KENTSEL

STAVROS STAVRIDES

KENTSEL HETEROTOPYA*

ÖZGÜRLEŞME MEKÂNI OLARAK EŞİKLER KENTİNE DOĞRU

TÜRKÇESİ: ALİ KARATAY



*SEL

KENTSEL HETEROTOPYA*

Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru

STAVROS STAVRIDES, Atina Ulusal Teknik Üniversitesi'nde doçent doktor olarak çalışmaktadır. Burada lisans düzeyinde sosyal konutlandırma, lisanüstü düzeyinde ise metropol deneyiminin anlamı üzerine dersler vermektedir.

Çalışmalarında özgürleştirici mekânsal pratiklere ve kentsel müşterekleştirmeye odaklanan Stavrides'in "Mekânla Kurulan Sembolik İlişki" (1990), "Reklamcılık ve Mekânın Anlamı" (1996), "Şeylerin Dokusu" (E. Cotsou ile birlikte, 1996), "Ekran-Olarak-Kentten Sahne-Olarak-Kente" (2002, Atina Ulusal Kitap Ödülü), "Askıya Alınmış Başkalık Mekânları" (2010) gibi mekân teorisi üzerine Yunancada yayımlanmış kitapları ve pek çok makalesi vardır. Yazarın *Common Space: The City As Commons* (Chicago University Press, 2016) isimli kitabı da yayın programımızdadır.

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 800
KENTSEL: 08
ISBN 978-975-570-815-7

KENTSEL HETEROTOPYA
Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru
Stavros Stavrides

Türkçesi: Ali Karatay

Özgün Adı:
Towards the city of thresholds

© Stavros Stavrides, 2010
© Sel Yayıncılık, 2016

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Bilge Sancı
Dizi Yayın Danışmanı: Pelin Tan
Editör: Erkal Ünal
Düzelti: Mısra Gökyıldız
Kapak tasarımı ve *teknik hazırlık*: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Eylül 2016

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Stavros Stavrides

KENTSEL HETEROTOPYA

Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru

Türkçesi: Ali Karatay

İÇİNDEKİLER

Fotoğraflar 7
Teşekkür 9

GİRİŞ
Mekânsal-Zamansal Eşikler ve Ötekilik Deneyimi 11

I. KISIM

I. BÖLÜM
Emsal Niteliğindeki Metropol Ritimleri ve Adacıklar Kenti 27
II. BÖLÜM
Ritimler Yaratmak, İstisnada Yaşamak 61

II. KISIM

III. BÖLÜM
Walter Benjamin'in Eşikleri 85
IV. BÖLÜM
Metropol Mekânında Gezinmek:
Ötekilikle Bir Müzakere Formu Olarak Yürüme 103
V. BÖLÜM
Teatrallik: Eşikler Yaratma Sanatı 115

III. KISIM

VI. BÖLÜM
Heterotopyalar: Foucault'nun Ötekilik Coğrafyasını Sahiplenmek 143

VII. BÖLÜM
Zapatista Heterotopyalarında Kimlikler ve İsyan 165

VIII. BÖLÜM
Aralık 2008 Atina Gençlik Ayaklanması: Mümkün Bir Eşikler Kentinin Fragmanları 189

Türkçe Baskıya Sonsöz
Kentsel Müşterekleştirme ve Eşikler Kenti 213

Kaynakça 221

FOTOĞRAFLAR

Fotoğraf-1. Paraisopolis, São Paulo —Zenginlerin ve yoksulların bitişik adacıkları.

Fotoğraf-2. Korogocho, Nairobi — "İleri marjinallik".

Fotoğraf-3. Atina'da Asyalı göçmenler — Geçici kentsel eşikler yaratmak.

Fotoğraf-4. Meksika, Oaxaca'da bir yerli kadın — Eşikte hayat. (Fotoğraf: John Davis)

Fotoğraf-5. Malecon Caddesi, Havana, Küba — Çok parçalı/biçimli bir kentsel eşik. (Fotoğraf: Stamatia Papadimitrou)

Fotoğraf-6. Keşfetme olarak yürümek — İşgal edilen Navarinou Parkı, Atina. (Fotoğraf: Ioannis Papagiannakis)

Fotoğraf-7. Havana, Küba — Küçük bir "eşik kafe" mi?

Fotoğraf-8. São Paulo, Brezilya — Sahne olarak berber dükkânı.

Fotoğraf-9. Niscosia, Kıbrıs — Doğaçlama ürünü geçici bir gündelik sahne yaratmak

Fotoğraf-10. Bir kutlama heterotopyası — Berlin'de düzenlenen mutenalaştırma karşıtı büyük bir eylemin sonu.

Fotoğraf-11. Atina'da bisikletçilerin kendileri tarafından yapılan bir BMX yarış parkuru. (Fotoğraf: Babis Louizidis)

Fotoğraf-12. İşgal edilmiş bir kapalı pazaryeri binasının kamusal alan heterotopyasına dönüştürülmesi — Atina, Kypeseli'deki eski Belediye Pazaryeri binası.

Fotoğraf-13. Zapatista özerk bölgesi, Chiapas, Meksika — Okulun açılış töreni: kültürlerin ve özgürleşmeci değerlerin heterotopik bir harmanı. (Fotoğraf: Chiapas'ta Bir Okul Kampanyası'nm arşivinden)

Fotoğraf-14. Atina, Aralık 2008, işgal edilmiş Ulusal Opera Binası'nın önü — Bir performans gerçekleştiren başlıklı balerinler. (Fotoğrafçı bilinmiyor.)

Fotoğraf-15. Atina Navarinou sokağının özyönetimle idare edilen parkı — Doğaçlama gölge oyunu canlandıran ve seyreden çocuklar. (Fotoğraf: Ioannis Papagiannakis)

TEŞEKKÜR

Eşikler kenti düşüncesi, uzun yıllardan beri çalışmalarımın ve kent hareketlerine aktif katılımımın merkezinde duruyor. Bazen esin verici bir imge, bazen umut verici bir kavram olarak bu fikir var olan, gelişmekte olan veya olası mekânların özgürleştirici potansiyeli üzerinde düşünme yönündeki, muhtemelen muğlak, her daim kırılgan ve kuşkusuz tamamlanmamış bir çabayı ayakta tutmakta.

Bu kitap inşa halindeki bir teorik argümanın en önemli yönlerini ortaya koyma amacının ürünüdür. İçeriğinin çoğunu, daha önce Yunancada basılmış olup, geniş ölçüde üzerinde yeniden çalışılmış ya da gözden geçirilmiş bildiriler, sunumlar ve kitap bölümlerinin teşkil ettiği bu kitap, umarım halen geçerli olan kavramların bağlamını belirleyen teorik ufuklarla birlikte, bu argümanların gelişimini yansıtabilir.

I. Bölüm, Atina Ulusal Teknik Üniversitesi (NATUA), Selanik Aristoteles Üniversitesi (AUTH) ve Harokopio Üniversitesi tarafından 2003 yılında Naxos adasında düzenlenen Ege Seminerleri'ne İngilizce olarak sunulmuş bir bildirinin bölümlerini içeriyor. Üzerinde yeniden çalışılmış bir versiyonu, "Askıdaki Başkalık Mekânları" (Atina: Alexandreia, 2010) adıyla basılan bir kitabın bölümü olarak Yunancada yayımlanmıştı. Metin bu kitap için daha da geliştirildi.

II. Bölüm, Venedik Bienali Uluslararası Mimarlık Sergisi'ne Yunan katılımı bağlamında basılan kataloglarda yayınlanan (2006'daki 10. sergi için yazılan "Ege Adalarında Sürgünde Yaşamak" ve 2008'deki 11. sergi için yazılan "Ritimlerde Yaşamak" başlıklı) iki metinden parçalar içeriyor.

III. Münhasıran bu kitap için kaleme alınan III. Bölüm'ün temel argümanları W. Benjamin üzerine çeşitli konferanslarda sunulmuştur.

IV. Bölüm, 2001 yılında Brighton'da düzenlenen "Maddi Bir Dünyada Yaşamak Konferansı"nda sunulmuş ve kısa bir süre boyunca çıkmış (ve maalesef artık erişimi olmayan) e-dergi *Journal of Psychogeography and Urban Research*'te yayımlanmış bir bildiriden kısımlar içeriyor.

V. Bölüm, Yunanca basılmış "Kent-Ekranından Kent-Sahnesine" (Atina: Ellinika Grammata, 2002) adlı kitabımın, "Yaklaşmanın Bir koşulu ve Aracı olarak Mesafe" başlıklı bölümünün gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş versiyonudur.

VI. Bölüm, *Utopia* dergisinde (72/2006) Yunanca olarak, "Düzenin ve Heterotopyaların Mekânı: Ötekiliğin Coğrafyacısı Olarak Foucault" başlığıyla yayınlanan bir makaleye dayanıyor.

VII. Bölüm, yukarıda değindiğim "Askıdaki Başkalık Mekânları" isimli kitabımın (oradaki ismiyle) "Bir Heterotopyanın İzinde: Zapatistaların Chiapas'ında" başlıklı bölümünün geliştirilmiş bir versiyonudur.

VIII. Bölüm, 2009 yılındaki RC21/Uluslararası Sosyoloji Derneği Konferansı'ndaki (São Paulo, Brezilya) bir sunumda geliştirilen fikirlere dayanıyor. Sunumun başlığı şuydu: "2008 Aralık Atina Gençlik Ayaklanması: Mümkün Bir Eşikler Kentinin Anlık Belirişleri" (Bu bölümün bir başka versiyonu e-dergi *Spatial Justice/Justice spatiale*'in 2. sayısında da bulunabilir: http://jssj.org/06.php).

Bu kitabın ana fikirleri gerek akademik çevrelerde gerekse aktivist ortamlarda sınandı ve hâlâ da sınanıyor. Son sekiz yıldır verdiğim "Mekânın Deneyimlenmesi, Temsili ve Anlamı" başlıklı lisansüstü dersime katılan öğrencilerime çok şey borçluyum. Onların yorumları ve eleştirileri daima ilham verici olmuştur.

Ayrıca birçok insan, Atina'nın çeşitli mahallelerinde belirli kent hareketi inisiyatifleri bağlamında verilen derslerdeki yorumlarıyla eşikler kenti fikrine katkıda bulunmuştur.

Atina'daki disiplinlerarası Eleştirel Araştırma Metodolojisi grubuna dahil oluşumun araştırmamı güçlü bir şekilde etkilediğine inanıyorum; zira bu grup, adanmış bir toplumsal eleştiriyi, sosyal bilim yöntemleri üzerine –gerçek bir ortak çalışmaya dayalı ve akademik formalitelerin ötesine geçen– bir diyalogla birleştirmeyi başarmıştı.

Sotiris Dimitriou, Demetres Karydas, Maria Kopanari ve Fereniki Vatavali, hiç kuşkusuz yaptığımız tartışmaların izlerini bu kitapta bulacaktır. John Holloway –ki her daim son derece teşvik edici olmuştur–, Karen Franck, Quentin Stevens, Andrew Wernick, Eftichis Bitsakis, Costas Gavroglou, Sabine Horlitz, Oliver Clemens, Jenny Robinson, merhum Annie Vrychea ve Andrea Mubi Brighenti, farklı zamanlarda ve mekânlarda, bu kitabın bölümlerinde detaylandırılan düşüncelerle ilgili zihin açıcı görüşler ifade edip faydalı öneriler sundular.

Bu kitaba en başından itibaren sürekli ve büyük bir destek sunan Andrea Mubi Brighenti, nihai taslağı da titiz ve yaratıcı bir değerlendirmeye tabi tuttu.

Anna Holloway, V, VI ve VII. bölümlerin dayandığı metinlerin çevirisini yaptı.

"Askıdaki Başkalık Mekânları" kitabımı yayımlayan Alexandreia Yayınevi'ne, o kitabımdaki içerikleri bu kitabımda kullanmama izin verdiği için özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Evgenia Michalopoulou, müşfik eleştirileri ve kolektif düşlerin gücü üstüne ısrarlı vurgularıyla daima ilham verici oldu. O ve Zoe Stavrides-Michalopoulou, düşünme ve yazma çabalarıma daima eşlik eden, birbirini izleyen hüsran ve coşkunluklarımla bir kez daha yüzleşmek zorunda kaldılar. Sabırlarına ve sınırsız desteklerine gerçekten minnettarım. Bir sonraki seferin daha kolay olacağına ne yazık ki söz veremeyeceğim...

Fotoğraflara dair: Aksi belirtilmedikçe bütün fotoğraflar yazar tarafından çekilmiştir. Çalışmalarının röprodüksiyonuna izin verdikleri için John Davis, Babis Louizidis, Stamatia Papadimitrou ve Ioannis Papagiannakis'e özel olarak teşekkürler.

GİRİŞ
Mekânsal-Zamansal Eşikler ve Ötekilik Deneyimi

Radikal düşünce ve eylem, toplumun potansiyel özgürleştirici dönüşümünde mekânın rolü üzerine düşünmeye girişirken, onun toplumsal hayatı içerdiğini, sınırlarını belirlediğini ve böylece de tanımladığını peşinen varsaymak eğilimindedir. Özgürleşme mekânları, çoğu zaman ya savunulması gereken özgürleştirilmiş kaleler ya da kentin mekânsal düzeni içinde ötekiliğin adacıkları olarak tasavvur edilir. Ne var ki mekânı, toplumu içine alan basit bir kap değil de toplumsal pratiklerin şekillendirici bir unsuru olarak düşünmek önemlidir. Bu yüzden farklı bir gelecek tahayyül etmek, farklı toplumsal ilişkilerin yaratılmasına yardımcı olabilecek mekânsallıkları tecrübe etmeye ve kavramsallaştırmaya çalışmak anlamına gelir.

İnsanlar mekânı yalnızca tecrübe etmez, aynı zamanda onun aracılığıyla düşünür ve hayal kurarlar. Dolayısıyla mekân yalnızca (anlamlı bir yaşam koşulu olarak deneyimlenen ve anlaşılan) halihazırdaki toplumsal dünyayı değil, eylem esinleyebilen ve kolektif düşleri ifade edebilen başka mümkün toplumsal dünyaları da şekillendirir.

Öyleyse mekânın potansiyel olarak özgürleşme süreciyle bağlantılı olduğu durumları keşfetmeye çalışırken, "özgürleşme mekânları" olduğu iddia edilen alanların keşfiyle yetinemeyiz. Özgürleşme bir süreçse eğer, yalnızca tanımlanmış özgürlük alanları oluşturmakla kalmayıp, dinamik dönüşümlere de yol açmak zorundadır. Böyle bir keşfin odak noktası somut mekânlar değil, mekânsal nitelikler olacaktır muhtemelen. Eşik fikri işte tam olarak bu düzeyde, özgürleşmenin mekânsal dinamiklerini yakalayan bir kavram olarak belirir. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, eşik alanlar değişimlere damgasını vurur, farklı alanlar arasındaki

karşılaştırmaları gösterir ve değişimler üreten bir edim olarak geçiş edimini düzenleyip ona anlam katar.

Bu kitabın temel argümanı, eşiklerin yaratılması ve toplumsal kullanımı sırasında potansiyel bir özgürleşme mekânsallığının ortaya çıktığıdır. Toplumsal mücadeleler ve hareketler, eşiklerin biçimlendirici potansiyelliklerine maruz kalır. Mücadele zarfında tecrübe edilen farklı bir hayatın fragmanları, eşik vasfına sahip mekânlarda ve zamanlarda şekillenir. Ne zaman ki insanlar eylemlerinin kolektif alışkanlıklarından farklı bir hale gelmekte olduğunun topluca farkına varır, işte o zaman karşılaştırma özgürleştirici bir hal alır.

Örtük ya da açık olarak müşterek hayatta değişimler yaratmayı amaçlayan mücadeleler, geçici ötekilik adacıkları yaratmakla kalmaz. Ötekilik çoğu kez ara mekânlar ve zamanlarda ikamet etmek biçiminde tecrübe edilir. Kendi kendisini örgütleyen bir muhitte, bu mekânlar ve zamanlar meclislerde, eylemlerde ya da ortak sofralarda yaratılır. Bir isyancı Zapatista belediyesinde, kolektif şekilde kendi kaderini tayin etmenin yeni formları mekân içinde bir arada yaşamanın muğlak formlarını yarattıkça, eşikler de geleceği bugünden yaratmanın araçlarına dönüşür.

Hâkim düzenleyici değerlere kıyasla potansiyel olarak özgürleştirici bir niteliğe sahip ötekiliği bu yönüyle ele alabilmek demek, ötekiliğe açılan geçitler yaratabilmek demektir. Bu, aynı zamanda ötekiliği bir durum değil de bir süreç olarak anlayabilmek anlamına da gelir. Bu noktada özgürleşme hareketlerinin tetkik etmesi gereken önemli bir sanattan, insanların ötekiliği anlamasına, keşfetmesine, yaratmasına ve takdir etmesine yardım eden bir "eyleme sanatı"ndan bahsedilebilir.

İnsanlar ötekilikle gündelik karşılaşmaları içinde, ara alanların, yani eşiklerin yaratılmasına dayalı bir müzakere sanatı geliştirir. Özgürleştirici değişim dönemlerinde kolektif bir biçimde azami sınırlarına kadar hayata geçirilen şey işte bu sanattır.

Eşikler kentini, özgürleştirici bir gelecek yaratmayı amaçlayan çabalarla her birleştirildiğinde ortaya çıkan bu tür bir kolektif sana-

tın eseri olarak düşünebiliriz. Özgürleştirilmiş bir "halk kültürü", öyle umuyoruz ki, ötekiliğe açılan bu eşiklerden dayanışma bağları ve yeni müşterek yaşam formları yaratacaktır.

Sınırların Ötesi

Öyle görünüyor ki birçok düşünür, insan yerleşimleri arasına sınırların konulmasını doğal sayıyor. Bu düşünürlerden bazıları, kendi bölgelerini belirleme süreci içindeki hayvanlara bakarak, tek bir varlığın ya da bir grubun hüküm sürdüğü bir alanın sınırlarını ifade etmek üzere bir tür doğal iradenin doğa üzerine işaretler koyduğunu ileri sürüyor. Böylece bölgesellik, düşmanlarla ya da rakiplerle mücadele sırasında hayatta kalma dürtüsünden doğan doğal bir ihtiyaç sayılıyor.

Bir alanın sınırlarını işaretlemenin, bu alanın potansiyel bir mücadele olarak tanımlanmasıyla el ele gittiği gerçekten de doğrudur. Bir alana sınır çizmek, bir kavgayı savuşturma çabasıymış gibi görünür, fakat ister istemez bir savaş ilanı anlamına da gelir.

Bununla birlikte yerleşkeler yaratan insanların sınır çizmesinin tek nedeni, kendisini çevreleyen ortamın düşmanlığını hisseden bir topluluğu bu sınırlar içinde korumak değildir. Sınırlar aynı zamanda aşılmak için yaratılır. Sınırların geçilmesine, genellikle karmaşık bir nitelik arz eden bir dizi törensel eylem, sembolik jest ve hareket eşlik eder. İstila, sınırları aşmanın birçok olanaklı yolundan yalnızca birisidir. Öyleyse George Simmel'in şu iddiasına katılabiliriz: İnsan yalnızca "sınır koyan bir mahluk değil", aynı zamanda "sınırları olmayan bir mahluktur" (Simmel 1997a, s. 69).

Bir çevreleme oluşumu, Simmel'in ifadesiyle, "her an bu sınırlamanın dışına çıkıp özgürlüğe adım atma olanağını" da içerir (*a.g.y.*). Eğer maddi yapılar olarak köprü ve kapı, bu aynı zamanda hem ayırma hem bağlama yeteneğini örnekliyorsa – ayrıca "insan daima ayırmak zorunda olan ve ayırmaksızın bağlayamayan bir birleştirici mahluk olduğu"na göre (*a.g.y.*)– o zaman sınır koymayı birçok olası anlamı içeren bir edim olarak anlamaya başlamalıyız:

Sırf ötekiliğe karşı bir savaş ilanı değil, aynı zamanda ötekiliğe açılan köprüyü geçme olanağı; sırf düşmanlık değil, aynı zamanda belki de bir müzakere.

Kendisini her daim evinden uzakta hisseden bir sürgün, muhtemelen oldukça açıklayıcı bir sınır bilinci ortaya koyacaktır. Güney Afrika'yı terk etmeye zorlanan bir aktiviste kulak verelim:

> Sürgün deneyimleri ve ürünleri gerçekten de sınır bilincini çözücü bir rol oynayabilir. Sürgün, sınırları keşfetmenin, kaydırmanın ve uzatmanın bir yolu olabilir (Breytenbach 1993, s. 76).

Bir sürgün sınırların, insanları kendilerini, tarihlerini ve kimliklerini tanımlayan yerlerden kopartma gücüne sahip olduğunu anlar. Gelgelelim, memleketinden uzakta ve dönmesi yasaklıyken, kimliğin, kalıcı olarak tanımlanmış bir nitelikler yapısının damgasını vurduğu bütünüyle çembere alınmış bir alan olmadığını fark eder.

Sürgünde inşa edilen kimlik yeni tecrübeleri özümser, yeni ölçütler keşfedip yeni hedefler belirler. Dolayısıyla kimlik bir sınırın tanımladığı bir alan haline gelmez; bilakis, Bahtin'den alınma bir terimi kullanırsak, *kronotopik* bir nitelik kazanır. Sürgündeki kimlik ötekiliğe açıktır, ötekilikle yüz yüze gelmeye mecburdur.

Kuşkusuz tersi yönde bir deneyim de mümkündür: Yabancı ülkedeki bir sürgün, kimliğini mühürleyip dış dünyaya kapatmaya çalışabilir. Bu duruş elbette duvarlar dikecek, kimliği muhayyel bir kirletilmemiş masumiyet hali içinde donduracaktır. Muhayyel anavatanına zihinsel bir seyahat halindeki sürgün daima dalgındır; kaçtığı ya da sürüldüğü sınırlardan bile daha katı sınırlar oluşturur kendi çevresinde. Bu muhayyel küçük aynılık adacığını farazi ya da gerçek istilalardan korumaya çalışan bir sürgün, birbiriyle çatışan – aynı zamanda hem tanımlayıp hem de dışlayan– güçler alanı olarak sınır fikrini bu şekilde fiilen güçlendirebilir.

Bir sürgün deneyiminin sınır bilincine ilişkin olarak açığa vurduğu şey nedir? Esasen toplumsal kimliğin, "kimliğin sınır hattı" olarak adlandırılabilecek şeyi tanımlayan ilişkilerin gerçekliğince köklü bir şekilde etkilenen bir süreç içinde inşa edildiğidir. Bu smır

hattı mekânsal hudutlarda olduğu gibi geçirgen ya da sıkı kontrol altında olabilir, bir had ya da başlangıç noktası olabilir, yaşamak ve iletişim kurmak için iyi bir alan ya da temas halinde olduklarında bile ortak noktaları bulunmayan iki karşıt dünya arasında uzanan sahipsiz bir alanın girişi olabilir. Kimlikler, belirlenmiş alanlara tekabül edecek şekilde tanımlanabilir ve bu tanımın statüsü, farklılaşan sınırların kullanımı aracılığıyla kimliğin karakterini bilfiil inşa eder. Sabit ve kesin bir kimlik, katı sınırlara sahip kapalı bir kimliktir. Açık bir kimlik ise esasen sınırları olmayan bir kimlik değil, ötekilikle buluşma noktaları sunan esnek sınırlarla çevrelenmiş bir kimliktir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu tür bir kimlik eşik niteliğini haiz bir kimlik olarak tanımlanabilir. Bu durumda fiili mekânsal-zamansal eşikler, kimliklerin ötekilikle müzakereci karşılaşma edimleriyle açabildiği yerler olur.

Böyle bir düşünce hattı modern coğrafyanın ünlü kuramcısı David Harvey'in şu sözlerine yeni bir anlam katar: "İçinden toplumsal meselelerin belirli bir tür kavrayışının doğduğu 'ben' ile 'öteki' arasındaki alışveriş daima ... mekânsal-zamansal bir yapı arz eder" (Harvey 1996, s. 264). Gerçekten de sırf kimlikler, sınırlarının niteliği ve özgül yeriyle tanımlanan sınırlandırılmış alanlar olarak anlaşıldığından değil, son derece somut mekân ve zaman ilişkileri kimlikleri görünür ve maddi olarak etkili kıldığı için de bu böyledir. Kişilerin ve halkların kimliğinin, mekânsal-zamansal farkındalıklarına dayatılan değişimler aracılığıyla değişmeye zorlanabilmesinin nedeni işte budur.

Toplumsal Yapımlar Olarak Eşikler

Mekânı tanımlayıp kontrol etmenin toplumsal yapılar sıfatı taşıyan çeşitli yolları, farklı toplumsal ilişkileri ve değerleri yansıtmakla kalmaz, somut ve toplumsal bakımdan anlamlı deneyimlerin inşasına iştirak ederek aslında bunları şekillendirir de. O halde kimlikler yalnızca inanç ve fikir dizileri değildir, bilfiil toplumsal çevreye de gömülmüşlerdir; farklı pratiklere ve farklı yaşam biçim-

lerine nüfuz eder ve bundan dolayı da maddi sonuçlar üretirler. Belirli toplumların ayırt edici özelliği olarak farklı mekânsal düzenlemelerin mantığı incelenerek, yalnızca mekânın kullanımları ve anlamları değil, aynı zamanda farklı toplumsal kimlikleri yaratıp idame ettirmenin mantığı da keşfedilebilir.

Pierre Bourdieu, "okuryazarlıkla ilişkili sembolik ürün-koruyucu teknikler"den yoksun toplumlarda, bu toplumsal yatkınlıkların "yaşanılan mekân ile toplumun yeni üyelerinin bedenlerinin etkileşimi aracılığıyla telkin" edildiğini belirtir (Bourdieu 1977, s. 89) Bu durumda mekân şimdiye dek toplumsal kimlikler olarak atıfta bulunduğumuz şeyi yaratan bir tür "eğitim sistemi" halini alır. Fakat bu tür kimliklerin, mantıklarını salgılayarak fiilen tekrar tekrar ayrık nitelikler dokuyan, toplumsal olarak düzenlenmiş bir pratikler ağının ürünü olduklarını kavramak önemlidir.

Nitekim Bourdieu, Kabyle* hanesini incelerken, onu toplumsal sembollerin maddi göstergesi olarak değil, bir değerler ve anlamlar dünyası yaratan olanaklı pratikler toplamı olarak ele alır. Öyleyse Kabyle hanesi, toplumsal kütlelerin anlamlı hareketini belirlediği zaman toplumsal statülerini kazanan bir mekânsal-zamansal koşullar dizisidir. Hane bitmez tükenmez bir şekilde kişiye öğretir ve ete kemiğe bürünmüş performanslarla bir değerler evreni olarak tekrar tekrar kurulur.

Bourdieu mekânın sembolik niteliklerinin yaratılmasında bedenin yaşanılan mekânla bu ikili ilişkisini kanıtlamak için, hanenin ana kapısının sembolik işlevini gözlemlemeyi tercih eder. Bu noktada eşik, iki farklı dünyanın karşılaştığı noktadır: bağımsız bir aileye ait bütünlüklü bir dünya olarak içerisi; tarlaların, meraların ve topluluğun ortak yapılarının bulunduğu kamusal bir dünya olarak dışarısı. Bu iki dünya kadın ile erkek, karanlık ile ışık şeklinde birbirine zıt konumlanan, simetrik olarak farklı iki dünya olmakla birlikte, aslında birbirlerini "döllemek" için bir araya gelirler. Bu

* Cezayir'in kuzeyinde yaşayan ve kendi dilini konuşan en büyük Berberi etnik grubu. (ç.n.)

noktada altı çizilmesi gereken olgu, eşiğin kendisini boydan boya kesen pratikler üzerinden hem bir temas hem de bir ayrılma noktası olarak anlamını bulduğudur. Kimin, hangi koşullar altında ve hangi yönde eşiği geçtiğine bağlı olarak, anlamlı bir mekânsal-zamansal deneyim olarak eşiği fiilen yaratan, bu pratiklerdir. Erkekler ana kapının eşiğini yalnızca evden ayrılmak için, kapı doğuya baktığından şafağın ilk ışıklarına yüzlerini çevirerek, ait oldukları tarlalara gitmek için geçerler. Kadınlar ise ana kapıyı yalnızca, ana kapının karşısındaki ışık duvarı denilen duvarla yüz yüze gelmek üzere, haneye girmek için geçerler. Hem erkekler hem de kadınlar eylemlerini, "batıdan doğuya doğru gerçekleşen hayırlı yönelim uyarınca" hayata geçirir. Bu mümkün olur çünkü, Bourdieu'nün de gösterdiği gibi, eşik, hanenin yöneliminde sembolik bir değişim yaratır – hanenin dış dünyayla ilişkisinde bir değişim. Öyleyse eşik, "mantıksal bir tersyüz etmenin yanı sıra zıtlıkların buluşma alanı ve ... iki mekân arasında gerekli bir –toplumsal olarak nitelendirilen beden hareketlerine dayanılarak tanımlanmış– buluşma ve geçiş noktası olarak, dünyanın ters çevrildiği yerdir" (Bourdieu 1992, s. 281-282).

Mekânsal-zamansal eşik deneyimi, Kabyle hanesi örneğinde olduğu gibi, birbiriyle zıt iki farklı dünya arasındaki iletişim potansiyeliyle üretilir. Yalnızca fiilen ya da virtüel olarak geçilmek için var olan eşik, hasım bir ötekiliği dışarıda tutan tanımlayıcı bir sınır değil, farklı şekillerde tanımlanan geçiş eylemleri aracılığıyla, aynılık ile ötekilik arasında farklı ilişkiler üreten karmaşık bir toplumsal yapımdır [*artifact*]. İçerisi ile dışarısı birbirleriyle iletişim kuruyor ve karşılıklı olarak birbirlerini tanımlıyorlarsa, o halde eşik, arada var olan, değişen büyüklüklerde bir arabulucu bölgesi olarak düşünülebilir.

Antropolog Victor Turner, Arnold Van Gennep'in izinden giderek, bu ara bölgeleri *liminalite* ("eşik" anlamına gelen Latince *limen* kelimesinden gelir) statüsüne sahip alanlar olarak betimler. Liminalite durumunun ayırt edici öğesi geçici kimliklerin inşasıdır. Turner'ın ifadesiyle, "liminal varlıklar ne buradadır ne de şurada; hukuk, görenek, teamül ve merasim tarafından belirlenip sıralanmış konumların ortasında ve arasındadır" (Turner 1977, s. 95).

Her geçit bir eşik deneyiminin koşullarım yaratır ki bu deneyim de esasen önceki kimliğin askıya alınması ve yeni bir kimlik için hazırlıktır. Bir eşikten geçmek, açık ya da örtük olarak sembolik bir edimdir, dolayısıyla aynı zamanda ötekiliğe yönelik bir jesttir; buradaki ötekilik, bir haneden çıkıp dış dünyaya girme örneğindeki gibi yalnızca mekânsal ötekilik değil, aynı zamanda az ya da çok bilinmeyen bir gelecek için şimdiden kopma durumunda olduğu gibi zamansal ötekiliktir.

Bir toplumsal kimlikten diğerine geçenlerin bu geçişlerine, Van Gennep'in onlara verdiği isimle, "geçiş ayinleri" eşlik eder; bu ayinler çoğu zaman, mekânsal eşiklerin törensel bir şekilde fiilen geçilmesiyle bağlantılıdır (Van Gennep 1960, s. 26). O halde ötekiliğe doğru bu cüretli girişim eşiklerde ve eşikler aracılığıyla gerçekleştiriliyorsa, eşiklerin ötekilikle müzakere alanı olduğunu varsayamaz mıyız? Eşikler, toplumların bu müzakere deneyimini sembolik olarak inşa ettikleri sistematik şema ve aynı zamanda bu müzakerelerin gerçekleşmesine imkân veren maddi yapımlar olabilir. Eşikler, geçirgen ve evrilen kimlikler arasında yaratılan karşılaşma ve müzakere alanlarının şematik ve aynı zamanda da gerçekçi tasvirini sunabilir.

Ötekiliğe Yaklaşmak

Ötekiliğe yaklaşmak zor iştir. Bütün toplumlarda böyle bir edim, sembolik ve maddi tehlikelerle dolu bir girişim olarak sunulur. Fakat ötekiliğe yaklaşmak aynı zamanda her toplumsal karşılaşmanın kurucu edimidir de. Her toplum ya da toplumsal grup, bu karşılaşma edimlerini kontrol etme ve resmileştirme biçimleriyle şekilleniyor gibi görünür. Eğer bir karşılaşma, insan grupları arasındaki husumeti doğrulamak ve uygulamak için zorunlu bir adımdan ibaretmiş gibi değerlendirilirse, o zaman sınırları geçme eylemi de yalnızca, sembolik ya da fiili bir savaş edimi olacaktır. Bu karşılaşma formu, dışlarındaki her şeyi potansiyel düşman olarak tanımlayan topluluklara damgasını vurur. Bu toplulukların, çoğu zaman kaldırılmış halde duran köprülerle ve maddi ya da sembolik duvarlarla korunan

barınaklar inşa etmeleri rastlantı değildir. Günümüzün etrafı çevrili ve güvenlikli yerleşkeleri, böyle bir duruşun açık örneğidir.

Bununla birlikte eğer karşılaşma karşılıklı tanıma ve müzakere jestlerinden oluşan bir ara evre olmaksızın ötekiliği içine alma çabasının parçası ise, en nihayetinde ötekiliğin fiili imhası ya da asimilasyonuyla karşılaşabiliriz. Günümüzdeki tüketim kültüründe bütün insanlar, hep yeni ürünlerin, yepyeni heyecanların peşinde, hareket halinde olmaya zorlanır. Zygmunt Bauman'ın da işaret ettiği gibi, "tüketiciler evvela, heyecan toplayıcılarıdır" (1998, s. 83). Bu durumda, yeni bir arzulanır heyecan olarak beliren şey, bir tür üretilmiş ötekilik figürüdür: medya tarafından, reklam görüntüleriyle, duyuların sürekli ve tüketim odaklı eğitimiyle üretilmiş bir figür. Yurttaş-tüketici, böyle bir ötekilik karşısında, sınırları aşmaya pek heveslidir. Arzu güdümlü egzotizmin yönlendirdiği tüketici, benzer bir tutumla, yalnızca yeni heyecan-ganimetleri toplamak amacıyla yabancı bir bölgede turlarken, ötekiliği asimile eder.

Kişinin karşılıklı bir farkındalık edimiyle ötekiliğe yaklaşabilmesi için, dikkatli bir şekilde eşikte durması gerekir. Komşu bölgelerin hiçbirine ait olmayan bu geçiş bölgesindeki kişi anlar ki, köprü kurabilmek için aradaki mesafenin hissedilmesi zorunludur. Asimilasyon mesafenin yok edilmesinden kaynaklanırken, husumet bu mesafenin korunmasından ve artırılmasından doğar. Karşılaşma, gerekli mesafenin aynı anda hem muhafaza edilip hem de katedilmesiyle gerçekleştirilir. Eşik deneyiminde saklı bilgelik, ötekiliğe ancak kimlik sınırlarının açılması yoluyla, deyim yerindeyse, kuşkuya, müphemliğe ve melezliğe dayalı aracı bölgeler, müzakere edilebilir değer bölgeleri oluşturularak yaklaşılabileceğinin fark edilmesinde yatar. Richard Sennett'ın belirttiği gibi, "Öteki'ni anlayabilmek için, kişi, kendisini tamamlanmamış olarak kabul etmeyi becermelidir" (1993, s. 148).

Bu bölgeler, kimliğin belirleyici niteliklerinin göstergeleri olarak sergilenenleri değil, esas olarak yaklaşma edimleri olarak sergilenen jestleri icap ettirebilir. Böylece bu jestler aynı ölçüde melez bir statüye sahip olacak, buluşma yeri olarak önerilen bir ara kimliği tanımlayacaktır. Bu ara kimlik belki de, Turner'ın liminaliteyle ilişkilen-

dirdiği "istek kipinden" doğan bir şeydir (Turner, 1982, s. 84). Ara kimlikler yalnızca, ötekinin temas isteğini sınamak için icra edilir. Saklanmak ya da aldatmak için değil, içine kapanmış bir benlikten çıkıp, karşılaşma aracılığıyla inşa edilmiş bir benliğe geçmenin yollarını sunmak üzere ortaya konurlar.

Sennett, nezaketi "başkalarına yabancılarmış gibi davranmak ve bu sosyal mesafe üzerinde bir sosyal bağ kurmak" şeklinde tanımlar (1977, s. 264). Nezaketi insanlar ya da toplumsal gruplar arasında eşikler inşa etme sanatının bir parçası şeklinde anlayacak olursak, Sennett ve onun yeni bir kamusal kültür savunusuyla uzlaşabiliriz. O halde bu kültür, ötekiliği koruma ve ara müzakere alanları yaratma doğrultusundaki sürekli çabayla şekillenecektir. Bu tür keşif ve karşılıklı yaklaşma jestlerinde, tuhaf ve tanımlanması güç bir teatrallik sergileniyor gibi görünür. Brechtçi anlamda bir teatrallik eşikleri mesken tutmuş gibidir: Kişi sırf başka biri olmak üzere kendinden ayrılmaz, aslında bu geçici dönüşümü, kendisinden başka olanı anlamaya çalışma jesti –Brecht'in terminolojisinde bir *gestus*– olarak sergiler. Teatrallik böylece gerek geçiş ayinlerindeki liminal aktörlerin gerekse nezaketin modern bir versiyonu kanalıyla birbirlerine el yordamıyla yaklaşmaya çalışan günümüz yabancılarının davranışlarındaki ortak unsur olur. Böyle bir bir "istek kipi" deneyiminin temelinde, öteki haline gelme insani yeteneği yatar. Toplumsal olarak oluşturulmuş bu yetenek, kalıbı önceden oluşturulmuş kimliklere bürünmeye zorlanmaksızın ötekilerle buluşabilmeleri için insanlara yardım eder. Öteki haline gelebilmek, yeniden eski haline dönülse bile, ötekiliği kabul edebilmek ve potansiyel olarak ötekiyle öteki *olarak* bir ilişki inşa etme konumunda olmak demektir. Ne de olsa hayal gücü, var olmayan, aslında yalnızca zihinde icra edilen olaylardan düşünceler ve hisler yaratan bu tuhaf gerçeklik sahnelenişi değil midir? Bu da en saf haliyle ötekilikle, keşfe yönelik nitelikte bir karşılaşma değil midir?

Özgürleştirici Bir Mekânsallık mı?

Bu kitap özgürleştirici süreçlerin eşik mekânsallıklarıyla ilgili birbirine bağlı üç araştırma alanına tekabül eden üç kısımdan oluşuyor. I. Kısım, çağdaş kentsel mekânın süreksiz olduğu fikri etrafında örülüyor. Mekânsal-zamansal deneyimleri anlamak için, bu doğuştan süreksizliği karşılayabilecek kavramlarla çalışmak zorundayız. I. Bölüm, eğer baskın kentsel model olan "adacıklar* kenti"nin yalnızca belirleyici niteliklerini değil, potansiyelliklerini de keşfetmeyi amaçlıyorsak, ritim ve istisna kavramlarının bu bağlamda uygun kavramlar olduğunu ortaya koyuyor.

Bu kısmın II. Bölüm'ünde ritmin ve istisnanın sadece baskın bir mekânsal düzen tesis etmenin araçları değil, direniş mekânsallıkları yaratmanın araçları da oldukları ortaya koyuluyor. Akıbet** deneyimlerine –sürgün ve göç– odaklanan bu bölüm, ötekilikle mümkün bir karşılaşma zemini olarak mekânsal-zamansal süreksizliği inceliyor. Bir özden ziyade göreli bir ifade olarak anlaşılan ötekilik, aslında ayırt edici bir karşılaştırmanın sonucudur. Bu karşılaştırmalar ötekiliğin kolektif alışkanlıkların yok edildiği ya da askıya alındığı dönemlerde serpilip geliştiğini ortaya koyar.

II. Kısım, ötekilikle karşılaşmanın kentsel deneyim bağlamında hangi şekillerde gerçekleşebileceğini sorunsallaştırıyor. Walter Benjamin'in tamamlanmamış 19. yüzyıl Paris incelemesinden yararlanan açılış bölümü, metropol deneyimini doğası gereği dinamik ve müphem bir nitelik arz eden, hem kâbus gibi unsurlar hem de özgürleştirici potansiyellikler içeren bir şey olarak anlamaya

---

* Burada ve kitabın geri kalanında bu kelime, orijinal metindeki *enclave* kelimesinin karşılığı olarak kullanılacaktır. Esasen bir devletin topraklarının bir kısmının ya da tamamının tümüyle başka (ve tek) bir ülkenin topraklarıyla çevrili olmasını ifade eden bu kelime, kentsel bağlamda, kendisini kuşatan kentten fiziksel olarak ve çeşitli bakımlardan (kültürel, sosyal, ekonomik ya da siyasi) ayrılmış yerleşim bölgelerini ifade eder. (ç.n.)

** Bu kelime, kaynak metindeki *aftermath* kelimesini karşılamak üzere, "yaşanan bir felaketin ya da kötü bir olayın kötü sonuçları, feci akıbet" anlamında kullanılmaktadır. (ç.n.)

çalışıyor. Burjuva "özel birey"inin ve "flanör"ün* birbirinin zıddı tasvirleri üzerinden, kamusal ve özel alanlara ilişkin iki farklı tutum ortaya konuluyor. Her iki tutum, gerek metropol hayatındaki bireyselleştirici izlerin manipülasyonuna bağımlılıkları gerekse de (özel ya da kamusal) "auratik" kentsel fantazmagoryaların yaratımına dahil oluşları açısından ve aynı ölçütlere göre karşılaştırılıyor. Alegorist-olarak-flanörün müphem deneyimiyle oluşturulan bir bilgi olarak görülen, kırılgan bir "eşikler incelemesi"ne başvuruluyor. Bu inceleme, kentsel deneyimin dinamiklerini, üçüncü ve ara bir unsurun, yani eşiğin yüzeye çıkmasına olanak tanıyan açıklayıcı iz-aura diyalektiğine işaret ederek keşfedebilir. Böylece "eşikler kenti", "yeniden itibarına kavuşmuş" bir kentsel modernite perspektifini tanımlayabilir.

Yürümeyi, yürüyeni kentteki ötekilik deneyimine maruz bırakan bir pratik olarak ele alan sonraki kısa bölümde, eşiğin mekânsallığı daha derinlemesine inceleniyor. Esas itibarıyla eşikleri yaratan ve eşik potansiyelliklerini etkinleştiren geçiş eylemine odaklanmak amacıyla, mekânsal bir nitelik olarak gözeneklilik ve mekânsal yapım olarak geçit kavramları ortaya konuluyor.

Bunu izleyen bölümde kitabın ana tezinin can alıcı bir noktası ele almıyor: Eşikler, toplumsal kimliğin dönüşüm süreçlerine işaret eder. Antropoloji, benlik ile öteki arasındaki zorlu ilişkiyi, kültürel olarak belirlenmiş bir ilişki şeklinde teorileştiren disiplindir. Hem kültürel hem tarihsel nitelikteki ötekiliğe yaklaşmak, sosyal bilimlerde çok önemli bir problemdir. Bu bölümde, ötekiliğe yaklaşmanın mekânsal yaşam taktikleri için de aynı derecede can alıcı bir problem olduğu gösteriliyor. Mesafe, yani uygun bir karşılaşma uzaklığı, farklılıkların müzakere ve karşılıklı anlamanın önünde bir engel haline gelmeksizin varlığını sürdürmesi için gereklidir. Mekânda ve zamanda uygun mesafeleri ayırt etme yeteneği, sos-

* Fransızcada (*Flâneur*) "avare gezinen" anlamına gelen sözcüğü Benjamin, yaya dolaşırken bir yandan da çevreden edindiği izlenimleri kullanarak düşünce üreten kişi anlamında kullanır (bkz. Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY). (ç.n.)

yal etkileşimin teatralliğini ciddi derecede etkiler. Bu yetenek eşik yaratımının değişen koşullarında fiilen kazanılıp geliştirilir. Dolayısıyla bu bölümde ara eşikler alanı, ötekilikle karşılaşmanın, onu ziyaret, prova, test ve keşfetmek anlamına geldiği potansiyel bir sahne olarak inceleniyor.

III. Kısım, eşikler kavramının, özgürleştirici pratiklerin mekânsal veçhelerini anlamadaki önemini ortaya koymak amacıyla, önceki iki kısmın bulgularını bir araya getirmeye çalışıyor. Foucault'nun heterotopya tariflerini yeniden formüle etmek suretiyle, bir insani özgürleşme geleceğini "prova eden" bütün mekânsal deneyimleri heterotopik deneyimler olarak ele alabiliriz. Bu nedenle III. Kısım'ın I. Bölüm'ü heterotopyanın eşik karakterine odaklanıyor. Heterotopik mekânlar, adacıklar kentinin ötesinde ve aksine, mekândaki ve zamandaki -hâkim düzenin ve kontrolün sorgulandığı- eşiklere işaret eder.

Kalan iki bölüm, radikal ötekiliğe yönelik eşikler olarak anlaşılan heterotopyalar fikrini tahlil ederek, örnek niteliğindeki iki vakayı analiz ediyor: Zapatista isyanının lafzı ve eylemleri ile 2008'in Aralık ayında Atina'da gerçekleşen gençlik ayaklanması. Burada, her iki vakada da çoklu ve müphem kolektif deneyimlerin hâkim kapitalist mekânların içinde ve ötesinde kendi heterotopik mekânlarını yarattığı gösteriliyor. Her iki örnekte de kimlikler bir kriz durumuna girdiğinden, heterotopik deneyimler gerçekten de dönüşümlerle ve bir eşik teatralliğinin karakteristiği olan kimlik karşılaştırmalarıyla bağlantılıydı. O halde bu vakalarda bir potansiyel eşikler kentinin anlık belirişlerinden bahsedebilir miyiz acaba?

Heterotopyalarda gerçekleşen toplumsal deneyimleri, esas itibarıyla ötekilik olarak geleceğe götüren geçici eşiklerin inşası olarak betimlememiz mümkündür. Fakat bu eşikler, bu heterotopyalar, toplumsal değişimin tutarsızlıklarına ve dolambaçlı yollarına mahkûmdur. Buralarda insani özgürleşmenin radikal ötekiliğiyle karşı karşıya gelinir, ona yaklaşılır ve bu radikal ötelik keşfedilir. 1871 Paris Komünü'nü düşünün mesela, ya da *Unidad Popular* Şili'sinin *pobladores* işgalcilerini, Zapatista heterotopyası olarak

Lacandon ormanını ve hatta, muazzam muhalif gösterilere sahne oldukları günlerdeki Seattle, Cenova veya Atina sokaklarını. Bunların tümü de geçici eşikler, özgürleştirici ötekiliğe yönelik heterotopik jestlerdi. Eşikler kenti geleceği kolektif olarak yaratma sürecindeki farklı ama açık kimlikler arasında müzakereye dayalı bir özgürleştirme projesinin mekânsal karşılığı haline gelebilir mi gerçekten?

I. KISIM

I. BÖLÜM
Emsal Niteliğindeki Metropol Ritimleri ve Adacıklar Kenti

Ritimler, Toplumsal Pratikler ve Kamusal Alan

Kent mekânının sırf toplumsal hayatı içermekle ya da desteklemekle kalmayıp, toplumsal yeniden üretim için gerekli toplumsal değerleri de ifade ettiği fikri, sosyal bilimlerde gayet iyi şekilde formüle edilmiş ve belgelenmiştir. Öyle görünüyor ki bu fikir çoktandır gerek çeşitli toplumsal bilgi formlarının gerekse emlakçılar, belediye teknokratları, reklam uzmanları ve elbette politikacılarınki gibi, özgül pratiklere yönelik bilgi formlarının bir parçası olmuş durumda. Bununla birlikte, bu bilgiden, farklı (ve belki de tamamlayıcı) bir araştırma perspektifi için kullanılabilecek sorular ve bulgular çıkartabiliriz: Kent mekânının, hâkim değerlerden farklı ya da hatta onlara zıt pratikleri ve değerleri ifade edebileceği ve destekleyebileceği biçimler var mıdır? Gerçekten mekân, yalnızca yeniden üretim güçleri tarafından değil de, direniş ya da kültürel farklılaşma güçleri ve edimleri tarafından da oluşturulur mu? Toplumsal yeniden üretimin başarısız olduğu, alternatif kültürel değerleri şekillendiren, yeni melez halk kültürü formlarının ortaya çıktığı mekânsallıklardan bahsedebilir miyiz? Bu tür farklı mekânsallıkları araştırabilmek, bu tür mekânsal-zamansal durumları salgılıyor, ifade ediyor ve kullanıyor gibi görünen pratikleri saptayabilmek için kent mekânını, onun baskın niteliklerini, fakat aynı zamanda bu niteliklerin tartışma konusu haline getirildiği, askıya alındığı ya da tersine çevrildiği kopuş noktalarını da saptamak suretiyle keşfetmemiz gerekir. Bu perspektiften bakıldığında, günümüzdeki kamusal alan krizi üzerine tartışma kullanışlı bir başlangıç noktası işlevi görebilir. Muhtemelen burada söz konusu mesele, sırf halihazırdaki fiziksel yapılaşmaların fiili ya da potansiyel kullanımları değil, mekânsal yaşam pratikleri ve müşterek iz-

düşüm formları (örneğin kolektif anılar ya da düşler) üzerinden mekânın nasıl yaratıldığıdır.

Kamusal alanı, çok önemli toplumsal ayrımlara tekabül eden eşgüdümlü bir mekânsal ayrımlar sistemi olarak anlayabiliriz (karşılaştırma için Bourdieu 2000, s. 134). Fakat kamusal alanın, kamusal hayat deneyimi geliştikçe toplumsal aktörler tarafından nasıl sürekli biçimde üretilip yorumlandığını fiilen gözlemlemeksizin, toplumsal ilişkileri ve bunlara nasıl siyasi olarak aracılık edildiğini gerçekten anlayabilir miyiz? Öyleyse, kamusal alanın günlük pratikler içinde "icra edilme" yollarını karşılayan kavramlara, sırf mekânsal formlardaki değil, esasen mekânsal pratiklerdeki değişimleri ortaya koyabilen kavramlara ihtiyaç duyarız. Hiç kuşku yok ki bu kavramlar, kamusal alanın kamusal karakterindeki -gözlemlenebilir ya da kalıcı izler bırakmayan- dönüşümleri yakalamaya elverişli olmalıdır. İstisnai durumlarda, yalnızca kısa bir süre sonra ortadan kaldırılmak üzere yaratılan "kırmızı bölgeler" örneğindeki gibi geçici yapıları nasıl kavramlaştırabiliriz? Bu mekânsal imleyiciler, ortadan kaybolmuş gibi göründüklerinde bile kamusal alanı etkilemez mi? Bunların olası ya da fiili mutasyonlarının ayırdına nasıl varabiliriz?

Bu tür sorulara yanıt vermek için, zamanı -yalnızca boş zamanı değil, icra edilen pratiklerin sosyal bakımdan anlamlı zamanını da- kamusal alanla bütünleştirebilmemiz gerekir. Metropol, kamusal alanın süregiden dönüşümünün can alıcı bir örneği olabilecek kırmızı bölgeler ve böylece tipik açıdan yeni bir toplumsal mekân-zamanın yapıları şeklinde kavramlaştırılabilir. Kırmızı bölgeler bilfiil icra edilir; ve göreceğiz ki, bunların icraları aracılığıyla yeni bir yurttaşlık ve yönetim modeli hayata geçirilmektedir.

Kırmızı Bölgelerin Mantığı

Pierre Bourdieu, pratiği yorumlamak için kullandığımız mantıktan ayrı ve ayırt edici bir "pratiğin mantığı" olduğunu ısrarla vurgularken, anlamlı her toplumsal eylemin içsel zamansallığının

altını çizer (Bourdieu 1977); pratikleri neden-sonuç ilişkilerine indirgeme eğiliminde olan "genel kabulün yanılgılarını" ortaya koyarken, pratiklerin değişken durumlardan yararlanmak için zaman aralıklarını nasıl kullandığını gösterir (*a.g.y.*, s. 6). Dolayısıyla birbiriyle ilişkili eylemler dizisi olarak pratikler, tempolarıyla, zaman içinde gelişme biçimleriyle, zamandaki toplumsal bakımdan anlamlı mesafeleri kullanıp eşzamanlı olarak yeniden üretme biçimleriyle tanımlanır. Antropolojik açıdan bakıldığında, "zamanı kullanmak" demek, pratiklerin ritimlerinin insani sosyal ilişkileri güçlendirdiğini, keza bireysel ve kolektif performansların baskın ritimlerin farklılaşmış varyasyonlarına dayalı olabileceğini anlamak demektir. Örneğin bir hediyeye karşılık verilmesi, çekişmeli iktidar ilişkilerini etkileyebilecek değişken bir karşılıklılık ritmini tesis eder. Ritüel edimler, sık sık doğal ritimlere odaklanıyormuş gibi görünmesine karşın, genel olarak toplumsal ritimlerin komünal manipülasyonları olarak değerlendirilebilir.

Ritim, pratiği anlamlı bir performans olarak tasavvur eden bir pratik teorisini, zaman ve mekân deneyimine bağlamak açısından umut verici bir kavram gibi görünüyor. Böylece metropol deneyimi kendine özgü ritimlerde icra edilen farklılaşmış mekânsal yaşam pratiklerinin sonucu olarak anlaşılabilir. Henri Lefebvre'in gevşekçe inşa edilmiş "ritim-analiz" tasavvurundan şu tanımlayıcı ifadeyi ödünç alabiliriz aslında: "Her ritim, bir zamanın bir mekânla ilişkisini, yerelleştirilmiş bir zamanı, yahut başka bir deyişle, zamansallaştırılmış bir mekânı ima eder" (Lefebvre 1996, s. 230).

Yinelenen toplumsal pratikler üzerinden yaratılan bir alan olarak kamusal alanın tipik niteliklerini ritim kavramını kullanarak anlayabiliriz. Bu nitelikler, ancak toplumsal aktörler onları toplumsal hayatın ritimlerine entegre edebildikleri ölçüde söz konusu aktörler tarafından algılanır ve eylemlerinde içerilir. Bir pazaryerini, onu günün farklı zamanlarında tanımlayan gündelik ritimler olmaksızın anlayabilir miyiz? Toplu kararların alındığı mekânları (antik agoralar, 1789 sonrasının ulusal meclisleri, modern forumlar vb.) anlamak, bu toplantıların ritimlerini, bu ritimlerin üretim ritimleriyle

olan bağlantısını ve kaynaştırma ritüellerinin ritimleriyle karşılıklı bağımlılığını vs. bilmeksizin mümkün olabilir mi?

Dolayısıyla toplumsal bakımdan anlamlı bir yapım olarak mekân, mekânsal yaşam ritimleri üzerinden "zamansallaştırılma" süreci içinde tanımlanır, daha doğrusu vücut bulur. Mekân, orada meydana gelen olaylar ile aynı yerde daha önce meydana gelmiş olaylar arasında benzerlik kurulabildiğinden, bildik bir yer olarak tanınır ya da sahiplenilen bir yere dönüşür. Ritimsellik, şimdiyi ve geleceği, tanımlayıcı yinelemelerle kesintiye uğramış olarak anlamanın bir yoludur.

Lefebvre'i takip edersek, başlıca iki ritim tipini tanımlayan iki yineleme formunu ayırt edebiliriz: Bunlardan biri olan "döngüsel ritimler", genelde kozmik kökenlere sahiptir. Bunlar yinelenen doğal fenomenlerin, ritmik yinelenme yasalarına uyan fenomenler şeklinde algılandığı biçimler olarak kabul edilebilir. Bu yasalar onları öngörülebilir ve dolayısıyla kullanışlı kılar. Döngüsel ritimlerin "belirlenmiş bir sıklık ya da süre"si vardır (Lefebvre 1996, s. 231). Bu ritimleri toplumsal hayatın kendisini yineleyen bir yapı olarak düzenlendiği ve böyle anlaşıldığı geleneksel toplumlarla özdeşleştirme eğilimi söz konusudur. Bu durumda toplumsal ritimler mevsimlerin ve onlara tekabül eden üretken görevlerin ritmini yakından takip eder. Soğuk ve sıcak toplumlara ilişkin yaptığı ve ilkini tarih düşüncesinden yoksun ve dolayısıyla sürekli olarak kendisini yineleyen bir evrende kapalı olarak değerlendirdiği ünlü ayrımda Lévi-Strauss, ritüelleri "zamanı yok etme makinesi" olarak kabul eder. Alfred Gell bu tür toplumlarda "yok edilenin zaman değil, onun etkileri olduğunu" (2001, s. 27) söylerken, muhtemelen durumu daha doğru ifade eder. Toplumsal yapımlar olarak döngüsel ritimler, zaman deneyimini belirli bir toplumun kendisi hakkındaki imgesiyle örtüşen bir şekilde kullanır. Bu durum, döngüsel ritim toplumlarında yaşayanların zamanın geçişine ve bunun etkilerine aldırış etmedikleri anlamına gelmez. Bilakis, yaptıkları şey, onu toplumsal yeniden üretimin belirli bir formu için gerekli olan toplumsal eylemlerin yinelenmesiyle irtibatlandırmak suretiyle, zamanın geçişine özel bir toplumsal anlam yüklemektir.

Lefebvre'e göre, ikinci ritim türü olan "doğrusal ritimler" ise "ardışıklıkla ve özdeş ya da az çok birbirine yakın aralıklara sahip aynı fenomenlerin yeniden üretimiyle tanımlanır" (Lefebvre 1996, s. 231). Bir başka ifadeyle, "doğrusal olan, rutindir" (*a.g.y.*, s. 222). Ayarlanmış (çekiç darbelerindeki gibi mekanik ya da kürek çekmedeki gibi bedensel) çalışma ritimleri, sonsuza kadar uzatılabilecek doğrusal ritimler olarak görünür. Modern toplumlarda esasen tarihsel bilinçle bağlantılı olan zaman kavramı, doğrusal zaman kavrayışına dayandırılabilir. Bu zaman "boş" ve "homojen"dir (Benjamin 1992, s. 252), çünkü onu tanımlayan şey, zamanın ölçülmesinde kullanılan doğrusal ritimselliktir. Bu durumda, saatle düzenlenen ve ölçülüp yinelenen edimlerle rutinleştirilen gündelik zaman deneyimi, tarihin zamanından yalnızca nicel farklılıklarla ayrılabilir. Yorumcular, hızlandığı iddia edilen bir "tarih temposu"ndan bu çerçeve içinde bahsedebilir.

Rutin elbette bir öngörülebilirlik formudur. Gerçi modern toplumlarda yenilik miti, rutin deneyimin yerini alan bir şey olarak sunulur. Özgünlük, kimliğin hakiki işareti olarak görülürken, kısıtlayıcı ve anonim olmakla suçlanan ritimsellik kapı dışarı edilir. Gelgelelim dayatılan çalışma ve yaşam rutinleri yöntemli bir şekilde düzenlenir. Hem zamanda hem de mekânda dayatılan düzen, iyi hesaplanmış bir rastlantısallığın ardında ancak yarı gizlenmiştir. Bu durum, prototip formu içinde, reklam mesajının oluşturulmasında örneklenir: Devasa miktarlarda üretildiğini bildiğiniz bir şeyi, onun "özellikle sizin için" yaratıldığına (kimliğinizin bu satın alma edimiyle doğrulandığına, yaratıldığına) ikna edilerek satın almaya zorlanırsınız.

Bölümlenmiş Kent ve Kimliklerin "Çerçevelenmesi"

Çokça müjdelenen o "postmodern" metropolde, kamusal alan bir özgürlük fantazmagoryası alanı olarak belirir. Sözümona modernist evrensel düzen arayışının aksine, kaos ve rastlantısallık, nevzuhur kent ortamının kilit önemdeki olumlu nitelikleri mertebesine

yükseltilir. Özelleştirmenin tanrısallaştırılması ve buna eşlik eden bireyci hedonizmin tüketim ideolojileri, evvelce kamusal alanları "icra eden" pratikleri, kendini tatmin pratiklerine dönüştürür. Bu pratikler, kenti, tüketici tatmini amaçlı bir fırsatlar (ve mekânlar) yığını olarak gösterme eğilimindedir. Gelgelelim Peter Marcuse ve başka yazarların da gösterdiği gibi, "postmodern durum", yeni bir "bölümlenmiş kent"i beraberinde getirir. Kentsel kaos, kentin, rastlantının çok ötesinde parçalanmasıyla el ele gider (Marcuse 1995, s. 244). Modern metropol günden güne, farklı şekillerde tanımlanmış adacıkların karışık bir kümesi haline gelmektedir. Bazı durumlarda, bu adacıkları kentin geri kalanından kelimenin gerçek anlamıyla duvarlar ayırır; büyük alışveriş merkezleri ve etrafı çevrili, güvenlikli yerleşkeler buna örnektir. Duvarlar aynı zamanda -gettoları,[1] banliyö mahallelerini ve mutenalaştırılmış rekreasyon alanlarını tanımlayan görünmez duvarlar örneğinde olduğu gibi- "kibrin, egemenlik statüsünün ve önyargının ürünü" (*a.g.y.*, s. 249) olabilir.

"Bölümlenmiş kent"in temel özelliklerinden birisi de kamusal alanın kamusal karakterini oluşturuyormuş gibi görünen şeyi yıkıma uğratmasıdır. Onu kullananların pratikleriyle yaratılan bir alan olarak kamusal alan "daima tartışmalıdır, bunun nedeni tam da kamusal alana girişi kontrol eden ölçütler varken, bu ölçütleri yasalaştırma ve tatbik etme hakkının kime ait olduğunun daima tartışma konusu olmasıdır" (Hénaff ve Strong 2001, s. 4).

Bölümlenmiş kent, kamusal kullanımın titizlikle kontrol edilip belirli gruplar için teşvik edildiği özelleştirilmiş kamusal alanlarla doludur. Bu özelleştirilmiş alanlarda hiçbir çekişmeye müsamaha gösterilmez. Bu mekânları kullananlar sık sık denetlenmeli ve kategorilere ayrılmalıdır. Bunlar çeşitli hizmetlere ve imkânlara erişimlerine izin verilmesi için belirli yönergelere uymak zorundadır. Örneğin bir alışveriş merkezi ya da büyük bir mağaza bu tür ya-

1 Loïc Wacquant'ın "ileri marjinallik" kavramı, günümüz gettolarını "hem dışındakiler hem de içindekiler tarafından gittikçe artan şekilde sanayi sonrası metropolünün kalbindeki toplumsal araf bölgeleri, cüzzamlı çorak topraklar olarak algılanan, izole edilip sınırlandırılmış bölgeler" (Wacquant 2008, s. 237) olarak anlamaya çalışır.

rı-kamusal mekânları içerir. Kendisini çevreleyen kamusal alanlar (caddeler, meydanlar, koruluklar vs.) ağından ayrılmış, bir şirketin elinde olan kasaba ya da etrafı çevrili bir topluluk, kullanımım onaylanmış sakinleriyle sınırlandırmak suretiyle kendi alanını kontrol altında tutar. Sayfiye yerleri genellikle, eski geleneksel kamusal alanları, kırsal toplulukların ya da köy topluluklarının canlandırıldığı tema parkları içinde sergiler. Kamusal hayat, bir "tatil kenti" taklidi yapan dışarıya kapatılmış bir adacıkta, fantezi haline getirilmiş kimliklerin göstere göstere tüketilmesine indirgenir. Bu mekânları "kamusal hayat" alanları olarak tanımlayan şey, çekişen pratiklerin çarpışan ritimleri (ki siyasi olanı yaratan aslmda budur) değil, gözetim altındaki rutinlerin düzenlenmiş ritimleridir. Kullanıcıların alenen sergilenen kimlikleri, onları ayıran ve kutsanmışlar listesine dahil eden bu ritimlere göre icra edilir.

