki zamana ve servetin sergilenmesine gösterilen güçlü ilgi oluşturuyor.[7]

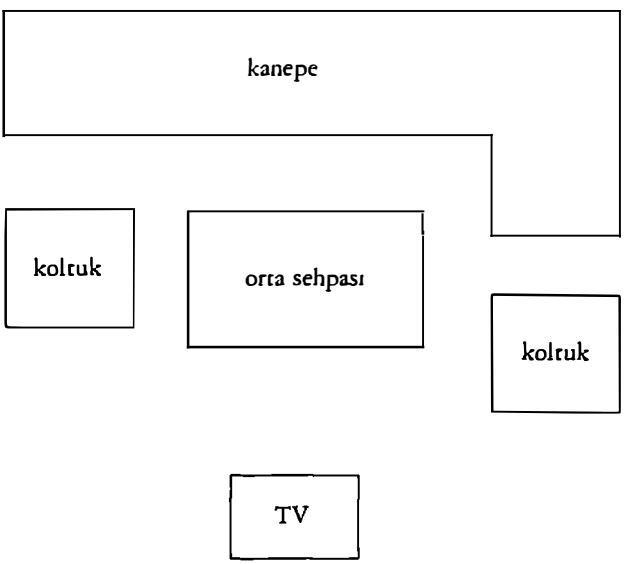
İki Elde Bir Sehpa

Şimdi bu iki farklı oturma odasında sehpanın hangi bağlama oturtulduğu ve her birinde edindiği değişik işlev ve anlam üzerinde duralım. Farklı bağlamlardaki orta sehpasının işlevi ve anlamı açısından büyük önem taşıyan iki olgu var: ayrı bir yemek masasının varlığı ya da yokluğu ve bu orta sehpasının misafirlerin yanında nasıl kullanıldığı. Burada sözünü ettiğim orta sehpası Almanya'da yaygın olarak satılan, sıradan, üzeri seramik kaplı, ahşap bir sehpa.[8] Bu sehpaların Türkiye'de satılmadığını ve sadece Almanyalı Türklerin evlerinde bulunduğunu belirtmek gerekir.

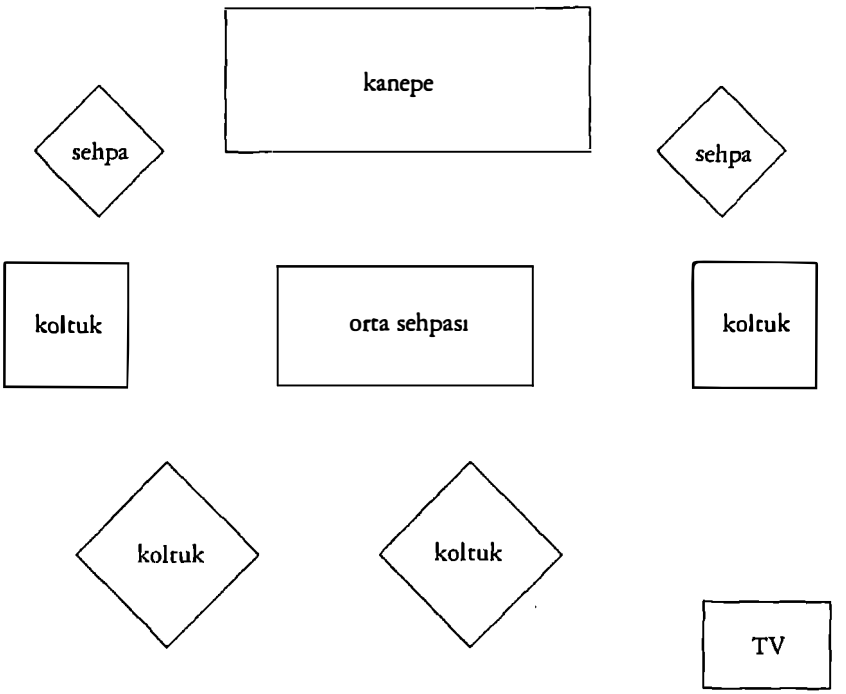
Türkiyeli işçilerin Almanya'daki oturma odalarında bu orta sehpası şöyle bir düzen içinde kullanılıyor: Müşterisi ağırlıklı olarak Türkiyeli olan Berlin'in önde gelen Türk mobilya mağazalarının sahiplerine göre Almanyalı Türkler arasında en çok tutulan mobilyalar uzun ve köşeli kanepeler, bunlarla takım olan bir ya da iki koltuk ve bir orta sehpası.[9] Bu şekilde döşenmiş evlerde yemek masası bulunmadığı ve mutfakta bulunan küçük bir masanın genellikle sadece kahvaltıda kullanıldığı düşünülecek olursa orta sehpasının aynı zamanda yemek masası olarak da kullanıldığı ortaya çıkıyor ve bu durumda da sehpanın seramik yüzeyi kullanımda bir avantaj sağlıyor. Bu seramik yüzey gerçekten de Almanya'daki Türklerin bu sehpayı bu derece tercih etmelerinde ve yaygın olarak kullanmalarında önemli bir faktör, çünkü masa örtüsüne gerek yok ve temizlenmesi kolay.

Uzun ve köşeli kanepeyse mutfaktaki küçük masanın etrafına dizilen sandalyelerin sağladığından daha geniş bir oturma alanı sağlıyor. İnsanlar bu köşeli kanepeye ve koltuğa otururak yemek yiyorlar, kalabalık olunduğunda çocuklar sehpanın açık kenarına dizilmiş taburelere ya da dizleri üzerine oturuyorlar. Misafir gelirse yemekler yine aynı düzende yeniyor. Yemek masası olarak değil de sadece normal bir sehpa olarak kullanıldığındaysa orta sehpanın üzerinde çoğunlukla bir kül tablası ve uzaktan kumanda cihazı dışında hiçbir şey bulunmuyor.

Almanya'daki oturma odası:



Türkiye'deki oturma odası:



Oysa Türkiye'deki oturma odalarında aynı orta sehpasının oturma düzenindeki konumu ve işlevi çok farklı. Kullanılsın ya da kullanılmasın, Türkiye'deki oturma odalarında mutlaka bir yemek masası ve çevresine dizili sandalyeler var, bu nedenle orta sehpası yemek için kullanılmıyor. Misafir yokken bu sehpanın üzerinde yemek yense bile sehpanın yemek için kullanılıyor olduğu belli edilmemeye çalışılıyor. Misafir geldiğindeyse yemeğin yemek masasında yenmesine büyük önem veriliyor ve dış dünyaya karşı orta sehpasının "asıl", yani dekoratif işlevi özellikle vurgulanıyor. Üzerindeki biblolar ve çoğu kez dantel bir örtü yoluyla sehpanın yegâne kullanım şekli herkese gösterilmeye çalışılıyor. Evlerin büyüklüğünün ya da küçüklüğünün evde yemek masası ve sandalye bulunup bulunmaması üzerinde önemli bir etkisi yok. Türkiye'de daracık dairelerde bile, hatta kimi zaman oturma odası dışında, mesela antrede, hep bir yemek masası ve sandalyeler bulunur. Üstelik Berlin'deki ikinci ve üçüncü kuşak Almanyalı Türkler de, Berlin'de oturdukları evler Türkiye'dekilerden daha küçük olmasına rağmen son zamanlarda evlerine yemek masası koymaya başlamış bulunuyorlar. Kısacası oturulan evlerin darlığı, ne Almanya'da ne de Türkiye'de evde yemek masası bulunup bulunmamasını etkileyen temel faktör değil.

Burada ilginç olan şey Almanya'daki evlerde üzerinde yemek yendiği için oturma odasının en işlevsel parçası olan orta sehpasının asla oturma düzeninin merkezi olmayışı. Almanya'daki evlerde oturma düzeni insanların birbirleriyle iletişim için-

de olmalarına göre değil, hep birlikte kendi dışlarında bir şey, televizyon ya da video izliyor olmalarına göre tasarlanmış. Oturma odasının odak noktası bir televizyon, oturma düzeni de sinema salonlarındaki gibi kurulu. Nitekim eldeki verilere göre de (Senatsverwaltung für...,1994, 1997; Zentrum für Türkeistudien, 1995) Almanyalı Türkler boş zamanlarını televizyon başında ve genellikle de Türk kanallarının yayınlarını seyrederek geçiriyorlar. Evde misafir olsun olmasın televizyon hiç kapanmıyor. Misafirler de dahil olmak üzere evlerde birlikte olmak için değil de başka bir amaç için bir araya gelmiş gibi oturuyorlar.

Türkiye'deki oturma odalarındaysa, Almanya'daki işlevini önemli ölçüde yitirmiş olan orta sehpası ilginç bir şekilde oturma düzeninin merkezi oluveriyor. Kapalı ya da en azından kapalı olduğu hissi uyandıran bir çember oluşuyor ve orta sehpası bu çemberin ortasında yer alıyor, birbirleriyle yüz yüze oturan, etkileşime hazır insanların ortasında duruyor. İnsanlar sadece birbirleri için bir araya gelmiş gibi oturuyorlar. Odada televizyon bulunmasına karşın odak noktası değil. Evdekiler misafir yokken koltukları televizyona döndürebiliyorlar ve genellikle de bunu yapıyorlar, ama televizyon yine de oturma düzeninde Almanya'daki gibi bir merkez değil.

Dantel örtü, bol miktarda süs eşyası, biblolar ve ev halkının yemeği yemek masasında yediğini göstermek için sarf edilmiş özen, bu sehpanın sadece sehpa olarak kullanıldığını vurguluyor. Orta sehpasının aynı zamanda yemek masası olarak kullanılmadığı başkalarına ısrarla gösterilmeye çalışılıyor. İlginç bir şekilde sehpa yalnızca orta sehpası işlevi görmeye başladığı anda değiştirilebilir hale geliyor. Üstelik değiştirilmesi özellikle isteniyor. Yüzeyleri cilalı ve cam olan sehpalar en çok tercih edilen sehpalar haline geliyor. Bu sehpalarla üstü seramik kaplı sehpalar arasındaki fark bu sehpaların sürekli bakım istemeleri ve yemek masası olarak kullanışsız olmaları. Bu nedenle Almanya'daki oturma odalarında orta sehpalarını popüler hale getiren seramik yüzey Türkiye'de özellikle istenmeyen malzeme oluyor. Seramik yüzey sehpanın Türkiye'de gerçek bir orta sehpası olmasını engelliyor, orta sehpası olarak değerini düşürüyor.

Türkiyeli göçmenler Türkiye'deki evlerinde neden seramik kaplı sehpa istemiyorlar? Toplumsal ilişkilerinde bu orta sehpasının rolü nedir? Bu sorular her şeyden önce Türkiyeli göçmenlerin kafasındaki imajların, toplumdaki "yerlerini algılayış" şekillerinin, Alman ve Türk toplumlarındaki ideal ve hedeflerinin incelenmesini gerektiriyor.

Almanya'da Yaşayan Türklerin Kendilerini Topluma Kabul Ettirme Mücadelesi

Almanyalı Türklerin toplumsal alanı Almanya'yla Türkiye'nin kesiştiği ve iç içe geçtiği bir alan olarak nitelenebilir. Türklerin Almanya'daki varlıklarının başlangıçta sadece geçici bir konuk işçi programı olarak tasarlanmış olması, yarattığı temel bir ikilemle Türklerin yasal, siyasal ve toplumsal statülerine belirsizlik ve tutarsızlık getirmiştir. Bugün artık Almanyalı Türklerin sadece ülkeler arasında gidip gelmek gi-

bi basit temaslara indirgenemeyecek çok çeşitli ve çok boyutlu bağlantıları ve yükümlülükleri oluşmuş durumda. Yasal, sosyal ve ekonomik açıdan hem Türk hem de Alman toplumunun içindeler. Türkiye'yle iş bağlantıları var, konut sektörüne önemli miktarda para yatırmış bulunuyorlar. Üstelik Türkiye'den Almanya'ya yayın yapan televizyon kanalları da dahil olmak üzere Almanya'yla Türkiye arasına kurulu yoğun bir medya ağı Almanyalı Türkler için özel bir varoluş ve yaşam ritminin üretimine ve yeniden üretimine katkıda bulunuyor; bu ritm yalnızca Almanya ya da Türkiye gibi tek bir ülkeyle sınırlı kalmayıp iki ülke arasındaki ilişkiyi de kapsıyor. Almanyalı Türklerin her iki ülkeyi de kapsayan iç içe geçmiş sosyal, yasal, siyasal ve ekonomik varlıkları onların deneyimlerine, arzularına ve birbirleriyle ilişkilerine belli bir şekil ve yön veriyor. Bunun sonucunda bu insanların yaşam tarzlarını biçimlendiren karmaşık, ne Almanya'nın ne de Türkiye'nin sınırları içine hapsedilemeyecek ve bu anlamda sınırlar ötesi bir referans grupları yapısı ortaya çıkıyor (Çağlar, 1995, 1997).

Öte yandan Almanyalı Türklerin ekonomik, kültürel ve simgesel sermayelerinin bileşimiyle genel hacmi ve bunların toplumsal alana dağılımıyla ilgili bir analiz (Bourdieu, 1986) Türklerin Almanya'daki toplumsal alanlarının, son zamanlarda kendi içinde meydana gelen katmanlaşmaya rağmen simgesel sermayede ciddi bir eksiklik olduğunu ortaya koyuyor. Almanyalı Türklerin Alman toplumu içinde yer aldıkları toplumsal alana dikkat edilirse, sahip oldukları parasal sermaye açısından aynı konumdaki Almanlarla aralarında büyük bir fark olmadığı görülüyor. Hatta bazı Almanyalı Türklerin ekonomik açıdan yükselmeyi başarmasıyla birlikte giderek artan bir katmanlaşma eğiliminin ortaya çıktığı gözleniyor.

Almanlarla karşılaştırıldığında kültürel sermayeleri zayıf olmasına rağmen Almanyalı Türkler de eğitimle yavaş yavaş yeni nitelikler kazanıyor ve böylece kültürel başarılarını da artırıyorlar. Yine de simgesel sermaye açısından kapatılması zor açıkları var. Simgesel sermayenin ayırt edici özelliği "diğer sermaye biçimlerinin para, unvan ya da davranışsal tutum ve eğilimler gibi bağımsız somut göstergeleri olmasına karşın" simgesel sermayenin "yalnızca başkalarının nezdinde varolması"dır (Joppke, 1986: 60). Dolayısıyla simgesel sermaye karşı tarafın kabul gösterdiği ekonomik ya da kültürel sermayedir (Bourdieu, 1990: 135).

Almanya'da "başka bir dünyaya ait", "Avrupa dışı" bir kültüre sahip "yabancı" bir grup olarak damgalanan Almanyalı Türkler, toplumsal kabul eksikliğinin sıkıntısını her zaman çekmişlerdir. Hatta bu eksikliğin iş ve eğitim dünyasındaki başarılarına da engel olduğunun pekâlâ farkındalar. Elde etmeyi başardıkları başka türden her sermaye bu eksiklik yüzünden değerini yitiriyor. Kısacası simgesel sermayede verilen açık bütün Almanyalı Türklerin Almanya'daki toplam sermayelerinin bileşimine damgasını vuruyor. Ekonomik ve kültürel sermayenin hacmi Almanyalı Türklerin değişik katmanlarına göre farklılık gösteriyor ama simgesel sermayedeki bu açık bütün katmanlardaki Almanyalı Türkleri etkiliyor.

Gündelik hayatta karşılaştıkları bu düşmanca tutum Almanyalı Türklerin gözünde Almanya'yı yakın gelecekte simgesel sermayelerini artırabilecekleri bir yer olmaktan çıkarıyor. Bu durumda Türkiye ekonomik sermayeyi toplumsal ve simgesel

sermaye haline dönüştürebilecekleri ve hayallerindeki sosyal sıçramayı gerçekleştirebilecekleri en uygun yer haline geliyor.

Almanya'da işçi konumunda olan bu insanlar Türk toplumu gözünde farklı bir imaja sahipler. Türkiye'ye yaptıkları mütevazı yatırımlar, iş bağlantıları ve gelirlerinin Alman parası oluşu ve tasarruflarının Türk lirası karşısındaki farklı değeri kendilerine yakıştırılan bu imajın yaratılmasında önemli bir rol oynuyor.

Ellerindeki ekonomik sermaye çoğunu Almanya'daki işçi sınıfıyla eş bir düzeyde tutsa bile aynı sermayeyle kendilerini Türkiye'de orta sınıfa yakın görüyorlar. Ama ellerindeki simgesel sermaye Türk toplumunda orta sınıfa kabul edilmelerine yetmiyor. "Almancı" etiketinden de hemen görüldüğü gibi Türk toplumunda uyandırdıkları olumsuz çağrışımlar orta sınıfa layık görülmelerini engelliyor.[10] Özellikle Türkiye'deki orta sınıf Almanyalı Türkleri ve onların orta sınıfa girme arzularını küçük görüyor. Türkiye'deki orta sınıfın bu direnişinin farkında olan Almanyalı Türklerse simgesel sermayedeki eksikliklerini kapatmak ve böylelikle orta sınıfa ulaşabilmek için çocuklara iyi bir eğitim olanağı sağlamak, orta sınıfın oturduğu semtlerden ev satın almak gibi pek çok strateji geliştirip uygulamaya koyuyor. Türkiye'deki salonlarına koydukları düzgün bir orta sehpası ve bu sehpanın belli bir düzenleme içinde temsil ettiği ilişkiler, bu sosyal grubun Türk orta sınıfıyla ilişki kurmaya çalıştığı bir mücadele alanı olarak görülebilir. Güllü'nün Türkiye'ye geri dönecek olan kızına üstü cam bir sehpa almak ve Türkiye'deki evlerinin salonlarındaki üstü seramik sehpayı değiştirmek konusundaki ısrarının arkasında ailenin kendisini orta sınıf mensubu olarak konumlandırma çabasının yattığını anlamak gerekiyor.

Özetlemek gerekirse üstü seramik kaplı orta sehpası bir yandan hor görülen ve özenilen "Almancı"ların ev dekorasyonlarının vazgeçilmez bir parçası haline gelir ve onların yaşam tarzlarıyla giderek daha çok bağdaşırken aynı sehpanın neyi simgelediğinin farkına varan bir grup oturma odalarının dekorasyonunu "Almancı" sözcüğünün olumsuz simgeselliğinden kurtarma gayretine giriyor.

Tüketici kültürü üzerine yapılan araştırmalar değişik sınıftan kesitlerin farklı tüketim alışkanlıkları olduğunu, aynı ürünleri kullansalar bile bunu farklı şekillerde kullanarak eşyanın anlam ve simgeselliğini değişime uğrattıklarını ortaya koyuyor (Featherstone, 1987a: 37). Tüketim davranışındaki bu fark genellikle bu grupların geçirdiği değişik deneyimlere dayanıyor.

Almanyalı Türklerin basit bir sehpayı iki değişik şekilde kullanıyor olması başka bir açıdan da ilginç: Her şeyden önce aynı gruptan insanların aynı eşyaya farklı bağlamlarda yükledikleri farklı işlev, değer ve anlamlar, eşyanın taşıdığı anlam ve simgeselliğin ancak kullanıldığı konum içinde anlaşılabileceğini gösteriyor. Almanyalı Türkler Almanya'daki ve Türkiye'deki evlerinde aynı iç dekorasyonu uygulamıyor. Bu olgu iç dekorasyonu yönlendiren kültürel baskıların gücünü öne çıkarmaya çalışan iddiaların doğru olmadığını gösteriyor. Genellikle kültürel baskıların mekânsal, işlevsel ve hatta kimi zaman ekonomik kısıtlamalardan çok daha güçlü olduğu söylenir (Chevalier, 1995). Almanya'da yaşayan Türkler örneğinde aynı gruptan insanların aynı zaman dilimi içinde birden fazla mekânsal dizilim sergiliyor olması, belli bir grup ya da topluluğun yaşadığı çevreden bağımsız, değişmez bir mekân dü-

zenlemesine sahip olduğu ve bu düzenin kökeninde sahip olduğu kültürün yattığı iddiasını şüpheli hale getirmektedir. Transnasyonal topluluklar sadece akışkan ve birden çok kimliğe sahip olmanın ötesinde, içinde bulundukları konuma göre değişen birden fazla mekân düzenlemesine de sahiptirler. Bu nedenle, insanların alışkanlıklarını yönlendiren bir kültürel temel ya da değişmez bir kimlik aramak yanlıştır. Yaşam ortamının oynadığı bu canalıcı rol, küreselleşme konusunda kültürel akışların homojenleştirici etkileri üzerine yapılan tartışmalara yeni bir perspektif getirebilir. Dikkat edilmesi gereken ikinci bir nokta, tüketim alışkanlıkları ile tüketicinin bir eşyanın simgeselliğini kullanma biçimleri arasındaki farkın sadece tüketicilerin farklı deneyimlerinden değil, aynı zamanda ideal ve arzularından da kaynaklanıyor olduğudur. Bu ve benzeri örnekler, ürünün kendisinden çok ürünün kullanımıyla ilgili parametreler üzerinde durmamız gerektiğini göstermektedir. Böylece tüketim ancak belli bir grubun sosyal stratejileri açısından bakıldığında anlaşılabilir ve kapsamlı bir sosyal alan içine yerleştirilebilir.

Sonuç:
Beğenmezliğin Gücü ve İkinci Kuşak

Almanyalı Türkler için kuşak kavramını kullanırken dikkatli olmak gerekir. Kuşak kavramı tutarlı bir kategorik yapıya sahip olmamasına rağmen genelde göçmenlere, özelde Almanyalı Türklere ilişkin egemen söylemin önemli başlıklarından biridir. Göçmenler ve Almanyalı Türklerle ilgili literatürde kullanılan kuşak kavramı pozitivist bir kuşak farklılaşması görüşüne ve nicel olarak ölçülebilir mekanik bir düzçizgisel zaman kavramı üzerine kurulu gizli bir ilerleme mantığına dayanmaktadır. (Kuşak kavramının Almanyalı Türklerle ilgili kullanımı konusunda bir eleştiri için bkz. Çağlar, 1996.)

Bu yazıda anlatılanlar Almanyalı Türklerin ilk kuşağı olarak tanımlanan kişilerin belirli birtakım tüketim davranışlarıyla ilgilidir. Almanya'da yaşayan "ikinci" ya da "üçüncü" kuşak Türklerin Türkiye'deki ya da Almanya'daki dekorasyon ve düzenleme ilkeleri önemli ölçüde farklılık göstermektedir. O halde geçmişte kalmış bir olguyla bu derece ilgileniyor olmanın ne anlam taşıdığı dahi sorulabilir. Ama kuşaklar arasındaki büyük farklara rağmen ikinci kuşak içinde birinci kuşak göçmenler hâlâ büyük yer tutmaktadır ve bu iki kuşak arasındaki sessiz diyaloğun duygusal yükü büyüktür. İlginç bir şekilde, ilk kuşağın tüketim dokusu ikinci ve üçüncü kuşak Almanyalı Türklerde beğenmezlik ve nefret yaratmakta, kalite ve marka bilincine sahip farklı bir tüketim davranışına neden olmaktadır. İkinci kuşak olarak adlandırılan grupta beğeniden çok beğenmezliğin pek çok açıdan sosyal bir gösterge olduğu görülüyor. Mobilya seçimlerindeki tercihleri ve örneğin niçin IKEA'dan alışveriş etmek istedikleri sorulduğunda ikinci ve üçüncü kuşak Almanyalı Türklerin üçte ikisi ebeveynlerinin tüketim alışkanlıklarına değiniyor ve evlerinde benzer şeylerin olmasını istemediklerini söylüyorlar. Sosyal hayatlarında ürünlerle kurdukları stratejik ilişkide beğeniden çok beğenmezlik bilinçlerinin belirgin parçası haline gelmiş.

Tüketim literatüründe çoğunlukla göz ardı edilmesine rağmen beğeni ve beğenmezlik ya da arzulanan ve kaçınılan nesneler arasında bir dizi ilişki bulunuyor ve beğenmezliğe de tüketici imgeleminde arzu kadar önemli bir unsur olarak bakmamız gerekiyor (Wilk, 1995). İkinci ve üçüncü kuşak Almanyalı Türkler sınırları iyice belirlenmiş bir yaşam tarzını arzulamaktan çok, maddi dünya ile beğenmeme ve kaçınma gibi güçlü hisler yoluyla bağlantı kuruyorlar. Ama beğenme ve beğenmeme birbirini tamamlayan basit bir ikili oluşturmuyor; sosyal sınırların oluşumunda beğeni beğenmezliğin asla tersi, karşıtı ya da yansıması değil (Wilk, 1995). Ebeveynlerinin tüketim alışkanlıklarının çağrışım alanı ikinci kuşağın tüketim davranışlarını belirliyor. Almanya'daki evlerini eskiciden döşememek ve Türk mobilyacılardan alışveriş yapmamak, bir sonraki kuşağın yaşam tarzının şekillenmesinde öne çıkan arzular. Ebeveynlerinden farklı bir yaşam alanı oluşturmaya çalışıyor olmalarına rağmen kuşaklararası ilişki ve kendilerini ebeveynlerinden farklı kılmak arzusu, hem Türk hem de Alman toplumundaki "Almancı" damgası yüzünden daha duygu yüklü, daha kuvvetli bir hale geliyor.

Öte yandan Almanya'da Almanyalı Türklerin Alman toplumuna "entegrasyonunu" ya da bu toplumdan "çekilmelerini", ve aidiyetleri sorununu tüketim stratejileri çerçevesinde formüle eden egemen bir söylem de var. Bu söylemde ilk kuşağın tüketim alışkanlıklarından uzaklaşmaları, Almanyalı Türklerin yaşamdaki yönelimlerinin ve gelecek beklentilerinin Türkiye'den Almanya'ya kaymasının basit birer göstergesi olarak algılanıyor. Bu doku Almanya'da yerleşmenin ve Türk toplumundan çok Alman toplumuna ait olmaya doğru bir değişimin işareti olarak yorumlanıyor (Zentrum für Türkeistudien, 1992, 1995; Senatsverwaltung für..., 1994). Bu bakış çerçevesinde Almanyalı Türklerin tüketim alışkanlıkları, özellikle de konut sahibi olmaları, Türk ve Alman toplumuna ait oluşlarının göstergesi olarak sunuluyor. Bu söylem içinde sıkışıp kalan ikinci ve üçüncü kuşak kendilerini ebeveynlerinin tüketim dokusundan uzaklaştırmak için tüketim stratejilerini beğenmezlik üzerine kuruyorlar ve bu da ironik bir biçimde onların tüketim davranışının önemli bir parçası haline geliyor.

Maddi Kültür Çalışmaları ve Küreselleşme

Günümüzde kültürel alışkanlıklar ve kültürel dönüşüm üzerine yapılan analizlerin çerçevesini küreselleşme oluşturuyor. Ürün, bilgi ve imgelerin ülkelerin sınırları ötesine aktarılabilmesi, kültürel çeşitlilik olanağı ve kültürel homojenite arasındaki gerginlikler küreselleşme sürecinin özünü oluşturuyor. Ve bu gerginliklerin analizi küresel kültürel etkileşim tartışmalarının eksenini oluşturuyor (Appadurai, 1990).

Küreselleşmenin başlıca sonuçlarından birinin kültürel homojenleşme olacağını düşünenler özellikle bu süreç içinde metalaşmış kültürün etkisi üzerinde duruyorlar. Evrensel küresel kültürün aracı tüketim kültürü olduğu için tüketim kültürünün yoğun aktarımının iç içe girmiş bir dünyada kültürel farkları yok ettiği düşünülüyor. İşte bu konuda maddi kültür çalışmaları homojenleşme tartışmalarına önemli soru-

lar yöneltebilir, çünkü bu çalışmalar, özellikle de "tüketim ürünleri ve imgelerine karşı tek tip bir kültürel tepki bulunmadığını" ortaya koyanlar (Featherstone, 1987a), ürünlerin ve imgelerin aktarımında işleyen simgeselleşme ve yeniden simgeselleşme süreçlerine dikkat çekiyorlar. Bu çalışmalar akışkanlıktan çok ürünlerin ve eşyaların simgeselleşme süreçlerini ön plana getiriyor.

"Satın alma noktasında birbiriyle aynı olan ürünlerin ve eşyaların değişik sosyal gruplar tarafından farklı anlamlar ve simgeselliklerle sonsuz sayıda yeni bağlama oturtulabileceğini" (Miller, 1987: 196) ortaya koyan maddi kültür çalışmaları dünyanın homojenleştiği yolundaki görüşlerin önüne önemli bir engel çıkarmakta. Üstelik orta sehpası örneği daha radikal bir açıdan da önem taşıyor. Bu basit örnekte bir sehpanın taşıdığı anlamların, işlevlerin ve önemin el değiştirme yoluyla değil, aynı elde farklı bağlamlar içinde nasıl değişime uğradığını görüyoruz.

KAYNAKLAR

Appadurai, A. (1986), "Introduction: Commodities and the Politics of Value", A. Appadurai (der.), *The Social Life of Things*, Cambridge.

—— (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", M. Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, Sage Publications, Londra.

Bourdieu, P. (1974), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

—— (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, Melbourne ve Henley.

—— (1985), "The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory, Culture and Society*, no. 14, s. 723-44.

—— (1986), "The Forms of Capital", J. G. Richardson (der.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*, Greenwood Press, New York ve Londra, s. 241-58.

—— (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge.

Brösekamp (1994), *Körperliche, Freundheit. Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport*, Sanht Augustin.

Chevalier, S. (1995), "Learning How to Construct a Meaningful Universe: A Case Study of French and British Interior Decor", 5. Disiplinlerarası Tüketim Araştırmaları Konferansı'nda sunulan bildiri, Lund.

Çağlar, A. (1995), "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies of Social Mobility", *New Community*, c. 21, no. 3, s. 309-23.

—— (1996), "Consumption, Savings and the Discursive Construction of Generations: The Case of German Turks", 4. EASA Konferansı'nda sunulan bildiri, Barselona, 12-5 Temmuz 1996.

—— (1997), "Go Go Dog and German Turks' Demand for Pet Dogs", *Journal of Material Culture*, c. 2, no. 1, s. 77-94.

Douglas, M. ve B. Isherwood (1979), *The World of Goods*, Basic Books, New York.

Featherstone, M. (1987a), "Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism", *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*, G. Statuth ve S. Zubaida

(der.), Campus Verlag, Frankfurt.
—— (1987b), "Life Style and Consumer Culture", *Theory, Culture and Society*, no. 4, s. 55-70.
—— (1990), "Global Culture: An Introduction", *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, M. Featherstone (der.), Sage Publications, Londra.
Friedman, J. (1995), *Consumption and Identity*, Harwood Academic Publishers, İsviçre, Avustralya.
Joppke, C. (1986), "The Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle on the Social Theory of Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, no. 31, s. 53-78.
Miller, D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford.
—— (1988), "Appropriating the State on the Council Estate", *Man*, no. 23, s. 353-72.
Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales, Die Ausländerbeauftragte das Senate von Berlin (1994), *Presseerklaerung: Türkische Berliner halten trotz wiedriger Umstaende and der Integration fest.*
—— (1997), *Berliner Jugendliche türkischer Herkunft*, Pressemitteilung, Berlin.
Simmel, G. (1957), "Fashion", *Journal of Sociology*, c. 62, no. 6, s. 541-58.
—— (1991), "The Problem of Style", *Theory, Culture and Society*, no. 8, s. 63-71.
Wilk, R. (1995), "Learning Distaste", 5. Disiplinlerarası Tüketim Araştırmaları Konferansı'nda sunulan bildiri, Lund.
Zentrum für Türkeistudien (1992), *Konsumgewohnheiten und wirtschaftliche Situation der türkischen Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland*, Essen.
—— (1995), *Medienkonsum und Medienverhalten der türkischen Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland*, Essen.