Toplumsal kimlikler bölümlenmiş kentin bu sözde kamusal alanında icra edilir. Farklı adacıklara girmeye izinli olan farklı insan grupları söz konusudur ve aslmda onların orada olmalarına izin verilmesi, zaten onların kimliklerinin çok önemli bir göstergesidir. Yerleşim adacıkları –özellikle de iç ve dış güçler görünebilir ayırıcı nitelikler üreterek buranın sakinlerini homojenleştirdiğinde– ayırt edilebilir kentsel kimlikleri tanımlayabilir. Bu bakımdan Amerikan kentlerinin banliyö alanları, Afrika, Latin Amerika ya da Asya gecekondu mahalleleri, farklı Avrupa kentlerinin mutenalaştırılmış rezidans alanları ve dünyanın her tarafındaki göçmen gettoları görünür kentsel kimliklere aynı derecede atıfta bulunur. Bu bölgelerde bulunan ve zamanla kentin geri kalanından kopmuş olan kamusal alanların kullanımı esas olarak orada oturanlarla sınırlandırılmıştır. Etrafı kuşatılmış güvenlikli mahalleler ve nüfuz edilmesi imkânsız favelalar,* bu ayrışmayı besbelli uç sınırlara vardırır.[2]

* Brezilya'daki gecekondu mahallelerine verilen isim, teneke mahalleleri. (ç.n.)

2 Teresa Caldeira'ya göre dünyadaki en bölünmüş büyük kentlerden biri olan günümüz São Paulo'su, "yeni bir kentsel ayrılma modeli" ve "yerleşim, tüketim, dinlence ve iş için özelleştirilmiş, kapatılmış ve gözetlenen alanlar olan müstahkem adacıklar" ile şekillenir (Caldeira 2008, s. 65).



Fotoğraf-1. Paraisopolis, São Paulo — Zenginlerin ve yoksulların bitişik adacıkları.

Kimlikler hem mekânsal hem de kavramsal olarak çerçevelenir. Bir çerçeve, kapsanmış bir alanın, bir dış mekâna karşı, sınırlarının mekânsal olarak net bir şekilde belirlenmesiyle nitelendirilir: Bu çerçevenin dışında kalanın, içeridekinin tanımlanmasına bir dahli olmaz. Gerek modern haber programlarındaki gerekse reklam görüntülerindeki resim deneyimimiz, toplumsal olarak aşılanan bu sezgiyi güçlendirir. Çerçeve, bir durumu, bir özneyi tanımlar ve en sonunda ona anlamlı bir mesaj statüsü atfederek, bilgiyi özgülleştirir. Çerçevelenmiş mesajlar birbirleriyle bağlantılı değildir. Reklam mesajları, binaların tepelerinde, dergilerde hatta insan bedenlerinde dört bir yanımızı sarmıştır. Keza haber fotoğrafları da parçalanmış –ya da bölümlenmiş mi demeliydik?– bir dünyanın görüntüsünü üreten zamansal ya da mekânsal bitişiklik içinde birbiriyle yan yana görünür. Çerçevelenmiş kimlikler bu nedenle, yerleşim

adacıklarının kendilerini çevreleyen kamusal alandan tümüyle bağımsız bir şekilde fantezileştirilmiş gibi göründüğü, daha doğrusu fantezileştirildiği bölümlenmiş kentsel mekânın deneyimlenmesine tekabül eder.

Ne var ki çağdaş metropol kendisini sakinlerine bir alanlar yapısından çok bir akımlar şebekesi olarak takdim eder. Castells'in de gösterdiği gibi, "akışlar mekânı", günümüz toplumunda hâkim görev ve güç dağılımı yapısını oluşturur (Castells 1996, s. 428). "Yeni baskın ideoloji," der Castells, "tarihin sonunun geldiğini ve akışlar mekânındaki alanların hükümsüz kaldığını" ısrarla öne sürer (*a.g.y.*, s. 419). Bununla birlikte, ideolojik olarak domine edilmiş olsalar da, yerlerin kimliği destekleyen mekânsallıklar olarak deneyimlenmesi ve icrası hâlâ devam etmektedir. Ayrıca Castells, paralel evrenler (akışlar mekânına karşı alanlar mekânı) arasında bölünmüş bir hayatı betimlerken, yönetici elitlerin hareketliliği ile bu elitlerin "kültürel siyasi topluluklarının sınırları 'içinde' ve 'dışında' kurulan" tecrit edilmiş kapalı adacıklarda ikamet etme ihtiyaçları arasındaki temel bağlantıyı titizlikle ortaya koyar (*a.g.y.*, s. 416).

Kentsel adacıklar deneyimi, hareketin yerelleşmiş mekânsal yaşam rutinlerine baskın çıktığı bir kentte ancak uç bir istisna olarak belirir. Fakat gerçekten öyle midir? Her şeyden önce hareketin kendileri için bir imtiyaz olduğu kişiler ile bir zorunluluk olduğu kişiler arasında bir ayrım yapmalıyız (Bauman 1998). Ayrıca her bir durumda onları sınırlandıran ufku tanımlayan farklı hareket türlerini de birbirinden ayırmalıyız. Hareket, kenti boydan boya katederek, evi işe bağlayarak, (seyyar yöneticilerde ya da akademisyenlerde olduğu gibi) tüm dünyadaki statü makamlarına bağlanarak vs. bir adacığın içinde mi gerçekleşmektedir? (karşılaştırma için Castells 1996, s. 417.) Daha da önemliymiş gibi görünen şey ise her bir potansiyel ya da fiili hareketin farklı kentsel kimlikleri nasıl etkilediğini gözlemlemektir. Kişi hareket halinde diye bu kimliklerin tümü birden geçici hale gelmez. Bilakis, bu kimliklerden bazıları, bir yerden diğerine doğru hareket halindeyken icra edildiğinde güçlenir. Başarılı bir işadamı ya da uluslararası bir po-

litikacı kimlikleri bu tür kimliklerdendir. Bu örneklerde mekânsal çerçeve, aynı zamanda tanımlayıcı bir yapıdır. Bu kimlikler icra edildikleri kapalı mekân tarafından sınırlandırılmasa da, işadamlarının ve politikacıların bulunması beklenen çeşitli kentlerin kentsel mekânını, iyi tanımlanmış bir dizi adacık oluşturur aslında. Bu adacıklar dizisi (kurumsal binalar, seçkin restoranlar, lobiler vs.), kentin kendi dışında kalan kısmının neredeyse yokmuş gibi göründüğü bir tür topolojik işlevsel çerçeve oluşturur.[3]

Bununla birlikte, kentsel kimlik oluşumu kurallarının geçerliymiş gibi görünmediği bir dolu çağdaş kentsel mekân da söz konusudur. İnsanlar oralardan daima geçer fakat kimse bu mekânları kullanıcılarını tanımlayan mekânlar olarak anlamaz. Açık ve genelleştirilmiş bir anonimlik hali hüküm sürüyor gibidir buralarda. Havaalanlarında, süpermarketlerde, otoyol dinlenme tesislerinde ya da otellerde, çoğu insan sadece transit geçiş halindedir, sanki hayatlarının orada geçen kısmı "paranteze alınmış" gibidir.

Münferit bir anonimliğin icra edildiği bu yerler, yine de günümüz kentsel kimliklerinin tanımlayıcı niteliklerini üretir. Otoyol yolcusunun, süpermarket müşterisinin ve benzerlerinin bu transit-kimlikleri, ortalama modern kent sakini tipini inşa eder. Bu mekânlara daima açık ya da örtük kullanım talimatları eşlik eder; her bir bireye seslenen ama en nihayetinde, her reklam mesajında olduğu gibi, tekerrür eden belirleyici nitelikler üreten talimatlardır bunlar. Büyük mağazalardaki reklam görüntüleri, fastfood restoran zincirlerindeki ya da akaryakıt istasyonlarındaki şirket logoları gibi sözel olmayan mesajlar, bu belirleyici niteliklerin nişaneleri olarak bilhassa güçlüdür. Dolayısıyla transit kimlikler tesadüfi deneyim ürünü değildir; tam tersine, kentsel "olmayan yerlerin" (Augé 1995) deneyimlenmesinde kişisel ve zorunsuz olan şeylerden tipik ve tekerrür eden şeyleri damıtıp çıkarırlar.

3 Bir "hareketsizlik sosyolojisi" öneren Bryan Turner, "adacık toplumu"nu, "hükümetlerin ve diğer devlet organlarının mekânları düzenlemeye ve gerektiği yerde insanların, malların ve hizmetlerin akışlarını tıkamaya çalıştığı" bir toplum olarak anlar (Turner 2007 s. 290).

Demek ki bu kimlikler de toplumsal olarak tanımlanmış mekânsal ve zamansal parantezlerin içinde olduklarından, kapalı, çerçevelenmiş kimliklerdir. Bu çerçevelemede, enstantane fotoğraflarının çerçevelemesini andırır bir şeyler vardır. Ne kadar keyfekeder seçilirse seçilsinler, bu fotoğraflar gösterildikleri anda tesadüfi karakterlerini yitirir ve tanınabilir özgün sahneler olarak belirir. Aile ve tatil albümleri bu tür fotoğraflarla doludur: "Eyfel Kulesi'nin önünde", "Bebeğimiz yürürken", "Babamın ilk kez balık tutmayı becermesi"... Modern kentsel kimliklerin, bölümlenmiş kent deneyimini bölümlenmiş kimlikler deneyimine aktaran pratiklere göre mekânsal ve zamansal olarak çerçevelendiği rahatlıkla öne sürülebilir. Gerek hedef grupları bağlamında, gerekse tam anlamıyla reklamlarda olduğu gibi genel kamu bağlamında tanımlanmış belirli kent sakini kategorilerinin kullandığı fakat daima görünüşte kendilerini çevreleyen kentsel dokuyu görmezden gelen tanımlayıcı çerçeveler olarak algılanıp icra edilen çok çeşitli metropol adacıkları söz konusudur. Ne var ki aslında bunların statüleri, kendilerini çevreleyen ortamla ilişkileri üzerinde kuruludur ve bu ilişkiler de somut kontrol noktalarıyla düzenlenir.

Özenle tasarlanmış bir kontrol sistemi, toplumsal bakımdan tanımlayıcı ritimlerin düzenlenmesi için kesinlikle gereklidir. Metropol adacıkları, duvarlardan çok kontrol noktalarıyla şekillenmiştir. Bu adacıkları kullanmasına izin verilecek kişi, Marc Augé'nin (1995, s. 102) parlak bir şekilde ifade ettiği gibi, kontrolden geçmek ve daha en başta masumiyetini kanıtlamak zorundadır. Benzer kontrol noktaları kenti mütemadiyen kesintiye uğratır: Onları havaalanlarında ve ofis binalarında, süpermarketlerde ve bankalarda, kulüplerde ve tiyatrolarda ve elbette, güvenlikli kamu binalarında görebilirsiniz.



Fotoğraf-2. Korogocho, Nairobi — "İleri marjinallik".

Yeni bir baskın "kamu içinde olma" deneyimi yaratan hâkim ritmin modüler unsurları olan kontrol noktaları, günlük rutinlere işaret ederek, bölümlenmiş kentin farklı ahali kategorileri için ayrı rotalar da tanımlar. Ücretli geçiş gişeleri ya da metro istasyonu kontrol noktaları pek çok kent sakininin gündelik hareketlerine damgasını vurur; keza, süpermarket kasiyerinin ritminin, gündelik normalleştirici alışveriş seremonisine damgasını vurması gibi.

Kolektif ve görünüşte bireyselleşmiş kimlikler bu tür ritimlere katılma sürecinde icra edilir. Hatta yolcu ya da müşteri gibi geçici kimliklere bile giriş noktalarını tanımlayan geçiş edimi damgasını vurur. Burada da kişiye, görünüşte özgürleştirici anonimliğe –"pasif kimlik kaybı sevincine" (Augé 1995, s. 103)– giriş izni verilmesinin şartı, geçiş belgesi ya da ödeme kartı gösterilmesidir.

Kimlik-kontrol noktaları tarafından düzenlenen bu yeni kentsel ritimler içinde yeni doğrusal ritimselliklerin ortaya çıkışını kolayca fark edebiliriz. Fakat buradaki asıl ilginç nokta, bu doğrusal ritimlerin neredeyse seremoni niteliğindeki kimlik doğrulama pratiklerinin üreticileri olarak işlev görmeleridir. Bu kontrol noktaları işlevsel olarak ne kadar gerekli olurlarsa olsunlar, varlıkları ritüel yinelemeye yönelik pratiklerin icra edilmesini sağlar. Beklenmeyen doğal felaketlerden korunmaya yönelik "önleyici ritüeller"de (Turner 1977, s. 168-9 ve 1982, s. 109-10) olduğu gibi, kontrol noktaları aşikâr koruma noktaları olarak belirir: öngörülemez, öteki ve farklı nitelikteki pratiklerden koruma; bir başka ifadeyle, "ritmik olmayan" pratiklerden koruma. Kontrol noktaları, normalliği karşıtından, toplumu dış, yabancı ve dolayısıyla hasım olarak görülmesi gereken şeyden koruyor gibi görünür.

"İstisnai Durumun" Kural Haline Gelmesi

Alttan alta anti-sosyal bir tehdide davet çıkaran günümüzün baskın güvenlik ideolojileri, normalleştirici kontrol noktalarına olan günlük bağımlılığımızda kendisi için bereketli bir toprak buluyor. Dünyaya kasten yayılan bu fobinin metropol kamusal alanının statüsüne katmakta olduğu şey, görünür bir sonu olmayan bir olağanüstü hal durumunun başlatılmasıdır. Kontrol noktaları metastatik bir hal alıyor, polis bariyerleri kentleri kesintiye uğratıyor, kamusal sahalar aşırı bir koruma altına alınıyor, göç kontrolü her yerde. Çoğu vahşi dış müdahalelerin ürünü olan savaşlar devasa insan hareketlerine neden oluyor. Kontrol noktaları, o bitmek bilmez "terörist sızma" arayışıyla, çaresiz insanların kimliğini saptamak, onları bölüp tabi kılmak üzere her daim hazır ve nazırdır. En önemli hedef mertebesine yükseltilmiş güvenlik, istisnanın göstergeleri olarak bu metastatik kontrol noktalarını meşrulaştırıyor. Ne var ki bu durum aslında, yapım aşamasında olan potansiyel açıdan tutarlı yeni bir yönetim modelini somutlaştırıyor (Vecchi 2001).

Olağanüstü halin bir test olduğu ortaya çıkıyor. Bölümlenmiş kentin yeni bir mutasyonu olacak şey, "kabul edilmiş temel yurttaşlık haklarının askıya alındığı olağanüstü önlemler talep eden olağanüstü koşullar" gerekçesine başvurularak meşrulaştırılıyor.

Agamben'in (2005) istisna fikri, günümüz adacıklar kentini anlamada ve kavramlaştırmada bir araç olarak kullanılabilir. Bu fikrin merkezinde esas olarak hukuki-siyasi nitelikte bir istisna anlayışı bulunur: İstisna bir kuralla karşılaştırılmak zorundadır. Ne var ki Agamben'e göre istisna kuralın karşıtı değildir; bilakis, kuralın kurucu koşuludur.

Bu muhakemede mantıksal-matematik bir unsurun yanı sıra tarihsel bir unsur da bulunur. Böylece, istisnai durum tarihinin de açıkça gösterdiği gibi, istisnanın izi, güç kullanımının özel bir koşulu olarak sürülebilir. Tarihsel açıdan bakıldığında, istisnai durum toplumun büyük iç ya da dış tehditlerden korunması adına hukukun askıya alındığı uğrakları ya da dönemleri tanımlar. Bu tür bir (hukuku askıya alma) karar alan otorite (egemen bir otorite), istisnai durum süresince, tehdit bertaraf edilir edilmez kanun ve düzeni yeniden tesis etme vaadiyle meşrulaştırılır. Agamben'e göreyse bu durum otorite için olmazsa olmaz olanı açığa vurur: hukukun ne zaman ve ne kadar süre için askıya alınacağına karar verme –meşrulaşmış– ehliyeti. Otorite bu edimiyle kendisini hukukun önkoşulu olarak ortaya koyar, sonucu olarak değil.

İstisnai durum süresince hukuk ile iktidar arasında son derece tuhaf bir ilişki ortaya çıkar. Söz konusu olan, hukukun düzenleyici gücünün yerini basit bir şekilde çıplak gücün almasından ibaret değildir. Hukuk, askıya alınmış haliyle, meşrulaştırılmış bir güç olarak, belli eylemleri dayatma, diğer bazılarını ise yasaklama gücü olarak, bir cezalandırma gücü olarak varlığını sürdürür. Hukukun kendisi askıya alınırken, meşru bir güç olarak hukukun gücü yürütme gücüne geçer. Böylece "dışarısı ve içerisinin birbirini dışlamayıp, bunun yerine birbirini bulanıklaştırdığı" (Agamben 2005, s. 23) bir tür muğlak belirsizlik bölgesi yaratılır.

Agamben bu durumu, "*factum* [somut olaylar ve edimler] ile *ius*'un [hukuk] birbirinin içinde kaybolduğu [bir] kararlaştırılamazlık eşiği" olarak nitelendirir (*a.g.y.*, s. 29). Agamben'in bu bağlamda eşik imgesini ve kavramını niçin ve nasıl kullandığını görmek ilginçtir. Ona göre eşik, ayrık olduğu (mekânsal terimlerle içerisi ve dışarısı; hukuksal terimlerle kanun ve kuralsızlık) varsayılan alanların sınırlarını kaybedip "birbirini bulanıklaştırdığı" bir ara bölge olarak ortaya çıkar. Agamben sınır ya da limit imgesini kullansaydı, istisnai durumu, bir sınıra tecavüz etme, bir sınırı aşma ya da geçme durumu olarak tanımlardı. Bu durumda istisnai durumun istisnailiği, tümüyle hukuk dışı, tümüyle gayri hukuki olarak kavranırdı. Ne var ki Agamben, hukukun, egemen kararın meşrulaştırıcı unsuru olarak istisnai durumda mevcut olduğunda ısrar eder. Hukuk, askıya alınmış halde mevcuttur. İstisnai durumun eşik benzeri koşullarında karşıt parçalar birlikte var olur ve birbirlerinden ayırt edilemez (zira bunların tanımlayıcı çevrelerinin yerini ayrımsızlık bölgesi alır) ve dolayısıyla artık münhasır da değildirler. İstisnanın tarihsel analizi açısından eşik, (hukuk ile kuralsızlık arasındaki) çok önemli farklılıkların askıya alındığı bir ara dönemdir.

Ne var ki eşik imgesinin tarihsel bağlamda kullanımında belirli bir tutarsızlık söz konusudur. Eğer eşik dönemi bir ara dönem ise, "önce" ve "sonra", somut ve farklılaştırılmış dönemler olarak var olmalıdır; bunların temel farklılığı ise birinden diğerine geçiş eylemiyle yaratılacaktır. Fakat istisnai durum varsayıldığı gibi niteliksel farklılıklar ve değişimler yaratan bir dönem değil, toplumsal statükoya yönelik bir tehdidin bertaraf edildiği bir ara farklılık dönemidir. Bu farklılık dönemi, iki düzen döneminin, yani aynı tanımlayıcı nitelikleri paylaşan iki dönemin arasına girer.

Toplumsal eşik geçme deneyiminin bir değişim deneyimi olduğunu antropolojiden biliyoruz. Bu değişim, bir ayaklanmada ya da toplumsal ilişkiler bağlamındaki başka bir niteliksel sıçramada olduğu gibi, kolektif yaratılmış bir değişim olmak zorunda değildir; belirli bir grup insanı toplumsal hayatlarının belirli bir döneminde etkileyen bir değişim de olabilir. Antropologlar bize bir top-

lumsal konum ya da durumdan bir diğerine ritüelleştirilmiş geçiş dönemlerine ev sahipliği yapan birçok mekân örneği sunar. Van Gennep'in (örneğin çocukluktan ergenliğe, bekârlıktan evlilik hayatına, yeniyetmelik statüsünden yurttaşlık, savaşçılık ya da avcılık statüsüne) geçişleri simgeleyen mekânlarla bağlantılı bu ritüel eylemlere ilişkin yaptığı "geçiş ayinleri" (Van Gennep 1960) tanımlaması pek ünlüdür. Ritüel edimler bir toplumsal kimlikten diğerine geçişi denetleyip yönetir ve böylece toplumun ve ona tekabül eden toplumsal ilişkilerin genel istikrarını teminat altına alır. Bununla birlikte Agamben'in eşiğinde bir tür döngüsel hareket varmış gibi görünür. İstisnai durum, kendisinden bu ara dönemden sonra düzenin eski haliyle yeniden tesisini sağlaması beklendiğinden, "önce" ile "sonra"yı bir bakıma eşitler. İstisnai durum önceyi ve sonrayı farksızlaştırır: farklı değildirler, dolayısıyla da karşılıklı olarak değiştirilebilirler.

Mantıksal-matematiksel analiz açısından, istisnai durum dönemi kendisini mantıksal bir paradoks olarak ortaya koyar: iç ve dış türünden karşıt terimler, yani kümeler teorisindeki gibi mantıksal olarak birbirini dışlayan terimler, muhtemelen ayırt edilemez terimler olarak tanımlanmalıdır. Agamben "yalnızca istisna ve kuralın değil, aynı zamanda doğa durumu ve yasanın, dışarısı ve içerisinin de birbirine geçtiği" bu durumu, "karmaşık [bir] topolojik figür" olan Möbius şeridi* ile tasvir etmeye çalışır (Agamben 1998, s. 37). Bu imgede, söz konusu ayrımsızlık bölgesine ilişkin farklı bir anlayışa doğru bir kayış söz konusudur. Karşıtların "birbirine geçtiğini" anlamak için şerit boyunca (bilfiil ya da teorik olarak) ilerlemenin gerektiği Möbius şeridinde olduğu gibi istisnai durumda da hukuk ile hukuksuzluk arasında bir hareket, hukukun geçici olarak askıya alındığı dinamik durumu yaratır. Bir başka ifadeyle,

* August Ferdinand Möbius tarafından tanımlanan, uzunca bir şeridin bir ucunun 180 derece bükülerek diğer ucuyla birleştirilmesiyle elde edilen şerittir. Normal şeridin aksine Möbius şeridinin yalnızca bir yüzü vardır, yani şeridin üzerindeki bir noktadan harekete başlandığında şeridin bütün alanı taranarak aynı noktaya geri dönülür. (ç.n.)

bu eşik döneminin mantıksal-matematiksel analizi, Agamben'in eşik imge-kavramı kullanımına –fiilen eşikleri geçme toplumsal deneyimine daha yakın olan– dinamik bir unsur katar. Bu kitap boyunca göreceğimiz gibi, eşik, işte bu icra edilmiş ya da virtüel geçiş ediminde bir potansiyellik mekânı olarak tesis edilir.

Agamben'in istisnai durum kavramlaştırmasında bu unsur çok önemli bir yer tutmak zorundaydı, zira istisnai durumun tarihine içkin daha ileri düzeyde bir antinomi anlayışını radikal bir şekilde etkiliyordu: kural haline gelen istisna. Geçici bir durum, geçici bir koşulla nitelendirilen ve egemen gücün zorunlu haklarının çok önemli bir parçası olarak meşrulaştırılan bir durum, nasıl kalıcı bir hal alabilir? Tarih açısından değişimden azade olarak tanımlanabilecek hiçbir şey olmadığına göre, bir koşulu, bir durumu kalıcı olarak nitelendirmek tam olarak ne anlama gelir?

Agamben'in düşündüğü şey, muhtemelen, istisnai durumun geçici karakteri altında, kanun ve kanunsuzluğun, "birbirine geçme" sürecinde eşit bir şekilde mevcut olması gerektiğidir. Agamben'in tanımladığı ayrımsızlık bölgesi, bir durumdan ziyade bir mekanizma olarak anlaşılmalıdır. Bu dönem boyunca hukuk ve kuralsızlık sürekli olarak oranlanıp karşılaştırılır. Bu mekanizma bir dönemi [onu tümüyle ortadan kaldırmaksızın] sürekli bir şekilde hukuktan arındırır, [onu tümüyle ortadan kaldırmaz] çünkü hukukun gücü istisnai durumu uygulamaya koymak için gereklidir. Bir şekilde hukuk aralıksız olarak vardır, fakat iktidar onu aynı sırada askıya da alır. Bu nedenle ayrımsızlık bölgesi, aktif bir farklılıkları bulanıklaştırma bölgesidir; çünkü farklılıklar vardır, farklılıklar toplumsal olarak algılanır ve askıya alınmak üzere öne sürülür. Deyim yerindeyse bu mekanizmanın yakıtı, geçiciliğin meşrulaştırılmasıdır. Bu mekanizmanın işlemesinin yegâne nedeni hukuku, toplumsal düzeni sağlamak için hâlâ gerekli bir güç olarak kabul edildiği bir konumdan çıkarmasıdır.

Eşikler İstisnaya Karşı

İstisnai durum kural haline geldiğinde, bu mekanizma bir "ölüm makinesi"ne (Agamben 2005, s. 86) dönüşür. Bu durumda mekanizmanın hareketsizleştiğini söyleyebiliriz. Gerek mekânsal gerekse hukuksal nitelikteki karşıt unsurlar arasında gerçekleşen sürekli geçiş hareketi durma noktasına gelir. Ayrımsızlık bölgesi, bir aktif karşılaştırmalar alanı olmak yerine, karşıt unsurların örtüştüğü bir alan haline gelir.

Agamben'in, sırf tarihsel bir olgu değil bir model olarak kamp imgesine başvururken anlatmak istediği, tam da hukuk ile kuralsızlığın bu "kalıcı" örtüşmesidir: Hukuku askıya almak için artık herhangi bir gerekçe sunmaya ihtiyaç kalmaz. Kamp çok önemli bir ayrımı, yani istisna ile kural arasındaki ayrımın nihai olarak silinmesini temsil eder. İstisna, normal haline gelir. "Kamp, istisnai durum kural haline gelmeye başladığında açılan mekândır ... diğer yandan bu niteliğine bağlı olarak normal düzenin dışında kalan kalıcı bir mekânsal düzenlemedir" (Agamben 1998, s. 169).

Kampın "kalıcı [bir] mekânsal düzenleme" olması demek, dışarısı ile içerisi arasında (hem mekânsal hem de hukuksal) karşılaştırmanın artık mümkün olmadığını kabul edersek, bu alanın artık bir ayrımsızlık bölgesi olmaması demektir. "Kamp, hukuk ile gerçeğin, bu iki mefhumun ayırt edilemez hale geldiği bir karışımıdır" (*a.g.y.*, s. 170). Aslında burada niteliksel bir sıçramayı açığa vuran küçük bir ifade farklılığı söz konusudur. Eğer bu iki mefhum "birbirinden ayırt edilemez hale gelmiş" ise, karşıtların birbirinin içine geçtiği bir bölge olarak ayrımsızlık bölgesi, karşıtların artık ayırt edilemediği bir durum içinde katılaşmış demektir. "Haline gelmek", bir süreçten ziyade bir sonuç durumunu tanımlar.

Kamp bir eşik durumu değildir. Kamp, Agamben'in sembolizmine sadık kalırsak, (kendisinin bizzat ve açıkça ifade ettiği gibi) bir istisna mekânı olarak değil, normalleştirilmiş istisnanın mekânı olarak nitelendirilmelidir. Kampın paradoksu istisnai durumun paradoksundan farklıdır. Kamp "normal düzenin dışında" (*a.g.y.*, s. 169) kalır, fakat aynı zamanda yerelleşmiş bir "normalliği", yal-

nızca bu devasa adacığın içinde uygulanan bir istisnai hukuku tesis eder ve içerir.

Nazi kamplarını bu kadar korkunç yapan şey, ölümcül makineler olarak son derece işlevsel bir şekilde düzenlenmiş olmalarıdır. Yönetici akıl, dehşet verici etkinliğiyle, bu kitlesel cinayet adacığının mantığını belirlemişti. Nazi kampları iç savaşlarda, soykırımlarda ya da emperyalist saldırılarda görülen ne ilk ne de en gaddar toplu cinayet makinesiydi; bununla birlikte "istisnanın normal haline geldiği" özel bir kentsel-yönetsel mekanizmayı anlamamıza yardımcı olabilir.

İstisna, eşik karakterini ve böylece de kendisini tekrar etmek zorunda olan bir süreci tehdit eden içsel tanımlayıcı niteliğini yitirdiğinde, bir başka ifadeyle kural haline geldiğinde, tecrit edilmiş bir adacık haline de gelir. Mekânsal-zamansal olarak bu adacığın içinde kapsananlar için "dış" hukuk, düpedüz yoktur. Bu adacığın dışında olanlar için, söz konusu adacık ya (eğer adacık bir kamp formunu almışsa) potansiyel olarak ölümcül bir tuzak, ya da (eğer adacık tecrit edilmiş bir imtiyaz alanı halini almışsa) potansiyel bir korunma bölgesi olabilir.

Şayet birbirinden kopuk ve kapalı adacıklarda yaşamayı çağdaş kent hayatının hayati bir niteliği olarak kabul edersek, kampın, kentin evrilme sınırlarını gösterdiği söylenebilir. Diğer türlü kamp, haklardan yoksun insanları ("yalın can" / "çıplak hayat") tanımlamak ve sınırlamak için bir düzenleme modeli olarak kabul edilirse, aslında (yurttaş olmayan kişiler muamelesi gören) "illegal" göçmenlerin tutulduğu günümüz gözaltı merkezlerinin de dahil edilebileceği somut bir tarihe sahiptir. Bir model olarak kamp anlayışından elde edebileceklerimiz, bu tür bir analitik modelin kullanımındaki iki seviye arasında ayrım yapma yeteneğimizle ister istemez bağlantılıdır.

Bir kentsel adacık, genel hukukun kısmen askıya alındığı ve ayrı(k) bir yönetsel kurallar setinin uygulandığı açıkça tanımlanmış bir alandır. Bir adacıkta hukukun gücü bir kullanım protokolü olarak mevcuttur. Dışarıdan, yani bir dış alan olarak deneyimlen-

diğinde, tüm kentsel adacıklar bir istisna olarak görünür. İstisna, adacığa girişin düzenlendiği tüm formlarda görünür hale gelir: genel kurallar ya da ortak haklar burada uygulanmaz; girişte belirli kullanım koşulları, yükümlülükler ve davranış biçimleri kabul edilmelidir. Kent, yeknesak bir egemen hukuk mahalli olarak düşünülürse, kentin yerini adeta –istisnai önlemlerin, hukukun farklı askıya alınış formlarını belirlediği adacıklardan müteşekkil– bir kentsel takımadalar topluluğu almıştır.

İçeriden, yani bir iç alan olarak deneyimlendiğinde, kentsel adacık tecrit edilmiş mahrem bir dünyadır –kullanımları içinde bir bütün olan, özellikle de sakinleri için oluşturulmuş kurallarla tanımlanan bir dünya. Kampla karşılaştırmaya devam edersek, istisna böylece normalleşir. Bir kent adacığı, kullanım protokolleriyle düzenlen insan ilişkilerinin iyi planlanmış bir sistemidir genellikle. Bu tür protokoller yönetsel ya da işlevsel kullanım talimatları görünümüne sahip olmakla birlikte, esasen askıya alınmış genel hukukun yerine yerelleşmiş bir hukuk sistemi oluştururlar.[4]

Dolayısıyla kentsel adacıklar, yalnızca genel hukukun uygulanmadığı alanlar değil, yerelleşmiş kuralların, işlevsel resmi kararlar formunu alarak, kalıcı hale gelen bir istisna durumunu normalleştirdiği alanlardır.

Adacıkların kendisinden saptığı belirli bir kentsel düzen var mıdır? Her şeyden önce kentsel düzen bir çağdaş kent yönetimi projesi olmaktan çıkmamıştır. Sıfır tolerans politikasını desteklemek için gerçekleştirilen yasal düzenlemeler, kent yurttaşlığı statüsünü tanımlayan bir genel hukukun yeniden tesisine dayalı böyle bir projenin örnekleridir. Bununla birlikte, ilginçtir, bu proje adacıkların kullanım protokollerinin düzenleme noktasındaki etkinliğinden esinlenir. Böylece kentin kendisi, yasal ve yönetsel bakımdan devasa bir adacık olarak tahayyül edilebilir.

4 Atkinson ve Blandy'ye göre, dışa kapalı güvenlikli toplumlar, "sakinlerini ortak davranış kurallarına ve (genellikle) kolektif yönetim sorumluluğuna bağlayan yasal anlaşmalarla nitelendirilir" (Atkinson ve Blandy 2005, s. 178; ayrıca bkz. Minton 2009, s. 74-77).

Öte yandan düzen, ayrıcalıklı adacıklarda yaşayanlar için yükümlülüklerin sınırlarının belirlendiği bir sistem olarak, bir özgürlük kısıtlaması olarak da tasarlanabilir. İstisna, adacık sakinleri tarafından, ayrıcalıklarının tanımlayıcı bir işareti olarak memnuniyetle karşılanabilir.[5]

Genel anlamda, hukuksal düzenlerin yanı sıra mekânsal düzenlerin inşası da daima toplumsal antagonizmaya açık bir süreçtir. Günümüz yönetsel pratiklerinin ve mantığının çok önemli bir karakteristiğini, iki öncüle dayalı dinamik bir düzenleme durumunun kabulü oluşturuyor gibi görünüyor. Bu öncüller, yerelleşmiş kentsel adacıklar düzeni ve bu adacıkları çevreleyen kentsel denize bütünüyle parçalı ve istikrarsız bir düzen dayatan metastatik kontrol noktalarının düzenleyici gücüdür.

Nitekim mülteci ve göçmen gözaltı merkezleri, Agamben'in (2000, s. 19) belirttiği gibi, "[insan hakları] anlayışında radikal bir kriz"e işaret eden, istenmeyen insanları bir tür çevreleyip hapsetme politikasının ifadesidir. Fakat belki de daha önemli olan, bir normalleştirilmiş istisna adacığı modeli olarak kampın kent hayatının her veçhesine sirayet ediyor olması. Adacıklara hapsedilmiş kullanıcılar olarak muamele edilecek yalın canlara indirgenmiş mülteciler olmak zorunda değiliz. Genel (ya da evrensel) haklara başvurmaksızın, "bölgeye özel" kullanım protokollerini meşru kabul etmeye talimliyiz. İstisnanın, mekânsal bağlamda, yalnızca belirli kuralların uygulandığı bir alan olarak örgütlenmesini normal sayma eğilimindeyiz.

İstisna olarak yaşadığımız şeyin ne olduğunu bile düşünmeksizin ona adapte olmayı öğreniriz. "Kırmızı bölgeler" işte böyle normalleşir: Rutin kontrol prosedürleri ve sınırlandırılmış giriş kuralları, kent merkezine ya da potansiyel "terörist" (artık bu

5 "The World" [Dünya], bir "meskûn yolcu gemisi"dir, süper zenginlerin nihai adacığıdır (Atkinson ve Blandy 2009: 92-110). "Etrafı çevrili güvenlikli topluluklar ve diğer ayrılıkçı [*secessionary*] yönetim biçimleri kanalıyla kamusal alandan çekilmek, çoğu devlet işlevlerinin düzenlemesinin içine mekânsal olarak gömülmüş ama yine de bir anlaşmaya bağlı bir şekilde bu düzenlemelerin dışında olan alanlar yaratmıştır" (*a.g.y.*, s. 108-9).

kelimeden ne anlaşılıyorsa) hedefleri olarak değerlendirilip korumaya alınmış özel bölgelere giriş eylemine karakterini verme eğilimindedir. Kontrol noktaları ve alışveriş mekânlarındaki gözetim sistemleri normal hale gelmiştir. Üst araması sportif organizasyonlarda bile normal karşılanır olmuştur. İstisnai durum işte böyle böyle genelleşip bir kural halini almıştır. Burada söz konusu olan, genel anlamda bir olağanüstü hal durumunda yaşamak değildir (gerçi Filistinliler ya da İsrail halkı örneğinde olduğu gibi birçok insan öyle yaşıyor); söz konusu, kentsel alanın ve dahi her hukuk kültürünün çok önemli bir niteliğinden sürekli şekilde yoksun bırakılmamızdır: sınır koyma biçimlerini karşılaştırma, karşılaştırarak tartışma ve soruşturma kapasitesi ve fırsatı. Eşikler hem mekânsal-zamansal kentsel deneyimler, hem de -gerek mekânsal gerekse hukuksal-siyasal nitelikteki- ayrımsızlıkları bilfiil deneyimleme alanları olabilir.

Eşikleri deneyimlemenin ve kavramlaştırmamn özgürleştirici potansiyelini soruşturacaksak, hiç şüphesiz onları her daim geçilmekte olan alanlar olarak anlamalıyız. Dinamik bir eşik geçme imgesi, istisna (durumundaki değil) mekanizmasındaki değişim potansiyelini saptamaya yardım edebilir. Agamben'in eşik imgesi kullanımı yalnızca bir durum tespiti olarak alınabilirse, o zaman istisna yalnızca bir tuzak olarak anlaşılabilir. Bu durumda istisna, "tamamlanamayan bir geçiş[i], ne sürdürülebilen ne de yok edilebilen bir ayrım"ı ifade eder (Norris 2005, s. 4).

Bu noktada, sadece bir kez sabitlenen istisnai durumu, münhasır bir kapsama ortamına dönüştürülebilen dinamik bir mekanizma olarak kavramak çok önemlidir (Agamben 1998, s. 177). Walter Benjamin'in "görevimiz, gerçek bir olağanüstü hal durumu yaratmak" (Benjamin 1992, s. 248) şeklindeki düşüncesi bu bağlamda ilginç bir anlam kazanır. Benjamin'in bu cümlesi, tarihsel olarak belirli bir Nazi karşıtı seferberlik çağrısından ibaret görülmezse, tarihte eşikler yaratma görevinin veciz bir ifadesi olabilir. Bu eşiklerde geçmiş ve bugün doğrusal bir şekilde birbirine bağlanmaz. Bugün, geçmişin içerdiği olası geleceklerden yalnızca biri-

dir. Geçmişteki umudu keşfetmek, kendimizi geçmişin gerçekleşmemiş potansiyelliklerine konumlandırma yeteneğidir. "Tarihsel süreksizliğin bilincinde olmak, eylem halindeki devrimci sınıfların tanımlayıcı niteliğidir" (Benjamin 1980, I, s. 1236). Tarihte eşikler bu bilinç üzerinden yaratılır.

Bu tarihsel eşik anlayışında, istisna, normalliğin dönüştürücü bir sekteye uğramasını tetikler. Böylece istisna, değişimin, farklılığın mekânsal-zamansal koşulu olabilir. Benjamin'in "gerçek" olağanüstü hal durumunda, olağanüstü hal durumunun "normallik-istisna-normalliğe dönüş" şeklindeki döngüsel ardışıklığından farklı olarak, normalliğin yerini farklı olabilirliklere götüren istisna alır. Bu durumda istisna, normalliği destekleme mekanizması haline gelmek yerine, onu yok eder.

Normalleştirici İstisnalar Olarak Kırmızı Bölgeler ve "Eşikler Kenti"

Kırmızı bölgeler, kamusal alanları düzenleyen ritimlerle hiçbir ilişkisi olmayan bu tür mekânsal oluşumlardan biriymiş gibi görünüyor: Ne ortaya çıkışlarını döngüsel ritim kontrol ediyor gibidir, ne de modern kentteki mevcudiyetleri doğrusallık tarafından önceden hesaplanıp kararlaştırılıyor gibidir. Kırmızı bölgeler, yinelemeye, yani ritimselliğe değil, istisnaya dayalı bir zamansal anlayışı yansıtır. Kırmızı bölgeler istisnai durumlarda inşa edilir ve "olağanüstü hal durumu"nu ifade eder. Buna karşın göründükleri kadar istisnai de değildirler. Günümüz kentsel kamusal alanlarının tanımlayıcı niteliklerini belirleme eğilimindeki tüm bir kentsel ritimler kategorisinin "istisnai" örneklerini teşkil ederler.

Kırmızı bölgeler, kentin her yerine yayılmış kontrol noktalarının uç örnekleridir yalnızca. Kent, sözgelimi dünya liderlerinin önemli bir buluşması münasebetiyle, yasaklı ve serbest bölgelere bölünüyor. "Geçici" bir süreliğine çitlerin, duvarların, güvenlik kameralarının, polis barikatlarının, projektörlerin, helikopterlerin vb.nin damgasını vurduğu bu yeni "yasak şehir", bu adacık, rekla-

mı yapılan tam güvenlik ütopyasının timsali haline geliyor. Kentin gövdesine yeni bir boyun eğdirme projesinin damgası nakşediliyor. Daha da önemlisi bütün bunlar kent gittikçe artan şekilde yönetilemez hale geldiği için yapılıyor. Büyük kentlerde kentsel çatışmalar patlak veriyor ve polis bir "iç ordu" rolünü üstleniyor. Eskiden bunlar Beyrut'ta, Kudüs'te, Belfast'ta, Los Angeles'ta, Paris'te ya da Rio'da olurdu; fakat günümüzde kent çatışmaları ve isyanlar, şehir zorbalığı ve ırk çatışmaları her yerde yaşanıyor. Agamben'in (2001) ifade ettiği gibi, günümüzdeki otoriteler, kademeli kontrol bölgeleri kurmak suretiyle zenginler için dezenfekte edilmiş adacıklar sağlarken, kentin bir kısmının salgına terk edildiği, hastalık pençesindeki ortaçağ kenti modelini benimseme eğilimindeler. 2001 yılında prototip niteliğindeki kırmızı bölgesiyle Cenova, "enfeksiyon kapmış kent" görünümündeydi. Ütopik ve kâbusvari yeni dünya düzeni, kontrol noktalarının neoliberalizmin küreselleşen ritimlerini uygulamaya giriştiği değişken kontrol bölgelerine dayanır. Mutlak yönetim ütopyası, kentlerin yanı sıra kıtalarda da çeşitli ölçeklerde test edilir. En nihayetinde de bölümlenmiş bir dünya zuhur etmek üzere stratejik olarak dizayn edilir.

Kırmızı bölgeler, kalıcı sonuçlar hedefleyen geçici yapılardır. "Terörist tehdit" (ki bir terim olarak, yeni düzenin statüsüne yönelik her tehdidi hiçbir ayrım gözetmeden kapsayacak şekilde tasarlanmıştır) devamlı yinelenen bir nitelik kazandıkça, istisna kural halini alır ve olağanüstü hal olağanlaşır. Kırmızı bölgeler, olağan kentsel ritimlere kıyasla istisnai olarak görünse de, aslında ciddi ölçüde mitleştirilmiş metropol düzeni koşullarında yeni kentsel ritimler başlatır. İstisna böylece bir yineleme modeli haline gelir.

Jon Coaffee, Londra'nın ekonomik merkezi olan London City'nin, bir kentsel "çelik çember"in tanımladığı dev bir adacığa nasıl evrildiğini açıklayıcı bir şekilde gösterir (Coaffee 2004, s. 276-296). Kentsel "terörle mücadele" politikaları geçici/duruma bağlı nitelikteki IRA tehditlerine ve eylemlerine verilen geçici tepkilerden, 11 Eylül sonrası alınan daha kalıcı önlemlere evrildikçe, London City aşama aşama "bölgesel sınırlılık, gözetim ve tahkimat

stratejileriyle kendisini merkezi Londra'nın geri kalanından ayıran" bir alan haline gelmiştir (*a.g.y.*, s. 294).[6]

Kırmızı bölgeler, tekerrür eden bir istisna olarak tehdidi kasten abartıyorlar. Kırmızı bölgelerin törensel bir şekilde eyleme döktüğü şey, engelleyici/koruyucu ritüellerde olduğu gibi, ötekiliğin şeytanlaştırılmasıdır. Bu ihlalci ötekiler, bu potansiyel ya da fiili mütecavizler, kırmızı bölgelerin sadece varlığıyla bile, "yasak şehir"e girmelerine izin verilmeyen dışarıdakiler olarak tanımlanır. Yasalara saygılı yurttaşlardan önlemlere uymaları, kendi "şehir hakları"nm askıya alınmasına rıza göstermeleri istenir; kentin törensel arındırılmasına, çoğu ritüelde olduğu gibi hem tabiata aykırı hem de toplum dışı olarak görünen şeytanın defedilmesi ayinine katılmaları talep edilir. Kırmızı bölgeler törensel bir edayla yeni yurttaşı şöyle tarif eder: Tıpkı süpermarket kasiyerinin (ki kendisi bizatihi bir kontrol noktasıdır) müşteriyi, havaalanı uçuş kontrol noktasının yolcuyu tanımlaması ve polis kontrol noktasının ruhsatlı sürücüyü ya da yasal göçmeni tasdik etmesi gibi, kırmızı bölge de yeni yurttaşı tanımlama amacındadır. Güvenlik hissi karşılığında haklarını terk etmeye her daim teşne bu yeni yurttaş, daimi bir olağanüstü hal durumunu kabul eder. İsrail yönetiminin Filistin'de diktiği duvar,[7] kalıcı bir olağanüstü hal durumunu somutlaştıran, yeni yurttaşların toplumsal hayatlarını bir dizi kontrol noktasıyla kısıtlayan uç bir kırmızı bölge örneğinden ibarettir. Kırmızı bölgeler medya tarafından maksatlı olarak, devlet şiddetini meşru ve etkili diye niteleyerek öven tutarlı bir temaşa formunda takdim edilir.[8]

6 Bununla benzeşen bir "anklavizm" de özellikle 11 Eylül sonrasında New York'ta yaşanıyor. Güvenlik bölgeleri, kamusal alanı yok edecek şekilde hem kamusal hem de özel nitelikteki kurumsal yapıları belirliyor (belgelere dayalı açıklama için, örneğin bkz. Németh ve Hollander 2010).

7 İsrail duvarı gerçekten de kalıcı hale gelmekte olan "geçici" bir güvenlik önlemidir. "İşgal edilmiş topraklar, geçiciliğin kalıcı, istisnanın kural haline geldiği, hiçbir gerçekliğin sabit, hiçbir kuralın açık ve hiçbir hukuki tanımın istikrarlı olmadığı bir zaman döngüsü içinde kıstırılmıştır" (Weizman 2005, s. 241).

8 Eylül 2007'deki bir APEC Liderler Buluşması süresince Sidney'de oluşturulmuş kırmızı bölgeyi örnek olarak alan Kurt Iveson'a göre, "fiziksel düzenleyici önlem-

Mutlak kontrol gösterisi neoliberal mitolojinin yarattığı iktidar imgesini ayrık yönleriyle ortaya koyar. Artık üstü açık arabalarda geçit töreni yapan ya da sıradan insanlarla el sıkışan liderler söz konusu değildir. Modern politikacılar, iyicil, insani ve fakat aynı zamanda da kararlı pozlara bürünerek, kendilerini çoğunlukla medya üzerinden sergiler. Kırmızı bölgeler tarafından törensel bir şekilde yeniden üretilen imgeler, babacan bir tavırla her şeyden önce güvenliği sağlayacağı vaadinde bulunan, yarı-feodal bir güç profili inşa eden dışlama ve ayırma imgeleridir. Tamamen ölçüsüz ve ancak bir iç savaş durumunda işlevsel olabilecek bütün bu kontrol yapıları, yönetici seçkinciler için yeni bir istihkâm, yeni bir kale oluşturur. Ne var ki medyatikleştirilmiş bu kale, bölümlenmiş kentin korumalı adacıklarının uç bir örneğinden başka bir şey değildir (Davis 1992, s. 221-60).

Küreselleşme karşıtı hareket, kırmızı bölgeler tarafından teslim alınmayı reddederek, bu alanların, kent sakinlerinin-yurttaşların belirleyici niteliklerini şekillendirme amaçlı pedagojik kullanımlarını ifşa etmeyi başarmıştır. Bunların yükselmekte olan yönetim modelini destekleme rolleri ise etkin bir şekilde teşhir edilmeyi bekliyor. Küreselleşme karşıtı hareketin bütün pratikleri, kamusal alanın, doruk noktasına medyatikleştirilmiş Dünya Liderleri Kalesi'nde ulaşan bir dizi kontrol altındaki adacığa dönüştürüldüğünü yeterince açık şekilde gösteriyor.

İnsanların kırmızı bölgelerin önünde gerçekleştirdiği sembolik sivil itaatsizlik eylemleriyle yaratılan bir –Edward P. Thompson'ın ifadesiyle– "karşı-tiyatro"yu (Thompson 1993, s. 57 ve 67) gözlemleyebiliyoruz. Göstericiler zaman zaman, kontrollü bir çatışma teatralliği aracılığıyla, kırmızı bölgelerin toplum ile dışsal bir kötü düşman arasına değil, aslında toplum içine sınırlar çizdiğini gös-

ler ... gizli tutulmak şöyle dursun, çok çeşitli medya müdahaleleriyle durmadan yayılmıştı" (Iveson 2009, s. 243). Ayrıca protestocular da medyayı kendi amaçları –kırmızı bölgeleri akamete uğratmak, teşhir etmek ve onlarla mücadele etmek– için kullanmışlardı: Böylece "sokaktaki eylemlerle ekrandaki eylemi birleştirmişlerdi" (*a.g.y.*).

terebiliyor. Bunu yaparken sterilize edilen bir kentte veba rolünü oynamayı reddediyor ve modernleştirilmiş bir koruma/önleme ayini olarak görülen şeyin foyasını meydana çıkararak, bunların aslında çoğu toplumun yurttaşlık adını verdiği ayrıştırıcı kabul töreni ayinlerinin kanser gibi yayılması olduğunu ortaya koyuyorlar.

Çitleme Siyaseti Karşısında Yurttaşlar

Günümüzdeki kent sakini kimlikleri çerçevelenmiş ve çerçeveleyicidir. Bu kimliklerin özenle belirlenmiş sınırları, icra edildikleri mekânsal ve zamansal adacıkların tanımlayıcı çevrelerine tekabül eder. Kontrol noktaları, etrafı çevrili mekânsal-zamansal bir çevrenin ayrıştırıcı etkisini güçlendirmekle kalmaz, kentsel kimlikleri, tanınabilir yurttaşların belirlenmesindeki etkinliklerini sürekli bir şekilde sınayan yinelemeli icraları içinde fiilen sınar da.

Çekişme halindeki çağdaş kimlikler böylece çerçeveleyici adacıklarda sahnelenen yinelemeli performansların çekişmesi anlamına gelir. Oysa karşılıklı farkındalık ve açık kimliklere dayalı farklı bir halk kültürü, farklı mekânsal deneyimlere ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda kamusal alan, birbiriyle alakasız bir adacıklar dizisi olmaktan çıkıp birbiriyle iletişim halindeki alanların bir şebekesine dönüşmeye mecbur kalır. Bu alanların çeperini ifade eden şey, bir çerçeve yerine, geçirgen bir zardır. Ayrıştıran kontrol noktaları yerine birbirine bağlayan geçitler, karşılıklı olarak bağımlı kimliklerin zorunlu oluşturucusu olarak mekânsal ve zamansal ilişkileri sağlamak zorunda kalır.

Liminalite, yani geçici olarak bir ara bölgede bulunma deneyimi, bize alternatif bir özgürleşme mekânsallığı imgesi sunabilir. Böylece ara mekânlar yaratmak, belirli kimliklere tekabül eden mekânlar yerine kimlikler arası karşılaşma mekânları yaratmak anlamına gelebilir.

Bir bölünmeyi, onu yok etmeyi amaçlamaksızın yalnızca üstesinden gelmek için tanıma edimi, farklı kimliklere müzakere etme

ve karşılıklı bağımlılıkları idrak etme zemini sunan bir tutum açısından simgesel hale gelebilir. Böylece özgürleşme, yeni bir kolektif kimliğin oluşturulması değil, ortaya çıkan kimlikler arasında müzakere araçlarının oluşturulması olarak kavranabilir.

Van Gennep'in "geçiş ayinleri" üzerine ufuk açıcı çalışmasından (Van Gennep 1960) aydınlatıcı bir bilgi aktaralım: Toplumlar, kendi hayatlarındaki önemli olaylar aracılığıyla toplumsal statülerini değiştirdikleri zamanlarda, üyelerini bilgilendirmek ve onlara yol göstermek zorundadır. Doğum, evlilik, bir akrabanın ölümü, reşit olma, bir meslek topluluğuna girme, askerlik hizmeti, yurttaşlık, savaşçılık vs. statüsünü elde etme, belirli kimlik dönüşümlerine işaret eder. Bu dönüşümler toplumsal yeniden üretim için büyük önem taşımakla beraber sınavlarla ve ilgili bilginin değişmeye yazgılı olanlara aşılanmasıyla birleştirilmek zorundadır. Dolayısıyla toplumlar bu dönüşümleri düzenleyen yöntemler geliştirir ve bu sürecin toplumsal kaynaşmayı tehdit etmeksizin muntazaman yinelenmesini teminat altına alır.

Victor Turner, Van Gennep'in izinden giderek tam da bu tehdide odaklanır: Görünüşe göre bu dönüşüm bir muhalefet, bir sapma tohumunu zaten içinde barındırır. Toplumsal kimlik dönüşümüyle bağlantılı değişimleri deneyimleyen, yeni toplumsal görevleri için hazırlandıkları bir ara dönemden geçmeye mecbur insanlar, baskın kimliklere meydan okumanın yollarını pekâlâ keşfedebilir. Özellikle de eski kimliklerin terki sürecinde –ki bu süreç genellikle farklılaştırıcı nitelikleri olmayan eşitlerden oluşan bir ara topluluğun (Turner'in terminolojisiyle, *communitas*; bkz. 1977, s. 169-170 ve 1982, s. 26-27) yaratılması biçiminde ifadesini bulur– toplu kural ihlali tehdidi söz konusudur. *Communitas* deneyiminde, eski kimliği terk edip yeni kimliğe geçme sürecindeki insanlar, kimlik kurallarını askıya alan gücü hisseder. Bunlar hem artık-değil hem de henüz-değil konumundadır. Toplumsal yükümlülükleri ve hakları askıya alınmıştır, zira tehlikeli bir farkındalık sergileyebilirler: Kimlikler inşa edilir; insanlar bunlar olmaksızın ya da hazırlandıkları bu kimliklerden farklı kimlikleri keşfederek de birbirleriyle

iletişim kurup birlikte hareket edebilir. Yeni doğan kimlikler öğrenilecek kimliklerdir, bu nedenle geçiş ayinleriyle kabul/başlatma işlemi, çoğunlukla kişileştirmeler ve kılık değiştirmelerle bağlantılıdır.[9] Kimlikleri prova etmek, kendilerine tekabül eden ritüeller içinde son derece katı bir şekilde düzenlenmiş bir prosedürdür. Fakat insanlar kaçınılmaz şekilde çok önemli bir toplumsal beceri edinir: öteki haline gelebilme, başka birinin yerinde olabilme becerisi. Eşiklerde, bu ara mekân/zamanlarda yaşamanın gücü işte burada yatar. Bir kimlik değişimini deneyimleyebilmenin, ötekiliği prova, test, kontrol ve ziyaret edebilmenin anlamı güce erişmek ve ötekilikle müzakerede bulunmaktır. Turner'a (1982, s. 27) göre ötekiliğe yapılan bu başlatma ziyaretleri, ortaya öğrenilmiş alışkanlıklar çıkarır ve kimlikleri beklenmedik değişimlere açabilir.

Eşikleri tanımak, açmak, yaratmak ve meskûn kılmak, nevzuhur özgürleştirici mekânsallıkların önemli bir karakteristiği haline gelebilir. Kıyaslamaları, müzakereleri ve yaratıcı dönüşümleri harekete geçiren ötekilikle karşılaşma fırsatları, halihazırdaki toplumsal sınıflandırmaların ve değerlerin ötesine geçme yönündeki her türlü girişim için elzemdir. Bu kitapta eşikler kenti fikri irdelenecek. Bu terimle, özgürleştirici deneyimlerin doğabileceği çok parçalı/biçimli bir mekânsal-zamansal yaratım sürecinin tanımlanabileceği öne sürülecek. Halihazırdaki kentsel seferberliklerde ve taleplerde, böyle bir sürecin belli belirsiz işaretlerini teşhis edebilir miyiz? Kent hareketlerinin bu görüşü destekleyecek potansiyel ya da fiili karakteristiklerini saptayabilir miyiz?

Atina'daki açık kamusal alanları çevreleyip kontrol etme yönünde gittikçe büyüyen eğilime karşı gelişen parçalı ve çoklu anlamlara sahip protesto deneyimleri bize bu soruları yanıtlama olanağı sunabilir.

Yerel otoriteler ve hükümet Atina'nın kendi sakinleri ve turistler için güvenli bir yer olduğunu kanıtlamayı amaçlıyor. Bu amaç, kentin 2004 Olimpiyat Oyunları için hazırlanması bağla-

9 Turner (1977, s. 95) daha somut olarak "liminal varlıklar", "eşik insanları" ve "liminal karakter" üzerine yazar.

mında bilhassa çok açıktı. Uluslararası çaptaki güvenlik manyaklığının Yunanistan versiyonunda,[10] "kontrol edilemez" olduğu iddia edilen halka açık kent parklarının girişleri, geceleri kapalı olacak kapılar ve yüksek çitlerle kontrol altına alındı. Bazı önemli antik kalıntıların bulunduğu Philopapou tepesi örneğindeyse, bu tutum onları koruma çabası olarak yansıtıldı. Oysa çitler esasen bir zamanlar açık bir kamusal alan olan bir yere giriş ücretleri koyma amacına dönük bir kapatma biçimiydi. Aslında kamusal hayatın zengin ve çeşitli olduğu bir yer olan Atina merkezindeki Pedion tou Areos parkı, kontrol edilmesi gereken tehlikeli bir alan olarak yansıtıldı. Parkı polis kontrolüne almak, yoksul göçmenler ya da eşcinseller gibi damgalanmış azınlıkların bölgeden defedilmesi anlamına geliyordu.

Philopapou ve Pedion tou Areos'ta yaşayan çok sayıda bölge sakini, gittikçe şiddetlenen çevreleme politikasına karşı gösteriler düzenledi. Birçok örnekte insanlar, parkların dışında toplanıp hep birlikte yeni inşa edilen yapıları yıktı. Hem toplumsal hem de kültürel olarak farklılaşmış insanlar, kamusal alanların kontrol edilebilir ve ayrıştırıcı adacıklara dönüştürülmesine kentsel sivil itaatsizlik eylemleriyle müşterek bir karşı koyuş sergiledi. Aynı şekilde, bu kamusal alanların (gelişigüzel büyüyen Pedion tou Areos'taki spor merkezi ya da restoranlar ve kafeler tarafından işgal edilen Philopapou'nun geniş alanları) özelleştirilmesini kabullenmeyi de reddettiler.

Bu hareketlenmelere dair ilginç olan nokta, içerdikleri, çevreleme yapılarını bilfiil yıkmakta ifadesini bulan sağı solu belli olmaz eylemlerden ibaret değildir, aynı zamanda bu eylemlere katılan insanların çeşitliliğidir. Bu talepleri ve eylemleri başlatan herhangi bir parti değildi, mahalle meclisleri hiçbir resmi ya da kurumsallaşmış destekle örgütlenmedi. Philopapou bölgesindeki birkaç bölge sakini inisiyatif kullanarak bir mahalle toplantısı çağrısı yaptı. Bu çağrıya beş yüz kişi karşılık verdi; ve üç toplantıda (3 Kasım 2002, 10 Mart

10 bkz. Samatas (2007).

2003 ve 12 Eylül 2003) gerçekleştirilen oylamalar neticesinde çitlerin alaşağı edilmesine dair ortak kararlar alındı ve bu kararlar derhal hayata geçirildi. Zaman içinde buna benzer çeşitli gruplardan, çabaları koordine etmeyi amaçlayan gevşek bir ağ oluşturuldu.

Bu eylemlerde bir mahalleye yönelik önemli bir idari müdahaleye tepki olarak kendiliğinden oluşan bir kentsel hareketin tanımlayıcı niteliklerini görebiliyoruz. Nitekim bu kentsel hareket, "halihazırdaki politikalara ve pratiklere meydan okuyan taleplerde bulunuyor" (Pickvance 1995 s. 198). Bununla birlikte, bu talepler civardaki bir açıkhava kamusal alan adacığıyla sınırlı olmamakla birlikte kentin bütünündeki benzer alanların sınırlandırılmamış kamusal kullanımını teminat altına almayı amaçlıyor. Pedion tou Areos'u Korumak İçin Halk Komitesi'nin deklarasyonundan bir alıntı yapalım: "Serbest bir kamusal alan niteliğinde, tüm Atinalılara açık, kullanımı kolay, güvenli ve güzel bir park istiyoruz."

Bu hareketlenmelerin turist odaklı kamusal alan modeline karşı olduğu aşikârdır; bu modelin çeşitli formları, Plaka ve Psiri'de olduğu gibi, bölge sakinlerini daha şimdiden kent merkezi çevresindeki mutenalaştırılmış alanları terk etmeye zorladı, zorlamaya da devam ediyor. Bu hareketler yerel güvenliğin sağlanması ve sokakların polislerle doldurulması taleplerini desteklemek ve en nihayetinde homojenleştirmiş kolektif kent kimliklerini desteklemek yerine, bilerek ya da bilmeyerek kamusal alanda geçitler yaratıyorlar. Örgütlenmeleri, farklılaşmış kimliklerin, karşılıklı tanımayı amaçlayan kamusal nitelikte bir tür bir aradalık formunu yansıtıyor. Eylemleri ise bu mekânların çeperlerinin temelde geçirgen karakterini savunarak, hedefe konulan mekânsal yapıların çerçeveleme etkisine bir meydan okuma gibi görünüyor.

Adacıklar Kentinden Eşikler Kentine

Bu kapatma/çevreleme karşıtı hareketleri, kent mekânının bölümlenmesine karşı koyma yönündeki çok çeşitli ve hatta bazen birbi-

riyle çelişen dağınık çabaların parçası olarak ele alamaz mıyız? Avrupa Birliği Konseyi Yunan Başkanlığı dönemi ya da 2004 Olimpiyat Oyunları süresince alınan önlemler, dayatılmış bir olağanüstü hal durumu formunda kamusal alanı çevreleme ve kontrol etme politikasını, onu uç sınırlarına vardırarak devam ettiriyor. Atina kent merkezi, bir yandan pıtrak gibi çoğalmaya devam eden polis kontrol noktaları, diğer yandan kalıcı hale gelen geçici çitleriyle, sıkı şekilde kontrol altında tutulan bir alan hüviyetine bürünüyor.

Geçici kırmızı bölgelere etkin bir şekilde karşı koymak, bölümlenmiş ve daima gözetlenen bir kamusal alanı kabullenmeyi reddetmenin bir yoludur. "Alternatif küreselleşme" hareketlerine mensup genç aktivistlerin çokrenkli birlikleri, kamusal alanın, farklı kimliklerin iletişim kurmasına, tanışmasına, fikir ve özlemlerini paylaşmasına ve eylemesine olanak veren bir yer olması gerektiğini açık bir şekilde gösteriyor. Potansiyel bir eşikler kenti, bazen kamusal alan bütün bu farklı insanlar tarafından işgal edilip örgütlendiğinde ortaya çıkar. Bu gruplar kentin sokaklarında ve meydanlarında, hem sembolik hem de pratik olarak, herkese açık, geçirgen gözeneklere sahip bir kamusal alan yaratır. Eğer yeni yönetim formu geçici-kalıcı kırmızı bölgeler inşasında test ediliyorsa, yeni bir özgürleştirici kültür formu da kamusal alanda kendiliğinden sınanıyor. Açık ya da örtük bir şekilde kamusal taleplere odaklı toplumsal hareketlerin göçebe karakterli ve kısa ömürlü pratiklerinde, belli belirsiz bir şekilde bu halk kültürü icra ediliyor. Temelde kentsel nitelikteki bu protesto hareketleri kentte ne kadar yayılırsa, kamusal eşikler olarak geçitlerin kanser gibi yayılan kontrol noktalarının yerini alması noktasında o kadar umutlanabiliriz. Belki de, tam güvenlikli kentsel adacıklar "burjuva ütopyası" (Davis 1992) ya da kentin geri kalanına karşı savunulacak müstahkem mevkiler olarak kimlik bahşeden gettolar fantezisi yerine, geçirgen gözenekli kamusal alan heterotopyalarının doğuşunu görebiliriz. Bir açık şehir, bir eşikler kentidir (Stavrides 2002; 2007).

Yaygın ve baskın terör ve güvenlik masallarıyla mücadele etmek, en nihayetinde yeni bir küreselleşmiş düzen imgesi ve ma-

halli olarak bölümlenmiş kentle mücadele etmek anlamına gelebilir. Kamusal alanlara set çekilmesine karşı mücadele sürecinde yeni mekânsal deneyimler ortaya çıkabilir. Kontrol noktaları yerine geçitler yaratılabilir. Bir eşikler kentinde kamusal alan, aracı mekânların, farklı ve birbirine bağımlı kolektif kimliklerin karşılıklı farkındalığıyla hayata geçirilebileceği metropol eşiklerinin bir şebekesi olarak işleyebilir. Metropollerdeki sivil itaatsizlik eylemleri, kırmızı bölgeler tarafından törensel bir şekilde hayata geçirilen normalleştirici kentsel kimlikler karşısında, ötekiliğin mekânları olarak bu kentsel eşikleri bir süreliğine gerçeğe dönüştürebilir.

Belki de yenilenmiş toplumsal özgürleşme projesiyle, kontrol noktalarını tanımlayan ritimleri, dönüm noktalarını tanımlayan ritimlerle, yeni bir zaman kavramının ortaya çıkacağı eşikleri tanımlayan ritimlerle değiştirebiliriz. Walter Benjamin bu zamanı, toplumsal zamanda can alıcı bir kırılmanın damgasını vurduğu yeni bir dönemi tanımlamak için, salt bunun için, "Mesihsel" olarak adlandırır. III. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Benjamin'in zaman kavramı, mekânsal-zamansal eşikler deneyimine dayanır. Onun kentsel eşikler incelemesi, eşik mekânsallığının özgürleştirici potansiyellikleri üzerine olası bir araştırmanın parçasına dönüşebilir. Bu bağlamda, çok çeşitli ve çok ritimli kolektif kimlikler olarak zuhur edecek yeni tür bir toplumsal zaman farkındalığının, bu kimliklerin karşılaşma mekânlarını ürettiğini gerçekten tahayyül edebilir miyiz?

II. BÖLÜM
Ritimler Yaratmak, İstisnada Yaşamak

Ritimleri Yaşamak

Baskın ritimler ve yerel istisnalar, günümüzün büyük kentlerinde hüküm süren bir kentsel düzenin koşullarını yaratıyor gibi görünüyor. Mekânsal süreksizlik, kaos ya da öngörülemez mekânsal düzenlemeler değil, kentsel bir takımada formunu alma eğilimindeki kentlerde farklı bir tür mekânsal düzen tesis ediyor. Peki ama ritimsellik, baskın alışkanlıklardan sapan ortak hayat formlarını nitelendirebilir mi? Mekânsal istisnalar alternatif ve aykırı mekânsal yaşam pratikleri için fırsatlar yaratabilir mi?

Walter Ruttmann, 1927 yılında *Berlin: Büyük Bir Şehrin Senfonisi* filmini gösterime soktuğunda, filminin, modernist "bütüncül sanat eseri" modeli uyarınca kentin ritimlerinden oluşan sinemasal bir senfoni olduğunu iddia edebilmiştir. Ruttmann filminde, farklı mekanik türlerinin yanı sıra gündelik kentsel hayatı şekillendiren ardışık bir yapının unsurları olarak yinelenen insani hareketleri de beyazperdeye yansıtır. Film, iki savaş arası dönemi Berlin'inin yinelenen gündelik pratiklerini yakalamaya çalışır. Trenlerin merkez istasyonuna vardığı sabahın ilk saatlerinden akşamüstü saatlerine kadar kent, kendi ayrı ritimselliğine sahip her bir dişli ve tekerleğiyle devasa bir makine gibi işler.

Ruttmann filmine çok özgül bir belgesel bakış açısı katar. Hareket senkronizasyonu üzerinde bilhassa durarak, kenti iyi düzenlenmiş mekânsal-zamansal bir yapı olarak yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda kitle davranışının belirli yönlerini eleştiriye tabi tutmaya da girişir: Kitle davranışının (inek ve koyun sürülerindeki gibi pasif ya da köpek sürülerindeki gibi agresif nitelikte) benzer içgüdüsel davranışlara indirgendiği örneklerde, kitle davranışıyla hayvan davranışı arasında doğrudan bir karşılaştırma yapılır. Me-

kanik ya da organik, dipdiri ya da pasif, yaratıcı ya da yıkıcı nitelikteki her gözlemlenebilir kentsel ritim, kuşatıcı bir sentez içinde bir role sahiptir: kentin senfonisi, bir senfoni olarak kent.

Buna karşın Ruttmann'ın çalışmasında senfonik süreklilik içinde ahenksizliğin notaları vardır. Genç bir kadının intiharı trafik akışını altüst eder. Her ne kadar bu bir sessiz film olsa da, bazı sesler dururken, diğer bazı seslerin aniden patlamasını tahayyül edebiliyoruz: bir çığlık, bir gürültü, çok farklı seslerin beklenmedik bir karışımı, talihsiz kızın ölümüne atladığı nehirden gelen tek bir suya çarpma sesi. Böylece büyük bir kentin ritimlerini belirleyen ve tanımlayan yinelemenin iç işleyişinden geçici bir ötekilik doğar. Peki, bu bir olay mıdır?

Kentin bu kararsız senfonik okuması, gündelik hayat pratiğinin bir göstergesi olabilir mi? Bu rahatlatıcı yineleme hissini, bilinmeyeni çoktan bilinene, çoktandır deneyimlenene indirgeyerek bizzat kendimiz yaratıyor olabilir miyiz? Süreklilik mefhumunu zaman deneyimimize yansıtır, böylece zamandaki uğrakların ardışık niteliği hakkındaki kesinliğimizi pekiştiririz (Bachelard 2000, s. 19). Ne var ki gerçekte ardışıklık, saf düzensizlikten, süreksizlikten başka bir şey değildir. Sürekliliği (mantıksal bir ardışıklık akışını) anılarımız aracılığıyla dönüp geçmişe yansıtırız (*a.g.y.*, s. 28-29).

Ritim, alt bölümlerin süreksizliğinin öngörülebilir bir ardışıklığa dahil edildiği bir süreklilik formudur. Ritimde süreklilik, bölümleri karşılaştırılabilir kılan süreksizlik sayesinde üretilir. Böylece hayat sürekli ve yeknesak görünebilir; fakat temel dönüşümler seviyesinde inişli çıkışlıdır.

İlginçtir, *Berlin*'in açılış sekansı, dalgaların doğal ritmini, kente gelen bir trenin hareketini niteleyen mekanik ritimlerle "karşılaştırır". Michael Cowan'ın (2007) gösterdiği gibi, 1920'lerde doğal ritimlerin önemi üzerine yapılan tartışmada dalgalar imgesi merkezi bir yer tutuyordu. Bu tartışmada, yapay "makinesel" ritimlerin yabancılaştırıcı baskın deneyimleri karşısında organik ritimselliğe geri dönüşü savunanlar, doğal ritimleri akış benzeri bir süreklilik içinde yapılandırılmış olarak tasvir etmek için "dalgaların alçalıp yükselerek akışı" imgesini kullanmıştı (*a.g.y.*, s. 231).

Dalgalanma olarak anlaşıldığında, ritim, deneyimin biçimlendirici bir unsurudur. Ritim, duyuların maddi dünyayla ilişkilerini şekillendirme tarzı üzerinde bir etkiye sahiptir. Duymayı, dokunmayı ve görmeyi ritim yönlendirir. Yutma ritimselliği tat alma duyusunu etkilediği gibi, nefes ritimselliği de koku duyusunu yönlendirir.

Bununla birlikte ritim, basitçe yinelemeyle değil, toplumsal açıdan anlamlı belirli bir yineleme deneyimiyle özdeştir. Lefebvre'e göre "ritimler yinelemeleri ima eder ve yineleme içindeki hareketler ve farklılıklar olarak tanımlanabilir" (Lefebvre 2004, s. 90). Bu iddia ritim ile zaman arasındaki ilişkinin şematikleştirilmesi olarak yorumlanabilir. Bu yaklaşımın altında yatan fikir, buradaki ilişkinin mekânsal bağlamda ifade edilebileceğidir. Hareket, mekândaki noktalarla zamandaki noktaları birleştirir. Her hareket dizisi, hem mekân hem de zamandaki noktaların ayrık ve farklı olmasına dayanır.

İnsanlar olarak harekete yinelemeli bir karakter atfettiğimizde, mekânsal-zamansal birimler ve oluşlar olarak anlaşılan farklı noktaların benzer olduğunu düşünürüz. Yine de onları ayrık olarak deneyimlemeye devam ederiz. Açıkçası, hep "yeniden" oluyormuş gibi görünen her şey aslında kaçınılmaz ve zorunlu şekilde yalnızca bir kez olur. Toplumsal olarak anlamlı bir teşhis olarak yineleme, doğası gereği olanaksız bir durumu tanımlar. Fakat teşhis edilen yineleme, bu olanaksızlığı içinde, çarpıcı derecede önemli bir insani çabayı yansıtır: şimdiyi anlamak ve geleceği öngörmek. Çünkü yetersizce de olsa gerçekten bildiğimiz tek şey, zaten olmuş olan şeydir. Ritim, önce olan şey ile onu izleyen şey arasında bir benzerlik hissi vermesine karşın, bu iki şey arasındaki, bunların zamandaki ve mekândaki farklı konumlarına ilişkin bir ayrıma dayanır.[1]

Lefebvre ritmi, yinelemeyi anlamada aktif bir araç olarak kabul ederken, aynılık ile ötekilik arasındaki diyalektiğe işaret eder. Ritmik olanı fark etmemizi sağlayan şey insan hafızasıdır. Doğrusal,

1 Bachelard'ın "kuantum oluş" düşüncesi bu bağlamda çok yardımcı olabilir: "Niteliksel oluş, haliyle bir kuantum (miktar, nicem) oluşturur. Bu oluş, öteki üzerinden aynıdan aynıya giderek bir diyalektik içinde hareket etmek zorundadır" (Bachelard 2000, s. 102).

mekanik ritmin uç sınırlarında hafızanın oynadığı bir rol yoktur, çünkü "mekanik yineleme kendisinden önceki ânı yeniden üreterek işler" (*a.g.y.*, s. 79). Gelgelelim ritim farklılaşmış zaman dilimlerini birbirine bağladığında, hafıza, yineleme hissini muhafaza etmek adına elzemdir. Döngüsel ritimlerde, bir dönemin tamamlanmasını ve dolayısıyla dönemselliği teşhis etmek için akıp giden şeyi karşılaştıran, hafızadır. Bu karşılaştırma yoluyla teşhis etme yeteneği esasen farklılığı yinelemenin itici gücü kılma yeteneğidir.

Hafızanın bu gücü, ritmi, yaratım süreci için bir ayak bağı olmak yerine onun bir parçası yapan şeydir. Bir sesin ritmik niteliği, gerçekten de bir zamansal düzen hissi üretebilir. Aynı şekilde bir yapının ritmik yönü mekânsal düzenlemeyi, örneğin bir zemin desenini tanımlayabilir. Bununla birlikte algının ritmi doğrusal bir şekilde tanımlanmazsa, eğer bir uyaranın dönemsel doğasının tanınması zaten peşinen verilmiş anlamla yüklüyse, o zaman biz de anlamlı yinelemeleri deneyimleme ve tanıma sürecinde ritimler keşfedebilir, hatta yaratabiliriz. Ritmik talimatları yalnızca izlemekle kalmayız, toplumsal mekân-zamanın anlamını ve formunu değerlendirmek için ritimlere sürekli bir ihtiyaç da duyarız.

Ritmin paradoksal toplumsal anlamı şudur: Kolektif davranış kalıplarını teşvik etmekle beraber belirli bireyselleştirici alışkanlıkları şekillendirir. Sigara yakma biçimimi, size baktığımda göz kırpma biçimimi, iç çekiş ya da gülme biçimimi tekrarlarım. Kendimi ifade etme tarzımı yinelerim.

Çocukların mekânla kurduğu ilişki, ritmin bireysel deneyimlere esasta nasıl şekil verdiğini ortaya koyabilir. Çocuklar yinelemeden, yinelenen seslerden, yüz buruşturmalarından ve hikâyelerden sıkılmazlar. Fakat her yineleme zaten bir varyasyon, bir keşiftir. Aynı şeyin yinelenmesi, çocukları olduğu gibi bizi de büyüleyebilir mi? Yinelenen bir şey, hayatımıza yeni bir soluk gelmiş gibi her seferinde bizi şaşırtabilir mi?

Walter Benjamin, çocukların kenti her seferinde yeni bir yer olarak görme ve oyunlarında geçici dünyalar yaratarak onu yeniden keşfetme yeteneğini geri kazanma arayışındaydı (Benjamin

1985a, s. 315 ve 52). Ritim bize gördüğümüz, hissettiğimiz ya da düşündüğümüz bir şeyi yeniden görme, yeniden hissetme ve yeniden düşünme fırsatı sunabilir mi? O zaman belki de yinelemenin değil de farklılaşmanın ritmik niteliğini fark edebiliriz (Deleuze ve Guattari 2004, s. 346). Eğer kentimiz, evimiz, yaşadığımız mekânlar yalnızca var olmakla kalmayıp, onları deneyimlediğimiz her seferinde farklı da oluyorsa, o zaman gündelik hayat gerçekten de potansiyel bir yaratıcılık alanı olabilir.

Karşılaştırma yinelemeyi onaylamaya yönelik ilişkiler kurar, fakat aynı zamanda ötekilerin yerine yeni yinelemeler arayabilen ilişkiler de tesis eder. Yineleme döngüsü ne kadar uzundur? Bunun sınırlarını kim belirler? Düzenlilik, döngünün hangi noktada sonlanacağından emin olmadığımızda, bu ara dönemi vurgulamak için farklılaşmayı ne ölçüde kapsayabilir? Döngünün sonlandığını bildiğimiz anda, daha önce olmuş şeyin hangi unsurları yinelenecektir?

Potansiyelliği yerleşik alışkanlıkların dışına çıkma koşulu olarak tasavvur edebiliyorsak, bunun nedeni yineleme hakkındaki belirli beklentileri kırmaya çalışıyor olmamızdır, genel olarak yineleme beklentisini reddetmemiz değil. Belki de potansiyellik, dönemsel doğası henüz görünür olmayan mümkün bir ritmin beklentisi olarak var oluyordur sadece. Belki de belirli eylemler ya da olaylar, bunların yinelenmesi beklentisi ya da umudu aracılığıyla deneyimleniyordur. Ötekilikle ilişkilerimizi işte böyle idare edebiliriz. Mutlak ötekiliği ya da mutlak yeniliği ne kavrayabilir ne de hissedebiliriz. Bununla birlikte, çoklu dönemselliklerini yaratıcı şekilde idrak ederek dünyamızı gerçekten yeniden yaratabiliriz.

Ruttman iki savaş arasındaki Berlin üzerine belgesel bir film mi çekmeye çalışmıştı? Yoksa kent ritimlerini gözlemlemesi, Lefebvre'in ritim-analiz projesiyle neredeyse aynı doğrultuda, daha derin bir kentsel gerçekliği yeniden inşa etmenin bir yolu muydu? Filmi yorumlayan Siegfried Kracauer, doğal ve mekanik ritimler arasındaki zıtlığın, Ruttman'ın montajıyla herhangi bir anlamlı ya da açıklayıcı değerden yoksun bir dizi biçimsel ve yapısal tekabüliyete indirgendiği kanısındadır (Kracauer 2004, s.184-185). Buna

karşın David Macrae, gayet ikna edici bir şekilde, filmde karşılaştığımız şeyin, sinemanın doğasında bulunan gerçekliği keşfetme ve okuma gücü olduğunu öne sürer. Dolayısıyla ritimler "Berlin'in yaşamının ve Berlin'deki yaşamların geniş bir çeşitlilikteki her veçhesinde aktif olan süreçlere" şekil verdikçe ... daha derin gerçekliklerini açığa vurur" (Macrae 2003, s. 269). Film yapma sanatının, kentsel ritimleri okumanın yaratıcı yönüne dair yenilenmiş bir farkındalığı sürdürülebileceği bir yol olabilir bu sahiden.

Alışkanlıklar, Mekânsal Yaşam ve Ötekilik

Bir mekânda yaşama edimi, dünyaya dair belirli bir aşinalığı sürekli olarak yeniden onaylıyormuş gibi görünür. Bir yeri yaşanabilir olarak kabul etmek, kelimenin geniş anlamıyla, onu alışkanlıklar için uygun bir yer olarak kabul etmek demektir. Bu nedenle mekân, kendi formu içinde nispeten istikrarlı ya da değişimlerinde öngörülebilir ve kontrol edilebilir olarak kabul edilir. Mekânsal yaşam (*habitation*) gerçekten de alışkanlıkla (*habit*) bağlantılıdır. Pratiklerin belirli bir yinelenme türü, mekânsal ilişkileri biçimlendiren bir devamlılıkla birleşip, meskûn mekân diye adlandırabileceğimiz şeyi oluşturuyor gibi görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla mekânsal yaşam, katışıksız ritimselliktir.

Peki ya mekânsal yaşam pratikleri, hiçbir zaman öngörülebilir olmayan şeyle, yani ötekiliğin mekânsal ve zamansal veçheleriyle sürekli bir yüzleşme içinde ortaya çıkan temellük etme pratikleriyse aslında? Ya alışkanlığa bağlı pratikler aslında, tekrar tekrar ortaya çıkan ötekiliğe uyum sağlama pratikleriyse? Gelecek alışkanlık yoluyla ehlileştirilmiş gibi görünür, fakat gerçekten böyle midir? Bildiğimiz ve aşina olduğumuz şeyin bir sonraki gün var olmaya devam etmesini bekleyebilir miyiz?

Toplumsal eğitimimiz sırf alışkanlıklar tesis etmeye dayanmaz. Yalnızca kuralları öğrenmek ve onlara uymak zorunda olsaydık, toplumsal yeniden üretim hemen hemen imkânsız olurdu. Eğiti-

mimiz farklı durumlarda tanımlanabilir kalıplara göre davranabilmemizi sağlamak zorundadır. Dolayısıyla ötekilik, davranış oluşma sürecinin asli bir unsurudur.

Öyleyse mekânsal yaşamın alışkanlıklar tesis etmekten ibaret olmadığını, kelimenin etimolojik anlamında, aynı zamanda alışkanlık dışında kalan şeylerin barındırılması (*accommodation*)demek olduğunu söyleyebilir miyiz? Yaşam mahalli (*accommodation*) ne de olsa mesken tutulabilecek alanları tanımlamak için kullanılan bir kelimedir. Yerleşme edimi bir uzlaşma edimi, (kelimenin her iki –yani hem yerleşme hem de anlaşma– anlamında da, fakat esas olarak anlaşma anlamında) bir *settlement* edimidir; hem bir müzakereden doğan hem de gelecekteki müzakereler için zemin yaratan bir edimdir.



Fotoğraf-3. Atina'da Asyalı göçmenler — Geçici kentsel eşikler yaratmak.

Hafıza ikamet ediminin önkoşuluymuş gibi görünüyor. Fakat bu edimi doğası gereği zamana bağlı bir edim, bir alışkanlıklar setinden ziyade bir süreç olarak anlarsak, o zaman hafıza, salt bir yinelenecek prototipik edimler repertuvarından çok daha fazlası olmalıdır. Kendini değişen koşullara uydurmak, koşulları karşılaştırabilmek anlamına gelebilir. Benzerlikler, eyleme yol göstermekte nadiren yeterli olur. Koşullar arasındaki benzeşimler, daha ziyade çeşitli tanınabilir pratik formlar üretir. Toplumsal olarak bize aşılanmış olan ötekilikle başa çıkma yeteneği, toplumsal deneyimimizin bir parçasından diğerine doğru bu "şema transferleri" denilen aktarmalara bağlıdır. Pierre Bourdieu'ye göre "bir dayanıklı, dönüştürülebilir yatkınlıklar sistemi olarak anlaşılan *habitus*", "benzer biçimde şekillenmiş sorunların çözümüne olanak veren şemaların analojik transferleri" aracılığıyla, envai çeşitlilikte farklı edimleri destekler (Bourdieu 1977, s. 83).

Hafıza, çokbiçimli toplumsal gerçekliğin katı bir şekilde sınıflandırılabileceği önceden şekillenmiş kalıplardan çok, bu şemaları sağlıyormuş gibi görünüyor. Hafıza böylece yerleşim pratiklerine, eylem biçimleri ve farklılaşmış durumlarla başa çıkmak için hayata geçirilen bir olası taktikler repertuvarı kazandırır. Farklı toplumsal bağlamların benzeştirilmesi üzerinden alışkanlıkların oluşturulup aktarılmasında kullanılacak araçlar geliştirir.

"Akıbet", alışkanlıklar akışına vurulan belirleyici ve genellikle de feci bir darbeden sonra ortaya çıkan durum olarak görülür. Bu darbe, mekânsal yaşam zamanının neredeyse geçici olarak durdurulmasıyla bağlantılıdır. Bir akıbette yaşadığımız şey, bir kırılmanın, bir durmanın farkındalığı ve aynı zamanda gelecek kaygısıdır. Akıbet durumunda, ötekilik deneyimi hüküm sürüyor gibidir.

Hafıza akıbet durumuna dahil olduğunda ciddi şekilde sarsılır. Mevcut şemalar, bireyler ya da toplumsal gruplarca daha önce deneyimlenen koşullardan tümüyle farklıymış gibi görünen koşullarla karşılaşıldığında, genellikle felce uğrar. Gerek bireysel gerekse kolektif hafıza, hafıza rutinlerini ve tanınabilir şemalara dayalı pra-

tik alışkanlıkları altüst eden esaslı bir travmatik ize kendi içinde yer açmak zorundadır.

Öte yandan eğer mekânsal yaşam pratikleri sırf ötekilik deneyiminin karşıtı değilse, o zaman bir akıbette gizlenmiş ve gündelik hayatta zaten var olan bir zaman bilinci olanağını keşfedebiliriz. Akıbetle bağlantılı zaman süreksizliği deneyimi, zaten yerleşme pratiklerinin parçasıdır. Alışkanlık daima zamanın ürettiği farklılaşmalara karşı dayatılır ve daima zamanı ritmik olarak oluşturulan bir şey biçiminde tanımlama sürecinde tesis edilir. Lefebvre'in ritim-analizine göre hafıza esas olarak, şimdiyi oluşturan toplumsal ve kentsel hayatın bu çeşitli ritimlerinden etkilenir. "Değişiklikler dizisi, farklılık gösteren yinelemeler dizisi, şu andaki herhangi bir yerin, başka bir yerden gelen ve kendisini ortaya koyan bir düzen olduğunu ima eder" (Lefebvre 1996, s. 223).[2]

İnsanlar zamanı uyumlu bir toplumsal yeniden üretim ortamının içine dokur. Ne var ki yaşamları hep kırılmalarla, dönüm noktalarıyla, emsalsiz durumlarla boğuşarak geçmek zorundadır. Bir akıbet durumundaki insanları düşünelim – fakat bütünüyle ve inanılmaz derecede yeni bir deneyim karşısında tamamıyla çaresiz değil, toplumlarının karakterini belirleyen toplumsal zaman mantığıyla aniden yüz yüze gelen insanlar olarak. Beklenmedik bir bugünün gelecek ile geçmiş arasında açtığı boşluğu alelacele doldurmaya girişebilir ya da ötekilikle uyum sağlama pratikleri olarak alışkanlıklarının temellerine dair kendilerini sorgulamaya başlayabilirler. İşte bu son tutum, toplumsal teamüllerin ve davranış şemalarının, hem yerleşme pratiklerini hem de yerleşme değerlerini nasıl biçimlendirdiği üzerinde yeniden düşünmek için gerekli araçları onlara sağlayabilir.

Akıbet, alışkanlıkların inşa edilmiş doğasının farkındalığını tetikler. Kişi, dünyasının akamete hatta yıkıma uğradığı durumları deneyimlerken, geçmiş alışkanlıklarını anlamsız olarak görmeye zorlanır. Alışkanlıkların içsel yapaylığı böylece açığa çıkmış olur.

2 Bu yaklaşım uyarınca "her ritim, bir zamanın bir mekânla ilişkisini ima eder" (*a.g.y.*, s. 230).

"Eylem sınırlarını yapay bir şekilde yapılandıran çıplak kurallar"ı (Virno 2004, s. 87) görebilmemizin nedeni, Paolo Virno'nun iddia ettiği gibi günümüzdeki insan etkileşimlerine hâkim olan genelleşmiş sinizm değil, yerleşik alışkanlıkları destekleyen meşruiyet örtüsünü kaldıran durumdur.

Bir Akıbet Deneyimi: "İstisnai Durum"u Yaşamak

Akıbet, yeni bir mekânsal deneyim olmak zorundadır; zira alışkanlıklar silsilesi içinde bir kırılma olarak deneyimlenecek bir akıbet için yeni yerleşme koşulları ortaya çıkmalıdır: Mekân değişmiştir. Mekân ötekileşmiş, tasarruf edilmesi güç, itici ve yabancı bir hal almıştır. Akıbete damgasını vuran zaman kırılmasını aslında mekân aracılığıyla deneyimleriz. Eskiden aşina olunan mekân itici ve yabancı hale gelir ama bu süreç, zamana öteki şeklinde maddi bir gerçeklik atfedilmesiyle sonuçlanacaktır.

Bir akıbet deneyiminde bir tür tekinsizlik hissinin ortaya çıktığı düşünülebilir. Freud'un hipotezini kabul edecek olursak, "bu tekinsizlik gerçekte yeni ya da yabancı bir şey değil, tanıdık ve zihinde eskiden beri yerleşik olan bir şeydir" (Freud 1975 [1919], s. 24). Akıbet deneyimi, mekânsal yaşamın daima, zuhur eden bir ötekiliğin ürettiği bir süreç olduğunu gizlemeye odaklanmış bilinçdışının işleyişini aniden açığa vurarak, bir "bastırılanın dönüşü" durumu yaratabilir. Bu his bir bakıma, Viller'ın da öne sürdüğü gibi, hafızanın "sağlıksız meşguliyetleri"ne karşı yürütülen modernist kampanyaya tepki olarak üretilen genelleşmiş bir kolektif "ev" nostaljisinin tersidir (Vilder 1992, s. 64). Modernistler zamanla hanede geçmişle "sağlıksız" bir ilişkiye vasıta olabilecek tüm mekânları ve nesneleri yok etmeye çalışıyordu. Nostalji, yerleşme pratiklerinin merkezinde bulunan ötekilik deneyimini açığa vurmaz; tam tersine, yerleşmenin, yalnızca aynılığı, yinelemeyi ve emniyeti bilen mitleştirilmiş özünü biçimlendirir.

Doğrudan doğruya hafızanın mekânsallığım ele almanın yeni yollarını gerektiren belirli bir akıbet durumunu incelemek suretiy-

le, akıbet deneyimlerinin toplumsal mekân ve zaman düzenlemesini nasıl altüst edebildiğini anlayabiliriz. Örneğimiz ayrıca, kolektif olarak deneyimlenen mekânsal-zamansal kırılmalar karşısında, mimari düşünce ve pratiğin yeniden değerlendirilmesine de ihtiyaç duyduğumuzu ortaya koyar. Bu kırılmaların neden olduğu boşluğu kapatacak mıyız, onu muhafaza mı edeceğiz, mimari olarak abideleştirecek miyiz, yoksa farklı bir tarihsel bilincin mekânsallıklarını yaratmak suretiyle onu dönüştürmeye mi girişeceğiz?

Yunanistan'ın Kiklad adalarında küçük ıssız bir ada olan Gyaros'ta, yıkıcı bir iç savaşın sonunda son derece aydınlatıcı bir kolektif akıbet deneyimi yaşandı. 1947 yılından itibaren bu adanın birbirine komşu koylarına konumlanmış beş farklı yerleşkeden oluşan dev bir toplama kampı inşa edildi. Askeri çadırlardan ve birkaç barakadan oluşan yerleşkeler dikenli teller ve muhafızlarla birbirinden ayrılıyordu. Buralarda yüzlerce mahkûm son derece güç koşullar altında yaşamak zorundaydı; gelecekte yaşayacakları cezaevi binalarını inşa etmeye ya da bir işkence yöntemi olarak dağlardan denize öylesine taş taşımaya zorlanıyorlardı. Solcu gerillaları ve Ulusal Kurtuluş Cephesi (EAM) savaşçılarını desteklemekle suçlanan bu mahkûmlar, öyle ya da böyle iç savaşın kaybeden tarafındaydılar (Svoronos 1972).

Gyaros siyasi mahkûmlar için bir cezaevi adası olarak düşünülmüştü. İlk kullanım döneminde (1947-52), genellikle diğer kent cezaevlerinden nakledilen yaklaşık on beş bin mahkûm orada tutuldu. Bunların çoğu asla işlemedikleri suçlarla itham edilmiş ya da düpedüz "devlet düşmanları" olarak mahkûm edilmişti. 1945 Varkiza Anlaşması'yla solcu direniş ordusu silahsızlanmayı kabul etti. Ne var ki Britanya tarafından örgütlenen yeni Yunan ordusu anlaşmayı çiğneyerek sağcı terörü açıkça destekledi. Bu siyaset 1947'de hükümetin tüm sol örgütlenmeleri yasadışı ilan eden kararıyla zirveye ulaştı. Askeri mahkemeler, en azından iç savaşın ikinci aşamasının sonuna kadar (bu aşamaya Yunan Komünist Partisi'nin silahla misillemede bulunma kararı damgasını vurur) yürürlükte kalan sanal bir "istisnai durum"da birçok insanı mahkûm etti. Bu

dönem boyunca birçok mahkûm işkenceden geçti ve en az yirmisi adada, birçok mahkûm da nakledildikleri cezaevi hastanelerinde öldü. Gyaros 1952'de kapatıldı. 1955'te yeniden açıldı ve protestolar ve ağırlıklı olarak Avrupa'dan gelen çağrılar sonucu 1962'de yeniden kapatıldı. Askeri diktatörlük döneminde (1967-1974) siyasi mahkûmlar (kadınlar dahil altı bin mahkûm) için yeniden kullanıma açıldı ve bu mahkûmlar hemen hemen bir yıl orada kaldılar. Gerek Yunanistan içinden gerekse yurtdışından yükselen genel bir çığlık, 1967 yılı sonunda cezaevinin ve toplama kampının kapanmasıyla sonuçlandı. Diktatörlüğün son yılında yükselen öğrenci hareketlerine karşılık olarak kısa bir süreliğine yeniden açıldıktan sonra, bir daha kullanılmamak üzere nihai olarak kapatıldı.

İç savaşın galipleri Gyaros'ta toplumun geri kalanının dışında ve ötesinde bir mekân yarattı. "Toplum düşmanları" olarak mahkûm edilen ve tüm temel haklarından yoksun bırakılan mahkûmlar, bir "istisnai durum"da ızdırap çektiler. Savaş sonrası yeni kurulan Yunan devleti, onları temel insan haklarından mahrum bırakarak, aslında yurttaşları için meşru eylem "sınırları"nı paradigmatik olarak belirlemiş oluyordu. Bu "ötekiler" toplumdan dışlanacaktı, dolayısıyla savaş esiri statülerini teminat altına alan yasalar onları korumayacaktı. İstisna, devletin imtiyazlı şiddet kullanma hakkını temellendiriyor ve meşrulaştırıyordu. Bu durum "kalıcı bir olağanüstü hal durumunun iradi olarak yaratılması" şeklinde tanımlanabilir. Agamben'e göre bu, modern "devlet iktidarının en uç iç çatışmalara verdiği anında ve doğrudan tepki"yi nitelendiriyordu (Agamben 2005, s. 2).

Savaş sonrası Yunan toplumu, kamusal hayata yayılıp sivil toplumu sakatlamış olan hayli ayrımcı bir siyaset üzerinde kurulmuştu. Kazananlar "kendi" akıbetlerine, onlara karşı koyma cüretinde bulunan hiç kimseyi dahil etmemişti. Bununla birlikte, Gyaros'taki mahkûmların hayatı, "her türlü siyasi statüden soyundurulmuş" (Agamben 1998, s. 171) kolektif bir "yalın can"a (bu, Nazi kampı mahkûmlarının hukuki statüsünü tanımlayan bir terimdir) eşitlendikleri bir akıbet durumundan ibaret değildi. İçinde yaşama-

ya mahkûm edildikleri "istisna" ne kadar travmatik olursa olsun, yaşamlarını gizlice, değerlerini ve daha adil bir toplum düşlerini doğrulayan/olumlayan bir şekilde örgütlemişlerdi. Gyaros kampının günlük alışkanlıkları içinde hayat iki seviyede devam ediyordu: Mahkûmlar dayatılan kurallara uymak zorundaydı, fakat aynı zamanda örtülü bir şekilde kendi kurallarını ve kendi toplumsal bağlarını da yaratmaktaydılar. James Scott'ın tezini kabul edecek olursak, tahakküm altına girmiş insanlar ikili bir anlama sahip eyleme biçimleri yaratırlar: Uymacı jestlerinin ardına, direniş pratikleri, genellikle de "düşük profilli direniş formları" gizlenir. Scott'm "tâbi grupların altsiyaseti" (Scott 1990, s. 19) şeklinde ifade ettiği şey, mahkûmların gündelik alışkanlıklarına da atfedilebilir.

Velhasıl mahkûmlar erişebildikleri her araçla ve kolektif bir şekilde yaşam ortamlarını iyileştirebildiler. Bir gizli dayanışma fiilen, eşitlik ve karşılıklı yardımlaşma mekânsallıkları üretmişti. Hatta dolaylı olarak mahkûmların moralini yükseltmeye yardımcı olan, eğlence etkinliklerinin gerçekleştirildiği açıkhava sahneleri benzeri bir tür kamusal alan bile inşa edebilmişlerdi. Bunlar, kamp yetkililerinin işlevsel olarak disiplinin sağlanmasıyla ilişkilendirdiği mekânlardan temelden farklı mekânlardı.

Burada kalmış eski mahkûmlarla yapılan röportajlar, hayatlarında büyük bir kırılma yaşadıklarının ayırdında olduklarını ortaya koyuyor. İlginç olan, kolektif olarak yazılmış bir "gizli senaryo"da (Scott 1990), yeni kolektif alışkanlıklarının kendi zaman çizelgesini yaratmayı başarmış olmaları. O akıbet durumunda sahip oldukları değerler, yeni bir yerleşme deneyiminde ve günlük hayatın örgütlenmesinde test ediliyordu. Mahkûmlar, yaşadıkları istisnai durumun gayet bilincinde olarak, kendilerini şiddetle reddeden o zamanki toplumdan farklı bir geleceğe dair düşüncelerini sınamaya çalıştılar. Yaşadıkları kırılma deneyiminin, bir kırılma istemine, öteki olarak geleceği somutlaştırma, yani zamanı yeniden başlatma arzusuna yansıtıldığını söyleyebiliriz. Ada-cezaevinin varlık amacı, sürgünün hayatında şiddet yoluyla dayatılmış bir mekânsal-zamansal kırılma yaratmaktı. Bu kırılma istenildiği ka-

dar uzatılabilecek bir istisna mekân-zamanı inşa edecekti. Gelgelelim sol sürgünler, özgürleştirici toplumsal kırılma vizyonlarını bu hapis adacığına (*enclave*) yansıtarak onu bir eşiğe dönüştürdüler: Gündelik gizli dayanışmalarıyla, hayatlarını bıktırırcasına kontrol etmekte olan tüm mekânsal ve zamansal çeperlerde gedikler, iletişim geçitleri açtılar. İstisnayı yaşarken, açık ya da örtük bir biçimde onu geçirgen ve gözenekli kılmak için mücadele veriyorlardı. Gerçekten de rizikolu ve çelişkili bir durum. Ne var ki kısa ömürlü eşikler vahşice uygulanan tekbiçimliliği özgürleştirici ötekiliğe doğru açtıkça, farklı bir halk kültürünün (*public culture*) kıvılcımları görünür hale geldi.[3]

Mekân Süreksizlik Anılarını Tetikleyebilir mi?

Bu yakınlarda Atina Ulusal Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde ders veren mimarlardan oluşan bir araştırma ekibi,[4] terk edilmiş Gyaros'u, bir kolektif hafıza mekânı olarak yeniden inşa etme yollarını bulma problemini ele aldı. Bu kamp-adanın mimarisine bir anıları yaşatma iradesi mekânsal olarak gerçekten nasıl nakşedilebilir? Yürütülen titiz inceleme ve hayatta kalanlarla yapılan çok sayıdaki mülakat, büyük kahramanca olaylara işaret etmiyordu. Fakat kahramanlık, sıradan insanların günlük eylemlerinde

3 Michel Agier, Kenya'daki BM mülteci kampları hakkındaki çalışmalarında benzer pratiklere dikkat çeker. İnsanların, yeni toplumsallık formları yaratarak ve kolektif kimlikleri yeniden müzakere ederek istisnayı nasıl yaşadıklarını gözlemler. "Kamp melez toplumsallaşma deneyimleri yaratıyor" (Agier 2002, s. 336). Bununla birlikte, kampın yeni bir kent formuna evrilmesini engelleyen ve insanları bir işe yaramazlık hissine gark eden aşılmaz sınırların olduğunu da ısrarla vurgular: "Bu tip kentselleşmeye bir hayal kırıklığına uğramışlık, bir yarım kalmışlık karakterini veren şey bütün toplu göç durumlarının liminalliğidir" (*a.g.y.*, s. 337).

4 Yunanistan, Ege Denizi Bakanlığı'nın finanse ettiği bir araştırma projesinde (2002-2003), hafızanın mekânsal göstergelere nasıl başvurduğunu keşfetmek amacıyla Gyaros kampının tarihine dair bilgiler toplandı ve haritalara yansıtıldı. Araştırma, ziyaretçilerin bir insani ıstırap mimarisini yorumlayabilmelerini sağlayacak "hafıza rotaları" ağı inşa etmek suretiyle kolektif hafızanın yeniden canlandırılması önerisiyle sonuçlandı. Araştırma ekibi şu isimlerden oluşuyordu: Annie Vrychea (proje koordinatörü), Vica Guizeli, Vasilis Kritikos, Katerina Polichroniadi ve ben.

bulunacaktı. Gyaros çeşitli dönemlerde bir kamp ya da (1967-1973 askeri diktatörlük döneminde olduğu gibi) gözlerden uzak bir cezaevi olarak kullanılmıştı, insanlar hem eldeki imkânlarla yaptıkları barınaklarında hem de yapılandırılmış çevrelerinde bir kolektif ikametin izlerini bırakmışlardı.

Terk edilmiş, küçük bir adanın çehresine gerçeküstü bir şekilde damgasını vuran ve bugün artık boş ve tekinsiz görünen bu büyük cezaevi, günlük olağanlaşmış ıstırabın boş hücresidir yalnızca. Mahkûmların anılarında kalan şey olaylar değil, ritimlerdir; bir kolektif ikamet deneyiminin alışkanlıkları aracılığıyla imhaya direnen bir gündelik hayatın ritimleridir. İnsanlar yemek işinin mahkûmların kendileri tarafından nasıl düzenlendiğini, işin aralarında nasıl bölüşüldüğünü, çok çeşitli dersleri nasıl gizlice örgütlediklerini ya da "dış dünya"dan gelen haberleri nasıl yaydıklarını hatırlıyorlar. Gyaros'taki akıbet deneyimine, farklı bir yerleşme kültürünün anıları damgasını vuruyor. Kampın paralize edici ötekiliği içinde, hayat başka bir dizgede devam ediyordu. Yeni dayatılan rutinler, kolektif olarak seçilen ve insanların arkalarında bırakmak zorunda kaldıklarıyla kıyaslandığında aynı derecede yeni olan rutinlerle iç içe geçmişti.

Daha genç kuşaklar için Yunan iç savaşının olaylarını ve sonuçlarını bulanıklaştıran kolektif bir unutkanlığa gömülü durumdaki kolektif hafızanın izlerini yeniden canlandırmak, bu geçmiş deneyimi bir anıtta yoğunlaştırmaya çalışmak anlamına gelebilir. Anıtlar, olayların, edimlerin ya da kahramanca eylemlerin altını çizerek mekânlara damgasını vurma eğilimindedir. "Retorik toposlar", yani "önemli erkek ve kadınları ya da geçmiş kahramanlıkları anmak için ayrılmış takvim mekânları" oluşturduklarından, her biri birer "hafıza aracı"dır (Boyer 1994, s. 343).

Önemli olayların gerçek ve sıradan insanların hayatlarını nasıl değiştirdiği üzerinde durmak suretiyle farklı bir perspektif kazanılabilir. Eğer hafıza belirli mekânsal düzenlemelerle uyarılabiliyorsa, o halde zaman kırıklıklarının farkındalığım teşvik eden yeni bir mekânsallık arayışına da girilebilir. Toplumsal hayatın

ritimlerinde radikal bir değişiklik aracılığıyla deneyimlendiğinden süreksizliğin hafızasına işaret eden bu mekânsallık, meskeni "anıtlaştırmak" zorundadır. Ne var ki anıtsallık deneyiminin içeriğini tümüyle değiştirmediğimiz sürece mesken anıtsallaştırılamaz. Bunun anlamı, zorlu bir hayatın tamamlanmamış ve sıradan yapılarıyla önemsiz gündelik edimlerin izlerine, anımsanmaya ya da korunmaya değer varlıklar olarak bakılmasıdır. Mahkûmların, çadırlarını güçlü rüzgârlardan korumak için inşa ettiği küçük alçak duvarlar korunmalıdır. Ziyaretçilerin, mahpusluğun günlük rutinleri açısından önem taşıyan mekânları tanıyabilmesi sağlanmalıdır: bir mahkûmun işkence edilmek üzere bağlandığı yaşlı incir ağacı, dinlenmek için arkasında bir süreliğine saklanabildiği kuyu, dış dünyadan gelen umut dolu haberlere erişim sağlayan ve eldeki malzemelerle kotarılmış bir radyonun saklandığı elektrik istasyonu, bir dizi açıkhava çamaşır yıkama teknesi, cezalı mahkûmları yakıcı güneşe maruz bırakan ceza hücresi.

Bu küçük anıtlar tarihin insanlar tarafından hem süreksizlik hem de yinelenme deneyimleri üzerinden nasıl yaşandığını gösteriyor. Zamansal süreksizliklerin kolektif hafızayı yeniden düzenleme ihtimali daima uç tarihsel kırılma deneyimlerinin altında uykuda yatar. Gyaros'a dair hatırlamamız gereken şey; insanların kendi hafızalarının alışkanlıklarını terk etmeye zorlanmış oldukları, hayatta kalmak için yeni alışkanlıklar geliştirmek zorunda kaldıkları ve bu alışkanlıkların yeni bir kolektif kültür yarattığıdır. Bu şekilde sıradan olan, gerçek anlamıyla anıtsal hale gelir. Süreksizlik anıları, bu süreci şekillendiren süreksizlik deneyimleriyle birlikte kolektif bir çağdaş farkındalığa işaret ediyor olabilir. Böyle bir farkındalık, hem kazananlar ile kaybedenler arasındaki ayrımın yıkıcı etkilerini hem de ötekiliğin şeytanlaştırıldığı bir dönemin sivil toplumuna damgasını vurmuş bir konformizmin temellerini akıbet içinde keşfetmek anlamına gelebilir. Gündelik hayatı ötekilikle sürekli bir müzakere içinde, bilinçli şekilde geliştirilen bir şey olarak anlayacaksak, Gyaros'taki akıbet deneyimi hayli öğretici olabilir.

Akıbet deneyiminde insanlar zamanın ani gelişen bir farkındalığına zorlanır –fakat alışkanlıkların damgasını vurduğu bir akış olarak zamanın değil; bir dönüm noktaları dizisi olarak, farklılaşmış ritimlere vasıta olan bir süreksizlik dizisi olarak zamanın. Her dönüm noktası, fakat bilhassa da dramatik bir şekilde bir akıbet durumuna işaret eden dönüm noktaları, insanları "önce" ile "sonra" arasında bir karşılaştırma yapmaya zorlar. Bu karşılaştırmayla sırf bir ardışık dizi içindeki zamansal göstergeleri işaretlemek hedeflenmez, fakat asıl olarak, karşılıklı birbirini dışlayan, esasta birbiri için öteki olan "önce" ve "sonra"ya odaklanılır. Eğer hafıza temelde karşılaştırmalar alanı, analoji ise ötekiliği tanınabilir benzerliğe indirgemeye çalışan karşılaştırma biçimlerinden yalnızca biriyse, "önce" ve "sonra"yı karşılaştırmak, hem geçmişi hem de şimdiyi ötekiliğe açık zamansallıklar olarak anlamak manasına gelebilir. İnsanları geçmişin bir yorumunu yeniden işlemeye zorlayan akıbetin paralize edici etkisinden sakınmanın yegâne yolu, deneyimlenen durumun, çoktan olmuş olan şeyin yegâne mümkün neticesi olmadığını kavramaktan geçer.

Ötekilik, hayata geçmemiş potansiyel bir öteki gelecek olarak geçmişte içerilir. Bir dönüm noktası, zamanda bir kavşak noktası, potansiyel açıdan farklı gelecek perspektiflerine işaret eder. Dolayısıyla bir felaketi açıklamak, onu ne kadere atfetmek ne de tarihsel bakımdan kaçınılmaz saymak anlamına gelir. Benjamin'in bizi düşünmeye yönelttiği gibi, özellikle bir tehlike anında, akıbette olduğu türden bir kriz durumunda, ani bir "profan aydınlanma", şimdi ile karşılaştırıldıkça geçmişte yeni anlamlar bulabilir. "Geçmişi tarihsel olarak ifade etmek, ... bir hafızayı, bir tehlike anına ışık tutarken yakalamak demektir." (Benjamin 1992, s. 247). Tarihçi "kendi çağının şekillendirdiği gruplaşmaları, daha önceki belli bir gruplaşmayla birlikte kavrar" (*a.g.y.*, s. 255). Geçmişin ve şimdinin bir gruplaşması, o zamana kadar gerçekleşmemiş, birbirine zıt olabilirliklerle dolu bir geçmişi açığa vurur aslında.

Akıbet deneyiminin aktifleştirdiği tarihteki eşiklerin zaman bilincini korumak için, süreksizliğe odaklanmış ve akıbeti bir dönüm

noktası olarak kaydeden bir hafıza geliştirmemiz gerekir. Bu süreksizlik hafızası "rapsodik"tir.[5]

Bahsettiğimiz bu hafıza atıl yapılarda yoğunlaştırılamaz, yerlere ya da simgesel anıtlara atfedilemez. Mekânsal deneyimleri karşılaştıran mekânsal pratiklerde açımlanır. Mekânları karşılaştırmak, onların hem farklılıklarının hem de benzerliklerinin farkına varmak, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar karşılıklı bağımlılıklarını anlamak demektir. Dolayısıyla bir akıbet deneyimini anmak, mekânsal pratikler üzerinden temelde farklılaşan zaman deneyimine dayalı bir mekânsal yorumbilgisini devreye sokmak anlamına gelir.

Gyaros bizi anma mekânları aramak yerine, mekânsal karşılaştırmaları teşvik edecek şekilde farklı unsurları birleştiren bir mekânsal pratiği ziyaretçilere sunabilecek rotaları düşünmeye zorlar. Dağılmış taşlar, dikenli tel kalıntıları, harap olmuş bir bekçi kulübesi ya da küçük bir açıkhava ocağı, ötekilik karşısında yaratılan yerleşme alışkanlıklarının kolektif deneyimlenmesini anlatan sıradan mekânsal ifadelerdir. Dolayısıyla bir ziyaret rotasının mekânsallığı, (bir şehir turundaki gibi) muhteşem yerler arasındaki bir bağlantı hattı değil, bir umut ve dehşet mimarisinin zıt niteliklerini anlamanıza olanak veren bir yürüyüş deneyimi olarak tasarlanır. Bazen karşılaştırmalara esin vermek için işaretlere ihtiyaç duyulur, fakat gerilimi fark eder etmez, hafızanın gerek geçmişte gerekse bugün karşıt olabilirliklerle başa çıkmak zorunda olduğunu anlar anlamaz, o çift anlamlı (mekânsal ve zamansal) karşılaştırma deneyiminizi icra ederken buluverirsiniz kendinizi. Yerlerinden çıkarılmış taşların, acı dolu bir işkencenin yanı sıra ve aynı zamanda kolektif ikamet alışkanlıklarının gündelik direnişinin de simgesi olabileceği yalın gerçeği, mekânsal tekabüliyetleri deneyimlemek suretiyle tarihi yorumlayabilen karşılaştırmanın gücünü ortaya koyar. Mekân kelimenin gerçek anlamıyla fazla kesin bir şe-

5 Benjamin'in ifadesiyle, "hatırlama bir anlatı tarzında gerçekleşmemelidir, ... fakat küreğiyle daima yeni mekânlarda ve her zaman daha derin katmanları kazmak üzere eski mekânlarda kazmaya girişmelidir" (Benjamin 1985a, s. 314).

kilde belirlenmiş olarak algılanmadığı sürece, izler çözülemez. İzler yalnızca birbirlerinin üstüne yığılmaz, birbirleriyle rekabet de eder. Çünkü geçmiş, aslında birbirinin üstüne bindirilmiş bir mekânlar çokluğu oluşturan işaretler bırakır ardında.

Dolayısıyla bir süreksizlikler hafızası canlandırmak, çatışmalı mekânlarda yaşanmış ve birbiriyle çelişen geçmiş ritimlerin izlerini takip etmek anlamına gelir. Önümüzde uzanan, şifreleri çözülecek bir metin değil, olabilirlikleri yeniden aktifleştiren yorumsal bir gruplaşma içinde algılanması elzem bir zaman-mekân çokluğudur. Böyle bir bağlamda, hatırlamak, mekânsal pratikleri inşa eden ve inşa edilen bir şey olarak anlamak ve icra etmek demektir. Bu tür bir yaratıcı yorumsal gruplaşma, yıkıcı bir geçmişin akıbetinde, tarihsel ötekiliğe açık bir mekânsal-zamansal deneyim olarak yeniden zuhur edebilir.

Sürgün –köklerinden sökülüp çıkarılma ya da felaket– deneyiminde hayat alışkanlıkları cebren askıya alınır ya da yok edilir. Mekânsal ve zamansal süreksizlik ortak hayatın tanımlayıcı ritimselliklerini tehdit eder. Bu koşullar kaçınılmaz olarak, insanların açık ya da örtük bir şekilde hapsedildikleri o zorla belirlenmiş istisna adacıklarını yaratıp meşrulaştırır mı? İstisna yalnızca ve daima bir tuzak mıdır?

İnsanlar istisnada yaşamayı ve adacıklarının tanımlayıcı çeperinde gedik açmayı başardığında, istisnayı potansiyel bir eşiğe dönüştürebilirler. Eşikler bağlar ve ayırır, karşılaştırır. İstisnada yaşayan insanlar, müstakil, kapalı ve kontrol altındaki istisna mahallini açmak için eşiklerin bu kıyaslama gücünü etkinleştirme arayışındadır. Kıyaslama yapmak suretiyle, ötekiliği, tanımlayıcı çeperin basitçe dışında değil, "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki bir ilişki olarak keşfedebilir, doğaçlayabilir ve inceleyerek anlayabilirler. Böylece, istisna kişiyi tamamıyla çevrelediğinde gerçekleşen ötekilik tarafından yutulma deneyiminden farklı ve karşıt bir ötekilikle karşılaşma ortaya çıkar. İstisna, el koymadır: Hayat tümüyle ötekiliğe terk edilir.



Fotoğraf-4. Meksika, Oaxaca'da bir yerli kadın — Eşikte hayat.
(Fotoğraf: John Davis)

İstisnada yaşama sürecinde yeni ritimsellikler ortaya çıkabilir. Ne var ki bunlar dayatılan alışkanlıklardan sapan ritimselliklerse, gerçekleştirilen karşılaştırmalar tarafından ve bu karşılaştırmalar üzerinden oluşturulur. Ritimler şiddetli zaman kırılmalarına verilmiş yaratıcı karşılıklar haline gelir, zira zamansal süreksizlik deneyimleriyle sürekli bir müzakere halindedir. Sürgünler, göçmenler, yerinden edilmiş topluluklar, doğa ya da insan kaynaklı felaketlerin kurbanları bu deneyimlerle yaşamını sürdürmek zorundadır. Fakat farklı bir şekilde, ötekilikle yaratıcı ve sürekli bir müzakere içinde yaşama olanağını kendi içlerinde keşfedebilirler.

İstisnada yaşayan insanların çabalarından ve genellikle çelişkili davranışlarından bir şeyler öğrenebiliriz. Mekânsal-zamansal yapımlar olarak eşiklerin, ötekilikle özgürleştirici karşılaşmaları nasıl teşvik edebildiğini anlamak istiyorsak, bu istisnai kolektif dene-

yimler (ya da daha doğrusu kolektif istisna deneyimleri) son derece kıymetlidir.

İstisna içinde kıstırılan insanlar, yaşama ve karşı koyma, kendilerini çevreleyen kuşatıcı kapanmayı açma yolları geliştirir. Bu insanların eylemlerinde bir eşikler kenti olasılığı ancak belli belirsiz bulunabilir. Fakat eşikler kenti, daima kırılgan, dengesiz ve çokbiçimli bir insani özgürleşme süreci olabilir ancak. Farklı kolektif eylem deneyimleri ve formları, karşılıklı farkındalığa ve yaklaşma müzakerelerine açık kolektif kimlikler arasında karşılaşma olanakları yarattıkları ölçüde bu özgürleşmeye katkıda bulunabilir. Göçmenlerin ve sürgünlerin istisnada yaşayarak yaptıkları gibi ötekilikle yaratıcı bir şekilde iştigal edebilmek, farklı ve özgürleştirici bir gelecek tahayyül etme ve ona ulaşma yönündeki her türlü girişimin önkoşuludur.

Eşikler kentini yalnızca gelecekteki bir olanak olarak değil de geçmişte zaten içerilen örtük bir vaat olarak da anlayacaksak, süreksizliğe dair kolektif anıların büyük değeri olacaktır. Sonraki bölümde, modernitenin ihanete uğramış özgürleşme vaadinde, kent adına büyük bir kolektif özgürleşme mekânı haline gelme fırsatını saptamak için Walter Benjamin'den yararlanacağız. Eşikler kenti, kırılgan ve belirsiz niteliğine karşın, modern kentlerin hayata geçirilmiş insani özgürleşme mekânları haline gelmesine yol gösteren kültürel model olabilirdi pekâlâ. Göreceğimiz üzere, yalnızca özgürleştirici mekânsal yaşam pratikleri vaadini değil, yeni bir normatif mekânsal düzen kâbusunu ve kentsel fantazmagoryanın aynı ölçüde haklardan mahrum edici büyüsünü de ayakta tutan, modern kentin mekânsal-zamansal süreksizliği olmuştur.

II. KISIM

III. BÖLÜM
Walter Benjamin'in Eşikleri

İzler ve Bireysellik

Gördüğümüz gibi, hafıza, bu geçmişle şimdiyi karşılaştırma yeteneği sayesinde ritimsellikleri yeniden yorumlayabilir ve yaratabilir, istisnayı yaşayabilir ve yönünü değiştirebilir. Deneyimlenen mekânsal-zamansal süreksizliklere ayrı anlamlar verir. Benjamin'in tarihsel süreksizlik vurgusu ile kentsel modernitenin yakın geçmişinde gerçekleştirdiği "arkeolojik" araştırma, hafızaya esasen sahip olduğu karşılaştırma gücüne dayalı paradoksal bir rol verir: geçmişte farklı bir geleceğe açılan geçitler keşfetmek. Benjamin'in modernitenin geçmişle köprülerini atmasında özgürleştirici bir gelecek olanağı görme çabasında, eşiklerin teorik öneminin izlerini görebiliyoruz: geçmişi tekrarlamayacak bir gelecek vaadinin ortaya çıktığı, zaman ve mekân içindeki uğraklar.

Modern kent kültürünün nitelikleri ve karakteristikleri üzerine süregiden bir tartışma var. Aslında modern kent hayatını, esasen 19. yüzyıl boyunca kabararak kentsel kaos ve biçimsel belirsizlik izlenimi yaratan çokbiçimli bir bireyselleşmiş pratikler çeşitliliği olarak anlayabiliriz. Bununla birlikte, amacımız kamusal davranışlarla oluşturulup ifade edildiği haliyle modern kentsel deneyimdeki örüntüleri keşfetmekse, o halde kentsel deneyimlerin çeşitliliğiyle etkili bir şekilde başa çıkabilecek teorik araçlar arayıp bulmamız gerekiyor. Bu araştırmada gayet açık bir yoldan ilerlenebilir: Kentsel deneyim formlarını sınıflandırmak için iki kutuplu bir analizden yararlanabiliriz. Kullanılan her bir teorinin öncüllerine bağlı olarak, kamusal-özel karşıtlığı, ya da alternatif olarak, geleneksel-modern, görsel-dokunsal, zihinsel-bedensel gibi karşıtlıklar analizin merkezinde yer alabilir.

Gelgelelim ara unsurların görünürlük kazanmasına olanak tanıyacak ayrımlar tesis etmeye de girişebiliriz. Benzer unsurlar, kentsel deneyimi, temelde dinamik ve inşa halinde bir deneyim olarak etkili bir şekilde sunabilir. Benjamin'in teorik önermeleri böyle bir bağlamda kullanılabilir, zira onun "durağan konumdaki diyalektik"i, kent hayatına karşı aykırı tutumlar yansıtmakla kalmayıp, fiilen istikrarsız kentsel eşiklerde yaşayan sembolik figürlerin incelenmesi yoluyla kentsel deneyime içeriden bir bakış sağlayabilir bize. Moderniteyi aynı zamanda hem vaat hem de kâbus olarak anlamak, Benjamin'e göre, modern kent deneyiminin her ikisinden unsurları da içerdiği anlamına geliyordu. Kent hayatı, basitçe yinelenip duran deneyimlerden oluşan uyumlu bir yapı olarak analiz edilemez, bunun yerine potansiyel olarak özgürleştirici ve aynı zamanda "yeniden büyüleyici" deneyimlerin melez bir sentezi olarak anlaşılmalıdır. En nihayetinde kentsel deneyim, Benjamin'in de düşündüğü gibi, kent hayatını şekillendiren doğası gereği dinamik unsurların gerek mekânsal gerekse zamansal veçhelerini etkili bir şekilde birleştirebilen "eşik", "durak" ya da "geçit" gibi terimlerin kullanımıyla kavramlaştırılabilir. Böyle bir teorik perspektif bize, doğası gereği kendi inceleme nesnesi tarafından etkilenen bir yöntem sağlayabilir. Benjamin'in modernite anlayışımıza başlıca katkılarından biri belki de budur.

Metropol deneyimi bir şok deneyimidir. Kent mekân-zamanı, şokun travmatik dolayımıyla deneyimlenir. Daha 19. yüzyılda bile büyük kentler eşi benzeri görülmemiş bir mekânsal-zamansal durum arz eder. Buralarda kamusal alanda bulunmak gittikçe zorlu bir iş halini alır. Bireyler geleneksel kolektif deneyimin mekânsal ve zamansal sürekliliğini, parçalamakta olan bölük pörçük izlenimlerin hızlanan temposuyla başa çıkmak ve kamusal davranışlarını gelişmekte olan metropol deneyimine uyarlayarak talepkâr uyaranlara nasıl tepki vereceklerini öğrenmek zorundadırlar. Simmel ve Benjamin'e göre sonuç bir tür uyuşmadır. Bu uyuşma insanları duyularına yönelik sürekli artan saldırıları güvenli bir şekilde karşılayabilmek için, "bezgin tutum" adı verilen bir tutum takınmaya sevk eder (Simmel 1997a, s. 69-79).

Bu koşullar altında, bireysel bilincin kolektif anılarla ve ortak deneyimlerle bağlantısı kesilir. Hiçbir deneyimin bireysel hafızanın derinliklerinde iz bırakmasına izin verilmez, hiçbir deneyim önceki olaylarla karşılaştırılmaz, müşterek gelenekler bağlamında ağırlık ve anlam kazanmaz. Bireysel hafızada uygun bir şekilde saklanan bu tür "derinliksiz" deneyimler, onları sınıflandırıp kontrol edebilen bilinçli bir hafıza sayesinde her zaman hatırlanabilir bir nitelik taşır (krş. Benjamin 1983, s. 117). Deneyimler böylece kendi kendilerinin ölçüsü haline gelir: Her biri müstakil ve müstesnadır.

Burjuva bireysellik kültü, ister istemez bir bireysel deneyim kültüyle bağlantılıdır. Bireyselliğin, bir ayrık ve uygun deneyimler birikimi üzerinde inşa edildiği varsayılır. Metalarsa, zamanla hayat hikâyesi profilleri inşa eden ayırt edilebilir deneyimlerin aracıları olarak, reklam yoluyla tanıtılır, satılır ve tüketilir. Tüketim aracılığıyla nasıl düzenlendiklerinden bağımsız olarak, bireysel deneyimler, bireyselliği başlıca meşrulaşma ideolojisi kılmış bir toplumda kişiliğin göstergeleri olarak işlev görür.

Gelgelelim metropol modernitesindeki deneyimler bireyselleştirilmiş olsa da, kentin gövdesinde hiçbir bireysel iz göremezsiniz. Bireysellik, kişinin kamusal alanda çok kısa süreliğine arz-ı endam etmesine, çoğu zaman bir fizyonom bakışıyla çözülmesi gereken geçici ve belirsiz nitelikteki şöyle bir görünmesine sıkıştırılır. Bireysellik kamusal alanda iz bırakmaz. Burjuva bireyselliğinin sürekli bir şekilde arz-ı endam ettiği ve bu nedenle de korunması gereken bireysel deneyim izlerinin olduğu yerler, yalnızca özel barınakların içidir.

Benjamin'in belirttiği gibi, özel birey (*der Privatmann, le particulier*) iç mekânda özel bir evren yaratarak "tarihe adımını atar" (Benjamin 1999b, s. 19). Bu evren, bir kabuk (Benjamin 1999, s. 220 krş. Benjamin 1999d, s. 264), bir mağara (Benjamin 1999, s. 216) gibidir; aslında bu evren izleri koruma takıntısının hüküm sürdüğü bir kaptır (*étui*) (Benjamin 1999b, s 20).[1]

1 Louis Philippe döneminden beri burjuvazi, büyük kentlerde özel hayatın hiçbir izinin kalmamasını telafi etme yönünde eğilim göstermiştir. ... O [Louis Philippe], gündelik hayatta kullandığı objelerin ve aksesuarların izlerinin yitip gitmesine izin vermemeyi adeta bir şeref meselesi haline getirmişti" (*a.g.y.*).

Peki, nedir bu iz takıntısı? 19. yüzyılda hüküm süren ve her bireyi evindeyken bile gurbette hissettiren "mesken bağımlılığı" (Benjamin 1999, s. 220) ile arasındaki bağ nedir? (*a.g.y.*, s. 218.) "Koleksiyoncu, iç mekânın esas sakinidir" (Benjamin 1999a, s. 9). Bu Benjaminci ifade, 19. yüzyıl özel bireyinin özel barınağına yönelik tutumunu özetler. Koleksiyonculuk izlere değer atfetmenin bir yoludur. Toplanılan şeyler her türlü kullanım değerinden arındırılmıştır ve yalnızca geçmiş deneyimleri muhafaza ettiği izlenimi uyandırabilir. Nesneler bu deneyimleri, işaretlerle ve taşıdıkları izlerle yansıtır. Bu bakımdan "koleksiyonculuk bir pratik hafıza formudur" (Benjamin 1999, s. 205). Sıralı bir objeler dizisinden bir zaman dizisini yeniden inşa eden bu hafıza ise, çok çarpıcı bir şekilde gündelik şok deneyimlerini kaydeden hafızaya benzer. Her iki tür hafıza da bir düzenleme işlevine eğilimlidir, her ikisi de "dağılmaya karşı mücadele verir" (*a.g.y.*, s. 211), her ikisi de aslında bilinci, dağılmış bir toplumsal zamanın travmatik deneyiminden korur.

Koleksiyoncu, geçmişi kontrol etme ve düzenleme gayretindedir. O[2] böylece tarihi, farklı geçmiş dönemler arasında bir karşılaştırma formu olarak gösterme noktasında objelerin sahip olduğu gücü nötralize ederek, geçmişin kalıntılarını donuklaştırır. Bir bütün oluşturduğunu düşündüğü objeleri bir araya getirir. Biraz nafile bir çabayla (zira elde edilen her parça koleksiyonun düzenini tasdik etmek yerine tehlikeye atabilir), zaman içinde uzakta olanı şimdiye, çok yakına getirir. Kendi zamanı ile objenin zamanı arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Bu olur çünkü, sahiplik mührü onu zamanın akışından çıkardığından, obje donup kalmıştır (*a.g.y.*, s. 205). Dolayısıyla koleksiyonculuk bir saklama hareketidir ve "tüm dünyevi 'yakınlık' tezahürleri içinde en bağlayıcı olanıdır" (*a.g.y.*).