14

KİMLİKLER ÜZERİNDE PAZARLIK

Almanya'daki Farklı Türk Göçmen Kuşaklarının Medyadaki Yansımaları

Lale Yalçın-Heckmann

Türk iş göçmenleri, Türkiye'de ve Almanya'da kimlik, politika ve popüler kültür tartışmalarının nesnesi ve giderek de öznesi halini alıyor (Çağlar, 1998; Karakaşoğlu-Aydın, 1999). Medyada, Alman kamuoyunda ve Türkiye ile Almanya arasındaki uluslararası sınırların ötesinde farklı söylemlerin varolduğu bilinen bir gerçek. Bu bölümde, bu söylemler arasındaki etkileşim inceleniyor. Öncelikle, bu söylemlerin çoksesli oldukları, yani aynı derecede geçerliliğe ve olasılığa sahip pek çok anlam barındırmalarının yanı sıra değişik cinsiyetler, kuşaklar, toplumsal ve etnik gruplar arasında kültürel egemenlik mücadelesinde de kullanıma sokuldukları yolunda göstergeler bulunuyor. Bu bölümün odak noktası, karşı konulan ya da üzerinde pazarlık yapılan kimlik söylemleri, özellikle de farklı kuşaklardan Türk iş göçmenleri için medyanın melez ve eklemlenmiş kimlikleri kullanımı. Melezlik ve melezleşme, kültürel kategorilerin aşıldığı ve altüst edildiği çoklu ve akışkan kimliklere ve kimlik süreçlerine atıfta bulunuyor (Bhabha, 1994; Werbner, 1997). Bu bölümde, kimin melez bir kimliğe sahip olarak yansıtıldığı, melez kimliğin kimlerden esirgendiği ve melez kimliklerin "maliyetinin" ne olduğu üzerinde durulacak. Bu pazarlık çabalarının ilk örneği, geçtiğimiz yıllarda çekilen, Almanya'nın çokkültürlü yeraltı dünyasını konu alan bir film olacak. 1998'de, Hamburg'da yaşayan Türk kökenli genç yönetmen Fatih Akın, Almanya'da büyük başarı kazanan *Kurz und schmerzlos* (Kısa ve Acısız) adlı bir film çekti. Hamburg'da yaşayan üç genç adam ve şehrin yeraltı dünyası ile ilişkileri hakkında bir gerilim filmiydi bu. Filmdeki gençlerin her biri farklı etnik kökenlerden geliyordu: Türk, Yunan ve Sırp. Bu gençler sağlam bir dostluğa dayalı bir çete oluşturuyor, Hamburg'un yeraltı dünyasının tehlikeleri içinde birbirlerini destekliyorlar. Öykünün arka planında Türk gencin ailesi betimleniyor ve arka plandaki motiflerden biri de genç adamın kız kardeşi ile ilişkisi. Filmin –Alman kamuoyu nezdinde yaygın olan– "Türk ailesi" ve içindeki ilişkiler konusundaki klişeleri yıkan genç erkek kahramanı, Yunan arkadaşı ile kız kardeşi arasındaki ilişkiyi desteklemekle kalmıyor, kızın bu durumu ailenin geri kalan bireylerinden saklamasına da yardım ediyor. Alman medyasında Türk ailesinin tipik görüntüsüne kır-

sal kökenli, başı bağlı anneler ve kızlarını denetleyen, ailenin diğer kadınları üzerinde baskı kuran klasik pederşahi babalar ile tek işi "ailenin namusu"nu korumak için bıçak çekmek gibi görünen ağabeyler egemen.[1] Bu nedenle film Almanların kafasındaki Türk imajı konusunda bir dönüm noktası sayılabilir, özellikle de yönetmenin ikinci kuşak Türklerden olduğu düşünülürse. Hikâye, aslında, Almanya'daki çokkültürlü toplumun bir övgüsü olarak görülebilir. Yönetmen Fatih Akın ve başrol oyuncusu Mehmet Kurtuluş, bir röportaj sırasında, Almanya'daki Türkler hakkında yaratılmış klişelerden bıktıklarını ve iş göçmenlerinin genç kuşaklarının gerçeklerini yansıttıklarını belirtiyorlar.[2] Alman sinema sanayiinde kendi üstlendikleri rol hakkındaki görüşlerini şöyle ifade ediyorlar: "Biz iki kültürün içinde yetiştiriliyoruz, biz yeni Almanlarız... *Gastarbeiter* [misafir işçi] anlayışı geçmişte kaldı, Alman sinema sektörü artık bizi görmezden gelemez" (*Die Zeit-Punkte* 2, 1999: 86). Filmde tersine çevrilen birçok şey bulunuyor. Örneğin, göçmen işçi ailelerin, ebeveynleri "geleneksel olarak" düşman sosyal gruplara (Yunanlılar ve Türkler, Türkler ve Sırplar) ait olan ikinci kuşak temsilcileri filmde hem çok iyi dostlar, hem de aralarında aşk var.[3] İkinci olarak, normalde gergin ve hiyerarşik bir güç ilişkisi içinde temsil edilen Türk kardeşler, bu filmde muhafazakâr aile çevrelerinin müdahalesine karşı birbirlerine destek oluyorlar. Bir diğeri ise –bana göre filmde yıkılan klişelerin en önemlilerinden– ebeveyn kuşağının görüntüsü ve ikinci kuşağın hayatına müdahale ediş biçimleri. Bu değişiklik, yönetmenin ince mizah anlayışıyla bilinçli ya da bilinçsiz olarak yansıtılıyor: Ebeveyn kuşağı klişeleşmiş temsillerde olduğu gibi aile içinde "dirlik ve düzeni" korumakla uğraşmak yerine, "öteki dünyayla", yani dinle meşgul oluyor. Türk kahramanın ve kız kardeşinin anne ve babası çoğunlukla ya evde ya da camide namaz kılarken görülüyor. Sahnelerden birinde, genç adam bir Mafya çetesi tarafından feci bir şekilde dövülmüş olarak sabaha karşı eve döndüğünde, namaz kılmakta olan babası oğlunun durumunun farkına bile varmaksızın gelip kendisiyle beraber namaz kılmasını söylüyor. Yara bere içinde kalmış, kanlar içindeki oğlu nazik ama kesin bir tavırla onu reddettiğinde, baba oğlunun durumunu hâlâ görmeyerek ya da görmezden gelerek şöyle söylüyor: "Oğlum, bu hayat, tıpkı bir film şeridi gibi geçip gidecek, gel benimle birlikte namaz kıl." Türkçe konuşulan bu bölümdeki mizah, klişeleşmiş romantik bir dil ve Türk popüler kültürünün tabirleri ile çağrışım yaparak, anne-baba kuşağının İslami coşkusunu –belki de kasıtlı olmayarak– yansıtan başka bir klişeyi yeniden üretmekle birlikte, "baskın ve denetleyici" ebeveyn kuşağı klişesini yıkmayı başarıyor. Bütün bu tasvirlerde, ikinci kuşağın ebeveyn kuşağına duyduğu "anlamaz" yakınlık ve şaşkınlığı yansıtan belli bir tavrın ortaya çıkışı izleniyor. Yakın zamana dek, ebeveyn kuşak genel olarak yeni nesillerin gereksinimlerini ve kaygılarını anlamaz olarak betimleniyordu; artık dönüp anne-babalarının kuşağına bakıp, şaşırma ve anlamamazlık sırası –farklılığa ve "öteki"nin, "Alman toplumunun" tasvir ve temsillerine yönelik bir duyarlılıkla da olsa– ikinci kuşakta. Ebeveyn kuşağı onların "en yakın öteki"leri,[4] yani onlar için bir çıkış noktası. Bu çıkış noktası ortalama Alman gençliğine sunulan(lar)dan farklı ve artık kendi bakışlarından, kendi anlatılarını içeren, yeni öznellikler ve anlamlar edinmiş bir toplumsal kategori durumuna geldi.

Üzerinde pazarlık edilen kimlikler için başka örnekler özellikle medyadan ve göçmenlerin medyadaki temsillerinden çıkarılabilir. Bunlarda baskın kültürel grubun aracılığına gerek duyuluyor. Almanya'daki Türk göçmenlerin medyadaki yansımaları çok sesli olmuştur, fakat aynı zamanda 1970'lerin başlarından bu yana oldukça değişime uğramıştır. 1960'larda Almanya'da iş göçünün ve aile birleşmelerinin doruğa çıktığı sırada, iş göçünün durdurulmasından önce, Türk göçmenler hakkında, kısmen Alman kamuoyunun yabancılar ve Türkler tarafından "sarılması" ya da istila edilmesi konusunda duyduğu korkuyu yansıtan yorumlar yapılıyordu. Örneğin, en çok okunan haftalık dergilerden biri olan *Der Spiegel*, 1973'te "Bir Milyon Türk: Türkler geliyor – herkes başının çaresine baksın" başlığı ile bir kapak konusu yapmıştı, başlığı kısa bir giriş paragrafı izliyordu:

> Almanya Federal Cumhuriyeti'nde neredeyse bir milyon Türk yaşamakta; 1,2 milyon Türk de buraya gelmek üzere beklemektedir. Boğaz'ın baskısı, yabancıların doluştuğu yoğun nüfuslu zaten sıkışık kent merkezlerindeki mevcut krizi ağırlaştırmaktadır. Berlin, Münih ve Frankfurt gibi şehirler bu istila ile güçlükle baş edebilmektedir. Varoşlar ortaya çıkmaktadır ve sosyologlar Harlem'de olduğu gibi şehirlerde yozlaşma, suç oranında artış ve toplumsal yoksulluk tahminlerinde bulunmaya başlamışlardır.[5]

Bu abartılı ve kışkırtıcı tonlamaya rağmen, *Der Spiegel* daha yakın tarihlerde, göçmenlerin durumunu daha dengeli bir şekilde yansıtan, göçmenlerin kendilerinden giderek daha fazla alıntı yapan, özellikle ikinci kuşak mensuplarının kendilerini kendi adlarına ve grup sözcüsü olarak ifade etmelerine olanak veren haberler ve resimler de yayımlamıştır. Örneğin, birkaç yıl önceye ait bir sayıda (11 Ocak 1999), "Kim Alman Olabilir? Çift Pasaport Operasyonu" başlıklı bir yazıda, çifte vatandaşlığa ilişkin siyasi tartışmalar ele alınmış, biri Alman diğeri Türk olmak üzere iki pasaportu elinde tutan bir kızın resmi yayımlanmıştı. Bu haberde, Berlin'de oturan bu genç hanımın kimliği konusunda annesiyle babası gibi Türk veya Kürt mü yoksa Alman mı olduğu yolundaki sorular karşısında öfkelendiği yazılıyordu: "Ben Almanya'da doğdum, Almanya'da yaşıyorum, Almanca rüya görüyorum... ama bana Türk muamelesi yapmak isteyen bir sürü insana göre Alman değilim." Pasaportuna göre değil, dışarı yansıttığı ile, yani kendine duyduğu güven ile algılanmak istediği belirtiliyordu (s. 24). Örneklerin ortaya koyduğu üzere, ikinci kuşak göçmenlerin (bazılarının deyişi ile post-göçmenler – bkz. Baumann ve Sunier, 1995) kendilerini algılama ve ifade etme biçimleri, ağırlıklı olarak medyaya ve Alman kamuoyunun bakış açısına dayanıyor. Bu kendini algılayış biçimleri, "ötekilerin" yakıştırdıklarını ("kültürler arasında kalmış" veya "hiçbir kültüre bütünüyle ait olmamak" gibi) büyük oranda benimsemelerine ve ötekilerin gözündeki imajlarının son derece farkında olmalarına rağmen, yaratıcı direniş ve mücadele anları olarak Alman kültürüne yöneltiliyor.[6]

Ancak, bu tartışmayı kısaca bir etnografik ve tarihsel bağlama oturtmak gerek. Almanya'daki en büyük azınlık grubunu oluşturan Türk iş göçmenleri, azınlık veya etnik grup olarak bir kolektif statüleri bulunmamasına rağmen, ülkedeki en önemli etnik "öteki" grubunu oluşturmaktadır. Göçmen işçiler olarak çoğunlukla çocukları ve aile bireyleri ile birlikte, endüstriyel veya postendüstriyel metropollerde, büyük

veya orta ölçekli kent merkezlerinde yaşamaktadırlar. 2,3 milyonu bulan nüfuslarıyla Almanya'daki yabancıların yüzde 30'unu oluşturmaktadırlar (Almanya'nın nüfusu yaklaşık 82 milyondur, bunun yaklaşık yüzde 9'u yabancıdır). Nispeten yakın bir geçmişte göç etmişlerdir; emek ithali anlaşması 1961'de imzalanmış, ilk Türk işçi dalgası 1960'ların başlarında Almanya'ya gelmiştir. Pek çoğu 35 yıldan uzun bir süredir Almanya'da yaşıyor olmasına rağmen, yabancı ülke yurttaşı statüsündedir ve halen yerel ve ulusal seçimlerde oy vermek de dahil olmak üzere bütün vatandaşlık haklarından yoksundur.[7]

Almanya'daki Türk iş göçmenlerine, bu özel durumları ve göçün nispeten yakınlarda gerçekleşmiş olması nedeniyle, uzun süre *Gastarbeiter* denmiştir. Bu terim öncelikle Türk işçilerin Almanya'daki sosyoekonomik ve siyasi statülerinin yasal ve politik bir tanımını içeriyordu. Fakat aynı zamanda onların kendilerini nasıl tanımladıklarını da ifade ediyordu. Türk işçiler de kendilerini uzun süre misafir işçi olarak görmüşler, Almanya'ya çalışmak üzere davet edildiklerine ve yeterince sermaye biriktirdiklerinde Türkiye'ye döneceklerine inanmışlardı. *Gastarbeiter* teriminin bugünkü kullanımda küçültücü bir çağrışımı olduğu söylenebilir ve pek çok kişi iş göçmenlerini tanımlamak için bu terimin kullanılmasını siyasi açıdan yanlış bulmaktadır. Türklerin kendi gözünde ise, bu terim büyük ölçüde kabul edilemez, istenmeyen, artık miadı dolmuş bir sözcük halini almıştır. Kamusal ve siyasi söylemde, daha çok *ausländische/türkische Mitbürger* (yabancı/Türk yurttaşlar) denmektedir, bu da tam anlamıyla eşit vatandaşlar olmadıklarını ima eder. Konuşmacının siyasi eğilimine ve referans bağlamına göre, "göçmen", "yabancı pasaportlu yerleşimciler", "yabancı pasaportlu *Inländer* [yerliler]" veya *Bildungsinländer* (yerli eğitim görmüş olanlar) olarak da adlandırıldıkları olur. Bu üç terim, örneğin, yaklaşık son beş yıldır Almanya'da Yabancılar Federal Komiseri'nin raporlarında sistematik olarak kullanılmaktadır. Komiser daha önceki Hıristiyan demokrat ve liberal koalisyon hükümetinde siyasi açıdan kısıtlı bir danışman konumunda olmasına rağmen, bu terimler devlet yetkililerinin resmi diline dahil olmuş durumdadır.

Türk göçmen camiası içindeki sosyal farklılaşma ve Almanya'da çokkültürlülüğün doğası üzerine giderek artan tartışmalar ile birlikte, göçmenlere yeni kimlikler bulma konusunda kamusal söylemde yeni eğilimler belirmektedir. Bu kimlik tartışmaları özellikle Almanya'daki ikinci kuşak Türkler üzerinedir. İlk kuşak da hariç tutulmamakla birlikte, özellikle ikinci kuşak için, "Alman-Türk" (*Deutsche-Türken*) terimi giderek daha fazla kullanılmaya başlamıştır (bkz. Leggewie ve Şenocak, 1993; Tan, 1997). Çağlar'ın (1995) çalışması gibi Türk iş göçmenleri arasındaki toplumsal farklılaşmayı ele alan araştırmalar ve Schiffauer (1991), Pfluger-Schindlbeck (1989), Wolbert (1984 ve 1995) ve Mıhçıyazgan (1986) gibi yazarların Türk göçmen kimliği ve göç deneyiminin yaşam öyküleri üzerinde yarattığı değişimleri konu alan metinler toplumun daha geniş kesitlerinde adlandırma, kimlik söylemi ve toplumsal konumlama süreçlerine ışık tutmaktadır. Bu çalışmalar ile benim Almanya'daki Türk aileleri arasındaki dinî sosyalizasyon ve Türk cemaatleri, bunların Almanya ve Fransa'da iki küçük şehirdeki gelişimleri ve iç yapıları hakkında yapmış olduğum çalışmalar, şimdi üzerinde duracağımız konuya bir zemin hazırlamaktadır.

İkinci kuşak göçmenlerin ilk kuşak karşısında kendi kimliklerini oluştururken yaşadıkları gerilimler hakkında ek malzeme, kimileri kendileri de birinci ya da ikinci kuşak göçmenler olan farklı etnik gruplardan iş göçmenleri arasından çıkan yazarların kurgusal eserlerinde bulunabilir. Fischer ve McGowan (1996), Almanya'da göçmen edebiyatı denen edebiyat ve bunun etrafında dönen tartışmaların analizi üzerine yaptıkları bir çalışmada, Almanya'da yaşayan üçüncü kuşak bir İtalyan göçmen olan Mamo'nun öyküsünü anlatan Franco Biondi'den alıntı yapıyorlar:

> Mamo baskı gördüğü Alman toplumu ile kendisini özdeşleştiremez. Yine de, Almanya'da doğup büyüdüğü için kendisini *Ausländer* [yabancı] gibi de hissetmez. Konuştuğu işçi sınıfı gençlerinin argosu yalnızca göçmenlere özgü değildir: "Yerliler gibi konuşuyordu. Nihayetinde o da bir yerliydi." Aslında öfkesinin büyük bölümü "bir sandık odasındaki kırık bebekler" gibi muamele gören, çok yakında otomatikleşecek gereksiz işler için eğitilmiş olan kendi kuşağına ve sınıfına yönelikti. Mamo, iyi niyetli okul kitaplarında yer alan göçmenlerin *Pappkoffer* [ilk *Gastarbeiter* kuşağının simgesi olan bavul] imgelerini hor görüyordu: "mukavva bavullu, zavallı, yakınan figürler... kendi sıla hasretlerinde ve gözyaşlarında boğulan insanlar." Bu onun babasının kuşağıydı... Okulda *Gastarbeiter* teması konuşulduğunda, diğer öğrencilerin bakışlarına öfkeyle direnirdi.[8]

Fischer ve McGowan'ın analizi, toplumsal konumlanma ve kendini tanımlama süreçlerinin ikinci kuşak üzerinde yarattığı gerilimlere işaret ediyor. Ancak, ortaya koydukları sav, Mamo'nun "yabancılık" bilincinin yaratılmasında ağırlıklı olarak toplumsal çevrenin, "Alman ötekiler"in oynadığı rolün altını çiziyor (1996: 9-10):

> Yavaş yavaş... önyargı karşısında yaşadıkları onu yoldan çıkmış, sevilmeyen Öteki kimliği bilincini geliştirmeye zorlayarak bir *Gastarbeiter* haline dönüştürüyor. Bu, baskı yapan tarafın yarattığı bir kimliktir – Nazi Almanyasında "Yahudilik" gibi. Sınıf arkadaşlarından biri, kızdırmak için ona bir sosis verip bunun bir "Türk penisi" olduğunu söyler, Mamo'nun asıl etnik kimliği umurunda değildir; yabancı yabancıdır. Mamo hiçbir zaman Türkler ile ortak bir yanı olduğunu hissetmemiştir, ama artık "yabancı" gibi hissetmeye başlar kendisini; düşünde aynada suratını incelediğini görür; yani, kendi kimliğini güçlü tarafın bakışları ile kendisine aktarılan bir görüntü olarak incelemek zorunda bırakılmıştır...

Bu analizde, ilk kuşağın rolü ile yapısal ve simgesel konumu, özellikle de bu kuşağın nasıl olup da simgesel ve toplumsal anlamda toplumun daha geniş kesimlerinin algıları doğrultusunda sınıflanacağı konusu göz ardı edilmektedir. Ben, ikinci kuşak göçmenlerin kimlik oluşturma süreçlerinin "Alman ötekiler"in algıları ile ikinci kuşak arasındaki çift kutuplu ilişkiden daha karmaşık bir şey olduğunu düşünüyorum. Üçüncü, hatta dördüncü konuşmacılar da bu etkileşime dahil oluyorlar: ebeveyn kuşağı ve Mamo'nun deneyiminde "İtalyan"a göre "Türk" durumunda olduğu gibi, "öteki ötekiler". Adlandırma ve kendini tanımlama süreçlerini bir bağlama oturtmamıza yardımcı olan etnografik malzeme ele alındığında, Türk iş göçmenlerinin ve ikinci kuşağın kendi kimliklerini tek bir ad altında tanımlamakta çektikleri zorluk hayret uyandırıyor. Bazıları Almanya'da yaşayan Türkler olduklarını, bazıları Almanya'yla tek ilgileri orada yaşamak olan Türkler olduklarını, bazıları Türk ve Berlinli olduklarını ya da buna benzer şeyler söylüyorlar; fakat hemen hemen hiçbiri Alman ya da Alman-Türk olduğunu söylemiyor. Aslına bakılırsa, Almanya'da-

ki Türklerin kendi aralarındaki söylemin büyük bölümünde, memleket meselesi, yani Türkiye'deki kökenler hâlâ önem taşıyor. Almanya'da doğmuş olan ikinci kuşak Türkler bile, kendilerinden yaşça daha büyük olma ihtimali bulunan biriyle tanıştıklarında, "Nerelisiniz?" diye soruyor ve yanıtın Türkiye'nin bir kenti veya bölgesi olmasını bekliyorlar. Hemşerilik ve etnik/yöresel bağları çağrıştıran Sivaslı Ahmet veya Laz Mehmet gibi lakapları ikinci kuşak da ilk kuşak kadar sık kullanıyor.

Daha önce sözü edilen sinema yönetmeni ve oyuncusunun kullandığı "Yeni Alman" ya da *Der Spiegel*'de (Şubat 1999) genç kızın kullandığı "Alman" sözcüğü gibi medya kullanımları istisna sayılabilir ve ikinci kuşak göçmenlerin bu sözcükleri yaygın olarak kullandıklarının göstergesi olmayıp röportajların yer aldığı yayınların liberal sola yakın siyasi tutumlarını yansıtır. Bu kullanımlar, onların Alman toplumuna yeni Almanlar olarak dahil oldukları ve bunu kabullendikleri yolunda bir kabul veya bilinçten ziyade, "Yeni Almanlar" olmak gibi bir siyasi projeyi yansıtmaktadır. Bu kabullenmeyişin derinden farkında olan kimi ikinci kuşak Türkler, kendilerini konumlandırmaktaki belirsizliklerini medyada da dile getiriyorlar. Örneğin, *Der Spiegel*'in (s. 24) aynı sayısında yayımlanan bir röportajda, Alman rap sahnesinde ün kazanan rapçı kardeşler Sema ve Derya Mutlu, isimleri yüzünden Türkiye ile bağdaştırılmalarına kızıyorlardı: "Daha ağızlarını bile açamadan, şu sözcüklerle karşılaşıyorlardı: 'Rapçı mı? Türkiye'den mi? Süper!'"[9] Açıkça görülüyor ki, her ne kadar kısmen Türkçe ve Türk temalarına dayanan parçalar yapsalar da, bu müzisyenlerin kendilerini Almanya ve Hamburg ile bağdaştırdıklarını akıl eden kişi sayısı pek az. O halde, buradaki sorunlar öznel ve nesnel kimliklerin adlandırılma ve bunların farklılaştırılma süreçleri etrafında dönüyor. Biraz daha derine inilerek, Alman-Türkler etiketi medyada ve kamuoyunda giderek daha fazla yer almasına rağmen, Türklerin kendilerine Alman-Türk demelerinin neden bu kadar zor olduğu sorulabilir. Almanya'daki Türklerin Alman-Türkler veya Türk-Almanlar gibi melez kimliklerinin içerimleri ve konumlandırılışı nedir? Türkler için melez bir kimlik nedir? Neden yerellik ile etnik kökenleri birleştiren kimlikleri (örneğin *Berliner Türke*) tercih ediyorlar? Kendilerini eklemlenmiş ya da melez kimlikler ile adlandırma konusunda iş göçmenleri arasında kuşak farkları ya da başka farklar rol oynuyor mu? Melezleşme süreçlerinin kuşaklar arası farkların göstergesi olarak görülebileceğine değinmiştim. Bu bağlamda, ilk kuşak göçmenlerin melez kimliklere sahip oldukları pek düşünülemez. Bu durumda, melezleşmenin sadece genç kuşaklara ve sadece popüler kültür, müzik ve medya temsillerine mi özgü olduğu sorulabilir. Friedman (1997: 79), Bhabha'nın "Üçüncü Uzam"ı üzerine yaptığı benzer bir eleştirel değerlendirmede, melezleşmenin ima ettiği kimliklerin akışkanlığının sınırlarını sorguluyor: "Kültürel çapraz-göçün kime göre bir gerçeklik olduğu sorulabilir." Friedman, Bhabha'nın "Üçüncü Uzam"ında yansıtılan "postkolonyal sınırları aşanlar"ın kimliklerin karmaşıklığını, melezliğini ve akışkanlığını öne çıkardığını ve "geçmişe bütünlük ile otantiklik" atfettiklerini ortaya koyuyor (s. 79-80). Benzer bir şekilde, Türk göçmenlerin farklı kuşaklarının akışkan ve karmaşık kültürel kimliklere erişimlerinin de farklı ve birbirine zıt olduğu düşünülmektedir; genç kuşağın karmaşık kültürel kimliklere erişimi yaşlı kuşağa göre daha fazladır ve eski kuşak "otantik" olmakla birlikte "geç-

mişte kalan" kimliği içinde hapsedilmiş durumdadır.

Melezlik ve melezleşme konusundaki kuramsal tartışmalar, bu olguların simgesel güçlerine ve mevcut toplumsal ve kültürel kategorilere direnme kapasitelerine işaret etmektedir. Melezleşmenin simgesel gücünü vurgulayan yazarlar, bu süreçleri özellikle ulusaşırı ve göçmen kimliklerin kültür ve mekâna bağımlı oluşuna getirilen adil bir eleştiri olarak övmektedirler (Olwig ve Hastrup, 1997; Baumann, 1997; Çağlar, 1997). Çağlar, güçlü bir eleştiride, tüketim kültürü araştırmalarından edinilen bir içgörünün altını çiziyor. "Kendilerini birden fazla ulusa bağlı olarak tanımlayan, çoğul ve akışkan kültürel kimlikleri içine alan öznellikler içinde daha rahat hisseden insanların sayısı giderek artıyor," diyor (s. 169). Çağlar, mekânlar arasında sermaye, emek, insan, mal, teknoloji ve medya görüntülerinin daha önce benzeri görülmemiş bir akışının yaşandığına dikkat çekerek, "bunun sonucunda sınırları aşan yaşam tarzlarının, kültürel alışkanlıkların ve kurumsal biçimlerin çoğalması ile hesaplaşabilmek için, yasal haklar veya kültürel bağlar üzerine akademik söylemlerimizi ulus-devletler ile sınırlı tutmak mümkün değil," diyor (s. 169). Çağlar'ın en büyük itirazı, melezlik teorilerinde de görülen "tek mekân, tek kültür" varsayımına karşı. Bu nokta Friedman (1997) tarafından da öne sürülmüştü. Çağlar, "Kreolleşme ve melezleşmenin, kültürleri homojen, sınırlanmış, sürekli ve kendi ölçüm standardına sahip bütünler olarak gören yaklaşımlara yöneltilen eleştirilerde en çok kullanılan kavramlar olmalarına rağmen, aslında aşmaya çalıştıkları somutlaştırmaları teyit etme tehlikesi içerdiklerini," söylüyor (Çağlar, 1997: 172); zira nasıl aşıldıklarını göstermeye çalışırken bunları sınırlanmış kavramlar haline getirerek "tek mekân, tek kültür" anlayışını kendileri somutlaştırıyorlar.

P. Werbner, Çağlar'ın melezleşmede mekân ve kültürü özselleştirme konusundaki eleştirel görüşlerine katılıyor ve melezliğin sınırlarını araştırıyor. Ancak Werbner, melezliğin sıradan insanların kendilerinden ziyade hegemonyacı toplumsal güçler tarafından rutinleştirilip sınırlarının çizildiğine de işaret ediyor (1997: 2). Böylece, iktidar unsurunu ve kültürün siyasallaşmasını (Wright, 1998) da melezleşme süreçlerinin ve kültürel özcülüklerinin içine sokuyor. Werbner gibi ben de, yukarıda verilen örneklerin de ortaya koyduğu gibi, melezleşmenin kültürün siyasallaşması, "kendi" kültürüne karşı "öteki/marjinal" kültürlerin sınırlarının saptanması ve farklı göçmen kuşaklarının farklı içerilme süreçleri ile yakından ilgili olduğunu düşünüyorum.

Çağlar'ın Alman-Türk, Britanyalı-Pakistanlı, Fransız-Cezayirli, Avrupalı-müslüman gibi eklemlenmiş kimliklerin, "'kültür', 'ulus' ve 'cemaat' kavramlarını eş tuttuğu" yolundaki savı (1997: 175) antropolojik öngörü ve eleştirinin çoğu zaman etnik azınlıkların ve çokkültürlülük yanlılarının anladığı anlamdaki kültüre taban tabana zıt olması ikilemini ortaya çıkarıyor. Göçmenlerin daha genç kuşağının eklemlenmiş kimliği, kendi kültürlerini özselleştirmesine ve kültürü bir mekân ve cemiyetle eş tutmasına rağmen, yine de özgürleştirici bir niteliğe sahiptir; başka bir deyişle yukarıda sözü geçen rapçı Mutlu kardeşlerin durumunun da gösterdiği gibi göçmenleri sadece Türk veya sadece yabancı ya da daha da önemlisi "iki arada bir derede kalmış" olarak adlandıran söylemsel zemine karşı takınılan siyasi bir tutumdur.

"Sabah Almanya" –gün içinde Alman toplumunun okullarında, işyerlerinde ve kurumlarında bulunmak– ve "Akşam Türkiye" –tamamen Türk dili ve toplumsal bağlamı olarak aile yaşamı– gibi başlıklar taşıyan gazete haberlerine ve akademik yazılara sık sık rastlanıyordu, hâlâ da rastlanıyor. Bu nedenle de, daha genç kuşak göçmenlere atfedilen eklemlenmiş kimlik onlara her ikisini de benimseyerek, ikisi arasında bocalamaksızın, her iki kültüre de ait olma gücü veriyor.

Ancak, eklemlenmiş kimliğin yalnızca kullanımını değerlendirerek muğlaklığını göz ardı etmek istemem. Yaşanan yerle aile kökenini belirten yeri ayıran tire işareti, toplumsal birliklerin varsayılan ve tasavvur edilen kültürel sınırlarına meydan okur. Aynı şekilde Alman-Türklerin eklemlenmiş kimlikleri de onların belli mekânlara ve toplumsal gruplara olan toplumsal ve kültürel bağlılıkları hakkında belirsizliklerle doludur.

Bir sayısını (12 Aralık 1997) Almanya'daki Türklere ayıran liberal sol çizgideki entelektüel *Die Zeitmagazine* dergisinde yer alan genç kuşaktan üç, daha yaşlı kuşaktan bir örnek, savıma ışık tutacaktır.



İlk resimde, genç bir Alman-Türk'ün kapak sayfasında yayımlanan fotoğrafı görülüyor ve metinde bu kızın Hamburg'da yaşayan 22 yaşında bir hukuk öğrencisi olduğu belirtiliyor: "Hamburg'da doğmuş olmasına rağmen, memleketinin İzmir olduğunu söylüyor" (s. 1-3). Derginin editörleri, bu ifadede bir tuhaflık olduğunu, sadakatler ve bağlılıklar konusunda bir bölünmenin söz konusu olduğunu düşünüyor-

lar. Bir bakıma, bu şaşkınlıkları anlaşılabilir. Almanya'nın büyük bir kentinde doğup büyümüş olan genç bir kadın nasıl olur da muhtemelen yalnızca yaz tatillerinden bildiği ve belki de arkadaşlarının ve akrabalarının bıraktığı samimi hatıralar ile bağlantılandırdığı başka bir kenti *Heimat* [memleket] olarak görebilir?[10] Genç kadının yanıtı, daha önce üzerinde durmuş olduğumuz gibi bir kültürel alanın bir diğerine karşı taktik olarak kullanılması bağlamında (Almanya'da/Almanlar'a karşı memleketinin İzmir olduğunu söylerken, bir ihtimal, Türkiye'de/Türkler'e karşı kendini bağdaştırdığı yerin Hamburg olduğunu söylemeyi tercih edecektir) kavramsallaştırıldığında, editörlerin yanlış anlaması, tereddütsüz tek bir yanıt beklemiş olmalarından kaynaklanıyor gibi görünüyor. Almanya'daki ikinci kuşak Türkler, kimlikleri ve anlamları böylesine taktiksel bir şekilde kullanmak ve idare etmek suretiyle, egemen kültürün kültürel kategorilerinin gücüne karşı koymaya çalışıyorlar; bunu yapmak için aynı yerellik, kültür ve kimlik kategorilerinden istifade ederek bunları kendileri de kısmen özselleştirmek zorunda kalsalar bile.



İkinci resimde, Münih'te yaşayan genç bir Türk kadını görülüyor. Fotoğrafa kendisiyle yapılmış bir röportaj eşlik ediyor. Bu resmin metni ise şöyle: "Türkiye'de yaşamak mı? Asla! Türk kadınları mini etek giymiyor, gece kulübüne gitmiyorlar – anne babaları öyle istiyor. Münih'ten Ayzıt Bostan (resimdeki) genç bir Alman gibi yaşıyor. Hatta kimi zaman Türk olmaktan utandığı bile oluyor. 'Neden?' diye soruyor kendisine." Ayzıt, kendi ağzından yazılan metinde de şunları söylüyor: "Pasaportuma bakılırsa Türküm – hâlâ. Aslında insanların pasaportlarına göre tanımlanmalarına üzülüyorum; çünkü kendimi ne Türk ne de Alman gibi hissediyorum."