Benjamin izi "bir yakınlık görünümü" olarak tanımlar, "bununla birlikte iz, ardında kendisini bırakan şeyden çok başka bir şey olabilir

2 Benjamin'in cinsiyet ayrımı yapan diline sadık kalacağız. [Benjamin'in koleksiyoncuyu ifade ederken İngilizcedeki eril *he* zamirini kullanmasına gönderme yapılıyor. (ç.n.)]

... izle birlikte şeyin sahipliğini elde ederiz" (*a.g.y.*, s. 447). İşte koleksiyoncunun harekete geçirdiği şey izlerin bu gücüdür. Fakat süreci tersine çevirir: İzleri ardında bırakan şeyi yakına getiren, gözlemlenen izler değildir; geçmişin izlerini yakına, koleksiyoncunun zamanına getiren, nesnelerdir, "şeyler"dir. Bununla birlikte bu süreçte kaybolan şey, esas olarak izlerin göreli karakteridir: İzler şeylere ait değildir, kendilerini taşıyan şeyler tarafından tanımlanmaz. Geçmişin yorumlayıcıları olarak bizler, objelerdeki belirli değişiklikleri iz şeklinde gözlemler ve anlarız. Bundan dolayı, izleri keşfetmek, isimlendirmek, tanımlamak ve değerlendirmek için farklı geçmiş dönemlerini karşılaştırmak zorundayızdır. Koleksiyoncunun iz takıntısı ve "dokunma içgüdüsü" (*a.g.y.*, s. 206), bir sahip olma arzusunun ifadeleridir. O, her şeyden önce bir mal sahibidir.[3] Koleksiyonculukta, bir kayıp duygusunu yok etmeyi amaçlayan belirli bir telafi etme davranışı sergilenir. Bu kayıpsa kentsel kamusal alan deneyimindeki bireysel izlerin silinmesiyle bağlantılıdır. Özel birey bu kayba direnerek kendi bireyselliği için bir barınak inşa eder. Toplanmış objeler formunda da bu bireyselliğin sembollerini biriktirir. Bu objeler onu anlatır. Bunların tarihi, koleksiyoncunun onları elde etmesiyle sonlanır ve koleksiyoncu onların kaderini temsil eder. Demek ki bu nesnelerin kıymeti mazinin izlerinden değil, birisinin, yani koleksiyoncunun bu izlerde bir kök ve bir kader görmesinden gelir. Bu da koleksiyoncuyu, işinden büyük haz alan bir erbap, objelere "uzman değeri" (Benjamin 1999, s. 9, 19) bahşedebilen birisi yapar. Böylece toplanan şeylere sahip olmak, yalnızca ayırt edici bir seçme yeteneğini desteklediği için anlam kazanabilen, tuhaf bir bireysellik statüsünü onaylamak demektir. Koleksiyoncu, toplanan objelerle yalnızca kimliğini sergilemekle kalmaz, aslında onu inşa da eder.

Koleksiyoncu olarak özel insan, hanesinin içini dev bir natürmort halinde düzenler. Hatırlayalım: 17. yüzyıl Hollanda sanatının

3 Sahip olduğu objeler kullanımdan kalkmış, "işe yarama angaryasından kurtulmuş" (Benjamin 1999b, s. 19) olduğundan, aslında bir tür ulvileşmiş mal sahibidir bu. Ya da tutumu yalnızca bir sahiplik pratiğini değil, aynı zamanda bir sahiplik ideolojisini de ifade ettiğinden, mükemmel bir mal sahibi belki de.

natürmort resimlerinde hem gündelik objeler hem de sanat eserleri vardır. Objeler özenle düzenlenip sergilenir: Özel bir "betimleme sanatı" (Alpers 1983) sayesinde belirleyici niteliklerini ortaya koyan bir ortamdadırlar. Görünmeleri ne kadar kısa süreli olursa olsun, betimlenen objeler sabitlenir. Burjuva iç mekân zamanının akışı kesintiye uğratılır ve betimlenen sahneler sembolik bir karaktere bürünür. Natürmort resimleri "sahip olunanlardan duyulan muazzam gurur"un (*a.g.y.*, s. 100 ve Berger 1972) uygun aracıları yapan şey budur. Koleksiyoncu olarak özel insan, bize cansız doğa (ya da öyle tercih ederseniz, *nature morte*) ortamını hatırlatan bir hareketle kullanım bağlamlarından koparılmış objelerin analojik bir sergilemesini icra eder. Takıntılı bir şekilde iç mekân objelerini çerçevelemek için kullandığı kaplar aslında onun tuvalleridir.

"19. yüzyılın kendisi için bir kılıf türü yaratmadığı ne vardır ki! Cep saatleri, terlikler, yumurtalıklar, termometreler, oyun kartları ve kılıf niyetine ceketler, halılar, eşarplar, örtüler" (Benjamin 1999, s. 220). Nitekim evin kendisi bile, bir pipo kılıfının pipo şeklini alan hatlarının asıl obje olan pipoyu beklemesine çok benzer şekilde, bireyin kendi yerini hazırlanmış bulduğu dev bir kap haline gelir.

Özel barınağında kaplanmış ve kendisi de onu ötekilere tanıtan her objeyi kaplayan birey, izlerin tarihsel olarak özgül bir gücü içinde sıkışmıştır. Doğrudur, Benjamin'in öne sürdüğü gibi, "yerleşmek demek, izler bırakmak demektir" (Benjamin 1999a, s. 9). Fakat özel birey, izlerin bariz bir fetişleştirilmesiyle, sonunda kendisini izler tarafından kontrol ediliyor halde bulur. Tıpkı bir pipo kılıfındaki pipo hatlarının asıl obje olan pipoyu öncelemesi gibi, kap olarak iç mekân da mekân içi hayatı önceler ve önceden düzenler. Bir objeler koleksiyonu üzerinden inşa edilen bireysellik, en nihayetinde tipikleşmiş bir bireysellik haline gelir – tıpkı bir objenin kılıfının, ne kadar özel ve ayrı olarak sırf onun için hazırlanmış gibi görünürse görünsün, aslında tipik bir obje için tipik bir kılıf olması gibi.

Kılıf, zamanın ve kullanımın işaretleri olarak izleri muhafaza etmekten ziyade, objeleri yaklaşılamaz, uzak ve mahfuz kılar. Objeler, bir bireysellik yanılsaması yaratarak, bir sergileme değeri,

hatta bir "kült değeri" (Benjamin 1992a, s. 218) kazanır. Objeler, mitleştirilmiş bir bireyselliğin göstergeleri haline gelir.[4] Sisifos'un çabasına benzer şekilde yabancılaşmış bir dünyada bireysellik arayışındaki burjuva özel bireyi, aslında bir izler mitolojisinin kurbanı oluyor. Toplanmış objelerin izleri, auranın göstergeleri işlevini görür, yani "yakınlık görüntüsü"nü yeniden yaratılmış "bir uzaklık dışavurumu"nda yok ederler. Sözünü ettiğimiz çok önemli pasajın diğer yarısını kullanırsak, "aura, kendisini ortaya çıkaran şeye ne kadar yakın olursa olsun, bir uzaklık tezahürüdür". İzler böylece auranın araçları haline gelir, yakınlık uzaklığa dönüşür ve metropol fantazmagoryası iç mekân evrenini ele geçirdikçe, iç mekânın bir tür yeniden büyülenmesi gerçekleşir.[5]

"İzlerde biz şeyin sahipliğini elde ederken, aurada şey bizim sahibimiz olur" (Benjamin 1999, s. 447). Ne var ki bu, geleneğin aurası değildir. Bu daha çok, burjuva normalliğinin evrenini modernitenin çılgın geçiciliğine entegre etmek için uydurulmuş geleneğin aurasıdır. Aslında iç mekân fantazmagoryalarının yapay olarak yaratılan aurasında, modernitenin dramı görünürlük kazanır: Özgürleşme ve Aydınlanma vaadi, yeniden büyüleme kâbusuyla yalanlanmıştır. Fantazmagorya, tüketimin fetişleştirilmesini tahrik ederek, fiilen insan ilişkilerinin yerini alabilen nesne ilişkilerine olan büyülü bir inancı yeniden tesis etmektedir.[6]

Burjuva iç mekânı, sergilenen objelerin sahiplerini yansıttığı bir iç-vitrin olarak düzenlenir. Vitrinler ve müze sergileri ortak bir ilkeyi

4 Benjamin ısrarla şunu vurgular: "İşinde gerçeklikle boğuşmaya mecbur olan birey, yanılsamaları içinde hayatını sürdürmesini sağlayacak bir eve ihtiyaç duyar" (Benjamin 1999a, s. 8).

5 "İç-mekân fantazmagoryaları böylece bireyin 'evreni' haline gelir" (*a.g.y.*, s. 9).

6 Rolf Tiedemann'a göre, "Benjamin'in mütemadiyen kullandığı fantazmagorya kavramı, Marx'ın meta fetişizmi dediği şeyin bir başka ifadesi gibi görünüyor" (Tiedemann 1999, s. 938). Bununla birlikte Benjamin, tek başına kapitalist ekonominin yasalarından çok, "ekonominin kendi kültürü içindeki dışavurumu" ile ilgiliydi (Benjamin 1999, s. 460). Bu nedenle iç mekân fantazmagoryalarını, (hem tüketim hem de üretimle bağlantılı) burjuva ev ekonomisinin basit bir sonucu olarak değil, metaları modern mitin aracılarına dönüştüren dışavurumcu bir tavrın ürünü olarak görür. Bu mit, meta fetişizmi gerçekliğinden, nesne ilişkilerini manipüle ederek bireysel mitolojiler inşa eden bir kültür yaratmaktadır.

paylaşır: Bir dönemin ruhunu yansıtması beklendiğinden, objelerin düzenlenmesi anlam kazanır. Böylece sergilenmekte olan revaçtaki malların modern bir ruhu temsil ettiği düşünülür. Vitrin düzenlemeleri de kuşkusuz sık sık değişir. Fakat düzenleme mantığı aynı ve dolayısıyla daima tanınabilir kalır. Teşhir, objelerin daima yaklaşılmaz, mahfuz ve zamanın akışının dışında gibi görünmesini sağlar. Vitrinler "bugünün müzeleri" olarak (ve reklam amaçlı yapılar da benzer şekilde "bugünün anıtları" olarak) tanımlanabilir. Burjuva iç mekânları, müze koleksiyonlarının ethos'u ile modern vitrinlerin fantazmagoryasını birleştirir. Dolayısıyla iç mekân fantazmagoryaları, sürekli artan tüketim temposu yüzünden ne kadar hızlı değişebileceklerinden bağımsız olarak, bir "modern geleneğin" aurasını taşıyan anlamlı obje düzenlemeleridir.

Böyle bir gelenekte burjuva hegemonik değerler, modernitenin özgürleştirici değişim vaatlerini gelip geçici moda hevesleri derekesine düşürürken, kendilerini normalliğin ufku olarak dayatır. Belki de bu fantazmagoryalar, en nihayetinde mevcut mal sahibinin müzeleri olarak düşünülebilir. Bunlar, "aile hikâyeleri" ya da ayırt edici eylemlerin anıları üzerinden değil, sahip olunan malların teşhiri üzerinden inşa edilen bir bireysellik imgesini fiilen yaratabilir. Dolayısıyla burjuva kimlikler, zamandan ziyade mekân bağlamında anlaşılır ve sunulur.

Flanör ve Kentsel Fantazmagorya

Bir figür olarak flanör, birçok bakımdan özel bireyin zıddıdır. Flanör kamusal alanda yaşar. Sokaklar, bulvarlar ve hepsinden öte Paris pasajları onun evidir.[7] Flanör bir bakıma, bireyselliğin işaretlerini kendi özel barınağında değil, dışarıda, metropolün kamusal alanında hem arar hem de üretir. Flanör, Baudelaire'in metropol kalabalıklarını tanımlamak için kullandığı ifadeyle "muazzam bir elektrik enerjisi

7 "Duvarlar onun defterini dayadığı masalardır; gazete bayileri kütüphaneleri, kafelerin terasları ise işini bitirdikten sonra aşağıdaki evini ve hane halkını seyre daldığı balkonlardır" (Benjamin 1983, s. 37).

deposu" içinde, kalabalık tarafından "itilip kakılır"ken, kent hayatını gözlemler ve genellikle de yazar (Benjamin 1999, s. 443). Hakiki bir fizyonom olan flanör, kent hayatının gündelik görünümlerinde ve bunlar gözlerinin önünde akıp giderken, kendine özgüyü, tekili arayıp bulur. Küçük olaylara değer atfeder, anlık görüntüleri, anlık jestleri, geçici ve tesadüfi karşılaşmaları keşfeder. Flanör böylece inceltilmiş bir dedektife dönüşür (*a.g.y.*, s. 442). Küçük dramları ya da iyi gizlenmiş kabahatleri açığa vuran önemsiz ayrıntılara olan tutkusu, onu mükemmel bir iz sürücü haline getirir. Keskin gözleri, her şeye bir iz gözüyle bakar.

Özel birey kendi özel barınağında, titizlikle dokunan bireyselliğin izlerini toplarken, flanör, kamusal alanda bireysel gidişatları açığa vuracak izler arar. Sokaklarda aradığı bireysellik, kamusal alanda bireysel izlerin olmadığını hisseden özel bireyi tatmin etmeyenle aynı uçucu bireyselliktir. Özel birey iç mekân fantazmagoryalarını modern hayatın geçiciliğine direnen "anıtsal" bir bireyselliğe adarken, flanör, bu geçiciliğin derinliklerinde, kısa ömürlü, –bu ifade kavramsal bir çelişki oluşturmuyorsa şayet– anonim bir bireyselliğin izlerini keşfeder. Kamusal fantazmagoryalara dalmış flanör, "yüzlerden mesleği, soyu, karakteri okumayı" sever (*a.g.y.*, s. 429).

Bir kent sakini olarak özel birey, kamusal alanı "korunmacı işlevlerle aşırı yüklenmiş" (Benjamin 1983, s. 151) bakışlarla geçer. Anlamlı iletişim ve göz teması kurma yeteneğini kaybetmiş bu bakışlar, yalnızca bildirmek, korunmak ve yönlendirmek için kullanılır. Koruyucu bir uyuşma, kent sakininin davranışlarına damgasını vurur.[8] Onun için sokakta olmak demek, kurallara uyabilmek, tipik durumlara en asgari düzeyde katılımla adapte olmak demektir. Flanör, bunun tam tersine, kalabalıkla empati kurar (*a.g.y.*, s. 54). Enerjiyi, kıvılcımları, tehlikeleri, tutkuları hisseder. Bu duruş, metropol hayatının estetikleştirilmesi üzerinden ifade edilir. Flanör bir estettir. Her şeyi estetik bakımdan anlamlı bir varlık olarak görür. Kendisini halk içinde belirgin teatral hareketlerle ortaya koymasının nedeni budur: Bir kaplumbağayla yürüyüşe çıkar, bazen bir züppe gibi giyinerek ka-

8 "Korunmacı gözler, uzaklardaki şeylere dalıp gitmez" (*a.g.y.*).

labalığın içinde tuhaf bir görüntü arz eder, taklit davranışlarla rol keser, birçok kılıkta bir görünüp bir kaybolur. Zygmunt Bauman "Flanörün işi, dünyayı bir tiyatro, hayatı ise bir oyun olarak prova etmektir," (Bauman 1994, s. 146) derken haklıdır.

Bu duruş, metropol alanında auraya sahip unsurları hissedemeyen ya da fark edemeyen sokaktaki o uyuşmuş özel bireyinkinin aksine, aurayı takdir edebilme duruşudur. Kent hayatı flanörün gözlerinde yeniden özel bir aura kazanır. Dalıp gitmiş bir bakış, flanöre uçucu metropol imgeleri hakkında yeniden bir perspektif kazandırır ve bunun sayesinde "mesafenin eşsiz bir tezahürü" algılanır. Diğerleri için korunmacı bir anlayışla sıradan olarak sunulan şey, onun için tuhaf bir hal alır. Her şey bir sanat eseri statüsü, her obje göz teması kurabilir bir nitelik kazanır.

Metropol deneyiminin böyle bir estetikleştirilmesi, flanörü kentsel fantazmagoryanın olası bir ortak yapımcısı yapar. Hareketleri ya da yazılarıyla "meta tapınısına" adanmış kültüre olağanüstü bir karakter katan flanör, zamanla kamusal hayatın yeniden büyülenmesinde aracı bir figür haline gelebilir. "Aylak -olarak- flanör demek ki iki kere fantazmagoriktir: yazdıklarında (fizyolojiler) ve yaptıklarında (aristokratik aylaklık numarası ve burjuva ticari çıkarın gerçekliği)" (Gilloch 1997, s. 156).

Uyuşma ve yabancılaştırıcı şok absorbsiyonuyla bağlantılı auranın zayıflamasına, inşa edilmiş bir metropol mitolojisinde mutlaka yer ayrılır: Modern "fani tanrılar" (Buck-Morss 1991, s. 259), yalnızca tüketim kültü için gerekli yenilik fetişleştirmesine iştirak eder. Yenilik, "yorulmak bilmez temsilcisi moda olan bu yanlış bilincin özüdür" (Benjamin 1999a, s. 11).

Kamusal fantazmagoryalar, flanör, yani modern hayatın yeniliklerinin peşinden koşmayı meslek edinen bu tuhaf entelektüel-estet tarafından geliştirilir. Gözlemlediği her şey, bilhassa bir yenilik ve özgünlük halesiyle göze çarpar. Bu, zaman içinde bir bireysellik ve ayırt edici hususiyet arayışı, kamusal hayatın her veçhesinde (giyim, davranış, sanatlar, kent mekânları, görüşler, teknolojik aletler vs.) bir revaçta yenilikler arayışı haline gelir.

Büyübozumunun Diyalektiği

Ne var ki flanörün oynayabileceği tek rol bu değildir. Kalabalıkla empatik bir ilişki ile mesafeli bir estetik bakış arasındaki gerilim içinde, mitleştirici bir metropol aurasına illa katkıda bulunan biri değildir flanör. Baudelaire'in alegorik bakışında yeni tür bir aura yüzeye çıkar gibi görünür. Alegorist, yansıtıcı bir düzenin inşasını değil, eylemlerin ve objelerin bağlamlarından anlamlı bir kopuşunu amaçlayan koleksiyoncuya karşıdır (Benjamin 1999, s. 329). Alegorist, objeleri mitolojilerinden arındırarak teşhir eder. Sırf yabancılaşmayı kent hayatının genel bir karakteristiği olarak ortaya koymak için, objeleri alışılmış kullanımlarına yabancılaştırır.[9]

Flanör-alegorist nesnenin onu öylece ele geçirmesine, yani fantazmagorik auranın kendisini alt etmesine izin vermez. Nesnelere, onları ortaya çıkaran, mitleştirici yüzeyin altında gizlenmiş potansiyellikleri açığa vuran bir aura atfeder. Flanör-alegorist, modernite kültüründeki mitik unsuru ortaya çıkarmak için mitin yöntemlerini ve dilini kullanır.

Bağlamından koparılmış metropol modernite imgeleri, anlamın açıklayıcı mütekabiliyetlerin ürünü haline geldiği, sembolik şifreler statüsü kazanır. Fahişe imgesinin bir metalaşma alegorisi haline gelebilmesi ve bulvar görüntülerinin modernitenin iç çelişkilerinin alegorileri olarak işlev görebilmesi işte böyle mümkün olur. "Bütün kentsel insanlığı büyük ve geniş bir 'gözler ailesi' yapan ortam, aynı zamanda o ailenin sokağa atılmış üvey evlatlarını da üretir... Parıltılar enkaza ışık tutar ve bu parıldayan ışıltıların bedelini ödeyen insanların karanlık hayatlarını aydınlatır" (Berman 1983, s. 153).

Mit de benzer bir şekilde işliyormuş gibi görünüyor. Edimlere ve objelere "eşsiz bir mesafe tezahürü"nü (Benjamin 1983, s. 148) atfeden mit, aslında hayatın yeknesak bir anlamının dayatılmasına vesile olan "törensel imgeler" (*a.g.y.*) inşa eder. Benjamin'in (1980,

9 Böylelikle "nesnelerle olan her türlü yakınlığı kaybeder" (*a.g.y.*, s. 336). Bir gezginci olarak da, çocukların metropol manzaraları karşısında her daim büyülenmiş bakışını ve modası geçmiş, ıskartaya çıkmış, ıvır zıvır şeylerin değerini takdir etmedeki her daim yaratıcı hallerini yeniden keşfeder.

I, s. 667) yalnızca mitin kurucu unsurlarını, yani imgeleri kullanarak öne sürdüğü gibi, alegori mitin panzehiri olabilir. Bununla birlikte alegori, imgeleri her türlü törensel değerden mahrum bırakır ve onları mitsel engelleri baypas etmekte bir araç olarak kullanır. Alegori böylece imgeler yoluyla, mitin işleyişi yüzünden kolektif olarak bilinçdışı kalan şeye ışık tutabilen bir bilgi formu haline gelir. Alegori, toplumsal olarak baskılananı ortaya çıkarmak için, çağrışımlar aracılığıyla kolektif düşlerin anlamını sımrlayabilen imgelere başvurmak zorundadır. Bu düşler sırf alegorik bir yaklaşımla yorumlanamaz; fakat Weigel'in önerdiği gibi "saptırılmış temsiliyetler" olarak okunur (Weigel 1996, s. 103).

Gönülsüz bir işbirlikçi olarak alegorik bakış, ne uluslararası fuarlarda sahnelenen ne de metropol alanlarına dağılmış reklam gösterilerini estetikleştirir. Alegorik bakış bilerek ve isteyerek çarpıtır, tıpkı bir rüyanın anlamının çarpıtıcı bir mekanizmanın ardında gizlenmesi gibi. Bundan dolayı alegorik bakış gizemden arındırmaz. Hâkim mitleri açığa çıkarmak için mitsel unsurları kullanır. Alegorik bakışın keşfettiği aurasal güç, meta fetişizminin gizemli aurasının ürünü değildir. Onun gücü, açığa çıkmış tekabüliyetlerden, modernite kültürünün şifrelerinin çözülmesi için yeni olanakları aydınlatan tesadüfi karşılaşmalardan gelir.

Alegorik yaklaşımın özgül aurasmın gün yüzüne çıkarılabilmesi için, deneyimi son derece incelikli şekilde ele almak gerekir. Benjamin bu ele alışı Baudelaire'in dehasına atfeder. Yoksa kendi fikirlerini, 19. yüzyılın son derece çapraşık ve yetenekli bir şairinin eserine ve pratiklerine mi yansıtıyordur? Her halükârda bu fikir, Baudelaire'in resim eleştirisi üzerine Benjamin'in oldukça muammalı bir yorumunda ortaya konulmuştur: "Baudelaire mesafenin büyüsü üzerinde ısrarla durur; peyzajları, fuarlardaki stantlarda bulunan resimlerin standardına göre yargılayacak kadar ileri gider. Acaba kastettiği şey, izleyici tasvir edilen sahneye fazla yaklaştığında mutlaka olduğu gibi, mesafenin büyüsünün bozulacağı mıdır?" (Benjamin 1983, s. 152.)

Burada alegorik bakışın bizzat aura aracılığıyla, metropol fantazmagoryasının aldatıcı aurasım imha etme yeteneğine dair bir önerme karşımıza çıkıyor. Hemen uçup giden ani bir aydınlanma anında gerçekleşebilen bu imha, mutlak mesafe (büyüsel uzaklık, aurasal uzaklık) ile mutlak yakınlık arasındaki tuhaf bir çatışma formunu alır. Burada aura ve izin tuhaf bir diyalektiği iş başındadır. Dedektif -olarak- flanör, kalabalığa empati duyacak kadar yakınlık hisseder. "Asfalttaki bitkileri inceleye inceleye" (*a.g.y.*, s. 36) yürürken kentsel yaşam sahnelerine fazla yaklaşır. Gözlemler, dokunur, koklar, işitir: Kentin maddi varlığına gömülmüştür. Bu duruş gizlenen şeyi açığa çıkarır, auranın gizemini çözer ve en nihayetinde de onun solmasına katkıda bulunur; zira "yakınlık görüntüsü", "uzaklık görüntüsü"ne baskın çıkar. Benjamin'in ifadesiyle "Günümüzdeki kitlelerin nesneleri mekânsal ve insani olarak daha yakına getirme arzusu" (Benjamin1992a, s. 217), ister röprodüksiyon bir sanat eseri olsun, elbette ki isterse de bir film, "aynı zamanda tasvir edilen şeye çok yaklaşmak" anlamına da gelir. Sanat eserine nüfuz edemeyen bir "dalgın denetçi" (*a.g.y.*, s. 234) olarak halk, dolayısıyla eserin aurasına da kapılmaz.

Ne var ki nesnelerin yüzeyinde iz sürmek, yakınlığı deneyimlemek, anlamak için yeterli değildir; şayet anlamak geçmiş ve bugünkü saklı potansiyellikleri keşfetmek demekse bu daha da böyledir. Anlamak için, Baudelaire'in bir ifadesiyle, uzaklığın büyüsünün "kullanışlı yanılsama"sına (Benjamin 1983, s. 51) ihtiyaç vardır. Uzaklığın ve yakınlığın aynı anda deneyimlenmesi, görünüşte olanaksız bir duruma işaret ediyor olabilir. Yoksa bu deneyim, birbiriyle çatışan iki eğilimin gerilimi altında gerçekliğin belirsiz statüsünün aniden fark edildiği kırılgan bir duruma mı işaret eder aslında? Gerçeklik, mitin üzerindeki örtüyü kaldırdıktan sonra geri kalan şey değildir; çünkü mit, tarihsel olarak özgül modernite gerçekliğinin kurucu bir unsurudur. Bu gerçeklik, bir an için örtünün delinmesi sürecinde ortaya dökülür; alegorik bakış tarafından bir anlığına kurtarılma ediminde mevcuttur.

Bir "Eşikler İncelemesi"

İz ve aura birbirinin karşıtıdır, tıpkı yakınlık deneyiminin uzaklık deneyimin karşıtı olması gibi. Bunların eşanlı etkilerinin diyalektiğinde üçüncü bir unsur ortaya çıkar. Bu unsur karşıtların bir sentezi değildir, fakat karşıtların harekete geçirdiği bir güç alanı oluşturur. Bu unsura "durağan konumdaki diyalektik" denilen koşullarda başvurulabilmesinin nedeni budur. Diyalektik karşıtlar arasındaki gerilimin en büyük olduğu yerde durma noktasına gelen düşünce, bir "diyalektik imge"nin farkına varır. Bu üçüncü unsur, böyle bir imgenin açıklayıcı gücüne sahip olmalıdır (Benjamin 1999, s. 463 ve 475).

Bu güç alanının ortasında, daima kararsız, tehlikeli, devamlı muallakta ve işgal edilmesi neredeyse olanaksız bir alan belirir. Benjamin bu alana, mümkün bir geçide işaret eden bir "durak", yani bir eşik statüsü atfeder (Benjamin 1999, s. 475). Ayrı olanı birleştirme ve farklı olanı ayırma gücü, eşiklerin kudreti dahilindedir (Simmel 1997a, s. 68-69). Eşiklerin gücünü deneyimlemek, yakınlık ve uzaklığın karşılaştırma diyalektiği içinde aynı anda aktifleştirildiğini kavramak demektir: Eşiklerin ayırma eylemi, bitişik bölgeleri farklılaştırır. Bu nedenle yakınlık, farklılık mesafesinin yaratılmasında etkindir. Bununla birlikte eşikler aynı zamanda farklılığın ayrı tutma eğiliminde olduğu bu alanları birleştirir, yaklaştırır. Eşikler, uzaklıklardan bir yakınlık yaratır, ki bu yakınlık olmasa farklılıklar asla kendilerini karşılıklı olarak "ötekiler" şeklinde konumlandıramaz.

Dolayısıyla iz-aura diyalektiği eşik kavramında billurlaşabilir. Bu kavram, zamansal ve mekânsal süreksizliğin dinamiklerini açıklayabilir. Mazinin potansiyel alternatiflerinin açığa vurulduğu geçmişteki dönüm noktalarını ayırt etmek, Benjamin'in tarihselcilik eleştirisinde can alıcı bir unsurdur (Benjamin 1992, s. 254). Mitleştirilmiş metropol deneyimi için de benzer bir yol izleyemez miyiz? Winfried Menninghaus, Benjamin'in çalışmasının "çok parçalı/biçimli bir 'eşikler incelemesi' (*Schwellenkunde*) olarak yorumlanabileceğini" öne sürer (Menninghaus 1991, s. 309). Böyle bir incelemede, "eşiklerin ustası" flanörün bizzat kendisi eşikte olan bir figürdür

(Benjamin 1999a, s. 10). Kentsel fantazmagoryalara dalmış ve aynı zamanda onunla arasına bir mesafe de koymuş olan flanör, eşiklerin belirsiz gücünü kendisinde cisimleştirir. Metropol kalabalığına hem çok yakın ve hem de çok uzak olan konumu, tam olarak bu sınırda ateşlenen aydınlatıcı kıvılcımları deneyimlemesine olanak verir.

Alegorist flanör, belirli kentsel mekânların eşik karakterini takdir etmekle kalmaz, kendini kente kaptırma sanatıyla (Benjamin 1985a, s. 298) kentsel fantazmagoryanın bütünlüğünü de parçalar. Böylece kamusal alanlarda kırılma noktaları, geçitler ve eşikler yaratır. Bir güzergâhın anlamını oluşturan şeyi (varış noktasını) reddederek tüm kentsel güzergâhların sürekliliğini kasten yok eden flanör, kenti parçalanmış ve dağılmış bir mekân olarak deneyimler.[10]

Flanör, yakını ve uzağı birleştirmek, mekânın parçalarının yanı sıra kent tarihinin parçalarını da karşılaştırmak suretiyle, kenti uyumlu ve tutarlı bir "ilerleme" metni olarak değil, çok parçalı/biçimli modernite alegorisi olarak okur. Alegorik bakış alternatif bir hikâye değil, her biri kentsel modernitenin, doğası gereği belirsiz, çelişkili ve potansiyel olarak özgürleştirici karakterine işaret eden pek çok yeni anlam gruplaşmaları keşfeder.

Zamansal süreksizlik deneyimlerinde istemsiz hatırlamalar baş gösterir. Benjamin'e göre, "kendi gömülü geçmişine yaklaşma arayışındaki kişi, bir kazıcı gibi hareket etmelidir" (Benjamin 1985a, s. 314). Kazı alanı böylece geçmişe açılan bir eşik haline gelir ve her umulmadık buluntu da geçmiş deneyimlerin yeniden ortaya çıkmasına aracılık eder.[11] İstemsiz hatırlamalar deneyiminde, geçmişe açılan bir eşik peyda olur. Aydınlatıcı bir anlık ışık çakmasıyla izler apaçık okunaklı biçimde belirirken, geçmiş aniden yakınlaşır. Bununla birlikte geçmiş, "kendisini çağıran" deneyim ne kadar güçlü olursa olsun uzak ve yaklaşılamaz olarak kalır ve eşsizliğinin aurasını yaymaya devam eder. Belki de Benjamin'in güncelleştirme (*Aktualisierung*)

10 Bu parçaları beklenmedik şekillerde birleştiren flanörlük, ani aydınlanmalar için zemin yaratır. "Flanörlüğün seyri boyunca, uzak zamanlar ve uzak yerler, onun geçtiği yerlere ve içinde bulunduğu âna nüfuz eder" (Benjamin 1999, s. 419).

11 Benjamin'in rapsodik hatırlama düşüncesini II. Bölüm'de görmüştük.

(Benjamin 1999, s. 392, 460) kavramını, geçmiş deneyimlerin bıraktığı izlerin maddi somutluklarına "fazla yaklaşmak" suretiyle, bizi geçmişten ayıran uzaklığın kaçınılmaz büyüsünde bir delik açılması olarak anlayabiliriz. Bir patlamayla tarihin bölünmemiş sürekliliğine kapı açmayı amaçlayan güncelleştirme, böylece, geçmişi ve geleceği ayırırken birleştiren eşikler yaratma edimi olarak anlaşılabilir. Bu eşikler gerçekten de "belirli bir tanınabilirliğin şimdisi"yle (*a.g.y.*, s. 463) tanımlanabilir.

Pasajlar'ın, eşik karakteristiklerine sahip bir kentsel mekân tipine odaklanması tesadüf değildir. Özel ve kamusal alanlar, sokak ve dükkân arasında var olan pasajlar flanör için birer yuvadır ve aynı zamanda özel birey için kentsel fantazmagoryalardır. Bununla birlikte pasajlar her şeyden önce, modernitenin hem umut hem de cehennem şeklindeki ikili karakterini aynı anda somut bir form içinde sunar. Caygill'e göre Benjamin, "vaktinden önce doğmuş bu arkaik mimari formu, spekülatif bir şekilde, yani gerçekleşmemiş örtük gelecekler içeren [bir form] olarak okur" (Caygill 1998, s. 133).

Diyalektik pasajlar imgesinde, "diyalektik karşıtlar arasındaki gerilim en yüksek seviyesine varır" (Benjamin 1999, s. 475). Bu olgu, pasajları, istikrarsız bir "profan aydınlanma" deneyimi için uygun bir mahal yapar; burada uzaklık yakınlık tarafından delinir ve kolektif düşler tam da zorla uyandırılma anında delinirken özgürleştirici potansiyellerini serbest bırakır. Özel ve kamusal alanlar arasındaki eşikte, özgürleştirici bir modern yerleşme deneyiminin potansiyelliği, etrafını aydınlatarak parlar.

Benjamin "Deneyim ve Yoksulluk" başlıklı denemesinde, "bir tabula rasa'yı temizleyerek" yeni ve özgürleştirici bir başlangıcı teşvik etmek için modern hayatta gitgide artan "deneyim yoksulluğu"ndan yararlanabilecek "pozitif [bir] barbarlık kavramı"nın gerekli olduğunu iddia eder (Benjamin 1999c, s. 732). Böyle bir yeni başlangıç için yeni bir ev kültürüne ihtiyaç vardır – burjuva iç mekânlarının "rahatlığı"na düşman bir ev kültürüne.[12] Sırların, sahipliğin, auranın

12 Bu tür burjuva iç mekânlarda oturanlar "kendisinden ziyade içinde yaşadığı mekânın hakkını veren mümkün olduğunca çok alışkanlık edinmeye" zorlanır (*a.g.y.*, s. 734).

ve iç mekân koleksiyonunun (ya da koleksiyon olarak iç mekânın) düşmanı olarak cam, böyle bir kültür için uygun bir inşa malzemesi haline gelir. Mekân sahibi için iç mekân ortamında kendi izini bırakmasını zorlaştırması hasebiyle, cam, eşanlı olarak izlerin de düşmanıdır (*a.g.y.*).

Benjamin'in camı aslında uzaklığın büyüsünün mutlak bir yakınlık tarafından söz konusu olasılıklara açık bir tarzda delinmesini sağlayacak malzeme olarak düşündüğünü tahayyül edebilir miyiz acaba? Cam gerçekten de içeriyi dışarıya çok yaklaştırarak teşhir eder. Bununla birlikte, bir "manzara"da, bir panoramada olduğu gibi uzağın yansıtıldığı bir tür ekran haline gelerek, "uzaklığın büyüsü"nün "kullanışlı yanılsaması"nı muhafaza eder. Böylece aynı anda hem auranın hem de izin düşmanı olan cam, aslında bunların diyalektik karşıtlıklarının merkezindedir.

Bu düşüncelerde 19. yüzyıl ikamet deneyiminin alternatifini, yani 20. yüzyılın, "gözenekliliği ve şeffaflığı" ile birlikte o iyimser "ikametin geçiciliği" anlayışını (Benjamin 1999, s. 221) kucaklamaya girişen bir alternatif bulabilir miyiz? Bu fikir elbette Modern Hareket'in konut bloklarının, otel odalarının ya da iş kulelerinin kâbus gibi gerçekliğiyle özdeşleştirilmemelidir. Benjamin belki de (kapitalist modernitenin, ilerleme mitini doğrulamak için çarpıttığı) modernist değerlerin kahramanca bir olumlamasını, süreksizlikleri açığa çıkarmaya odaklanan bir felsefenin bir parçası haline getirmeye çalışıyordu.

Cam ona bu süreksizlik deneyimi için gerek zamanda gerekse mekânda aracılık yapabilecek bir malzeme gibi görünüyordu: Cam, iç ve dış mekân arasında, daima sanal olarak geçilen ve kamusal ile özeli, doğa ile kültürü, içerisi ile dışarısını hem ayıran hem birleştiren kararsız bir eşik oluşturur. Belki de Benjamin için cam panel, yakınlık-uzaklık diyalektiğinin açıklayıcı potansiyelini temsil eden alegorik bir eşik rolünü üstleniyordur. Dolayısıyla cam bir "diyalektik imge", "uzaklığın büyüsü"nün "delinmesi" olarak ifade edilebilir. Modernist cam kültürü gerçekliği, ne yazık ki bu modern inşa malzemesinin eşik karakterini açığa çıkarmadı. Cam kültürünün

[*Glasskultur*], toplumun özgürleştirici bir geleceğe yönelmiş olması şartıyla, potansiyel olarak özgürleştirici bir kültür olduğunu kabul etmek Benjamin'in düşünceleriyle daha uyumludur. Bloch'un sözleriyle: "Dış dünyadan başka hiçbir şeyin bulunmadığı geniş pencere, Nazilerle değil cazip yabancılarla dolu bir dışarısını gerektirir; zemine kadar inen cam kapı, gerçekten de gün ışığının belli belirsiz görünmesi ve destursuz içeri dalması içindir, Gestapo'nun değil" (akt. Heynen 1999, s. 123).

Benjamin ne modern dünyada "auranın düşüşüne" dövünüp duruyor ne de modern yanıltıcı fantazmagoryaları toptan ayıplıyordu. Uzaklığın yakınlık tarafından delinmesi imgesiyle, hem tarihsel zaman hem de metropol mekânı içinde maruz kalınan süreksizliklerin ifşa edici gücüne işaret ediyordu belki de. Aurayı kurtarmak ya da modernitenin "yenilik" mitiyle dünyayı yeniden büyülemek gibi bir derdi yoktu. Her gelgeç an kendisini mümkün ve kökten farklı bir geleceğe açabilecek bir "zayıf mesihsel gücü" (Benjamin 1992, s. 246) açığa vurmadığı sürece, geçiciliği savunmak gibi bir derdi de yoktu. Kentsel fantazmagoryayı delen alegorik bir bakışın gücüyle, modern ikamet deneyimi büyüsünü yitirir. Bir özel-barınak koleksiyonu olarak iç mekânın anıtsal düzeni de sonsuza dek sarsılmış olur.

Günahlarından arındırılmış bir modernitenin, metropole özgü yabancılaşmanın gayri-yerlerini yeniden üretmeksizin modern ikametin içkin geçiciliğine saygı duyarak, bir modern eşikler kenti yaratabileceğini tasavvur edebilir miyiz? Bu kenti, kolektif davranışı alternatif bir özgürleştirici halk kültürüne yönlendirebilen bir süreksizlik deneyimi örneği olarak anlayabilir miyiz?

IV. BÖLÜM
Metropol Mekânında Gezinmek: Ötekilikle Bir Müzakere Formu Olarak Yürüme

Deniz Yolculuğu Metaforu*

Metafor, bilindik bir imgeyi kullanarak bilinmedik bir deneyimi açıklamanın kullanışlı bir yolu olarak görülür. Nevzuhur "internet dili"nde bu kadar çok metaforik terimin ve ifadenin kullanılmasının nedeni muhtemelen budur. Hiç kuşku yok ki bunların birçoğu, siber âlemin, her kullanıcının kendi yolunu aradığı engin ve keşfedilmemiş bir deniz gibi bir şey olduğu yönündeki basit ve kolayca kavranabilir bir fikirden doğmuştur; bu noktada Rayner'in "siber âlemde varsayımsal bir alan yoktur. Böyle bir yeri yaratan 'adeta', dijital sistemlerin buyruğuyla dümdüz edilir" (Rayner 1999, s. 289) düşüncesiyle, "Rouessaucu düşün elektronik bir varyantı" biçiminde düşünülebilecek internet tasvirlerini "muhafazakâr ve nostaljik" olmakla eleştiren Robins'in düşüncelerini (Robins 1996, s. 98) karşılaştırmak ilginç sonuçlar verir. Her ikisi de aslında somut bir deneyimin, "internette sörf yapma" deneyiminin metaforik ifadelendirilişlerini analiz etmektedir.

Bununla birlikte metaforlar, bildik deneyim alanlarından belirleyici nitelikleri ve anlamları bilinmedik alanlara -kelimenin etimolojisinin işaret ettiği gibi- nakletmek suretiyle zaten bilinenlere benzeyen şeyler olarak bilinmeyene yaklaşmamıza yardım etmekle kalmazlar; imge merkezli bir karşılaştırmayla, aracılık ettikleri deneyimleri bir bakıma "kirletirler" de.

Demek ki internette sörf yapan herkes, kendisini bir Kaliforniya plajında dalgaların üzerinde hayal etmez. Yine de çok muhte-

---

* Burada kaynak metindeki *navigate* fiilinin zaman içinde kök anlamı olan "denizde seyahat etmek, denizde gemiyle seyretmek" anlamı dışında kazandığı "gezinmek, dolaşmak" anlamlarına göndermede bulunuluyor. (ç.n.)

meldir ki deniz yolculuğu metaforu, internet deneyiminin bir kalıba dökülmesine vesile olacak tam bir ideoloji ya da değer atfedilmiş bilişsel şemalar seti inşa eden bir anlayış yaratır. Bir metafor, bir deneyimi toplumsal bakımdan anlamlı bir deneyim olarak kavrama şeklimizi fiili olarak şekillendirdiğinden belirli bir toplumsal değere sahiptir. Lakoff ve Johnson buradan şu sonuca varır: "İnsanın kavrama sistemleri doğaları gereği metaforiktir ve belirli türden bir şeyin diğer türden bir şey bağlamında muhayyel olarak anlaşılmasını içerir" (Lakoff ve Johnson 1980, s. 194).

Deneyim, bu şekilde anlaşıldığında, metaforik tasvirler üzerinden ona atfedilen farklı anlam ve değere bağlı olarak, aslında farklı bir şekilde yaşanır. Metaforlar bazen o kadar güçlüdür ve bir deneyimin zuhuruna o kadar etkili şekilde katılmış olur ki, o deneyimi mecazen değil gerçekten ifade eden bir kavram olup çıkarlar. Bir şeyi yapma biçimini bir tür rota olarak tanımlamak ne anlama gelir, bir düşünün: Buradaki metaforu unutarak, "Bunu kendi yolumla halledeceğim," deriz.

Dalgaların üzerinde ilerleyen, yeni topraklara giden yollar bulan denizci imgesi, harikulade bilgi denizlerinde gezinen sibernot* imgesi, internette göz atma deneyimine, maceralı ve kahramanca –ve keyfin yanı sıra çok büyük ihtimalle kazanç vaat eden– bir denizcilik deneyiminin olumlu değerlerini aşılamak için kesinlikle yeterince güçlüdür.

Peki deniz yolculuğu metaforunda farklı ve örtük bir potansiyel bulabilir miyiz? Bulabiliyorsak, bu potansiyeli "ağ"ın sanal alanından kentsel çevrenin gerçek mekânına aktarabilir miyiz? Kendimizi maddi olmayan bir dünya yerine maddi dünyada seyir halinde tahayyül edebilir miyiz? Hayli modern bir deneyimin, yani metropol mekânını boydan boya kat etme deneyiminin metaforik değerlendirmesinden doğan yeni bir anlamla, gerçek bir deniz yolculuğuna dair gömülü bir kolektif hatıranın canlandırılamayacağı belli değil midir?

* *Cybernaut:* İngilizcede "aktif internet kullanıcısı" anlamındadır. (ç.n.)

Antik Yunanlar, yetenekli bir gemicinin eylemlerine ve tecrübelerine büyük değer veriyordu. Diğer göstergeleri bir yana bırakalım, böyle olağanüstü yetenekli bir denizciye bir övgü olarak *Odysseia*'yı düşünün yalnızca. Öyle görünüyordu ki Yunanlar, bilinmeyen denizlerde dolaşan yetkin gemici imgesini, kendine has ve ayırt edici bir bilgeliğin daha genel niteliklerini tasvir etmeye uygun bir imge olarak kullanıyordu. Tecrübeli bir denizcinin sahip olması gereken, çok parçalı ve yaratıcı bir nitelik taşıyan bu bilgelik türü, bir filozof bilgeliği değil, değişken durumlarla başa çıkabilmek için ulaşılabilir her aracı değerlendiren gündelik bir zekâydı. Pratikte edinilen, toplumsal pratikler evrenine dalmış ve pratik üzerinden şekillendirilen bu yaratıcı yetenek türüne *metis* deniyordu. Uzak gelecek için durup düşünecek ve plan yapacak zamana sahip, tefekküre dayalı zekâdan farklı olarak, *metis* tam da çoğu kez hızlı ve doğru kararlar almayı gerektiren durumlarla yüz yüze kalan gemici örneğindeki gibi, sınırlı bir süre içinde derhal verilen kararlara kılavuzluk etmesi gereken bir zekâ türüydü.

Bu zekâ çok yönlü, işbilen ve kurnaz da olmalıdır; zira yüzleşilecek durumlar, her ne kadar formları tipik olarak belirebilirse de, çokbiçimli, çokyönlü ve beklenmedik olaylara açıktır: "Kuşku yok ki *metis* bir zekâ ve düşünce tipidir... Karmaşık, fakat son derece tutarlı ve uyumlu bir zihinsel tutum ve düşünsel davranış yığınını ima eder – doğal yetenek, bilgelik, basiret, ileri görüşlülük, kıvrak zekâlılık, hile, işbilirlik, uyanıklık, fırsatçılık ve çeşitli yetenekler ile uzun yıllarda edinilen deneyimi birleştiren bir yığını. Bu zekâ, hassas ölçüme, kesin hesaplamaya ya da katı mantığa uygun olmayan geçici, değişken, kargaşalı ve belirsiz durumlara uygulanır" (Vernant ve Detienne 1978, s. 3). Demek ki *metis*'e sahip kişi, durumun icap ettirdiği kadar yaratıcı olma yeteneğine sahiptir.

Deniz seyahati metaforu, pratik *metis* zekâsına çok önemli bir imge aşılar. Beklenmedik, tuhaf bir durumdan yararlanabilmek demek, o durum süresince ilerlenecek bir yol ve belki de o durumdan bir çıkış yolu bulabilmek demektir. Dolayısıyla denizde gezinmek; yıldızları izleyen arketipik gemici örneğinde olduğu gibi size

kılavuzluk edecek işaretleri bulabilmek demektir; arketipik gemicinin rüzgâra göre yelkenlerini hızla yeniden ayarlaması gibi, bir durumdan kazanç sağlamak için fırsatların üzerine atlayabilmek demektir; dolayısıyla arketipik gemicinin açık denizde gemiyi idare etmesi gibi, düşmanca ve bilinmeyen bir çevrede bir geçit bulabilmek, bir rota belirleyebilmek demektir.

Eski Yunanlar için ayırt edilebilir nirengi noktaları ve görünürde bir kıyısı bulunmayan bilinmeyen deniz imgesi, bir mutlak başkalık imgesiydi. Cehennemi metaforik olarak tanımlamak üzere bu imgenin uygun görülmesinin nedeni buydu. Gemici, denizi geçmek için bir geçit, bir *poros* bulmalıdır. Dolayısıyla deniz yolculuğu, paradigmatik olarak başkalıkla karşı karşıya gelen ve dolayısıyla ötekiliğin her günkü zuhuruyla başa çıkan bir zekânın anlamlı imgelerini sunan bir faaliyet formunu alır. Yunanlar için işte, kamusal alanda, savaşta, pazarda, mahkemede ya da atletizm müsabakalarında ve egzersizlerde nasıl davranacağını bilmek, farklı durumlarda nasıl davranacağını bilmek anlamına geliyordu.

Farklı toplumsal koşullarda farklı stratejiler geliştirenler yalnızca farklı insanlar değildi, ayrıca tanrılar da daima işe karışıyor, kendi aralarındaki kavgalara genellikle ölümlüleri de karıştırıyor, sık sık da onları kullanıyorlardı. Velhasıl, bu koşullarda yolunuzu bulmak, kaçış ya da yaklaşma geçitleri yaratmanız, dolayısıyla sizi çevreleyen ötekilikle potansiyel bir ilişkiyi düzenlemeniz anlamına gelir. Bu ötekilik hem tanrıların öngörülemez kaprislerini hem de ölümlülerin farklı biçimlere bürünen çıkarlarını eşit ölçüde içeriyordu.

Gemicilik denilen bu kadim deniz yolculuğu sanatının can alıcı bir karakteristiği de sürekli hareket halinde olmasıdır. Bir tür seyyar sanattır bu. Seyyar olabilmek demek, daima kendinden farklı, hem de yaratıcı bir şekilde farklı olmak demektir. Bu sanat, değişimle başa çıkmak için değişme sanatıdır. Fakat bunun, bukalemunun kendisini çevreleyen ortama uyma yeteneğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. *Metis* bir durumun kontrolünü ele alma formudur; fakat bunun nedeni kişinin yeterince güçlü olması değildir, hakeza, ötekilerin başkalığıyla yüzleşmek için, ancak kendisini etrafındaki

toplumsal çevreden ayıran her şeyden vazgeçmeyi deneyebilecek kadar çaresiz olması da değildir.

Antik denizci, ötekilikle müzakere etmek, geçitler yaratmak için *metis*'in kurnazlıklarını kullanır; genellikle hem tanrıları hem de denizi sakinleştirmeyi amaçlar. Denizci böylece gündelik toplumsal etkileşim siyasetinin arketipik bir imgesini sunar. Onun pratik zekâsı, oldukça eski bir bilgeliğin, sürekli yüz yüze müzakerelere dayalı bir "toplumsal bir arada yaşam bilgeliğinin" göstergesidir belki de.

Ötekiliğe Açılan Geçitlerden Geçmek

Peki ötekiliğe açılan geçitlerden geçmek, deniz yolculuğu metaforunun bizi, küreselleşmenin homojenleştirici örtüsünün altındaki her noktadan fışkıran ötekilik deneyimiyle baş etme noktasında yeni bir anlayışa götürmesi gerektiği anlamına mı gelir? Her modern toplumsal karşılaşmanın doğasında bulunan ötekilikle iştigal etmek, yalnızca herkese potansiyel bir düşman olarak karşı koymak anlamına gelmeyip, ötekilerde öteki olan şeyi müzakere edebilmek, değerlendirebilmek ve kestirebilmek de demekse, *metis*in denizci zekâsı ayrıntıda zengin bir eylem modeli sunuyor demektir. Yelkenlerini kabartan kahramanca bir kolonicilik edasıyla "maddi dünyada gezinmek" metaforu yerinde bir metafor değildir yalnızca; esas olarak toplumsal etkileşime, yeni ve aynı ölçüde eski bir formu ve değeri de aşılayan bir metafordur. Öyleyse, metropol alanında gezinmeyi, macera peşinde bir faaliyet değil de paradigmatik olarak ötekilikle bir ilişki inşa etme faaliyeti olarak kavramamız mümkün müdür? Bu aslında bir geçit yaratma faaliyeti ise, aynı zamanda ötekilikle başa çıkmak için yaratıcı bir şekilde öteki haline gelme yeteneğine dayalı bir faaliyet de olabilir mi acaba?

Antik Yunan'da geçidin karşılığı olan kelime *poros*tur. *Pontos* adı verilen bilinmeyen bir denizi geçen –sözgelimi Argonotların*

* Yunan mitolojisinde Truva Savaşı'ndan önce MÖ 1300'ler civarında yaşamış bir grup kahramandı. Kelime anlamı, gemilerinin ismine atfen Argo denizcileridir. (ç.n.)



Fotoğraf-5. Malecon caddesi, Havana, Küba — Çok parçalı/biçimli bir kentsel eşik. (Fotoğraf: Stamatia Papadimitrou)

gemisi [Argo] gibi– gemi ise, kelime anlamı kendi rotasını kısa ömürlü bir geçit olarak yaratan gemi demek olan bir *pontoporos* gemisidir. Eğer birisi kendi yolunu bulamıyorsa, bilinmeyenle, "ötekiyle", şüpheli olarak görünen şeyle karşı karşıyadır. Yunancada şüphenin karşılığı olan kelime *aporia*'dır, kelime anlamı "geçit yokluğu"dur.

Dolayısıyla ötekilik, görünüşte yaklaşılamaz bir bölge formunu alır. Öte yandan kendisine açılan geçitler ötekiliği ehlileştirmez ya da yok etmez. Bu geçitlerin işbilir bir zekânın yardımıyla yaratabildiği yegâne şey, ötekiliğe yaklaşmak için aracı mekânlardır: müzakere mekânları (Yunanların tanrılarıyla kurduğu ilişkinin korkudan ibaret olmadığını, onlarla fiilen müzakere yürüttüklerini de unutmamalıyız).



Fotoğraf-6. Keşfetme olarak yürümek — İşgal edilmiş Navarinou Parkı, Atina. (Fotoğraf: Ioannis Papagiannakis)

İngilizcedeki *aporia** kelimesi, "bir mesele üzerinde karşıt ya da uyumsuz görüşlerin bir farkındalığı" ile nitelenen bir tutum olarak tanımlanabilir (*Webster's Third New International Dictionary*). Bu durumda *aporia*'nın aslında bir heterojenlik bilinci formu olduğunu söyleyemez miyiz? Heterojenliğin doğurduğu sorunların ister istemez geçici nitelikteki bir çözümünün keşfini ise, istikrarsız bir geçidin, bir *poros*'un keşfi olarak kabul edemez miyiz? Denizcilik sanatı, *aporia*'nın taşınması sanatıdır, onun yok edilmesi sanatı değil. Geminin arkasında kalan geçit kapandıkça, ötekiliğe açılan geçit de kapanır – fakat daima geçici olarak. Zira bir toplumsal yapım olarak bu geçitler, hareket halindeyken yaratılır.

Yunanca kelime *poros*'un bir anlamı daha var. Aslında bu anlam, kelimenin metaforik bir kullanımı olarak kabul edilebilir. *Po-*

* Çıkmaz, çıkmaz sokak, sonuca varmayan tartışma. (ç.n.)

ros, derinin "gözenek"idir (İngilizcede *pore*, besbelli aynı Yunanca kökten türeyen bir kelimedir bu). Gözenekler, bedenimizi bizi çevreleyen ortama bağlayan geçitlerdir. Dolayısıyla *aporia* içindeki bir beden, kendi dışıyla hiçbir alışverişi kalmayacak şekilde kapatılmış bir bedendir; tıpkı çözülmez olduğu farz edilen tüm sorunları doğuran ötekilik geçitlerini keşfedemeyen *aporia* içindeki bir akıl gibi.

Gözeneklilik de bir o kadar zengin bir metaforik potansiyele sahiptir. Bir şeyi gözenekli olarak tanımladığımızda, onun çevresiyle iletişim halinde olduğunu düşünürüz. O meşhur "kent porteleri"nden birinde Napoli'deki gündelik hayatı tanımlarken Walter Benjamin de gözeneklilik kelimesini kullanır.

> [Napoli'de] mimari, bu taş [deniz kıyısındaki bir taş] kadar gözeneklidir. Avlularda, pasajlarda ve merdivenlerde, bina ve eylem iç içe geçer. Bu gözenekler, her şeyde, umulmadık yeni gruplaşmaların bir sahnesi haline gelme olanağını muhafaza eder. Bir kesinlik damgasından kaçınılır (Benjamin 1985b, s. 169).
> Gözeneklilik sırf Güneyli zanaatkârların tembelliğinden kaynaklanmaz; her şeyden önce, mekânın ve fırsatın ne pahasına olursa olsun korunmasını talep eden doğaçlama tutkusundan kaynaklanır. Binalar bir halk sahnesi olarak kullanılır (Benjamin 1985b, s. 170).

Yukarıda ifade edilen geçitlerde ("geçitler"?), gözeneklilik, sıradan durumların geçiciliğine intibak etmiş bir gündelik hayatın çekirdek karakteristiğini tanımlıyormuş gibi görünüyor. Ne var ki burada bahsedilen durumlar, normalleştiren tipik, yinelenen durumlar değil, elverişli bir durumun ayırt edici izlerini taşıyan durumlardır. İşte bu nedenle gözeneklilik, "doğaçlama tutkusu"ndan, bu gündelik teatrallikten, sürekli değişen durumlarla başa çıkma, kendini kaybetmeden yaratıcı bir şekilde öteki haline gelme sanatından doğar.

Benjamin'in gözlemlediği gibi "her iş gününde bir pazar günü tohumunun saklı" (*a.g.y.*, s. 172) olduğu böyle bir insan toplumsallığında, toplumsal etkileşim, önceden ayarlanmış ve şematikleştirilmiş bir dizi prosedürden öte bir şey haline gelir. Gözeneklilikle şekillenen toplumsal etkileşim, aynı olan ile öteki olan arasındaki ilişkide öteki-

lik niteliklerini muhafaza eder. Böylece, denizcinin sanatında olduğu gibi, gözeneklilik geçitlerin yaratılmasıdır, toplumsallıkla donatılmış her bir bireyin yaratıcı etkileşimin havasını soluduğu *poroi*nin, "gözeneklerin" yaratılmasıdır. Benjamin'in 1920'lerde gözlemlediği haliyle Napoli hayatının genelleşmiş hareketliliğinde, beden üzerinden deneyimlenen bir modern kent deneyimi metaforu ortaya çıkar. Bu deneyimin hem maddi hem de maddi olmayan unsurlarının niteliği olarak gözeneklilik, bu metaforun anahtarıdır. Gözenekler yapılardır, insanların alışkanlıklarıdır. Gözenekler caddelerdir, gündelik karşılaşmalardır. Gözenekler her zaman her yerde bulunan merdivenlerdir, ailelerdir, açıkhava pazarlarındaki ilişkilerdir.

Müzakere Koreografileri

Benjamin'in bir gezinme sanatı teorisyeni olduğunu hatırlarsak, gözenekliliğin ve denizciliğin yollarının bir metaforda, hem de esasen modernitenin saklı özgürleştirici potansiyeli için kullanılan bir metaforda niçin kesiştiğini anlayabiliriz. Bir yürüyüşçü, bir metropol gezgini olarak flanör, bu gizli vaadi değerlendirmek için gerekli donanıma sahip bir figürdür. Bu nevi şahsına münhasır yaya, kentte kendisini kaybeder ve kaybolurken yaptığı tek şey, metropole özgü fantazmagorik dış görünüşün ardında saklı ve modern uygarlığı ileri taşımış düzmece vaatleri keşfetmektir. "Aylak adımları[nın] korosu eşliği"nde (de Certeau 1984, s. 97) yürüyen flanör, geçitleri ve eşikleri sezme yeteneğine sahiptir (Benjamin 1999, s. 416). Geçitleri kent dokusundaki kırılma noktaları olarak tanıdığında bile onları fiilen keşfeder ve icat eder. Alışkanlığın sürekliliğinin yanı sıra, kentsel *oran*ın uydurma uyumunu da bozar. Yürümek böylece, tekdüzeliğin kalbindeki süreksizliği yeniden keşfeden, dolayısıyla homojenliğin kalbindeki ötekiliği keşfeden paradigmatik bir edim statüsü kazanır. Flanör, heterojenliği sezme yeteneğine sahip olduğu için eşikleri de sezme yeteneğine sahiptir. Doğrudur, modern metropolde çoğulculuk taklidi yapan dış görünüşlerin aldatıcı heterojenliğinin azizliğine de uğrayabilir. Fakat zorunlu bir güzergâhı izlemeksizin metropolde

gezinirken, modern kentsel fantazmagoryanm tasarlanmış tekdüzeliğindeki kırılmaları keşfetmeniz imkân dahilindedir.

De Certeau'nun (1984, s. 100) yaptığı gibi, tek tek her mekânsal pratiğin, bireyi anonim "kullanım biçimleri" ya da "kullanım tarzları" yoluyla somutlaştırma gücü olduğunu kabul etmek yeterli değildir. Her yürüme ediminde yalnızca kendine özgü bir retoriği değil, ötekiliğe doğru bir hareketi ifade etme gücünü de görmemiz gerekiyor. Modern kentte yürümek, yayanın hareketini sınırlayan kurallar ne kadar sıkı olursa olsun, bir öngörülemezlik tohumunu, bir şahsiyet işaretini içinde barındırır. Tesadüfi karşılaşmaların baskınlığı ve çağdaş kent hayatının karmaşıklığı, kent sakinini yaratıcı bir gezinme zekâsı geliştirmeye zorlar. Yalnızca dolanmak değil, yürümek de tanımlanmamış istikametlere açılan –genelde göze çarpmayan fakat bazen açıkça hissedilen– potansiyel geçitler açar. Ötekilikle yaşanan ifşa edici nitelikteki, keşfe yönelik bu karşılaşma, yürüyüş jestlerine bir ifade gücü katar.

Dans teorisi, böyle bir yürüme dışavurumculuğunun mümkün modalitelerini saptamakta bize yardımcı olabilir. Modern dansın yayalara özgü edimlere dair yorumunun tarihteki izini süren Susan Leigh Foster, sürece dahil olan üç farklı teatrallik formunu ayırt eder: Birincisi, "yayalara ve dansa dair unsurların harmanlanmasına" dayalı modern koreografileri nitelendirir. Tiyatro efektlerinin gündelik yaya edimlerine taşındığı bir teatralliktir bu (*a.g.y.*, s. 131). Bu formda yürümeye yeni bir açıdan bakıldığını, yürümenin teatral bir edim olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Foster'a göre ikinci form, alternatif bir bakma pratiğiyle birlikte inşa edilen alternatif bir teatralliktir. Bu bağlamda tipik yaya hareketlerine öncelik tanımak, yalnızca sıradan yürüme jestlerini taklit etmek değil, hareket akışını doğaçlama dans hareketlerinin yönlendirici ilkesi yapmaya çalışmak anlamına da gelir. "Böylece "dansın gerçekleşmesine izin vermek" (*a.g.y.*, s. 132) suretiyle yürüyüşten çıkartılan şey bir biçimsel unsurlar repertuvarmdan ziyade, yapısal bir ilkedir.

Üçüncü tür teatrallik formunda, hareketin süreksizliği vurgulanır: "Koreografi, bedenin kendisinin değil fakat onun hareketinin ana-

tomik bir incelemesine kılavuzluk eder" (*a.g.y.*, s. 140). Tanınabilir yaya jestleri bir refleks şeklinde sunulur (*a.g.y.*, s. 142). Bu da demektir ki hareketler, hem onları icra eden tek tek bedenlerle hem de bu özgül hareketleri tanınabilir kılan yapısal niteliklerle bağlantılıdır.

Modern dansın bu yaratıcı araştırmaya dayalı yorumu belki de şunu gösterebilir bize: Yürümek, bu sanatkârane mekânları birbirine bağlama edimi, bireysel haletiruhiyelerin, duyarlılıkların ve yönelimlerin ötesine geçen bir bireysel sunum formu olarak anlaşılıp kullanılabilir. Yürümek ötekilikle bedensel olarak gerçekleştirilen bir müzakere formu, ötekiliğe seslenme formudur.

Jeste dayalı böyle bir teatrallikte, aktör-yürüyüşçü kendisini ortaya koymakla kalmaz, ötekinin dolaylı olarak davet edildiği geçici bir sahne de yaratır. Bir yürüyüş "sahnelemek" böylece gelip geçenlerin ötekiliğine yönelik bir müzakere jesti halini alabilir.

Şair-flanör Baudelaire, bir kadının erotik ve örtülü biçimde teatral bir yürüyüş tarzıyla geçişini (*une passante*) şöyle tasvir eder:

> İnce, uzun, kara yasta, acıyla dolu
> bir kadın geçti yanımdan, görkemli kolu
> işli eteğini kaldırıp sallayarak
> mermer bacaklı, kıvrak, soylu bir güzel ki.*

Bir yayanın mekânsal pratiği dışavurumcu olarak kabul edilir. Fakat bunun nedeni basitçe başka birisine seslenmeyi tercih etmesi değil, ne kadar önemsiz ya da "işlevsel" olursa olsun her jestin, yayanın hislerini ve gizli niyetlerini açığa vuran, kendi kastını düzenleyen bir jest olarak yorumlanabilmesidir. Muğlak ve kaypak ya da kuvvetli ve zorlu bir niteliğe sahip bu tür bir anlam, yabancıların karşılaşmasının muhtemel olduğu kentsel bir ortamda ortaya çıkabilir ancak. Böyle bir ortamdaki insanların basitçe yürümeyip gezindikleri (*navigate*) varsayılır ya da kasten öyle aksettirilir.

Benjamin'in gezintisi, Antik Yunan denizcilik zekâsına, yani *metis*'e hem benzerdir hem de onun simetrik olarak tersidir. Ben-

* Sait Maden'in çevirisi kullanılmıştır. (ed.n.)

zerdir, çünkü çok katmanlı bir zaman farkındalığını harekete geçirerek, ötekilikle müzakereci ve yaratıcı bir ilişki geliştirir. Simetrik olarak tersidir, çünkü *metis,* geçitler yaratarak ötekilik içinde seyrüsefer yaparken, Benjamin'in gezintisi aslında, modern kentsel fantazmagoryanın tekdüzeliğinin altına gizlenmiş ötekiliği keşfetme arayışındadır. Benjamin temelde, insani ilerleme miti içinde sıkışmış olan modern toplumsal hayatı, insani özgürleşmenin ötekiliğine açmaya çalışır.

Metropolde gezinmek, ayırt edici bir deneyim bağlamında değerlendirilebilir, fakat aynı zamanda böyle bir deneyimi değerlendirmek ve anlamak için bize bir metafor da sunabilir. (Denizde) gezinme imgesi böylece ötekiliğe doğru, ötekilik yönünde geçitler yaratılmasını betimleyen bir metafor oluşturabilir. Gezinmek temelde müzakere etmek demektir. Belki de, Napoli'deki hayatın teatralliğinde veya yaratıcı bir gemicinin becerikli numaralarında olduğu gibi, gezinmek, ötekiliğe yaklaşmaya, onu keşfetmeye ve onunla yüzleşmeye teşebbüs etmek demektir. Yürüyüşü, gezinme ediminin metaforik potansiyelini yoğunlaştırabilen bir pratik yapan şey, ötekilikle müzakerenin özenle oluşturulmuş bir planın sonucu olmamasıdır. İster beklenmedik karşılaşmalarla yüzleşmek için geçici olarak doğaçlama yapsınlar, ister geçerken birisine ilgi göstermeye karar versinler, ister hareketlerinin -maksatlı olsun olmasın- herkese seslenen ya da hiç kimseye seslenmeyen dışavurumcu hareketler olmasına izin versinler, insanlar yürürken bu müzakere gerçekleşir. Yürümek, gezinmek olarak anlaşıldığında, özel bir bilgeliğin vücut bulmuş halidir: toplumsal kimlikleri ve davranışları sürekli bir müzakere içinde var olan şeyler olarak anlayan, farklılıklardan ve benzerliklerden insani etkileşimin dokusunu yaratan bir bilgelik.

V. BÖLÜM
Teatrallik: Eşikler Yaratma Sanatı

Ötekine Yaklaşmak

Eşikler, zamandaki ve mekândaki geçitlere işaret etmek suretiyle, ötekilikle kurulan ilişkiye aracılık eder. İki dünya savaşı arası Napoli'sindeki hayatı şekillendiren yaratıcı toplumsal etkileşimde eşikler, ötekilikle karşılaşmanın hayata geçirildiği –çoğu kez geçici– kentsel sahneler olarak işlev görmüş gibidir. Ötekilikle yaşanan bu karşılaşma, toplumsal olarak edinilen öteki haline gelme, kimliklere bürünme, onları kontrol, ifade ve hatta inkâr etme yeteneğine dayalı bir edim olabilir mi acaba? Eşikler, doğaları gereği karşılaştırmacı ve ilişkisel olmaları sayesinde, söz konusu öteki haline gelme jestleri ve edimleri için bir zemin sunabilir mi? Eşikler, bu tür müzakereci karşılaşmaların yarattığı mekânlar mıdır? Bir karşılaşmalar teatralliğinin geliştiği bu kararsız teatral sahneler midir?

Teatrallik insani etkileşimin zamansal boyutuyla bağlantılıdır, etkileşimin gerçekleşme zamanını açığa vurur ve her pratik gibi de kendi ritmiyle tanımlanır. Teatrallik homojen bir zamana atfedilmez; tersine onu hızlandırarak ya da yavaşlatarak ve hatta ("darbe" anında, bir teatral darbe, bir *coup de theâtre** ânında) durdurarak ya da tersine çevirerek (yani geçmişin veya geleceğin unsurlarını bugüne yerleştirerek), zamanın akışına müdahale eder. Teatrallik, bu öteki olma sanatı, başka türlü nasıl ötekiliğe yaklaşabilirdi ki? Ötekiliğin en radikal ifadesinin onun öngörülemezliği, gerçekliğin kendisini içinde kıstırmaya çalıştığımız şebekeden kaçışı olduğunu göz önünde bulundurursak, teatrallik başka türlü nasıl "en azından kısa bir süreliğine... ötekinin kokusuyla onun yeri"nde (Cixous 2005, s. 182) olmamıza yardım edebilirdi ki?

---

* Kelime anlamıyla tiyatro darbesi; bir oyunda yazar, yönetmen ya da hatta bir oyuncu tarafından yaratılan ani ya da beklenmedik bir olay anlamına gelir. (ç.n.)

Josette Féral'e göre, "başkalık olarak teatrallik, gündelik bir mekândaki çatlaktan çıkar" (Féral 2002, s. 97). Aslında bu çatlak, gündelik mekân-zamanın sürekliliğinde anlamlı bir kesintiye neden olur. Göreceğimiz üzere, bu kesinti basitçe bir "iç" ve "dış" mekân değil, içerisi ile dışarısı, kimlik ile ötekilik, gerçek ile olası arasında bir karşılaştırmanın gerçekleşebileceği bir ara alan tesis eder. Teatrallik, her kimlik yaratımının doğası gereği sahip olduğu ilişkisel karakteri açığa vuran bir karşılaştırmalar süreci olarak ortaya çıkar.

Felsefeci Vladimir Jankélévitch'ten, ötekinin teatral yaklaşımının yasal olarak geçici tekilliğini netleştirecek bir kavramı aşıralım: ılımlılık (*la pudeur*) kavramı. Ötekine yaklaşmak belirli bir sınırlamayı gerektirir. "İlk görüşte kurulan samimiyet, prematüre bir çocuğa benzer: Derinlik kazanmak üzere sınamaların ve hayal kırıklıklarının arındırıcı bölgesine girmemiş olduğundan, bu samimiyet hızla zayıflar" (Jankélévitch 1996, s. 166). Bundan dolayı ılımlılık, bir erteleme anlayışı ve aynı zamanda hedefini erteleyen ve ona dolaylı olarak yaklaşan erteleyici bir anlayıştır. Bu ağırdan alma tutumu, tereddüt ya da korkunun değil, ihtiyatlılığın ürünüdür: "Ilımlılık, kişinin, geçişleri düzenleyen ve hedefleri sınıflandıran ihtiyatlılığıdır" (*a.g.y.*, s. 75).

Öteki şeffaf değildir. Ötekine seslenirken kullandığımız dil veya jestler de şeffaf ve dolayısıyla sarih ve tartışmasız değildir. Karşılaşma sahasını işlemeye başlatan, bu sürekli erteleme, ötekiyle kurulan bu dolambaçlı ve deneme babındaki münasebettir. Kişi açığa vurmak için gizler; üzerindeki örtüyü kaldırmak için kılık değiştirir. Zira iletişim, yalnızca söylemek istediğimiz şeyle değil, gizlemek istediğimiz şeyle de oluşturulur. Gösterdiğimiz şeyi yönettiğimiz ve gerekeni yapıyor gibi görünen halimizi ortaya koymak amacıyla kendimizi gizlediğimiz için, ister istemez kendimizden sapar, tek taraflı olarak kendimizi karartır ya da kendimize ışık tutarız. Bütün bu prosedür, bir eylem alanı olarak iletişimin altını çizmekten başka bir şey yapmaz. Eylem daima ötekilere seslendiğinden, her daim kendi gelişme süreci içinde değerlendirilir, ötekilerin tepkilerine göre sürekli olarak değişikliğe uğratılır.

Bir ilişki, kendisini şekillendirenlerce farklı bir şekilde kontrol edilen bir zaman içinde gelişmesi bakımından, aslında zamansal olarak yapılandırılmış bir değişimdir. Ilımlılık, o ertelemeci ihtiyatlılık, ötekine ancak engeller aracılığıyla ulaşabilen bir anlamı ele alır. Engeller kişiyi anlamı çözmeye çalışmaya, onu ötekinin ötekiliğine bağlamaya ve bu itibarla, onu halihazırda tanıdık olmayan bir şey olarak kabul etmeye zorlar. Farklı ötekilik örnekleri arasındaki bir ilişkide, anlam ancak kılık değiştirerek yayılabilir. Anlamın öteki tarafa ulaşması, bunun için de daima kararsız/dengesiz nitelikteki bir yapıyla araya köprü kurması için çok fazla çabaya, sürekli karşılaştırmalara ve aktarımlara ihtiyaç duyulur. Anlam havada asılı kalır, zira ötekiliği ziyarete hep bir hata tehlikesi eşlik eder. Ötekiliği ziyaret etmek, tam da zamanın kavramlaştırılmasının matrisidir ve muhtemelen zamansallığın temeli olarak olayın özünü oluşturur. Bu yüzdendir ki teatrallik, engeller arasında yolunu şekillendirirken gerçekleştirdiği kılık değişimlerini idare eden dolambaçlı bir ılımlılığa, ancak zamanı yaratan ve zaman tarafından belirlenen bir pratik olarak kavrandığı takdirde benzetilebilir (Jankélévitch 1996, s. 45).

Bu erteleme eğilimi, kendisini karşılaşmanın gerçekleşme alanı olarak, ötekiliğe yaklaşma eylemi şeklinde addedilen iletişim kurmanın alanı olarak ortaya koyan geçici bir mesafe yaratır. Bu geçici mesafe, yaklaşmanın bir önkoşulu olarak görülür. Jankélévitch'in işaret ettiği gibi, doğrudan/açıkça karşılaşma ister istemez geçici ve yüzeyseldir. Öyleyse mesafenin kendisi karşılaşmanın koşulu olabilir mi? Karşılaşma, gerek mekânsal gerekse zamansal bir mesafe gerektiriyor olabilir mi?

Mesafe ve Demokrasi

Farklılık olgusu zaten mesafe bağlamında değerlendirilir. Öteki, başka bir yere aittir ya da öyle kabul edilir. Başka bir deyişle, ötekini öteki olarak tanımlayabilmemizin yegâne nedeni mesafedir. Mutlak yakınlık, yani samimiyet, ötekini aynı bizim gibi olana,

tanıdığa, tanınabilire dönüştürür. Demek ki birisini ötekiliğiyle birlikte kabul etmek istiyorsak, onunla aramızdaki mesafeyi yok etmemeliyiz.

Karşılaşma kumarı tam olarak bu mesafe üzerinde oynanır. Eğer mesafe büyükse, belli olur ki karşılaşma imkânsız hale gelmiştir (göreceğiz ki mesafe, sınırlar ve bariyerlerle örüldüğünde de karşılaşma imkânsızlaşır). Fakat mesafe ortadan kalkarsa, ilişki kısa devre yapar. Farklı olan özdeş hale gelir, aynılığa indirgenemeyecek olan farklılık ortadan kalkar. Karşılaşma ancak bu iki uç sınır arasındaki mesafe var olmaya devam ederse mümkün hale gelebilir. Yalnızca o zaman iki kutup arasındaki bir kıvılcım olarak yaklaşmanın parıltısı doğabilir.

Herhangi bir ölçüye tekabül etmediği açık olan böyle bir mesafe tanımı; daha ziyade bir duyuya, toplumsal olarak telkin edilen bir sezgiye tekabül eder. Gerekli mesafe, bir mübadele alanına, bir etkileşim alanına cevaz verecek büyüklüğe ulaştığında yeterli hale gelir.

Massimo Cacciari bu mesafeyi bir imgeyle tasvir eder: Ötekilik oluşumları, bir takımadalar grubunda bulunan adalardır. Mesafeler gerçekten vardır: Her ada bir hâkimiyet alanı olarak belirlenir ve diğer adalarla ilişkisine deniz aracılık eder. Bununla birlikte, takımada grubu denilen daha büyük bir bütünün parçası olma hissi, adaları birbirine yönelmiş ötekilik oluşumlarına dönüştürür. Burada yeterli mesafe, bir komşuluk durumunu ifade eder: "Komşuluk fikri, yerlerin zorunlu bir ayrıklığını içerir" (Cacciari 1999, s. 47).

Cacciari, mesafenin ortadan kaldırılmasını, *homo democraticus* adını verdiği figürün tipik bir takıntısı olarak görür. Cacciari, Sennett'ın (1993, s. 337-340) "samimiyet tiranlığı" olarak tanımladığı şeyi kendi usulünce ifade eder. Fakat o, bu takıntının aynı zamanda her türlü komşuluğu yok ettiğine de inanır. Zira komşuluk, ilişkiler yaratabilen mesafelerden doğar. Her zaman her yerde bulunma niteliğiyle *homo democraticus*, yabancının varlığını yalnızca tahammül edilemez değil akıl almaz hale de getirir (Cacciari 1999, s. 160). Nitekim işte ötekini bir sapma olarak yaftalayan şey, her şeyin ortak bir norma, ortak bir matrise indirgenebildiği bu kesinliktir. Kitle demokrasisinin eşitlemeci söyleminde, tektipleştirici bir

söylem pusudadır. Tektipleştirmenin dışında kalan, tanınamaz kılınan ne varsa, düpedüz yok demektir: Ya mutlak yakınlığımız vardır ya da mutlak uzaklığımız (öyle ki öteki, kalıcı olarak başka bir yerde konumlandırılır). Varlıkları ve farklılıkları ayırt edilebilir kılan komşuluk mesafesi, bu iki kutup arasında ufalanır. Yabancı ya asimile edilir, yani aynılaştırılır, ya da akıl almaz hale gelecek kadar yabancı kılınır. Augé bu durumu bir ötekilik krizi, ötekini sembolleştirme yetersizliği, ötekinin akıl almaz olması bakımından bir anlam krizi olarak tanımlar. Gördüğümüz gibi anlam, bir müzakere ürünüdür (Augé 1999, s. 132).

Öyleyse böyle bir tehdide verilebilecek makul yanıt nedir? Mesafeleri korumak mı? Ötekileri uzakta tutmak ve böylece ötekiliklerinin ellerinden alınmasını imkânsız kılmak mı? Bu tutum, kitlesel "demokrasinin" küresel genişlemesinin ve küreselleşmiş kültürel tekbiçimliliğin doğurduğu tehlikenin tam tersi bir tehlikeyi içinde barındırıyor olabilir mi?

Mesafe, Farklılık ve Irkçılık

İncelemeye başladıkları halklardan farklı olma hissi, Batı'nın kültürel bilinçaltına derin bir şekilde kazınmıştır. Batı uygarlığında etnolojik ilgi, ötekileri "biz"den farklı varlıklar olarak gören yaklaşımla kol kola gider. Etnoloji, ötekinin kurumlarını incelerken kaçınılmaz olarak mesafe sorunuyla yüzleşir. Ötekinin bir diğeri olarak anlaşılabilmesi için mesafe gerekli midir? Öteki bu mesafenin bir ürünü olabilir mi? Peki mesafeler azaltıldığında ya da ortadan kaldırıldığında ne olur?

Etnolojiyi insan düşüncesindeki birleşik yapılar arayışına en duyarlı hale getirmiş bilgin, "yaban düşüncesi"nde bilimsel değerlere denk değerler görmüş, bir zamanlar barbar, vahşi ya da ilkel olarak görülmüş insanlara, Batılı insanlarınkilere denk erdemler atfetmiş bir antropolog olan Claude Lévi-Strauss, son dönem çalışmalarında antropolojik bakışı bir "uzaktan bakış" olarak belirle-

miş kişiydi. Ve kültürel farklılık ve bu farklılığın kültürün evrimi noktasındaki faydası adına bu mesafelerin korunmasını talep eden kişi de oydu. Şöyle söylüyordu: "Bütün gerçek evren, öteki değerlerin çağrısına belirli bir sağırlığı ima eder, hatta -şayet tümden inkâr etmiyorsa- işi onları reddetmeye kadar götürür. Zira kişi aynı zamanda hem farklı kalıp hem de ötekinden tam olarak faydalanamaz, onunla özdeşleşemez. Ötekiyle bütünleyici iletişim tam olarak kurulduğunda, bu iletişim er ya da geç hem onun hem de benim yaratıcılığımızın sonunu getirir" (Lévi-Strauss 1985, s. 24).

Açıkçası bu görüş, kimliği, daha doğrusu kültürel kimliği, insan gruplarını ayırt etme kapasitesine sahip açıkça tanımlanmış bir alan olarak savunur. Kültürel kimliklerin değişmez ve yakın ortaklıkları, sürekli mübadeleleri, tıpkı bir sıcaklık kaynağından soğuk bedene ısı akışı tamamlandığında bedenin sıcaklık dengesinin sağlanmasından sonra yaşandığı gibi, bir edilgenlik dengesine yol açabilir. Lévi-Strauss'a göre komşuluk, farklılıkları bir bakıma nötralize eder. Bununla birlikte kültürel ötekilik oluşumları arasındaki ilişkiler, asla ötekiliğin içeriğiyle ilerletilen ilişkiler olmamıştır. Ne sahip olduğu değerlerden biri sayesinde kendisini kabul ettiren bir uygarlık vardır, ne de yalnızca kültürel mübadelelerin ürünü olan bir kültürel sentez.

Uygarlık, ekonomik ve siyasi güç rekabetlerini kırılıma uğratan ya da dönüştüren antagonizmalar alanıdır – tıpkı uygarlıklar arasındaki ilişkilerin hiyerarşikleştirilmiş ya da hiyerarşik olması gibi. Öyleyse mesafenin hususiyetleri muhafaza ettiği sonucuna varmak için, bir soyutlama yapmak gerekir: Uzaktan işleyebilen dayatma güçleri ihmal edilmeli, her kültürel varlığın -tercihen ya da değil- dahil olduğu hegemonya rekabetleri gözardı edilmelidir. Mesafe sorunu, bir güç sorunu ve bir kimlik yönetimi sorunudur.

Karşılaşma mekânlarının aradaki yeterli mesafelerde yaratılabilmesi için, farklı insanlar arasında müzakereci karşılaşmaları engelleyen iki iddiadan feragat edilmelidir: üstünlük iddiası ile kesin, kapalı ve değişmez bir kimliğe sahip olma iddiası. Dolayısıyla karşılaşma mesafesi, kimliklerin açık olması ve farklı kimlikler arasın-

daki iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırılması ya da sorgulanması koşullarını varsayar.[1]

Ötekileri ziyaret mesafesi olarak komşuluk mesafesi, kimlikleri kendi sınırlarıyla tanımlayan hâkimiyet alanlarını birbiriyle temas haline sokar. Yeterli mesafe, hâkimiyet alanlarının dağılmasına neden olmaksızın bu sınırların aşılmasına olanak veren mesafedir. En nihayetinde yeterli mesafe, katıksız güç müzakeresinin (eşitsiz ötekilik oluşumları arasındaki bir ilişki), müzakereci bir ilişkiye (eşit şartlarda iletişim kuran ötekilik oluşumları arasındaki bir ilişki) dönüştürüldüğü mesafedir.

İşin tuhaf yanı, Lévi-Strauss'un düşünce hattı, çağdaş ırkçılığa, Balibar'ın ona verdiği isimle (Balibar ve Wallerstein 1991, s. 36) bir *racisme différentialiste*'e* argüman sağlamaktadır. Bu mantığa göre, toplumsal varlıklar arasındaki sınırları biyolojik kalıtım değil küçültülemez kültürel farklılıklar meşrulaştırır. Bu yeni farklılıkçı ırkçılık, küçültülemez farklılıklar, yani müzakere edilemeyen, harmanlanamayan ya da bir arada var olamayan farklılıklar adına, kültürel bakımdan üstün saydığı kimlikler için izolasyon ve saflık arayışındadır. Ötekiler (göçmenler, mülteciler; ötekiler olarak temelli defedilen herkes), ülkeyi terk ettikleri ya da ait oldukları yerde kaldıkları sürece, farklı olma hakkına, kendi hususiyetlerine sahiptir.

Farklı Olana Doğru Dört Adım

Ne tek başına farklılık çağrısı ne de farklılığı koruma kaygısı, farklı ötekilik oluşumları arasındaki iletişimi güvence altına alabilir; bu da müzakereyi –her zaman değilse de– çoğu kez eşitsiz taraflar arasında yürütülen açık karşılaşmaların insafına bırakır. İşin tuhaf yanı şu ki, ötekiliğin muhafazası, farklı ötekilik oluşumları arasın-

1 VI. Bölüm'de, Foucault'nun disipline edici iktidarı, kimlikleri sınıflandırma ve kontrol etme süreci olarak nasıl tanımladığını göreceğiz. Doğası gereği mekânsal bir nitelik taşıyan bu iktidar ilişkileri modelinde, kimlikler arasındaki mesafeler toplumsal taksonomiler yaratır ve hiyerarşileri düzenler.

* (Fr.) Farklılıkçı ırkçılık, farklılıklara dayalı ırkçılık. (ç.n.)

daki ilişkinin yegâne ufku olarak tahayyül ediliyor. Diğer türlü, ne metaforik anlamda ne de gerçek anlamda güvenli mesafeler diye bir şey haliyle olmadığından, karşılaşma, bütün hususiyetleri daima en güçlü olanın hususiyetlerine indirgeyecektir.[2]

Yeterli mesafe arayışı, bunun yalnızca güvenli bir bölgeyi, insansız bir bölgeyi tanımlayan bir mesafe değil, tekrar tekrar geçilen bir mesafe olacağı fikrini kabullenmek zorundadır. Mesafe, bir gidiş geliş alanı, bir deneme mahalli, bir ziyaret alanıdır. Todorov, benlik ile öteki arasındaki bu sürekli hareketi bir "yolculuk evrenselliği" olarak tanımlar (Todorov 1993: 74). Todorov'un, benlikten ötekine bu tür karşılıklı geliş gidişlerin dağılımına dair muhakemesine daha etraflıca bakalım. Kendi toplumlarından farklı bir toplumu inceleyen antropologların deneyimi, ötekilikle karşılaşma ilişkisinin betimlenmesi için bir model sunar. Todorov'a göre bu tür bir ilişkinin gelişme sürecine dört adım damgasını vurur (*a.g.y.*, s. 83-84).

Başlangıç, yani farklı olana doğru atılmış ilk adım, kişinin kendi toplumuyla kendisi arasına mesafe koyma eğilimine girmesinden başka bir şey olamaz. Todorov'a göre başlangıç dürtüsü budur. Bu ilk mesafelilik hissi olmadan, hareket de olamaz.

İkinci adım, öteki topluma doğru ilk yaklaşmayı ifade eder. Kişi onu anlamaya, iletişim kurmaya vs. çalışarak diğer toplumun içine dalar. Ne var ki bunu yaparken kendi düşünme ve eyleme biçimlerini, kendi kavramlaştırma kategorilerini de yanında götürür. İlk aşamada bunlar kullanılacaktır, zira erişilebilir alternatifleri mevcut değildir.

Üçüncü adımda kişi kendi alanına geri döner. Bu dönüş yalnızca zihinsel düzeyde kalsa bile, dönme hareketi yaklaşma yolunun bir tersinimiyle tanımlanıyormuş gibi görünür. Öte yandan dönüş ikinci bir mesafe koyma sürecini başlatır. Göçmen gözlemci, kendi toplumuna –ve bu toplum tarafından kendisine verilen kimliğe–

2 Iveson, "kendi değerlerini ve ihtiyaçlarını kamusal alana dahil etme arayışındaki ezilen grupları", basitçe farklılıkları eşitleyerek değil, bir yandan en savunmasız olanları her yere nüfuz eden kültürel emperyalizmden korurken diğer yandan müzakere ve iletişim zemini yaratarak desteklemek zorunda olacak "bir eleştirel farklılık siyaseti"ni (Iveson 2000, s. 234) savunur.

farklı bir gözle, neredeyse bir yabancının gözüyle bakar. Kişi bu tür bir deneyimde ortaya çıkması muhtemel şizofreniye boyun eğmezse, bu yeni mesafe koyma edimi, yaşadığı deneyimin görünüşte uzlaşmaz bu iki veçhesinin ve aynı zamanda bu iki toplumun kavramlaştırma biçimlerinin uzlaştırılması için bir fırsat sunacaktır.

Dördüncü ve son adım ise, ilk ziyaretin değerlendirilmesiyle zenginleşmiş olduğunu söyleyebileceğimiz yeni bir ötekilik yaklaşımına işaret eder. Bu yeni yaklaşımda ötekiler, artık ne kendi kültürünün temsil ettiğini düşündüğü evrensel değerlerden bir sapma olarak görülür, ne de yeni bir değerler setinin egzotik bir modeli. Devamında bu kişi, evrensellik ufkunu (yani iletişimi ve buluşmayı peşinen gerekli ve meşru, fakat aynı zamanda mümkün kılan ufku) yitirmeksizin, hem ötekilerin toplumunu hem de kendi toplumunu inceleyebilecek ve karşılaştırabilecektir. Todorov buradan şu sonuca varır: "Ötekilere dair bilgi, kendini bilmeye doğru giden yalnızca mümkün bir yol değil, yegâne yoldur"[3] (*a.g.y.*, s. 84).

Dolayısıyla ötekiliği ziyaret etmek, mesafeyi korumaktan ibaret bir eylem değildir; bu edim aynı zamanda söz konusu mesafe üzerinde bir ilişki, bizzat ziyaretçinin hususiyetini açarak onu ötekinin önünde çıplak bırakan bir ilişki dokur. Ötekinin, ziyaretçinin ötekiliğine doğru kendi karşı rotasını başlatabilmesini tahayyül edebiliyorsak, bu muhakemenin ötekiliğe doğru ilişkiyi, birinin ötekine doğru simetrik bir kalkışı olarak tanımlayabileceğini de düşünebiliriz. Kişinin kendisiyle arasına mesafe koyması ve sonra bu mesafeyi, artık eskisiyle aynı olmayan bir benliğe geri dönerek kapatması, böyle bir kalkışın ufku olacaktır.[4]

3 Susan Buck-Morss, Benjamin'in tarihsel süreksizlik mefhumundan yola çıkarak, "insani evrensellik" ufkunun, insanlar kültürlerindeki kırılmalarla yüzleşmek zorunda kaldıklarında açıkça doğrulanmış olduğunu düşünür: "Tarihin bu süreksizliklerindedir ki, kültürleri kopma noktasına kadar zorlanan insanlar kültürel sınırların ötesine geçen bir insanlığı ifade eder" (Buck-Morss 2009, s. 133). Ötekiliğe gerçekleştirilen bu zoraki ziyaret, gördüğümüz gibi, istisnanın, akıbetin ya da kökünden kopmanın mekânsal olarak deneyimlenmesini, yeni dayanışma formlarına açık, yaratıcı bir pratik haline getirir.

4 Richard Schechner'a göre, "Rol yapmak, çoğu durumda, geçici dönüşüm sanatıdır – yalnızca dışa doğru bir yolculuk değil, aynı zamanda bir dönüştür" (Schechner

Teatral Mesafe

Kimliklerin açılması ve ötekilerin kimliğine yaklaşma çabası, toplumsal bir pratik olarak içsel bir teatral doğaya sahiptir. Farklı bir benliğe doğru yola çıkan kişi, bunu bir karşılaşma alanı olarak sunar.[5] Bu benlik, başlangıç noktası olarak kullanılan benlikten zaten farklıdır, fakat aynı zamanda ötekilerin benliklerinden de farklıdır. Buluşma, buluşan tarafların hususiyetinin korunması şartıyla, bu tür deneme kabilinden kılık değiştirmelerle yürütülür. Hususiyet böylece sürekli hareket halinde bir kimlik olarak anlaşılabilir.

Yaklaşma amaçlı kılık değişimlerini yönlendiren teatral yeteneğin, pratikte, sınırlandırılmış bir kimliğin alanı olarak kabul edilen benlikten ilk uzaklaşmayı tanımladığını düşünebiliriz. Bu mesafe koyma, Todorov'un mantığına göre, kalkışın itici gücünü oluşturan şeye tekabül eder. Yaklaşma girişimleri, iletişim alanı yaratma kapasitesine sahip bir benliğin veçhelerini kelimenin gerçek anlamıyla inşa eden hareketleri, icat edilmiş davranışları ve jest denemelerini gerektirir. Dolayısıyla bu girişimler gizleyici bir teatral karaktere sahiptir, zira icat edilmiş bir benliğin belirleyici niteliklerini ve özelliklerini inşa eder, bunları karşılaşmanın "ışığı altında" icra ederler. Böylece ötekinin karşılık verme niyeti sınamaya tabi tutulur, zira kendisine karşı yapılmış bir çağrı jesti söz konusudur. Bu yaklaşma teatralliği, özü itibarıyla mesafeyi kendi sahnesine çevirmeye çalışır. Bununla birlikte, teatral eylemin kendisi, onu besleyen derin karşılaştırma gücünü gizleyen eşitleme yanılsamasına hapsedilmediğinde, kendi teatralliğini teatral bir edayla vurgular. Böyle bir teatrallik, sırf kendisini sahnede kabul ettirdiğinde değil,

1985, s. 125). Bununla birlikte, açıkça aktörü dönüştürmeye odaklanan, kültürel bakımdan önemli rol yapma formları da vardır. Schechner, başlatma törenlerinden "dönüşüm gösterileri" diye bahseder (*a.g.y.*, s. 127). Bu bölümde irdelenen ötekiliği ziyaret düşüncesi, rol yapmayla bağlantılı dönüşümün farklı derecelerini anlamak için birleştirici bir formülasyon sunar. Bir ötekilikle müzakere formu olarak rol yapmaya anlam veren ve böylece anlamlı sapmalar, dönüşümler ve "dönüşler" için zemin yaratan şey toplumsal bağlamdır.

5 Schechner'm icracısı, "kimlikler arasında rol yapmayı [öğrenir]; bu bakımdan rol icra etme, bir liminalite paradigmasıdır" (Schechner 1985, s. 123).

aynı zamanda sahneden dışarı doğru işaret ettiğinde de, kılık değiştirme faaliyetini biçimlendiren kurucu karşılaştırmayı faal tutar.[6]

Böylesine yaratıcı bir ötekilik yaklaşımında, teatral kılık değiştirme, yalnızca bir gizleme ya da yanlış yönlendirme hareketi değil, faaliyetin kendisine dikkat çeken, bir sahneye dönüşen o mesafeyi de böylece açığa çıkaran bir harekettir. Deneme amaçlı herhangi bir yaklaşmanın teatralliği, teatral bir şekilde ortaya konulan bir teatralliktir, zira teatral davranış teatralin çekirdeğinde mazruf bu karşılaştırma dinamiklerinden istifade etmek ister. Dolayısıyla teatrallik karşılaştırmanın altını çizer, başka bir ifadeyle, ötekilik oluşumlarını birbirinden ayıran ve ayırt eden mesafenin kendisine dikkat çeker. İkili bir teatralliği başlatan mesafe koyma edimi, yani yaklaşma eyleminin teatral karakterini teatral bir şekilde sergileyen hareket, her türlü göz boyayıcı kılık değiştirmenin kapalı doğasını hükümsüz kılar.

Teatral yaklaşma davranışları yapılar, buluşlar ve kılık değiştirmeler şekline bürünür ve bundaki maksat aldatmak değil, ötekinin ilham verdiği şekilde ötekilik doğrultusunda rol yapma biçimlerini, karşılaşmaları "sahneleyen" eylem kalıplarını keşfetmektir. Teatral eylemler, karşılaşma gerçekliğinin, kendisini oluşturan operasyonlardan ayrı olmadığını gösterebilir. Karşılaşma, bazı ilk yaratıcı teatral hareketler şu ya da bu şekilde sonuçlar ürettikten sonra "olmaz". Karşılaşma, bir bütün olarak ve tüm veçheleriyle bir operasyonlar alanıdır; tabii eğer kendisini harekete geçiren karşılaştırma gücünü muhafaza etmek, karşılaşan tarafların ötekiliğini korumak istiyorsa. Yaklaşma amaçlı kılık değiştirme becerisi karşılaşma için uygun bir araç olduğu gibi, karşılaşmanın zorunlu ufkudur da. Ötekilik oluşumları arasındaki bütün bir karşılaşma alanı, teatral mikro hare-

6 Tracy C. Davis'in gösterdiği gibi, Carlyle'm "teatrallik" kavramını ilk kez kullanması ile Brecht ve Boal'ın eleştirel tiyatro düşüncelerini birbirine bağlayan, geniş kapsamlı bir tartışma söz konusudur. Bu tartışmada teatrallik, taklitle eşanlamlı değildir; bilakis, "karakterden ve koşullardan yabancılaşmayı" içerir (Davis 2003, s. 153); bu yabancılaşma da "kamusal alanda, tiyatroyu kapsayan fakat onunla sınırlı olmayan bir eleştirel duruş" üretir (*a.g.y.*, s. 145). Davis teatralliğin özdüşünümsel gücünü aktörün performansında değil, izleyicilerin tanıklık ettiği şeyden "aktif kopuşu"nda (*a.g.y.*) görür.

ketlerden, müzakere hareketlerinden imal edilmiş bir mozaik forma sahiptir. Bu mozaiğin ille de ifade edilmesi gerekmeden örülen anlamı, böylece karşılaşmanın bağını, uyumunu, inşa edilen ve inşa eden ufkunu oluşturacaktır.

Karşılaşmanın ikili teatralliği, esas itibarıyla Todorov'un ötekiliğin karşılıklı yaklaşması formunda teşhis ettiği ikili mesafe koyma edimine tekabül eder. Kişi kendi toplumunu bir yabancının gözüyle gördüğünde ortaya çıkan ikinci mesafe koyma edimi, her türlü rolün göreli karakterini, dolayısıyla da temelde inşa edilmiş doğasını pratik olarak açığa vurur. Bir yabancının gözüyle, yakın zamana kadar tanıdık ve aşikâr olan şey, tuhaf ve gayrimeşru bir hal alır.

Ne var ki geri dönen kişi öyle kolayca bir yabancının kimliğini ve perspektifini benimseyemez. Ötekiliği ziyaret etmek, ötekilik tarafından asimile edilmek anlamına gelmez. Sahnedeki iki kültürel referans sistemi arasındaki mesafenin üstesinden gelmeye çalışan yeni bir davranış biçimini aktifleştiren şey, karşılaştırma dinamik-



Fotoğraf-7. Havana, Küba — Küçük bir "eşik kafe" mi?



Fotoğraf-8. São Paulo, Brezilya — Sahne olarak berber dükkânı.

leridir. Dolayısıyla, geri dönen kişi bir "öteki" olarak davranmaz, fakat öteki insanların var olduğunu ve kendi kimliğinin yalnızca ötekilerle ilişki içinde oluştuğunu bilen birisi olarak davranır. Böylece, davranışlarıyla ikili bir teatrallik olarak yaklaşma teatralliğine işaret eder. Zira ikinci mesafe koyma edimi, köprüyle bağlanamaz bir bölünmede kayboluşun değil farkındalığın getirdiği mesafe koyma edimi, teatral bir şekilde müzakere oyununun içyüzünü gösterir: Ötekiler vardır ve sürekli bir müzakere konusu olan ara ötekilik oluşumlarının daimi iç içe geçmesi kanalıyla, davranış tarzı üzerinde bir etkiye sahiptir.[7]

7 Féral meseleyi şöyle ortaya koyar: "İlk olarak, teatrallik ... ötekinin virtüel mekânını, Winnicot tarafından tartışılan geçiş mekânını, Turner'ın ele aldığı eşiği (*limen*) ya da Goffman'ın ifade ettiği şekliyle "çerçeveleme"yi yaratan performatif bir edimdir. Hem edimi gerçekleştiren özneye hem de izleyiciye "buradan" "başka bir yere" geçme imkânı vererek bir geçide ışık tutar." (Féral 2002, s. 98) Karşılaşma için(de) yaratılmış ara ötekilik oluşumları, fiili, deneyimlenmiş toplumsal

Dolayısıyla bu muhakeme, ne (ötekilik oluşumlarını normatif bir dinsel evrenselciliğe boyun eğdirmeyi amaçlayan) farklılığın mutlak reddine ne de (bir arada yaşama göreciliğine fakat aynı zamanda da *racisme différentialiste*'e yol veren) farklılığın mutlak bir olumlamasına müsaade eder. Ötekilikle ilişkiyi, yalnızca karşılaşma teşebbüsünde bulunulması halinde var olabilen bir kabul ilişkisi olarak anlamak önemidir. İster sentez formunda olsun, ister yeni antagonizmalar, isterse de yeni dengeler, karşılaşmanın sonucu önceden belirlenemez. Bununla birlikte, ötekilikle bir ilişki keşfetmek için, ötekilik olduğu gibi kabul edilmelidir. Yaklaşma teatralliğinin altında yatan çaba da bu olabilir.

Todorov'a göre iki ötekilik kutbu arasındaki böylesine sürekli bir hareket, kalıcı olarak sürgün edildiğini, "köklerinden koparıldığını" hisseden insanlar yaratır (Todorov 1993, s. 74). Bu insanlar ne ziyaret ettikleri ülkeye aittir ne de ayrıldıkları ülkeye. Todorov haklıdır haklı olmasına; fakat açık ve tanınamaz kimlikler üretimindeki bu tür bir duruşun, geçici bir sürgüne ya da kendine yeterli ve müzakere kabul etmez bir ortak kimliğin sınırlarını korumakta ısrar edenlere karşı bir soğumaya neden olduğunu kabul etmemiz şartıyla. Böyle bir geçici sürgün, karşılaşma deneyimine tekabül eder; ne var ki bu tür bir karşılaşmadan doğabilecek bir ilişkinin geleceğini önceden belirlemez. Zira bu karşılaşma, kompozisyonlara ve mutasyonlara, ayrıca mekân değiştirmiş antagonizmalara neden olabilir. Öyleyse geçici sürgün, yaklaşma macerasının teatral bir şekilde ifade ettiği uzağa gitme hissini tariflemenin bir biçimi olacaktır.

Yakın Ötekilik

Mesafenin sembolik kullanımı, esas olarak insanlar ile gruplar arasındaki ilişkileri tanımlar. Bu sembolik kullanıma, aşina olunanı, arkadaşça olanı, uzak olanı ve düşmanca olanı birbirinden ayırt

ötekilik formlarıyla ilişkiler tesis etmek için, "virtüel öteki mekânları" yaratma gücünü kullanır.

etmenin bir yolu olarak başvurulur. Açık ya da örtük tüm davranış normları mesafeleri tanımlar: De Certeau ve arkadaşlarına (de Certeau v.d., 1998, s. 21) göre, geleneksel komşuluk gibi görece kapalı bir referans sisteminde, "adabımuaşeret"in erdemi artar; zira bunlar bir anlamda "haddimizi aşmadan nereye kadar gidebiliriz"i (ya da bizdeki ifadesiyle, "fazla ileri gitmiş" olmaksızın hangi noktaya kadar gitmeye izinli olduğumuzu) tanımlar.

Toplumsal mesafeler daima ve en nihayetinde mekândaki mesafeleri tanımlar: Kişi sokakta bir yabancıya normalde ne sıklıkta yaklaşır, bir dostunu ya da karısını kaç kere kucaklar, bir şey satın alırken satıcıya ne kadar yaklaşır ya da hangi mesafeden başka bir kişiyi selamlar vs. Bizzat bedenin dışavurumsallığına işaret eden doğrultulara uygun şekilde, iyi bilinen bir ifadeyle, mesafeler "korunur". Mesafeler temelde bedensel ilişkiler olarak tesis edilir. Gelgelelim aynı zamanda geçilmek için vardırlar. "Prakseomorfik" bir ölçme sistemi (Bauman 1998, s. 28), yakın ve uzak kavramına özel bir önem atfeder. Bu sistem akrabalık derecesinin yanı sıra, daha özel mekânlar ya da daha kamusal mekânlar arasındaki kademeli bir ilişkide, çevreleyen mekânın farklılaşmasını orantılı bir şekilde teşhis edebilir. Pratik içinde doğan ve pratiğe gerekli bir koşulu sağlayan böyle bir sistem, geçilecek mesafeleri pratik olarak ölçer. "Var olan yegâne boş mekân, onu geçmek için girişilen eylemin doğası gereği vardır" (Virilio 1997, s. 59).

Perspektif, yani mekânı yaşama pratiklerindeki ampirik mesafe duygusu, bir sembolik ilişki duygusuna dönüşür. Mesafeyi geçmek için gereken çabanın kendisi, bu uzaklığın ölçüsüne dönüşür. Dolayısıyla mesafe, algısal ve ampirik olarak beden-çevre ilişkilerinin farklı formlarına tekabül eder. Bu farklı ilişkiler, mekânı tahminlemek, geçmek ve kullanmak çabasındaki beden organları tarafından kaydedilir. Bedensel deneyim, burası ile orası arasındaki ayrımı bir değerlendirme farkı olarak kabul edilebilir kılar ve böylece yakın ile uzağın, berisi ile ötesinin sembolleştirilmesi için ampirik bir temel sunar.

Ne zaman ki algısal ayrım, ara mekânı farksız kılan "mesafelerin kirliliği"nden (Virilio 1997, s. 58) etkilenirse, mesafe koymanın ya

da kademeli yakınlığın bir koşulu olarak ötekiliğin sembolleştirilmesi krize girer. Augé'nin "öteki"nin sembolleştirilmesi krizi (Augé 1999, s. 132) olarak anladığı ötekilik krizi, "uzak" ile "yakın" arasındaki ayrımın bulanıklaşmasının sembolik mekanizmayı içine soktuğu krizden de kesinlikle etkilenir. Dahası, ötekine yaklaşmada yaşanan bir kriz olarak ötekilik krizi ile mesafenin, geçilen ve geçilmek için var olan bir alan olarak sembolleştirmesindeki acziyet yakından ilişkilidir. Nasıl ki aşırı mesafe koymak aşılmaz sınırlar yaratıyorsa, ani yakınlık da ötekilikle karşılaşmayı yıkıma uğratır. Belki de mesafeyi karşılaşmanın zorunlu bir koşulu olarak ele almak için, ağırdan alan ihtiyatlılığa tekabül eden bir beceriye ihtiyaç olduğunu kabul etmeliyiz. Böyle bir beceri, mekân yaratan bir ihtiyatlığı, yalnızca mesafeleri idare etmeyip aynı zamanda –ötekilikle kurulan ilişkiye ev sahipliği yapma kapasitesi olan– mesafeler inşa eden bir ihtiyatlılığı destekleyecektir. Bu tür ara mekânlar yoksa, bunları farklılaştırma ya da yaratma becerimiz yoksa, öyle görünüyor ki farklılıkla, ötekilerde öteki olanla iletişim kapasitemizi kaybederiz. Ötekiliği ziyaret, kendi zaman ve mekânına sahip, bir manevra alanını ve art arda gelen yaklaşmaları belirleyen bir seyahat ise, bu alanı ortadan kaldırmak, ziyareti –olanaksız kılmıyorsa bile– sorunlu hale sokar.

Baudelaire ve Palyaço

Teatral davranış, toplumsal bireye işte böyle bir mesafe koyma mahareti kazandırır. Teatrallik, benlik ile takdim edilen benlik arasındaki mesafenin farkındalığına –ki onu taklitten ayıran bu farkındalıktır– bağlı olarak, karşılaştırmayı aktif hale getirecek iki benlik, iki davranış tarzı ya da iki ifade arasındaki bu özel mesafeye ihtiyaç duyar. Karşılaştırmanın katalize edici varlığı olmazsa, o teatral "mış gibi"lik taklit kaybına döner.[8]

8 Schechner, çok tartışılan bir formülasyonunda şunu ileri sürer: "Olivier, Hamlet değildir, fakat Hamlet'ten başkası da değildir: Onun performansı başkası olmanın bir reddi (=ben, benim) ile başkası olmamanın bir reddi (=ben, Hamlet'im) arasındadır" (Schechner 1985, s. 123).

Mesafe hissi ve bu hissin canlandırılan role yaklaşmak için beceriyle ele alınması, zaten bir aktörün bedeninde, hareketlerinin mikro ölçeğinde açık hale gelir. "Sürekli atan bir nabız, bedeni varsayımsal bir anlamdan alıp, gerçek anlamda fiziksel varlığa geri götürür." (Starobinski 1970, s. 58) Aktörün bedeni nerededir? Geçici olarak başka bir yerde, fakat biliriz ki o kadın, öyleymiş gibi davrandığı kişi değildir; dolayısıyla aktörün kendisi de öyle. Canlandırma alanı en sonunda, fiziksel ağırlığıyla zaten sahnede var olan beden ile, rolün inşa ettiği, tuhaftır, aynı ama çok farklı olan beden arasındaki mesafede ortaya çıkar. Canlandırma, ötekiliği ziyaret değilse nedir?

Baudelaire bize, bir adamın âşık olduğu parlak bir aktris olan Fanfarlo'nun hikâyesini anlatır. Fakat adam tam olarak kime âşık olmuştur? Aktrise mi yoksa onun sahnede büyük bir başarıyla canlandırdığı role mi? Öyle görünüyor ki ne ona ne de canlandırdığı role. Aktris, adamın aşkına karşılık verdiğinde ve adam kadını sahnenin büyüsü dışında tanıdığında, kadının Shakespeare'in kahramanlarının ya da İtalyan *commedia dell'arte** karakterlerinin ona kazandırdığı büyülü özellikleri yeniden sergileyemediği ortaya çıkınca, adam onu aşağılayıcı bir şekilde defeder. Aktris "gerçek varlığı ile sembolik olarak hükümsüz kılınan anlam arasındaki mesafeyi devam ettirmekten aciz" görünmektedir (*a.g.y.*, s. 61-62).

Demek ki Baudelaire'in kahramanı eşikte bir kişiye âşık olmuştu. Bir simge tarafından esinlenen, bu simge mitten arındırıldığında dağılıp giden bir aşk değildir bu sadece; aynı zamanda, burası ile orası, elle dokunulur ile düş arasındaki mesafe arasında tekrar tekrar köprü kurabilen bir yüz-bedene odaklanmış bir aşktır. Böyle bir aşkın itici gücü imge yanılsamasında değil, benlik ile rol arasındaki mesafeden doğan yoğunlukta yatar. Aktrisi arzu nesnesine çeviren şey, rolün ötekiliğini ziyaret etmesi, bedeni tarafından tekrar tekrar geçilen mesafenin şiirsel boyutudur. Âşık adamın gözünde, Fanfarlo yalnızca iki bedeni arasında süzülürken var oluyordu. Bunlardan yalnızca birisi ona sunulduğunda, onu elinin tersiyle itmek dışında bir şey yapamazdı.

* 16. yüzyılda ortaya çıkan ve 18. yüzyıla değin Avrupa'nın her yanına yayılan İtalyan halk tiyatrosu geleneği. (ç.n.)

Teatral mesafenin, yani iki benlik, iki beden arasındaki mesafenin gücü, sirk geleneği içinde bugüne kadar varlığım sürdüren palyaço figürü tarafından bilhassa canlı bir şekilde yansıtılır. Palyaço kılık değiştirmiş bir kişidir, davranışları teatraldir. Fakat hangi rolü canlandırmaktadır? Ötekilere tümüyle yabancı, gerçekdışı bir kişilik rolüdür bu: ölçüsüz, abartılı kıyafetleri ve aşırı makyajı bunu açığa vurur. Fakat aynı zamanda tanıdık bir kişilik rolüdür de bu. Palyaço bir şeylere "takılır", tıpkı hepimiz gibi: O bir sonsuz pot kırıcı, fakat aynı zamanda kurnaz bir fesat kumkumasıdır. Sarsak, kibar ve duygusal bir ahmaktır, hem genç hem de yaşlıdır. Biliriz ki onu canlandıran kişi olmadığı bir hali oynamakla kalmıyordur. Ona ruhunun, yaratıcılığının ve muzırlığının bir parçasını katıyordur. Herkes palyaço olamaz. O halde, Diderot'un *paradoxe sur le comédien* (aktörün paradoksu) dediği şey buraya uygulanamaz.[9]

Peki, palyaço rolünde yaşanan nedir? Bu basit bir özdeşleşme rolü müdür? Aslında hayır, zira tiyatronun sınırlarında bir roldür bu, bir doğaçlama rolü, oyuncu ile onun dış görünüşü arasında sürekli bir kararsızlığın rolüdür. Palyaço kelimenin gerçek anlamıyla, iki bedeni ayıran mesafede doğar ve yaşar. Bir yanıyla tiyatro ile dünya arasındaki sınırları kaldıran teatral bir uzaklaşmanın limitidir. Demek ki o bir canlandırma akrobatıdır, teatrallik ile hayat arasındaki boşlukta nasıl dengede duracağını bilir. Belki de bu nedenle, onu aşırı uçlarına taşımak suretiyle hayatın teatralliğine işaret eder. Her şey bir tiyatroysa ve her şey aynı zamanda hayatın kendisi kadar tanıdıksa, palyaço, hayatı uçup giden bir bahane olarak gözler önüne seriyor demektir: Hiçbir şey, açık ve tartışmasız bir anlamın istikrarına sahip değildir. Böylece palyaço, itirazının bir duruş halini alacağı bir mekâna sahip olmayan bir muhalife dönüşür.

Bundan dolayıdır ki palyaço sirk sahnesini özel bir şekilde işgal eder: Başka bir yerden gelir; sahneye girişi büyük bir özenle plan-

9 "Bir aktörün, gerçekten heyecanlandığı, gerçekten öfkelendiği için çok daha iyi olduğunu söylerler. Bunu reddediyorum. Aktör, öfkeyi taklit ettiğinde en iyi performansını sergiler. Aktörler halkı öfkeli olduklarında değil, öfkeyi iyi oynadıklarında etkiler" (Diderot 1957, s. 71).

lanmalıdır. Bir numara, bir jest, tantanalı bir olay, bizzat sahnenin bir başka dünyaya geçişine işaret eder. "Onun girişi, gerçekliğin sınırlarının aşılmasını göstermelidir," (*a.g.y.*, s. 139) der Starobinsk. Palyaçonun sahneye girişinin taşıdığı bu önem, onun "teatral" kimliğini oluşturan eşiğin üzerinde eleştirel süzülüşünü vurgulamanın başka bir yolu olabilir mi? Davranış kalıpları tanınabilir olmak zorunda olsa da, rolün klişelerinin tuzağına asla bütünüyle düşmeyecek kadar muzır olan bu sahnedeki fesat kumkuması, paradoks ve samimiyet dünyalarını bağlama tarzıyla bizlere bir benlik-öteki ilişkisi modeli sunuyor olabilir mi? Palyaço, sahneye girişiyle birlikte, bizi, yani halkı, farklı ve bambaşka bir dünyadan, aynı zamanda hem fantastik hem de alelade olan bir mutluluk dünyasından ayıran bir eşik mekânını geçer.[10] Zira sonuçta palyaço, özgürleştirici tuhaflık anılarımızın, rollerin kolektif biçimde ters çevrilip aşılması olarak karnavalın özgürleştirici kahkahalarına dair anılarımızın içeriden yankılanmasına sebep olabilir (Bakhtin 1984, s. 217-220).

Teatral Kent

Mimarlık tarihçisi Manfredo Tafuri'nin görüşünü kabul edersek, 20. yüzyıl tiyatrosu, sahnede olmakta olan şey ile modern bir megakentteki hayat arasındaki ilişkiyi incelemeye özel bir ilgi göstermiş gibi görünüyor. Tafuri'nin kendine özgü düşüncesinde, sahne bir "virtüel kent" (Tafuri 1990, s. 95-112) olarak ele alınıyordu. Bu muhakeme tarzına göre modern tiyatro, ya metropol hayatını olumlayıcı bir tutumu benimseyerek ya da çok farklı şekillerde onu eleştirerek, insan bedenine bir uyarıcılar yığınının aktarıldığı metropol deneyiminin yoğunluğunu tasvir etmeye çalışıyordu.

10 İnsani eylemin genel bir teorisinin arayışındayken Shakespeare'i inceleyen Kirsten Hastrup (2004, s. 111), sahneyi bir "geçiş yeri", "ayrı dünyalar ve bakış açıları arasında, sonra ve şimdi arasında, bu dünya ile başka bir dünya arasında bir geçit" olarak yorumlar. Ona göre "toplumsal aktörler, genel olarak karşılaştırılabilir bir geçiş yerinde, önemli ölçüde bilinmeyen bir şimdide yaşar" (*a.g.y.*).

İnsan bedeninin sahnede tasvir edilme şeklinin yukarıda bahsedilen tüm teatral önermelerde belirleyici bir rol oynadığı dikkate alındığında, bu bir tesadüf değildir. 20. yüzyılın öncülerinin müdahaleciliği, hareketlerine ve formlarına yeni bir hayat ritmi veren bedenlerin varlığıyla göze çarpar. Dadaist performansın gergin ve çılgın gibi yüz buruşturmalarından Bauhaus tiyatrosunun devasa insan kuklalarına kadar, beden artık özel bir ruhun, bir rolün içeriğine tekabül eden ruhun anlatımsal arayış alanı değildir; bunun yerine kendi gelişmesi içindeki metropol deneyimini yansıtmaya, ıslah ve hatta önceden tahayyül etmeye çalışan ortak algılara şekil verir.

Beden neden böyle bir rol üstlenir? Neden megakent deneyimi, kent sakininin bedeninde doğrudan ve genellikle de acı verici bir şekilde algılanabilir bir hal alır? Günümüzde caddelere, metro istasyonlarına, büyük mağazalara ve kamu binalarına akan kalabalıkların deneyimi, kentle kurulan kişisel ilişkiyi tanımlayan bu deneyim, bir beden ilişkileri deneyimidir. Kitlelerin hareketinin ritmi, zoraki yakınlık ve yolların tesadüfi kesişmesi, bedenin zaman zaman hipnotize edici görünen refleksif bir davranış alanını oluşturur. Kalabalıkların deneyimi, iki beden arasındaki mesafenin ele alınmasında yeni bir toplumsal uzlaşım olarak analiz edilecek olursa, bu uzlaşımm bedenlerin belirli bir dışavurumsallığı formunu aldığı görülecektir. 20. yüzyılın başlangıcındaki teatral avangardın açıkça ya da üstü örtülü biçimde irdeliyor gibi göründüğü şey, tam da kent sakinleri arasındaki karşılaşmaları düzenleyen bu yeni uzlaşımın teatralliğidir.

Örneğin fütüristleri ele alalım. Marinetti, "Varyete Tiyatrosu Manifestosu"nda sahnenin mekânsal ve zamansal birliğini yok edebilecek şok tekniğini yüceltir (Tafuri 1990, s. 98). Memnuniyetle karşılanan bir coşku ve yoğun ritim deneyimi olarak metropol gerçekliğinin, teatral mekâna bir patlama gibi akması istenir. Kaos, hayat fragmanlarının çokbiçimli bir karışımından başka bir şey değildir. Böylece, bir "beden çılgınlığı" (*fisicofollia*) (*a.g.y.*, s. 99), metropol hayatının "çılgınlığı"m bütün değer sistemlerinin çözülmesinin bir ilkesine dönüştüren sahnedeki fiziksel harekete kanalize edilir. Beden, yeni dünyanın estetik –ve fütüristlerin endüstriyel

manzaraya dönük övgüleri ile savaşı bir şölen olarak değerlendirmelerini memnuniyetle benimseyen– bir olumlanması adına, çağdaş hayat ritminin yoğunluğunu ve istikrarsızlaştırıcı gücünü aktarma sorumluluğunu üstlenir. Fütüristler harekete, hareketin rastlantısallığına ve çokbiçimliliğine methiyeler düzer. Fütürist eylemde beden hareketi ya da hareket olarak beden, her türlü sabitliği ve kesinliği aşar.

Fütürist suarelerde yaratıcılar, bir ses ve ezberden okuma curcunasının ortasında, çoğu kez kendi saygın rollerinin bir parodisini bizzat kendi ifadeleriyle sergileyerek, saldırgan ve provokatif bedensel eylemler icra ederler. Huzursuzluğun ve rahatsızlığın getirdiği asabiyet ve gerilimle, izleyicilere dolaylı bir şiddet uygular, tepkilerini uyandırırlar. Hatta bunları yaparken izleyicinin davranışlarını "yönlendirirler". Bedenler, böyle bir performansın teatralliğinde, kalabalık deneyiminin ancak savaşın dosdoğru açığa çıkarabildiği bir veçhesini keşfeder ve takdir eder: zoraki yakınlığı çatışma durumuna dönüştüren bir deneyim. Fütüristler, Baudelaire'in metropol kalabalığını betimlemek için kullandığı



Fotoğraf- 9. Niscosia, Kıbrıs — Doğaçlama ürünü geçici bir gündelik sahne yaratmak

ifadeyle, bu "elektrik enerjisi deposu"nda (Benjamin 1983, s. 132) daha da büyük zevk ve heyecan verici yangınlar çıkarmayı ümit ederek kıvılcımlar çakmışlardır. Dahası, içlerinden bazıları, tepkisini uyandırmak üzere kendilerini kalabalığın üstüne bile fırlatmışlardır. Fakat o zaman bile, fütürist deneylerin kabul görmesi ya da bir trende indirgenmeleri, bir zamanlar sahneye coşkuyla nesneler ve sebzeler fırlatmış halkın şimdiye kıyasla daha pasifleşmesine sebep olmuştur (Tisdall ve Bozzola 1984).

Palyaço ile fütüristik eylemlerin kahramanı, bir parodi niyetinde ortaklaşırlar. Tafuri'nin işaret ettiği gibi, fütürist tiyatronun, tiyatro sanatında grotesk temasını bir kez daha ayağa kaldırdığını da söyleyebiliriz (Tafuri 1990, s. 99). Bununla birlikte, eğer palyaço kendisine izleyicileri kendi benliklerine güler hale sokma yeteneğini kazandıran o ne yapacağını bilememe halini canlandırma üzerinde çalışıyorsa, fütürizmin sürekli bir feveran halindeki "palyaço"su bu izleyicinin eleştirmeni olmaya niyetlenmiş demektir. Fütürist palyaço, sirk palyaçosunun yaptığı gibi onu izleyiciden ayıran bir mesafeyi oyuna dâhil etmez; tersine bir karşılaşma alanı olarak mesafeyi, tehlikeli sonuçlar doğurabilecek şekilde ilga etmeye yönelir; böylece sahneyi metaforik ya da hakiki bir savaş alanına dönüştürür. Fütüristler, kalabalığın zoraki yakınlığını kısa devreye uğratarak, en nihayetinde bir "savaş" teatralliği modeli, karşılaşma değil bir karşı karşıya gelme teatralliği tasarlamıştı. Belki de bu sayede yakınlıktan samimiyet değil düşmanlık üreterek, tam da karşılaşma alanları olarak mesafeleri lağveden metropol deneyiminin sahici anlatımlarını ortaya koyabilmişlerdi.

Mahalleler ve Yönetilebilir Yakınlık

Karşılaşmaların teatralliği, her şeyden önce karşılaşmaya olanak sağlayan mesafelerin teatralliğidir. En saf haliyle sıkış sıkış bir metronun mutlak yakınlığında ifadesini bulan kalabalığın mutlak "yabancılığı" (Simmel 1997b, s. 74), genellikle herhangi bir yaklaşma hareketine olanak vermez, olsa olsa asabi ve düşmanca tep-

kilere ve uysal hipnotik jestlere imkân verir. Ne yaya ya da araç güzergâhlarındaki zoraki kesişme noktaları, ne de canlı yayın ve uzaktan kumanda teknolojileriyle mesafelerin bir anda katedilmesi karşılaşma mekânları ortaya çıkarır. 19. ve 20. yüzyıl kentlerine musallat olmuş metropol kalabalıklarının zoraki yakınlığında, keza gelecekteki distopik "omnipolis"* (Virilio 1997, s. 74) beklentisine musallat olan aynı anda başka bir yerde sanal olarak var olmanın getirdiği zoraki yakınlıkta, farklı ötekilik oluşumları arasındaki karşılaşmanın sahnesi olan zorunlu mesafe ortadan kaldırılır.

Kentsel komşuluk yaşantısına özgü karşılaşmaların o eski düzenleyici hikmetinin hüküm sürdüğü dünyada, mesafe yapıcı bir ikaz -palyaçonun varlığının, benliklerimiz ve hayatlarımızla ilgili olarak yöneltiyor gibi göründüğü bir ikaz- modeli arayıp bulmalıyız belki de. Nitekim kentteki mahallelerde bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkiler, kademeli bir yakınlık ilişkileri ağı tarafından düzenlenir. Zaten komşu figüründe, yakınlık kavramının, yani karşılaşmaları ortaya çıkaran yakınlık hissinin tınısı fark edilebilir.

Mahallede ötekinin mevcudiyeti yönetilebilir bir farklılığın sınırlarında bulunur. Öteki ille de bir tanıdık olmak zorunda değildir, fakat mekândaki gündelik hayatımızı düzenleyen hareketlerin kesişmesiyle bir tanıdık haline gelmesi için birçok imkân mevcuttur. Öteki ille de bir yabancı olmak zorunda da değildir. Mahalle dünyasına katılması, kişiyi, (otobüs durağında, fırında, parkta vs. tekrarlanan tesadüfi karşılaşmalarda olduğu gibi) geçici, tesadüfi ya da hatta düzenli olabilecek bir ilişki içindeki potansiyel ötekine dönüştürür. Demek ki mahalle, etrafı çevrili, güvenlikli ve homojenleştirici sitelerde olduğu gibi[11] bir taklitçi "kabilecilik" (Maffesoli 1996) mahalli değil, çokbiçimli yerleşme taktiklerinin yarattığı bir mekânlar şebekesidir.

Karşılaşmaların tesadüfi yapısı kesişen kişisel güzergâhlardan kaynaklanır; bu kişisel güzergâhlarsa, hem kişisel hem de kolektif mekân yaşantısını düzenler. "Böylece mahalle, bireysel

* Bütünşehir ya da bütünkent. (ç.n.)

11 bkz. I. Bölüm.

güzergâhların kolektif bir organizasyonu olarak tanımlanır" (de Certeau v.d., 1998, s. 15). İnsanlar mahallede yaşamayı bu güzergâhlarca belirlenen mekânsal ilişkileri idare etme yeteneğini geliştirip keskinleştirerek öğrenir: İnsanlar daima, "kamusal mekân düzenlemelerinin dayattığı yakınlık ile kendi özel hayatlarını korumak için gerekli olan mesafe arasında bir denge" kurmak zorundadır (*a.g.y.*).

Bu "ustalık", bu denge noktasını bulma yeteneği, kişisel güzergâhların kendi tikelliklerinde gömülü olduğu mahallenin kamusal mekânını temellük etme yeteneğidir. Mahalle sakinleri, kendilerini tanınabilir kılacak şekilde davranmalıdır. Bu onları farklı samimiyet derecelerinin geliştirildiği komşularla mübadele ilişkileri şebekesinin içine sokacaktır. Bu kademeli samimiyetin farkındalığı ve ustaca idare edilmesi, ötekilerle kurulan kademeli bir yakınlığın kontrolüne dayalıdır.

Mayol, mahallede bir arada yaşama sanatı üzerine incelemesinde, ötekiler tarafından kabul görme hissinin örülmesinin, "adabımuaşeret" kurallarının törensel onaylanmasına dayalı olduğunu öne sürer (*a.g.y.*, s. 18-23). Adabımuaşeret, herkesin tavırlarının, ifadelerinin ve beden hareketlerinin kabul edilebilir bir benliği yansıtacağı bir sahneyi tanımlar. Bu bakımdan mahalle, bütün ritüel teatralliklerde olduğu gibi, davranışları normalleştirir. "Adabımuaşeret, mahallenin ayinidir" (*a.g.y.*, s. 19). Bununla birlikte, mahalle dünyasına katılma hissinin ritüelleştirilmiş onanmasında, benliğin temsilini destekleyen, bireysel olarak seçilmiş özel taktikler bütün çeşitliliğiyle ortaya dökülür. Adabımuaşeret, rol ve hiyerarşilerin onanmasına değil, ötekileri biçimlendiren küçük ve büyük farklılıklarla gerçekleştirilen müzakereye yönelik bir davranış teatralliğini tanımlar; bu müzakere ise, dolaylı, zaman zaman -Bourdieu'nün (1977, s. 171) ifadesiyle- yanlış tanınmış ya da Vernant'ın (Vernant ve Detienne 1978 içinde) ifadesiyle gösterişli şekilde hesapçı, fakat daima imalı ve dolambaçlıdır.