Bu kısacık anlatının içinde, genç kadının kimliği, sürdüğü yaşam tarzına, pasaportuna, etnik kökenine ve şahsi geçmişine endekslenmiş durumda ve bu kimliği hem kendisi hem de medya muğlaklık ve özcülükle tanımlıyor; pasaport itibariyle Türk, yaşam tarzı itibariyle Alman, hissiyatında ise ne Türk ne de Alman; başka bir deyişle, eklemlenmiş kimliklerin betimlemesinin içerdiği bütün muğlaklıkları ve tonları barındırıyor. Yukarıda belirtildiği gibi, Alman-Türklerin eklemlenmiş kimliklerinin en çarpıcı özelliklerinden birisi de ebeveyn kuşağına atıfta bulunulması. Edinilen kimlik ebeveyn kuşağı ile tam bir kopuş anlamına gelmese bile, en azından Alman-Türk'ün eleştirel olarak konumlandığını ifade ediyor. Bu Münihli genç kadının anlatısı, ebeveyniyle arasındaki bağların kopması etrafında dönüyor. Söylediğine göre, bu kopuşun nedeni bir Alman ile evlenmiş olması. Burada, ebeveyn kuşağı ve onunla bağlantılı her şey ile bağları koparma kimliğin eklemlenip melezleşmesini sağlamada en önemli ölçüt gibi duruyor.

Alman-Türklerin melez kimlikleri söylemi, Almanya ve Türkiye'deki pop müzik sektörü söz konusu olduğunda en zengin halini alıyor. Genç Alman-Türk müzisyenler, kültürel sınırları çiğneyen ve altüst eden kişiler olarak yansıtılıyor (Çağlar, 1998). Ancak, bu gibi medya temsillerinde, bu altüst ediş egemen çoğunluğun "kültürü"nü değil, azınlık grubunun yani ebeveynlerin "kültürü"nü hedef alıyor.



Üçüncü resimde ise Türkiye'de ve Almanya'daki Türkler arasında ün kazanmış genç bir pop şarkıcısı görülüyor. Resimaltı şöyle: "Atatürk için hip-hop. *Almancılar*, Türk pop müziğinin yıldızları [Türkiye'deki Türkler bu terimi Almanya'da yaşayan Türkler için biraz aşağılayıcı bir anlamla kullanıyorlar. Bu kullanım Türklerin Al-

manya ile aralarındaki ilişkinin, geçimlerini bu ülkeden kazandıklarının altını çiziyor]. Bu gençler Reinheim veya Heidelberg'de oturuyorlar ve babalarının müziğinden nefret ediyorlar."[11]



Ebeveyn kuşağı ise medyada dördüncü resimdeki bu kadın gibi imgeler ile temsil ediliyor; yaşlıca bir Türk kadınının dükkânındaki ucuz *kitsch* eşyaları gururla –gençlerin grafitilerinden duydukları gurur gibi– sergilediği belirtiliyor. Metne göre burası kendi yeri. Resimdeki kadın bir yandan kendine duyduğu güveni, diğer yandan ise ebeveyn kuşağına "yakıştırılan" otantikliği ve belirsizlikten uzaklığı sergiliyor. Onun yeri ve kimliği artık geçmişte kalmış ve belirsizlikten uzak, yani daha genç kuşaklara mensup Türklerin kimliklerinin karşısına konduğu açık.

Sonuç olarak, kimlik süreçlerinin melezleşmesi ve eklemlenmiş kimlik kullanımı Türk iş göçmenlerine ve onların çocuklarına çoğul kimlikler iddiasında bulunma imkânı vererek ulusal politikayı onlara açıyor gibi görünmesine rağmen, bu süreçten bütün kuşaklar aynı ölçüde etkilenmiyorlar. Genç kuşak bu sürece katılıyormuş gibi yansıtılıyor, ancak kategorilerin altüst edilmesi özcülük yoluyla öncelikle ebeveynlerin "kültürü"nü hedef alıyor.

Ebeveyn kuşağından kopuş, genç kuşağın melez kimlikleri için bir önkoşul gibi göründüğünden, sadakat sorunu ve "cemaat"in tanımlanması olduğundan daha önemliymiş gibi görünüyor. Almanya'da meşru bir alan ve kimliklerinin tanınmasını talep

eden daha genç Türkler, ya break-dance, rap veya Türk pop müziği gibi belli kültürel alanları sahipleniyor, ya da Çağlar'ın öne sürdüğü gibi, Türkiye'de toplumsal hareketlilik yoluyla kendilerini kabul ettirmek istiyorlar. Üçüncü bir strateji ise, medyadaki Türk göçmen imgelerinin ve temsillerinin sahiplenilmesi gibi duruyor. Genç kuşak, farklı nesiller için yeni imajlar sunarak mevcut klişelerin ve algıların bir kısmını tersine çevirmeye çalışıyor. Ancak, bu noktada, genç kuşak "yakınındaki öteki" ile ilişkisini yeniden yaratma ve Alman toplumunda egemen olan Türk imgelerine katılmaksızın kabul görme sorunu ile karşı karşıya kalıyor. Genel kamuoyunun yanı sıra, ebeveyn kuşağı ile yapılan bu pazarlıklar, Almanya'da yaşayan genç Türk kuşağı için yeni yaratıcı ve tartışmalı kimlik politikası alanları açıyor.

KAYNAKLAR

Baumann, Gerd (1997), "Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances", Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.), *Debating Cultural Hybridity*, Zed, Londra, s. 209-25.

Baumann, Gerd ve Thijl Sunier (der.) (1995), *Post-Migration Ethnicity*, Amsterdam.

Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londra.

Çağlar, A. (1995), "German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies of Social Mobility", *New Community*, c. 21, no. 3, s. 309-23.

—— (1997) "Hyphenated Identities and the Limits of Culture", Tariq Moodod ve Pnina Werbner (der.), *The Limits of Multiculturalism in the New Europe*, Zed, Londra, s. 169-85.

—— (1998), "Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation: German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin", *Cultural Dynamics*, c.10, no. 3, s. 243-61.

Fischer, Sabine ve Moray McGowan (1996), "From 'Pappkoffer' to Pluralism: On the Development of Migrant Writing in the Federal Republic of Germany", David Horrocks ve Eva Kolinsky (der.), *Turkish Culture in German Society Today*, Berghahn, Oxford, s. 1-22.

Friedman, Jonathan (1997), "Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-hegemonisation", Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.), *Debating Cultural Hybridity* içinde.

Huhnke, Brigitta (1997), "Sprachliche Realisierungen symbolischer Politik in Migrationdiskursen", Matthias Jung, Martin Wengeler ve Karin Bke (der.), *Die Sprache des Migrationdiskurses*, Westdeutscher Verlag, s. 89-105.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999), "Almanya'da Okullarda ve Üniversitelerde Başörtüsü Olayı", *Toplum ve Bilim*, no. 83 (Güz), s. 58-77.

Leggewie, Claus ve Zafer Şenocak (der.) (1993), *Deutsche Türken: Das Ende der Geduld*, Rowohlt, Hamburg.

Mıhçıyazgan, Ursula (1986), *Wir haben uns vergessen: Ein intrakultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten*, ebv-Rissen, Hamburg.

Olwig, Karen Fog ve Kirsten Hastrup (der.) (1997), *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, Routledge, Londra.

Pfluger-Schindlbeck, Ingrid (1989), *"Achte die Alteren, liebe die Jüngeren": Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration*; Athenäum, Frankfurt/M.

Schiffauer, Werner (1991), *Die Migranten aus Subay: Türken in Deutschland, eine Ethnographie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Der Spiegel, no. 31, 30 Temmuz 1973.

Der Spiegel, no. 2, 11 Ocak 1999.

Tan, Dursun (1997), "Das Ende einer Gastarbeit: Ein Versuch, die Zukunft des deutsch-türkischen Zusammenlebens vorauszusehen", Hans-Peter Waldhoff, Dursun Tan ve Elçin Kürşat-Ahlers (der.), *Brücken zwischen Zivilisationen*, IKO, Frankfurt/M, s. 235-52.

Werbner, Pnina (1997), "Introduction: The Dialects of Cultural Hybridity", Pnina Werbner ve Tariq Modood (der.), *Debating Cultural Hybridity* içinde.

Wolbert, Barbara (1984), *Migrationsbewältigung*, Herodot, Göttingen.

—— (1995), *Der getötete Paß: Rückkehr in die Türkei*, Akademie, Berlin.

Wright, Susan (1998), "The Poliricisation of 'Culture'", *Anthropology Today*, c. 14, no. 1 (Şubat), s. 7-15.

Die Zeitmagazine, no. 18 (2 Mayıs 1996).

Die Zeitmagazine, no. 51 (12 Aralık 1997).

Die Zeit-Punkte: Türken in Deutschland, no. 2 (1999).

Sonsöz

GÜNDELİK YAŞAMI TANIMAK[1]

Martin Stokes

Bu kitapta ortaya koyulan "gündelik hayatlar" Türkiye'de kültürel araştırmalar ve sosyoloji alanında bilinçli, enerjik ve entelektüel açıdan coşkulu bir anı yansıtmaktadır. Kutlanması gerektiği kadar üzerinde düşünülmesi de gereken bir andır bu, özellikle de Türkiye araştırmalarındaki daha geniş bir genel akımın parçası olduğu düşünüldüğünde (bkz. örneğin, Bozdoğan ve Kasaba, 1997; Keyder, 1999). İleriye doğru atılan bu gibi adımları çok sıradan görmemek gerekir. Bu durum nasıl ve neden meydan gelmiştir? Çağdaş Türkiye'yi anlamak konusundaki egemen alternatifler kesinlikle sınırlıdır ve Kandiyoti'nin geniş kapsamlı Giriş bölümünde işaret ettiği üzere verimsizlikleri de giderek artmaktadır. Bir tarafta, modernleşme teorisinin versiyonları bulunmaktadır, konuya liberal veya Marksist açılardan yaklaşan bu versiyonlar ulusal ya da bölgesel vaka çalışmalarını "gelenekçilik" ile "modernlik" arasında konumlandırmaktadır. Modernleşme kuramının modernliği benimsemekten ziyade inkâr eden "yükselişe geçen" İslam konusuna bir açıklama getirmedeki yetersizliği pek çok başarısızlıktan biridir. Diğer tarafta, postkolonyal dönem kuramının türevleri bulunmaktadır, ki bunlar da Türkiye gibi ulus-devletlerin özgül gelişim çizgileri ve tarihsel deneyimlerini açıklama yolunda pek bir mesafe katetmiş değildir. Bu kitap, her ikisinin de sınırlı kalan yönlerinin irdelenmesi ve bir alternatif arayışı olarak nitelenebilir.

Ancak, ne modernleşmenin ne de postkolonyal dönem kuramlarının tam olarak düşüşte olduğu söylenemez. Entelektüel açıdan geçerliliğini yitirse de, kurumsal olarak kabul görmeyi sürdüren modernleşme kuramı kesinlikle üzerinde durulması gereken bir savdır. Türkiye, muhafazakâr Batılı araştırmacılar tarafından Avrupa'nın tarihsel özgünlüğünü vurgulamak ve bu özgünlüğe ayak uyduramadıkları belli olanları damgalamak için bir araç olarak defalarca kullanılmıştır. Bu bakış açısına göre, modernliğe giden yol, geçmişle bağlarını koparacak tarihsel iradeye sahip olanların girebilecekleri, tekil, değişmez ve kaçınılmaz bir yoldu. Kahramanca tarihsel irade imajı her yerde olduğu gibi Türkiye'deki reform yanlısı kuşakların çabalarında da iz bırakmıştı. Dışarıdan bakanlar için, hele gönüllerinde ticari ve stratejik çıkarlar yatıyorsa, demokrasi konusundaki kuşkular, tarihsel iradenin gereklerinin diğer her şeyi kendisine tabi tutacağı varsayımıyla kolayca bertaraf edilebilir. Bu iki çıkar grubu –yani, Türk seçkinleri ile akademik Soğuk Savaşçıların çıkarları– çakışarak Türk

modernliğine belli bir bakış açısı getirdi ki bunun etkisinden sıyrılmak hâlâ oldukça güç. Nitekim ABD ve Batı Avrupa'daki politika danışmanları bu tarihsel tekerleği tekrar tekrar icat edip duruyorlar (bkz. Samuel Huntington). Türkiye'nin yıllar boyunca bu şekilde anlaşılmaya devam edeceğine kuşku yok.

Postkolonyal dönem kuramı ise daha karmaşık bir mesele, zira geçerliliğini savunmak için daha ikna edici savlar geliştirilebiliyor. Örneğin, Türkiye'nin kendine özgü yanlarına dair daha küresel bir kavrayış geliştiriyor ve onu diğerleri ile karşılaştırılıp buna göre değerlendirilecek bir "vaka" olarak görmeyi zorlaştırıyor. Türkiye tarihini, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca imparatorluklarını ve küresel egemenliklerini yitiren diğer Güney Avrupa ulus-devletlerinin ışığında ele almak kuşkusuz çok öğretici olacaktır. Bağımsızlığı ve Batı Avrupa'da büyük bir emek gücünün varlığını postkolonyal dönem analizlerinin pek çoğunun üzerinde durduğu küresel bağımlılık kalıpları açısından ele almak faydalı olabilir. Kuşkusuz sorunlar da yok değildir. Postkolonyal dönem kuramı, Batılı olmayan modernlikleri yorumlama konusunda kendisine özgü oldukça normatif ve kurumsal açıdan etkili yöntemler yaratmıştır. Bu yöntemler, melezliğin ve göçmenliğin özcülüğe karşı çalışan, edebi olan ya da tanınabilir bir "yüksek kültür" bileşkesi taşıyan biçimlerine değer verir. Bunun sonucunda, Avrupa ve ABD metropollerindeki göçmen ve göçmenlik sonrası hayatlarını biçimlendiren siyasi ve ekonomik koşulları tam olarak ele almakta yetersiz kalabilirler. Buradaki kuramsal sorun, tıpkı kendisinden önceki modernleşme kuramında olduğu gibi postkolonyal kuram için de Türkiye'nin, başka yerlerde olup bitmiş bir tarih için aydınlatıcı bir örnek sunmanın ötesine pek geçememesidir. Kurumsal sorun ise, bu görüşün ticari çevrelerle devlet çıkarlarına pek rahat uyum sağlayan bir kültürel bağnazlık haline gelmiş olmasıdır.

O halde, alternatifler çok daha canlı ve kuvvetli. Bu kitaba can veren enerjinin kaynağını nerede aramalıyız acaba? Öncelikle, Türkiye'deki aydınların son yirmi yıldır, yurtiçinde ve yurtdışında faaliyette bulunduğu maddi ve siyasi bağlamlarda meydana gelen değişimlere bakılabilir. Türkiye'deki üniversiteler YÖK'ün kan kaybettiren mirası ile mücadele etmek zorunda kalmıştır, ancak basın-yayın sektörü 1960 ile 1980 arasında art arda gelen askeri darbelerin yarattığı kısıtlamalar duvarındaki her çatlaktan geçmeye çalışmıştır. Örneğin İletişim gibi yayıncıların enerjik çeviri çalışmaları, Marksist sosyal kuramın yeni açılımlarını Türkiye'de giderek genişleyen bir okur kitlesine ulaştırdı.[2] Her yerde olduğu gibi, Türkiye'de de kitap ve dergi basım ve dağıtım maliyetleri önemli oranda düştü. Entelektüel üretimin maddi zemininde meydana gelen değişimler, düşüncelerin dolaşımına da müthiş bir hız kazandırdı. Seyahatlerle, zihinsel emeğin nispeten daha özgürce hareket edebilmesiyle, e-posta ve masa-üstü yayıncılık ile ortaya çıkan olanaklar, Türkiye, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki yazarlar arasında akıcı ve sürekli bir etkileşime fırsat sağladı, oysa böyle bir iletişim eskiden büyük konferans bütçeleri ve sorunlu lojistik işlemler gerektiriyordu. Birkaç istisna dışında Türkçe yayın yapan Türk araştırmacılar ile İngilizce, Almanca veya Fransızca yayın yapan yabancı araştırmacıları birbirinden ayıran çizgi sonsuza dek silinmiş gibi görünüyor. Uluslararası ve "yerel" araştırmalar arasındaki biraz sömürüye varan iş bölümü de ortadan kalkma sürecine girmiş bulunuyor

ve elinizdeki kitap yayımlanmış araştırmalarda daha eşitlikçi bir çift yönlü trafiği temel alıyor.

Daha geniş kapsamlı dönüşümlerin de üzerinde durulması gerek. Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de "politik olan"ın alanı değişmiş durumda. Sınıf ve etnik köken politikaları küreselleşme ile önemli ölçüde yeniden yapılandı. Bu karışıklıklara bağlı endişeler, giderek artan şekilde toplumsal cinsiyet ve cinsellik konusunda yeni kamusal oyunlara –magandanın, transeksüel fahişenin, gündelikçinin, tezgâhtarın, türbanlı siyasi eylemcinin bu kitapta başarıyla ele alınan dünyalarına– kanalize edilmiştir ve bu yöndeki taban siyaseti eleştirel bir dikkati gerektirmektedir. Son olarak, çağdaş Türkiye'nin metropolitan doğası, toplumsal ve kültürel eleştirilerin karakterini büyük oranda etkilemiştir. Bir zamanlar Türk sosyolojisinin karakterini tanımlayan köy ve köylü figürleri –yalnızca tutarlı ve "bilinen" referans noktaları olarak da olsa– tamamen ortadan kaybolmuş gibi görünüyor. 1990'lar boyunca Türk ordusu ile PKK arasında tırmanan çatışma "kırsal"ın entelektüel tartışma ortamından silinmesinin nedenlerinden biridir, bu durum kısmen bu çatışmanın içerdiği siyasi gerginliklerin kamuoyunda verimli tartışmalar yürütülmesini engellemesinden kaynaklanmıştır. Daha genel olarak, küreselleşme taraftarları "küresel kentler"in ortaya çıkışını uygarlaştırıcı bir etki olarak, ulus-devletler çağının getirdiği sınırlılık ve tekilciliği yavaş yavaş çözecek, aydınlanmış tüketicilerin tercihlerini rahatça yapabilecekleri kozmopolit bir alan olarak göklere çıkarmışlardır. Kentin bu değişen deneyimleri Kandiyoti'nin Marshall Berman'dan (1982: 29-30) aldığı açılış cümlesinin içerdiği türde endişelere ve kaygılara neden olmaktadır:

> ... modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır; sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi... örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir.

Türkiye'de sosyoloji ve kültürel araştırmalar alanında çalışan tüm bir kuşağı bu terimlerle (yani, entelektüel üretimin değişen maddi ve siyasi koşulları, Türk üniversitelerinin değişen doğası, fikirlerin ve emeğin artan hareketliliği bağlamında) tanımlamak doğru olmaz. Ancak, bunlar Türkiye'de ve Türkiye üzerine çalışan sosyologların ve kültür kuramcılarının neden böylesine kuvvetli ve enerjik bir şekilde kentlerin günlük yaşamlarına yöneldiklerini anlamamıza yardımcı olabilir. Zira, küreselleşme daha önceleri giyim tarzları, istihdam, kitap, sanayi teknolojileri, müzik tarzları, parlamenter demokrasi, kamu yönetimi, aile ilişkileri, kent uygarlığı vb. için model arayışlarında büyük oranda gözlerini başka bir yere çevirmekten ibaret olan modernlik deneyimini önemli ölçüde değişime uğratmıştır. Bu bağlamda, Türkiye'de "şu anda ve burada" olup bitenler, gündelik yaşamın içindekiler, daima söz konusu yerelliği aşan soyutlamalara bağlı bir yerellik olarak algılanmıştır. Ancak, modeli sunanın hangi modernlik versiyonu olduğunu anlamak, Türkiye'nin hangi "merkez"in "çevre"si olduğunu saptamak, dış dünyadan ikna edici soyutlama ve usallaştırma biçimleri almak giderek güçleşmektedir. Türk modernleşmesi sorunsalını başka bir yerde değil, gündelik yaşamın içinde aramaktan başka pek seçenek kalmamıştır.

Peki, "gündelik" nedir? Durup düşündüğümüzde, bu kolay tanımlanamayan bir kategoridir. Sonuçta, "gündelik" olmayan nedir ki? Bunu sağduyu çerçevesinde tanımlama girişimleri derhal anlamsız tekrarlara dönüşür. Genel anlamda, "gündelik"in değerinin her şeyi kapsamasından kaynaklandığını savunabiliriz. Gündelik olgusu, örneğin, modernist sosyal ve kültürel düşüncenin muhtelif çeşitlemelerinde derinden kök salmış kamusal ile özeli, küresel ile yereli, siyaset ile ekonomiyi, gerçek ile fantaziyi, geleneksellik ile modernliği birbirinden ayırma eğilimlerine karşı çıkar. Hatta bu terimleri kullanarak "gündelik"in bir çeşit tanımına bile ulaşabiliriz. Ancak bu kitabın yazarları, gündelik kavramını hayli özgül bağlamlarda ele aldılar ki bunların ayrıntılarına göz atmak yararlı olabilir.

Bu bağlamlardan biri, gündelik kavramının milliyetçi reformculuk mirasının sorgulanmasıdır. Türkiye'de ulus inşası süreci halkın gündelik deneyiminin belli unsurlarını devlet politikası olarak yüceltmiştir. Ziya Gökalp'in etkili formülünde, "hars" ve "medeniyet" kategorileri birbirlerine karşıttı ve bu ikisi, Türkiye söz konusu olduğunda, uyumsuz olmaya mahkûmdu. Bu görüşe göre, Doğu/İslam medeniyeti Türk kültürünün kendine has özelliklerine uygun olmayan bir tarihsel araçtı. Başka yerden kaynaklanan bu medeniyet, olmaması gereken alanlara, örneğin erkekler ile kadınlar arasına veya Osmanlı toplumundaki sınıflar ve mevkiler arasına hiyerarşiler ve ayrımlar dayatan, uzak ve soğuk bir güçtü. Halkın ana dili, bilinçli ve kararlı bir şekilde gündelik hayatın en ücra köşelerine giren ulus-devletin gerektirdiği yeni yakınlık biçimlerinin hem göstergesi hem de hayata geçirilmesiydi. Bu yüzden yerli dile geçiş sadece siyasi olanın gündelik olanı (seçkinler tarafından ne kadar fantazi haline getirilmiş ve yönlendirilmiş olsa da) kutsallaştırması olmakla kalmamış, gündelik yaşamı kaçınılmaz olarak siyasi hale getirmiştir.

Buna tepki olarak, birbirine taban tabana zıt iki akademik tutum belirmiştir. Örneğin Berkes'in (1964) temsil ettiği ilk tutum, reformcuların yeterince organik bir toplum yaratamadıklarını vurguluyordu. Böylece, reformların bastırdığı veya karşı çıktığı şey, sonuçta nostaljik bir karmaşanın zemini haline gelmiş, modernist projeye ya açıkça karşı çıkmakta, ya da onun kaçınılmaz olarak ardında bırakacağı boşlukları doldurmakta kullanılabilecek simge ve uygulamaları besleyen bir kaynağa dönüşmüştür. Birçok İngiliz sosyal antropoloğun (örneğin bkz. Stirling, 1965; Hann, 1990) savunduğu diğer tutum ise, devletin projesi ile yerel düzeyde özdeşleşmeyi vurguluyordu. Bir yandan Gellner'in (1981: 60) esprili bir şekilde öne sürdüğü gibi laik Türk reformcuları "kendi İslamlarının içini dışını biliyorlardı"[3]; niyetleri bu olsa da olmasa da, reform süreci onların (zaten oldukça modern bir hal almış) dinsel deneyimlerinden etkilendiğinden hem halk sınıflarına hem de seçkinlere oldukça tanıdık gelen kültürel mecazlarla dolmuştu. Öte yandan, Türk devletinin yeni yurttaşlarının modernist yargıları dinsel bağlama aktarma veya bunun tam tersini yapma konusunda ustalaştıkları öne sürülüyordu. Atatürk, yapısal açıdan bir çeşit peygamber olarak görülebiliyor, Tapper ve Tapper'ın faydalı analizinde (1987) görüldüğü gibi, Eğridir'deki yurttaşlar ciddi ciddi "Elhamdülillah laikiz"[4] diye övünebiliyorlardı. Her iki model de farklı zamanlarda ve yerlerde inandırıcı bir biçimde savunulabilir, her ikisi de reform sürecinin gündelik dinamikleri, yani toplumsal ve kültürel eylem

ideolojisi üzerine odaklamıştır.

Her iki model de belli bir okunabilirlik niteliğine dayanır. Kişi reformları reddedebilir (ilk durumda olduğu gibi) veya benimseyebilir (ikinci durumda), fakat bu ancak kişinin işaretleri açıkça okuyabildiği ve kendini buna göre konumlandırabildiği ölçüde gerçekleşir. Belki de, son yıllarda ortadan kaybolan işte bu –o dönemlerdeki egemen kuramsal paradigmaların sağladığı– okunabilirlik niteliğidir. İkilikçi ideolojik konumların daima kaygan bir göstergeler zeminine dayandığı öne sürülebilir, ancak bunlar çok geniş bir siyasi güçler kümesinin kesişen çıkarlarının sonucu olarak aldatıcı bir tutarlılık ve istikrar kazanmışlardı. Bu çıkarlar artık kesişmeyebiliyor ve anlaşıldığı kadarıyla eski göstergeler bir zamanlar sıkı sıkıya bağlı gibi göründükleri şeyden artık kopuyorlar. Artık, örneğin, kişi Atatürk ile ilgili eşyalara anlamlar yüklemek için uğraşmak zorunda ve bunu yaparken de bir zamanlar şiddetle göz ardı edebileceği şeyleri sıkıntıyla kabullendiğini gösteren yöntemler kullanıyor. Siyasi öznellikler de giderek sadece performatif nitelikleri ile değil, –el uzatıp çoğu kez başarısızlıkla ve bariz bir endişeyle– çözmeye uğraştıkları gerilimler ile belirleniyor. Kandiyoti'nin ele aldığı transeksüel gruplar da böylelikle İstanbul'un cinsel yarı-küresini Bangkok, Londra ve New York'takine bağlayan küresel eşcinsel ve transeksüel dünyalar sayesinde liberalleşmenin sunduğu fırsatlar tarafından massediliyor, ancak, bu kişiler aynı zamanda 1996'da İstanbul'da gerçekleşen Habitat II konferansı için steril bir kozmopolit gündelik hayat yaratma yolunda devletin gösterdiği ağır çabaların da kurbanı olmuş durumdalar. Haklı olarak, İstanbul'u yönetenlerin İslamcı liberalliklerini riyakârlık ve Atatürk devrimciliğine hakaret olarak görüyorlar. Onların siyasi öznellikleri de böylelikle liberal kozmopolitçilik ve milli saygınlık arasındaki gerilimlerden etkileniyor. Dolayısıyla biçimlendirdikleri siyasi kültürler ve öznellikler, eskiden egemen olan kuramsal görüşün (merkez/çevre, laiklik/din, vs.) bir sonucu olarak varolan okunabilir şeffaflıkla değil, belirsizlik ve gerilim ile dikkat çekiyor.

Refomcu yerelciliğin kendini günlük hayatta gösterdiği boyutlar bu kitapta en kuvvetli biçimiyle Mardin ve Öztürkmen tarafından ele alınıyor (İslamcılığın gündelik siyasi performatif yönüne birazdan geleceğim). Mardin'in dil reformları hakkındaki makalesi, Osmanlıca ve "öz Türkçe" arasında ideolojik olarak üretilen ayrımın, muazzam ikna edici olmakla birlikte, kurguya dayalı olduğunu gösteriyor. Osmanlı edebiyatında resmiyet ve ifade gücü açısından farklı dil kullanımları mevcuttu ve halkın konuştuğu Türkçe daima büyük rol oynamıştı. Osmanlı şiirinin hoş karmaşıklığının büyük bölümü de metinler-arası niteliğine dayanıyordu. Mardin'e göre, milliyetçi reformculuğun yol açtığı yoksullaşmalardan biri de bu zengin referans ağının ve metinler-arasılığın çözülmesi olmuştur. Yazar, modernliğin halk dilinde, gerçekçilik üzerindeki mutlak ısrarının Türk toplumunda dil "oyunları" olanaklarını kısıtlamış gibi göründüğünü öne sürüyor. Bu düşünceleri, Mardin'in Türk modernleşmesi üzerinde durduğu diğer yayınlarındaki (bkz. özellikle Mardin, 1989) etkili yorumlarıyla bağlantılandırmak zor değil. Ancak, burada "gibi görünmek" ibaresi önemli. Yazarın postyapısalcı dilbilim kuramını anımsatması, bizleri performativiteyi dikkate almaya yöneltiyor; anlamın son derece çalkantılı ve öngörülemez ol-

duğu; ifade edilmeyen, unutulan ya da bastırılmış olan ile iç içe geçmiş olduğu nosyonuna dikkatimizi çekiyor. Mardin, modern Türkiye'de gündelik dile bu bağlamda yaklaşmamız durumunda, halk diline geçiş sürecini daha farklı algılayabileceğimizi ve sürecin sunduğu başarı hikâyesiyle yetinmeyeceğimizi belirtiyor. Yazar ayrıca reform sonrası Türk dilinde içkin olan oyun olanaklarının, dili saran tıkanıklıklar ve gerilimler sonucu azalmak yerine çoğalmasının da bir ihtimal olduğunu ima ediyor. Mardin'in makalesinde belli bir postmodern tını hissediliyor, ancak bu da günlük konuşma dilinin dinamiklerini tarihsel bağlam içinde anlatmaya yönelik ısrarıyla dengeleniyor. Yazar, edebiyat Osmanlıcasının zaman içindeki farklı kullanımlarını anlamadan, çağdaş günlük dilin doğasında bulunan oyun olanaklarının tam anlamı ile değerlendirilemeyeceğini ima ediyor. Zira, bu fırsatların kesinlikle mevcut olduğunu savunuyor.

Öztürkmen'in Türkiye'deki halk oyunları akımı konusundaki makalesi de benzer bir dizi kaygı ile şekilleniyor. Halk oyunları akımına, dayatma bir milliyetçi halk kültüründen çıkma bir oyun olarak yaklaşırsak, oldukça basit bir meseleye dönüşür ve Berkes'in Türkiye bağlamında geliştirdiği terminoloji veya genel "icat edilmiş gelenek" eleştirisi ile açıklanıp bir kenara konması kolaylaşır. Yirminci yüzyılın başlarında Tarcan'ın ultra-maço "zeybek" oyununu smokinli beyler ve tuvaletli hanımların yapacakları bir salon dansı olarak yeniden düzenleme çabaları, ilk bakışta "icat edilmiş gelenek" anlamsızlığının örneği gibi görünse de, bu çabaların daha yakından değerlendirilmesi gerekir. Halk oyunları akımına milliyetçiliğin kendi içinde bulunan çoklu ve çelişkili güçlerin şekillendirdiği bir şey olarak yaklaşırsak, önümüzde beliren tablo genelde düşünülenden daha karmaşık ve açık uçlu olacaktır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yer bulduğu halkevlerinden bankaların, gazetelerin, üniversitelerin ve özel derneklerin desteği ile kamusal alana taşınan halk oyunları çok çeşitli gündelik kültürel dünyaların bir parçası olmuştur, ki bunların hiçbirisi doğrudan devletin projesinin içine dahil edilemez ve böyle yorumlanamaz. Türkiye'de halk oyunlarının çok tutulması, Öztürkmen'in ortaya koyduğu gibi, son yirmi-otuz yılda Türkiye'deki kentlerdeki öğrencilerin ve diğer genç insanların günlük hayatları ile bağlantılı olarak ele alındığında çok daha rahat anlaşılır. O halde, Mardin ve Öztürkmen için "gündelik" hâlâ kesin ve aktif bir şekilde ulus inşasının güçleri tarafından şekillendirilmekte, ama bu toplumsal ve kültürel yaratıcılığa sanılandan daha fazla imkân sağlayan, çoklu ve tarihsel olarak açık uçlu yollarla gerçekleşmektedir.

Büker'in Türkân Şoray üzerine yazdıkları, gündelik ile milliyetçi reformların kültürel gerçekçilik nosyonları arasındaki ilişkiyi sorguluyor. Türkân Şoray'ın sade erotizmi, özellikle de "Türk Greta Garbosu" Cahide Sonku'nun daha egzotik cazibesi ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde, Büker'in seçkinler ile halk sınıfları arasındaki kültür uçurumu üzerinde durmasına olanak sağlıyor. Bu uçurum Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde derinleşmeye, Büker'in dile getirdiği gibi, 1950'lerde ve 1960'larda açıkça görülmeye başlamıştır. Popüler müzik gibi sinema da, besbelli ki reformcular için büyük bir ideolojik mesele olmamıştır. Yine de, ileride çok başlarını ağrıtacak "gerçekçilik" nosyonunu harekete geçirmişlerdir. Bağımsızlığı izleyen yıllarda Türkiye'deki kitle iletişim kültürü ya imal edilmiş (1940'ların sonlarından iti-

baren Türk radyo ve televizyonda yayınlanan, Sarısözen'in "Yurttan Sesler" programındaki reformdan geçmiş halk müziği) veya büyük oranda kuralsız işleyen piyasa mekanizmalarına bırakılmıştır (Amerikan, Avrupa ve Arap filmlerinin ve popüler müzik türlerinin çok tutulan tercümeleri ve versiyonları gibi). Her ikisi de Türkiye'nin "gerçek"lerinden uzak "yapıntı"lar oldukları için, tüm popülizmlerine rağmen sonuç olarak elit zevklerin egemenliğinde oldukları söylenebilir.