Bu bakımdan, her ne kadar ritüel bir nitelik taşısa da, adabımuaşeretin teatralliği, "düzenlenmiş doğaçlamalar"ın hususiyetine sahiptir (Bourdieu 1977, s. 78). Arzular maskelenir, fakat aynı zamanda örtük, açık açık ifade edilemeyen adabımuaşeret kurallarına içten içe

tabidir. Bedenler mesafeleri takdir etmeyi öğrenir. Mahalle bakkalını selamlamak, kendi küçük karşılaşma teatralliğine sahiptir, keza her sabah aynı saatte işe giderken yüz yüze geldiğimiz telaşlı komşumuzla karşılaşmamız da öyle.

Çeşitli ilişki formları ortaya çıkaran bütün bu türlü türlü mesafe müzakereleri, mahalleyi kent mekânı ile ev içi mekân arasındaki bir eşik mekân olarak tanımlar. Kademeli bir tesadüfi doğanın (dolayısıyla kademeli bir yinelemenin) karşılaşmalar alanı olarak mahalle, insanların mesafeleri ötekiliğe götüren kontrollü köprülere dönüştürmeyi, ötekilerle kurulan ilişkileri yakınlık ilişkileri olarak idare etmeyi öğrendikleri bir mekândır. Metropol kalabalığının zoraki yakınlığının aksine, mahalle, yakınlıktan karşılaşmanın koşullarını yaratır, mesafeyi ilişki inşa etmenin bir önkoşulu haline getirir.

Mahalle, yakınlığın ara mesafelerini idare eden bu mekânsal yaşam bilgeliğini, sırf hiçbir şeyin olmadığı kapalı bir dünyayı yeniden üretmek için sunmaz. Büyük ya da küçük olayların doğum yeridir mahalle. Kendi tarihi vardır. Adabımuaşeretin ritüel teatralliği, kitle kültürünün basmakalıp yapısıyla örtüşmez. De Certeau bunun üzerinde ısrarla durur. Bununla birlikte o, gündelik hayatın bu zengin kaynaklı şiirsel kültürünün, alışıldık olanın – "kullandığı nesnelerin görünüşteki yinelenmesinin altında köklü bir durumlar, çıkarlar ve bağlamlar çeşitliliğini saklayan" (de Certeau v.d., 1998, s. 256)– kültüründen ibaret olmadığını da düşünür. Ötekiliğe dolambaçlı ve mesafe yaratıcı bir teatrallik bilgeliğiyle yaklaşan mekânsal yaşam pratiklerinin esasa dair çeşitliliği, toplumsal yeniden üretim normlarına indirgenemeyen olayların doğmasına bağlıdır. Tanınan şey, tanıdık görünmeyen şeyle karşılaştırılır.

Mahalle potansiyel olarak toplumsal değişime açıktır; daima küçük ya da büyük dönüşümlerin sahnesidir. Eğer "teatral yoldan yaklaşma"nın gücü mahalle kültürünün bir unsuru olarak kalabilirse, bu durumda mahalle de hem bir sentez alanı hem de bir farklılaşan ilişkiler alanı olarak kalabilir. Dolayısıyla, çağdaş kent dokusunun pek çok tartışmaya konu olmuş çözülüşü, birbirini tanıyan insanlardan oluşan gerçek ya da muhayyel bir cemaatin dağılması

anlamına gelmez. Bu çözülme daha ciddi bir duruma işaret eder: ötekilere ötekiler olarak yaklaşma yeteneğinin kısa devre yapması. Adabımuaşeretin teatralliği, egzotizmin ve düşmanlığın dışında ve asimile edici taklitçi pratiklere karşı, durmaksızın ortak yaşamın dokusunu ören pratikler aracılığıyla, bir farklılıkları destekleme sanatını gözler önüne serer.

III. KISIM



Fotoğraf 10. Bir kutlama heterotopyası — Berlin'de düzenlenen mutenalaştırma karşıtı büyük bir eylemin sonu.

VI. BÖLÜM
Heterotopyalar: Foucault'nun Ötekilik Coğrafyasını Sahiplenmek

İktidar, Düzen ve Yerler

Düzen kavramı mekân deneyimiyle derinden derine yüklüdür. Düzenden bahsettiğimizde, her şeyin bir yerinin olduğu bir durumdan bahsederiz. Belki de en dolaysız deneyimlerimizden birisi, mekânın bir yerler toplamı olmasıdır. Dolayısıyla düzen kavramı, örtük bir derli toplu mekân imgesini, bir yerler düzenlemesi imgesini içerir.

Michel Foucault'nun bütün çalışmalarını boydan boya kesen iktidar analizinde, düzen (*ordre*) mefhumu çok önemli bir yer tutar. Foucault, kendisinin de sık sık vurguladığı gibi, sanki iktidar tarihi ve toplumu aşan bir durummuş gibi, özel olarak bir iktidar ontolojisiyle, yani iktidarın özüyle ilgili değildir (Foucault 1983, s. 217). Foucault'nun ilgi odağında olduğu söylenebilecek meseleler, iktidarın nasıl uygulandığı, iktidar ilişkilerinin nasıl yaratıldığıdır. Bununla birlikte, eğer iktidar kendisini ancak uygulandığında ortaya koyuyor ve yalnızca toplumsal özneleri oluşturan tarihsel ilişkiler içinde tespit ve tahkik edilebiliyorsa, bu ilişkiler nasıl bir araya gelir, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumda onları tanımlayan şey nedir? Bu noktada düzen kavramı işe yarayabilir. Her şeyin her şeyle hiçbir normalliğe uymayan şekillerde bağlantılı olduğu ve işin aslını öğrenme yönünde saptırılmak istenmeyen –bilgi beklentisinden tümüyle yoksun– bir ilişkisel modelde, ilişkilerin düzen formları oluşturup oluşturmadığını, yani bu ilişkilerin, birlikler şeklinde aralarında bağ kurulacak, koordine edilecek, düzenlenecek ya da sıraya sokulacak şekilde birbirlerine bağlanıp bağlanmadıklarını bilmek önemlidir.

Foucault, cezaevlerinin, kliniklerin ya da akıl hastanelerinin doğuşuna dair araştırmasında, temel nitelikleri 18-19. yüzyıl Batı dünyasında billurlaşmış "disiplin toplumu"na tekabül eden iktidar ilişkileri "zincirlenmesi"nin tarihsel hususiyetini araştırır. Ne var

ki bu zincirlenme, iktidar ilişkilerinin düzene bu sistematik boyun eğişi, iktidar merkezleri olarak tanımlanabilecek bir yerler düzenine tekabül etmez. "İktidar, edinilen, ele geçirilen ya da paylaşılan bir şey değildir." (Foucault 1990, s. 94) Bu nedenle de o, yerlerde biriktirilemez, yerlerde bulunamaz. Dolayısıyla düzen, iktidarın uygulanışını teşkil eden eylemler alanının düzenlenmesine tekabül eder. Bu alan özü itibarıyla, "kişinin ötekilerin eylemine göre hareket etmesine izin veren bir farklılaşmalar sistemi" oluşturur (Foucault 1983, s. 223).

Disiplin toplumunun tarihsel hususiyeti, içinde iktidar ilişkilerinin açıkça ifade edildiği bu farklılaşmalar sisteminin, bireyselleşme "molekülaritesinin" sınırlarına varmasında yatar. Disiplin, insanların eylemlerini o kadar sınıflandırır ve tanımlar ki eninde sonunda onları ayrıştırır. Bir iktidar ilişkisi olarak disiplin, insanları, üzerlerinde bir "iktidar mikrofiziği"nin (Foucault 1995, s. 26) uygulandığı bedenler, yani tebaa tanımlayarak, onların eylemlerinin üzerinde eylemi garanti eder. Demek ki düzen, iktidar merkezlerine değil uygulama yerlerine işaret eder; moleküler farklılaşma içindeki bu yerler, toplumu oluşturan bireylerin bedenlerinin ta kendisidir. Dolayısıyla düzen, bir yerler arası ilişkiler durumu olarak, Foucault'nun *subject* teriminde yeniden keşfettiği ikili anlamıyla, yani hem bir eylem öznesi hem de bir iktidar biçimine tabi olan kişi olarak *subject*'i[1] tanımlayan yerler arasındaki ilişkiler durumudur.

Düzen kavramının temelinde yatan mekânsal imge, Foucault için, iktidarı, belirli toplumsal güçlerin belirli yerlerdeki dağılımı olarak betimlemekte kullandığı bir araç haline gelmez. Bu kavram, çok önemli bir görüşün doğumuna ve formülasyonuna yardımcı olur: Disiplin toplumunda iktidar, insanların itaatini, insanlara toplumsal olarak atfedilen belirleyici unsurların aktif bir kabulü

1 Andrea Mubi Brighenti şöyle bir tespitte bulunur: "Yönetim, düzgün bir şekilde işleyebilmek için, belirli bir nüfusu kendi egemenlik çerçevesi içinde bölgeselleştirmeye ihtiyaç duyar. Foucault'ya göre bu, tam da disiplinin ulaşılmasına yardımcı olduğu amaçtır. Burada göz önüne alınan şey tek başına mekân değil, mekân aracılığıyla inşa edilen ve egemenlik-disiplin-yönetim üçgeninin devamını sağlamak için mekânın içine nakşedilen insanlar arasındaki ilişkilerdir" (Brighenti 2010, s. 55).

olarak sınıflandırır, paylaştırır, tanımlar, sınırlarını belirler ve kontrol eder. İşte bu anlamdadır ki iktidar, disiplin altına alınmış tebaanın olası eylem alanının inşa edildiği bir süreç olarak uygulanır.

Bilginin Mekânsallaşması

Düzen mefhumu ve ona eşlik eden mekânsal imge, toplumsal yapıdaki iktidar ilişkilerinin dağılımının mantığını ve bu ilişkilerin belirli maddi ortamlarda maddileştirilmesinin/ifasının mantığını –aynı seviyede ve aynı araçlarla– tanımlama noktasında Foucault'ya yardımcı olur. Foucault'nun eserini geliştirmenin olası en ilginç yollarından birini burada bulabiliriz. Yazarın kendisi de, son derece verimli olabileceğine inanmasına rağmen bu yolu takip etmediğini kabul eder: "Mekân, her türlü iktidar uygulamasındaki temel unsurdur" (Foucault 1984, s. 252). Bu sav, mekânın, onu tanımlayan özel maddi düzenlemelerle birlikte, iktidar ilişkilerinin haznesi olarak önemli olduğu düşüncesini ifade ediyor gibi görünüyor. Bu iddiayı bir parça farklı bir şekilde yorumlamak da mümkün: Mekânın düzenleyici mantığında, yalnızca iktidar ilişkilerinin açıkça ifade edilmesinin sonuçlarını değil, aynı zamanda bu ifadelendirmenin can alıcı önemdeki önkoşullarını da keşfedebiliriz. Foucault, bu araştırma konusu namzetini *Disiplin ve Ceza* incelemesinin çalışma programında açmış ve burada bir mekânsal düzenleme oluşumunu, disiplin toplumu modeli olarak tanımlamıştır: Panoptikon* organizasyonu.

Foucault, Batı tarihinde cezaevinin doğuşuna bakarak, bir dizi tutukluluk pratiğinin ortaya çıkışını saptar ve bunların ortak önkoşullarını araştırır. Foucault'nun çabasının, ortak bir ideolojinin izlerini sürmekle ya da programlayan ve eyleme geçiren bir düzen-

* Jeremy Bentham'ın 1785 yılında tasarlamış olduğu, nezaret altındaki kişinin her an ve her yönden gözetlenmesine olanak veren, şimdiye dek hayata geçirilmemiş hapishane modeli. (ç.n.)

leme merkezi arayışıyla bir ilgisi yoktur; ortak bir -kalıp anlamında- matris arayışıyla; iktidar ilişkilerinin, bu ilişkilerin eklemlenmesinin yanı sıra bir disiplin toplumunu da ayakta tutan bütün ortak unsurlarını aydınlatabilecek bir model arayışıyla ilgilidir. Foucault (1995) bu modeli, mekânsal bir düzenlemede, hayali bir mimari yaratımda, yani Jeremy Bentham'ın mükemmel bir gözetim sistemi olarak tasarladığı bir mekânsal ilişkiler sisteminde bulmuştur.[2] Hapishaneler ve tımarhaneler gibi birçok türden özel amaçlı binaya esin vermiş bu mekânsal düzenlemenin önemi, aslında ne zaman gerçekten gözetlendiğini bilmeksizin, her an kuleden gözlenebildiği hissinin kişiyi itaat etmeye ve buna göre davranmaya zorlamasında yatar. Öyle ki gözetim, gözlenenin bir iç normu, bedenine kazınmış bir şey haline gelir: "Görünürlük bir kapandır" (*a.g.y.*, s. 200).

Panoptikon, "ideal formuna indirgenmiş bir iktidar mekanizması şemasıdır... Aslında bir siyasi teknoloji figürüdür" (*a.g.y.*, s. 205). Mekân içine yerleştirdiği bedenlerin davranışlarını, mimarisi ve geometrisinin marifetiyle etkiler, onları bilfiil sınıflandırır. İktidarın onlar üzerinde uygulanmasının önkoşuludur bu.

Foucault için disiplin her şeyden önce bir dağıtım sanatıdır. Bu nedenle "disiplin, bireylerin mekân içindeki dağılımının bir sonucudur" (*a.g.y.*, s. 141). Demek ki disipline edici gözetime maddi bir form veren şey, insanların mekânsal dağılımına etkin bir müdahale anlamında, mekândaki özel bir düzendir. Foucault, kontrol eden, gözetleyen ve ayrıca mekân sakinlerinin yükümlülüklerini katı bir şekilde tanımlayan bu iktidarı, vebanın vurduğu kent imgesinde bulur. Hastalığın yayılmasını kayıt ve kontrol altına almak için her-

2 "Çevrede daire şeklinde bir yapı; merkezde bir kule; kulede dairenin iç tarafına bakan geniş pencereler açılmış" (Foucault 1995, s. 200). Bina, her biri enine uzanan hücrelere bölünmüş. Her bir hücre, biri iç tarafta diğeri de dış tarafta olmak üzere iki pencereye sahip. Merkezi kuledeki gözetleyen, esas itibarıyla kendisi görünmeksizin her hücrenin içini görebiliyor. Bütün yapılması gereken "bir deliyi, bir hastayı, bir mahkûmu, bir işçiyi ya da bir okul çocuğunu" (*a.g.y.*) hücreye koymaktır, artık bunların tüm faaliyetleri kuledeki herhangi birinin gözlerinin önündedir.

kes kendi yerinde olmalı, durumları rapor edilmeli ve geçim araçlarına kontrollü erişimleri teminat altına alınmalıdır. "Salgın, düzenle karşılanır" (*a.g.y.*, s. 197). Dolayısıyla, "vebanın vurduğu kent, ... kusursuz bir şekilde yönetilen kent ütopyasıdır" (*a.g.y.*, s. 198).

Panoptikon, meşruluğu ve etkinliği bir "olağanüstü hal"le bağlantılı olan bir durumu kalıcı bir duruma, gözetim teknikleri ile bir kontrol edici iktidar uygulamasının model niteliğinde bir eklemlenişine dönüştürür (*a.g.y.*).

Panoptisizm modelinin, konumlar arasındaki ilişkilerin geometrisine indirgenebilecek bir mekânsal durum olmadığı anlaşılmış olmalıdır. Foucault, panoptikonun ideal bir sosyal makine olduğunun altını ısrarla çizer. Dayatması ve dayatılması için faal durumda olmalıdır. Dolayısıyla modelin mekânsallığı, icra edilen bir mekânsallıktır; belirli mekânsal ilişkilerin, tam da bu mekânsal ilişkileri "yaşadıkları" için iktidar konumlarında bulunan belirli öznelerce hayata geçirilmesidir. Deleuze, Foucault'nun disipline edici iktidarı haritalandırırken, bir "mekân-zaman çokluğu" olarak "diyagram" mefhumunu devreye soktuğunu öne sürer. "Diyagram ... bütün toplumsal alanla eşsüreli/eşmekânlı bir kartografidir" (Deleuze 1988, s. 34). Foucault için diyagram kavramı mekânsal birlik anlamını barındırır; bununla birlikte onun potansiyelinin, süreç yönlü karakterinin de altını çizer. Böylece diyagram, süreç halinde olan bir mekânsal düzen imgesi sunabilmektedir. Stuart Elden, Foucault'nun mekânsal düzenleme fikrine dair benzer bir yorumda bulunur: "Foucault'nun haritalamaları toptancılıktan çok uzaktır; muhtemelen en iyi ihtimalle harita taslakları, kestirimler, işaret levhaları olarak görülebilir" (Elden 2001, s. 115).

Demek ki mekânsallık, disipline edici gözetleme anlayışında belirleyici bir faktör olarak belirir; bu anlayış, belirli bir toplumdaki ve ayrıca bu pratiklerin verili bir toplumsal düzenlemede gelişmesi ve gerçekleşmesindeki iktidar ilişkilerinin özel bir eklemlenmesini tanımlar. Nitekim bu toplumdaki hapishanelerin, tımarhanelerin, fabrikaların ve okulların kendine has mimarisi, iktidar ilişkilerinin

bir epifenomeni değil, bu ilişkilerin tanziminin aynı zamanda bir ifadesi, önkoşulu ve sonucudur.

Disiplin toplumundaki iktidar ilişkileri panoptisizm modeline göre entegre edilmişse, bu toplumsal rejimin muhafazasındaki rolleri, bireyleri algılayıp sınıflandırmadaki ve eylemlerine rehberlik etmekteki etkinliklerine bağlıdır. İktidar ilişkileri bu yolla bilgi üretir. Bu bilgi, iktidar ilişkilerinin uygulanması için kullanışlı olmakla kalmayıp aynı zamanda bu uygulamadan doğar.[3]

"18. yüzyılda masa, hem bir iktidar tekniğiydi, hem de bir bilgi prosedürü. Bu, bir çokluğu düzenleme, ... ona bir "düzen" verme sorunuydu." (Foucault 1973, s. 148) Bu işlemde bilgi ve iktidar birbiri için temel sunar; aralarında bir üstyapı-altyapı ilişkisi söz konusu değildir. Disiplin, en başta bir dağıtım ve kayıt sanatıdır. İnsan davranışlarını, halkı ve aynı zamanda nesneleri ve bir şehri tek bir düzen içinde sınıflandırma ve örgütlemenin mantığı hem bir iktidar (gerçekliği kontrol etme) edimidir, hem de (gerçekliği) bilme edimidir. Sınıflandırıcı bilginin (yani davranış tiplerinin özel niteliklerinin saptanmasının) bir tartışma meselesi olarak ortaya konulmasıyla aynı tarihsel dönemde, varlıkların sınıflandırılması yoluyla doğal tarih de kuruluyordu (*a.g.y.*, s. 128-132). Görme, her iki girişimde de can alıcı bir rol oynuyordu. Görünebilen bir şey toplanabilir, sınıflandırılabilir ve aynı zamanda gözlem ve gözetleme nesnesi haline getirilebilir.[4]

Doğal tarih, "bilginin [gerçek bir] mekânsallaşmasını" tesis eder (Foucault ve Rabinow 1984): Herbaryumlar, koleksiyonlar ve bahçeler, "zamansal olmayan dikdörtgen"in aldığı maddi formlardır. Buralarda "ortak özelliklerine göre gruplanmış bitki ve hayvanlar, yüzeylerinin görünebileceği şekilde yan yana sergilenir" (Foucault 1973, s. 131). Zamandan münezzeh dikdörtgen, masanın, panop-

3 "Ne bağıntılı bir bilgi alanı oluşumu olmaksızın bir iktidar ilişkisi vardır, ne de iktidar ilişkilerini aynı zamanda hem önvarsayıp hem de oluşturmayan bir bilgi" (Foucault 1995, s. 27).

4 "Öyleyse gözlemek; bakmakla yetinmek, sistematik olarak bir kaç şeye bakmakla yetinmek demektir" (Foucault 1973, s. 134).

tik iktidarın inşa ettiği masaların bir başka versiyonudur: Aynı zamanda hem kontrol edecek hem de bilgi alacak şekilde mekânı düzenler. İlişkilerin bu mekânsallaşması, varlıkların kimliklerinin ve ayırt edici niteliklerinin pekişmesinin zorunlu önkoşuludur (*a.g.y.*, s. 140).[5]

Ötekiliğin Mekânları mı?

Yerler olarak maddileşen mekânların tanımladığı ilişkilerin deneyimlenmesinde, keza kendilerini tanımlayan belirli bir düzeni olduğu varsayılan şeyler hakkındaki düşünme ve konuşma biçimimizin oluşturulmasında, mekân, hem ortaklığın hem de ayrıştırmanın ve kıyaslamanın bir koşulu olarak belirir. Bununla birlikte Foucault'ya göre, bir deneyim ve Batı düşüncesini besleyen bir kavram olarak mekânın kendi tarihi vardır. Foucault, 1967'de bir grup mimara sunumu yapılan ve ölümünden kısa bir süre önce 1984'te basılan kısa bir metinde, bu tarihi kabaca dönemselleştirmeye girişir (Foucault 2008, s. 14-29). Ortaçağda mekânların, kutsallıklarına ya da kozmik önemlerine göre hiyerarşik bir şekilde sıralanıp harmanlanması, beraberinde ortaçağ mekânını, yani "yerelleşmenin mekânı"nı getirmiştir. Galileo 17. yüzyılda, bir genişleme olarak mekân anlayışı sunarak, "sonsuz ve sonsuzca açık mekân"ın varlığını olumlar. Günümüzde tekbiçimli mekân-genişlemenin yerini mekân-mahaller (yerleşme) almıştır. "Mekânın bize yerleşmeler arasındaki ilişkiler formunda verildiği bir dönemdeyiz" (*a.g.y.*, s. 15). Bu mahaller tamamıyla ayırt edilebilir ve birbirine indirgenemez niteliktedir. Dolayısıyla modern hayat mekânlarının her veçhesinde köklü bir heterojenlik karşımıza çıkar.

Foucault'nun bitirmeden bıraktığı bu şemada, toplumsal bir durum olarak mekânın, bir ayrıştırma, bir farklılaştırma sistemi

5 "Klasik Çağ'da doğal tarih... aynı zamanda hem tanımlanabilir hem de düzenlenebilir niteliğiyle katışıksız bir ampirizm alanı oluşturur" (Foucault 1973, s. 158). "İlgili kimliklerin ve farklılıkların mahalli olmak üzere seçilmiş yapı, karakter adı verilen şeydir" (*a.g.y.*, s. 140).

oluşturduğu üzerine bir vurgu söz konusudur. İktidar ilişkilerinin böyle bir sistem içindeki eklemlenme şekli açıkça tanımlanmamıştır. Öte yandan bu metinde özellikle dikkat çekici olan şey, görünüşe göre iktidar ilişkilerinin eklemlenme alanım, sınıflandırıcı tanımlama ile heterojenlik arasındaki ilişkinin düzenlendiği bu çok önemli alanı oluşturan bir mekânlar kategorisidir.

Foucault bu mekânları heterotopyalar olarak adlandırır ve onları şöyle tanımlar: "Toplum yapısının kendisine nakşedilmiş bir tür karşı yerleşme ve -içinde bir kültürde bulunabilecek gerçek yerleşmelerin, diğer tüm gerçek yerleşmelerin eşzamanlı olarak temsil edildiği (*representés*), çekişme konusu yapıldığı (*contestés*) ve tersine çevrildiği (*inversés*)- bir tür fiiliyata geçirilmiş ütopyalar niteliğindeki gerçek (*réel*), fiili (*effectifs*) mekânlar" (*a.g.y.*, s. 17).

Foucault bu mekânları, onlara toplum içinde özgül, gerçek bir varlık atfederek, ütopyalar olarak tasvir edilen mekânlardan ayırır. Bu mekânların, toplum hayatının ortaya serildiği diğer tüm mekânlardan mutlak bir şekilde ayırt edilebilir olduğu da açıktır. Disipline edici düzenin vesilesiyle iktidarın ve mekânın iç içe geçişinde, toplumsal alanın ve ortak yaşam mekânınm bu şekilde ayarlanışında heterotopyaların yeri ise bu kadar açık değildir. Heterotopyalar, bu düzende yerini bulan, sıkı bir şekilde sınırlandırılmış ve damgalanmış ayrı bir tür müdür, yoksa iktidar ve mekânın eklemlenmesinin, disiplin toplumu düzeninden farklı ve ona karşı olan başka bir versiyonu mudur?

Foucault, 17. yüzyılda, Klasik Çağ'ın başında, Batı toplumunda bir dönüm noktası tespit eder: kapatma, hapsetme kurumunun doğuşu.[6] Foucault'nun tarih araştırmalarında göstermeye çalıştığı gibi, hapsetme, toplum ile onun insan hayatında normal ve anormal, doğal ve gayri-doğal diye tanımladığı şey arasında yeni bir ilişkinin doğmasına neden olur. Toplum, doğal ve toplumsal olmayan

6 Kapatma kurumu yalnızca bir mekânın etrafının çevrilmesiyle değil, aynı zamanda insanların dağılımıyla belirlenir. "Her birey kendi yerinde ve her bireye bir yer... Disiplin analitik bir mekân düzenler" (Foucault 2006, s. 102). Dreyfus ve Rabinow'un (1983, s. 155) belirttiği gibi, bir yapısal örgütlenme kodlamasıdır bu.

saydığı şeyi –delilik, bu denklemde simgesel bir tehdit teşkil eder– dışına atarak, kendi içinde "tehlikeli ötekilerin" kapatıldığı gözetim altındaki bir alanın sınırlarını belirler.[7]

Toplumdan uzaklaşmış delilerin ya da genel olarak anti-sosyal sayılanların hapsedilmesi, "öteki"nin, topluma dışsal olan radikal ötekiliğin mekânsal açıdan tahdidini tesis eder. Vebanın vurduğu denetim altındaki kent modeli, kent sakinlerinin genelleştirilmiş bir sınıflandırılmasının ve kontrolünün dayatılabildiği bir modelken, tımarhane ötekinin sürgün edildiği bir modeldir – tıpkı cüzzamlıların başına geldiği gibi, fakat bu sefer kötü huylu "çıban"ı belirli sınırlar içine sıkı bir şekilde hapseden toplumun içinde bir sürgün. Panoptisizmin en net örneğini oluşturduğu toplumsal öznelerin sınıflandırılması işlemi, farklı bir nizamnameyi ve aynı zamanda sınıflandırmadan kaçan ötekiliğin bulunabildiği başka bir yere dair bir nizamnameyi varsayar gibidir. Dolayısıyla heterotopyalar, genelleştirilmiş disiplin düzeninin dışında kalan, farklılıkların farklı karakterleri değil toplumsalın sınırlarını tarif ettiği ötekinin alanları olarak tanımlanabilir.[8]

Bununla birlikte, Foucault'nun işaret ettiği mekân ve iktidarın iç içe geçişinin mantığı sürekli olarak gözlemlenmek isteniyorsa, tımarhane ve hapishane yalnızca düzenin dışına değil, aynı zamanda içine, terapi ve disipline etme süreci aracılığıyla sapmayı bir düzene sokan dinamik bir sistemin içine oturtulmalıdır. Söz konusu düzen dışı alan, aralıksız panoptik gözlemin bulgularının hiç durmadan analiz edilip sınıflandırıldığı gerekli bir dış alandır.

Eğer bu yerleri tüm diğer sosyal alanlarla karşılaştıran ve onlardan ayrıştıran zıtlığın gücüne odaklanabilirsek, Foucault'nun tarifi uyarınca, hapishaneler ve tımarhaneler birer heterotopyadır. Foucault da bu iki kurumu dahil ettiği özel bir sapma heterotop-

7 Bu hareket "evvelce görünmez kalmış, o zamana kadar alışkanlığın gücü marifetiyle görmezden gelinmiş yabancıları tecrit etmemiş, onlara kimsenin tanımadığı yeni yüzler, tuhaf, acayip siluetler vererek, bildik kent görünümünü değiştirmiştir" (Foucault 2006, s. 80).

8 Deliler, *Deliliğin Tarihi*'nin (1961) ilk Fransızca baskısında belirtildiği gibi, "toplumsal mekânın düzenini (*ordonnance*) bozarlar" (akt. Elden, 2001, s. 126).

yaları kategorisini ayırt eder (Foucault 2008, s. 18). Ne var ki bu tür alanların mutlak ötekiliği bu alanlara müesses bir mekân düzeni içinde büsbütün ayrık bir konum sağlamaz. Tam olarak bunun nedeni, bu alanların diğer alanları "tersine çevirebilmesi"dir; heterotopyalar düzeni bozmaz, yeniden üretirler. Kabul edilebilir/edilemez ve sosyal/anti-sosyal ayrımlarının bir muadili olarak normal/anormal ayrımı, sınıflandırmanın motorudur. Disipline eden gücün amacı en nihayetinde bu ayrımların ve bunların geçerliliklerinin ve etkinliklerinin korunmasıdır.

Bununla birlikte Foucault, mümkün bir "heterotopoloji"nin keşfi ihtimalinde şu ilkeyi saptar: "Heterotopyalar, tek bir gerçek alanda birkaç mekânı, kendi içlerinde birbiriyle uyumsuz birkaç yerleşimi yan yana koyma gücüne sahiptir" (*a.g.y.*, s. 19). Burada Foucault iktidar ve mekânın eklemlenmesinde heterotopyaların rolüne dair farklı bir ufkun oluşumuna imkân veriyor gibi görünüyor. Sanki burada heterotopyalara, onları ayırt eden ve ayıran bir dış dünyayla ilişkilerine göre değerlendirilmek suretiyle dışarıdan değil de, kendi örgütlenme mantıklarına sahip dünyalar olarak içeriden yaklaşılmıştır. Böyle bir perspektiften değerlendirildiğinde, heterotopyalar kompleks dünyalar olarak, yönetim düzeninin resmen dışında olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir "anti-düzen"in doğuş alanları olarak da görünür. Peki heterotopyanın bu gücünü göstermek için Foucault hangi örneğe başvurmuştur? Sahnelerinde farklı mekânların art arda birbirinin yerini aldığını gördüğümüz tiyatro, iki boyutlu ekran alanının ve üç boyutlu projeksiyon alanının o eşsiz üst üste binişiyle sinema ve son olarak, ayrı ve farklı yerlerin bir arada olduğu en eski mekân örneği olarak, bahçe.[9]

9 "Bahçe, dünyanın en küçük parseli ve öyleyse dünyanın bütünüdür." Foucault'ya göre modern hayvanat bahçesi bahçenin bu heterotopik boyutundan gelişir (*a.g.y.*, s. 20).

Kargaşa İçinde Kuruluş

Rapor edilmiş örneklerine bakarak, heterotopyaların analizinde kaydırılmış bir perspektifin özel karakteri seçilebilir: Heterotopya alanları iç uyuşmazlıklar ve gerilimler içerir. Tek bir alanda birçok mekânın bir arada var olması, görünüşe bakılırsa sınıflandırma uygulamasını krize sokar. Foucault hayvanat bahçesini çağdaş bir heterotopya olarak ayrı bir yere koyar. Muhtemelen özel olarak, akrabalarını ve benzer doğal ortamlarını tanımlayıp sınırlamak suretiyle hayvan türlerini eğitimsel amaçlarla sergileyen zoolojik bahçelere değil, bambaşka türlerden hayvanları yerleştirip egzotik ve umulmadık olanı yan yana sergileyerek sürpriz ve tatmin duygusu yaratmaya çalışan hayvanat bahçelerine atıfta bulunuyordu. Her biri dünyanın farklı kısımlarından gelmiş ve kendi doğal ortamının minyatür bir versiyonu içinde bulunan hayvanlar, bir yerler ve görüntüler kolajına dahil olur, konumların heterotopik bir üstdüşümünü oluştururlar.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler'in* önsözünde, Borges'in hikâyelerinden birinde tasvir edilen ünlü Çin Ansiklopedisi üzerine yorum yaparken, bu ansiklopedinin bir tür "karmaşa" olduğunu ve bu kargaşanın içinde "çok sayıdaki olası düzenin fragmanlarının, bir yasa ya da geometri söz konusu olmaksızın, düzensizlik boyutunda ayrı ayrı parıldadığı"nı (Foucault 1973, s. 17) belirtir. Foucault bu durumu bir heterotopya olarak da adlandırır ve burada, şeyler arasındaki farklılıklar üzerinden ortak bir alanın tanımlanabildiği "dostane [bir] mekân"ın bulunmadığını teşhis eder. Heterotopyaların sözün sentaksını ve en önemlisi de sözü ve şeyleri (ilkini ikincisinin yanına ya da her ikisini de karşı karşıya koyarak) bir arada tutan sentaksı yok etmesinin nedeni işte budur (*a.g.y.*, s. 18).

Her ne kadar yukarıdaki alıntı ve Foucault'nun bu atıflardan yansıyan bakış açısı bir Batılı bilgi arkeolojisine yönelik olsa da, onun heterotopyalar anlayışı ile bu kitapta şu ana kadar söylenenlerden çıkan anlayış arasında ilginç bir analoji kurulabilir. Heterotopyaları tanımlayan şey, tuhaf ve rahatsız edici bir belirsizliktir: Farklı taksonomilere ait parçaların bir aradalığıyla nitelendirilirler. Düzen-düzensizlik

ikileminin de ötesinde, "uygunsuz"u, "bir ortak mahal belirlemenin olanaksızlığı"nı (*a.g.y.*, s. 18) ifade ederler. Olanaksız bir bilginin, yani potansiyel düzenle dolu bir düzensizliğin sınırlarında, heterotopya, patlayıcı derecede heterojen bir yer, belki de yalnızca safi huzursuzlukla, düzenlerin birbirine paralel gerçekleşen doğumu ve karşılıklı olarak birbirini reddiyle tanımlanabilecek bir yer haline gelir.

Heterotopyaların diğer gerçek "mahaller"le karşılaştırılabilmeleri için gerekli olan tersine çevirmenin önemi burada görünürlük kazanabilir. Heterotopyalar çevreleriyle ilişki içindeki ötekilik mahalleri olduğu ölçüde, ötekilik oluşumları arasındaki ilişkileri ön plana çıkaran yerler haline gelir. Yalnızca ötekiliklerin farklılıklarını yansıtmakla kalmaz, ötekiliği kendilerinin sürekli doğumunun bir iç koşulu haline de getirirler.

Çok sayıdaki Foucaultcu heterotopya yorumlaması, kendi içlerinde birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da, heterotopik oluşum kargaşasına –ya da kargaşa olarak oluşuma– yapılan böyle bir vurguyla örtüşebilir. Nitekim coğrafyacı Edward Soja, heterotopyaları o gün itibarıyla "coğrafi tahayyüle" eklenebilecek başka tür bir mekân olarak görmez, bunların mekânsallığı halihazırdaki coğrafi söylemden farklı bir şekilde düşünmemizi sağladığını ısrarla vurgular (Soja 1996, s. 163). Sosyolog Kevin Hetherington ise heterotopyaları, kendi tarihleri içinde sınanmaları ve eninde sonunda kendi doğal ortamları tarafından belirlenenlerden farklı mekânsal ve toplumsal düzen formlarının doğuşuna neden olmaları bakımından, "alternatif düzenlemeler" olarak değerlendirir. Hetherington bu düşünce hattından ilerleyerek, fabrikanın, farklı mekân-zaman düzeni formlarının bu sistem içinde üst üste bindirildiği bir dönemde modern bir heterotopya olarak ortaya çıkışını analiz eder (Hetherington 1997, s. 109-138).

Benjamin Genocchio, heterotopyaların, tamamıyla farklı bir "öteki" yerin imkânsızlığının sınırlarına işaret edip etmediğini merak eder (Genocchio 1995, s. 42). Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde yaptığı heterotopya yorumunun altını çizerek, söylemin, bu sistemler sisteminin, bütün diğer bilgi ve eylem dü-

zenlerini mümkün kılan bu düzen alanının, heterotopyaları temsil edemeyeceğini ya da tanımlayamayacağını gösterir. Genocchio için heterotopyalar, sözün ve mekânın ötesinde, mutlak dışarısı haline gelir (*a.g.y.*, s. 43).

Mimarlık teorisyeni ve tarihçisi Manfredo Tafuri, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözündeki heterotopya tanımının, Piranesi'nin *Campo Marzio* ve *Le Carceri* adlı ünlü taşbaskılarındaki (*a.g.y.*, s. 27), "mimari düzenin [*ordo*] bu anlaşılması güç parçalanmasını"[10] meydana getiren, "formların, alıntıların ve anıların kesintili montajı" (Tafuri 1990, s. 40) fikriyle uyumlu olduğunu düşünür (*a.g.y.*, s. 27).

Heterotopyalar bütün bu yorumlarda düzenin bozulması olarak belirir. Belki de heterotopyalarda saptanan iç gerilim, bölgesel ilişkileri değil, ötekiliğin zuhurunun benzerlikle iç içe geçtiği ve onunla karşı karşıya geldiği mekân-zaman durumlarını şekillendiriyordur. Heterotopik durum içinde, (doğaları gereği ilişkisel kavramlar olan) aynı ve farklı, kendilerini tanımlayan düzenin sürekli olarak askıya alındığı çoklu ilişkiler içinde kaynaştırılıyor, bu düzeni aynı anda hem onaylayan hem de yadsıyan gerilimlere açık hale geliyor olabilirler mi? Tanımlayan ve saptayan sınıflandırmayla yüz yüze olan heterotopik düzensizlik, bir mümkün düzenler çokluğu olarak farklılıklar üretmeye devam eder. Heterotopyalar askıya alınmış ötekilik mekânları olarak ortaya çıkar.[11]

Hetherington'a göre, modern toplumun ayırt edici niteliği olan baskın düzen arzusu, kendisini ete kemiğe büründüren pratiklerin yarattığı belirsizliklerle yüzleşmek zorunda kaldığında heterotop-

10 Urbach (1998, s. 352) heterotopolojide, "mekânların belirli toplumsal formları tanımlama ve değerden düşürme işlevini nasıl gördüğünü" keşfetmenin yollarını arar.

11 Kuşkusuz modern tüketim dünyasında da bir heterotopya simülasyonu bulabiliriz. Las Vegas, geçmişin ve bugünün egzotik bölgelerini temsil eden mimari ve görsel düzenlemelerin (Roma, antik Mısır, mitsel Doğu yapıları ya da fütürist bir uzay kolonisi görünümü verilen büyük gazinolarıyla) bu tür bir tuhaf birlikteliği açısından simgesel kabul edilir. "New York, Paris, Venedik, aracılı ötekilik müşterisi için müsait bir mekânda küçültülür, yeniden düzenlenir ve yeniden paketlenir" (Chaplin 2000, s. 216).

yalar doğar. Her şeyin yerli yerinde olduğu mükemmel bir kent formunda bir yönetim tahayyül eden ütopik, reformcu toplum mantığının kendisi içsel bir çelişkiyi barındırır: "Düzen arzusunun ardında yatan ütopik ideal, kendi içinde ille de düzenli değildi." (Hetherington 1997, s. 67) Hetherington, heterotopyaları, düzen yaratımı için alternatif stratejilerin kesişme noktası olarak kabul eder; bu pozisyon heterotopyaları içsel olarak farklılaştırır, tıpkı bunların hâkimiyet alanında faaliyet gösteren özneleri farklılaştırdığı gibi. Dolayısıyla heterotopyalar gerçekleşmiş ütopyaların mekânları olarak doğar; bu mekânlar, gerek heterotopyaları şekillendiren çelişkilere, gerekse herhangi bir amaç netliğinin altını oyan yüzleşmelere açıktır (*a.g.y.*, s. 69).

Bununla birlikte benzer heterotopya yorumları, ille de daha adil bir başka düzen modeli çağrısı yapılmaksızın gerçekleştirilen düzen reddiyle yüklü pratiklerin tanınması hilafına, en azından iktidar ilişkilerini tanımlayan stratejiler aracılığıyla ifade edildiği kabullenilmesi gereken bir düzen hedeflenmesini abartırlar. Bu pratikleri direniş olarak tanımlarsak, bunların heterotopik durumların yaratılmasındaki rolleri nedir?

Muallakta Mekânlar Olarak Heterotopyalar

Foucault olabildiğince sarih bir şekilde şunu ifade eder: "Nerede iktidar varsa, orada direniş de vardır." (Foucault 1990, s. 95) Bununla birlikte iktidar ile direniş arasındaki ilişki dışsal bir ilişki değildir. İktidar ilişkilerinin ilişkisel karakteri, direnişlerin çeşitliliğini etkiler; bu direnişler nedeniyledir ki, iktidarın kullanımı tarihsel olarak farklılaşır. Direnişlerin "stratejik iktidar ilişkileri alanı"na (*a.g.y.*, s. 95-96) dahil oluşu, normal ve anormal şeklindeki zıt kutupların toplumsal düzenin örgütlenmesinde zorunlu iç içe geçişinin mantığıyla tutarlıdır.

Ne var ki toplumsal çatışmaların, büyük ya da küçük isyanların tarihselliğinde, ille de birileri öyle tercih ettiği için değil fakat bir oldubittiyle hakkında hüküm verilen şey tam da normal ile anor-

mal arasındaki bu temel ayrımdır. Direnişler, yalnızca, iktidarın planlarının reddi ya da bunların önündeki engeller olarak anlaşılmamalıdır; zira aynı zamanda, iktidar ilişkilerinin düzen içinde ifade edildiği sınıflandırıcı pratiklerin meşruluğunu da ortadan kaldırabilirler. Dolayısıyla direniş iktidara dışsal bir hal almaz, fakat iktidar ve direniş birbirlerinin kurucu unsurları olduğundan, iktidar alanı, yıkılabilen, tersine çevrilebilen ya da karşı karşıya gelme olasılıklarına açık hale gelebilen süreçler üzerinden yaratılır.

Foucault son metinlerinden birinde şöyle der: "İktidarı kendi iç mantığı açısından analiz etmek yerine ... iktidar ilişkilerini stratejilerin antagonizması üzerinden analiz ederek ... yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisine doğru ilerleyebiliriz." (Foucault 1983, s. 211) Foucault bu yaklaşımıyla, direnişlerin karşı çıktıkları iktidar türüne özgü bir alan olduklarına işaret eder. Mücadeleler, Foucault'nun disipline edici iktidarın modern formu olarak işaret ettiği "nesneleştirme gücü" karşısında, özneleri zoraki kimliklere iliştiren iktidar karşısında (*a.g.y.*, s. 213), tam da bu tür belirlenim formlarının reddi olarak ortaya çıkar. Foucault'ya göre "yeni bir öznellik için" yürütülen bu mücadeleler başka zamanlarda da var olmuştur, fakat onları modern toplumlarda bilhassa önemli kılan husus, disiplin toplumunun en temel unsurunu, yani sımflandırma-gözetim bağıntısını sorgulamalarıdır.

Öyleyse heterotopya kavramını, bu tür mücadelelerin ve direnişlerin baş gösterdiği koşullardaki iktidar-mekân ilişkilerini tasvir etmek için mi kullanmalıyız? Heterotopik durumlar, iktidar ve mekânın özel bir eklemlenişini ifade eden düzen, tam da içinde "çok sayıdaki başka mümkün düzen fragmanlarının parıldadığı" bir "düzensizlik" tarafından tehdit edildiği zaman doğuyor olabilir mi? Şayet bu mücadeleler, toplumsal düzenin yanı sıra mekânın düzenini de bozuyorsa, toplumsal olanı salt "düzen"le özdeşleştirmedikçe, bunların yeni bir düzenin habercisi olduğunu varsaymanın gereği yoktur. Bu durumda, neredeyse bir totolojide olduğu gibi, insanlar arasında yeni ilişkilerin doğmasına neden olan her pratik, doğası gereği ana hatlarıyla yeni bir düzeni ortaya koyacak-

tır. Gelgelelim direniş eylemlerinin ille de yeni bir düzenin parçası olması gerekmeyen yeni toplumsal ilişkiler için olanaklar yaratması da muhtemeldir. Laclau gayet ikna edici bir şekilde "her türlü [toplum] temsilin[in], toplumun ne olduğunu ifade etme girişimi değil, toplumu oluşturma girişimi" olduğunu iddia eder (Laclau 1990, s. 82). Toplum düzenli bir bütünlük olarak sunulduğunda, aslında hâkimiyeti (ya da hegemonyayı) tarihe açık bir süreç yapan değişim dinamiği gözardı edilir. Dolayısıyla düzen, bir olgudan ziyade, bir hegemonik mücadele konusu gibidir.

Heterotopik durumlar, heterogenez ile yeniden üretim iç içe geçtiğinde ortaya çıkar. Bu bağlamda toplumsal bireyselleşme sallantılı bir zeminde gerçekleşir. Böylece heterotopyalar; süreksizlik alanları olarak, yani mekân ve zamanın kalıba dökücü sınıflandırmalarındaki çatlaklar olarak, yeni doğan toplumsal ilişkilere alan açan süreçlerde bir araya gelen intizamsız mekân ve zaman fragmanları olarak doğarlar.



Fotoğraf-11. Atina'da bisikletçilerin kendileri tarafından yapılan bir BMX yarış parkuru. (Fotoğraf: Babis Louizidis)



Fotoğraf-12. İşgal edilmiş bir kapalı pazaryeri binasının kamusal alan heterotopyasına dönüştürülmesi — Atina, Kypeseli'deki eski Belediye Pazaryeri binası.

Böylece heterotopyaları ötekilik alanları olarak değil, ötekiliğe açılan geçitler olarak düşünebiliriz.[12] Mekânsal geçit imgesi bir mekânı sırf belirleyici nitelikleri üzerinden değil, ötekilerle ilişkisi üzerinden de yansıtır; öyle ki mekân bu ilişkiyle özdeşleşmiş hale gelir. Bütün geçitler "bir yerlere doğru açılan geçitler"dir. Birer geçit olarak heterotopyalar, olan biten her şeyin belirli bir istikamete sahip olmaksızın önceki düzenden ayrıldığı, hareket halindeki yerlerdir.

Her toplum kendi geçitlerini korur. Gördüğümüz gibi, toplumlar, geçiş törenleri sayesinde toplumsal yeniden üretim düzenini tehlikeye atmadan bir kimlikten diğerine geçişi kontrol ve teminat altına alırlar. Gelgelelim, geçitlerde düzensizlik ve ihlal

12 "Dolayısıyla heterotopyalar, yerleşik kimlikler ile toplumsal yeniden üretimi teminat altına alan bu katı taksonomileri fiilen yıkıma uğratabilen deneyimler arasında bir ozmosa işaret eder" (Stavrides 2007, s. 178).

tehlikeleri pusuda beklemektedir. Buralarda kontrol her daim akamete uğrayabilir.[13]

Heterotopyalar, geçiş törenlerine katılanların geçici olarak kaldığı geçiş yerlerinin bazı niteliklerine sahiptir. Turner'ın işaret ettiği gibi (Turner 1977, s. 102-106), bu yerlerde, çoktan terk edilmiş bir kimlik ile yeni adayın henüz layık görülmediği kimlik arasında bir havada askıda kalma durumu söz konusudur. Bu ara evreye eşlik eden, keza sembolik ve çoğu kez maddi olarak da herhangi bir yerin dışındaki yerlerde gerçekleşen denemeler, empoze edilen toplumsal kimliğe geçme egzersizleridir. Heterotopyalarda, eli kulağında bir kimliğin ötekiliğine bu giriş deneyimleri, sıkı sıkıya önceden belirlenmiş değildir; ötekiliğe bir ziyaret (Stavrides 2002, s. 391), henüz var olmayan bir dünyayı ziyaret suretine bürünürler. Kendi karakteristiği olan şeyden, belirli bir istikamet olmaksızın gerçekleştirilen bir kopuş denemesidir bu. İşte bu ötekilik sınamalarında, kimlikler titrek bir ışık özelliği gösterebilir, aynı anda belirip kaybolabilir, açıklanıp çürütülebilir.

Bundan dolayıdır ki, heterotopyaların aslında teatrallik örneklerine ev sahipliği yaptığını düşünmek akla yatkındır. Burada söz konusu olan, diğer kimliğe kesin bir giriş yapmaksızın, yeni maskelerin ve rollerin bir provasını yapmaktır. Başka birisi haline gelme sanatı, bir aldatma sanatı olarak değil, yeni öznellik formları arayıp bulma sanatı olarak, heterotopyalarda gayet iyi bilinir. Heterotopik durumlar teatralliği ötekiliğe bir yaklaşım aracı olarak barındırır (*a.g.y.*, s. 233-241); bu teatrallik ise özdeşleşmelerden ziyade denemeler; rollere bürünmelerden, melez kompozisyonlardan ve tamamlanmamış özneleştirme pratiklerinden ziyade inkârlar doğurur.

Başka biri haline gelme sanatı, bir hayatta kalma sanatı haline gelebilir.[14] Hâkim iktidar ilişkileri yüzünden kendilerini stratejik

13 Bu yaklaşımın iyi belgelenmiş bir antropolojik sunumu için, bkz. Turner (1982, s. 45).

14 Bu sanat, de Certeau'nun bahsettiği güçsüzlerin yaratıcı sanatlarının bir formu haline gelebilir. Yorucu çalışma koşullarından geçici olarak kaçmak için çalışıyormuş gibi yapan işçilerin kullandığı aldatma taktikleri için bkz. de Certeau (1984, s. 24-28 ve 40).

bakımdan elverişsiz konumlarda bulanlar, karşı koymuyormuş, normalleştirme sınıflandırmalarına uyuyorlarmış gibi davranarak, sık sık kendilerini kontrolün sonuçlarından koruma yolları yaratırlar. Disipline edici iktidar ve buna tekabül eden sınıflandırıcı bilgi, görünüşü itaat addederek kendi kendilerini tuzağa düşürüyor olabilir. Disipline edici iktidarın panoptik gözetime olan bağımlılığı, onu görünen şeyi var olan şeyle özdeşleştirme tehlikesine açık bırakır. Sınıflandırma aracılığıyla kontrol, bilgi ürettiği gibi gerçeklik üretmekte başarısız olarak hedefini şaşırabilir.

Heterotopyalardaki başka bir görünüşe bürünme sanatı –gündelik hayatta kalma oyununda güçsüzlerin becerikliliğiyle beslenip geliştirilen bir sanattır bu–[15] toplumsal bakımdan büyük önem taşıyan ötekiliğe ziyaretin itici gücü haline gelir: "Gibi davranmak", bir korunma stratejisi olmaktan çıkıp, kimlik kurallarının yaratıcı bir sorgulaması haline gelerek, tamamlanmamış ve melez kimliklerin, inşa halindeki kimliklerin fiili ve özel [sorgulama] amaçlı bir sentezine yol açar.

19. yüzyılın Paris pasajlarında, heterogenez, standartlaştırma amaçlı hukuki düzenlemelerden kaçman kolektif ve özel kimliklere kaynaklık etmiştir: Flanör, bohem, entelektüel, züppe, fahişe – işte tüm bu figürlerin varlığı, pasajları modernitenin heterotopyalarına dönüştürmüştür.[16] Günümüz Arjantin'inde, hiyerarşi karşıtı bir mantığın yürürlüğe konmasıyla birlikte üretimin kolektif biçimde kontrolünün ve yeni ilişkilerin doğduğu kolektif bir fabrika işgali deneyiminde, modern heterotopik durumlar ortaya çıkıyor. Genç kaykaycılar geceleri bir bankanın veya bir anıtın önündeki merdivenlerde ya da bir meydanda belki de kendi heterotopyalarını yaratıyorlar (Borden 2001, s. 182). Yol kapatarak protesto eylemi yapanlar, aynı anda kentle kurdukları sıradışı ilişkideki heteroge-

15 James Scott (1990) bu yaratıcılık ve onu farklı kılan "kılık değiştirme sanatı"nın sistematik bir analizini yapmıştır. Ayrıca Scott'ın, kraliyet tebaasının taleplerini kralın huzurunda övgü dolu ifadelerle dile getirirken sergilediği abartının teatralliğine vurgu yapan Foucault'ya yaptığı doğrudan atfa da bakınız (*a.g.y.*, s. 93).

16 Walter Benjamin'in (1999) "Paris Pasajları" analizi bu konuda vazgeçilmez bir kaynaktır.

nezi de deneyimliyorlar – tıpkı Arjantin'deki işsiz *piquetero*'ların, Brezilya'daki evsizlerin, '68 Mayıs günlerindeki Fransız öğrencilerin ve Avrupa banliyöleri ile ABD gettolarındaki isyankâr dışlanmışların deneyimledikleri gibi. Kuşkusuz, direniş hareketleri her ne zaman heterotopik durumlarda geleceğin yüzünü aramışlarsa, "henüz değil"e yapılan bu deneme ziyaretinin yaratıcı gücünü keşfetmişlerdir. Bu tür deneyimler, neoliberal küreselleşme karşıtı çokbiçimli hareketin gösterilerinde doğmuştur ve doğmaya da devam ediyor; tıpkı Lacandon ormanında, Zapatista yerli isyancılarının özerk belediyelerinde olduğu gibi.

Foucault, iktidar ve bilgi arasındaki bağlantılar üzerine kararlılıkla yürüttüğü çalışmasında, toplumsal ilişkilerin bir ifade alanı olarak değil, ama iktidar ilişkilerinin eklemlenmesinin bir faktörü, keza bu ilişkilere tekabül eden bir bilgi faktörü olarak mekânın öne-



Fotoğraf-13. Zapatista özerk bölgesi, Chiapas, Meksika — Okulun açılış töreni: kültürlerin ve özgürleşmeci değerlerin heterotopik bir harmanı. (Fotoğraf: Chiapas'ta Bir Okul Kampanyası'nın arşivinden.)

mine işaret etmişti. Somut bir deneyim olarak, fakat aynı zamanda toplumu birbirine bağlı bir ilişkiler alanı olarak düşünmemize vesile olan bir kavram olarak mekân, kendi tarihine sahiptir ve bu nedenle de modern iktidarın soykütüğünün yanı sıra bilginin arkeolojisi için de önemlidir. Foucault kendi araştırmasında mekân analizi odaklı bir yolu izlememiş olabilir, fakat çalışması böyle bir perspektifin önemini ortaya koyuyor. Bir ötekilik coğrafyacısı, "öznelleştiren" ve "konumlandıran" iktidar ilişkilerinin analisti olarak Foucault, normalleştirici sınıflandırmaları sorunsallaştırmıştı. Mekânsal ve toplumsal düzenler, gözetim toplumlarındaki sınıflandırıcı iktidar uygulamasını hem destekler hem de ifade eder. Öte yandan Foucault kontrol alanının süreksiz olduğunu, iktidar merkezlerinin değil, yalnızca eyleyen özneleri ortaya çıkaran uygulama ilişkilerinin ve koşullarının var olduğunu da göstermiştir.

Normalleştirici iktidarın kısıtlı ve tarihsel olarak sınırlandırılmış etkinliği, bir iktidar mikrofiziğini gerekli kılar. İktidar kullanımının kurallarım yeniden şekillendirdiği ölçüde, bir direniş mikrofiziği de aynı şekilde gereklidir.[17] İktidar ve direnişin simetrik dahiliyetinin ötesine geçen heterotopik durumlar, Foucault'nun dilediği ve bizzat deneyimlediği gibi, yeni olanaklar yaratır. "Gemi," der Foucault, "mükemmel bir heterotopyadır. Gemisiz uygarlıklarda düşler kurur, maceranın yerini ispiyonculuk, korsanların yerini polis alır" (Foucault 2008, s. 22). Lacandon Ormanı'nda İnsanlık Adına Neoliberalizme Karşı Birinci Buluşma'yı düzenlediklerinde, Zapatistalar da kendi heterotopyalarını bir gemi olarak tahayyül etmişti. "[Ormandaki toplantı yerini örten] bu tente aslında bir yelkendir, oturduğumuz sıralar kürekçi sıraları, bu tepe muazzam bir teknenin gövdesi, sahne ise geminin köprüsüdür... Velhasıl ben de bir korsanım. Korsan, öfkeyle patlayan duyarlılıktır; henüz an-

17 "'Disiplin' ağının her yerde daha açık ve daha kapsamlı hale gelmekte olduğu doğruysa, tüm bir toplumun onun içine sokulmaya nasıl direndiğini keşfetme görevi daha da acil ve zorunlu hale gelmiş demektir" (de Certeau 1984, s. 14). De Certeau ayrıca moleküler eylemlerin birbirine eklemlendiği "bir anti-disiplin şebekesi"nden de bahseder.

laşılmamış adalettir ... hiçbir limanı hedeflemeyen sonsuz bir yolculuktur" (Taussig 1999, s. 257).

Zapatistalar gemilerini gizli bir koyun güvenli sularında korumak derdinde değildi. Onu iyi planlanmış bir ütopyanın kibri içinde sağlam kazığa bağlamak da istemiyorlardı. Bunun yerine, her türden direniş tekneleriyle karşılaşabilsinler diye onu her yere, toplumsal takımadaların kirli sularına gönderdiler (Stavrides 2004). Bazen, umutlarla ve belirsizliklerle yüklü bu genellikle derme çatma teknelerde, hem buradan hem de başka yerlerden, bugün, ama aynı zamanda yarın ve dün yelken açan, gelecektir – bilinmeyen, fakat bugünden alınan malzemelerle yaratılmakta olduğundan yine de aşina olduğumuz bir gelecek.

VII. BÖLÜM
Zapatista Heterotopyalarında Kimlikler ve İsyan

Bireysel ve kolektif kimliklerin bir toplumun üyelerini nasıl tanımladığını düşünmek, toplumu da bir isimler sınıflaması, bir isimlendirilmiş ve değiştirilemez varlıklar grubu olarak düşünmek anlamına gelmez. Kimlikler ortaya çıkar ve yok olur, toplumsal antagonizmaya yansır: Onu ifade eder, kırılıma uğratır ya da gizlerler. Kimlikleri toplumsal ilişkilerin önkoşulu değil, bu ilişkilerin ürünü olarak düşünmeli ve dolayısıyla bunların inşasını, değişimlere ve çatışmalara açık, süregiden bir süreç olarak değerlendirmeliyiz.

Kimliklerin yaratılması veya ilga edilmesinde mevzubahis edilen, toplumsal ilişkilerin dayanıklılığı, onaylanması ya da hatta yıkılması olduğundan, özgül kimliklerin doğumunu çevreleyen toplumsal koşulları dikkate almayan isyan politikaları tasavvur bile edilemez. Eğer bir birey ya da grup kendisini vaat edilmiş bir sürekliliğin ufkunu tanımlayan özelliklerin içinde tanırsa, bu sürekliliğin korunması, onaylama ve yeniden üretme girişimlerini gerektirir. Muhalif siyasetin yerleşik kimliklerin yadsınması için alan açması, sürekliliğe saldırması ve bu sürekliliğin açık yeniden üretimine meydan okumasıyla sağlanabilir.

Bir kimliğin dışavurulması ve yeniden onaylanması, toplumsal bakımdan anlamlı eylemler aracılığıyla gerçekleşir: Bir kimlik sonuçlar üretir ve kendisi de bir sonuç olarak üretilir. Bu bakımdan kimlikler, icra edilerek var olur ve dolayısıyla toplumsal durumun aktif unsurlarını oluşturur: Toplumsal ilişkilerle karşılıklı etkileşim içindedirler ve bu ilişkilerin yürütülmesi sürecinde kelimenin gerçek anlamıyla gerçekleşirler.

Bu durum kimliklerin herhangi bir anda doğduğu ve kaybolduğu anlamına gelmediği gibi; toplumsal ilişkilerin muazzam bir kişisel ilişkiler karmaşasıyla ifade edildiği günümüz toplumunda,

hiçbirimizin geçici olarak içinde olunabilen farklı toplumsal çevrelere göre kendi temel niteliklerini şekillendiren amorf bir varlıktan fazlası olmadığı anlamına da gelmez. Tahakküm mekanizmaları, tanınabilir ve dayanıklı kimlikler dayatmaya, sınıflandırmaya, peşin hüküm vermeye ve hiyerarşik ilişkiler yaratmaya devam eder. Yine de bu ayrımların yeniden onaylanması otomatik değil aktif bir şekilde gerçekleşir; bu onama eylemler üzerinden, toplumsal ilişkileri "icra eden" pratikler üzerinden üretilir.

Kimlikler tartışmasında benimsenen böyle bir perspektif, geçmişte belirli bir toplumu reddetme siyasetini tanımlamış sürekli kesinliği, hükmedilenlerin kendi kolektif kimlikleri adına karşı koymak zorunda olduğu böyle bir kesinliği kolayca benimseyemez. Eğer toplumsal kimlikler eşitsiz karşı karşıya geliş koşullarında doğuyor, yaşıyor ve bir grup insanın diğer bir grup insan üzerindeki baskınlığının sonucu olarak dayatılıyorsa, bu dayatmaya karşı koyanların, kendilerini boyun eğmiş ve düşük olarak belirleyen koşullarda kendilerine atfedilmiş her şeyden medet ummak zorunda olması, en hafif ifadeyle şaşırtıcıdır. Kimlikler, şayet bireyleri ve grupları "işlevsel" niteliklerine göre tanımlasaydı, o zaman "nötr", yani tahakküm alanının dışında olurlardı: İşçiler çalışan insanlardır, kadınlar belirli biyolojik niteliklere sahiptir, göçmenler ülkelerini terk etmeye zorlanmış insanlardır vs. Gelgelelim gerçekte olan ise, tarihsel olarak özgül bir tahakküm yapısının, bazı insanları işçiler olarak adlandırması ve bunların faaliyet koşulları, tanımlayıcı nitelikleri, hakları, görünümleri, söylemleri, düşleri ya da yaşam biçimleri için belirli koşullar koymasıdır. Cinsiyete dayalı bir kimlik olarak kadın kimliği toplumsal bir anlama sahiptir, kendisini tanımlayan ve normalleştiren performanslarla tanımlanır, yükümlülükler dayatır ve davranışları şekillendirir.

Öyleyse var olana karşı koymak ya da -daha iyisi- bir özgürleşme ve kendi kaderini belirleme düşü kurmak, yalnızca yerleşik kimliklere güvensizlik duymak anlamına gelmez, aynı zamanda kimliklerin üretimi ile toplumsal yeniden üretim arasındaki zorunlu bağlantıyı kabul etmek anlamına da gelir.

Bu tür bir farkındalık, çağdaş bir hareketin, ona bizzat verdikleri isimle "para toplumuna" karşı koyan bir hareketin söylem ve eylemleriyle kesişir: Günümüz Meksika'sının isyancıları olan Zapatistalar, yeniden onaylanma arayışındaki kolektif bir kimlik adına değil, kendi kaderini belirleme hakkından yoksun bırakılmışların özgürleşmesi adına uluslararası kapitalist düzenin ufkunda fırtınalar yarattı. Birçokları bu hareketi, baskı altında tutulan bir yerli kimliğinin resmen tanınması ve savunulması için yürütülen mücadelelerin bir parçası olarak sınıflandırmakta aceleci davrandı. Klasik sömürgecilik günlerinde de, bugün yaşadığımız küreselleşme koşullarındaki sömürgecilik döneminde de, her türden özgürleştirme hareketleri, talep edilen belirlenim formları olarak bu tür kolektif kimlikleri ön plana çıkardı, çıkarmaya da devam ediyor. Ne var ki Zapatistalar günümüz Maya kimliğinin yeniden onaylanmasını talep etmiyor. Tam tersine, günümüz Mayalarının, kendileri gibi daha birçoklarını kapsayacak bir Meksika'da, "alttakilerin" deneyimlerini ve eşitlik ve adalet düşlerini birbirleriyle paylaşabileceği bir dünyada kendi modern yüzleriyle karşılaşacaklarını düşünüyorlar.