1950'lerde Menderes'in önünü açtığı popülist politikalar, yerelleştirmenin vadettiği ancak gerçekleştiremediği o "gerçek" Türkiye arayışı içinde bir karşı-kültürün gelişebileceği ideolojik koşulları yaratmıştır. "Anadolu rock"[5] bu konuda önemli bir örnektir; gerçi gelişimini ancak 1990'larda, maddi koşullar olgunlaştığında tamamladığı öne sürülebilir ve yakın dönemdeki "düşünen sınıf nostaljisi" dalgasında Cem Karaca, Moğollar, vb.nin "geri dönüşü" de bu şekilde açıklanabilir. Türkân Şoray'ın ve arabeskin temsil ettiği popüler kültür, bu dönemde yerel popüler kültürün kitlesel üretimine hitap etmiştir.[6] Türkân Şoray'ın ve arabesk filmlerin "gündelik"i, elbette, oldukça soyut ve uzlaşımsal bir gündelikti. Ancak yine de bu durumu siyasi yerelleştirmenin ürettiği, pek çok kişinin "gündelik hayat"tan uzak olduğunu düşündüğü kültür dünyalarına bir tepki olarak görmek bize bir fikir verebilir. Bu karşı-gerçekçiliğin görünüşte karşı çıktığı devlet destekli halk kültüründen "aslında" daha "gerçek" olduğunu düşünenlere, ikisinin de aynı gerilimleri, belirsizlikleri ve çelişkileri içerdiği ve bunlarla şaşırtıcı derecede benzer şekillerde başa çıkmaya çalıştığı hatırlatılabilir.[7] Her iki durumda da aynı derecede hayali günlük yaşamlar ile bağlantılı karmaşık bir fantaziler ve arzular dünyasında bulunuyoruz.

Büker, Mardin, Öztürkmen ve Öncü tarafından kaleme alınan bölümlerde sinema, dans, karikatür, dil ve cinsellik nispeten daha belirgin bir şekilde işaretlenmiş "kültürel" dünyalar olarak ele alınıyor; bu işaretleri sağlayan meta biçimleri; gramerin, arşivlerin, repertuarların ve tekniklerin halkbilimsel ve dilbilimsel fetiş haline getirilmeleri ve gündelik dinamikleri eleştirel bir dikkat gerektiren cinsiyetlere ayrılmış/cinsel altkültürler. Bir grup yazar ise bunun tam aksi bir öneriyi ele alıyor: İşaretlenmemiş olan günlük yaşamlardan oyun ve gösterinin resmi niteliklerini tarayabiliriz. Durakbaşa ve Cindoğlu, Saktanber, Özyeğin ve Ayata'nın ortaya koydukları üzere, bunlar ağırlıklı olarak bariz tüketim sahnesinde ortaya koyulan sınıf kimliği oyunlarıdır. Galleria, Carrefour, Akmerkez, Capitol gibi merkezler ile birlikte, Türkiye'de tüketimin, en azından kitle düzeyinde, hiç olmadığı kadar şaşaalı, teatral bir hal aldığını düşünüyorum. Bu açıdan bakıldığında, tüketim oyunu, Ayata'nın ele aldığı üzere, banliyö yerleşim birimlerinde merkezi bir rol oynuyor ve yalnızca orta sınıf aile bireylerinin birbirleri ile ilişkilerini değil, onlara hizmet eden kapıcı, hizmetçi, mağaza elemanı gibi kişileri de kapsıyor. İlk bakışta, bu makaleler bize hiperkapitalizmin "ötekilerle" giderek yoğunlaşan sosyal ilişkileri içerdiğini anımsatıyor. Metanın fetişist mantığı bizi ideolojik olarak nesnelerden ve şahsi arzulardan oluşan metafizik bir dünyaya çekerek bu gibi sosyal ilişkileri ne kadar inkâr ederse etsin, durum böyle. O halde, ilk bakışta, bu "gündelik" kavramı tüketim kapitalizminin daha geniş bir eleştirisinin bir bölümü olarak algılanabilir.

Giderek yoğunlaşan bu ilişkiler, bir dereceye kadar, daha eski kalıpların etkisi al-

tında. Türk kentlerindeki hiper-kapitalizm özellikle orta sınıftan kadınların kendi yaşamlarını daha önceleri olmayan biçimlerde kontrol etmelerine olanak sağlayan alanlar yaratmıştır. Banliyö yaşamı, örneğin, kadınlara hane bütçesi üzerinde erkeklerden daha fazla söz sahibi olma hakkı getirmiştir. Yeni orta sınıfları göçmenlerden ayıran geniş servet uçurumu ev ve çocuk bakımı ile ilgili olarak giderek daha fazla işin hizmetliler tarafından görüleceği anlamına gelmektedir. Galleria, Akmerkez ve Capitol gibi büyük alışveriş merkezleri kadınlara vitrin bakma fırsatı sağlarken, bir yandan da küresel kozmopolitliğin sergilenmesi aracılığı ile kendilerini bağımsız failler olarak hissetmelerine yol açmaktadır. Alışveriş merkezlerinin mimarisindeki teatral unsurlar da bunu kolaylaştırmaktadır. "Esmerleri"[8] içeri almamaktan sorumlu kapı görevlilerinden, içerideki mavi gözlü, beyaz tenli mağaza elemanlarına ve burger satıcılarına kadar herkes yardımcı aktör rolünü başarıyla oynamaktadır. Fakat bu durumun nesi yeni? Durakbaşa ve Cindoğlu'nun yaptığı gibi, "site"nin, evdeki yardımcılara bağımlılığın ve alışveriş merkezlerinin Osmanlı'nın son zamanlarından beri varlığını sürdüren orta sınıf yaşamı eğilimlerinin altını çizdiği ve popüler hale getirdiği savunulabilir. Bu görüşe göre, yeni alışveriş merkezleri, Beyoğlu'nun on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki pasajlarının mirasçıları olarak görülebilir. Bütün bu yazarlar tarihsel süreklilikleri vurgulamakta haklılar; yoksa insan Türkiye'nin son yirmi yıldaki liberal seçkinleri gibi, "çağ atlayan" bir kopuş ve farkı vurgulama eğilimine girebilir.[9] Modernite genellikle kadınlara sunduğu fırsatlar bağlamında yorumlanır, oysa Durakbaşa ve Cindoğlu, Saktanber, Özyeğin ve Ayata dışlama, yabancılaşma ve marjinalleşme biçimlerindeki süreklilikleri de vurguluyorlar. Orta sınıf kadınları sınırlanmanın ve denetim altında tutulmanın bir alanından kurtularak, böyle olduğu daha zor fark edilen bir başka alana geçiyorlar. O halde, ikinci bakışta, söz ettiğimiz "gündelik" olgusu modernist liberal iyimserliğin toplumsal cinsiyete dayalı bir eleştirisi olarak anlaşılabilir.

Tüketimin yeni biçimlerini kesinlikle tarihsel yerine oturtmamız gerekiyor. Ayrıca, insanların gündelik bazda bunlarla yaşamayı nasıl becerdiklerini de anlamalıyız, zira görünüşün aksine meta biçimi meseleyi bütünüyle kendi çerçevesi içinde belirlemez. Tüketicinin ihtiyaçları birçok farklı şekilde karşılanır ve insanlar ellerindeki fırsatlara ve becerilere göre, yeni meta manzarasında yollarını bulmak için karmaşık stratejiler geliştirir. Gündelik yaşam içinde yeni olanı anlama, karar verme ve tercih yapma, sosyal karşılaşmaların yeni türleri ile baş edebilme yolunda karmaşık stratejiler ortaya çıkar. Bu dünyaların Pinter'vari oyunları Durakbaşa ve Cindoğlu tarafından kaleme alınan bölümde ve Özyeğin'in gündelikçiler, kapıcılar ve orta sınıf işverenleri arasındaki ilişkiler hakkında anlattıklarında ortaya koyuluyor. Goffman ve diğer yazarların izinde aktardıkları bu gündelik oyunlar, kamusal kendini idare performansının çeşitli veçhelerini, tüm rol değiştirmeleri, manipülasyonları, mizah ve ironiyi kullanımları vb. yönleri ile aydınlatıyor. Özyeğin'in yazdıklarındaki gündelikçiler kendilerini bir yandan ev alanının içinde hapsolmuş, dış dünya ile sadece kocaları, yani kapıcılar aracılığı ile ilişki kurabilir durumda buluyorlar. Öte yandan, işverenleri onlara olağandışı bir biçimde bağımlı ve bu bağımlılık hizmetçilerin orta sınıf tüketim kültürünün işaretlerini yorumlamakta gelişkin beceriler kazanmaları-

na yol açıyor. Görünen o ki, pek çoğu durumu suistimal etmekte ustalık kazanarak, orta sınıf tüketim kodları konusundaki bilgilerini ve işverenlerine hissettirdikleri suçluluk duygusunu maharetle kullanıyorlar. O halde, üçüncü bakışta, "gündelik" olgusu kendi içinde bulunan önemli kaynaklar bağlamında görülebilir, ki bu kaynaklar nispeten dezavantajlı insanlara modern yaşamda karşılaşılan karmaşık ve çelişkili durumları idare edebilme imkânı sağlıyor.

Tahmin edilebileceği gibi bu herkes için, ama özellikle orta sınıflar için büyük kültürel endişe içeren bir süreç. Site erkeklerin, kadınların ve çocukların "kendileri olabilecekleri" bir alan sağlıyor. Ev hizmetlileri ve mağaza elemanları ordusu da gerekli desteği veriyor. Fakat "kendi" ne demek? İlk bakışta, bir orta sınıf benliği diyebiliriz; bu kez de "orta sınıf"ın şu anda ne olduğu sorusuna geliriz. Küreselleşme bağlamında, Durakbaşa ve Cindoğlu'nun haklı olarak işaret ettikleri gibi, orta sınıf olmanın işaretleri ve simgeleri ciddi bir yeniden değerlendirme ve yeniden bağlama oturtulma sürecinden geçiyor. Bir yandan, küreselleşme tüccar orta sınıfların bazı kesimlerinin önündeki fırsatları artırırken, yönetim, kamu hizmetleri ve ulus-devlet tarafından korunan ticari sektörleri (özellikle tarım) kısıtlıyor. Malların ve hizmetlerin dağılımında küreselleşmeye eşlik eden gelişmeler, aynı zamanda, bir zamanlar farklılığı etkin bir şekilde gösteren mallara herkese erişiminin arttığı (daima eşitsiz bir şekilde olsa da) anlamına geliyor.

O halde Türk orta sınıfı "nedir"? Sadece kurumsal bir soru değildir bu. Daha önceleri ulus-devlet tarafından sıkı bir düzen(-sizlik) altına alınan ekonomilerin yeni dünya düzeni tarafından bozulduğu her yerde reklam ve pazar araştırmaları dünyasının başını ağrıtmaktadır. Bu açıdan, Türkiye'yi Hindistan, Güney Afrika, Meksika ve Doğu Avrupa ile mukayese eden karşılaştırmalı bir pazar araştırması etnografisi faydalı olabilir. Ancak, gündelik yaşam söz konusu olduğunda, Ayata, Özyeğin, Durakbaşa ve Cindoğlu'nun ele aldıkları Türkiye'deki nispeten ayrıcalıklı tüketiciler için, bu sorun ilk bakışta, toplumsal farklılığın gereklerini sağlamak üzere tüketime giderek daha fazla bağımlı olmak anlamına gelmektedir. Bağımlılık meta fetişizmine eşlik eden bütün endişeleri de beraberinde getirmektedir. Bu bağımlılık aynı zamanda, işaretleri her zaman kolaylıkla "okunamayan", denetlenmesi ise çok daha zor olan durumlarda başkaları ile karmaşık yüzleşmeleri de içermektedir. Öncü'nün "magandalar" üzerine yazdıkları bu noktayı çok iyi ortaya koyuyor. Çok da eski olmayan tarihlerde, kültürsüz köylülerin "İstanbul'u istilası" ile ilgili yerleşmiş orta sınıf anlatıları ile bağdaştırılan bu figürler meseleyi bütün açıklığı ile gayet iyi yansıtıyordu. Ancak bugünün *Hürriyet* okurları için "maganda", bu istilacıların son örneği, daha belirsiz ve tehditkâr bir figür halini almış durumda (bu elbette karikatür mizahından ayrı tutulabilecek bir şey değil). Mekânda bozulma yaratan, muğlak ama her yerde hazır ve nazır bir unsur olan "maganda" "anlamsız"dır, "o sadece var"dır. "Maganda" mizahı gücünü daha ziyade orta sınıfın kendini tanımlama endişelerini yansıtan genel akımlardan alıyor.

Bazı açılardan, farklılığın ve ayrılığın günlük yaşamda ifade edilmesi, White, Navaro-Yaşın ve Saktanber'in ele aldıkları açıkça belirlenmiş muhalif kimliklerin işin içine girmesi ile kolaylaşıyor. En azından Saktanber'in söz ettiği, orta sınıf İs-

lamcı öğrenciler arasında durum böyle görünüyor; bu öğrenciler metalara yeni anlamlar yükleme yolunda gündelik stratejiler ile –en azından üniversite hayatlarında buldukları geçici alanlarda– direniş gösterebiliyorlar. Onlarınki de tüketim, özellikle de eşarp gibi giyim ürünleri tüketimi etrafında dönen bir dünya. Navaro-Yaşın, direnişin genellikle "kültürel" terimlerle yorumlandığı popüler kültürün dünyasında, maddi üretimin ekonomisinin önemli bir yer tuttuğunu göz ardı etmememiz için uyarıda bulunuyor. Direniş kültürlerinin dar anlamda ekonomisine –malların üretim, değişim ve değer kazanma şekillerine– bakıldığında, bu kültürler hakkında eleştirel bir bakış açısı yakalanabilir. Saktanber ve Navaro-Yaşın, bir bakıma, aynı madalyonun iki yüzüne bakıyorlar. Saktanber, İslamcı gençliğin meta biçimlerini (kılık kıyafetten popüler müzik zevklerine kadar uzanan bir yelpaze içinde) kendi altkültürlerinin değerlerine bir alan açmak için kullandıkları stratejiler üzerinde duruyor; bu stratejiler kısmen modernliğin tüm alanına ilişkin olmakla birlikte sınıfı da içeriyor. Saktanber, İngiliz altkültür kuramlarına, "günlük yaşamın" direnişçi kimlik oluşumu görevine anlam sağlayışı ile tanımlanabileceğini savunan Fiske ve Certeau'ya değiniyor. Navaro-Yaşın ise, modernliğin daha ziyade İslamcı alışveriş merkezleri (özellikle Fatih'teki Tekbir mağazası) gibi biçimlerde İslami amaçlara yarayacak bir araç olarak görüldüğü "ana kültür"ü ele alıyor. Bu İslamcı stratejilerden her ikisi de, yani hem altkültür hem de ana kültür stratejileri –Saktanber'in Birmingham ekolü terminolojisini kullanacak olursak– kaçınılmaz olarak kusurludur. Tüketime dayalı stratejiler asla her şeyi hesaba katamazlar. Meta biçimi hiçbir zaman kolaylıkla ideolojik kontrol altına girmez. Marx'ın bize sürekli anımsattığı gibi, meta fetişinin kendine ait bir hayatı vardır – biz "onu düşündüğümüze" inanmaktan ne kadar hoşlansak da, aslında "o bizi düşünür".

Navaro-Yaşın'ın aktardığı "İslamcı gündelik yaşam"a da İslamcı ideoloji ile meta biçimi arasındaki sürtüşme ile ortaya çıkan böyle bir çalkantı hâkim. Bu durum iki sorgu alanı açıyor. Bunlardan birisi, Türk laikleri tarafından kısmen göz ardı edilmiş olmakla beraber, Türk İslamcıların modernliği doğrudan reddetmektense, bununla yüzleşme ve bağlantı kurma konusundaki ince ve yaratıcı yöntemleri ile ilgili. Diğeri ise, yeni İslamcı toplumsal gerçeklerin karmaşık dinamikleri ile ilgili, ki bunları ne laikler ne de İslamcılar kolaylıkla açıklayabiliyor. İslamcı defileler, mankenlerin zarif vücutlarının ve mavi gözlerinin İslami biçimin Batılı "içerik" karşısında kazandığı zaferi mi işaret ettiği yoksa alttan alta bunun tam tersini mi ima ettiği konusunda bir belirsizlik yaratıyor. Saktanber ve Navaro-Yaşın'ı okuduğunuzda kendi çelişkilerini bilinçli bir şekilde ortaya çıkartan, göz önüne seren ve bunları tartışmaya sunmakla kalmayıp tartışılmasını özellikle arzulayan bir dünya ile karşılaştığınız hissine kapılıyorsunuz. İslamcı defileler gibi etkinlikler için, yazarın betimlediği günlük simgelerin çalkantısının elzem olduğunu hissediyorsunuz; amacı da insanları çelişkilerle ya da düşünceyle uygulama arasındaki boşluklarla yüzleştirerek bakış açısı geliştirmelerini, tartışmalarını veya bir sav öne sürmelerini sağlamak. White da, Refah'ın siyasi ritüelleri üzerine benzer görüşler ileri sürüyor. Ancak burada siyasi performans mümkün olduğunca çok çeşit gündelik oyunda yankı bulacak şekilde tasarlanmış gibi duruyor. Ne de olsa bu popülist bir hareket. Böylece, Refah'ın siyasi

performansı, diyelim İslamcı hareketin sınıfı Türk siyaset yaşamında harekete geçirici bir etken olarak tanımlayıp tanımlamadığı gibi meseleleri netleştirmek bir yana iyice bulanık bir hale getiriyor ve konuyu halka açık tartışmaların dışına itiyor. Bir yandan da, mevcut ekonomik ve siyasi koşullar altında gerçekleşmesi olası görünmeyen "yeni müslüman kadın" gibi nosyonlar öne sürerek sınıf atlama özlemlerini kışkırtıyor. Saktanber, Navaro-Yaşın ve White'ın ortaya koydukları performatif stratejiler arasındaki gerilim kesinlikle vurgulanmaya değer. Bu süreçte, Türk İslamcılığının, hareketi eleştirenlerin genellikle değindiğinden çok daha karmaşık ve ilginç biçimlerde günlük yaşama hâkim olmaya çalıştığını görüyorsunuz.

İslamcıların düğünleri 1990'larda Türkiye'deki İslamcı günlük yaşamın yansımalarının göze çarpan unsurlarından biriydi. Erbakan'ın kızının White'ın da üzerinde durduğu düğünü İslamcı siyasi ritüelin afişe edilmesi konusunda çok tartışılan bir olay olmuştu, fakat aslında büyük ölçüde halk âdetlerine dayanıyordu. Kanun hocam, emekliliğinde evine yakın olan Fatih ve Bağlarbaşı'ndaki İslamcı düğünlerde çalarak oyalanıyordu. Birlikte çaldığı arkadaşları ile kârlı bir pazar bulmak umuduyla farklı formatlar denemişlerdi – doğrusunu söylemek gerekirse, bu çabaları pek başarılı olmamış, hayal kırıklığına ve cesaretlerinin kırılmasına yol açmıştı. Repertuarlarını ve icra tarzlarını denetim altında tutmak kolay olmuyordu. Örneğin, belli bir davette, klasik bir repertuarın mı (büyük ölçüde Hıristiyan ve Musevi Türk bestecilerin eserleri) uygun olacağı yoksa bütünüyle ilahilerden oluşan bir programın mı hazırlanması gerektiğine karar vermek zordu. Bu karar verildikten sonra performansı "yolunda" sürdürmek de kolay değildi. Bir keresinde, yanlışlıkla, ünlü bir Beyoğlu meyhane şarkısının enstrümental versiyonuna girivermişlerdi. Hocamın alnından ter boşandığını anımsıyorum. Bu olayda, anında karar vererek, hep beraber durup bu ölümcül hataya dikkat çekmektense, parçanın sonuna kadar devam etmeyi yeğlemişlerdi. Neticede bunun tam da doğru karar olduğu anlaşıldı. Pek çok durumda, düğüne gelen davetliler onları bariz bir şekilde görmezden geliyorlardı. Bir defasında, seslendirdiği ilahiler İslamcı radyolardan birinde sık sık çalınan genç bir sanatçı ile birlikte gerçekleştirdikleri çok iyi bir performans buz gibi bir sessizlikle karşılanmıştı. Sanatçı sahneyi terk etmeden önce, dişlerini sıkarak "İçten alkışlarınıza teşekkürler," demişti. Onun gruba eşlik ettiğini bir daha hiç görmedim.

Bu düğün orkestrası denemelerini, tıpkı İslamcı moda defileleri gibi "yolun başında" olarak tanımlayabiliriz; bu bakış açısıyla, sert köşeler ve çelişkiler zaman içinde daha yuvarlak hatlara ve daha az çelişkiye dönüşecek ve "ideal" ile "gerçek" arasındaki uçurum daralacaktır. Ancak bu, durumu yanlış yorumlamak olur. Bu olaylar günlük yaşam ile İslamcı günlük yaşam arasındaki bölünmeyi gözler önüne seriyor; niyetlerinin sert köşeleri, çelişkileri ve uçurumları dikkatten kaçırmaktan ziyade bunlara dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Bu yüzden etraflarında oluşan retoriği tartışmaya açmak gerekiyor. Anlaşıldığı kadarıyla müzisyenler, sıradan bir düğünün nasıl göründüğü, duyulduğu ve hissedildiği ile ideal İslamcı düğün arasındaki karşıtlığı sivriltmek için oraya çağrılıyorlar. Müzisyenlerin görmezden gelinmesi veya susturulması konukların pasifliğinden ya da umursamazlığından ibaret değil; bu üzerinde çalışılmış ve özenle sahneye konmuş bir davranış. Hocamın başına hep gel-

diği gibi, insan oradan ayrılırken hâlâ neler olduğunu anlamaya çalışıyordu. Türkiye'deki İslamcılar, 1930 ve 1940'ların milliyetçi reformcularının yerleştirici politikalarından epey şey almışlar gibi görünüyor; milliyetçi reformcular da reformların kabul edilip edilmediğine bakmaksızın herkesi kamusal olarak onay görüntüsü verecekleri söylemsel bir bağlılığa çekmeyi hedefliyordu.

Eğitim, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında laik bir kamusal alan oluşturma yolunda vazgeçilmez bir unsur olduğu gibi, Güneş-Ayata ve Acar'ın kaleme aldıkları bölümlerde öne sürüldüğü üzere, son yıllarda rakip bir İslamcı kamusal alan yaratmak konusunda da önemli bir rol oynuyor. Ancak, bu iki kamusal alanın inşasında eğitimin oynadığı rollerde fark var. İlkinde, eğitim bir yurttaşlık hakkı ve görevi niteliğindeydi. Son zamanlarda ise, en azından kısmen, siyasi öznelliklerin ve kimliklerin dayandığı bir tüketim tercihi halini aldı. Yukarıda Saktanber ve Navaro-Yaşın'ın makaleleri ile ilgili olarak da belirtmiş olduğum gibi, söylemlerin aksine kimlikleri ve öznellikleri satın almak o kadar da kolay değildir. Marx'ın hep tekrarladığı gibi, karartma süreci asla tam olmasa da, metalar bir toplumsal alanın bütününe yayılan karmaşık ve iç içe girmiş sosyal ilişkileri belirsiz hale getirirler. Meta alışverişi üzerine bir İslamcı alan nosyonu, bu açıdan mecburen sınırlı kalmaktadır – bu gerçek her alanda olduğu kadar metalaşmış eğitim konusunda da geçerlidir. Güneş-Ayata ve Acar'ın karşılaştırmalarının faydalarından biri de, laik ve dini eğitim kültürlerinin farklı olma iddialarına rağmen, aslında ne kadar birbirlerinin içine geçmiş olduklarını görmemizi sağlamasında yatıyor. Buradaki ironiler yazarlar tarafından çok iyi belirtiliyor. İmam Hatip liseleri kadınların kamusal alanda hareket özgürlüğüne duydukları arzuya (büyük oranda laik modernizmin şekillendirdiği bir arzu) hitap ediyor. Bu arzularına okulda kavuşuyorlar, fakat yazarların işaret ettiği üzere, bu daha fazla ve daha genel düzeyde bir boyun eğiş pahasına oluyor. Çalışmada yer alan laik lise, sürekli cinsiyet eşitliğinin iddia edildiği, fakat uygulamaların kadınların giderek daha ustaca ve etkin yollarla marjinalleştirilmesine hizmet ettiği tanıdık bir seçkin duruşunu kurumsallaştırıyor. Bu ironiyi tamamlayan da, pek çok ailenin İslamcı eğitimi bir alternatif olarak düşünmeye iten şeyin tam da bu gerçek oluşu.

Son olarak, göçmen Türk işçilerin, özellikle de Almanya'dakilerin gündelik yaşamları, Türkiye'nin gündelik yaşamı tartışmalarında önemli ve belirgin bir rol oynamaya başladı. Göçmen camialarının gündelik yaşamlarına yakıştırılan karmaşık fantazilerin bir kısmı, Berlin'de yaşayan rap grubu Cartel ile 1990'ların ortalarında özellikle açığa çıktı. 1995'te Türkiye'de ilk çıkışlarında, aydınlara radikal pop müzikte yeni bir enerji umudu sundular, bu tip müzik 1980'lerin ortalarında ve 1990'ların başlarında "özgün" müziğin kısa canlanma döneminden sonra sönmüş görünüyordu.[10] Yerel ses imgelerini yapıbozumuna uğratırken takındıkları oyuncu tavır (örneğin, TRT usulü saz ve ses korosu karışımları kullanmaları ve bunları bozmaları) müziklerinin özellikle Türkiye'nin gündelik deneyimi ile ilgili olduğunu gösteriyordu. Bu durum, Türkiye'de birbirine hayretle bakan iki değişik izleyici tipi oluşmasına neden oldu. Bunlardan biri *Çalıntı*, *Müzik* ve *Roll* gibi canlı müzik dergileri sayesinde popülerleştirilmiş kültür çalışmaları ve radikallik konularına aşina bir gruptu, ve Türk hip-hopunu yerel ile küresel arasında karşılıklı değişimi getiren bir

karşılaşma olarak görüyorlardı. Bu müzik çok dilli ve kozmopolitti, Türk popüler kültürü açısından ileri doğru atılmış büyük bir adımdı. Diğer izleyici türü ise bu müziğe, küresel enerjileri yalnızca malum ve şiddetle ırksallaştırılmış bir benlik hissini güçlendirmek ve geçerli kılmak üzere ödünç alan, tamamen yerel bir mücadelenin onayı olarak bakıyordu. Her ikisi de Türk ve Alman-Türk alanını birleştiriyor, Alman-Türk kültürel alanını, Avrupa'nın büyük kentlerinde konumlanmış olması nedeniyle, basit ve kaçınılmaz biçimde modern kimlik oluşumunun keskin ucu olarak görüyordu. Alman-Türk popüler kültürü nereye gidiyorsa, Türk popüler kültürü de onu takip edecekti. Aslında, çok iyi bilindiği gibi, ileri doğru atılan bu büyük adım bir yere gidemedi. Cartel, 1995'te İstanbul'da ilk sahne alışında Türk faşistlerin sıcak karşılamasından kazançlı çıkmadı ve sonunda kızgın ve şaşkın bir şekilde Berlin'e geri döndü. Cartel olayından, Türkiye ile Almanya'nın popüler kültür bağlamında bazen zannedildiğinden daha uzak olduğu sonucuna varılabilir, ancak ben bunun fazla basite kaçmak olacağını düşünüyorum.

Hem Yalçın-Heckmann'ın, hem de Çağlar'ın bölümlerinde altı çizildiği gibi bu, ikisi arasındaki bağlantılar modelinin çok daha ince ayrıntılarla bezenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. İki yazarın da düşüncesine göre, bu tür modellerin ortaya çıkması karşısındaki temel engel, melezliğin düşünen sınıf tarafından fetiş haline getirilmesidir. Bu durumun, önemli kurumsal boyutları vardır. Postkolonyal dönem kuramın bazı akımları tarafından güçlü biçimde desteklenen melezlik kavramları, kısmen kolay çözülemeyen siyasi ve ekonomik karmaşıklıkları az çok tanınabilir "kültürel" meseleler haline getirdikleri, kısmen de bohem fark yaratma açısından yeni alanlar tanımladıkları için sosyal demokrat Avrupa'daki medya aydınları tarafından canı gönülden benimsenmiştir. Alman medyası, gerek Alman tüketiciler için cazip "kitsch" mallar sunan, gerekse pazar akşamüstleri gezinmek vb. için kent *flaneur*'lerine zevkli referans noktaları sunan bir Alman-Türk gündeliği inşa etmekte aktif bir rol oynamıştır. Fatih Akgün'ün (Yalçın-Heckmann tarafından ele alınan) mesafeli ironik filmi *Kurz und Schmerzlos*'a eleştirmenlerin verdiği tepkilerden de anlaşıldığı gibi, melez kültür başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da çok moda haline gelmiştir.

Demek ki, Alman-Türk evlerini sabit "melez" kimlik ilkesiyle anlamaya çalışmak muazzam güçlükler içerir; birçok Alman-Türk evinin iç dekorasyonu, televizyona dönük yemek düzeni, kitsch süsler ve ikinci el mobilyalarla ev aletleri tam da böyle bir sonuca varılabileceğine işaret etse bile... Çağlar'ın da belirttiği gibi Alman-Türk evlerinin dekorasyonunda görülebilen uyumsuzluk, aynı ailelerin Türkiye'deki evlerinde görülen fazla ve bilinçli uyumla olan ilişki bağlamında değerlendirilmelidir. Bu durumda, estetik stratejiler hem Almanya'yı, hem Türkiye'yi ve hatta daha geniş ideolojik ve ticari dünyaları kapsayacak terimlerle anlaşılabilir. Aynı zamanda nesiller arasındaki farklarla Almanya'daki Türk işçilerin ve ailelerinin çeşitli eklemlenmiş kimlikleri oluşturma bağlamları ve durumları da yakından incelenmelidir. Bu kimliklerde hem çeşitli bireysel coğrafi yollar (Berlin Türkü, Alman-Türk, Hamburg-İzmirli) katedilmekte, hem de Alman devleti ve medyası tarafından yaratılan sınıflandırma biçimleriyle (*Gastarbeiter, ausländische/türkische Mitbürger, Bildungsin-*

länder, vb.[11]) karmaşık ve birbirine zıt bağlantılar kurulmaktadır. Bu bağlamda, göçmenlerin günlük hayatına dikkat edilmesi, eklemlenmiş kimliklerin ne kadar çeşitli olabileceğini gösterir; bunların gerek Almanya'da gerekse Türkiye'deki önemli kurumsal failler tarafından inşa edilmiş hegemonyacı melez gündelik yaşam anlayışlarıyla ilişkilerinin eleştirel olarak ele alınması gerekir.

Birçok gündelik hayat ve bunları eleştirel olarak ele almak için birçok olanak bulunduğu sonucuna varılırsa, Berman'ın modern deneyimin parçalanmış doğası hakkındaki endişeleri gerçek ve somut demektir. Elimizde sadece parçalar mı kaldı? Genel bütünü görmenin bir yolu var mı, yoksa bu istek sadece nostaljik veya ütopik bir hayal mi (hatta daha kötüsü)? Berman, kendi endişelerine bu kitabın sonunda ele alınması gereken bir biçimde yanıt verir. Perry Anderson'un bir eleştirisine yanıt olarak, soldaki aydınların modernizmin başarıları ve başarısızlıkları konusunda yüksek sanat bakış açısını benimseyerek feci bir hata yaptığını söyler. Anderson'un görüşüne göre modernizm çok şey vadetmesine rağmen, baştaki devrim enerjisi tükendikten ve yüksek kapitalizmin ortaya çıkardığı zaptedilemeyen tarihi enerji yine kapitalizmin içinde yatan baskıcı güçler tarafından kontrol altına alındıktan sonra, vaatlerinin çok azını gerçekleştirmiştir. Berman'ın verdiği yanıta göre, devrimlerin ve başyapıtların olmaması, modernizmin enerjisinin nasıl tekrar yola getirilebileceğini, ya da en azından Marx'ın gelişmiş kapitalizmin içinde yatan olasılık olarak gördüğü yola nasıl getirilebileceğini gösteren bir işaret değildir. Berman'a göre, günlük hayattaki "anlamın, özgürlüğün, haysiyetin, güzelliğin, neşenin, dayanışmanın kaynaklarına" dikkat edersek, "gelişmekte olan bir başyapıt veya devrim bile bulabiliriz" (1999: 168). Ancak Berman, Yeni Sol'un yavan entelektüelliğinin buna pek imkân vermediğini düşünüyordu.

Bu başarısızlık hafife alınmamalıdır. Yazara göre insanları günlük hayatları bağlamında bir bütün olarak ele almakta ve sadece birer makine veya sayı olarak görmemekte ısrar eden soldu ve bu sorumluluk hafife alınmamalıydı. Yazar, bu makalenin son paragrafında şöyle diyor (s. 169):

> Entelektüeller, devam etmekte olan bu projeye özel bir katkıda bulunabilir. Eğer yıllar boyunca yaptığımız çalışmalardan bir şey öğrendiysek, birbirinden farklı biçimlerde gören, konuşan, düşünen ve hisseden, birbirinin farkında olmayan veya birbirinden korkan insanlara, tahmin ettiklerinden çok daha fazla ortak noktaları olduğunu gösterebilmek için daha da ileri gidebilmeli, daha dikkatle bakıp dinlemeli, yüzeyin altındakileri görüp hissedebilmeli, daha geniş bir uzam ve zamanda karşılaştırmalar yapabilmeli, gizli örüntüleri, kuvvetleri ve bağlantıları bulabilmeliyiz. İnsanlara bir tanıma şoku yaşatacak, kendilerini ve birbirlerini tanımalarını sağlayacak ve hayatlarını birleştirecek vizyonlar ve fikirler geliştirebiliriz. Dayanışma ve sınıf bilinci için yapabileceğimiz budur. Ancak... bu hayatlardan koparsak bunu başaramayız. Dünyayı gördükleri, hissettikleri ve yaşadıkları halleriyle insanları nasıl tanıyacağımızı bilemezsek, asla kendilerini tanımalarına veya dünyayı değiştirmelerini sağlamaya yardımcı olamayız. Aynı zamanda sokaktaki tabelaları okumayı bilmezsek, *Kapital*'i okumak işe yaramayacaktır.

1960'lardan beri yükselen muhafazakâr karşı akımlardan, zayıflayan ve yoksullaşan üniversitelerden, eleştirel tartışma yapılabilecek kamu platformlarının azalmasından ve kalanların da açık ve kapalı biçimlerde denetim altında tutulmasından yıp-

ranmış olan aydınlar, "sokaktaki tabelaları" okumayı biraz yavaş öğrendi. Ancak tam da bu şartlar, şimdiye kadar olduğundan daha geniş paylaşılan ve daha katılımcı bir siyasi ortamda kullanılabilecek entelektüel enerjileri ortaya çıkartmıştır. Bu kitaba katkıda bulunanlar, Türkiye'deki ve başka yerlerdeki sofistike okuyucular faydalanabilsin diye, tanınabilir dünyalar hakkında tanınabilir biçimde yazılar yazmaktadır. Berman'ın "tanıma şoku" fark edilmiş, işlenmiş ve verimli biçimde kullanılmıştır. Bu başlı başına önemli bir başarıdır.

İkinci olarak, Berman'ın görüşüne göre eleştiri, modern hayat üzerinde endişe verici derecede yıkıcı etkisi olan bütüncül düşünce kategorilerini ("ulus", "modernleşme", vb.) yapıçözümüne uğratmanın yanı sıra, tersini de yapmalı, bastırılmış ortak noktaları da ortaya çıkartmalıdır. Her ne kadar bunları sorgulamayı daima sürdürsek de sınıf, etnik köken ve toplumsal cinsiyet gibi kategoriler canalıcı önemde olmaya devam edecektir. Bu kitaba katkıda bulunan kişiler, söz konusu kategorileri eleştirel biçimde ele alarak, bariz nedenlerle parçalanmış ve tutarsız olduğu düşünülen konulardaki sürekliliğe ve ortak noktalara dikkat çekebilmektedir. İslamcılığın ve laikçiliğin mutlak ve bir araya gelmez biçimde birbirine karşıt olduğu varsayılırken, örneğin İslamcıların ve laiklerin birçok şeyi paylaştıklarının görülebilmesi çok önemlidir. Bunun anlamı Benliklerin birden Ötekiler'de tanınacağı bir aydınlanma anıyla farklılıkların aşılacağı değil, kısıtlayıcı ikili zıtlıkların gücünün zayıflayacağı ve yeni eleştirel seçeneklerin gelişeceğidir. Türkiye'nin son yıllarda "çağ atladığı" yönündeki varsayımların yaygın olduğu bir ortamda, eski sorunların devam ettiğinin ve hatta bu sorunların kalkınma süreci için vazgeçilmez olduğunun kamusal olarak fark edilmesi ve tartışılması büyük önem taşımaktadır. Bu tür kamusal tartışmalar, bu kitaptaki türden eleştirel bilimsel yaklaşımlar sayesinde geliştirilebilir.

Son olarak Berman'ın ulaştığı sonuç, eleştirel dikkat ile günlük hayattaki işaretleri okuma becerisinin karşılıklı birbirini bilgilendirip zenginleştirdiğini, günlük hayatın aydınlara kamu yaşamında daha katılımcı ve diyalojik bir rol düşmesi için bir fırsat olduğunu düşünmemiz gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Çünkü bu günlük hayat becerileri, konuyla ilgilenen birçok kuramcının ısrarla söylediği gibi sadece taktiksel, parçalanmış ve geçici değildir. Tam tersine, ifade tarzları ne kadar karmaşık, anlaşılması güç ve dikkatli yorum gerektirecek özellikte olursa olsun, ortak çıkara yönelik arzular ve istekler ile mevcut durumun idealden uzak olduğu noktalar konusunda derin eleştirel görüşlerin izlerini taşımaktadır. Bu kitapta ele alınan günlük hayat bağlamlarında kendini ifade eden popüler siyasi imgelem ciddi bir inceleme gerektirmektedir. Bu açıdan Türk kamu hayatının son yirmi yıldır geçirdiği parçalanma, Türk kamuoyunun "büyük düşünme" beceriksizliğinden ziyade bunun tam tersi olarak görülmelidir. Bu dönem pek çok kişi için açıkça zorlu ve belirsiz bir dönem olmasına rağmen, bu kitabın yazarları söz konusu dönemin kendi dönüşümünün tohumlarını da içinde barındırdığına kesinlikle inanmaktadır.

Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Modern Turkey,* McGill University Press, Montreal.

Berman, Marshall (1982), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İletişim, İstanbul, 1994.

—— (1999), *Adventures in Marxism,* Verso, Londra.

Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (der.) (1997), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society,* Cambridge University Press, Cambridge.

Hann, Christopher (1990), *Tea and the Domestication of the Turkish State,* Eothen, Huntington, Littlefield, Lanham.

Keyder, Çağlar (der.) (1999), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında,* çev. Sungur Savran, Metis, İstanbul, 2000.

Kozanoğlu, Can (1995), *Pop Çağı Ateşi,* İletişim, İstanbul.

Mardin, Şerif (1989), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,* çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim, İstanbul, 1995.

Özbek, Meral (1992), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski,* İletişim, İstanbul.

Stirling, Paul (1965), *Turkish Village,* Weidenfeld & Nicolson, Londra.

Stokes, Martin (1992), *Türkiye'de Arabesk Olayı,* İletişim, İstanbul, 1998.

—— (baskıda), "Turkish Rock and Pop", *Garland Encyclopaedia of World Music,* cilt 6, Garland, New York ve Londra.

Tapper, Nancy ve Richard Tapper (1987), "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam", *Man,* NS 22, no. 1, s. 69-92.

NOTLAR

Giriş: Parçaları Yorumlamak

1. Bu makalenin daha önceki bir versiyonu 28 Nisan 1999'da Boston Üniversitesi'nde "Çağdaş Türkiye" konulu Campagna-Kerven konferansında sunulmuştur. Etkinliğin sponsorlarıyla organizatörlerine ve izleyicilerin yorumlarına teşekkür ederim.
2. Richard Fardon (1992: 34), postmodernizm ve antropoloji bilimi üzerine yorumlarında, "Postmodernizm esas olarak, dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birini oluşturan bir kesimin yaşam tarzı ile ilgilidir," der. Fardon'ın bu değerlendirmesine katılsak da katılmasak da, postmodern literatürün sanayileşme sonrası Batı'nın kaygılarına hitap ettiğini ve Batı'nın dışında kalanların "postkolonyal dönem" terimi ile yetinmek zorunda olduğunu inkâr edemeyiz.
3. Ortadoğu üzerine yazılanlarda İslamcı eğilimlerle hareketlerin yükselişinin analizleri egemendir, bu durumda diyelim dünya sistemi kuramının Latin Amerika veya Afrika gibi diğer bölgeler ile açtığı ortak zemin daraltılmış olmaktadır. Başka bölgeler için de benzer egemen "temalar" (Afrika'da yoksulluk ve yapısal ayarlamalar ya da eski Sovyet Bloğu'nda demokratik geçiş ve piyasa geçişi gibi) ortaya konabilir, bu durumda küreselleşme hâlâ ayrıntılı kuramsal tartışmayı gerektiren geniş bir kategori oluşturmaktadır.
4. Gürbilek (1992) veya Kozanoğlu (1995) bu türün iyi örnekleridir.
5. Kelsey (1996).
6. Hiçbir şekilde devlete odaklanmanın artık gereksiz olduğunu öne sürüyor değilim. Tam tersine, 1980'lerden bu yana devlet mekanizmalarının geçirdiği değişimler, kendi adlarına incelenmeyi hak ediyorlar. Sadece daha önce yazılanlarda devletin ve seçkinlerin dışında kalan etki odaklarının göz önüne alınmaması yolundaki eğilime değiniyorum. Ortadoğu'nun toplumsal değişim tarafından tehdit edilen ebedi bir "köy" toplumu olduğu yolundaki mecazın ne kadar uzun süre varlığını koruduğunu (Gilsenan, 1990) düşünürsek, bu pek de şaşırtıcı bir şey değil. Eğer, Keyder'in (1997) ileri sürdüğü gibi, Cumhuriyet projesinin ilk dönemlerini niteleyen ivmenin "tepeden inme modernleşme" olduğu sonucuna varırsak, modernleşme yanlısı seçkinlerin ayrıcalıklı bir fail konumunda olduğu, "toplum"unsa sessiz ve şekilsiz bir orrak olduğu sonucuna varabiliriz.
7. Burada, kırsal kesim veya zanaat üretiminde kapitalizm öncesi biçimlerin genişleyen kapitalizm karşısındaki esneklik ve/veya işlevselliklerini ele alan, yapısal Marksizm'den esinlenen kapsamlı tartışmalar aklımdan geçiyor. Türkiye'de bu tartışmalar hem kırsal hem de kentsel alanda küçük üretimin rolü üzerine geniş bir literatür oluşmasına neden olmuştur. Bunlar kuşkusuz değerli çalışmalardır, ancak ekonomi politik ile mikro-sosyoloji arasındaki görünüşte kapanamaz ayrılık yüzünden ele aldıkları olgunun derinine inmeyi başarabildikleri enderdir. Kıray'ın yeni kültürel biçimlere karşı duyarlılık ile toplumsal değişimin daha kapsamlı etkisinin analizini bir araya getiren öncü çalışması buna bir istisna olabilir. Bu kitapta ele alınan katmanlaşma, tüketim ve maddi kültür kalıpları gibi temalar açan çalışmasında merkezi önem taşımaktadır.

8. Moore-Gilbert (1997), ilk örnekleri sömürgeciliğe karşı mücadelede yer alanlar tarafından yazılan postkolonyal eleştiri ile çağdaş Avrupa kültür kuramlarından çıkarılan metodolojik paradigmaları sömürgeci temsil ve kültürel üretim sistemleri tartışmalarına dahil etmek suretiyle kendini bu eleştiriden ayıran postkolonyal kuram arasındaki ayrıma dikkat çekiyor. Bu kuram açıkça postyapısalcılığın etkilerini taşımaktadır.
9. "Post-Şarkiyatçılık" terimi Said'in *Şarkiyatçılık* adlı çalışmasının sunduğu dönüm noktasına ve bu kitabın yayımlanmasını izleyen yeni nesil çalışmalara değiniyor. Ben burada daha kapsamlı bir referans alanına sahip olan postkolonyal terimini tercih ediyorum.
10. Jalal Al-Ahmad'ın *garbzadeghi* (Batızedelik) kavramının Ali Şeriati ve İran'daki diğer İslami Devrim ideologları tarafından ne şekillerde kullanıldığı iyi biliniyor. Türkiye'de kökleri İkinci Meşrutiyet dönemindeki ideolojik akımlarda yatan bu tartışmalar çok daha kapsamlı ve yaygındır.
11. Melezlik kavramının aslında aşmaya çalıştığı birtakım esasları nasıl sağlamlaştırabildiği konusunda bir uyarı için bkz. Çağlar (1997)
12. Appadurai (1990), "*ethnoscape*", "*mediascape*", "*technoscape*", "*finanscape*" ve "*ideoscape*" olarak adlandırdığı farklı dolaşım alanlarına atıfta bulunarak küresel akışın doğasını anlatmaya çalışmıştır.
13. Örneğin Held ve diğ. (1999), küreselleşmenin kapsamı ve sonuçları konusundaki görüşleri büyük farklar içeren hiper-küreselleşmeci, kuşkucu ve dönüşümcü tezler arasında bir ayrım yapıyor.
14. Bu vurgu Castells (1989) ve Sassen'in (1991) çalışmalarında özellikle belirgindir.
15. Bu, Türkiye'deki toplumsal değişim üzerine sofistike yorumlar bulunmadığı anlamına gelmiyor. Örneğin bkz. Kıray (1991) ve Beller-Hann ve Hann (2001). Kültürün ne şekillerde siyasallaştırıldığı konusunda daha özel soruların analizi için bkz. Saktanber'in (2002) kendilerini "şuurlu" müslümanlar olarak tanımlayan Ankaralı bir grup insanın İslami bir "gündelik hayat" oluşturmaları üzerine yaptığı çalışma.
16. Bu kitap her şeyi kapsama iddiasında olmayıp, yazarlarının araştırma alanlarını yansıtmaktadır. Etnik ve alt-ulusal kimliklerin inşası, medyanın ve özellikle de televizyonun rolü ve sivil örgütler gibi önemli konulara değinilmemiştir, ancak bu konuların da dikkate değer oldukları aşikârdır. Örneğin Ortadoğu'yu kapsayan böyle bir çalışma için bkz. Eickelman ve Anderson (der.) (1999).
17. Söz konusu sitenin sakinlerinden birinin şahsi beyanı.
18. 1998'de eğitim sisteminde meydana gelen reformun, zorunlu ilköğretimin sekiz yıla çıkarılarak orta okulların (6., 7. ve 8. sınıflar) ortadan kaldırılmasının İslamcılar arasında böylesine gürültü koparmasının nedeni de budur. Reformun etkisi, artık üniversite eğitimine hazırlık olarak rekabeti koruyamayan İmam-Hatip kurumlarına kayıt oranının düşmesi olmuştur.
19. Halk müziği ve TRT'nin politikaları altında geçirdiği değişimler konusunda Stokes (1991) da benzer bir sav geliştiriyor.
20. Türkiye'de modernleşmeyi savunanlarla eleştirenlerin zaman zaman aynı söylemsel madalyonun iki yüzünü temsil ediyor gibi görünmesinin nedenlerinden biri budur; ilkinin cehalet yanlısı ve gerici olarak lanetlediği davranışlar, Batı'yı ve yandaşlarını yabancı ve yozlaşmış olarak niteleyen diğeri tarafından "otantik" sayılabiliyor. Her iki durumda da, "içerdeki yabancıların" damgalanması güçlü bir konformizm ve bireysellik karşıtlığına araç oluyor. Bunun Türk toplumunun içine işlemiş kuvvetli bir unsur olduğunu anlamak, toplumsal eleştirinin en sancılı görevlerinden birini oluşturuyor.
21. Özellikle Aleviler ve Kürtler gibi etnik kimlikler üzerinde araştırmalarda büyük eksik-

lik gösteriyor. Etnik kimlikleri altkültür kimlikleri olarak ele alan çalışmaların sayısı hâlâ pek az; bu durum kuşkusuz bu gibi kimliklerin çok fazla politize olmuş olmalarından kaynaklanıyor.

Birinci Kısım

TOPLUMSAL FARKLILAŞMANIN YENİ EKSENLERİ

2. Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri Türk Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar

1. Teorik ve deneysel temelli bazı tartışmalar için bkz. Mary Beth Mills (1997), Ong (1988), Thompson (1996), Luke (1996), Adam (1996), Abu-Lughod (1998).
2. Lila Abu-Lughod, modernlik ile gelenekçilik, Batı ve Doğu arasındaki ikili karşıtlıkları çözmenin en güçlü yolunun "...iç içe geçme süreçlerini korkusuzca incelemek" olduğunu öne sürüyor (1998: 16). Derlediği *Remaking Women* (Kadını Yeniden Yaratmak) adlı kitaptaki makaleler Ortadoğu'daki muhtelif modernleşme projelerinin kolonileştiren Avrupa ile kolonileşen Ortadoğu arasındaki karmaşık ilişkiler içinde nasıl tasarlandığı konusunda zengin incelemeler sunuyor. Bu makalelerde yerel kültürel dinamiklerin incelenmesi "modern", "Avrupalı" ve ilerici olarak algılanan düşüncelerin ve uygulamaların seçici olarak kullanılmasında ve yeniden müzakere konusu edilmesinde başvurulan karmaşık yolları ortaya koyuyor.
3. "Geniş sosyal, siyasi, simgesel ve ekonomik meselelere ışık tutmak için stratejik olarak konumlanmış" etnografik analiz tarzını tanımlamak için John Van Maanen tarafından ortaya atılan bir terim (*critical tale,* Van Maanen, 1988: 127).
4. Bu makalede "apartman sakini" terimi kullanım kolaylığı için tercih edilmiştir. Bu terimle ev sahibi ya da kiracı olarak gerçek statülerine bakılmaksızın, bir kapıcının hizmet verdiği apartmanda yaşayan üst ve orta sınıf kişilerden söz ediyorum. Apartman sakininin cinsiyeti iki anlamda "kadın"dır: öncelikle, kapıcıların temel müşterileri kadınlardır, "emirleri" kadınlardan alırlar; ikinci olarak, kapıcıların eşlerini ev hizmetinde istihdam edenler de kadınlardır.
5. Merkezde ikamet eden en yüksek gelirli grubun ortalama aile geliri, gecekondu yerleşimlerinde yaşayan en düşük gelir gruplarınınkinin altı buçuk katıydı (Türel, 1987: 164).
6. Kuzey Amerika bağlamında bu göreve en yakın karşılık "janitor" veya "super" ya da Fransa'da "concierge". Fakat bu terimlerin hiçbiri Türk kapıcıların yaptıkları işi ve mesleki kimliklerini tam anlamıyla yansıtmıyor. ABD bağlamında 1950'lerde kapıcılar üzerine bir çalışma için bkz. Ray Gold (1952).
7. Ev hizmetlilerinin sadece yüzde 23'ü –103 denekten 24'ü– oturduğu apartmanda işe gitmiyor. Bu ev hizmetlileri yakın mahallelerdeki işverenler için çalışıyorlar.
8. "Kat Mülkiyet Kanunu" olarak bilinir (Keleş, 1985; Çolpan, 1979).
9. Türkiye'de göçmen ailelerin akrabalık bağları, gelinen köy veya kasaba anlamında hayli homojen olan gecekondu mahallelerinde yerleştikleri iyi belgelenmiştir (Duben, 1982). Sencer Ayata (1988), Ankara'da gecekondu mahallesinden yeni taşınan bir grubun apartmanda yaşamaya yüklediği anlamları incelemektedir. Ayata'nın analizi, iki

konut tipinin bu "yeni" kiracılar tarafından karşıt şekilde tanımlandığını ortaya koymaktadır: Gecekondu mahallesi kırsal ve geleneksel olanın çağrıştırdığı olumsuz değerleri temsil ederken, apartman modernliği ve modern değerleri temsil ediyor. İncelediğim kapıcı ailelerinin bakış açısından, apartmanda yaşamak kaçınılmaz olarak meslek ile ilgili bir şey ve bu nedenle de apartman sakini olmanın anlamı, özellikle de "apartman sakini" kavramı binanın kapıcısını kullanma hakkını da beraberinde getirdiğinden, çok farklı.

10. Bu terimi Collins'ten (1991) ödünç alıyorum. Collins bunu, siyah entelektüellerin akademik ortamlardaki marjinal konumlarını tanımlamak için kullanıyor. Marjinalliklerini yaratıcı şekilde kullanarak, bu "içerideki yabancıların" özellik gösteren bilgiler ürettiklerini savunuyor.
11. Ortalama yüzde 18 tek odalı dairelerde, yüzde 11 ikiden fazla odası olan dairelerde yaşıyor. Ortalama hane halkı nüfusu 4,3.
12. Kapıcı grubunun örneklemi Ankara'nın üst ve orta sınıf muhitlerinden eşit olarak çıkarılmıştır. Bu iki farklı sınıfa hizmet etmenin farklı konut koşullarına ve kapıcılar arasında bir hiyerarşiye neden olacağını düşünmüştüm. Şaşırtıcı olarak, kapıcıların çalıştıkları apartmanların lükslük derecesi ile aynı binanın bodrum katında kendilerine verilen dairenin boyutu ve koşulları arasında bir ilişki gözlenmiyor. Standardın altında yaşama koşulları bina nerede olursa olsun istisna olarak değil, norm olarak beliriyor.
13. Burada, orta sınıfın, özellikle de kırsal kesimden kısa bir süre önce gelmiş olanların, yukarıda belirtilen sebeplerle çocuklarının kapıcı çocukları ile aralarındaki samimi temas konusunda üst sınıfa oranla daha çok endişelendiğini ve bunu kontrol etmeye çalıştığını sanıyorum. Üst sınıfların nispeten daha az kaygılanmalarının nedenlerinden biri de, üst sınıfa mensup çocukların günlük hayatlarında kapıcı çocuklarıyla karşılaşma olasılıklarının daha düşük olması. Örneğin, üst sınıf mensubu çocukların özel okullara gitme ve kapıcı çocuklarının sahip olamayacağı kültürel göstergeler taşıma olasılığı daha fazladır. Bu genellemeyi yapacak dağılımsal verilere sahip olmamama rağmen, çıkarmış olduğum sonuç, "Bize kendilerinden düşükmüşüz muamelesi yapanlar cahil olanlar" ve "Sadece kendini bilmeyenler bize böyle davranıyor" gibi yorumlarla doğrulanmış oluyor. Bir diğer yorum da aynı derecede makul: Kapıcının eşi belki de üst sınıf apartman sakinleri ile orta sınıf apartman sakinlerinden aynı muameleyi görüyor, ama orta sınıfa karşı daha çok tepki duyuyor, çünkü aralarındaki statü-gelir farkı o kadar vurgulanmış değil ve bu nedenle de orta sınıf apartman sakinlerinin onları sosyal olarak kendilerinden aşağı görmeye pek hakları yok. Bununla beraber, orta sınıf mahalleler karşısında üst sınıf mahalleler ve servis süreleri gibi değişkenler açısından bakıldığında, damgalanmış olduklarını hissedenler ve hissetmeyenler arasında önemli farklar görülmemiştir. Bu durum, kapıcı ailelerine vurulan damganın çok yaygın olduğu görüşünü daha da güçlendirmektedir. "Kaynaşmak" istemeyenlerin daha ziyade bu statüyü henüz kazanmış bulunan orta sınıflar olduğunu savunan Ayata ve Ayata'ya (1996: 125) da bakınız.
14. Orta sınıflar açısından baktığımızda, geleceğe yönelik bir "kaynaşma" korkusundan da söz edebiliriz. Gecekondu mahallelerinde yaşayan diğer göçmen aileleri ile karşılaştırıldığında, kapıcı çocuklarının kuşaklar arası hareketliliği sağlayabilme olasılıklarının daha yüksek olabileceğini de söylemek gerek. Benim örneklemimde kapıcı çocuklarının ilkokuldan sonra da eğitime devam oranları ve okuldaki başarıları, gecekondu mahallelerinde oturan çocuklara göre daha yüksek.
15. İngiltere'de on dokuzuncu yüzyıl boyunca öne sürülen, sınıf ve cinsiyet temelli farklar aracılığıyla pislik ve temizlik bölümlemelerine dayanan simgesel sistemin işleyişi hak-

kında detaylı bir analiz için bkz. Davidoff (1974 ve 1976).

16. 1990 yılındaki çalışmalarım sırasında Ankara'daki apartmanların ısıtma sistemleri şehir genelinde doğal gaza uyumlu hale dönüştürülüyordu. Kapıcıların görev tanımındaki en pis işleri ortadan kaldıracak bu teknoloji değişikliği, bu görevin odak noktasını daha kişisel hizmetlere yönlendirmiş olacaktı. Ancak ben bu değişimin, kapıcılık ikamete mahsus bir iş alanı olmaya devam ettiği ve kapıcı ailelerinin orta sınıf çevrelerine dahil edilmeleri kolaylaşmadığı sürece, kapıcı ailelerinin kirliliğin taşıyıcıları olarak görülme nedenleri üzerinde büyük bir değişiklik yaratacağını sanmıyorum. Gelecekte kapıcılık sisteminin yapısında bir değişiklik yaratması muhtemel olan diğer bir husus da, 1990'lı yılların başlarından itibaren banliyö yerleşimlerinde görülen artıştır. Türkiye'de banliyöleşme ABD'de görülenden farklı bir yönde gelişiyor. Örneğin Ankara'da banliyöler yüksek apartmanlar, bahçeli müstakil evler ve üst sınıflara ait villalardan oluşuyor. Bunların bazılarında kapıcı daireleri de bulunuyor ve burada yaşayanlar kapıcı istihdam edebiliyorlar. Diğerleri ise kapıcıya ihtiyaç duyulmayacak şekilde planlanmış; çöpler dairenin içinden kapaklı bir oluk yolu ile doğrudan dışarıdaki bir çöp toplama merkezine iletilebiliyor, temizlik, bahçe ve koruma görevleri ise üniformalı profesyonel kişilerce yürütülüyor ve bu şekilde her türlü istenmeyen durumdan korunmuş olunuyor. Yeni banliyö sakinleri, Ayata'nın bu kitapta yer alan araştırmasında, kendi ayarlarındakiler ile birlikte olma isteği ile banliyölere taşındıklarını anlatıyorlar. Homojen toplumlar yaratma yolundaki bu arayışın, şehrin mahallelerinin, sokaklarının ve sosyal alanlarının içine işlemiş bulunan "toplumsal kirlilik", "sıkışıklık" ve "sınıf karışıklığı" ile ilgili endişelerinden kaynaklandığını söylüyorlar.
17. Gecekondu bölgelerini temsil eden örneklemim dahilindeki ev hizmetlilerinin ortalama olarak yarısı, kocasının kapıcılık yaptığı süre içinde apartman sakinlerinin evlerinde çalıştırılmış. Ayrıca İstanbul'un gecekondu mahallelerinde oturan ve ev işlerinde gündelikle çalışan kadınlar arasında yürütülen yakın tarihli temsili bir araştırma (Çınar, 1991), katılanların çoğunun (yüzde 40) ev işlerinin yalnızca en çok arzulanan iş olmakla kalmayıp aynı zamanda en kârlı (yüzde 45) iş olduğunu düşündüklerini ortaya koymuş bulunmaktadır. Böyle düşünüyor olmalarına rağmen ev dışında çalışmamalarının en büyük nedeninin kocalarının iznini alamamak (yüzde 55) olduğu da bu araştırma sonucunda ortaya çıkmıştır.
18. Ev işlerinde birden fazla işveren ile çalışıyor olmak işveren seçimi konusunda esneklik anlamına gelmekte ve kocanın istemediği düşünülen bir işverene hizmet vermekten vazgeçmek uzun vadede maddi açıdan önemsiz kalmaktadır.
19. Toplumsal cinsiyetin hiç bitmeyen bir görev olarak ortaya konulması, ev işleri ve çocuk bakımı yolu ile ne üretildiği sorusunu getiriyor (Berk, 1985; West ve Zimmerman, 1987). Berk, "Ev işlerinin bölünmesi, iki üretim sürecini, en azından mecazi anlamda, kolaylaştırıyor: eşya ve hizmet üretimi ile toplumsal cinsiyet olarak adlandırabileceğimiz üretim. Aile üyeleri ev işlerini ve çocuk bakımını 'yürütürlerken', aynı anda toplumsal cinsiyeti de 'yürütüyorlar'," diye yazıyor (Berk, 1985:199).
20. Öte yandan kapıcılar, çocuklarını kötü etkiler altında düzensiz bir çevrede büyüttükleri için gecekondu grubunu eleştiriyorlar.
21. Örneğin, 1994'te metropol bölgelerinde kentli kadın nüfusunun sadece 16,2'si çalışmaktaydı (Devlet İstatistik Enstitüsü, 1995: 12).
22. Hazırlamak için yarım günlük emek ve kadın akrabalar arasında sosyalleşme gerektiren geleneksel bir yemek olan mantı artık hazır satılıyor.
23. Bütün bu gelişmeler orta sınıftan ebeveynlerin çocuklarının eğitimi ile ilgili olarak, çocukların terbiye edilmesi, onlara kişilik kazandırılması ve Türkiye Cumhuriyeti'ne

üretken vatandaşlar yaratılması konusunda pederşahi Türkiye devletinin temsilcisi kabul edilen öğretmenlere duyulan koşulsuz güveni yansıtan "eti senin, kemiği benim" deyişi ile somutlaşan davranış biçimlerinin sona erdiğini göstermektedir.

24. Himaye kavramı, işveren ile ev hizmetlisi arasındaki etkileşimin bazı unsurlarını çok doğru niteliyor. Vakaların yaklaşık üçte birinde, işveren ile ilişkiler bir dereceye kadar himayeyi de içeriyordu. Bu himaye, alınan fayda (veya iyilik) açısından fark gösteriyor ve ailenin diğer bireylerini veya sevdiklerini kentte başka işlere sokmaya yardım etmek, avans şeklinde faizsiz borç vermek, çocukların eğitimine katkıda bulunmak, atılacak ya da yeni eşyaları hediye etmek gibi şekillerde de olabiliyor. Bu konuda geniş bir tartışma için bkz. Özyeğin (1996).
25. İstisnalar için bkz. Hansen (1989) ve Lasser (1987).

3. Tezgâhüstü Karşılaşmalar: Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi

1. 1990 nüfus sayımına göre, nüfusun yüzde 59'u kentlerde yaşamaktadır; Türkiye'nin toplam nüfusunun yüzde 12,9'u ile İstanbul en kalabalık metropol durumundadır; yüzde 5,7 ile Ankara ikinci, yüzde 4,8 ile de İzmir üçüncü gelmektedir. 1985 ile 1990 arasında yıllık nüfus artışı İstanbul'da yüzde 44,78, Ankara'da yüzde 21,28, İzmir'de ise yüzde 30,14 olarak gerçekleşmiştir. Devlet İstatistik Enstitüsü Gelir Dağılımı Araştırma Raporu'na göre, 1994 yılında milli gelirin yüzde 27,5'i İstanbul'da, yüzde 40'ı ise İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Bursa'yı kapsayan beş büyük şehirde tüketilmiştir. Bu durum, toplumun bütçeleri alışveriş merkezlerinden ve hipermarketlerden alışveriş yapmaya elveren kesiminin bu şehirlerde genişlediğini göstermektedir (Sönmez, 1997: 101).
2. Gelir dağılımının en eşitsiz olduğu yer olan İstanbul'da, nüfusun en zengin yüzde 20'si kent gelirinin yüzde 64'ünü elinde tutmaktadır (Sönmez, 1997:102). En yoksul yüzde 20 ise gelirden sadece yüzde 4,2 oranında pay almaktadır. Ankara ve İzmir'de de bulgular benzerlik göstermektedir: Ankara'da en zengin yüzde 20 gelirin yüzde 47,9'unu alırken İzmir'de bu oran yüzde 54,2'dir. En yoksul yüzde 20 Ankara'da yüzde 5,7, İzmir'de ise yüzde 5,9 almaktadır (Sönmez, 1996: 135; Sönmez, 1997: 104).
3. İstanbul'daki hanelerin sahip olduğu ev eşyaları söz konusu olduğunda, yüzde 97,4'ünde buzdolabı, yüzde 83,6'sında elektrikli süpürge, yüzde 73,4'ünde çamaşır makinası ve yüzde 90,6'sında renkli televizyon bulunduğunu hayretle belirtmek gerek (Sönmez, 1996: 138).
4. Bankaların yeni sundukları hizmetlerden biri de kart sahibinin söz konusu banka ile anlaşmalı mağazalardan alışveriş yapması durumunda taksitle ödemesine imkân veren "taksit kartlar". Ayrıca bir de değişik mağazaların bir araya gelerek çıkardıkları farklı ödeme koşulları ve promosyon sunan bir kart var.
5. Ülkedeki Koç, Sabancı, Tekfen, Doğuş, Sezginler ve Okumuş gibi yerli kuruluşlar ya kendi adlarına perakende sektörüne girmiş ya da kendileriyle ortaklığa girmek suretiyle çokuluslu kuruluşların pazara adım atmalarına yardımcı olmuşlardır. Bu ortaklıklar Migros'un sahibi Koç Holding'in ya da Carrefour ile ortak yatırıma giren Sabancı Holding'in yaptığı gibi lisans anlaşmaları veya ortak yatırımlar yoluyla olabilir.
6. Türkiye Bakkallar Federasyonu başkanı, bir röportajda, kırsal mahallelerdeki ve kentlerin varoşlarındaki müşterilerin mahallenin bankası gibi bir işlevde de bulunan bak-

kallara 30 trilyon lira borçlu olduklarını belirtti. Çoğunlukla gayri resmi bir biçimde "yukarıdaki teyze", "sarı saçlı bayan", "maliyeci bey" gibi adlar altında kaydedildikleri için borçluların bulunması da mümkün olmuyor (*Radikal*, 29 Nisan 1998, s. 12).