Yüze Sahip Olmayanlar

Zapatistaların söylemi ve siyasi pratiği, en az iki dünyanın karşı karşıya gelişinin damgasını vurduğu bir zaman ve mekânda doğdu. Meksika'nın bir eyaleti olan Chiapas'ta, az ya da çok Latin Amerika'daki silahlı gerilla savaşçılarının temel niteliklerine ve düşünme biçimine sahip küçük bir Marksist isyancı grubu, çoğunlukla yozlaşmış yerel iktidar odaklarından kaçmak için köylerini terk etmiş insanlardan oluşan yerli topluluklarıyla karşılaştı (Gossen 1999, s. 262). Böylece kendi demokrasi ve özgürleşme vizyonlarını andıran bir komünal hayat yapısıyla da karşılaşmış oldular. Ne var ki bu karşılaşma, öncü, devrim ve toplumsal özneler hakkındaki kesinliklerine dair bir sorgulamayı da beraberinde getirdi. Kolektif yerli direnişi formları, toplulukların "riayete dayalı yönetim" öğretisi-

ne dayalı iç örgütlenme ilkesi, geçmiş ile gelecek arasındaki devasa uzaklıkları kişisel yollara değil kuşaklara işaret eden bir adımla birleştiren bir zaman anlayışı – işte tüm bunlar Zapatistaların düşünme şeklini ve siyasal projelerini değişikliğe uğrattı. Her şeyden önemlisi, dinlemeyi, beklemeyi ve ezilenlerin, direnişlerinin gündelikliğinden çıkan hususiyetlerine saygı duymayı öğrendiler. Diğer yandan yerliler ise, küresel seviyedeki insani özgürleşme fikirleriyle aşılandılar ve kapitalist küreselleşme dünyasını şekillendiren güçleri kavramaya başladılar.

Zapatista ayaklanması bizzat topluluklar tarafından kararlaştırıldı. Savunmaları, onlar adına hareket eden bir kurtarıcı ordu tarafından değil, bizzat oluşturdukları bir ordu tarafından üstlenildi. "Artık yeter!" dedikleri noktada, bizzat kendi komutaları altındaki EZLN ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere eyleme geçti.

Zapatista ayaklanması yerli halkın siyasetinin özel karakterini belirginleştirmiştir. Mücadelenin önemli ve önemsiz anlarında, onu destekleyen ve aslında üretenlere sorulan sorularla şekillendirilmiş bir siyasettir bu. Bu adaletsiz toplumla, o toplumu andırmayan yöntemlerle mücadele etmek isteyen, bütün silahlı grupları ve girişimleri tanımlayan şiddet, disiplin ve hiyerarşi mantığına kendisini kaptırmayı reddeden bir siyasettir bu. İstemedikleri halde mecburen silahlandıklarını sürekli olarak vurgulayarak, ordunun başka bir toplumun doğuşunun aracı ya da modeli haline gelmesini öngören tüm yaklaşımları ezip geçiyorlar. Aynı zamanda siyasetleri, izlenmesi gereken bir öncü ya da paradigma fikrine dayanmadığından, gücünü hem bireysel hem de kolektif seviyede "haysiyet" talep-hedefinde özetlenen direnişin gündelikliğinden alıyor.[1] Siyasetlerinin bu özel nitelikleri, savundukları özel bir insan tipine şekil vermiyor; belki de yeni bir dünyanın öznellikleri olarak farklı figürlerin ortaya çıkabileceği bir alanın çehresini şekillendiriyor.

Bununla birlikte, Chiapas'ın yerli toplulukları üzerinde kurulu Zapatista isyanı, bir yerli ayaklanmasından, yerli hakları için ger-

1 "Direneceğiz! Bir haysiyetimiz var! Meksika halkının haysiyetinin bir fiyatı yoksa, güçlünün gücü kaç para eder?" (Marcos 2002, s. 50.)

çekleştirilen bir isyandan nasıl ayrıştırılabilir? Nitekim isyanın en başından itibaren Meksika'nın yerli halkının hakları başlıca talepler arasında olmuştur. Komünal topraklar (*ejidos*)* üzerindeki anayasal olarak tanınmış kolektif sahiplik hakkının, NAFTA anlaşmalarının onaylanmasının bir sonucu olarak kaldırılacağı beklentisi, "Artık yeter!" patlamasını tetikleyen kıvılcımdı. Bununla birlikte Zapatistalar Meksika'nın yerli halklarını savunurken, aslında bütün ezilenlerin haklarını da savunuyorlar. Yerli halk, yok sayılmış, susturulmuş ve sık sık da şiddet yoluyla bastırılmış farklılıklarında, muktedirlerin "para toplumunun" evrensel şartlarında işe yaramıyorsa yıkıma uğrattığı bütün farklılıkların timsalini gördüler. Dil, uygarlık, tarih, siyasi kültür ve değerler bağlamlarındaki yerli hususiyetleri, böylece kapalı bir evrenin etrafına örülecek duvarlara dikilecek bir bayrak değil, kapitalizmin yıkmakta olduğu zengin bir dünyanın zorunlu bir bileşeni haline geldi.

"Bütün isyancı hareketler, görünmezliğe karşı hareketlerdir" diyor Holloway (2002, s. 156). Zapatistaların bütün bu "yüzü olmayanları", Meksika devleti için gerçek anlamda var olmamış, görülmemiş, görünmezliğe mahkûm edilmiş, kendilerini var eden fakat toplumun değerlerinin ve önceliklerinin ötesine geçen kendi değer ve önceliklerini ifade ve talep etme olanaklarından yoksun bırakılmış olanları savunurken vurguladıkları şey, işte tam da bu tür hareketlerin bu genel karakteristiğidir. "Yüzü olmayan" yerliler, bir bakıma, yüzü olmayan ezilenin en tipik örneğidir. Ancak temel niteliklerinden yoksun olduklarında birer monada dönüşen "yüzü olmayan" yerliler, güçlerini iş yerlerinde ve muharebe alanlarında seferber ederek toplum mekanizmasını işler hale getiren kitleleri oluştururlar.

Dolayısıyla bireysel ve kolektif farklılıkların savunulması için ortaya konulan söylem ve pratik de hareketin bu doğasıyla uyumludur. Subcomandante Marcos, EZLN tebliğlerinden birisine yazdığı en ünlü ilave notlardan birinde bu duruşu kusursuz bir şekilde özet-

* Meksika yönetim sisteminde *ejido*, tarımsal amaçlarla kullanılan ve komünal mülkiyete konu edilen arazidir. (ç.n.)

liyordu: "Ezilen azınlık kılığına bürünmüş çoğunluk notu: Marcos San Francisco'da bir eşcinseldir, Güney Afrika'da siyah, Avrupa'da Asyalı, ... İsrail'de Filistinlidir, San Cristóbal sokaklarında bir yerli, ... Üniversite kampüsünde bir rockçı, Nazi Almanya'sında Yahudi, ... galerisi ya da resim portföyü olmayan bir ressamdır, mahallenin birinde bir cumartesi akşamı tek başına bir ev kadını, ... topraksız bir köylü, marjinal bir yayıncı, işsiz bir işçidir... Ezcümle, Marcos bu dünyanın herhangi bir insan evladıdır; Marcos, 'yeter artık!' diye haykırarak patlayan, direnen hoşgörü gösterilmemiş, ezilmiş bütün azınlıklardır. O, konuşmaya başlayan bütün azınlıklar ve onlar konuşurken çenesini kapatıp dinleyen bütün çoğunluklardır. O, sesini arayan, sonsuz bir şekilde bölünmüş olanlara, yani bize çoğunluk olma durumunu geri verecek şeyi arayan bütün hoşgörü gösterilmemişlerdir."[2]

Genel bir norma indirgenemeyen farklılığın ve hususiyetin değeri üzerine yürütülen modern tartışma, toplumu karmaşık bir farklılaşmalar alanı olarak tanımlama eğilimindedir. Buna karşın Zapatistalar, var olan ya da ezilip düzlenmiş farklılıkları olumlamakla yetinmez, aynı zamanda onlarla karşılaşmayı diler de.[3] Bu nedenledir ki yerli talepleri asla "Modern bir Maya devleti için mücadeleye'" gibi bir sloganla değil, "Bizsiz bir Meksika: Bir daha asla!" sloganıyla ifade edilmiştir (bu aynı zamanda Şubat 2001'de Meksiko şehrine yapılan büyük yürüyüşün de temel sloganıydı). Zapatistalardan önce yerli toprak hareketi tümüyle ortak ve ayrık bir yerli kimliğinin savunusuyla özdeşleşmiş gibiydi. Marcos, 1975'teki Yerli Kongresi'nde kurulan Kiptik *Ejidos* Birliği'ni, iç farklılıklara kapalı ve bütün ötekilere karşı konumlanmış bir yerli kimliği ortaya koymak isteyen "köktenci tutucular" olarak tanımlar.[4]

2 Marcos bildirisi, 28 Mayıs 1994. Kısmi çevirisi şurada yer alıyor: Taussig (1999, s. 264).

3 "Bizler homojenleştirmeye karşı heterojenliğin, yadsımaya karşı farklılığın isyanıyız" diyor Holloway, kapitalist tahakkümde "çatlaklar" yaratan çokbiçimli bir hareketten yana olduğunu ifade ederken (Holloway 2010, s. 220).

4 *Ejidos* Birlikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Cal y Mayor (2002, s. 162 ve 216).

Postmodern "büyük anlatı" eleştirisi, adil bir toplum için kurulan kolektif düşü ille de parçalamak zorunda değildir. Bununla birlikte Zapatista söylem ve praksisine göre, bu eleştiri, "aşağıdakilerin" eyleminin hiyerarşik ve tarih-ötesi bir modele zorla uydurulmasından kurtarılabilir. Dolayısıyla bireyliğin yeniden olumlanması uğruna tüketimi bir ilahiye dönüştürmek yerine farklılığa başvurmak, özgürleşme düşü ve bu düşe yaklaşma araçları için bir ölçü halini alır. Özgürleşmiş insanlık birçok dünyanın içine sığabileceği bir dünya olarak tanımlanırsa, böyle bir gelecek için mücadele de birçok farklı mücadeleyi içine alabilecek bir mücadele olacaktır.

Zapatistalar, Lacandon Ormanından Altıncı Deklarasyon'la, neoliberal dehşete karşı bütün direniş ve mücadelelerin buluşması için bir halk inisiyatifi üstlendi. "Ulusal mücadele programı" teklifleri, aşağıdakiler için ve "aşağıdan" inşa edilecek inşa edilecek "alternatif [bir] sol girişim" olma niyetini taşıyor. "Onlara hayatlarını, mücadelelerini, ülkemizde olup bitenler ve yenilmemeyi nasıl becereceğimiz hakkında ne düşündüklerini soracağız" diyor deklarasyon Zapatistaların tarzına uygun olarak ve böylesine çeşitli bir harekette öncü ya da liderlik rolünü reddeden Zapatistaların siyasal etiğini ortaya koyuyor.[5]

Maske

"Görülmek için yüzlerimizi kapattık" şeklindeki muammalı ifade, bu toplumda "bir yüze sahip olmayan"ların savunulması ve keşfedilmesi siyaseti olarak Zapatista siyasetini özetliyor. Maskeli isyancılar, kendilerini, görünürlükleriyle birlikte kamusal hayattaki rollerinden de yoksun bırakılan görünmezlerin yerine koyarak, bilinçli olarak yüzlerini gizliyor. Birçok kişinin çoktan fark ettiği gibi, peşlerindeki resmi ya da paramiliter zorbalardan korunma ihtiyacı, Zapatistaların ünlü *pasamontañas*, yani kar maskelerine olan

5 Bu deklarasyonun İngilizce çevirisine şu adresten ulaşılabilir: https://webspace.utexas.edu/hcleaver/www/SixthDeclaration.html. [Türkçesi içinse bkz. http://sendika10.org/2005/07/lacandona-ormanindan-altinci-deklarasyon-ezln/ (ç.n.)]

düşkünlüklerini açıklamak için tek başına yeterli değil. Ne Zapata ve yanındaki devrimciler maske takmışlardı ne de el Che ve silah arkadaşları. Maske kullanımı, EZLN'nin kanun kaçağı savaşçılarım ve liderliğini korumanın ötesinde, Zapatistaların siyasi hususiyetleriyle tamamıyla uyumlu sembolik bir güç kazandı. Marcos da böyle bir sembolik niyete işaret eder: "Maske planlama ürünü olmayan bir sembol, mücadelenin bir ürünü o... Yüzlerimiz açıkken kimse dönüp yüzümüze bakmıyordu, şimdi bakıyorlar, çünkü yüzlerimiz örtülü" (Montalbán 2001, s. 112).

Zapatista maskesi ne başka bir kılığa büründürüyor, ne de örtüyor; esasta, bütün "aşağıdakilerin", "basit, sıradan insanların, yani isyancıların" farklılıkları içinde birliğini sembolize ediyor. Ezilenler, kendilerini gayrişahsileştiren bu maskeler aracılığıyla görünmeyen yüzlerini yansıtıyor. Ezilenler, ayrık niteliklere sahip ayrık kişiler olarak değil, farklılıklarını silip yok etmeksizin kendilerini kapsayabilen yegâne kimliği, yani isyancı kimliğini onlara veren mücadelelerde ortaya çıkan, eşanlı olarak görünür ve görünmez kişiler olarak tarih sahnesine çıkıyorlar. EZLN'ye bağlı Gizli Devrimci Yerli Komitesi - Genel Komutanlık (CCRI-CG), "erkek ve kız kardeşlerine", dünya insanlarına şöyle sesleniyor: "Biz unutulmuşların bir ismi var... Mademki bir ismimiz var, kardeşlerimiz, yani sizler, yarın bize bir yüz verirsiniz diye umuyoruz."[6]

Homojenleştirmek yerine karşılaşma yerleri yaratan maskenin gayrişahsileştirme işleminin ritüel bir özü vardır. Marcos, gerçek kimliğini merak edenlere karşı daima alaycıdır, kimliği ortaya çıkarsa cazibesini yitirmekten korktuğunu söyler onlara; onu ve diğer *comandante*'leri maske takmaya yönelten şey, çirkinliklerini gizleyebilmek için benimsedikleri bir tarzdır. Marcos, bu alaycı tavrıyla, hayli yaygın yüz tapınmasını tersine çeviriyor gibidir. Yüzü kişisel kimliğin merkezi olarak yansıtan Batılı ritüeli adeta kendisine karşı çevirir.

6 EZLN'ye bağlı CCRI-CG'nin 12 Mart 1995 tarihli bildirisi.

Marcos'un sözlerinin gerisinde, maskeye büyülü bir güç bahşeden ve yerlilerin geçmişinde derin kökleri bulunan bir dünya vardır. Burada söz konusu olan, Zapatistaların, yerlileri hareketi desteklemeye ikna etmek için yerlilerin kadim dünya görüşlerini ve sembolleştirmelerini benimsemesi değildir. Kendi kültürlerini Batı'nın özgürleştirici söylemiyle karşılaştığı kavşağa taşıyanlar ve, Gizli Devrimci Yerli Komitesi'ni, EZLN yönetimini ve Zapatista hareketinin her veçhesini oluşturanlar, bizzat Chiapaslı toplulukların üyeleri olmuştur. Yerlilerin ortak aklı, dünyayla kurdukları ilişkiyle uyumluydu; zira bu ilişki, kimliklerin ötekilerle ilişkiler içinde doğduğunun, uzun yürüyüşlerinde dünyanın her tarafından insanları ve grupları birleştirdiklerinin ve sürekli bir sınanma halinde olduklarının farkındalığına ve farklılığa açıktı.

Fatihlerin kendi dinlerinin yanı sıra dindışı alanların da dışına sürdüğü yerli kültürü, görünmez pratiklerde gizlenmeye zorlandı, fakat her şeye rağmen kolektif bir direnişin dokusunu ördü. Fethedilmiş Mayaların yerli torunlarının nazarında her kişi ona eşlik eden, güçlü, eştözlü ve kendisine dışsal bir ruha sahiptir. Bu ruh genellikle, mutlak akrabalığı sayesinde kendisine dönüşebileceği ve böylece onun gücünü ve desteğini kazanabileceği bir hayvana tekabül eder (Gossen 1999, s. 228 ve Taussig 1999, s. 247). Kişinin kimliğini çok büyük ölçüde bu hayvan-ruhla (*nahual*) olan ilişkisi belirler; toplumun farklı bireyleri arasındaki bağlara da müdahale edebilen bir ilişkidir bu. *Nahualismo* esas olarak, toplumsal yeniden üretimi ve topluluğun denetimini düzenleyen bir ilişkiler sistemidir ve bu nedenle de fatihlere karşı sessiz direniş dönemi boyunca varlığını gizlice korumuş, yerliler üzerindeki etkisini sürdürmüştür (Gossen 1999).[7] Fatihler, doğumları ve yeniden üre-

7 Hıristiyanlık dini örneğinde olduğu gibi, sömürgecilerin hâkim kültürünün unsurlarını baskı ve sindirmeye karşı bir silaha dönüştürerek bünyelerine almış olsalar da, bu direniş ortak bir kültürel kimliği açıkça referans almaya devam etti. Dolayısıyla, June Nash'ın gözlemlediği gibi, "Mayaların kendileri olarak kalmasına olanak veren değişiklikleri benimseme yeteneğiyle ilişkili süreklilik diyalektiği, yerlicilik (*indigenistas*) söyleminden bir kopuştur. Zira söz konusu söylem, yerli *ve ladino* kültürlerinin, ilkinin kendisinden daha ileri ya da modern olan Batı kül-

timleri gizli kalmış bir inanç üzerinden gerçekleştiği ölçüde, yerli kimliklerine zarar verme gücünden yoksundu.

Burada ilginç bir noktayı not edelim: Kimliğin bu –bireye dışsal, eştözlü ruh-hayvan niteliğindeki– zorunlu bileşeni, aslında ona bir istikamet nakşeder. Bununla birlikte burada söz konusu olan, yerli Maya davranışını normalleştirerek işleyen teolojik bir metafizik değildir; daha ziyade dış dünyaya adapte olma kaygısıdır (benliğin bir varlığa intibak etmesi de bu sürece eşlik eder); ve bu kaygı ılımlı bir davranış tarzı üretir. Batılı yüz tapınışının aksine, yerli yüzü bir şahsiyet özelliği olarak yüceltilmez. Yüz, şekil verdiği kişiyi titizlikle ifade eder, fakat onun kendisini oluşturan dış dünyayla kurduğu gizli ilişkiyi açığa vurmaz. Velhasıl toplum bireylerin üzerindedir, fakat onları homojenleştirdiği için değil, farklılıklarına güvenlik sunduğu için böyledir. Gizli bir farklılıktır bu, hassas bir farklılık, zira dış güçler karşısında savunmasızdır; her kişinin, diğerlerininkinden üstün saymaksızın bulmak zorunda olduğu kişisel istikametlerini ifade eden bir farklılıktır. Yerliliğin ılımlı ifadesinin; gerçekleştirdikleri sokak eylemlerindeki titiz "gayrişahsileşme"nin; keza topluluk ileri gelenlerinin kerameti kendinden menkul bir sıradışılık zannının kibrinden uzak durmasının kökleri burada yatar. Aslında Zapatista liderliğini gayrişahsileştiren maskeyi, bu yerli yüz kavramının dolaysız bir sonucu olarak görebiliriz. Düşmanlarının kötü niyetli müdahalelerine maruz kalan yerli liderler, riayete dayalı olarak yönetebilmek için bütün kişileştirici özellikleri reddetmelidir: Onlar lider değil, topluluğun aracılık yapan hizmetkârlarıdır (*a.g.y.*, s. 261).

Gayrişahsileştiren maskenin ritüel gücü, yerli halkın kolektif duruşunda derin köklere sahiptir ve aynı zamanda ötekilerle ve kendi topluluklarıyla kurdukları ilişkilere de aracılık eder. Bu ilişki, direnişi ve aynı zamanda yöneten-yönetilen ayrımına/ayrımcılığına ket vurmuş bir siyasi kültürü ifade ettiği ölçüde, özgürleşti-

türüne asimile olmasına olanak verecek bir kaynaşmasını olumlar; ama öte yandan, yerli özelliklerinin bir modernleşme sürecine girmesine karşı çıkar" (Nash 2001, s. 236).

rici bir komünal vizyonda kendisine yer bulabilmiştir. Yozlaşmış *cacique*'ler,* devletle işbirliği halinde olan ve kendi halkının haklarını satan bu yerel güç odakları, tam da –kişisel bir çıkarı ifade eden şahsi rolün riayet yoluyla yöneten bir yöneticinin gayrişahsi rolünün yerini aldığı– böyle bir kibirden dolayı suçlu görülmüştür.

Maske kullanımının ritüel gücünü belirgin bir şekilde açığa vuran bir unsur da, maskeyi açma, maske çıkarma ediminin kendisidir. Meksika devleti, harekete darbe vurmak ve hareketin liderliğinin yerel ve uluslararası saygınlığına zarar vermek amacıyla, gerçek Marcos'a ait olduğunu düşündükleri fotoğrafları servis etti. Efsanevi *Sub*, maskesi olmadığında, mütevazı bir mobilya satıcısının oğlundan farklı görünmüyordu. Devlet, sözümona isyancı "lider"inin ifşa edilmesinin ve dolayısıyla gizemini kaybetmesinin yaratacağı etkiden çok emindi. Fakat 1995 yılındaki o ifşaatın üzerinden bir hafta bile geçmeden "Hepimiz Marcos'uz!" diye haykıran binlerce insan Meksiko şehrinin sokaklarını doldurdu. Kimse maskenin ardındaki yüzle ilgilenmiyordu, onun temsil ettiği hareketi ezmek isteyenler hariç tabii. Bizzat Marcos'un ifade ettiği gibi: "Burada mevzubahis, *Subcomandante* Marcos'un şu anda *ne* olduğudur, *bir zamanlar kim olduğu* değil" (Mertes 2004, s. 15). Marcos, kendi rolünü bir aracıya indirger: "Bir aracı olarak, bir tercüman olarak Marcos, üzerine eğilip içerideki dünyaya ya da içeriden dış dünyaya bakmanıza olanak veren bir penceredir. Sorun şu ki pencereler kirlidir... İnsanlar camda kendi yansımalarını görüyorlar, bu da demektir ki Marcos bir sembole dönüştüğünde, insanların görmeyi diledikleri şey haline geliyor" (Le Bot 1998, s. 190).

Maskenin çıkarılması, muktedirlerin sandığı gibi bir kişiyi açığa çıkarmaz. Maskenin ardında, isyancıların kendilerini görmesi için bir boşluk, bir açıklık bulunur. Maske, aşağıdakilerin kolektif, çokbiçimli/parçalı yüzünü sergiler. Yüzün yadsınması olarak maske böylece bir çoğaltma gücü kazanır. İsyancıların dönüşümü, kudret-

* Kelime anlamı olarak "Kızılderili şefi" anlamına gelmekle birlikte, İspanyolcada genelde "yozlaşmış yerel kodamanlar" anlamında kullanılır. (ç.n.)

lilerin onlardan esirgediği yüzleri kazanma kapasitelerine bağlıdır. Yüzü ruhun aynası olarak gören Batılı yüz mitolojisinin olmasını istediği gibi, gerçek bir iç dünyanın aynası olan yüzler değildir burada söz konusu olan; fakat dış dünyayı yansıtan yüzler, beden dışı eştözlü bir varlığın müdahalesine duyulan *nahual* inancı ile çokbiçimli/parçalı adil bir dünyaya, özgürleşmiş hususiyetlerin karşılaşma alanına duyulan inancın kesişme noktasında doğan yüzlerdir.

Bu ifşaat, modern toplumun, kendisinin aleyhine dönenlerden birçoğunun hayal gücünü kurutmakta kullandığı özcü önyargıların temellerini yıkmaya niyetli bir siyasetin teatralliğine umulmadık bir sahne sundu. "İster bir taraftan gelsin ister öbür taraftan, sembollerin kolektif manipülasyonu teatral bir temsili gerektirir" diyor Marcos (Montalbán 2001, s. 133). Maskesi düşürülmüşün kendisi, maske düşürme sahnesinin beklenmedik yönetmenine dönüşmüştür: Burada asıl ifşa olan, kendi hareketiyle bu kolektif maskenin arkasındakinin belirli bir Meksikalı komplocu değil "yüzü olmayanlar" olduğunu ortaya koyan devlet oldu.

Marcos maskenin teatralliğini açığa vurmak için bir kez daha alegoriye başvurur. Bu sefer sahne, 1994 yılı Ağustos'unda kendi kontrolleri altındaki Lacandon ormanında Zapatistalar tarafından düzenlenen Ulusal Demokratik Buluşma'dır: "Yalnız kaldıklarında, *Sup* [Marcos] bir işaret yapar... *Sup* dahil herkes kar maskelerini ve yüzlerini çekip çıkarır. Maskelerin altından çatık kaşlı sert görünümlü bir denizciler kalabalığı çıkar ortaya. Sağ gözü bir kumaş parçasıyla kap(a)lı *Sup*, tahta bacağı üzerinde havalı bir şekilde zıplamaya başlar." Ve işte o toplantıda yukarıda bahsettiğimiz bildiri imzalanır: "Pusulasını şaşırmış korsan, umut profesyoneli, adaletsizliğin ihlalcisi ... yüzü ve yarını olmayan adam" (Taussig 1999, s. 256-7).

Maskeyle birlikte sıyrılıp çıkarılan yüz, hem bir yüz hem de bir araçtır; yolu, belirsiz bir istikameti gösteren bir geçittir. Maske çıkarmanın teatralliği, örtüsü kaldırılmış olanın başka bir yerde olduğunu kanıtlayan bir teatralliktir. Maske aracılığıyla gayrişahsileştirmenin özü, farklılıkları özdeşleştirmek yerine bir araya topladığı maske çıkarma anında ortaya çıkar (*a.g.y.*, s. 263). Maske bir kimliği, bir

özdeşliği gizlemiyordu; bilakis, çok sayıda farklı insanın kolektif referansını açığa vuruyordu. Maske, onu takanın yüzünün ötesine işaret ediyordu. Kimlik saptama, özdeşleştirme, sınıflandırma yoluyla kontrol etme ve tanımlama derdindeki bir toplumdan kurtulmayı talep eden herkesin yüzünün ortaya çıkmasını amaçlıyordu.

Örtünün kaldırılması bir aydınlanmaya, bir keşfe (*discovery*) götürür. Temsili çıkarılışından sonra bile maskenin bir sembol olarak etkinliğini sürdürmesinin nedeni budur. *Dis-covery*?* Yoksa bu, yeni bir dünyanın doğumuna giden yolu gösteren bir kılık değiştirme midir? Bir mobilya satıcısının oğlu kimliği kadar mütevazı ya da hatta önemsiz olan ezilen kimliğinin yerine, isyancıların mütevazı, fakat aynı zamanda sonsuzca da zengin kimliğinin doğuşu söz konusudur burada. Maske kimliği gizlemez, onu mümkün kılar, zira onun ardında bir kimliği yansıtan bir yüz değil, kimliklere gebelik eden birçok yüz vardır.[8]

Yüzü olmayanları göstermek üzere gayrişahsileştiren maskenin tam zıddında, devlet tarafından takılan maskeler bulunur. Zapatistalar, uzun bir sessizlik döneminin ardından 1998 yılında "Yukarısı ve Aşağısı: Maskeler ve Sessizlikler" (Marcos 2004) başlıklı bildiride, yönetenler, aldatıcı görünümlerinin altında uyguladıkları siyasetin gaddarlığını gizleyen maskelerle tasvir edilir. Ulusun siyasi hayatı, "gelgeç bir maskeli baloya dönüşmüştür." Ülkenin başkanını tarif ederken, "şovenizmin maskesini" takan "ulusal egemenliğin baş bezirgânı" (Marcos 2004, s. 325) yabancıları kovalamaya girişmiş, diyor Marcos. "Makroekonomi maskesinin arkasına," diye ekliyor, zaten yoksul olanı daha da yoksullaştıran bir ekonominin yüzünü örten "bir ekonomi modeli gizlenmiştir".

---

* Keşfetme, bulma, açığa çıkartma gibi anlamları olan "*discovery*" kelimesinin, discover, yani üzerindeki örtünün kaldırılması olarak çevrilebilecek kök anlamına gönderme yapılıyor. (ç.n.)

8 Marcos bir öznelliklerarasılık mekânını, dünyanın her tarafından insanları eşi benzeri görülmemiş 'postmodern' bir devrimci hareket içinde birleştirmekte olan, benlikler ile ötekiler çokluğu arasındaki bir kültürlerarası ilişkiler mekânını açmıştır" (Garcia 2001, s. 172).

Devlet ve yüzleri haberlerde görülen kadrosu, onları yüzler olarak takdim eden maskeler takar. Devlet farklı kılıklara bürünerek göz boyar, böylece tahakküm altındakileri aldatmaya çalışır. İktidarın gerçeği çarpıtarak yansıtan aynasında, halkı umursadığını iddia eden şahsiyetler yansıtılır. İsyancıların açığa çıkaran ve keşfeden kişileştirici maskesinin karşısında, yönetenlerin kelimenin tam anlamıyla gizleyen maskeleri bulunur. Hükümetlerin vitrini bürokrat-siyasetçiler tarafından ele geçirildiğindeyse, bunların yüzleri, bina cephesini andıran o aynı homojenleştirici *ifadede* donar kalır. İlk başlarda hükümetin müzakerecileri, maske takan insanlarla konuşmayı reddettiklerinde, Zapatistalardan şu yanıtı aldılar: Maskesini yüzünden asıl hiç çıkarmayan devlettir (Taussig 1999, s. 134). "Yukarısı ve Aşağısı: Maskeler ve Sessizlikler" metnini yorumlarken, "Direniş kültürü maskeler komplosuna bir yanıttır," der Montalbán (2001, s. 32). "Bu yerliler sessizce görüyor ve görülüyor" diye devam ediyor metin. "Böyle bir sessizliğin ardından, bu yerliler bir gemiye, bir Nuh gemisine, yüzdürülebilir bir Babil Kulesi'ne seslenip, tayfasına ve idarecilerine absürt ve saygısız bir meydan okumada bulunuyor, pruvadaki gemi başı süsü bir kar maskesini aydınlatıyor! Evet, açığa vuran bir kar maskesi, konuşan bir sessizlik" (Marcos 2004, s. 240).

Gayrişahsi görünmek için takılan maske, isyancıların "ritüel eşitlenme" maskesi, işte böyle açığa çıkaran, "aşağıdakiler" için yeni kimliklerin varlığını mümkün kılan yeni yüz haline gelebilir.

Herhangi Bir Yüz

"Yüz," der Agamben, "ortaklığın yegâne zemini, yegâne mümkün kenttir" (Agamben 2000, s. 91). Baskın merkezi-Batı uygarlığı miti, yüzü öznelliğin kalesi olarak görür. Bireyselleşmiş yazgıların çoğunluğu aşağılayıcı yenilgilere ve hayal kırıklıklarına götürüp, çok azını ise güç ve servetle kavuşturduğu bir dünyada, yüz, bir vaadin simgesi olarak görünür. Neyseniz o olmak, bir reklamın ifade ettiği şekliyle "kendiniz olmak", "bize çıkar sağlayan şeyi satın alabilmeniz için olmanızı istediğimiz şeyi olmanız" demektir. Kategorize eden bir

şahsileşmenin saçmalığı ve aslında iktidarın üretici boyutu olarak özneleştirilmeyi gizleyen kişisel ve ayırıcı niteliklere sahip olma yanılgısı içinde, yüz, bireysel bir kimliğin en aşikâr kısmı olarak kalır.

Yerli isyancıların siyasi büyüsüne sahip Zapatistalar, yüzün farklılıklara alan açan kolektif bir direniş sembolü olabileceğini gösterdi. Bu bakımdan Zapatistaların siyasi kültürüyle Agamben'in kıpır kıpır ve militan düşüncesinin patlayıcı bir karşılaşmasına kapı aralayabiliriz. Agamben'in muhakemesinde siyaset alanı, bir ifşa konumudur; fakat ünlü adamların kamusal edimler içinde paradigmatik kişilikler sergilemesine vesile olan bir ifşa değildir bu. Agamben'in sözünü ettiği "herhangi bir tikellik", "gelmekte olan ortaklık" (Agamben 1993) perspektifini temsil eden bu yeni siyaset figürüdür. Bunun özgürleştirici boyutu şurada yatar: Bu ortaklıkta, farklılıklarının onları –baskın kültürün yaptığı şekilde– bireyler olarak kişileştirmediği ve farklılaşmaları ve hususiyetleri hoş görmeyen bir topluluğun tektipleştirici anonimliğine indirgemediği bireylerin bir eylemi ve birliği söz konusudur. Bireysellik zaten boş bir kabuk olduğundan "uygun kimlikler" arayışına devam etmenin anlamsız olduğu bir dünyada, Agamben bizden "kimliksiz bir benzersizliği" tahayyül etmemizi ister.[9] Şöyle der Agamben: "Eğer insanlar... bu şekilde, şu ya da bu özel özgeçmişlerden gelmek yerine tekil dışsallıkları ve yüzlerinden ibaret olabilselerdi, ilk kez önvarsayımların ve tebaanın olmadığı bir ortaklığa, söylenemez bir şeyin olmadığı bir iletişime girerlerdi" (*a.g.y.*, s. 65).

9 Hardt ve Negri, "kimlik" teriminin yetersizliklerinin üstesinden gelebilmek için "tikellik" terimini önerir. Onlara göre tikellik, çokluk tarafından tanımlanır ve ona yöneliktir; ayrıca "daima bir farklılaşma süreci içindedir" (Hardt ve Negri 2009, s. 338-339). Hardt ve Negri, topluluğu kimlik olarak kavrayan baskın anlayıştan ayrılarak, "birlikte aidiyet"i kavramlaştırma isteğinde Agamben'le ortaklaşırlar. Ne var ki Agamben "her türlü tikelliğin", ortak bir insanlık, bir "oluş topluluğu" (Mills 2008, s. 133) düzleminde iletişim kurduğunu düşünürken, Hardt ve Negri ise kurumların, [tikelliklerin] karşılaşmalarını çekip çevirebilmeleri için bir bağlam yaratma gücüne inanır (*a.g.y.*, s. 357). Dolayısıyla kurumlar çatışmaya açıktır ve kolektif kimlikler dayatmaz; diğer taraftan bu kurumlar aynı zamanda –hem ortak zenginlik olarak hem de bu zenginliğin demokratik yönetiminde ortak formlar olarak anlaşılan– "ortak değerler"in yaratılması ve kolektif olarak sahiplenilmesi için zemin sunarlar.

Gelmekte olan ortaklığın, üyelerini tanımlayan belirli önkoşullara indirgenmeksizin, bir aidiyet olgusuyla ayırt edileceği kesin değildir. Toplumsal bireylerin özselleştirici özdeşleştirilmesine karşı direniş, yönetenlerin yönetilenleri içinde kıstırmak istedikleri kimliklere karşı yürütülen her bir mücadelenin tarihselliğini gözardı etmemelidir. Yalnızca ayaklanma politikaları, herhangi bir iktidarın belirlemelerinin ötesinde, bir kolektif kimlikler oluşumunun izleyeceği farklı yolları yaratabilir.

Zapatistalar, küreselleşmiş kapitalist tahakküm ve kendi verdikleri isimle "parasal dünya" ile çok yönlü yüzleşmeleri sürecinde, belki de bir yaklaşmakta olan ortaklığın ana hatlarını ortaya koymaktadırlar. İsyancı toplulukların zengin deneyimi sayesinde, iç ve dış sınırlar koyma tuzağına düşmeyen bir özerklik formu oluşturdular. Kolektif bir kimlik, mekânsal ve siyasi bir çevre içine sağlamca oturtulmuş durumda.

Özerk isyancı belediyeleri, yerli halkın topraklarının, kültürünün, haklarının ve doğal zenginliklerinin pratikte savunulması ve korunması sayesinde doğdu.[10] Organizasyonları, doğrudan demokrasiye ve herkesin katılımına dayanıyor. Bu noktada bahse değer bir diğer önemli husus da, toplulukların geleneklerinden farklı olarak, kadınların özerk meclislerde aktif bir rol üstlenmeleri ve yine onların inisiyatifiyle cins eşitliğine dayalı bir hukuk sisteminin kurulmuş olması. Belki de özerk isyancı belediyeleri, her bir kişinin değerli olduğu ilkesine dayalı bir gelmekte olan ortaklık modeli sundukları için kuruluşlarından bu yana kalıcı iktidar kutuplarının oluşmasını engelleyebilmişlerdir. Resmi makamlar seçimle belirleniyor ve geri çağrılabiliyor. Hiç kimse hazır olmadığı seçimler yapmaya zorlanmaksızın, kararlar olabildiğin-

10 "Zapatistalar ve sivil toplum içindeki destekçileri, dillerin ve adetlerin çeşitliliğiyle biçimlenen bölgelerdeki müstakil yerli oluşumları olarak kendi deneyimlerine dayalı bir çokkültürlü bir arada yaşamın temellerini yaratıyorlar... Kendi kendini yöneten müstakil oluşumlar şeklindeki özerklik talebi, yerli ailelerindeki ve cemaatlerindeki bir toplumsallaşma biçimiyle bağlantılıdır. Zira buralarda çocuklar dahil diğerlerinin iradesine gösterilen saygı, kolektif bir ortamda özerkliğin ne anlama gelebileceğine dair bir bilinci desteklemeye halen devam ediyor" (Nash 2001, s. 244).

ce ittifakla alınıyor. Ne zaman ortaya çıkarlarsa çıksınlar, azınlıklara saygıyla yaklaşılıyor.

2003 yılında özerk alanlarda yeni bir özyönetim modeli uygulanmaya başlandı ve bu kapsamda İyi Yönetim Meclisleri oluşturuldu. Bu meclislerin üyeleri, kendi merkezlerine (*Caracoles*) sahip bölgelerin Özerk belediyelerinden geliyor. İyi Yönetim Meclisleri "riayete dayalı olarak yönetmek"le kalmıyor, belediye delegeleri aynı zamanda oldukça sık (bazı örneklerde on beş günde bir) değiştiriliyor; böylece isyancı topluluğa hizmet etmesi gereken adaletin rahle-i tedrisinden geçebiliyor. Üretimin, özerk eğitimin, sağlık hizmetlerinin ya da özerk adalet sisteminin örgütlenmesi, katılıma ve her bölgenin hususiyetlerine dayanıyor. Tek bir detaylı yönetim modeli hazırlamak yerine, Zapatista isyan etiğini kesen bir ilkeler seti ortaya koyuyorlar. Böylece tamamı, toptan herkesin ve her bir erkeğin ve kadının ayrı ayrı haysiyetini koruma noktasında birleşen çokbiçimli/parçalı bir pratikler mozaiği doğuyor. Her bir kişinin hususiyetine ilişkin anlayışları, özerkliği, ezilenlerin kendi dayanışma bağlarını yarattıkları kolektif bir deneyim olarak ele alıyor. Eğer bireysel ve kolektif haysiyetin savunulması isyancıların bütün bildirilerinde ve eylemlerinde bir hedef olarak beliriyorsa, bunun nedeni her bir mücadele uğrağının, eşitlik ve dayanışma içinde yaşayan herkese, bütün erkek ve kadınlara bağlı olmasıdır. "Güçlülerin dünyasında kendileri ve uşakları dışında kimseye yer yok. Bizim istediğimiz dünyada herkese uygun bir yer var" (Marcos 2002, s 80); "Dünyayı fethetmemize gerek yok. Onu baştan yaratmak yetecek. Bunu biz yapacağız. Bunu bugün yapacağız."[11]

Heterotopik Deneyimler

Bu siyaset dünya çapında birçok kişiye esin verdi. Yunanistan'da Zapatistalarla pratik dayanışma amaçlı bir girişim, gelmekte olan özgürleşmiş bir ortaklığın özelliklerini sergileyebilecek çeşitli kolektif deneyimlerin yaratılmasıyla sonuçlandı.

11 EZLN'ye bağlı CCRI-CG bildirisi, 1 Ocak 1996.

"Chiapas'a Bir Okul" girişimi bir dayanışma kampanyasından ibaret değildi. Girişim, bir Eğitimci Eğitim Merkezi inşa etmek için para toplamayı amaçlıyordu, fakat aynı zamanda binaların inşasında bizzat çalışarak katkı sunmak da hedefleniyordu. Özerk İsyancı Belediyesi Ricardo Flores Magón Öğretmen Eğitim Merkezi, Zapatistalara ve "Chiapas'a Bir Okul" kampanyasına destek amacıyla oluşturulan Yunan dayanışma ekibinin yardımıyla inşa edildi. 2004 Atina Olimpiyat Oyunları'na sembolik bir tepki olarak, Chiapas'ta Montes Azules'te bulunan La Culebra topluluğundaki okulun açılışı, 5 ve 6 Ağustos tarihlerinde gerçekleştirildi.

Ormanın ortasında bulunan ve ezilenlere fetihçilerin uygarlığının değil, isyancı yerlilerin özgürlük uygarlığının ve kültürlerinin öğretildiği bu okul, bir okul-heterotopyasıdır. Büyük bir çabayla ve bitmez tükenmez yoksunluklar içinde inşa edilen okul binaları, başkalarına öğretmek üzere öğrenecek ve öğrenme-öğretme sürecini hep bu bakışla devam ettireceklerin toplanma yeridir. Burada söz konusu olan güce dayalı bir bilgi değildir, umuda dayalı bilgi ve sorulardır. Zapatista eğitim müfredatında çoğulcu bir yaklaşım egemendir: Tarih değil tarihleri, coğrafya değil coğrafyaları, uygarlığı değil uygarlıkları öğrenmeliyiz. Bu çoğulcu yaklaşım heterotopik deneyimi de besler. Eğer düşleri mutlak bir dışta kalma düşü olsaydı, bu okul içe dönük bir yay şeklinde yapılır, korunaklı alanlarında gelecek için atılmış bu tohumu saklayarak kapitalist selin çekilmesini bekliyor olurdu. Ne var ki eğimli çatıları ve havadar, açık duvarlarıyla bu okul, her şeyden önce bir geçittir, geçirgen bir zardır, umudun kavşak noktasıdır. Başka bir dünyanın yaratılmasını dert edinmiş, bu uğurda verilen mücadelenin çelişkileri ve süreksizlikleriyle sekteye uğramış bir okuldur bu. Orada bilgi, kolektif şenliğin neşesiyle birlikte dokunur, münakaşa ve yerli geleneklerinin detaylı bir incelemesi el ele gider, pratik bilginin kullanışlılığı yaratıcı hayal gücünün kuvvetine karışır.

Meksikalı yazar Belinghausen'in okulun açılış törenine ilişkin kaleme aldığı ve *La Jornada Semanal'in* 22 Ağustos 2004 tarihli

nüshasında "Homeros ölmemeliydi" başlığıyla yayımlanan yazı, bu girişimin heterotopik dinamikleri hakkında oldukça aydınlatıcıdır ve dolayısıyla uzunca bir alıntıyı hakketmektedir:

> Paranoya sınırlarına varan güvenlik bahaneleriyle özel hayatlarının askerileştirilmesine tahammül edemeyen bir grup Atinalı muhalif tasavvur edelim. Kendilerini Olimpiyat Oyunları tüccarları için stadyumlar, kolezyumlar ve yollar inşa etmeye adamak yerine, binlerce mil uzakta tropik bir ormanın tam göbeğinde konumlanan, bir takım dahi olmayacak yerli isyancıyla bir araya gelip, Tzeltal ve Chol halkının evlatları için parmakla gösterilecek modern bir okul inşa etsinler. Sonrasında da kendilerini "eğitimi desteklemeye", yani Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nu destekleyen topluluklardan müteşekkil Ricardo Flores Magón belediye bölgesi çocuklarının eğitimine adasınlar.
>
> İki Yunan mimar, ahşap ve sacdan inşa edilen bir okul tasarlar ve sonra da onu hayata geçirmeye girişir. Ormanda bulunabilecek malzemelerle kotarılabilecek bir mimari projedir bu. Karşılıksız yaptıkları bu planları, başlangıçtaki düşünceleri, Akdeniz'in ve Atlantik Okyanusu'nun ötesinde, Parthenon tapınağından bakıldığında dünyanın bir ucu –fakat isyan ve halkın mücadelesiyle geçen bir on yıldan sonra artık gayet iyi tanınan bir "dünyanın öbür ucu"– gibi görünen bir yerde yaşayan Zapatistaları desteklemek olan Yunan vatandaşlarından oluşan bir kolektife teslim ederler.
>
> Bu cesur Atinalılar, salt cömertliklerinden ziyade kardeşlik ve minnettarlık duygularıyla, karşılıksız olarak (daha doğrusu zorunlu bir asgari ödeme karşılığında) planları, malzemeleri ve emek güçlerini Meksikalı yerlilere sunarlar ve üç yıldan biraz fazla bir sürede La Culebra'da Compañero Manuel Okulu'nu birlikte inşa ederler. İdealize etmeyelim, burası okumak için çok da uygun bir yer değil; ne bölgenin genellikle yazılı olmayan Tzeltal ve Chol dillerinde, ne de Meksika'nın ulusal dilinde. Gelin görün ki binanın kütüphane olarak işlev görecek bölümüne ilk iş olarak Ulysses* ve Akhilleus için yazılmış antik Yunanca ve İspanyolca

* Odysseus'un Latince adı. (ç.n.)

manzumelerin büyük fotokopileri asılır. Bu okulun Atina'daki bir çizim masasında başlayan uzun yolculuğu, Homeros için kısa bir eve dönüş yolculuğu olur adeta... Zira kelimeler, mücadele ve tarih her nerede serpilip gelişiyorsa, ev orasıdır.

Şayet Maya ormanı içindeki Homerosvari gezinmeler savaş, salgın hastalık ve yönetenlerin aç gözlülüğüyle dolu, yoksullaştırılmış ve çürümüş bir dünyayı gözler önüne sermişse bile, aynı zamanda bir dayanışma ve kardeşlik dip akıntısının birlikte açık denizlere aktığını ve deniz nedir bilmeyen ormanlara ulaştığını da gösterdi. Lacandon ormanındaki Fitzcarraldo gemisinden* bahsedildiğini ikinci kez duyuşumdu bu (ilki 1994 Ağustos'unda Guadalupe'nin Tepeyac bölgesindeki Aguascalientes eyaletindeydi). Fakat bu sefer onu bir tropik fırtına sürükleyip götürmüyordu.

Tzeltal ve Chol halkı Meksika hükümetine karşı 11 yıldır isyan halindeler ve çok uzaktalarmış gibi görünmelerine karşın, totalleştirici neoliberalizme karşı küresel mücadelenin en ön safında yer alıyorlar. Meksikalı yerliler, inşaat işçileri haline gelmiş (çünkü ihtiyaç buydu) Yunan dayanışma ekipleriyle karşılaştıklarında, sahte olimpik metaforları kullanmaksızın onlarla kardeşleştiler ve işleri hakkıyla yapmanın birden fazla yolu olduğunu fark ettiler. Başka bir dünyanın mümkün, daha ucuz ve hatta daha iyi olduğunu anladılar.

Ve evet, kör şair** üç bin yıl sonra çıkagelip Lacandon ormanındaki bu yeni ve yoksul evini görseydi, onu yoksul ve köylü bulur fakat onun mücadelesinden ve neşesinden ilham alıp hiçbir şeyin boşuna olmadığını anlardı; çok sonraları İskenderiyeli bir modern şairinin*** söyleyeceği gibi, Homeros seyahat yapmış değil, seyaha-

* En büyük hayali ormanın derinliklerine bir opera binası inşa etmek olan ve bu uğurda buharlı gemisini Amazon nehrinin bir kolundan diğerine karadan yürüten opera tutkunu ve Perulu kauçuk kralı Carlos Fermín Fitzcarrald'ın gerçek hayat öyküsüne ve ondan esinlenirek çekilen Werner Herzog'un 1982 tarihli filmine gönderme yapılıyor. (ç.n.)

** Homeros kastediliyor. (ç.n.)

*** 1863'te Mısır'ın İskenderiye kentinde doğan ve 1933 yılında yine orada ölen büyük Yunan şair Konstantinos Kavafis kastediliyor. (ç.n.)

ti yaşamış olurdu. Mısır'ın* oğulları ve kızlarıyla birlikte, İthakaların** ve Culebraların*** manasını**** en sonunda anlardı.

Bu kavşaklar heterotopyanın birer bileşenidir. Heterotopya bir anlamda genişletilmiş bir eşiktir; aynı zamanda da zamansal ve mekânsal bir eşik, yeni toplumsal deneyimlerin tüm çelişkileriyle ortaya çıktığı bir geçiş mekânıdır. Eğer Zapatistalar "bir yandan sorular soruyor bir yandan yürüyor" ise, bunun nedeni geleceğin uzakta başka bir yerde, ulaşılamaz bir ufukta olmamasıdır. Zapatistaların, yerli uygarlıkların bilgeliğinin derinden damgasını vurduğu siyasi düşünce ve eyleminde, güzergâh yolda belirleniyor. Topluluklar mücadele gerçekliği üzerinde ütopya kriterleri uyarınca gerekli düzeltmeleri yapmakla kalmıyor, kendi yanlışlarından öğreniyorlar da. Şayet Zapatistalar, 1994 ayaklanmasında ya da "Onur Yürüyüşü"nde ötekiler adına konuşmak yerine, "aslında bir çoğunluk olan tüm bu bastırılan azınlıklara" zemin ve alan açmışlarsa bu, özgürlük ve eylem mekânlarının yaratılmasını temel önemde gören siyasi kültürleri sayesinde olmuştur. Bu "Onur Yürüyüşü" boyunca geçilen köylerde ve kentlerde Zapatista heterotopyaları ortaya çıktı. Meksiko şehrinin merkez meydanında halk, geçici de olsa kendi dayanışma heterotopyasını yarattı. İsyanın büyük ya da küçük her bir eylemi, ne kadar kısa sürerse sürsün bugün de bir dehşet dünyasında kendi onur heterotopyalarını yaratmaya devam ediyor.

Böyle bir heterotopik kolektif deneyimler ağı, içine çok sayıda dünyanın sığabileceği özgürleşmiş bir dünya düşünün hayata ge-

---

* Amerika kıtasından dünyaya yayılan tahıl olarak mısır kastediliyor. (ç.n.)

** Odysseia destanında Odysseus'un varmaya çalıştığı vatanı. (ç.n.)

*** Portoriko'ya bağlı bir ada. Kristof Kolomb'un destinasyonları arasındaki bu ada ile Odysseus'un destinasyonu olan İthaka arasında analoji yapılıyor. (ç.n.)

**** Burada Konstantinos Kavafis'in İthaki şiirine gönderme yapılıyor. Cevat Çapan'ın çevirisiyle http://www.antoloji.com/ithaki-siiri/ adresinde bulunabilecek şiirde, İthaka, varılacak mutlak bir hedef olarak değil, heyecan dolu harikulade bir yolculuğun vesilesi olarak alınıyor: "Sana bu güzel yolculuğu verdi İthaka. / O olmasa, yola hiç çıkmayacaktın. / Ama sana verecek bir şeyi yok bundan başka." Bu şiire göndermede bulunularak, varılacak hedef olarak İthakalarm ya da Culebraların gerçek anlamının kendilerinde değil, vesilesi oldukları böylesi yolculuklarda olduğu vurgulanıyor. (ç.n.)

çirilmesine götürebilir mi? Ormanın derinliklerindeki bir okulun, sorunlardan gözü korkmaksızın, böyle bir kolektif özgürleşme perspektifini ifade edip ete kemiğe büründürmesi mümkün müdür? Bu geçit-okulun, bu eşik-okulun inşa sürecinin, birbirinden bu kadar uzak ülkelerden, kültürlerden, âdetlerden ve tarihlerden bu kadar çok sayıda insanı bir araya getirmiş olması bir tesadüf değildir. Umut bütün bu insanları bir araya getirmişse, bunun nedeni, Zapatista topluluklarında gündelik eylemin her şeyden önce insanlar ve topluluklar arasına sınırlar çekmek yerine köprüler inşa edecek bir özgürleşme kültürünün doğuşunun en somut belirtisi olmasıdır.

Yunanistan ve Meksika'da, ileriyi gören bir düş ve büyük uğraşlar, özgürleşme perspektifinin bir başka maddi sembolünü daha ortaya çıkarttı. Bütün bu çabalar, her bir adımda heterotopik deneyimlerle beslendi. Okulu planlama ve inşa etme süreçleri; kültürler arasındaki mesafeler, haritadaki mesafeler, insanların okula varmak ve orada çalışmak için aşmak zorunda oldukları ormandaki mesafeler, düş ile eldeki imkânlar arasındaki mesafeler üzerinde sürekli olarak köprüler kurdu. Bu okul başlı başına bir heterotopya değildir; bir heterotopya olarak yaratılmıştır ve öyle yaşamaktadır. Okulun açılış töreninin –direniş eğitimi üzerine tartışmalar ve buna eşlik eden sevinç ifadeleriyle birlikte– bilhassa ortaya koyduğu bir şey varsa, o da heterotopyanın bir kale değil yol olduğu ve belki bir gemi olduğu ama bir Nuh'un gemisi olmadığıdır.

Marcos'un kullandığı metaforun aksine, Zapatistalar buluşmalarım ya da topluluklarını asla "absürt bir Nuh'un gemisi" formunda tahayyül etmediler. Bu tür bir metaforik gemi ancak bir kale ya da nadide ama kapatılıp tecrit edilmiş bir ötekilik "vivaryumu" olarak anlaşılabilirdi. Onlarınki kurtarılmış bir alanı muhafaza etme mücadelesi değildi. Özerk bölgeler Meksika'nın hem içinde hem de Meksika iktidar kurumlarının dışındadır. Zapatista topluluklarında farklı siyasi inançlardan insanlar bünyeye dahil edilir; bunun için tek şart, kolektif öz-yönetim ve doğrudan demokrasi kurallarını kabul etmeleridir. Zapatista isyanının esin verdiği mü-

cadelelerin birçok cephesinde, yeni bir dünya için mücadele veren halkın birçok cephesinde, ötekiliğin kaleleri değil, ötekiliğe açılan geçitler yaratılıyor. Birçok gemi -Nuh'un gemisi gibisinden değil ama- bilinen ve yapılagelen bir yolculuğa değil, bilinmeyen bir denize yelken açıyor.[12] Sabit ve hükmedici sınıflandırmaların ötesine geçiliyor: Günümüz mücadelelerinin parçalarından toplanmış malzemelerle gelecek bugünden yaratılıyor.

12 Zapatistaların söylediği gibi: *Preguntando caminamos* [Bir yandan yürürken bir yandan sorular sormak]. İnsani özgürleşmeye giden yollar çok sayıdadır ve hareketler tarafından ve hareketlerin mücadeleleri sürecinde yaratılır (ayrıca bkz. Holloway 2010, s. 45).

VIII. BÖLÜM
Aralık 2008 Atina Gençlik Ayaklanması: Mümkün Bir Eşikler Kentinin Fragmanları

"Diktatörlüğü yaşamadık, fakat özgürlüğü de. Noel iptal edilmiştir. Devam eden bir isyan var."

Anonim bir el ilanı, Aralık 2008

"Kentsel çatışma" ifadesi, toplumsal antagonizmalardan doğan çatışmalar bir kentsel mekân bağlamında gerçekleştiğinde, bütün toplumsal antagonizma formlarını kapsayacak şekilde yorumlanabilir. Peki ama kent bu mücadelelerin basit bir kabı mıdır, yoksa kent mekânsallığı, onlara biçim vererek, anlamlarını ve belirli kentsel haklar ve taleplerle olan ilişkilerini etkileyerek, toplumsal çatışmaları fiilen şekillendirir mi?

Bu son bölümde, hayli dikkat çekici bir dizi fenomenin gerçekleşmiş gibi göründüğü Atina'daki kentsel çatışmaların belirli ve çok yakın bir dönemine odaklanacağım. Genç öfkenin genelleşmiş bir ifadesi olarak başlayan ve genç bir delikanlının bir polis tarafından öldürülmesiyle tetiklenen şey, kentin kamusal alanının çok çeşitli ve yaratıcı yollarla geri kazanılmasına evrildi. Karakteristik bir olgu olarak çoğu kentsel çatışmada şahit olduğumuzun aksine, kent eylemlerin sahnesi olmakla kalmadı, kentsel mekân ve onun kullanımı, çatışma konularından birisi haline de geldi. Kentteki hayat koşullarıyla ilişkili taleplerle açık ya da örtük olarak bağlantılı olan kentsel çatışmalar, kenti aktif bir şekilde dönüştürür. Soru şudur: Kent, bu geçici ya da daha kalıcı dönüşümler içinde, çatışmaya dahil olan toplumsal grupların (ya da aktörlerin) çatışan değerleriyle birlikte, çatışmanın konusunu da yansıtır mı? Kent çatışmanın yalnızca alanı değil, aynası haline de gelir mi?

Kendiliğinden Bir Ayaklanma

Atinalıların Aralık gençlik ayaklanması örneğinde bu soruların yanıtlarını arayabiliriz. Kent, ayaklanma boyunca, geçici olarak yeni mekânsallık formlarının ortaya çıktığı bir alan haline geldi. Bir kavram olarak mekânsallık, belirli mekânları değil genel olarak mekânın koşullarını, niteliklerini ve karakteristiklerini tanımlamak için kullanılır. Belirli alanlarda belirli mekânsallık formlarını saptayabilsek bile, mekânsallık, fiziksel unsurların somut düzenlemesi olarak mekânlardan ziyade, mekânı icra etme biçimlerini tarif eder. Demek ki, kentsel çatışmaların farklı mekânsallıkları hakkında konuşmak demek, mekânı toplumsal eylemin hem sonucu hem de önkoşulu olarak görmek demektir. Mekân cereyan eder.

Bu kentsel çatışmanın mekânsallığını mercek altına almak için 2008 Aralık'ında Atina'da ne olduğunu bir anımsayalım. Kent merkezinin yakınında, 1970'lerden bu yana genç protesto ve alternatif eğlence kültürüyle özdeşleşmiş Exarchia adında bir mahalle var. Bu bölgede bulunan üniversite ana binasında gerçekleştirilen Ulusal Teknik Üniversitesi işgalinin kanlı bir şekilde bastırılmasıyla sonuçlanan Kasım 1973 öğrenci ayaklanmasıyla sembolik olarak bağlantılı olan Exarchia, bir tür sistem karşıtı gençlik kalesi haline gelmiştir. Kuşkusuz bugün, yedi yıllık askeri cunta için sonun başlangıcına işaret eden Kasım 1973'teki diktatörlük karşıtı eylemlerden farklı bir manzara söz konusu. Mutenalaştırma girişimleri alternatif kültürle iç içe geçiyor ve gerek eğlencenin gerekse kamusal alanın metalaşması hâkim eğilimi temsil ediyor. Bununla birlikte Exarchia'da sembolik eylem patlamalarının yanı sıra, orada başlayan ya da biten çok sayıda örgütlü gösteri gerçekleşiyor.

6 Aralık 2008'de, gençlerin buluştuğu kafelerin birinin önünden bir polis arabası geçti. Polisin taktiği genel olarak, bölgedeki belirli "olası hedefler"in (ana siyasi partilerin büroları, bankalar, hükümet binaları vs.), ağır donanımlı (silahlı) özel polis kuvveti (MAT) gruplarıyla korunmasına odaklanır. Ara sıra mahalle merkezine, ya "illegal göçmenleri" ya da uyuşturucu satıcılarını hedef-

leyen polis baskınları gerçekleştirilir. Çoğu zaman ise polis baskınları, şiddet içeren bir gösteri sonrasında (gösterilere polis saldırısı nedeniyle çoğu kez şiddet bulaşır bu arada) düzeni yeniden tesis etmek için gerçekleştirilir.

Dolayısıyla bu polis arabasının geçişi olağan, fark edilmeden gerçekleşecek bir şey değildi. Birkaç delikanlının bütün yaptığı, geçen polislere açık ki pek de pohpohlayıcı olmayan sözler bağırmaktan ibaretti. Fakat arabadaki polislerin buna yanıtı o kadar feci oldu ki, devasa bir gençlik patlamasını tetikledi. Arabalarını park edip hakarete yanıt vermek üzere silahlı olarak geri döndüler. Bunlardan birisi silahını çıkarıp 15 yaşındaki öğrencilerden birisine doğrultu ve onu vurdu. Çocuk kaldırımda öldü.

Yalnızca birkaç saat içinde insanlar kendiliğinden çeşitli biçimlerde protesto ve eylemler düzenlemeye başladılar. Aynı gece Atina'nın en pahalı caddesindeki birçok lüks mağaza saldırıya uğradı ve tamamıyla tahrip edildi. Tüketim sembolleri bütün kentte hedef haline geliyordu. Kolektif öfke en başından itibaren varlıklı kesimin sembollerine yönelmişti. Ertesi sabah Atina'daki ve başka birçok Yunan kentindeki bütün okullar (e-mail ve SMS "köksaplı" iletişim üzerinden sağlanan bir koordinasyonla) öğrenciler tarafından kapatıldı. İzleyen günlerde, zenginlerin yaşadığı dış mahalleler dâhil bütün mahallelerde gerçekleşen kendiliğinden öğrenci gösterilerinde polis merkezleri –barışçıl şekilde ya da şiddet yoluyla– kuşatıldı. Polis arabaları ters çevriliyor, polisler kovalanıyor, pahalı arabalar yakılıyordu.

Bu kendiliğinden ayaklanmanın hayli tipik bir özelliği, solcular ve anarşistler eylemlerin çoğuna katılmış olsalar da, yönetici/yönlendirici merkezlerin ya da örgütlenmelerin yokluğuydu. Her yerel inisiyatif, ortak öfkeyi örgütlemek ve ifade etmek için kendi araçlarına sahipti. Ama bütün eylemler bu öfkenin bir ifadesinden ibaret de değildi. Eylemlere katılanlar, bir gencin vahşice öldürülmesinden dolayı yalnızca öfkeli ve üzgün değillerdi. Farklı bir halk kültürünü etkin bir şekilde ifade etme yönündeki ortak bir çaba giderek görünürlük kazanıyordu. Bu kültür, kentin hep beraber geri kazanılması biçimlerini de içeriyordu.

Peki bu gerçekten nasıl olabildi? Burada kilit önemdeki unsur, ortak bir adalet düşüncesiymiş gibi görünüyor – ateş eden polis tarafından da sembolik bir şekilde ortaya konulduğu gibi, devletin eylemlerinde bulunmadığı hissedilen adalet. Geçmişte polis zulmünden dolayı hiçbir polis cezalandırılmamıştı. Gençler adalet istiyorlardı, fakat biliyorlardı ki kurşunu sıkan polis cezalandırılmayacaktı. Aslında gençler öğrenim ve iş koşullarındaki istikrarsızlığı günbegün deneyimlerken, bu toplumda adaletin daima uçucu bir şey olduğunu iliklerinde hissederler. "Eğer isyan ediyorsak, eğer eylemlerimiz polisi, bankaları, alışveriş merkezlerini eleştiriye tabi tutuyorsa, bunun nedeni bütün bunların bizimle gerçek hayat arasında birer engel olarak dikilmesidir. Bundan dolayı bütün adaletsizliklere karşı mücadele ediyoruz" (İşgal edilmiş Peristeri belediye binasında gerçekleştirilen açık toplantının sonuç bildirisi, Atina, 2 Şubat 2009).

Gençlerin yaşam deneyimlerinin her veçhesi bir şekilde bu adaletsiz ölümde yoğunlaşmıştı sanki. Medyanın ortaya çıkardığı hükümet yolsuzluklarına ilişkin büyük davalarla iç içe geçmiş bir ekonomik kriz döneminde, mevcut siyasi vaziyetin hiçbir gerçek alternatifinin görünmediği bir dönemde, adalet talebi gençler için daha genel bir talebi özetliyordu: "Yaşamak istiyoruz. Bu toplum, bilfiil ya da sembolik olarak, yaşamamıza izin vermiyor."

İlk dalga gösterilerin ardından, kamu binalarının çeşitli biçimlerde işgalini içeren ikinci eylem dalgası geldi. Atina'nın çeşitli belediyelerinin (Nea Smyrni, Agios Dimitiros, Halandri vs.) belediye binalarının geçici olarak topluluk merkezlerine dönüştürüldüğü görüldü. Genç işgalciler mahallelerde toplanma alanlarında oluşturmaya yöneldi ve buralarda topluluklar kendi kültürel etkinliklerini düzenledi.

Ulusal Opera binası hem performans eylemleri için kolektif bir deneme yeri hem de bir enformasyon merkezi haline gelmişti. Bu inisiyatif, kentin neredeyse her tiyatrosuna gidip gösteriden önce sert bir polis karşıtı bildirinin okunmasını talep eden bir grup genç performans sanatçısının bir dizi sanatsal faaliyetinin zirvesiydi.

Yine, genellikle paralize olmuş durumdaki işçi sendikalarının bürokratlarına karşı bir protesto olarak Genel İşçi Konfederasyonu binası işgal edilmişti. Elbette ki, farklı katılım biçimlerinin, keza rekabet halinde olan anarşist ve solcu gruplar arasında iletişim zor tesis edildiğinden zaman zaman farklı koordinasyon sorunlarının söz konusu olduğu üniversite ve okul binaları işgalleri söz konusuydu.