7. "Oriflame'e katılmak son derece kolaydır ve Oriflame, sizi başarılı kılmak için her türlü yardımı sağlar. Bir Oriflame Distribütörü'nün sponsorluğu altındasınızdır ve size Oriflame Starter Kit'i verilir. Starter Kit'te bir dizi ürün ve yayınlar bulunur. Yayınlar, size işinizi geliştirme yollarını gösteren en önemli yardımcınızdır. Başarınız, sadece sizin kendinize tespit edeceğiniz hedefler ve harcayacağınız çabayla sınırlıdır. Kendinize yüksek hedefler seçin! Zaman içinde tüm düşlerinizin birer gerçek olarak karşınıza çıkacağını göreceksiniz." (Starter Kit'i içinde yer alan Oriflame Başarı Planı'ndan alınmıştır.)
8. 19 Haziran 1998 tarihli Milliyet Alışveriş Kataloğu'nda, *Vitrin* dergisi alışveriş eki yazı işleri müdürü Emre Aköz şunları söylüyordu: "Alışveriş etkinliği öylesine gelişti ki artık yayınlara konu oluyor. 80 küsur haftadır *Milliyet*'le birlikte her cumartesi okurlara ulaşan *Vitrin* ilavesi bunun en güzel örneği. Aynı biçimde şu anda elinizde tuttuğunuz dergiyi de her sezon sizlere sunuyoruz. Bu yayınların özelliği, basit birer katalog olmamaları. Yani yukarıda sözü edilen 'ne, nerede, kaça'nın ötesinde alışverişi bir toplumsal etkinlik olarak ele alıyorlar: Kadın erkek ilişkisiyle, kültürüyle, eğlencesiyle, stresiyle... 'Alışveriş' rehberimizden bu kez de çok yararlanacağınızı umuyorum. Eğer kaliteli ürünleri daha ucuza almanın yanı sıra, yeni modaları, trendleri de yakalamanızı sağlarsa ne mutlu bize."
9. Aynı araştırmaya göre, yöneticilerin yüzde 80'inin yaşları yirmi üç ile kırk arasındadır, sadece yüzde 9,45'i kırk yaşın üzerinde ve yüzde 7,7'si yirmi ile yirmi iki yaş arasındadır. Çoğunluk (yüzde 56,4), yaşları yirmi ile otuz arasında değişmek üzere oldukça gençtir. Bulgular cinsiyetlere göre ayrılmamıştır (*Radikal*, 25 Şubat 1998).

4. Disiplin, Başarı ve İstikrar: Türk Orta Öğretiminde Toplumsal Cinsiyet ve Sınıfın Yeniden Üretimi

1. Başlarda, yüksek öğrenimlerini yalnızca İslam teolojisi alanında sürdürmelerine izin verilmesine karşın, sonunda İmam Hatip liselerinden mezun olanlara herhangi bir yüksek öğrenim kurumuna başvurma hakkı tanınmıştır. İmam Hatip mezunlarının yüksek öğretimin farklı dallarındaki öğrenciler içindeki oranları son yirmi yıl içinde kararlı biçimde artmaktadır. İmam Hatip okulları, 1997 yılına kadar, laik okullardaki gibi ortaokul ve liseden oluşmaktaydı. 1998 yılında eğitim alanında gerçekleştirilen önemli bir yasayla beş yıllık zorunlu eğitim sekiz yıla çıkartılmıştır. Böylece, eğitim sisteminde ortaokul adı verilen orta öğretimin ilk kademesi ortadan kaldırılmıştır. Bu süreçte İslami grupların ve siyasal partilerin muhalefetine ve öfkesine karşın İmam Hatip kurumlarının ortaokul sınıfları (6-8) devreden çıkarılmıştır. Görüldüğü kadarıyla bu reform daha şimdiden İmam Hatip okullarına kayıtlar üzerinde doğrudan etkide bulunmuş, kayıtlar 1999-2000 öğretim yılında büyük ölçüde düşmüştür.

   Halen ülkede 510 İmam Hatip lisesi bulunmaktadır. Müfredat açısından bakıldığında, İmam Hatip liselerine giden öğrencilere verilen derslerin yüzde 40'ı "mesleki" niteliktedir (yani İslam dininin farklı yönlerine ilişkindir). Derslerin geri kalan yüzde 60'lık bölümü ise normal orta öğretim müfredatında yer alan derslerdir. Ancak, belirtildiğine göre, seçmeli derslerin çoğunluğunun gene dinsel içerikli olması sonucunda müfredatın yüzde 80-90'ı dinsel temelli olmaktadır.

İkinci Kısım

KÜLTÜREL ÜRETİM VE KÜLTÜRÜN ÜRETİMİ

5. Adlarla Oyunlar

1. Bkz. örneğin, Humboldt (1998); ve Caussat, Adamskin ve Crepon (der.) (1996).
2. Galland, Julien Claude, *Memoire pour Servir d'Eclaircissement et de Supplément aux deux Relations que Mehemet Efendi a fait turc de son Ambassade en France*, Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Series Memoires et Documents, Turquie, c.10, no.18 (Aralık) için bkz. Veinstein (1981). "Türk / Türkçe" terimlerinin bu tanımı onaylayan kullanımların pek çok diğer örneği Avrupa arşivlerinde ve edebiyatında karşımıza çıkmaktadır.
3. Jacobson (1963); Price (1983); Kristeva (1984).
4. Bkz. örneğin, Samarar (1982).
5. Eriksson (1950).
6. Barth (1969).
7. Minnes (1970).
8. Kehl-Brogodi ve diğ. (der.) (1997).
9. Van Bruinessen (1977), s. 1-25.
10. Ülkütaşır (1979), s. 275.
11. Nevzat (1963), s. 10.
12. Bkz. Tanpınar (1962/1995), s. 110.
13. Levend (1972).
14. Bkz. "Insha", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. III, s. 1241-4.
15. Bkz. Deny (1956) "L'Osmanlı Modern et le Turk (sic) de Turquie", Deny, Grombech, Scheel ve Togan (der.) (1959) s. 182-258, burada s. 198.
16. Bkz. Holbrook'da (1994) yer alan tartışma.
17. *A.g.e.*, s. 82.
18. Bkz. "Othmanlı", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. VIII, s. 210-21, burada s. 213.
19. Bombacci (1965), s. 67-8.
20. Ferrard (1984), s. 21.
21. Bkz. McCallum (1943/57).
22. Bkz. "İlahi", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. III, s. 1094.
23. Bkz. Boratav (1965), s. 42-67.
24. Bkz. Uzunçarşılı (1995), s. 499 dn.
25. Bkz. *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, c. VIII, s. 214.
26. Bkz. Uzunçarşılı (1995), s. 532.
27. Ziya Yılmazer (der.), *Vak'a Nüvis Es'ad Efendi Tarihi*, OSAV, İstanbul, 2000, s. LXXII.
28. Cevdet Paşa, *Tezâkir Tetimme*, yay. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1967, s. 21.
29. *Namık Kemal'in Hususî Mektupları*, Fevziye Abdullah Tansel (der.), cilt I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1967, s. 19 (1965).
30. Bkz. Kushner (1977).
31. Levend (1972), s. 168.
32. Kadri (15 Eylül 1327).
33. Levend (1972), s. 362, not 404.

1. Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde folklor ile milliyetçilik arasındaki ilişki için bkz. Arzu Öztürkmen (1998).
2. Osmanlı oyun araştırmaları için bkz. And (1976) ve Nutku (1972).
3. Bu kitap 1948'de yeni Türkçe harflerle yeniden basılmıştır. "Tarcan zeybeği" hakkındaki alıntılar bu ikinci baskıdandır.
4. Örneğin, Şerif Baykurt zeybek oyunlarını 1930'ların başlarında Kırklareli'nde, Selim Sırrı'nın hocalık yaptığı İzmir Muallim Mektebi mezunu olan ilkokul öğretmeni İbrahim Bey'den öğrendiğini söylüyor (özel görüşme, 25 Temmuz 1992). Oktay Cengizay'a göre, Balıkesir yöresinde okul öğretmenleri zeybek oyunlarını öğretmeyi 1940'ların sonlarına kadar sürdürmüşlerdi (özel görüşme, 14 Temmuz 1992).
5. Zeybeğin milli oyun olarak öne sürülmesinin önemli bir boyutu vardır. Zeybek, Kurtuluş Savaşı sembolizmi ile dolu İzmir ve civarına aittir. Tarcan'ın zeybeği milli oyun olarak belirlemesinde bu boyut bir etken olmayabilir, fakat Anadolu'nun bazı yerlerinde milli hatıralarıyla birlikte kabul gördüğü ve bir izleyici kitlesi bulduğu da kesindir.
6. Yerel deyimler, türküler, halk hikâyeleri ve masallar hep Halkevleri tarafından derlendi. Halkevlerinin folklor faaliyetlerinin analizi için bkz. Öztürkmen (1996, 1998).
7. Birinci Uluslararası Balkan Halk Oyunları Şenliği 1935'te gerçekleştirilmişti.
8. Oktay Cengizay ve İsmail Çelik ile özel görüşme, yaz 1991.
9. Bkz. Karatal (1944).
10. Cengiz Aydın ile özel görüşme, 16 Haziran 1992.
11. Bkz. Ortaç (1941b).
12. Ali Çavaz ile özel görüşme, 11 Ağustos 1992, İstanbul. Komisyonun Vakkas Dayı (yörenin önde gelen müzisyeni), Ferit Günol (Antep'in lise müzik öğretmeni), Ulvi Can, Vasıf Güllü ve Cemil Cahit Güzelbey'den oluştuğu kaydediliyor.
13. Bkz. örneğin, Süreyya (1933), Reyhan (1934) ve Gök (1934).
14. Bkz. Gazimihal (1946), Hüsnü (1941b), Işıtman (1941), Ortaç (1941a), Özer (1935) ve Demirtaş (1937).
15. 19 Mayıs 1940'ta Gazi Eğitim Enstitüsü öğrencilerinin sunduğu iki ayrı oyun etkinliğinin gerçekleştiği görülmektedir. Ankara Halkevi'nde sadece Erzurum barları sahnelenirken, stadyumda Erzurum barlarının yanı sıra Çorum ve Sivas yörelerinin oyunlarına da yer verilmiştir.
16. Sözen (1941). Yazarın adı aslında Sarısözen'dir, fakat alıntı ile tutarlı olması açısından Sözen şeklinde kullanılmıştır.
17. Şerif Baykurt ile özel görüşme, 25 Temmuz 1992.
18. Türk halk oyunu türlerinin daha detaylı analizi için bkz. Ataman (1975) ve And (1976).
19. Muzaffer Sözen, "Halk Rakslarından Halaylar", *Ülkü*, c. 17, no. 98 (Nisan 1941), s. 112.
20. Bkz. "Folklor Ekibimizin Ankara Seyahati", *Aksu*, c. 5, no. 50 (Nisan 1948), s. 1. *Aksu*, silahlarla yapılan dramalaştırılmış dans gösterileri ile büyük beğeni toplayan bu gösteri üzerine Muzaffer Sarısözen'in yazdığı yorumu da yayımlamıştır. Bkz. Muzaffer Sarısözen, "Çandır Tüfekli Oyununa Dair!", *Aksu*, c. 5, no. 50 (Nisan 1948), s. 2-4. Bu, 14 Mart 1948 tarihli *Ulus* dergisindeki makalenin yeniden basımıdır.
21. Bkz. Turgut Karatal, "Bursa Halkevinin Tahtakıran Sistemi Kılıç-Kalkan Cenk Oyunu Hakkında Bir Kaç Söz", *Uludağ*, no. 63 (1944), s. 14; Nafi Atuf Kansu, "Halk Terbiyesi ve Halkevleri", *Ülkü*, c. 17, no. 97 (Mart 1941), s. 3-6; "Halkevi Haberleri", *Fikirler*, no. 165 (1936), s. 16

22. Bkz. Kemal Güngör, "Halk Raksları", *Ülkü*, c.17, no. 100 (Haziran 1941), s. 368-70.
23. Muzaffer Sözen, "Halk Rakslarından Halaylar", *a.g.e.*, s. 115.
24. Muzaffer Sözen, *a.g.e.*, s. 114.
25. Turgut Karatal, "Bursa Halkevinin Tahtakıran Sistemi Kılıç-Kalkan Cenk Oyunu Hakkında Birkaç Söz", *a.g.e.*, s. 11.
26. Alıntı için bkz. Turgut Karatal, *a.g.e.*, s. 15.
27. "Folklor Ekibimizin Ankara Seyahati", *a.g.e.*, s. 1.
28. Muzaffer Sözen, "Halk Rakslarından Halaylar", *a.g.e.*, s. 112.
29. Bkz. Hüsnü Ortaç, "Uludağ'da Halk Raksları", *Uludağ*, no. 45-46 (1942), s. 27.
30. Bkz. *Türk Halk Oyunlarını Yaşatma ve Yayma Tesisi Senedi*, İstanbul, 1955.
31. Bu gibi halk oyunlarının listesi için bkz. Yönetken, 1964-5, s. 7.
32. Ali Çavaz bu ilk yerel halk oyunu topluluklarının birbirleri üzerinde de belli etkileri olduğunu belirtmektedir. Çavaz'a göre, Antep yöresinin Meryem oyunu bir Kars oyunu olan "kıskanç"tan esinlenmiştir. Oyunun özgün adımları korunarak 1965'te Oktay Güzelbey tarafından yeniden düzenlenmiştir (özel görüşme, 11 Ağustos 1992, İstanbul).
33. Fikret Değerli ile özel görüşme, 15 Temmuz 1992.
34. Bkz. Toplum Kalkınması Hamlemizde Halkevleri Semineri, Halkevleri Genel Merkezi (1966), s. 111-2
35. Uluslararası halk oyunları yarışmasının jüri listesi bu etkinliğin popülerliği hakkında bir fikir verecektir: Yaşar Kemal, Selmi Andak, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Nurullah Berk, Nida Tüfekçi, Ruhi Su, Fazıl Hüsnü Dağlarca ve Fikret Otyam.
36. Birkaç istisna dışında bu şehirler şöyleydi: Edirne, İzmir, Afyon, Isparta/Kayseri, Gaziantep, Adana, Malatya, Diyarbakır, Bursa ve İstanbul (Uzman Sağlık ile özel görüşme, 11 Ağustos 1992, İstanbul).
37. Gençlik ve Spor Bakanlığı 1983 yılında Milli Eğitim Bakanlığı ile birleşti ve bundan sonra halk oyunu yarışmaları Milli Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından düzenlendi (Tan, 1988). 1990'larda bakanlık yeniden ikiye bölündü, her iki bölüm de kendi halk oyunu yarışmalarını düzenler oldu.
38. Bu derneklerin listesi için bkz. Tan (1988), s. 32-6. Bunların işleyişi hakkında daha detaylı analizler için bkz. Öztürkmen (1989), s. 31-51; Özalgan (1984), s. 115-42; BÜFK-EÇY (1987).
39. Eski halk oyunu programlarında "Polka", "Kurt Barı", "Kama Oyunu", "Kapanı", "Berta" ve "Sıksaray Horonu" gibi birçok Artvin oyununa rastlanıyordu, fakat bu oyunların hiçbiri 1970'lerin geleneksel Artvin oyunları repertuarına girememişti (Ülgen, 1944; Demirsipahi, 1975).

7. Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor

1. On sekizinci yüzyılda Anadolu'da dolaşan bir gezgin, Çerkez ve Gürcü kadınlarının kendilerini Türk erkeklerine beğendirmek için çok uğraştıklarını belirtiyordu. "Bu kızlar tamamıyla Avrupalı kadınların vücut hatlarını taşırlar. Hepsinin tenleri beyaz olup, mevzun vücutludurlar. Fakat fazla yemekten ve sık sık hamama gitmekten, Türk erkeklerinin bayıldığı bir tombulluk kazanırlar" (alıntılayan Hiçyılmaz, 1989: 16).
2. Sultan'ın eski filmlerinin televizyonda defalarca gösterildiğini, yıllar boyunca inşa ettiği imajın güçlendirildiğini ve daha yeni filmlerinde de kendisini "tapılacak kadın" rolünden kurtaramadığını belirtmek yerinde olur.

8. 1990'larda Küresel Tüketim, Cinselliğin Sergilenmesi ve İstanbul'un Kültürel Haritasının Yeniden Biçimlenmesi

1. Tüketim konusunda son zamanlarda yapılan çalışmalarda, muhtelif piyasa sektörlerinde metaya özgü zincirlerin "takip edilmesi" ya da belli ürünlerin dolaşıma girdiği ağların izlenmesi stratejisine giderek daha sık rastlanıyor. Ancak, Marcus'un (1995) çokmekânlı etnografi çağrısında belirttiği gibi, bu tarz bir stratejinin malların dolaşımı ile kısıtlı tutulması gerekmez. İnsanların, simgelerin ve deyimlerin değişik mekânlar ve zamanlar arasındaki hareketlerini "izleyerek" bunların dolaşımlarını araştırmak da mümkündür.
2. Bkz. örneğin, "süper-Batılılaşma" konusunda Şerif Mardin'in (1971) yazdıkları.
3. Beng-Haut (1998) küreselleşme ve Singapur'da tüketimin yaygınlaşması konusundaki tartışmasında benzer bir olguya dikkat çekerek, "aşırı tüketim" ya "tüketim meraklısı gençlik" gibi söylemsel terimlerin altını çizmektedir.
4. Bahtin'in çalışmalarını Gramsci'nin "sağduyu" olgusu bağlamında tartışan bir çalışma için bkz. Brandist (1996). Benim Bahtin hakkındaki görüşlerim, Mbembe'nin (1992) yazarın kavramlarını kullanış biçiminden epey esinlenmiştir.
5. 1990'ların maganda karikatürleri üzerine yaptığım çalışma, İstanbul'un çizgili mizah manzarasındaki muhtelif "taşralı" tiplemeleri konusundaki daha geniş bir çalışmadan kaynaklandı (Öncü, 1999). Bu proje dahilinde, her biri hem kendi hem de diğerlerinin çalışmaları hakkında konuşan, farklı yaş ve kuşaklardan çizerler ile görüştüm. Bu görüşmeler sırasında, maganda karikatürleri hakkında çok çeşitli yorumlar duyduğumdan, bu konuda pek çok öğrenci makalesi okuduğumdan –üniversitede verdiğim dersin en popüler ödev konusu buydu– ve söz konusu mizah dergilerini keyifle okuduğumdan, bu sayfalarda kelimenin alışılmış anlamıyla bir metin analizi sunduğum söylenemez. Burada yazdıklarım belki de, Weber'in *verstehen* anlamında düşünecek olursak, bu mizah türünü "anlamaya" yönelik bir çaba olarak tanımlanabilir.
6. Çağçağ'ın kendi çalışmaları konusundaki yorumlarının tümü, kendisi ile 1997 Nisan ayında yapmış olduğum iki ayrı görüşmeden alınmıştır. O dönemde 32 yaşındaydı, yeni evlenmişti ve İstanbul şehir merkezinde bir kafe açmıştı. Yaratıcı yıllarını geride bırakan sanatçı "kurulu düzen"in bir parçası haline gelmiş ve benimle "eski" çalışmaları hakkında konuşmaktan mutluluk duymuştu.
7. Somers ve Gibson'ı (1994) izleyerek, kent anlatılarını, tarihsel ve çağdaş olayları sosyal dünyanın öyküleri içine yerleştiren ve bunları zaman içinde gelişen bir sebep-sonuç dizisine seçici bir şekilde dahil eden "kamusal anlatılar" olarak değerlendirebiliriz. Ancak Linde'in (1986) vurguladığı gibi, daha genel toplumsal olayları açıklayan "kamusal" anlatıların olmadığı durumda, bireylerin kendi yaşamları hakkında tutarlı öyküler üretmesi zorlaşır. Sosyal dünya hakkındaki öyküler, yani kamusal anlatılar, kişisel yaşam öykülerine ışık tutan bir sosyal temalar köprüsü sundukları oranda, büyük olaylar ile kişisel deneyimler arasında bir bağlantı kurabilir. Ancak aynı zamanda, kamusal anlatılar sosyal sınıf bölünmelerinin belirlediği bir özne konumundan anlatılan kolektif destanlardır (Steinmetz, 1994). Başka bir deyişle, bunlar bir şekilde "tepeden inme" oldukları için değil, Gramsci'nin "sağduyu felsefesi" olarak adlandırdığı şeyin bir parçası olarak, alternatif anlatımları geçersiz kıldıkları ve marjinalleştirdikleri için ideolojiktirler. Ben burada, İstanbul'un taşralılar tarafından istila edilişi anlatısının aynı anda farklı katmanlarda işlediğini, çünkü bunun kelimenin Gramsci'nin kullandığı anlamıyla hegemonyacı bir kamusal anlatı olduğunu savunuyorum. Yani, bu anlatı zıt gö-

rüşleri ve çelişen olayları sürekli içine katarak bunların uzlaşmaz içeriklerini yumuşatarak yansızlaştırmaktadır.

8. Lomnitz'e (1996) göre, Meksika'da *naco,* Bolivya ve Peru'da *cholo,* Ekvator'da *mano* gibi terimler de benzer bir saflıktan uzak olma, melezlik, *bricolage* çağrışımları yaparak belli bir "kitsch" türü belirlemektedir. Yazar, bu terimlerin sömürgeci kastların izlerini taşıdığını ve ilk olarak Kızılderilileri ve daha genel olarak köylüleri tanımlamak için kullanılan olumsuz sözcükler (kaba ve görgüsüz anlamında) olduğunu, şu andaki anlamlarını 1970'lerde edindiklerini belirtmektedir. Türkçede kullanılan arabesk sözcüğü 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde icat edilerek kullanıma girmiştir. Ancak bu sözcüğün Türk milletinin otantik Anadolulu özünü temsil eden "köylü" sözcüğü ile pek az ortak yönü bulunmaktadır. Türkiye'deki arabesk tartışmaları için bkz. Özbek (1991, 1996), Markoff (1994) ve Stokes (1992).

9. İslamcılığın Açmazları

1. Bu bölüm, 1994 ile 1998 yılları arasında İstanbul'da yürütülen etnografik araştırmaya dayanmaktadır. Araştırmanın sürdüğü dönem her iki partiyi de kapsamaktadır. Bu nedenle, metinde partilerin birine veya diğerine değinilmiş olabilir.
2. Kandiyoti, bundan ataerkil pazarlık –itaat ve cinsel edep karşılığında himaye ve güvence– olarak söz ediyor (1988). Kadının ailesi ve içinde yaşadığı cemaat için harcadığı emek de gerektiğinde başvurabileceği karşılıklı yükümlülükler dosyasında yerini alıyor (White, 1994).
3. Bkz. örneğin, Göle'nin (1996) hareketi temsil ettikleri varsayılan kapalı elit İslamcılar ile yaptığı görüşmeler.
4. Bu durum, silahlı kuvvetlerin Özal hükümetinden de destek alarak cami inşaatlarını ve din eğitimini teşvik etmesi ile birlikte hız kazanmıştı. Silahlı kuvvetler, İslam'ın, 1980 ihtilaline neden olan toplumsal yaraları saracak ve komünizm tehdidine karşı koyacak birleştirici bir sosyal kuvvet olacağını umuyordu.
5. Refah Partisi İslam taraftarlığı ile suçlandı ve Ocak 1998'de kapatıldı. Partinin o dönemdeki lideri Erbakan'ın siyaset yapması da yasaklandı. Aynı yıl, Erdoğan da on ay hapis ve ömür boyu siyaset yasağı hükmü giydi. Erdoğan 1997'deki kampanya sırasında 1920'lerde milliyetçi kahraman Ziya Gökalp'in yazdığı bir şiirin bir kıtasını okuduğu bir konuşmada dinsel ayaklanma çağrısında bulunmakla suçlanmıştı: "Minareler süngü, kubbeler miğfer, Camiler kışlamız, mü'minler asker." Resmi olarak görev alamamalarına rağmen, o da Erbakan da taraftarları nezdinde halen partinin liderleri olarak görülüyorlardı.
6. Parti yetkilileri dışındaki kişiler için takma isimler kullanılmıştır.
7. Harekete maddi destek veren ve yönlendiren ekonomik ve entelektüel seçkinlerin kültürel karışıklıktan endişe duymaları yersizdir, çünkü onların elit statüleri saldırıdan muaftır. Her şartta, onlar da genellikle kendi aralarında yaşamaktadırlar.
8. Gerçi bu durum, devletin yasalarının siyasal partileri özel çıkar grupları kurmaktan men etmesine de bağlanabilir.
9. Yazar ile görüşme, 29 Haziran 1998, İstanbul.

10. Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik

1. Kopytoff (1986) kültür ile metalaşma arasında ayırım yapmaktadır (s. 73).
2. Bkz. örneğin, Kandiyoti (1996) ve Göle (1991).
3. Bkz. örneğin, Aynur İlyasoğlu (1994) ve Ayşe Durakbaşa (1987).
4. "İslami kimlik" piyasasında müslüman sermayesinin öne çıkardığı bir diğer önemli meta da kitap olmuştu.
5. Türk kadınlarının başörtüleri ve Almanya'daki yabancı düşmanlığı üzerine bir çalışma için bkz. Mandel (1989).
6. Burada belirttiğim gibi, laisistler yaşamlarını kültürlerin üzerinde ya da dışında görme eğilimindeydiler. Laisistler "kültür"ü aştıklarını, "küresel" (Avrupalı) norma ulaştıklarını düşünüyorlardı. Bu yaklaşım, siyah değil beyaz Amerikalı kadınlar arasında "ırka dayalı kimlik" araştırması yapmış bulunan Ruth Frankenberg'in (1993) görüşleri ile karşılaştırılabilir. Dorini Rajasingham'ın (1993) beyaz Britanyalı kadınların ötekileştirme yöntemlerine ilişkin araştırmasına da bakınız.
7. Cumhuriyet'in ilk yıllarında genç milliyetçi kadınlar tayyörü yeni Türk kadınına uygun modern kıyafet olarak benimsemişlerdi. Bkz. Durakbaşa (1987).
8. Bkz. Göle (1991) ve İlyasoğlu (1994).
9. George Yudice (1995) benzer bir gözlemde bulunmaktadır.
10. "Otantiklik" söylemlerinin mükemmel bir eleştirisi için bkz. Vincanne Adams (1996).
11. *Hürriyet*, 18 Ekim 1994, s. 7.
12. *Milli Gazete* 2, 7 Kasım 1994, s. 1. Bu makalede, Özal'ın "çağ atlamak" deyişine gönderme yapılıyordu. On yıl öncesinin lideri Özal, Türkiye'yi "çağ atlatacağına" söz vermişti.
13. *A.g.e.* Bu makalenin yazarının "medeni olmak" deyişini sıradan müminlerin davranışlarına uyarlama çabasını göz ardı etmeyiniz. "Çağdaş" sözcüğünü, "medeni" anlamında kullanmıyor. "Medeni" sözcüğü Topkapı çarşısından alışveriş edenleri tanımlamak için kullanılıyor. Bu anlamıyla, "medeni olmak" İslami anlamda daha mütevazı bir hayat sürmek anlamına gelmektedir.
14. *Aksiyon*, 10-16 Aralık 1994, s. 32-5. Burada, İslamcı bir aydının nostaljik söylemi ile modernlik eleştirileri arasındaki benzerliğe dikkat çekmek isterim. Deniz Kandiyoti (1996), "Contemporary Feminist Scholarship and East Studies" çalışmasında bizi bu tip tesadüfler konusunda uyarıyor. Aynı şekilde, Hammoudi (1993), bir müslüman toplumunda neyin otantik olduğu hakkında kolonyal ve postkolonyal söylemlerdeki tesadüflere dikkat çekiyor (bkz. s. viii). Bu makalede benim amacım, İslamcıların eleştirdikleri günlük "modernliğin" (burada kullanıldığı bağlamıyla piyasa-yönelimli kapitalizm, materyalizm ve tüketim) içine ne kadar girmiş olduklarını göstermek.
15. *A.g.e.*, s. 34.
16. "İkili, alaturka şehir" terimi için bkz. Aksoy ve Robins (1994), s. 71. Şu alıntı eleştirenlerin söylemi konusunda bir fikir verebilir: "Yeni villa kentleri ile gecekonduların arasındaki tezatta ve farklarda, ikili şehri yaratan, giderek artan kutuplaşmayı görebiliriz."
17. Kara çarşaflı mankenin daha çok alkış almasının nedeni şu şekilde yorumlanabilir: Defile, "İslamcı türbanın geri kalmışlığı" konusundaki diğer laik söylemlerin ortasında gerçekleşiyordu. Laisistler kara çarşafı çoğunlukla "İslam'da kadının konumu"nu eleş-

tirmek için kullanıyorlardı. Bu nedenle de, Tekbir defilesinde siyah ipek çarşaf içinde çok güzel görünen manken çıktığında, İslamcılar coşku içinde ayaklanmışlardı. Alkışlayan İslamcılar için, bu, laisist söylemin çürütülmesi anlamına geliyordu. Tekbir ile birlikte, izleyiciler de kara çarşaf simgesinin Türk halk kültürü içindeki anlamını baştan yazıyorlardı.

18. Bkz. örneğin, Bourdieu (1984).
19. *Milli Gazete* ve *Yeni Şafak*'ın tirajları *Vakit* gazetesinden ve haftalık *Selam* dergisinden daha yüksek. *Milli Gazete*, Refah Partisi'nin yerel ve genel seçimlerdeki başarısında etkisi bulunan pek çok yandaşı tarafından okunuyor. *Yeni Şafak*, solcu ve laisist aydınlar ile iletişim halinde olan İslamcı aydınların gazetesi ve genellikle Refah Partisi'ni destekliyor. *Vakit* ve *Selam* ise her ikisi de Refah Partisi'ni fazlasıyla pragmatik ve modernlik yanlısı olduğu ve İslam'ın emirlerinden fazla ödün verdiği için eleştiren radikal İslamcı yayınlar. *Vakit*'in yazı işleri müdürlerinden biri, popüler İslamcı aydın Abdurrahman Dilipak, Necmettin Erbakan'ın kızının düğününü eleştiren bir yazı yazmıştı. Düğün İstanbul Sheraton'da yapılmıştı ve gelinin elbisesi kapalı olmasına rağmen, fazlasıyla gösterişliydi.
20. Bu tip defileleri yapan sadece Tekbir değildi. Refah Partisi de Türkiye'nin dört bir yanında defileler düzenlemişti.
21. Bkz. Atilla Özdür, "Bu Son Yazıdır", *Vakit*, 11 Kasım 1994, s. 4.
22. İsmail Uzun, "Tekbir Giyim'in Dikkatine", *Vakit*, 16 Kasım 1994, s. 13. Bu yazı, 28 Kasım-4 Aralık 1994 tarihli *Selam*'da tekrar yayımlanmıştır.
23. *A.g.e.*
24. Bu defile hakkında bkz. *Sabah*, 11 Kasım 1994, s. 33
25. Kız Enstitüleri ve öğrencileri hakkında bir tarihçe için bkz. Navaro-Yaşın (2000).
26. Baudrillard (1996).
27. *A.g.e.*, s. 41.
28. *A.g.e.*, s. 44 (vurgu eser sahibine aittir).
29. Mallar ile ilgili olarak "sosyal yaşam" kavramı için bkz. Appadurai (1986)
30. Alfred Gell (1986) şu gözlemde bulunuyor: "tüketim, tüketilen nesnenin tüketicinin şahsi ve toplumsal kimliği ile bütünleşmesini gerektirir... tüketimi nesnelerin kişiliğin bir parçası olarak edinilmesi şeklinde düşünün" (s. 112).
31. Bkz. Kandiyoti (1997).
32. Bkz. örneğin, Bourdieu (1984).
33. Günümüzdeki İslamcıların laisist tüccarlarla ilgili söylemleri ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Kemalistlerin gayrimüslim tüccarlarla ilgili söylemlerini karşılaştırmak ilginç olacaktır. Nitekim, İslamcılar laisistleri "komprador" olmakla suçlamaktadırlar. Ortadoğu milliyetçiliğinde, kültürel farklar çok büyük bir rahatlıkla maddi kaynaklara erişimdeki farklara yüklemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde, müslüman bir Türk kapitalist sınıf yaratabilmek için gayrimüslimlere varlık vergisi ödetilmişti. Yeterince zengin olmayan gayrimüslimler bu uygulamadan çok zarar görmüşlerdi. Milliyetçi söylemlerle ya da bunların çağdaş çeşitlemeleriyle karışmamış, daha karmaşık, etnografi temelli araştırmalara ihtiyacımız var. Kandiyoti (1998) Ortadoğu'da servet ile kültürel farklılık arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmada yeni yönlere işaret ediyor.

11. "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz" Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği

1. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Toplumsal Araştırmalar Merkezi'nin Konrad Adenauer Vakfı için yaptığı yakın tarihli bir araştırma bu konuda bir istisna oluşturmaktadır, zira amacı sadece Türkiye'de gençliğin siyasal tavırlarını değil, aynı zamanda toplumsal yönlerini ve bir dereceye kadar kültürel yönlerini de ortaya çıkarmaktır. Ancak bu çalışma bu makale yazıldığı sırada henüz yayımlanmamış olmasına rağmen, gençliğin dini eğilimlerinin bir bölümünün analizini yapmakla birlikte, sadece İslamcı gençlik üzerinde de odaklanmamaktadır. Konrad Adenauer Vakfı (1999), *Turkish Youth 98: The Silent Majority Highlighted*, Ankara.
2. Bkz. örneğin, Doğan (1994), çalışma kaynak kitap olarak Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.
3. Örneğin, Şerif Mardin (1978), 1980'e kadarki on yıl içinde kahraman tapınmasının ve kahramanlığın, özellikle de vatanı kurtarma adına, solcu ve sağcı grupların üyeleri olarak şiddetli çatışmalara katılan gençliğin davranışlarını nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır.
4. İnsanların alanları yaratmak için strateji, mekânları yaratmak için ise taktik kullanmaları bağlamında alan ile mekân arasındaki ayırım fikrini, bu kavramları insanların günlük yaşamda belli bir sistem ile baş etme yöntemlerini incelemekte kullanan Michel de Certeau'dan (1984: 35-6, 37) ödünç alıyorum. Örneğin, Certeau şunu savunuyor: "Stratejinin aksine... taktik uygun bir yerin eksikliğinin belirlediği hesaplı bir edimdir. Bir taktiğin mekânı diğerinin mekânıdır. Bu nedenle, kendisine dayatılan ve yabancı gücün kurallarıyla düzenlenmiş bir bölgenin üzerinde ve onunla birlikte oynamalıdır. Kısacası, taktik güçsüzlerin sanatıdır."
5. Willis (1978).
6. *A.g.e.*
7. Gençlik üzerine yapılan çalışmalar uzun süre neredeyse yalnızca erkeklik hakkında olmuştur ve daha sonra konunun toplumsal cinsiyet boyutu oğlanların davranışları ve tarzları ile yüklü bir bakış açısının altında ele alınmıştır. Bu gibi yaklaşımları eleştiren, öncü bir çalışma için bkz. örneğin, McRobbie ve Garber (1976). Ayrıca, altkültür çalışmaları konusunda erken bir feminist eleştiri için bkz. McRobbie (1980) ve (1991). Ayrıca bkz. Michael Brake, "The Invisible Girl: The Culture of Feminity Versus Masculinism", Brake (1985). Özellikle müslüman kızları ele alan ya da onları da dahil eden birkaç istisnai çalışma için bkz. örneğin, Fuglesng (1994); ayrıca Davis ve Davis (1988). Ayrıca bu çalışmadan bir yeniden değerlendirme için bkz. (1995).
8. Bkz. H. Wulff, "Introducing Youth Culture in its Own Right, the State of Art and New Possibilities", Amid-Talai ve Wulff (der., 1995: 3).
9. Amid-Talai, Vered, "Conclusion: The 'Multi' Cultural Youth", Amid-Talai ve Wulff (der., 1995: 224).
10. Bkz. Mardin (1994).
11. Bkz. Saktanber (1997 ve 2002).
12. Saktanber (1994), s. 113-4.
13. Meeker (1991 ve 1994). Bu terimin ilk kez W. Montgomery Watt (1963) tarafından Gazali üzerine yaptığı ünlü çalışmada kullanıldığının elbette farkındayım, fakat burada bu terimin çağdaş Türkiye durumu için kullanımından söz ediyorum.
14. Meeker (1994), s. 159. Meeker (1991) müslüman entelektüellere örnek olarak özellik-

le İsmet Özel, Ali Bulaç ve Rasim Özdenören üzerinde odaklanıyor; ancak örneğin, Abdurrahman Dilipak da aynı anlatıya rahatlıkla girebilir.

15. Bkz. Acar (1991 ve 1995). Ayrıca aynı eserde bkz. Arat (1995).
16. Örneğin, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Zekiye Oğuzhan, Nazife Şişman ve A. Zeynep Tozduman gibi diğer İslamcı kadın entelektüeller arasında etkili bir isim olan Cihan Aktaş, kitaplarını 1980'lerin ikinci yarısından itibaren yayımlamaya başlamış, geniş okur kitlelerine ancak 1990'larda ulaşabilmişti. Bkz. Cihan Aktaş, *Kadının Serüveni,* İstanbul, 1986; *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul, 1988; *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet,* cilt 1 ve 2, İstanbul, 1989, 1990; *Tesettür ve Toplum, Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme,* İstanbul, 1992; *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul, 1992; *Mahremiyetin Tükenişi,* İstanbul, 1995. Ayrıca bkz. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet,* İstanbul, 1995; Aysel Zeynep Tozduman, *İslam ve Batı Gözüyle Kadın;* İstanbul, 1991; Nazife Şişman, *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Hikâyeler,* İstanbul, 1988; Zekiye Oğuzhan, *Başörtüsü Günlüğü,* İstanbul, 1998.
17. Kültür üretimi ve Türk İslam bağlamında simgesel ürünlerin ticarileşmesi ile bağlantısı üzerine bir tartışma için bkz. 12. Bölüm.
18. Bkz. Certeau, Michel (1984), " 'Making Do' Uses and Tactics". Ayrıca bkz. aynı eserde yazarın popüler kültürler-sıradan dil konusundaki "Popular Cultures: Ordinary Languages" tartışması. Zira yazarın verdiği birçok örnek içinden "çok eskilere uzanan 'idare etme' sanatı" dediği şey benim burada temas etmek istediğim nokta için çok uygun. De Certeau, gündelik hayatımızı sürdürebilmek için işletim şemalarına gerek duyduğumuzu savunuyor. Bu "işletim yolları" –yürüme, okuma, üretme, konuşma, vs. şekilleri– "kullanım talimatlarına" benziyor ve farkların katmanlaşması ve birbiriyle karışan işlev biçimleri aracılığıyla mekanizmayı etkiliyor. Burada örnek olarak Afrikalı bir göçmenin Fransa'da kullandığı taktikler veriliyor olsa da (s. 30), bence bu açıklama benim örneğimde olduğu gibi söz konusu dil kendi dili, mekân kendi memleketi olmasına rağmen, "mekânın veya dilin kısıtlayıcı düzeninden istifade etmenin yollarını bulması gereken" herhangi birinin durumunu anlatmaya çok uygun düşüyor.
19. Bkz. Diriklik (1995), s. 26.
20. *Birleşen Yollar*'ı izleyen dört yıl içinde Yücel Çakmaklı *Çile* (1972), *Oğlum Osman* (1973), *Memleketim* (1974) gibi bir dizi film çekti. Bunların hepsinde, gençliğin "fazlasıyla Batılılaşması"ndan kaynaklanan sorunlar ana temayı oluşturuyor. Alt ve üst sınıfları kapsayan hikâyeler hem Türkiye'de (İstanbul) hem de Almanya (*Oğlum Osman*) ve Avusturya (*Memleketim*) gibi Avrupa ülkelerinde geçiyor ve yönetmene yerel ve yabancı, yani Avrupai, arasında belirgin karşılaştırmalar yapma imkânı sağlıyor. Bütün bu filmlerde, kadın ya da erkek kahraman doğru yolu bularak müslüman oluyor veya kendi yerel, yani İslami, değerlerine yabancılaşma ve kökenini yitirme nedeniyle kişisel düzeyde bir sürü acı çektikten sonra İslam'a dönüyor.
21. Bu romanın ve filmin geçtiği yer de Türkiye değil (bkz. not 20), Mısır; bu da hem yazara hem de yönetmene devletin müslümanlara uyguladığı baskı ve şiddet hakkındaki mesajlarını aktarma olanağı sağlıyor. Bir yandan da Mısır'da meydana gelen, Batılılaşma ile sömürgeleşme arasındaki bağlantıyı gösterme fırsatı sağlıyor. Mardin (1994: xi) de bu romanın geçtiği yer hakkında benzer bir yorumda bulunmaktadır.
22. Bkz. Yalsızuçanlar (1994) ve Kabil, Şasa ve Yalsızuçanlar (1997).
23. "Hiper-gerçeklik" kavramı üzerine böyle bir yorum için bkz. örneğin, Best ve Kellner (1998)
24. İslamcı çıkartmaların İslamcı kültür pazarında oldukça yeni ürünler olduklarını belirt-

mem gerek. Öte yandan, İslamcı "duvar yazıları"na ilk kez 1993'te Ankara'nın en büyük camii olan Kocatepe Camii'nde açılan Dini Kitaplar Fuarı'nda rastladım, bunlar bir şeylerin üzerine iliştirmek üzere tasarlanmış küçük kartpostallar şeklindeydi. 1998'de Ankara'da bazı kitapçılar ve kırtasiye dükkânları bu kartpostallara talep olmadığı için üretimin durduğunu belirttiler. Yine de, İslami graffiti konusunda yedi ciltlik bir dizi bulunması şaşırtıcı değil. Köşk (1997).

25. Bkz. örneğin, Fischer ve Abedi (1990), s. 335-79.
26. İsmail Safter, *Radikal* gazetesinde (14-15 Ekim 1997) "Kasetlerdeki Gözyaşları ve Cihad" ve "Güneydoğu'da Hizbullah'ın Yeşil Popu" başlıkları altında yeni İslamcı pop müziği ele alıyor. Aynı gazetede bir ay sonra, Şebnem Aksoy ve Pervin Kaplan'ın hazırladıkları, "yeşil aşk" konusunu işleyen, "İslamcı Aşk – Çok Satanlar" adlı dizi yayımlandı (*Radikal*, 5-6-7 Kasım 1997). Yeşil genellikle İslamın simgesel rengi kabul edildiğinden, İslamcı popüler kültürün bu yeni ürünleri medyada mecazi olarak "yeşil pop", "yeşil aşk" gibi isimlerle yer almıştır.
27. Bkz. örneğin, Özbek (1996), örneğin s. 212-7. Özbek, yaptığı analizde, özellikle Türk arabesk müziğinin kült figürü Orhan Gencebay'ın şarkılarını ve sözlerini incelemektedir. Türkiye'deki arabesk müziğin geniş kapsamlı analizi için bkz. Stokes (1992)
28. Grup Kıvılcım ve kasetleri *Çeçen Dansı* ve *Sızı*, sanatçı Ömer Karoğlu'nun solo kaseti ve Menzil grubunun *Şehidler Kervanı* adlı kasedi, bu türün örnekleri arasında sayılabilir. Elbette, en ünlü kasedi *Umut Sancısı* olan Aykut Kuşkaya gibi yaptıkları müziği "slow-rock" olarak tanımlayan başkaları da var; Kuşkaya'nın müziği çoğu zaman Ahmet Kaya ile kıyaslanmaktadır. (Bu makale kaleme alındığı sırada, Ahmet Kaya henüz Kürt kimliğini vurgulamamış, pop müzik çevrelerinden aldığı tepkiler yüzünden Paris'e gönüllü sürgün gitmemişti.)
29. Bu şarkıları, kapakta yer alan resimleri bir şekilde İslamcı kimliklerine işaret eden üç İslamcı genç tarafından çıkarılan *Bir Güneş Doğuyor* adlı kasetten seçtim. Herhangi bir Türk gözlemcinin rahatlıkla söyleyebileceği gibi, şarkıcılar kesinlikle rock veya pop yıldızları gibi değil, sıradan, mütevazı, genç müslümanlar gibi görünüyor.
30. Türk dilinde nispeten yeni bir eğilim olarak böyle bir karışımın ortaya çıkması ve günlük kullanım kadar İslamcı entelektüel ifade için ne kadar gerekli olduğu konusunda bkz. 5. Bölüm.
31. Bkz. örneğin, Gürbilek (1992); Kozanoğlu (1992), (1995) ve (1997).
32. Televizyonun ticarileşmesinin genelde siyaset, özelde ise İslamcı siyaset ve kültürel kodlar üzerindeki etkisi üzerine verimli bir tartışma için bkz. Öncü (1994). Benzer bir konuda, Ortadoğu'da devletin medya üzerindeki etkisinin azalmasının daha genel bir değerlendirmesi için bkz. Norton (1999).
33. Bu seçimlerde, Refah Partisi İstanbul ve Ankara da dahil olmak üzere 29 büyük şehrin belediyesini elde etti. Ankara'da aynı başarı 18 Nisan 1999'da Refah Partisi'nin halefi Fazilet Partisi tarafından tekrarlandı.
34. Genel anlamda eylem ve uygulamada farklılık göstermesine rağmen, dini zikir duaların okunması ile Allah'ı yüceltme yolunda bir eylemdir. Bu, aynı zamanda, dervişlerin ibadeti olarak anlaşılır. Ancak, İslam tarihinde, Nakşibendiler gibi bazı tarikatlar zikir ayinlerindeki müzik ve dansa yer vermeyerek kendilerini diğerlerinden farklı kılarak, özel tarikatlar olarak ortaya çıkmışlardır. Bkz. örneğin, Schimmel (1986).
35. 1980'de, Necdet Konak *Dinozor* adında bir mizah dergisi çıkarmaya başladı. 1990'dan sonra *Çıngar, Cümbüş* ve *Flit* gibi dergiler onu izledi, fakat hiçbiri bir iki yıldan fazla dayanmadı. Ancak, 1994 ile 1997 arasında yayımlanan *Ustura*, büyük ölçüde, önceleri solcu olarak tanınan, sonradan İslam'a dönen ünlü bir karikatürist olan yaratıcısı Ha-

san Kaçan sayesinde, hepsinin içinde en ünlüsü oldu. Dine döndüğünde, Kaçan'ın temel kaygısı kendi ifadesiyle kendisini cinselliğin, çıplaklığın ve sapıklığın istismarından uzak tutan bir karikatür tarzı yaratmaktı.

12. Pembe Kimlik Sancıları: Cinsiyetlerin Yol Ayrımında Sorun ve Çatışma

1. Mary Robert, İstanbul'daki erkekten kadına dönme transeksüeller ile ilgili olarak Paris'te açtığı fotoğraf sergisine *Pink Card Blues* (Pembe Kimlik Sancıları) adını vermişti. 1995 Haziranı'nda ve 1996 Temmuzu'nda beni İstanbul'un arka sokaklarını keşfetmeye iten de onun heyecan verici fotoğraf çalışmaları oldu. Bkz. fotoğraflı yazımız "Transsexuals and the Urban Scene in Istanbul", *Middle East Report*, c. 28, no. 1 (İlkbahar, 1998). Her iki cinsten transeksüeller ile birlikte grup terapilerine katılan bir psikiyatrist olarak önemli gözlemlerini benimle paylaşan Şahika Yüksel'e ve Türkiye'deki cinsel özgürlük hareketleri konusundaki aydınlatıcı yorumları için İskender Savaşır'a minnettarım. İngiltere'deki Uluslararası Çapraz-Cinsiyet Derneği'nin yöneticisi Phaedra Kelley'ye bu camiadaki uluslararası dayanışma ağları konusuna dikkatimi çektiği için teşekkür ederim. Son olarak, hem kendi şahsi yaşamları hem de Türk toplumu konusunda böylesine açık ve duyarlı yorumlarda bulundukları için Demet'e, Sevda'ya ve diğerlerine özellikle teşekkür ederim.
2. Kelsey (1996).
3. Oya Özdilek, "Muazzam Bir Eşcinsel Sanat, Kültür ve Geçmiş", *Kim*, Şubat 1996, s. 98-101.
4. Kandiyoti (1995), (1994) ve (1997). "Hegemonyacı erkeklik – *hegemonic masculinity*" teriminin incelenişi için bkz. Corrigan, Connell ve Lee (1985).
5. Bu, cinsiyet kişiliklerinde daha fazla süreklilik yaşayan genetik kadınların ve erkeklerin toplumsal cinsiyet kimliklerinin sorunsuz oldukları anlamına gelmiyor, daha ziyade karşılaşabilecekleri varoluşsal veya psikolojik sorunların genellikle yasal ve idari sistemlerde yeniden tanımlama ve yeniden sınıflandırma gerektirmediğini ifade ediyor.
6. S. McNeill (1982), Vern ve Bonnie Bullough (1993).
7. Garber (1992), Butler (1986).
8. Tutumlardaki bu değişim konusunda bir tartışma için, bkz. Nicholson (1994). Nicholson, cinsiyet ve cinsiyetçilik olgusunun ayrıntılı bir şekilde tarihselleştirilmesi gereğini savunuyor ve Raymond gibi yazarları "biyolojik temellendirmecilik" ile suçluyor.
9. Wikan (1977).
10. Nanda (1990).
11. Örneğin, Aziz Nesin'in ünlü öyküsü *Yaşar Ne Yaşar Ne Yaşamaz*'da, gerçekten Kafkavari bir tarzda, hayatta olduğunu kanıtlamayı başaramayan birinin hikâyesi anlatılıyor. Askere çağırılan kadınlar ve askere gidemeyen erkekler ile ilgili öyküler de bir hayli çok. Bürokrasi ile temaslar geri dönüşü mümkün olmayan bir kadere dönüştüğünde ise olaylar daha vahim bir hal alıyor.
12. *Resmi Gazete*, 743 numaralı Türk Medeni Kanunu'nun 29. Maddesine Ek, 12 Mayıs 1988, 19812. Yasanın bu maddesi, kişinin doğumdaki cinsiyetinin kaydı bu şekilde silinemeyen pek çok Avrupa ülkesine oranla daha ilerici görünüyor. Bu makale boyunca, Türkiye'de cinsiyet meselelerinde belirsizliğin ortadan kaldırılması yönündeki baskıların oldukça fazla olduğunu ve bu durumun da sonucu etkilemiş olabileceğini göstermeyi umuyorum.

13. *İlmi ve Kazai İçtihatlar Dergisi*, c. 22, no. 253 (Ocak 1982), s. 911-3. Burada, sadece bir kadın gibi görünen müştekinin gerçekten kadın olup olmadığı kararının verilmesinin tıbbi bir mesele olduğu belirtilerek, bir davanın ayrıntıları anlatılmaktadır. Daha ayrıntılı tıbbi muayene gereğine dayanılarak müştekinin talebi reddedilmişti. Bu dava ile ilgili iki karşıt görüş özellikle dikkat çekicidir. Bu görüşler, müşteki erkek olarak doğduğu ve ergenliğin sonrasına kadar bu şekilde geldiği için, daha detaylı muayeneye gerek olmadığı konusunda ısrar etmektedirler: "Cinsiyet değişimi operasyonu zevk için yapılmış bilinçli bir eylemdir, müşteki bunun sonuçlarına katlanmak zorundadır." Metin şöyle devam ediyor: "Aksi takdirde, bu durum, kadın olmanın avantajlarından yararlanmak isteyen bütün erkeklere kadın rolünü üstlenerek bunu başarma fırsatı sağlayacaktır. Böyle bir şeyin doğanın dengesini bozacağı ve toplumun değer yargılarını sarsıp karmaşaya sokacağı kuşkusuzdur" (s. 913). Bu hukuki belgeyi sağladığı için Muzaffer Menteş'e teşekkür ederim.
14. Şahika Yüksel, *Cumhuriyet*, 13 Şubat 1988, s. 2.
15. Amerikan Psikiyatri Derneği (American Psychiatric Association) tarafından yayımlanan, düzenli olarak revize edilen, *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM – Ruhsal Bozukluklarda Tanı ve İstatistik Kılavuzu) Türkiye'de psikiyatrik tanılarda temel alınmaktadır. Tanı kategorilerinin çatışma konusu haline geldiğini ve ABD'de eşcinsel eylemcilerin lobi çalışmaları sonucunda eşcinsellik ile ilgili olarak "cinsel sapıklık" ifadesinin kullanım dışı bırakıldığını belirtmek isterim. Ayrıca, "transeksüel" teriminin yayının ancak üçüncü baskısında, "Psiko-seksüel Bozukluklar" bölümünde "Cinsiyet Kimliği Bozuklukları" başlığı altında, ilk kez yer alması da dikkate değer bir nokta.
16. Bu terim aslında din değiştirmiş olan kimseler için kullanılır. Daha çok, on yedinci yüzyılda kendini Musevi mesihi ilan eden, daha sonra ise cemaati ile birlikte İslam'ı seçen Sabetay Sevi'nin müritleri ile bağdaştırılır. Dönmelerin kendilerine has bir kimliği muhafaza ettikleri varsayılmaktadır.
17. Anlatılanlar gerçek olmasına rağmen, isimler takmadır.
18. Mary Robert'in operatörle yaptığı bir görüşme, yeni yapılan vajinanın penisteki sinir uçlarını yerinde bıraktığını ve cinsel tepkiyi azami düzeye çıkarmak üzere muhtelif teknikler uygulandığını ortaya koyuyor. Bir Türk doktor da bu konuda yeni bir yöntem geliştirdiğini iddia ediyor.
19. Büyük korku yaratan olaylardan biri de "maceraya takılmak" olarak adlandırılıyor. Normalde, kişi tutuklanmadan sadece 24 saat gözaltında tutulabiliyor. Ancak, transeksüellerin işe çıktığı Beyoğlu'nda yedi polis karakolu bulunuyor ve bir karakoldan diğerine sevk edilip durmaları avukatlarının onlara ulaşmasını çok güçleştiriyor. Fiziksel ve sözlü taciz altında bir süre geçirdikten sonra salınabiliyorlar.
20. Yeşil Bizans, eşcinsel eylemci İbrahim Eren'in işlettiği bir kafenin adıydı. Eren, Radikal adında yeşilci ve cinsel özgürlük taraftarı bir parti kurmuş, bu yüzden de hapse girmişti. O dönemde, transeksüellerin haklarını savunuyordu, fakat o zamandan bu yana erkek eşcinsel ve transeksüel camialarının yolları ayrılmış bulunuyor.
21. Bu sözcüklerden, "kolileşmek" cinsel ilişkide bulunmak, "üçlemek" ameliyatsız penisin üreme organlarının etrafına sarılarak ameliyat sargısı veya bantla yerinde tutulması anlamına geliyor.
22. Bu lakabı transeksüelleri dövmek için kullandığı plastik hortuma borçluydu.
23. Mary Robert'ın bir dia gösterisi sonrasında, bana İstanbul'daki transeksüellerin aslında ne kadar Batılı göründüklerini gösterdiği için Shahla Haeri'ye minnettarım. Bu pek ufak bir ayrıntı değil, zira Hindistan'daki *hijra*'lar ve Umman'daki *xanith*'ler milli giy-

sileri ile dolaşıyorlar. İstanbul'daki transeksüeller *Playboy*, *Hustler* veya moda dergilerini örnek alıyorlar ve egzotik Doğu güzellerini taklit etme çabasına hiç rastlanmıyor. Ancak, bu durum genellikle Türkiye'deki popüler şarkıcılar ve eğlence sektöründeki diğer kişiler için de geçerli.

24. Buna rağmen, sokağın köşesinde, Başkurt Sokak'ta, on dokuzuncu yüzyılda sadece güzel oğlanlar sunan bir genelev olduğunu söylediler. Transeksüeller böylelikle kendilerinin geçmişteki homo-erotizmin uzantısı olduklarını ima ediyorlardı.
25. Bu kategorinin geniş kapsamlı varlığına dair rastladığım tek referans Çin bağlamında oldu. Burada bazı erkek eşcinseller cinsiyet değişimi ameliyatına mecbur bırakıldıklarını belirtiyorlardı (BBC World Service, 8 Temmuz 1996).

13. İki Elde Bir Sehpa

1. Burada kullanılan "Almanyalı Türkler" terimi hiçbir şekilde bu göçmenlerin Almanya'da yaşasalar bile etnik olarak Türk olduklarını vurgulamak ya da Türkiye'den gelmiş göçmenlerin etnik çeşitliliğini yadsımak amacıyla seçilmemiştir. Türklerin Almanya'ya göçü ve yerleşmesi sürecinde gerek bilimsel çalışmalarda ve gündelik hayatta kullanılan gerekse bu grubun kendisi için kullandığı terimler "Alman Türkler", "Türk Almanlar", "Türkiyeli Göçmenler", "Türk kökenli yabancılar" gibi örneklerden de anlaşılacağı gibi büyük çeşitlilik göstermektedir. Bence bu terimlerin her biri kendi içinde belli açılardan sorunlar taşımaktadır ve bütün göçmenleri kapsayan ve onları bir camia gibi düşünmemize yol açacak sorunsuz bir terim bulmak olanaksızdır. Bu nedenle bu yazıda en doğru ve kapsayıcı terimdense dil olarak en az rahatsız edicisi olduğu ve bu insanların varoluşlarının ve sosyal pratiklerinin birden fazla ülkedeki dinamiklerle iç içe olduğuna da işaret ettiği için bu terimi seçtim. Bu yazının orijinalinde "German Turks" terimi kullanılmış olmasına rağmen Türkçede "Alman Türkler" yerine "Almanyalı Türkler" terimini tercih ettim.
2. Bu tavır zamanla değişiyor olsa da yatırım ve bakım konusunda konutlar arasındaki fark hâlâ göze batıyor. Elbette bu farkı değerlendirirken bu insanların Türkiye'deki evlerinde kiracı olmadıklarını da akıldan çıkarmamak gerekir.
3. İkinci kuşağın oturma odalarında camlı vitrinlere giderek artan bir ilgi var, fakat oturma odalarına hâlâ camlı vitrinler değil oturma grupları hâkim.
4. Alman dostlardan gelen armağanların bu vitrinlere konma ihtimali daha yüksek.
5. Almanya'da yaşayan Türk gençliği arasında yaygın olan daha farklı bir modayla ilgili benzer bir olgu için bkz. Brösekamp (1994).
6. Türkiye'deki evlerin genel düzeni içinde bu odalar Almanya'dakilerden farklı olarak misafir kabul etmek için kullanılıyor, evlerde aile ve yakın dostlar için oturma odası işlevi gören başka bir oda daha var.
7. Aslında modaya ayak uydurma kaygıları tarz ve homojenlik kaygılarına ters düşüyor. Günün modası doğrultusunda alınan takımlar zaman içinde bu takımlar arasında uyumsuzluğa neden oluyor.
8. Yüksekliği ayarlanabilmesine rağmen Türk evlerinde sehpanın yüksekliğinin değiştirildiğini hiç görmedim.
9. Bu tip mobilyanın oturma odalarında bu şekilde düzenlenmesi sadece benim bu çalışma sırasında ziyaret ettiğim evlere özgü değildi; Alman gazetelerindeki röportajlar, araştırmalar ya da televizyon programları esnasında görünen Türk evlerinde de bu tip oturma grupları vardı.

10. "Almancı" sözcüğünün olumsuz çağrışımlarının özünde, bu grubun ekonomik açıdan hali vaktinde yerinde olmasına rağmen her tür toplumsal ve kültürel sermayeden yoksun olması yatıyor.

14. Kimlikler Üzerinde Pazarlık: Almanya'daki Farklı Türk Göçmen Kuşaklarının Medyadaki Yansımaları

1. Türk ailelerin bu tarz yaygın klişe temsillerinden iki örnek vereceğim: 1987-8 sezonunda çekilen, yönetmenliğini Hark Bohm'un yaptığı *Yasemin* adlı film büyük başarı kazanmış ve pek çok televizyon kanalında gösterilmişti. Bu filmde, bir Türk kız ile Alman erkek arkadaşı arasındaki aşk anlatılıyor. Öyküde, Yasemin ailesine duyduğu sevgi ile erkek arkadaşına duyduğu sevgi arasında bocalıyor. Aile bireyleri onun hislerine pek destek vermiyorlar ve "Anadolu geleneklerine" göre namusunu korumaya odaklanıyorlar. Babası onu seviyor, fakat muhafazakâr toplumsal kökeninin ve çevresinin baskısına karşı koyamıyor; anne gizlice yardım ediyor, fakat baba ile ağabeyin karşısında çaresiz kalıyor. Ağabey de kardeşini seviyor, ama kızın gerekçelerini dinlemeye niyeti yok. Sonunda, Yasemin kendisini Almanya'nın "yozlaşmış manevi değerlerinden" korumak üzere Türkiye'ye göndermekte kararlı olan ailesinden kaçmak zorunda kalıyor. Alman erkek arkadaşı motosikletiyle onu kurtarıyor. Bu öykünün, lise çağındaki gençlere yönelik bir versiyonu 1995 yılında, muhtemelen Almanya'nın en çok okunan gençlik dergisi *Bravo*'da yayımlanmıştı. "Aylin – Yürekten Kopan Çığlık" adlı bu fotoromanda, lise çağındaki bir Türk kızı Alman bir oğlana âşık oluyor, ailesi (babası ve ağabeyleri) tarafından sert bir şekilde uyarılıyor, yaşlı bir Türk adamla evlenmeye zorlanıyor ve Türkiye'ye gönderiliyordu. Kız kaçıyor, Alman gençlik sosyal yardım yetkililerine sığınarak Alman sosyal hizmet uzmanlarından, Alman arkadaşlarından ve elbette erkek arkadaşından destek alıyordu.
2. *Die Zeit Punkte: Türken in Deutschland*'da (No.2, 1999) yayımlanan, Türk kökenli bir gazeteci olan Ayhan Bakırdöşen'in bu iki isim ve diğer Türk kökenli sinemacılar ile yaptığı "Klişelerin Ötesinde" adlı röportaja bakınız. Bakırdöşen *Kurz und schmerzlos* adlı filmin öyküsünü ve üç karakteri, "Yasa ile başları derde giren, yabancı kökenli üç Alman gencin dostluğu" olarak tasvir ediyor (s. 86). Bu tasvir üzerine bir tartışmayı ilerleyen satırlarda bulabilirsiniz.
3. İlginç bir şekilde, muhtelif etnik ve ulusal grupların mensupları arasındaki "ezeli düşmanlık" kavramının yıkılması, Türkiye'deki genç yönetmenlerin son zamanlarda çektikleri filmlerde de ortak bir tema oluşturuyor. Türkler ile Yunanlılar, Kıbrıslı Türkler ile Kıbrıslı Rumlar, Türkler ile Kürtler arasındaki aşk ve dostluk öykülerini anlatan bir sinema dalgası var gibi görünüyor. Genç yönetmenlerin bu tip temaları seçmeleri çağdaş Türk toplumundaki toplumsal çelişkilerin ve gerilimlerin habercisi gibi duruyor.
4. Almanya'daki Türk göçmenlerinin farklı kuşakları arasındaki ilişkiyi bu açıdan yorumlamamı sağlayan Gül Özyeğin'e teşekkür ederim.
5. *Der Spiegel*, No. 31 (30 Temmuz 1973), s. 24, alıntılayan Huhnke (1997), s. 98.
6. Bu yaratıcı anların daha sonra egemen kültür dahilinde düzenlenmek üzere nasıl baştan şekillendiği ise başka bir hikâye.
7. Bu durum yakın geçmişte önemli ölçüde değişti. Mevcut Sosyal Demokrat-Yeşiller koalisyonunun vatandaşlık yasasına yeni getirdiği, göçmenlerin çocuklarına geniş vatandaşlık hakları sağlayan ek, parlamentodan geçti ve büyük bir göçmen grubunun Al-

manya'da doğan çocuklarına çift vatandaşlık hakkı getirdi. Bu çocuklar 23 yaşına geldiklerinde iki vatandaşlıktan birini seçmek durumunda olacaklar.

8. Fischer ve McGowan (1996), s. 9. Franco Biondi'den yapılan alıntı için bkz. *Abschied der zerschellten Jahre* (Parçalanmış Yıllara Elveda), Kiel, 1984: 24-5, 40-1, 82.
9. Almancası: "Rapper? Aus der Türkei? Geil!"
10. Bu hususa dikkatimi çektiği için Max Günter Behrendt'e teşekkür ederim.
11. Hip-hop ve rap müzikleri Almanya'daki genç Türkler arasında çok tutuluyor ve özendiriliyor; bu tip müziğin ebeveyn kuşağının aksine gençlerin zevkini yansıttığı düşünülüyor. Eurovision şarkı yarışmasında Almanya'yı bir Türk-Alman grubunun temsil etmiş olması ve şarkısının içine Türk ezgilerini de katması Almanya'da medyanın "çokkültürcülüğü" daha "resmi" olarak kabullenmiş olduğunu gösteriyor. Bu seçim, Türkler ile Almanlar arasındaki kültürel pazarlığı vurguluyor. Ancak bu durum, farklı göçmen kuşaklarının değişik zevkleri ve kültürel tercihleri hakkında pek fikir vermiyor. Bu kültür politikasından ben farklı sonuçlar çıkarmış olsam da, bu hususa dikkatimi çektiği için Deniz Kandiyoti'ye teşekkür ederim.

Sonsöz: Gündelik Yaşamı Tanımak

1. Bütün katılımcılara, özellikle de Lale Yalçın-Heckmann, Ayşe Saktanber, Yael Navaro-Yaşın, Jenny White, Şerif Mardin, Phillipa Brewster ve Deniz Kandiyoti'ye yanıtıma verdikleri detaylı ve düşündürücü yanıtlar için teşekkürler.
2. Meral Özbek'in 1992'de İletişim tarafından yayımlanan "arabesk" çalışması, bildiğim kadarıyla, Türk akademik çevrelerinin genelde İngiliz Yeni Sol düşüncesi, özelde ise Birmingham okulu altkültür çalışmaları ile ilk iştigaliydi.
3. Yazar, Kemalist devrimcilerin ilk kuşağının, "...kendi İslamlarının içini dışını bildiklerini, aynı zamanda kendi yüreklerinde bununla mücadele etmek zorunda olduklarını ve farkına varmadan İslam'la kendi tarzı ve kuralları içinde mücadele ettiklerini" savunuyor.
4. Tapper ve Tapper'ın analizlerindeki incelik, bunun asla kolay bir uyum olmadığı konusundaki ısrarlarından kaynaklanıyor. Kadınlar ile erkeklerin ibadetleri arasındaki farklara dikkat etmeleri sayesinde yazarlar, kadınların daha az damgalanmış bir kamusal alan olan mevlüt ritüellerinde, dinsel uygulamanın iki alan arasında kolaylıkla "tercüme edilemeyecek" bir metafizik geliştirdiğini tanımlayabilmişlerdir.
5. Anadolu rock 1960'ların ortalarından sonlarına dek, rock-and-roll'un Türkiye'de kazandığı beğeni, *chanson* gibi popüler Avrupa tarzları ve Türk halk kültüründen kaynaklanan (ancak TRT'nin biçimlendirdiği ses ve saz korolarını açıkça reddeden) bir duygusal radikallik üzerine temellenmiştir. Bu dönemde bu tür müzik yapanlar arasında Cem Karaca, Barış Manço, Erkin Koray, Okay Temiz ve Cahit Berkay gibi isimler sayılabilir. Bu müzik türü, Amerikan tarzından ziyade Avrupa rock ve pop müziklerinin yapısal geleneklerine uygun düşmüş, bu çerçeve içinde Türk müziğine ait unsurlar da ses bulmuştu. Adı bu müzik türü ile bağdaştırılan sanatçıların çoğu 1980 darbesinin ardından ülkeyi terk etmiş ya da müziği bırakmıştı. Cem Karaca gibi şarkıcıların istisnai başarılarına rağmen, Anadolu rock Türkiye'de asla ticari açıdan güvenli bir konuma gelmedi. Şu andaki, CD'lere ve Batılı rock müzik aletlerine gücü yetenlerce kolayca erişilebilen piyasa koşulları, bu türe yeni bir canlılık getirmiş bulunuyor.
6. Arabesk 1970'lerde kaset üretimini artırmayı başarmıştı. Anadolu rock'ın tersine, bu müzik türü nispeten basit kayıt imkânları, ulaşması nispeten kolay teknik uzmanlık

seviyeleri ve maddi kaynaklar (müzik aletleri gibi) ile gerçekleştirilebiliyordu. Anadolu rock, kayıtların yapılması, gitar satın alınması için seyahatler gibi işler için oldukça yoğun promosyon ve sponsorluğa (örneğin 1960'larda Türkiye'nin ulusal gazetelerinin desteği gibi), Batı Avrupa'nın teknik uzmanlığına ve sermayeye ihtiyaç duyuyordu.

7. 1980'lerin arabeski üzerine benim yazdıklarım da bazen bu ışıkta yorumlanıyor. Aslında, ben "arabesk" sözcüğünü hep merkez/çevre ayrımını bozmak için kullanmaya çaba gösterdim. Arabesk dinlediğinizde, "resmi" ve "gayri resmi" müzik dünyalarının benzerliği karşısında hayrete düşüyorsunuz ve "resmi" kültürün arabesk konusundaki derin endişesini bu iki türün ideolojik olmasa bile estetik ve maddi açıdan yaygın benzerliklerine bağlıyorsunuz.
8. Can Kozanoğlu'nun, statü farkını ifade etmek için sıklıkla kullanılan, "beyazlar"ın "esmerler"e karşı konumlandırıldığı yarı-ırkçı deyimleri ele aldığı biraz polemikli tartışmasına değiniyorum. Yazar şöyle söylüyor: "Galleria'da esmerlerle beyazlar arasında gerilim yaşanıyordu ve lahmacun bile, esmerlerin giremediği yerlerde lezzetliydi" (Kozanoğlu, 1995: 134). Durakbaşa ve Cindoğlu bu manzaraya önemli bir nüans katmakla birlikte, "Avrupai görünmenin" muazzam gücü konusunda aynı görüşteler.
9. Özal bir keresinde uyguladığı liberalleşme politikalarını "çağ atlamak" olarak adlandırmıştı; bu terim, en azından benim bulunduğum ortamlarda, genellikle oldukça ironik bir şekilde telaffuz edilmesine rağmen, 1980'lerin sonlarında ülkede herkesin dilindeydi.
10. 1980'lerde ve 1990'larda büyük ölçüde arabesk üretiminin belirlediği bir piyasa bağlamında da olsa, özgün müzik Anadolu rock'ın estetik ve politik esinlerini ve yönelimlerini sürdürdü. Bu müzik türünün önde gelen isimleri arasında Ahmet Kaya, Fatih Kısaparmak, Yeni Türkü, Grup Yorum ve biraz daha sonrasında Sümer Ezgü sayılabilir. Anadolu rock ile karşılaştırıldığında, Grup Yorum istisna olmak üzere, bariz siyasi ifadeler oldukça bastırılmış durumdaydı. Konu hakkında İngilizce bir tartışma için bkz. Stokes (basım aşamasında), bu makalede Türkçe kaynaklar da incelenmiştir.
11. Bu terimlerin genellikle yurttaşlığın "arada-derede" kategorilerine değinmekle birlikte, kültürel "melezlik" ile pek ilgileri olmadığına dikkatimi çeken Jenny White'a teşekkür ederim.

DİZİN

Abrahamian, Ervand, 219
Abu-Lughod, Lila, 17, 339
Acar, Feride, 23, 109, 218, 332
Adıvar, Halide Edip, 174
Afyon-Dinar halk oyunları, 151
Ahmad, Feroz 161-3, 167, 202
Ahmet Cevdet Efendi, 135
Akad, Lütfü, 166
Akın, Filiz, 173
Akman, A., 25
Akmerkez, 88, 90, 239
Aksoy, Asu, 20, 24, 37, 94, 241-2
Aksu, 146, 147
Akşit, B., 23, 103
Alagöz, Zehra, 145
Alberoni, F., 160, 172
alışveriş merkezleri, 21-2, 84-5, 88-94, 98, 238, 240-1
Almanyalı Türkler, 29, 30, 356; eklemlenmiş kimlik, 315; etnik kimlik, 310; ev dekorasyonu, 294; ev eşyaları, 294; kuşak farkları, 304-5, 309, 312-3, 316; kültürel kimlikler, 314; melez kimlikler, 313, 317-8; "orta sehpası", 296, 298-301; oturma odaları, 29, 296-301; tüketim, 295; Türk kadınlar, 315-8; yeni Almanlar, 309, 313; yurttaşlık sorunu, 310-1
altkültür, 262; transeksüeller, 286; gençlik, 187-8, 264-7
Althusser, L., 12
Amerikan filmleri, 165
Anadolu Liseleri, 104
Anadolu rock, 358
Anderson, Benedict, 128, 136, 138
Anderson, Perry, 334
Ankara, 38-40, 42-3, 53, 60, 67
Ankaravi, İsmail, 132
Anyon, J., 101
apartman sakinleri, 64, 65, 339
Appadurai, A., 295, 305, 308
Apple, M. W., 101, 102
Ar, Müjde, 179
arabesk kültür, 164, 170, 178, 195, 197-8, 270-1, 327, 348, 358-9
Arapça, 136-7
Arat, Y., 110, 118, 220
arsa sahipleri, 39
Arsoy, Göksel, 170
Asım, I. A., 135
aşırı tüketim, 185-6
ataerkillik, 59, 74-5, 101
Atatürk simgesi, 230, 237-8, 241
Atatürk, Mustafa Kemal, 137, 143, 260
Auge, Marc, 94
Austen, Jane, 129
Ayaşlı Şaban Şifaî, 134
Ayata, Sencer, 19, 21, 22, 65, 109, 201, 206, 340
"aydın", 112
Bahçacı, Ç., 103
Bahtin, Mihail, 188
Bakış, Halil, 148
Baki, 130
Balamir, Murat, 39
Balkanlar, 129-30
Barth, F., 128-9
Bataklık Damın Kızı, 164
Batıcılık, 30-1, 104, 109, 229, 255
Batılılaşma, 162, 165, 203, 255-6, 266, 278, 352-3
Baudrillard, Jean, 254, 269
"bavul ticareti", 89
Baykurt, Şerif, 145, 149
Behar, Cem, 87, 202
Belk, Russel W., 86
Benson, Susan Porter, 96
benzeşim, 262
Berger, John, 167
Berk, S. F., 66, 341

Berkes, Niyazi, 324, 326
Berman, Marshall, 12, 15, 334-5
Bhabha, Homi, 308, 313
Biçan Efendi Vekilharç, 163
Biondi, Franco, 312
Boerhaave, Hermann, 134
Boggs, J. M., 174
Bon Marché, 87
Bourdieu, Pierre, 20, 50, 201, 270, 295, 302
Boyacı, Yonca, 85
Bozdoğan, Sibel, 17, 57, 60
bricolage, 262
Bruinessen, Martin Van, 129
Bruner, Jerome, 275
Butler, Judith, 279
Büker, Seçil, 160, 174-6, 326
Caldeira, P. R. Teresa, 37
Cartel, 332-3
Castro, Mary Garcia, 67
Certeau, Michel de, 268, 275, 351, 352
Chambers, Deborah, 44
Chaney, Elsa M., 67
Chatterjee, Partha, 17, 138
Chevalier, S., 303
Cindoğlu, Dilek, 22, 95
cinsel bilgiler eğitimi, 109
cinsel taciz, 94-5, 97-8, 221, 283
cinselliğin denetimi, 107-9
cinselliğin sergilenmesi, 185, 193
cinsiyet, 279; ayrımcılığı, 106, 107, 110; ayrışması, 204-5, 217; eşitliği, 111, 113, 116; eşitsizliği, 101-2, 105, 332
Clark, David, 42
Cobb, Jonathan, 76
Cock, Jacklyn, 72
Cohen, Abner, 205
Collins, Patricia Hill, 340
Cornwall, Andrea, 284
Corrigan, Peter, 50
Cross, Gary 44
Cumhuriyet Halk Partisi toplantıları, 213
Cumhuriyet seçkinleri, 148, 153, 164, 256
"çağ atlamak", 206, 240, 328, 335, 349, 359
Çağçağ, Mehmet, 192-4, 347
Çağlar, Ayşe Şimşek, 21, 29, 293, 302, 304, 308, 311, 314, 317, 333
çarşı, 86
çekirdek aile, 51
çokkültürcülük, 358
Danielson, Michael N., 60
Davidoff, Leonore, 61
Deem, R., 110
Delaney, Carol, 207
Demokrat Parti, 166-7
Desmond, Jane, 274
Devlet Halk Dansları Topluluğu, 154-5
devlet okulları, 115-21; kamusal eğitim sistemi, 104; öğrenciler, 115-8; öğretmenler, 115-9; öğretmen-öğrenci ilişkileri, 116; öğretmen-veli ilişkileri, 117
dil reformları, 24-5, 134-8, 325
dilin yerelleşmesi, 134, 136
Dill, Thornton, B., 72
Dorsay, Atilla, 178
Douglas, M., 42, 63-4, 97, 294
dönme, 355
Drucker, Susan J., 92, 93
Duarte, Isis, 67
Duben, Alan, 87, 202
Durakbaşa, Ayşe, 22, 95, 114
Durgnat, Raymond, 159
"Düş sineması", 269
Dyer, R., 159, 161, 172
Eco, Umberto, 179-80
Edirneli Nazmi, 132
eğitim, ~de disiplin, 106, 117; kurumları, 101, 105; kültürü, 231; ~in özelleştirilmesi, 70; sistemi, 102
Ehrenreich, Barbara, 64
Ekrem, Recaizade Mahmut, 163
Elwert, George, 129
Emin, Mehmet, 136
Encümen-i Daniş, 135
Erbakan, Necmettin, 208
Erdoğan, Recep Tayyip, 211-3
erkeğin ailedeki rolü, 44-6, 67, 68
erkeksilik, 45, 84, 96, 174-5, 193-4, 283
Erman, Tahire, 54
Ersoy, Mehmet Akif, 137
ev idaresi, 46-50, 84
ev kadınları, 43-6, 48-50, 61, 70-1, 73-8
Evliyaoğlu, Sait, 149
Fahriye Abla, 179
Fazilet Partisi, 26, 202, 204, 208-24

Featherstone, M., 51, 303, 306
film yıldızları, 160-1, 171-2
Fischer, Sabine, 312
Fishman, Robert, 55
Fiske, John, 267, 272
fıtrat, 110
flört, 108, 116
folklor dernekleri, 151-3
Foucault, Michel, 16
Franck, K. A., 94
Fransız filmleri, 165
Freitag, Sandria B., 219
Friedman, J., 295, 314
Gadamer, Hans-Georg, 128, 138
Galleria, 239
Gans, Herbert 43
Gastarbeiter, 30, 311
Gazi Eğitim Enstitüsü, 145, 148-9
gecekondu, 38, 60
geleneksellik, 57-9, 67, 71, 79, 80
gelir dağılımı, 85
Gell, Alfred, 350
Gellner, Ernest, 324
Gencebay, Orhan, 176, 353
Genç Kalemler, 136
gençlik, 28; Almanyalı Türk, 308-10, 314-7; halkoyunlarında, 150-4; İslamcı, 259-72; İstanbul'da, 186, 189
Ger, Güliz, 86
Giddens, Anthony, 129
Girik, Fatma, 173
Giroux, H., 101
"gizli müfredat", 102
Glenn, Nakano Evelyn, 69
Goffman, Erwing, 73
Gökalp, Ziya, 131, 137
Gökçe, B., 176
Göle, Nilüfer, 26, 202, 207-8, 216, 218, 224
Gregson, Nicky, 69
Grup Vitamin, 194
Gumpert, Gary, 92, 93
Gülalp, Haldun, 207
Günçıkan, B., 170
"gündelik" kavramı, 324, 326-32, 334,
gündelikçiler, bkz. ücretli ev hizmeti
Güneş-Ayata, Ayşe, 23, 65, 109, 114, 201, 332, 340
Güngör, Kemal, 146
halk oyunları, 25, 143, 146, 151-6, 326; izleyici kitlesi, 153-4; piyasası, 151; sahne düzenlemesi, 154-5; sosyal faaliyet olarak, 151; üniversite öğrencilerinin halk oyunları faaliyetleri, 150, 151; yarışmalar 151-2, 154
halkevleri, 144-5, 147-8, 153; bayramları, 144-6, 148; dergileri, 147
Hall, Catherine, 17, 46
Hall, Stuart, 262
Hammoudi, Abdellah, 349
Handler, Richard, 129
Hansen, Karen Tranberg, 72
Hartmann, Heidi, 69
Haskell, Molly, 159
Hastrup, Kirsten, 314
"hayali cemaatler", 129
Hebdige, Dick, 262
Hefner, Robert W., 203, 209
Hekimbaşı Abdülaziz Efendi, 134
Held, D., 338
hermafroditler, 279
Himmet Ağa'nın İzdivacı, 163
Hobsbawm, E. J., 138
Humeyniciler, 219
Hürriyet, 195, 329
Isherwood, B., 294
Işın, Ekrem, 87
İbn Kemal, 132
iç göç, 62, 165-7, 198
ilk sinemalar, 163
İlyasoğlu, Aynur, 207, 221
İmam Hatip liseleri, 23, 103, 105-11, 119-21, 343; öğrenciler, 105-10; öğrenci-öğretmen ilişkisi, 110; öğretmenler, 106-9; öğretmenler odası, 110; öğretmen-veli ilişkisi, 110
İpek, Melek, 44
İslamcı, 21-2, 51, 236, 256, 330-2; eğitim, 332; defileler, 245-53, 330, 349; entelektüeller, 255-6, 265, 267; gençlik, 26, 261, 263, 271-5; giyim firmaları, 233-6, 242-55; hareketler, 26, 202-7, 219, 231; kadınlar, 204-7, 215-7, 220-4, 233, 253; üniversiteli kız öğrenciler, 233, 245, 259-60, 263-4; seçkinler, 207-8, 216-8; şirketler, 232, 242-5,

256-7; yayınlar, 240, 243, 249-51, 350
İslami düğünler, 331
İslami otantiklik, 255, 256
İslami popüler kültür, 267-72
İslami popülizm, 202
İslami sinema: *Birleşen Yollar*, 268; *Hızır Sokağı*, 268; *Minyeli Abdullah*, 269; *Yalnız Değilsiniz*, 269
İstanbul, 15, 18, 91, 163, 184, 186, 189, 194-9, 206, 241
İttihatçılık, 161-2
İz, Fahir, 131
İzmirli, İsmail Hakkı, 137
Jackson, P. W., 102
Jarvie, I. C., 179
Jefferson, Tony, 262
Jelin, Elizabeth, 67
Jenkins, Richard, 128
Joppke, C., 302
Jowett, G., 176
Jön Türkler, 161
Kaçan, Hasan, 354
kadın, emeği üzerinde ataerkil denetim, 66-7; eylemciler, 201, 204-5, 208, 216, 218, 220-4, 290-1; kamusal alan, 93, 94; kırsal ekonomideki emeği, 66; kimliği, 47, 59, 70-1, 75, 107, 280; örtünme, bkz. tesettür.
Kadıoğlu, Ayşe, 114
Kaeppler, Adrienne, 141, 155
kamusal anlatılar, 347
Kandiyoti, Deniz, 57, 66, 114, 175, 323, 348-9, 350
kapıcılar, 21, 58-9, 61-62, 67, 79, 341; aileleri, 60-1, 64; cinsiyet rolleri, 68; kapıcı çocukları, 63-5; kapıcı eşleri, 62-3, 64-6; erkeklik, 69; "eve bağlılık", 67-9; "içerideki yabancılar", 62; kapıcı dairesi, 63; "kirlilik", 62, 64-5; mekânsal cinsiyet sınırları, 61
Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin, 308
Karatal, Turgut, 147
karikatürcüler, 187
karizma, 160
karma eğitim, 110
Kasaba, Reşat, 16, 17, 57, 202
kat mülkiyeti, 39
Kâtip Çelebi, 134
Kearney, Michael, 209, 224
Keleş, Ruşen, 60, 167
Kemal, Namık, 135
Kemalist reformlar, 162
kent anlatısı, 199-200
kent kalabalığı, 40, 42
kentleşemeyen karışım, 43
kentsel yerleşim, 37
Keyder, Çağlar, 15, 18
Kılıç-Kalkan oyunu, 147
Kılıçzâde Hakkı, 136
kimlik araştırmaları, 128-30
kimlik politikaları, 26, 30, 201, 230, 236-7, 241, 249, 251, 254, 256-7, 290, 319
kinem, 155
King, N. P., 101
Kirmanoğlu, Hasan, 207
komedi filmleri, 163-4, 170, 180
Kongar, Emre, 162, 166, 167
Kristeva, Julia, 133
Kurz und schmerzlos, 308
Kutan, Recai, 213
Kuznesof, Elizabeth, 67
kültür, 205, 229; politikaları, 24, 27, 204, 213, 230-1, 238, 255, 358
küreselleşme, 17-8, 31, 37, 53, 91, 183-5, 305, 323, 329, 337-8, 347
laik giyim firmaları, 236-8
laik şirketler, 237
laisizm, 230
Landau, Jacob M., 207
Lapidus, Ira M., 203, 219
Leman (*Limon*), 187, 190
Less, S., 110
Levend, Agâh Sırrı, 131
Linde, Charlotte, 347
Lomnitz, Claudio, 348
Lowe, Michelle, 69
Lubeck, Paul, 203
Mackie, Lindsay, 96
maganda, 25, 184-6, 195-6, 198-9; mizahı, 190-4
Mahoney, P., 110
Marcus, G. E., 347
Mardin, Şerif, 24, 57, 266, 325-6, 351, 352
Margolis, E., 101
Marksizm, 57, 250, 254, 321, 337; Marksist kuram, 101

Marx, Karl, 330, 332, 334
materyalizm, 86, 186
McGowan, Moray, 312
Meeker, Michael, 22, 207, 265-6
mehter marşı, 213
melez kültür, 332-3
Mert, A. B., 103
metalaşma, 65, 332; cinsellik 93-5, 171-2, 198; kültür, 229-30, 305; siyasi kimlikler, 27-8, 230, 235-9, 241, 249, 251-2, 254-5, 270, 273
Migdal, Joel S., 58
Mıhçıyazgan, Ursula, 311
Miller, D., 21, 22, 93, 294-5, 306
Milli Gazete, 239-40
Milli Nizam Partisi, 202
Milli Talebe Federasyonu, 151
Milliyet, 151, 152, 343
Mısır, 352; filmleri, 169
Mitchell, T., 17
mizah, 188; dergileri, 186-94, 353
moda, 235, 243-4
modernleşme kuramı, 321
modernlik, 57, 58, 59, 71, 79, 80, 120
Mohr, J., 167
Moore-Gilbert, B., 338
morfokin, 155
Morin, Edgar, 171
motif, 155
Mumford, Lewis, 51, 55
Mungan, Murathan, 280
müteahhitler, 39
Mütercim Asım, 134
Nakşibendiler, 273
Navaro-Yaşın, Yael, 18, 21, 27, 28, 185
Nicholson, Linda, 354
Nişantaşı, 87
Nurculuk, 273
nüfus cüzdanı, 280-1
Oakley, Ann, 68
Okan, T., 169
Olwig, Karen Fog, 314
Örfi, Vedad Bengü, 169
Oriflame, 89
orta öğretim, kurumları, 23; kültürleri, 121
orta sınıf, 19, 20-1, 329, 340; beden merkezcilik, 71; bireyselcilik, 51; "düşme korkusu", 64; düzen saplantısı, 41; işe sığınma eğilimi, 45; laiklik, 21, 22, 46, 236, 349
Ortaç, Hüsnü, 148
Osmanlı dönemi, edebiyatı, 131; Batılılaşma, 163; Bihruz Bey, 163-5; çeviri eserler, 132-4; divan, 131-2; nesir, 131; uluslaşma, 135-7
Osmanlı'da, dil sorunu, 130-2, 134, 136, 138; tüketim alışkanlıkları, 86-7
Öncü, Ayşe, 18, 20-1, 25, 91
ÖSYM, 103
Özal dönemi, 231-2, 272, 359
Özbay, Ferhunde, 70, 71, 91
Özbek, Meral, 198, 353
özel liseler, 104, 111-5, 119-21; aidiyet duygusu, 112; öğrenciler, 111-5; öğretmenler, 113, 114; öğretmenler odası, 113; yarışma, 112, 113, 120
Özgüç, A., 173, 174
Özön, N, 164, 169, 170
Öztürkmen, Arzu, 24, 25, 326
Panzini, A., 160
pardösü, 233, 235
pasajlar, 87-8
Pattullo, Polly, 96
Paxson, L., 94
Pera, 87
popüler kültür, 27
postkolonyal kuram, 322
postkolonyalizm, 16, 17
rap müziği, 194, 313, 358
Raymond, Janice, 279
Reekie, Gail, 95
Refah Partisi, 109, 206, 207, 242, 348
reklam, 71, 86, 91, 185, 192, 217, 231-2, 241, 243, 254
resmi kültür, 134, 136
Reşit Paşa, 135
Robins, Kevin, 20, 24, 37, 241-2
Rollins, Judith, 69
Romero, Mary, 69, 101
Rûm, 130
sağduyu felsefesi, 347
Sahhaflar Şeyhi Zâde Esad Efendi, 135
Sahne Sanatçıları Çağı, 164
Said, Edward W., 16
Saktanber, Ayşe, 26-8, 114, 185, 330, 338
Sanders, Paula, 279

Sarı Zeybek, 143
Sarısözen, Muzaffer, 145, 147
satış elemanları, 95-8
Sayılı, Tuba, 86
Schiffauer, Werner, 311
Scognamillo, G., 164, 165, 166
Selam, 250
Selânikî, Mustafa Efendi, 132
Sennett, Richard, 76
serbest pazar ekonomisi, 70
seyyar satıcılar, 86
Shields, Rob, 93
Sıhhıye Köprüsü, 41
Silahlı Kuvvetler, 348
simgesel sermaye, 302-3
Simmel, Georg, 296, 298
sınıf kimliği, 327-9
sınıfsal, çatışmalar, 98; farklılıklar, 21, 209
Sirman, Nükhet, 66
site/uydukent yaşamı, 20, 329, 37-55; aile, 51-2; beğeni hiyerarşisi, 50; "Beymen tarzı", 50, 53; bireysellik, 51; boş vakitlerin değerlendirilmesi, 52; cinsiyet rolleri, 46; çocuklar, 52; erkek evcimenliği, 44-6; ev dekorasyonu, 47-9; futbol, 46; giyim tarzı, 52-3; kültürel ayrışma, 54; mekânsal ayrım, 43; sınıfsal ayrışma, 41; sokaktaki adam, 40; sosyal faaliyetler, 44-6; toplumsal cinsiyet rolleri, 43; tüketim kültürü, 47-8, 54; uygarlık vurgusu, 43; vücut bakımı, 53
Sonku, Cahide, 159, 164-5
sosyal bilim paradigmaları, 15, 16
sosyal bilimlerde dil sorunu, 11, 12
sosyal kontrol, 111
Sönmez, Mustafa, 85
Spiegel Der, 310, 313
Steinmetz, George, 347
Stewart, Kathleen, 205
Stokes, Martin, 24
Stromquist, N. P., 101, 102, 110
Sultan, bkz. Türkân Şoray.
şahsi oyuncu, 174
Şarkiyatçılık, 16
Şenyapılı, Tansı, 65
şeriat arzusu, 222-3
Şinasi, İbrahim, 135
Şişli, 87
Şoray, Türkân, 25, 159, 164, 170-81, 326, 327; *Ağlayan Melek*, 176; *Asiye Nasıl Kurtulur*, 176; *Aşk Mabudesi*, 175; *Aşk Rüzgârları*, 170; *Aşk Yarışı*, 170; *Cevriyem*, 176; *Fıstık Gibi Maşallah*, 170; *Hayallerim, Aşkım ve Sen*, 179; *Kara Melek*, 176; *Kızgın Delikanlı*, 174; *Lekeli Melek*, 176; *Mine*, 177, 179; *Selvi Boylum Al Yazmalım*, 177; *Seni Kalbime Gömdüm*, 177, 179; *Sevimli Haydut*, 171; *Sultan*, 176; *Şahmaran*, 178; *Şoför Nebahat*, 175; *Yılanı Öldürseler*, 177; *Zorlu Damat*, 174
Tan, Dursun, 144, 152, 311
Tanzimat, 134, 135
Tapper, Nancy, 324, 358
Tapper, Richard, 324, 358
Tarcan, Selim Sırrı, 141-4
"Tarcan zeybeği", 141-4, 148
Tatar Musa Carullah Bigi, 137
Tatavlali Mahremi, 132
tayyör, 175, 210, 216, 236, 349
Tekeli, Şirin, 39, 60
tesettür, 109, 216-7, 223, 230-5, 242, 244-7, 254
Tevfik, Rıza, 142
Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 22, 102, 103
Thompson, John B., 59
tiyatro, 164
Tokatlı, Nebahat, 85
Toktaş-Çelik, Ş., 110
toplumsal cinsiyet, 28, 98, 102, 110-6
toplumsal kimlikler, 27, 30
Toprak, Binnaz, 26, 87
Toygar, Kâmil, 145
transeksüeller, 28, 278, 279, 281, 283-5, 290; altkültürü, 286; cinsel kimlik, 290, 291; cinsiyet değiştirme ameliyatı, 280-1, 283-4; fahişelik, 285-9; maceraya takılmak, 355
Turgul, Yavuz, 179
tüketim, 183, 350; alışkanlıkları, 256, 294-5, 304; kültürü, 21, 47, 80, 84-7, 95, 184-5
Türel, Ali, 39
Türk Halk Oyunlarını Yayma ve Yaşatma Tesisi (THOYYT), 148-9, 150
Türk kimliği, 255
Türk sineması, 25, 159, 163-91

Türkçenin tarihsel gelişimi, 128, 132-3, 136-7
Türkçülük, 136
Türkiye ekonomisinin liberalleşmesi, 85
Türkiye'de ekonomik dönüşüm, 206
Türkiye'de sosyolojik dönüşümler, 70-1, 323
Uğur, A., 170
Uludağ, 147
ulusal dil, 127, 128
Uluyağcı, C., 160, 175-6
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 134
ücretli ev hizmeti, 71-3, 76-79, 341; görev, 73, 76; himaye, 342; işverenle ilişkiler, 73-7; samimiyet, 74; sınıf eşitsizliği, 69, 75, 78; stratejik yakınlık, 73, 74
Ülkü, 145-7
Vakit, 250
Vankulu Mehmet Efendi, 134
"veresiye satış", 89
"vitrin bakmak", 88
Watson, S., 110
Weber, Max, 160
Werbner, P., 308, 314
Weyland, Petra, 18
White, Jenny, B., 26, 207, 222, 330, 348
Wilk, R., 305
Willis, P., 101, 102
Wilson, Elizabeth, 94
Wirth, L., 40
Wolbert, Barbara, 311
Wright, Susan, 314
yabancı dil eğitimi, 23, 104
Yalçın-Heckmann, Lale, 29
yapımcılık, 161
yeni zenginler, 40
yeşil pop müzik, 270, 353
Yönetken, Halil Bedii, 149
Yudice, George, 229
Zeitmagazine Der, 315
Zeldin, Theodore, 13
zeybek oyunları, 142-3, 148-9, 152
Zürcher, E. J., 167

KANDİYOTİ & SAKTANBER

Kültür Fragmanları



Türkiye toplumu son yirmi, yirmi beş yıldır çok hızlı bir değişim içinde. Bu hızlı değişim, ilk bakışta tuhaflık, uyumsuzluk ve karmaşıklık olarak algılanabilecek bir kültürel manzara çıkarıyor ortaya. Bu kitap gündelik hayatın çeşitli parçalarına daha yakından bakarak, günümüz Türkiyesi'nin daha okunaklı bir kültürel haritasını çizmeyi amaçlıyor. Postkolonyal kuramın özgürleştirici potansiyelini kullanabilmek için bakışı sadece hegemonyacı Batı'ya çevirmekten kaçınmak gerektiğini saptayan yazarlar, kendilerine toplumlarının modeli olarak sunulan karton kalıpları reddederek zahmetli bir kültürel analiz gerçekleştiriyorlar.

Toplumsal kimliklerdeki temel değişim eğilimlerine ve kaymalara yoğunlaşan kitapta, sosyal katmanlaşmanın değişen biçimleri, bu değişimin ikamet ve tüketim kalıplarına yansıyışı, farklı sınıflar arasındaki ilişkiler, eğitime bakış açıları inceleniyor. Kültür hem bir üretim hem de bir siyasal mücadele alanı olarak ele alınarak, dil, folklor, film, mizah ve İslami siyasal hareketlenmenin kendine özgü simgeleri üzerinden çalışılıyor. Türkiyeli kimliklerin yanı sıra, Avrupa'daki Türkiyeli göçmenlerin kimlikleri de dahil ediliyor incelemeye...

Kültür Fragmanları, türbanın bir moda olarak pazarlanmasından transseksüel yaşam biçiminin medyada gördüğü ilgiye, magandanın mizahından büyük şehirlerdeki apartman kapıcılığına hayatın çeşitli parçalarını yakın plan bir bakışla ve insanların yaşadıkları, deneyimledikleri şekliyle ele almanın değişen bir toplumun dinamiklerini anlamakta ne kadar açıklayıcı olabileceğini kanıtlayan bir kitap...

Metis Yayınları'nda daha önce Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar adlı kitabını yayınladığımız Deniz Kandiyoti, Londra Üniversitesi'nde (SOAS) öğretim üyesidir. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olan Ayşe Saktanber'in Living Islam adlı kitabı bulunmaktadır.

D148572
AAZ
THG 572 AAZ

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-442-4

9 789753 424424

METİS YAYINLARI
www. metiskitap.com