Kentsel Adalet Arayışı

Yaygın ve çeşitli biçimleriyle kolektif adalet talebi bu deneyimlerden süzülerek, özel olarak kentsel adaleti sağlama yönünde aktif bir çaba biçimini aldı. Kent, yalnızca kolektif eylemlerin ve inisiyatiflerin sahnesi olmakla kalmayıp, gittikçe bizzat kendisi potansiyel bir kolektif talep halini aldı. Bütün bu parçalı, muğlak ve dağılmış inisiyatiflerde açık ya da örtük olarak ifade edilen şey, gençlerin hayatlarını kendi ellerine alma yönündeki kolektif isteği ve iradesiydi. Kentsel adalet böylece fiilen –Lefebvre'in ifadesiyle– şehir hakkı formunu almıştı (Lefebvre 1996). Şimdilik yalnızca Lefebvre için şehir hakkının sıradan bir hak olmadığını, bilakis yurttaşlık haklarının bütününün bu hak formunda yoğunlaştığını aklımızda tutalım.

Lefebvre'nin de ısrarla üzerinde durduğu gibi, şehir hakkının, kendisini hedefleyen ve aynı zamanda fiilen de uygulayan bir kolektif eylemi varsaydığını muhakkak belirtmek gerek. Kent, "kendileri de bu eser için/tarafından seferber olan/edilen kent sakinlerinin ebedi eseri" olarak anlaşılabilir (*a.g.y.*, s. 173). Şehir hakkı, kolektif bir projenin, yani kenti kolektif bir sanat eserine dönüştürme projesinin peşinde koşan insanları gerektirir. Ancak bu olduğunda kent, kendilerine tekabül eden kolektif demokratik erişim taleplerinin bulunduğu bir hizmetler ve mallar toplamından ibaret hale gelmez. Çağdaş kent kültürünün niteliksel eleştirisi, kentsel duruma dair bu niceliksel anlayışın ötesine geçer. Atina Aralık gençlik ayaklanması türünden kentsel çatışmaların, yeni ve gelişen mekânsallıklara biçim vererek, farklı bir kentsel dünya anlayışına katkı yapabildiği nokta işte burasıdır.

Bir kentsel çatışma döneminde insanlar, kamusal alanı kolektif olarak yeniden temellük etmeye çalışırken, kenti öylece olduğu gibi kullanmıyorlar, onu dönüştürüyorlar. Eylemleriyle yalnızca mekân aramıyorlar, mekân yaratıyorlar. Bu "icra edilen", "pratik edilen" mekânlar, çatışma sürecinde "cereyan ettiklerinden", genellikle çatışmanın sonucunu ve biçimini etkileyen ayrık nitelikler edinir. Yeni doğan mekânsallıklar böylece, katılımcıların, uğruna dövüştükleri hayata ev sahipliği yapacak mekânları ne şekilde tahayyül ettiklerini gösterir. Aynı zamanda bu mekânsallıklar kolektif eylemin hangi şekillerde kendi mekânsallığını yaratmaya giriştiğini de yansıtır. Dolayısıyla kentsel çatışmaların mekânsallıkları hem muhayyel hem de gerçektir. Bundan dolayıdır ki, mekân imgelerinin ve temsillerinin, kentsel çatışmalar kenti dönüştürürken yaratılan mekânların niteliklerinin şekillendirilmesine aktif biçimde katıldıklarını anlamak çok önemlidir.

Özlemi çekilen özgürleşmiş topluluğun baskın modern imgelerinden biri, onu özgürleştirilmiş bir müstahkem alanda, barikatların arkasında bir yer olarak yansıtır. Sınırları belirlenmiş bir bölgesel adacık daima kendisini savunmaya hazırdır. Ezilenlerin kolektif muhayyilesine gömülü bu imge, tanınabilir bir çevre tarafından tanımlanmış alanlar olarak özgür alanları apaçık gösteren bir harita formunda bir özgürleşme coğrafyası inşa etme eğilimindedir. Düşman bir deniz tarafından kuşatılmış adalar ya da diğer hasım kıtalarla yüz yüze olan kıtalar olarak bu alanlar, mekânsal olarak çevrelenmiş ve sınırlanmış gibi görünür.

Atina gençlik hareketlerinin tarihinde de genellikle bu imge baskındır. Exarchia semti, çoğu zaman alternatif bir özgürleştirilmiş kale olarak hayal edilmiştir. Daha önce belirttiğim gibi, Exarchia yakın dönem Yunan tarihinde çok önemli bir olayla bağlantılıdır. Kasım 1973'te bu semtteki Ulusal Teknik Üniversitesi merkez binası, süregiden askeri diktatörlüğü protesto eden öğrenciler tarafından işgal edildi. Bir öğrenci boykotu olarak başlayan hareket, büyük bir cunta karşıtı direniş hareketi olarak zirvesine ulaştı. İşgalin acımasızca bastırılmasının -ki en nihayetinde bir sonraki yıl dikta-

törlüğün çöküşüne neden olmuştur– izlerini bıraktığı okul binası ve çevresindeki alan, genç başkaldırının bir sembolü haline gelmiştir. Bir "özerk alan" ve "gençliğin kalesi" olarak Exarchia mitolojisi bu sembolizmle bağlantılıdır ve o tarihten bu yana düzenlenen çok sayıdaki protesto ve direniş eylemi de mahallenin ününü pekiştirmiştir.

2008'deki Aralık günleri sırasında bir BBC haber yorumcusu, 1973 öğrenci ayaklanmasına ve "Atina Politeknik" işgaline, ilginç bir şekilde "modern isyanın simgesi" olarak atıfta bulundu. Yorumcu "Yunanların polise yönelik örtük nefretini" diktatörlük süresince polisin oynadığı rolle ilişkilendirerek, Aralık 2008 ayaklanmasını genç protestocular adına bir tür kazanılmış hoşgörüyle beslenen bir olay olarak açıklamaya çalıştı. Yorumcu devamla, askeri cunta tanklarının işgal edilmiş üniversite alanındaki kanlı saldırısına tepki olarak, cunta sonrasında hazırlanan anayasanın "devlet güçlerini okul ve üniversite alanlarına girmekten men eden dokunulmazlık hakkını tasarladığı"nı açıklayarak, üniversiteleri açıkça "şiddetin sıçrama tahtaları" olarak tanımladı. Doğrudur, bu "dokunulmazlık hakkı" –üniversiteler dışındaki okulları asla kapsamamış olsa da– hâlâ yürürlüktedir. Bu dokunulmazlığın, "kanunsuz" bölgelerin, yani anomi bölgelerinin yaratılmasını teşvik etmenin bir yolundan ibaret olup olmadığı üzerine medya ve birçok hükümet görevlisi tarafından temcit pilavı gibi tekrar tekrar gündeme getirilen bir tartışma var.

Atina Ulusal Teknik Üniversitesi binası Aralık 2008'de de işgal edilmiş olsa da, bir "dokunulamaz kale" fikrinin göstericilerin polisle karşı karşıya gelişini tetiklemekte çok önemli bir rolü yoktur. Gerek hükümet gerekse polis, az önce bahsettiğimiz türden gazetecilerle birlikte, birçok olayda sokak şiddetini "üniversite dokunulmazlığının" bir sonucu olarak yorumlamaya çalıştılar. Ne var ki, ister barışçıl olsun ister olmasın, ister polis şiddetine tepki olarak doğmuş ister de kızgınlığını sembolik şiddet eylemleriyle ifade ediyor olsun, eylemciler kendilerini dokunulmazlığı bulunan binalarla sınırlamadılar.

Aralık'ın kolektif eylemlerinin çoğu, önceki öğrenci mücadeleleri için tipik olan kapalı dokunulmazlık alanının dışına taştı ve bütün kente yayıldı. Öğrenciler, üniversitenin dokunulmaz alanında polis

kuşatması altında olmak yerine, caddeleri ve kenti kolektif eylem mekânları olarak geri kazandılar. Birçok durumda kuşatma altında olan, üniversite öğrencilerinin ve okul çağındaki çocukların çevresini sardığı polis merkezleri oldu.

Aralık ayaklanmasının, ne siyasi bağlamda ne de kentsel mekân bağlamında bir merkezi vardı. Belirli bir alanda gerçekleşen ve Politeknik binasını ulusal bir direniş sembolüne dönüştürmüş Kasım 1973'teki mücadelenin aksine, Aralık eylemleri her yerdeydi. Beklenmedik, yayılmacı, öngörülemez ve çokbiçimliydiler. Birçok kentsel mücadeleyi domine etmiş ve hâlâ da etmekte olan özgürleşmiş adacık fantezisi, Aralık günlerinde gücünün çoğunu yitirmişti. Peki bu fantezinin yerini ne tür bir motive edici imge aldı?

Özgürleşme bir süreçtir, halledilip tamamlanmış bir durum değil. Onu dinin "mutlu mesut öbür dünya" imgesinden ayrıştırmak gerçekten can alıcı önemdedir. Özgürleşme, gerek mekânsal gerekse tarihsel açıdan dağınık mücadelelerin muğlak fiiliyatıdır. Potansiyel olarak özgürleştirici pratikler olabilir, fakat sabit özgürlük alanları olamaz.

O halde özgürleşme mekânsallıklarını mekânın engelsiz kullanımına odaklı bu adalet çağrılarını yorumlayarak gözümüzde canlandırabilir miyiz? Mekânsal adalet, bu bağlamda, mekânı herkesin keyfini sürebileceği bir mal olarak sunma eğilimindeki bir dağıtım ilkesine işaret edebilir. Erişebilirlik, mekânsal adaletin en önemli niteliklerinden birisi haline gelebilir. Mekânın her türlü bölünmesi, ayrılması ya da parçalanması, böylece bu tür bir adaletin engellenmesi olarak görülür.

Doğrudur, mekânsal adalet üzerine yapılacak bir vurgu, kolektif karar almanın, mekânın gerek toplumsal gerekse fiziksel tanımı için sahip olduğu önemi saptayabilir. Öte yandan buna mukabil bir muhayyel özgürleşme coğrafyası, mekânı toplumsal pratiklere biçim veren ve doğası gereği süreksiz ve farklılaşmış bir ortam olarak değil, ortak irade tarafından düzenlenecek tekbiçimli bir süreklilik olarak anlamak zorundadır. Bir nebze ham haliyle bu tahayyül, sonunda mekânın eşit olarak dağıtılacak bir niceliğe indirgenmesiyle

neticelenebilir. Erişilebilirlik ise bir tür dağıtım mekanizması olup çıkabilir. Bu özgürleşme mekânsallıkları anlayışını, insan hakları ve (Habermasçı ideal konuşma durumu dahil) insan iletişimi üzerine çağdaş söylemlere bağlayabiliriz aslında. Çoğu defa bu söylemler, bir tür tarih ve coğrafya ötesi insan figürünü varsayar. Bu aynı tür insan figürü, mekânsal adaletin öznesi haline gelir; şu farkla ki, bu sefer bu figür, ideal bir kentin sakini olarak değil, homojen bir mekânın hareket serbestisi olan sakini olarak görülür.

Farklı (üçüncü) bir tür coğrafi tahayyül, bu idealleştirilmiş adil kent (ya da adalet kenti) düşüncesinin eleştirisinden doğdu. Bu tahayyül, bir özgürleşme mekânsallığını tanımlamak için, olası çokbiçimli ve değişim geçiren mekânların yanı sıra, bazen çağdaş kent hayatından imgeler devşirerek, çokluğa ve çeşitliliğe de odaklanır. Bu görüş güçlü köklerle desteklenir. Ta 1960'larda öne sürülmüş gündelik hayat eleştirisi, toplumsal mekân deneyimini ele almanın yeni bir yolunu sunmuştur. Eğer gündelik hayat, toplumsal yeniden üretim alanı olmakla kalmayıp, aynı zamanda öz-farklılaşma ya da kişisel ve kolektif direniş pratiklerini de içeriyorsa, kentte dağılmış halde moleküler ötekilik mekânsallıkları bulunabilir. Certeau'nun ifadesiyle, "bir göçmen ya da metaforik kent, planlı ve okunaklı kentin açık metnine sızar"(de Certeau 1984, s. 93).

Bu imge, sabit bir durumdan ziyade, bir süreç olarak meskûn mekân yaklaşımını içerir. Ötekilik mekânları, çeşitlenen ya da sapan pratikler sayesinde kentte hızla çoğalır. Bu yaklaşımda ötekilik mekânsallıklarının doğası gereği zaman bakımından kısıtlı olduğu kabul edilir. Mekân, ne ötekiliğin (ütopik kentler şeklinde idealleştirilmiş) bir kabına indirgenir, ne de çekişme ya da dağıtım konusu olabilecek bir mala. Aslında mekân, insani toplumsal etkileşimin kurucu bir unsuru olarak kavramlaştırılır. Mekân böylece kullanıla kullanıla, ya da daha doğrusu, kullanım (Certeau'nun nitelemesiyle "kullanım tarzı") kullanıcıları tanımladığı için, anlamlı, dışavurumsal bir nitelik kazanır. Eğer mekânsal adaletin idealleştirilmiş bir versiyonu mekânı ortak mal olarak tanımlamak için ortak haklara başvurmak eğilimindeyse, mekânsallaşmış moleküler ötekilik

vurgusu da mekânı, dağılıp çeşitlenmiş ve dolayısıyla ortak olmayan bir şey olarak öne sürmeye eğilimlidir.

Bu görüşe göre özgürleştirici mekânsallıklar, ötekiliğin dağınık mekânsallıkları olarak görülebilir. Süreksiz ve doğası gereği farklılaşmış mekân, böylece kendilerini ifade etmelerine olanak verilmiş farklı toplumsal kimliklere zemin sunar. Temelde kimlik politikalarıyla bağlantılı olan bu coğrafi tahayyül, kimlik oluşumunun bir önkoşulu olarak "yerleşikliği vurgulama eğilimindedir" (Harvey 1996, s. 363). Ne var ki kimlikler ayrımcılığı da beraberlerinde getirebilir. İnsani etkileşim şablonlarının toplumsal telkini, daima toplumsal yeniden üretim sahasıdır. Bourdieu'ye göre, "okuma yazmayla ilişkili sembolik-ürün-koruma teknikleri"nden yoksun toplumlarda, meskûn mekân, bu yatkınlıkların telkininin gerçekleştiği temel alandır (Bourdieu 1977, s. 89). Gelgelelim meskûn mekân, sanayi sonrası toplumlarda da bu rolü yeniden üstlenmiş gibi görünür. Bunun nedeni ise insanların formelleştirilmiş eğitime daha az bağımlı hale gelmesi değil, kent hayatının başlı başına mükemmel bir eğitim sistemi haline gelmiş olmasıdır. Geniş bir yelpazeye yayılan bedenselleşmiş tepkiler, kent mekânının kullanımı kanalıyla öğrenilir. Herkes kent hayatının getirdiği riskleri ve sunduğu fırsatları anlamlı bir şekilde değerlendirebilmelidir. Kişinin olmasına izin verildiği yer ve mekânı kullanma kurallarını teyit etme şekli, onun toplumsal kimliğinin göstergesidir. Mekân, kullanım üzerinden tanımlar ve tanımlanır.

Kentsel çatışmalar ve mücadeleler, belirli yerleşik kolektif kimlikleri içeren ve yansıtan alanlar olarak belirli alanları korumaya odaklı bir hal alabilir. Mutenalaştırılma tehdidi altındaki bir işçi sınıfı mahallesi ya da ırkçı komşuların tehdidi altındaki bir etnik azınlık buluşma noktası, farklı yurttaş gruplarının ve yetkililerin dahil olduğu bir kentsel çatışma konusu haline gelebilir. Aralık ayaklanması bu minvalde bir adım ileri gitmiş gibi görünüyor; zira orada mekânı geri kazanmak, var olan yerleşik kimliklerin korunmasıyla ilişkilendirilmemiş, göreceğimiz gibi, kolektif kimlikler de dolaylı olarak eleştiriye tabi tutulmuştu.



Fotoğraf- 14. Atina, Aralık 2008, işgal edilmiş Ulusal Opera Binası'nın önü — bir performans gerçekleştiren başlıklı balerinler. (Fotoğrafçı: Bilinmiyor)

Krizdeki Kimlikler ve Kentsel Gözeneklilik Deneyimi

Çağdaş özgürleşme çabası gerçekten de, "ezilen bir kimliği değil, [bunun yerine] ezilen bir gayri-kimliği özgürleştirme" arayışında olabilir (Holloway 2002, s 156). Holloway'in muhakeme tarzı, toplumsal kimliklerin oluşum sürecini, hâkim toplumsal yeniden üretim mekanizmalarının kimliklerin ayrık ve ayırt edilebilir kalmasını sağlamak için sergilediği sürekli çabayla ilişkilendirir. Sonuçta oluşan kimlik taksonomilerini etkileyen tarihsel zorunsuzluklar ne kadar farklı olursa olsun, bu çaba her türlü yönetim biçiminin çok önemli bir karakteristiği olarak kalır. İnsanlar yönetilebilmek için tanınabilir, sınıflandırılabilir ve dolayısıyla öngörülebilir olmalıdır.[1]

Toplumsal kimliklerin bu şekilde inşasının temelinde yatan bir mantık var. İnsanlar ne oldukları üzerinden gruplandırılır ve ta-

1 Foucault'nun iktidar analizini irdelediğimiz VII. Bölüm'de bunu görmüştük.

nımlanır, ne olabilecekleri ya da neye dönüşmekte oldukları üzerinden değil. Dolayısıyla kimliğin zaman içinde değişmez olduğu kabul edilmek zorundadır. Fakat burada can alıcı önemde olan husus, kimliğin sabitlendiği zaman süresi değil, bir kimliğin kaskatı bir şekilde tanımlanmasının hiçbir içsel dinamiğin doğmasına olanak vermemesidir. Hiçbir içkin çelişkiye izin verilmez. Bir kişi aynı zamanda hem "şu" hem de "şu olmayan" olamaz.

Kolektif mücadele dönemlerinde, insanların kendi hayatlarının tanımlayıcı niteliklerinden bir kısmını sorguluyor gibi göründüğü dönemlerde, sabit roller olarak bazı kimlikler bir kriz yaşarlar. İnsan grupları böyle mücadele dönemlerinde kolektif varlıklarının onlara atfedilen kimlikle tanımlanmaması gerektiğini ve tanımlanamayacağını gerçekten keşfedebilir ve farklı bir kolektif kimlik yaratma çabasına girişebilirler. Ya da zaten var olan farklı bir kolektif kimliğe dahil olmaya çalışabilirler.[2]

Özgürleşme mücadeleleri daha da derin kimlik krizlerinin yolunu açabilir, tam da kapalı kimlikler üretme ve onları kontrol etme çabasını gayrimeşru kılabilirler. İnsanlar bir özgürleşme mücadelesi sürecinde, kendi hayatlarını farklı bireysel tarihler ve hayat güzergâhları arasında bir karşılıklı saygı süreci olarak yaratma olanağının farkına varabilir. Eğer kalkış noktaları bir tür kimlik ise, eğer bu kimlik onları sadece o zamana dek tanımlıyorsa, düşlerinin ve eylemlerinin bu kimliğin sınırlarından taştığı açık bir süreçle karşı karşıyalar demektir.[3]

Aralık ayaklanmasında rol alan kolektif ya da bireysel öznelerden en azından bir kısmının yaşadığı şey budur. Kimlik krizi, eylemlerinin, sözlerinin ve tanımlayıcı çevrelerine (okul, işyeri, dinlence yerleri, evleri vs.) dair yeni bakış açılarının bir sonucuydu.

2 Bütün bu olabilirlikler, "kimlik özgürlüğü, gerçekten olduğun kişi olma özgürlüğü" mücadelesi olarak, radikal kimlik siyasetinde içerilebilir (Hardt ve Negri 2009, s. 331).

3 Holloway'e göre bu durum, insanların belirli bir kolektif kimliğin "içinde-karşısında-ötesinde var olabileceklerini" fark etmelerini sağlayabilir (Holloway 2010, s. 112).



Fotoğraf-15. Atina Navarinou sokağının öz-yönetimli parkı — doğaçlama gölge oyunu canlandıran ve seyreden çocuklar. (Fotoğraf: Ioannis Papagiannakis)

Ezilen bir gayri-kimliğin gücü, henüz yeni bir kapanmanın çeperine girmeksizin farklı bir hale gelmenin gücüdür. Gayri-kimlik, krizde bir kimliktir: kesin olmayan ve muğlak bir proje olarak ortaya çıkan bir açık kimlik.[4] Gayri-kimlik, verili bir kimlikten kopuştur, farklı bir kimliğe varış değil. Ve dahası, gayri-kimlik, ötekilerle mübadeleleri içeren bir oluş deneyimidir.

Özgürleşme mekânları kimlik dayatan ve kimliği yeniden üreten mekânlardan farklı olmalıdır. Kimlik olarak mekân (ve mekân olarak kimlik), sınırları açıkça belirlenmiş bir alanı varsayar. Bunun aksine, gayri-kimliğin mahalli olarak, ilişkisel, çok çeşitli ve

4 Hardt ve Negri kimlik siyasetinin, kolektif kimlikler kendi kendini ilga eder bir nitelik kazandığında devrimci bir boyuta ulaşabileceğine inanır (Hardt ve Negri 2009, s. 332). Krizdeki kimlikler böyle bir olasılığa işaret eden ilk işaret olabilir. Öte yandan Holloway kapitalizme karşı mücadele sürecinde kimliklendirme karşıtı mücadelenin önemini de vurgular: "Kimlik, sermayenin anti-kapitalist mücadele içinde yeniden üretimidir." (Holloway 2010, s. 113)

açık kimliklerin mahalli olarak mekân ise gevşek bir şekilde belirlenmiş mekân olmak zorundadır.[5]

Ya belirli alanlardaki kimi içsel olanakları fiilen hayata geçirerek ya da belirli mekânları tanımlayan alışıldık kullanım ve düzenlemelere doğrudan meydan okumak suretiyle bu olanakları bizzat yaratarak, gevşek mekânları yaratanlar insanlardır (Franck ve Stevens 2007). Bir caddeye ya da bir okul bahçesine, onları bir izinsiz eylem ve yaratıcı karşılaşmalar alanına dönüştürmek suretiyle kolektif olarak el koymak, bu mekânların "gevşetilmesi"dir zaten. Kullanımın ve anlamın "sıkı" belirlenimleri belirli karakteristiklere sahip sakinleri-kullanıcıları varsayarken, mekânsal sınırların ve kullanım kurallarının gevşetilmesi süreci, bu gevşetme sürecine uyumlu bir şekilde kullanıcı kimliklerinin gevşetilmesini beraberinde getirir.

Dolayısıyla gevşek mekânlar, sınırlamayan, bilakis izin veren mekânlardır. Kolektif yaratıcılığa zemin sunan mekânlar olarak iskân edilir ya da yaratılırlar. Buralarda kurallar ya askıya alınır ya da hiçe sayılır. Bununla birlikte mekân, kendisini tanımlayan kurallar setiyle bağlantısı geçici olarak koparsa, artık kullanıcılarını tanımlayan kolektif bir kimliğin mahalli olarak görülemez. Belirli bir mekân, fiili ya da potansiyel kullanıcılarını artık belirleyemiyorsa, o mekân gerçekten veya sembolik olarak herhangi bir kişi ya da gruba ait olamaz demektir.

İskân edilmiş gevşek mekâna içkin bir ilişkisel karakter kazandıran, mekânsal belirlenimi ve mekânsal aidiyeti askıya almaya dönük işte bu süreçtir. Böyle mekânların karşılaştırmalar mahalli, iletişim ve karşılıklı farkındalık mahalli ve krizdeki kimliklerin – daima inşa, ara ve geçiş halindeki– mahalli haline gelmesi mümkün olur.

5 Ritüel edimler her şeyden önce, bir toplumsal kimlikten diğerine geçiş için gerekli olan bir aracı kimlik-olmayan deneyiminin toplumsal yeniden üretim için bir tehdit oluşturmamasını sağlamayı amaçlar (Turner 1977). Toplumlar, arındırma ayinleri ya da koruyucu tanrılar aracılığıyla geçiş mekânlarını gözetim ve denetim altında tutar, çünkü bu mekânlar sembolik olarak sapma ya da ihlal olabilirliğine işaret ederler.

Gevşek mekânlar, kullanıldıkça ara mekânlar haline gelir. Eşikler olarak varlıkları fiili ya da virtüel olarak geçilmelerine bağlıdır. Bununla birlikte, alternatif bir özgürleşme mekânsallığının temsilcisi olarak kabul edilebilecek alanlar, sınırları iyice tanımlanmış alanlara açılan korumalı geçitler olarak bu geçiş edimleri değildir. Özgürleşme mekânsallığının temsilcisi olarak kabul edilebilecek alanlar daha çok, ayrık potansiyel varış noktalarını birbirine bağlayan eşiklerle ilgilidir. Eşik mekânsallığı, Atina Aralık ayaklanmasının geçici olarak ortaya çıkardığı gibi, kentsel çatışma mekânlarının asli unsuru olabilecek bir mekânsal-zamansal deneyimi ifade eder.

Bir "eşikler kenti", karşılaşma, mübadele ve karşılıklı tanımanın gerçekleştiği ara mekânlara biçim veren mekânsal bir örüntü olarak kurulabilir.[6] Bu mekânlar, icra edilir edilmez, bariyerler kültürüne, kenti bir kimlik adacıkları yığını olarak tanımlayan kültüre bir alternatif oluşturur (Marcuse ve Van Kempen 2002). Yasaklarla ya da gündelik ayrımcı pratiklerle girişleri denetleyen kontrol noktalarının yerini alan eşikler, yaşamlarının kontrolünü yeniden ellerine almalarına olanak verilmiş farklı insanlar arasındaki mümkün bir dayanışma için zemin sunar.

Dolayısıyla eşik mekânsallığım, dönüştürülmüş kentsel mekânın muhtemel bir karakteristiği olarak anlayabiliriz. Bu tür icra edilen kentsel mekânlar yaratan kentsel çatışmalar, dönüşüm ne kadar geçici olursa olsun, kenti fiilen dönüştürürler.

Kentsel gözeneklilik, kenti bir geçilecek eşikler olarak, farklı ama yine de birbirini tanıyan kentsel kültürler arasında aracılık yapan eşikler şebekesi olarak yeniden tanımlar. Bu nedenle kentsel gözeneklilik, özgürleşmeci bir kent kültürünün alabileceği mekânsal-

6 Bir mümkün "eşikler kenti" düşüncesi, günümüz kentlerinin adacık kültürünü/gerçekliğini yok etme potansiyeli olan bir dizi mekânsal pratiği tanımlama teşebbüsünde bulunur. Hardt ve Negri, farklı bir bağlamda, "metropol[ün], artık ötekilikle ortaklık ve karşılaşma mekânı olmaktan çıktığında, tanımlayıcı karakteristiklerinin yozlaştığını" düşünürler. (Hardt ve Negri 2009, s. 255). Onlara göre "metropol siyaseti, karşılaşmaların örgütlenmesidir"; bu siyaset, "başkalığa açık olma"yı ve karşılaşmaları "neşeli ve verimli" kılma yetisini gerektirir (*a.g.y.*). Bir özgürleşme projesi olarak "eşikler kenti", bu beklentiyle kesişir ve böylesi müzakereci karşılaşmaların mekânsal-zamansal karakteristiğinin altını çizer.

zamansal bir form olabilir (Stavrides 2007) ve hem mekânsal düzenlemelerin potansiyel bir karakteristiği olarak, hem de mekânsal yaşam deneyimini oluşturan mekânsal pratiklerin bunlara tekabül eden bir karakteristiği olarak ele alınabilir. Kentsel gözeneklilik, hem mekân hem de zaman bağlamında değerlendirildiğinde, Massey'nin (2005, s. 181) önerdiği "ilişkisel mekân siyaseti"nin bir önkoşulu, keza ayrılık yerine ilişkiselliği etkinleştiren bir deneyim biçimi haline gelebilir. Kentsel gözeneklerde, farklı mekânların yanı sıra farklı zamanlar da ilişkili ve dolayısıyla karşılaştırılabilir hale gelir.

Kentsel gözeneklilik çeşitli kentsel mücadelelerde ortaya çıkan bir açmaz için mümkün bir alternatifi tanımlayabilir. Bu açmaz şöyle ifade edilebilir: Örneğin ulaşım, sağlık hizmetleri, iş fırsatları gibi mekâna bağlı malların ve hizmetlerin yeniden bölüşümü taleplerini karşılayan bir hakkı mı savunacağız, yoksa yerleşik kolektif kimlikleri koruma ya da geliştirme hakkını mı savunacağız? Bununla birlikte, "bölüşüm sorunları, açıkça kimlik temelli hareketler içindeki siyasete rengini verir" (Ballard, Habib ve Valodia 2006, s. 409) – Güney Afrika'daki kimlik temelli gey hareketi bunun bir örneğidir. Bu hareketin, "üyelerinin önemli bir bölümünün yoksul olmasının ortaya çıkardığı bölüşüm sorunlarını" gündemine almaktan başka yapacak bir şeyi yoktu (*a.g.y.*, s. 411). Kentsel gözeneklilik kentsel-mekânsal adalet ya da Soja'nın (2000) ifadesiyle "bölgesel demokrasi" olanaklarını geliştirerek, erişim haklarını genişletebilir ya da geliştirebilir. Kentsel gözenekler mekâna bağlı ayrıcalıkları yok ederek esasen bağlantı kurar, mübadele ve iletişim fırsatları ihdas eder. Kentsel gözeneklilik aynı zamanda, kenti icra edilen bir eşikler şebekesine dönüştüren ilişkisel kimlik bilincini edinmenin yollarını da sunabilir.

Kaleleri savunmayı seçmektense, karşılaşma mekânları, kolektif protesto ve yaratıcı alternatif eleştiri mekânları yaratmaya girişen Aralık'ın isyancı gençliği, belirli bir grup adına yürütülen belirli bir mücadelenin sınırlarını aştı. Exarchia semti bir kurtarılmış adacık fantezisi olmaktan çıktı. Gösteriler ve işgal edilen alanlar bütün Atina'ya, bütün Yunanistan'a yayıldı. Dünya çapında tam yüz elli farklı yerde dayanışma eylemleri düzenlendi.

Aralık gençliği, tüm o farklılaşmış kolektif ifade biçimleriyle çok sayıda kolektif eylem formunu tecrübe etti, birçok dayanışma biçimini deneyimledi. Bu sayede genç göçmenler mücadeleye bağlanma yolları bulabilmiş, kendi tarzlarıyla çatışmaya katılabilmişlerdir. Yine bu sayede genç ve o kadar da genç olmayan güvencesiz işçiler kendilerini bu çatışma içinde tanıyabilmişlerdir.

Birkaç yüz Çingenenin, sık sık adaletsizliğe ve polis zulmüne maruz kalan bu ikinci sınıf yurttaşların, yaşadıkları bölgelerden birindeki bir polis merkezine saldırması tesadüf değildir: Aralık ayaklanması onlara kendi öfkelerini ifade etme ve kendi mekânlarını (hatta daha da iyisi, kendi mekân yaratma, anlama ve yerleşme biçimlerini, yani kendilerine özgü mekânsalhklarmı) geri kazanma fırsatı verdi.

Aralık ayaklanması süresince, kolektif eylem mekânları arasındaki geçişli ilişkiler aynı zamanda kimlikler arasındaki geçişli ilişkileri de ifade ediyor ve üretiyordu. Ne öğrenciler yalnızca öğrenciydi, ne işçiler yalnızca işçi, ne de göçmenler yalnızca göçmen.[7] Farklı kolektif eylemlere katılan insanlar, kendilerine dayatılmış olan toplumsal kimlikleri dosdoğru dışa vurmaksızın, ille de kendi kapalı, ideolojik ya da kültürel kimliklerine yapışmaksızın tanışıp iletişim kurmanın yollarını buluyorlardı. İşgal edilen tüm mekânlarda düzenlenen açık toplantılarda, insanlar edilgen bir şekilde kendilerini güçsüz bırakan koşulları tasvir etmek ya da ötekileri sırf öteki oldukları için eleştirmek yerine, eylem önerilerini ortaya koymak, düşlerini ve değerlerini anlatmak eğilimindeydi.

Aralık olaylarının medyada sunuluşu, neredeyse tamamıyla yinelenip duran dumura uğratıcı bir soruya takılıp kalmıştı: "Bütün bunları kim yaptı?", "Tüm bunların arkasında kim var?" Bü-

7 "Bütün Atina'da duyulan haykırışlar, on sekiz yıldır süren şiddete, baskıya, sömürüye ve aşağılanmaya karşı yükseliyor. Bugünler bizim de günlerimizdir... Bugünler, tüm marjinalize edilmiş ve dışlanmışlara, söylenmesi zor isimlere ve bilinmeyen öykülere sahip olanlara aittir." Arnavut göçmenler kolektifinin bir bildirisinden alman bu cümlelerde, damgalanmış bir kimliği aşma çabası, bir tanınma çığlığıyla, görünmezliğe karşı bir çığlıkla birleşmiş bir dayanışma çağrısı formunda ifade ediliyor.

tün yanıtlar, iyi eylemlerle kötü eylemleri, sahiden hayal kırıklığına uğramış ve kızgın çocuklarla, meşru düzeni yıkmak için pusuda bekleyen ah şu "ötekiler"i birbirinden ayırmaya gittikçe daha fazla odaklanıyordu.

Bu yaklaşımdaki sorun şuydu ki, okul çocukları her yerdeydi, fakat onları öfkeleri dışında kolektif bir kimlik altında gruplandırmanın hiçbir yolu yoktu. Bu çocuklar okul çocukları gibi davranmıyorlardı; hatta genç insanlar, herhangi bir tanımlanabilir yaş grubuna mensup insanlar gibi bile davranmıyorlardı. Bu çocukların eylemleri, her nasılsa olgunlaşmış örgütlenme yetenekleri ile kolektif sevinç eylemlerinin bir karışımıydı.[8] İşleri daha da karmaşıklaştıran başka şeyler de oldu: Şiddet eylemlerine ya da gösterilere katılan göçmenler yalnızca göçmen değillerdi, aynı zamanda benzer düşlere sahip ve elbette çoğu ya işsiz durumda olan ya da güvencesiz işlerde çalışan genç insanlardı. Tüm bu insanlar hangi ayırt edici ya da ortak özellikleri aşkına Aralık ayaklanmasında rol almışlardı?

Velhasıl medya ve hükümet en sonunda olayı çözdü: Her şeyi kapüşonların ardına saklanan insanlar yapıyordu. Belirleyici nitelikleri silinmiş, tanımlanamaz ve sınıflandırılamaz, meşru ve meşrulaştırıcı toplumsal taksonominin dışında olan insanlar: yabancılar, toplum düşmanları, kapüşonlular ve yüzü olmayanlar.[9] Bir

8 Dışlanmış insanların karakteristiği olan nefret ve öfkeleri ebeveynlerine duydukları sevgi ve öfkeyle birleşmiş çocuklar, onlara şöyle sesleniyordu: "Lütfen bana kızma. Sen öğrettin bana ne yapacağımı. Bana isyanın, düzensizlik ve yıkım demek olduğunu sen öğrettin. Artık başkaldırdığıma göre, karşınızda düzensizlik ve yıkım var... Sizi seviyorum. Kendi meşrebimce, ama seviyorum. Ne var ki kendi dünyamı yaratmak zorundayım, kendi hayatımı özgürce yaşamalıyım. Bunları yapabilmek için de sizin dünyanızı yıkmak zorundayım." (Alexandros Grigoropoulos [Bahsi geçen, polis tarafından katli Aralık isyanını tetikleyen 15 yaşındaki çocuk. (ç.n.)] Okul Koordinasyon Birliği, "Ebeveynlerime Bir Bildiri", Aralık 2008).

9 Derme çatma göz yaşartıcı gaz maskesi takan göstericiler, maskeli suçlular olarak şeytanlaştırılmışlardı. VII. Bölüm'de, kendisine karşı savaşan insanları yabancılar olarak, tehlikeli ötekiler olarak takdim etmenin iktidar için ne kadar önemli olduğunu görmüştük. "Ötekiler"in maskelerinin hayali olarak indirilmesi, Marcos'un maskesinin Meksika devleti tarafından sözümona indirilmesiyle aynı güçte olabilir miydi acaba? Maskelerin ardında, tıpkı Meksika toplumu için "görünmez" olan yerliler gibi, kendi toplumları tarafından görmezden gelinen Yunan toplumunun çocukları vardı.

panik olarak –zira sıradan insanlar, kapı komşusu gençler, iktidara meydan okuyarak, onu alaya alarak, adalete ve hükümete hiçbir güvenlerinin olmadığını ifade ederek, yapmamaları gereken şeyler yapmışlardı– başlayan şey, rahatlatıcı bir çıkarımla sonuçlanıyordu: Bu "yabancılar" ezildi mi mesele çözülmüş ve düzen yeniden tesis edilmiş olacaktı.

Bu tür kentsel mücadelelerin ayırt edici bir karakteristiği şu olabilir gerçekten de: Hem katılımcıları hem de izleyicileri ve meraklıları için bir tür "taksonomi krizi" yaratıyorlar. "Kim bu insanlar?" sorusu, medya mitolojilerini bir yana bırakırsak, net, rahatlatıcı ve kolay bir şekilde cevaplanamayan bir sorudur.

Aralık'tan Sonra Hayat Var mı?

Aralık'ın kısa ömürlü eşikler kenti, o isyan günlerini izleyen çeşitli kentsel mücadelelerde izlerini bıraktı. Bunlardan biri ve en tipik olanı, Exarchia'daki büyük bir otoparkı herhangi bir plana dayanmayan doğaçlama bir kent parkına dönüştürme mücadelesidir. Mahalleden insanların yanı sıra öteki mahallelerden aktivistler ve çevreciler (ki hepsi de doğrudan ya da dolaylı olarak Aralık ayaklanmasına katılmış değildi, fakat ondan derin bir şekilde etkilenmişti) bir araya gelip bu kent alanını kazanmaya ve herkese açık, gerçekten alternatif bir kamusal alan yaratmaya karar verdiler. Park düzenlemesinin şekillenmeye başladığı, parkın kullanım kurallarının kararlaştırıldığı, sorunların tartışıldığı ve farklı görüşten insanların birbirleriyle müzakere etme yollarını bulduğu açık toplantılara herkes katılabiliyor.

Bu kolektif inisiyatif, bu alanın eşik karakterini muhafaza etmeyi başarmakla birlikte hâlâ gelişme aşamasında. Herhangi bir kimsenin ya da grubun bu alanın sahibi ya da tek kullanıcısı olması istenmediğinden, birlikte yaşamanın ve karşılıklı saygının kuralları hep birlikte oluşturulmak zorunda. Bu kurallar günbegün sınanıyor. Dolayısıyla kimlikler de müzakere edilmek zorunda. Peki par-

kın kullanıcısı olmak ne anlama geliyor? Kimlerin, kimler tarafından belirlenecek ihtiyaçları, ne şekilde tatmin edilmelidir? Kimlerin hakkı üstün tutulmalıdır? Bilhassa öz-yönetim usulüne göre kolektif olarak yönetilen bir açıkhava kamusal alanında kimler şehir haklarının öznesi haline gelir? Bu alternatif haklar nasıl ifade edilebilir. En nihayetinde bu, şehir hakkına ilişkin bir deneme değil midir?[10]

Aralık ruhu, hatta zaman zaman halihazırdaki anti-kapitalist hareketlerin kesinliklerini de aşarak, insanlara anaakım siyasetin kapalı ufuklarının ötesinde bir bakışı ve eylemi esinleyen bir direniş gücüydü.

Navarinou Parkı, insanların yeni kamusal alanlar talep edebileceğini ve yaratabileceğini fiilen kanıtlayan birçok benzer girişimden biriydi yalnızca. Örneğin Atina merkezine nispeten daha yakın, fakat ayrı bir belediye olan Zografou bölgesi halkı, yerel belediye başkanının semtteki meydanlardan beşine çokkatlı otopark inşa etme kararının hayata geçirilmesini başarıyla engelledi. Belediye yetkilileri onları "azınlık vandallar" olarak tanımlasa da, gençler bu damgalayıcı kimlik çeperini parçalamayı ve Zografou sakinlerinin çoğunu bu mücadelenin içine çekmeyi başardılar.

Bir diğer örnekte, Petroupoli'de bulunan metruk bir botanik bahçesi, kamusal bir alan olarak geri kazanılmak üzere işgal edildi; yine başka örneklerde, mutenalaştırma ve geliştirme mekanizmalarının hedefi olan çeşitli kamusal kullanım alanları başarıyla savunuldu.

Aralık ayaklanması, kamusal alanların kolektif olarak geri kazanılmasıyla yakından ilişkili kentsel mücadeleleri tetiklemiş gibi görünüyor. Aralık günlerindeki adalet çığlığı, kolektif eylemlerle dönüştürülen, hatta yaratılan kamusal alanlarda yankılandı. Kentsel adalet talebi, bu çığlığın Aralık sonrası dönemde aldığı bir biçimden ibarettir yalnızca. Muhtemelen, kamusal alanı savunmak ve pekiştirmek için verilen mücadelelerde, insanların, hayatlarının iplerini kendi ellerine almanın ne demek olduğunu kavrayabilmesi

10 Bu kolektif deneyimle ilgili daha fazla ayrıntı ve karşılaşılan problemler üzerine düşünceler *An Architektur* dergisinin 2010 tarihli 23. sayısında (Navarinou Park'ı üzerine bir eki de içeren, "Ortak Alanlar" üzerine özel sayı) bulunabilir.

sayesinde olabiliyor bu. Böyle mücadelelere katılım, bir görüş ifade etme ya da benzer siyasi projeleri paylaştığınız insanlarla yan yana gelme meselesi değildir. Bu, hem halk için mekânlar yaratılmasına, hem de tüketim mantığının ve kentsel "gelişme" önceliklerinin ötesine geçen yeni bir kamusal kullanım kültürünün üretilmesine destek olma meselesidir.

Aralık'ın mirası ayrıca siyasi hedefleri dolaysız olarak kamusal alanların dönüştürülmesi pratiklerine tahvil eden mücadele biçimlerini de içerir. Aralık isyanı süresince ve sonrasında ortaya çıkan çok parçalı/biçimli hareketin yürüttüğü mücadelelerin sembolleştiği bir başka figür daha vardı: Bir işyerinde temizlikçi olarak çalışan Temizlikçiler Sendikası (PEKOP) genel sekreteri Konstantina Kuneva, -muhtemelen kiralık- bir suikastçının ölümcül saldırısına uğradı. Kuneva çok geçmeden bir sembol haline geldi, zira neoliberalizmin hücum ettiği bütün insan kategorilerine mensuptu: bir kadın, bir göçmen, bağımsız bir aktivist, güvencesiz işlerde çalışan bir işçi ve inanılmaz cesur bir insan. Kuneva'nın Yunanistan'da yaşama, çalışma ve tam vatandaşlık hakkını savunan ve güvencesiz temizlikçilerin sömürüsünden nemalanan herkesin cezalandırılmasını talep eden çok sayıdaki inisiyatif, Aralık ruhunun izlerini taşıyordu.

Bir grup insanın dört farklı metro istasyonunda, metro şirketinin acımasız taşeronlar aracılığıyla iliklerine kadar sömürülen düşük ücretli temizlikçileri kullandığını metro kullanıcılarına açıklayarak otomatik bilet makinelerini saatler boyunca bloke ettikleri eylem bu bakımdan tipiktir. Günlük ulaşımın gerçekleştirildiği özelleştirilmiş ve kontrol altındaki kamusal alana geçici olarak bir eşik karakteri yüklemek değil midir bu?

Göçmenlerle dayanışma, Yunan sol ve anarşist hareketinin gündeminde hep üst sıralardaydı, hâlâ da öyle. Aralık'tan sonra gittikçe daha fazla insan tehdit altındaki göçmenleri koruma ve destekleme amaçlı eylemlere katıldıkça, bu dayanışma daha da güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlandı. Atina'nın Agios Panteleimon mahallesinde ırkçılık karşıtı aktivistler, "Yunan olmayan-

ları" mahalleden sürmek isteyen faşist gruplarla ve yabancı düşmanı saldırgan mahalle sakinleriyle çatışmak zorunda kaldı. Yine bir büyük seferberlik, pek de gizlenmeyen bir polis desteğine sahip aynı faşist grupların saldırısı altında bulunan, göçmenlerin izinsiz kaldığı Atina merkezindeki büyük bir binayı korumayı başarabildi.

Her iki örnekte de mücadele konusu olan şey açıkça kentsel bir nitelik taşıdığından, siyasi mücadele en başından itibaren aynı zamanda kentsel bir mücadeleydi. Göçmen haklarını desteklemek, bütün diğer hakları özetleyen bir hak olarak onların "şehir hakkı"nı desteklemekle dolaysız olarak bağlantılıdır. Bu mücadeleler kenti aktif bir şekilde kapsayıcı ve çokbiçimli bir ortama, yani bir eşikler kentine dönüştürmeye çalışıyor.

Aralık ayaklanmasının gösterdiği şey, kolektif bir adalet talebinin, etkin bir kentsel adaletin yeni formlarını yaratabildiğidir belki de. Eşikler kenti umudu, potansiyel olarak özgürleştirici olan bu arayışın yeterli bir tasviri midir? Bunu şimdiden bilemeyiz. Ne de olsa, Exarchia'daki bir duvar yazısında haklı olarak şöyle deniyordu: "Aralık bir cevap değildi. Aralık bir soruydu."

Bu kitap boyunca, eşiklerin sembolik gücünün yaratılması, deneyimlenmesi ve takdir edilmesi üzerinden üretilen özgürleştirici potansiyellikler incelenmeye çalışıldı. Yerinden edilip güçsüzleştirilmiş insanların, hayatlarını çevreleyen kuşatmada bir gedik açma yönündeki her günkü çabalarında, eşiklerin somut mekânsal-zamansal varlığıyla karşılaşıyoruz. Eşikteki insanların, özlemlerini ve gayelerini yutan baskın sınıf taksonomilerine açık ya da örtük olarak zıt düşünüp eylediklerini gördük. Direnişi teşvik ediyor gibi görünen eşik bilinci, insanların alışkanlıklarını, değerlerini, hayatlarının amacını ve davranışlarını sorgulamalarına da yardımcı olabilir. Ötekiliğe deneme ziyaretleri için her daim istikrarsız bir platform oluşturan eşikler, farklı bir geleceği barındıran karşılaşmaların gerçekleşebileceği ilişkisel geçiş mekânları olabilir.

Mümkün bir eşikler kentinde heterotopik uğraklar bir kolektif yaratıcılık sürecinin parçası olarak ortaya çıkar: Bu kent, belki geleceğin kendisinin de –Lefebvre'in meşhur ifadesini hatırlamak

gerekirse– kolektif bir sanat eseri olarak yaratılabildiği kolektif bir sanat eseri olabilir. İnsanlığın ortak adalet, eşitlik ve kardeşlik düşleri bu sürece esin ve güç verebilir. İşte bu her günkü irili ufaklı mücadeleler içinde, özgürleştirici bir geleceğe doğru geçitler açılır ve keşfedilir. Bu tür geçitleri keşfetmek, incelemek, yaratılmalarının devamını sağlamak, onları hiç terk etmeyen umutları ve kâbusları deneyimlemek zorundayız. Çünkü Zapatistaların "eşik siyaseti"nin bize göstermeye devam ettiği gibi, "dünyayı fethetmemize gerek yok. Onu baştan yaratmak yetecek. Bunu biz yapacağız. Bunu bugün yapacağız."

Türkçe Baskıya Sonsöz*
Kentsel Müşterekleştirme ve Eşikler Kenti

Kentin, içinde yaşayanlar için müşterek bir dünya teşkil ettiğini söylemek neredeyse bir totolojiymiş gibi görünür. Peki tam da müşterek bir dünyada yaşamanın mantığı, tam da kentin bu dünyanın açık bir somutlaşması olduğu gerçeğinden başlayarak sorgulanabilseydi ne olurdu? Ya kentsel toplulukların yaratılmasında asıl mevzubahis olan şey bu müşterek dünya ise?

Jacques Rancière, "müşterek bir dünya"nın, "varoluş biçimlerinin ve 'işgaller'in bir olabilirlikler alanındaki daima tartışmalı bir dağılımı olduğu"nu öne sürer (2006, s. 42). Dolayısıyla müşterek bir dünya, toplumsal antagonizmalara gömülü rakip süreçlerin – daima geçici– bir sonucu olarak kabul edilebilir. Rancière'in "polis" ile "siyaset" arasında yaptığı ünlü ayrım (Rancière 1999, s. 28-29), aslında bu olabilirlikler alanının sınırlarını kategorileştirme girişimidir: "Polis", olabilirlikler alanının hayli daraldığı katı bir düzene mahkûm edilmiş bir toplumu ifade eder. Tam da eylemleriyle toplumsal varoluş biçimlerinin baskın sınıflandırmalarını sorgulayan ve onlara kafa tutan insanlar bu düzene meydan okuduğundaysa, "siyaset" bir olabilirlikler alanının kapısı olarak belirir.

Peki, müşterek bir dünya olarak kent, sakinlerinin hem mevcut bir toplumsal düzenin neredeyse tartışılmaz kanıtı olarak, hem de kendi formu, anlamı ve kullanımları içinde değişmez olmayıp, itirazlara ve yorumlamalara açık bir "olabilirlikler alanı" olarak görmeyi öğrendikleri muntazam bir dünya ise aslında?

* Bu metin, *Make_Shift City. Renegotiating the Urban Commons* başlıklı derleme kitap (haz. F. Ferguson, Berlin: Jovis Verlag, 2014.) için yazdığım "Kentsel Müşterekleştirme Üzerine" başlıklı metnimin üzerinde yeniden çalışılmış bir versiyonudur.

Kentsel mekân sırf bir nicelik olarak kabul edilir ve kent sakinleri arasında dağıtılan bir metaya indirgenirse, o zaman "kentsel müşterekler" de, aşağı yukarı su, hava, elektrik, toprak gibi bir mal ve kaynaklar dizisine indirgenebilir. Fakat eğer kentsel müşterekler, çoklu kentsel müşterekleştirme süreçlerinin belirmekte olan sonuçları (Stavrides 2016) ise, o zaman kentsel mekânın kentte dağıtımı yapılan çoğu mal ve hizmetlerden farklı, can alıcı önemde bir rolü olduğu açığa çıkar. Kentsel müşterekleştirme, ne kentsel alanda öylece "oluverir", ne de kentsel mekânı sırf dağıtılabilecek bir mal olarak üretir. Kentsel müşterekleştirme, kentsel mekânı, müşterekleştirme kurumlarının şekillendirilmesinde kullandığı bir araç/ortam olarak görür ve tesis eder.

Bir kurumdan bir toplumsal örgütlenme mekanizması olmasını bekleriz – belirli bir toplumun, belirli bir toplumsal düzenin kendisini yinelemesini teminat altına almak suretiyle kendisini yeniden üretmesini sağlayan bir mekanizma. Kurumlar, edimlerin düzenlenmiş şekilde yinelenebilmesini ve dolayısıyla öngörülebilmesini temin eden mekanizmalardır. Müşterekleştirme kurumları da bunlara mukabil müşterekleştirme pratiklerini düzenleyen mekanizmalardır. Ne var ki müşterekleştirme, malları üretip tüm "müşterekçiler"e dağıtan bir pratikler dizisinden fazlası ise, bu süreçle bağlantılı tercihler ve değerler kendilerini bizzat müşterekleştirmeyi idame ettiren kurumlar formunda ortaya koymalıdır. Müşterekleştirme kurumları, eylemin öznelerini ve içinde müşterekleştirmenin hayat bulduğu grubun sınırlarını belirler.

Bir kurum, tam da doğası gereği "olabilirlikler alanı"nı sınırlama ve müşterekçiler topluluğunu kısıtlama eğilimindedir. Fakat bu eğilim, kapa(n)ma formlarını beraberinde getirebilir ve genellikle de getirir (Angelis ve Stavrides 2010, s. 12). Müşterekleştirme dairesinin dışındakiler, her türlü kapalı müşterekçiler topluluğunu, müşterekleştirme dinamiklerini sınırlama yönünde bir girişim olarak görürler. Kurumları müşterekleştirmeyi sınırlandırmaktan alıkoymak için, özgül bir müşterekleştirme siyaseti geliştirilmelidir. Rancière'in siyaset tanımı işte bu noktada işe ya-

rayabilir: Diyebiliriz ki siyaset kendisini, kapalı müşterekleştirme kurumları tarafından tesis edilmiş düzene karşı bir meydan okuma şeklinde tesis eder. Öyleyse siyaset, her türlü toplumsal kapa(n)manın sınırlarını açmak için içeriden bastıran toplumsal kuvvettir. Siyaset, "siyasi özneleşme" süreçlerini harekete geçirir: Nevzuhur özneler, halihazırdaki bir topluluğun üyeleri değil, hareket/değişim halindeki bir topluluğun potansiyel iştirakçileridir ve "müşterek dünyanın koordinatlarını algılama, muhakeme etme ve değiştirme kapasitesine sahip"tir (Rancière 2009, s. 49).

Müşterekleştirme siyaseti, müşterekleştirme dairelerini mütemadiyen dışa açan ve toplumsal paylaşımın yararlarını güvenceye alan kurumlar yaratabilir mi? Sanayi toplumlarındaki üretimin, emek süreçlerinde sermayenin çıkarları doğrultusunda örgütlenip yönetilen işbirliği formlarına ciddi derecede bağımlı olduğunu biliyoruz. Fabrikalar, tıpkı plantasyonlar gibi, çalışan bedenlerin örgütlü ve denetimli bir şekilde koordine edildiği mekânlardı ve bu nitelikleriyle sömürünün ayrı mekânsal kurumlar olarak kurumsallaşmasına katkıda bulundular. Bu mekânlar aynı zamanda "iktidar diyagramları"ydı, zira iş başındaki insanların ilişkilerini düzenleyen özgül iktidar asimetrilerini şekillendiriyorlardı.

Bugünün neoliberal kalkınma toplumlarındaki insanlar arası ilişkiler, esasen işyerindeki iktidar düzenlemeleriyle değil, genel olarak metropol hayatına gömülü iktidar düzenlemeleri ve eşgüdümlü işbirliği formlarıyla örgütlenir. Gündelik hayat dolayısıyla aynı anda hem yaygın ve dağınık şekilde üretken hem de yaratıcıdır ve bu hayatın (maddi ve aynı zamanda bilgi, beceri ve ustalıklar, iletişim ve hayatta kalma taktikleri gibi gayrimaddi) ürünlerinin çoğu sermaye tarafından "kapılır" (Hardt ve Negri 2009). Hâkim kurumlar, müşterekleştirmenin idare etmeye çalıştığı kaynakların yanı sıra müşterekleştirme ürünlerini de kapatıp çitler. "Hâkim kurumlar müşterek olanı yozlaştırır." (Hardt ve Negri 2009, s. 356) Ya da daha tam ifadesiyle, "kapitalist kurumsallaşma müşterek olanın kurumlarını ele geçirme ve ehlileştir-

me formudur." (Roggero 2010, s. 370) Kent, müşterekleştirme kurumlarımn şekillendirilmesinde daha da önem kazanır, çünkü hem toplumsal hayatın üretimindeki işbirliği pratiklerini, hem de üretilen müştereklere el koymak için birbiriyle yarışan pratikleri kalıba döker.

Her türden kapa(t)maya karşı süregiden bir mücadeleyi idame ettiren kurumlara kavuşmak için, bu kurumları farklı ama yine de müşterek dünyalar yaratmak isteyen insan grupları arasındaki ilişkileri idame ettiren mekanizmalar olarak anlamamız gerekir. Bu kurumlar, bir homojenleştirme sürecinin ve öngörülebilirliğin parçası olmaktan ziyade, süregiden müzakerelerin, heterojenliğin üreteçleri olmalıdır (Stavrides 2016).

Günümüzdeki metropollerde kentsel mekân içinde ve onun aracılığıyla örgütlenip kontrol edilen işbirliği, çeşitli ortak mal ve hizmet formları üretir. Kentsel metropol mekânı süreksiz ve farklılaşmıştır. Bugünün "adacıklar kentleri"ndeki birçok farklı mekânsal kapa(t)ma, bir müşterekçiler topluluğunun kendisini kentin geri kalanından ayırdığı "yozlaşmış" müşterekleştirmeci ikamet pratiklerine tekabül eder. Bunlar (etrafı çevrili güvenlikli topluluklardaki türden) imtiyaz adacıkları olabilecekleri gibi (gettolarda olduğu türden) damgalanma adacıkları da olabilirler, fakat esas itibarıyla kent formunu ve kullanımlarını düzenleyen hâkim kurumlar tarafından yeniden üretilen kentsel kapa(t)ma formlarıdırlar. Bu adacıklarda geliştirilen müşterek dünyalar, diğer kentsel toplulukların üyelerine "yabancılar" muamelesi çeken, sahaya has ve yerelleşmiş kurumlarca güvence altına alınır.

Eşitler arasındaki paylaşım ve aynı zamanda paylaşım dairelerinin "yabancılar"a doğru açılması, ister istemez farklılıkları yönetebilen ve öngörülemezliği kaldırabilen kurumların yaratılmasını gerektirir. Bu durumda müşterekleştirme kurumları, karşılaşmaları teşvik edip iletişim fırsatları sunan eşitler arasındaki müzakereleri şekillendirmelidir. Eşik mekânsallığı, kapa(t)mayı önleyen kentsel müşterekleştirme pratiklerinin gelişimine katkıda bulunur. Eşik mekânsallığı, "içeri"yi ve "dışarı"yı birbirine bağlayan düzenli bir

akış aracılığıyla müşterekleştirme dairelerinin genişlemesini sağlayan müşterekleştirme süreçlerinin özyönetime dayalı şekillerde yürütülmesine olanak verir.

Farklı mekânları birbirine bağlarken aynı zamanda ayıran bu ara mekânlar, yani eşikler, içerisi ile dışarısı arasında bir karşılaştırmaya da olanak verir. Farklılıkların yerleştirilmesi ve karşılaştırılması, ortak bir zeminin yaratılmasına doğru atılmış ilk adımdır. *Devamlı müzakere edilebilir ara(cılık) durumu olarak kabul edilen ortak zemin*, temel bir paylaşım formudur. Ötekileri (var olan kaynaklara olan ihtiyaçta ve bu kaynaklarda hak iddia etmede) eşiti olarak kabul eden farklı insanlar arasındaki paylaşım, münhasıran bir grup insan üzerinden tanımlanması gerekmeyen ortak bir zeminin yaratılmasına dayanır (Stavrides 2012). Krizin vurduğu günümüz Atina'sındaki mahalle mutfakları, aşağıdan örgütlenen müşterekleştirme inisiyatifleri sayesinde, göçmenler, geçici/güvencesiz işlerde çalışan genç işçiler ve işsizler dahil farklı kesimlerden yoksul insanlar arasında karşılaşma ve karşılıklı tanıma fırsatları yarattı.

Daha büyük bir ölçekte, İstanbul Taksim meydanındaki halk ayaklanmasında (2013) kamusal alan, gaddar otoritelerle doğrudan girişilen doğrudan bir çarpışma neticesinde müşterek alan olarak yeniden kazanıldı: İnsanlar, verdikleri demokrasi mücadelesi içinde, farklılıkların farkındalığı ve protestoya katılan insanlar arasındaki işbirliği iradesiyle şekillendirilen nevzuhur bir müşterek dünyayı ifade eden kentsel müşterekleştirme pratiklerini hayata geçirdiler.

Kamusal alan, Gezi Parkı işgali sırasında, işgal altındaki parkta kamp yapanların yarı-özel kişisel alanları ile kamusal kullanıma ayrılmış alanlar arasında açık sınırların bulunmadığı bir müşterek mekânlar şebekesine dönüştü (Postvirtual 2013). Kamusal alanın müşterekleştirme yoluyla yeniden yaratılmasıydı bu. Gezi kalkışmasına katılan gruplardan birisi bunu açıkça şöyle dillendiriyor: "Gezi Parkı ve Taksim Meydanı direnişi, aynı zamanda kamusal alanın politik anlamını ortaya çıkardı. Taksim Meydanı, AKP hükümetinin kendi hegemonyası çerçevesinde yeniden kurmak iste-

diği bir meydanken, mücadelenin meydanı hale geldi. Ortak alanlarımıza el konmasına karşı kolektif bedenimizi hissettik" (Müştereklerimiz 2013).

İkinci el malzemeler ve nesnelerden oluşan bir karışım, kent benzeri anarşik bir çeşitlilik yarattı ve bu çeşitlilik, işgal edilmiş Gezi Parkı'nın kamusal alanındaki kullanımların bulanıklaşmasına yol açtı. Ne var ki kolektif kimlikler, her ne kadar söz konusu kültürel, dinsel ve siyasi bölümlenmeler farklı kolektifler arasına bariyerler dikmemiş, bilakis vaktiyle birbirine son derece düşman olan gruplar arasında bile karşılaşma ve işbirliği formları kurmuş olsa da, farklı mekânların düzenlenmesinde apaçık ifadeler buldu. Kemalistler ve Müslüman aktivistler, gey aktivistler ve holigan taraftarlar, feministler ve dindar ataerkil ailelerin üyeleri, anarşistler ve solcular, Kürtler ve Türkler, birlikte yaşama pratiği ve karşılıklı işbirliği aracılığıyla umulmadık bir ortak zemin yarattılar (Bektaş 2013, s. 14-15).

Meydanlar hareketi (2011-2013) adı verilen hareket tarafından işgal edilen kamusal alanlardaki müşterek mekânlar canlılık kazanıp, geçici bir süre için de olsa kentsel eşikler haline geldi (Stavrides 2012, 2016). Bu mekânlar, kendilerini kullanan insanları tanımlamak ya da onlar tarafından tanımlanmak yerine, insanların birbirleriyle paylaştıkları mekânların anlamı ve kullanımına dair müzakerelere aracılık ediyor. Nitekim müşterek eşik mekânlar, meydanlar deneyimine damgasını vurmuş bir kimlik açılımı sürecine tekabül ediyor. Karşılaşmaların ve dağınık girişimlerin, dayanışma ve karşılıklı saygıya dayalı bir halk kültürünü kolektif olarak şekillendirmek suretiyle müzakere ve geçişim mekânları inşa ettiği bir "eşikler kenti" şeklinde, minyatür bir kent ortaya çıkmıştır.

Eşikler, tanımlı bir topluluğun çeperine nüfuz edecek akımlara olanak veren ara alanlar, bölgeler olabilir. Fakat eşikler aynı zamanda köprü de olabilir: açıkça iki kesim arasında ilişki kurmak amacıyla inşa edilmiş yapılar. Köprüler ve köprü benzeri mekânlar, farklı kesimleri, onların farklılıklarını ortadan kaldırmaksızın birbirine bağlar. Köpür benzeri mekânları bir kesimin diğer bir ke-

sime "tercümesine" yardım eden mekânlar şeklinde bile tasavvur edebiliriz. Toplumsal pratiklerin tercüme edilebilirliği, homojenlik ya da tekselliğin ötesine geçip aktif bir şekilde ortak zemin arayışında olan farklı toplumsal hayat formlarının varlığını şart koşar. Köprü mekânsallığının yeni paylaşım özneleri üretimini idame ve teşvik etmesinin nedeni budur. Meydanlar hareketi sırasında Atina, Madrid ve Kahire'de işgal edilip özyönetime dayalı olarak işletilen meydanlarda kurulan herkese açık meclisler, "müşterek mekânın" doğru kullanımı ve bakımını belirlemek için çeşitli kurumlar yaratmak zorunda kaldı. Bu kurumlar yeni kullanıcıları kapsamak ve beklenmedik sorunlarla yüzleşmek üzere sürekli olarak yeniden düzenlendi: Kentsel bir eşik, gözenekli bir meclis tarafından deneysel kurumlar vasıtasıyla idame ettirildi.

Karşılaştırmalara ve tercümelere açık müşterekleştirme kurumlarının tesis edilebilmesi ve bu kurumların farklı fakat eşit bireyler ve insan grupları arasındaki ilişkileri düzenleyebilmesi için bir paylaşım önkoşulu daha bulunuyor: herhangi bir iktidar yoğunlaşmasının, özellikle de herhangi bir yerleşik iktidar yoğunlaşmasının önlenmesi için sürekli çaba göstermek. Genişleyen müşterekleştirme kurumlarının, iktidar paylaşımını tesis eden ve mümkün kılan kurumlar olması gerekir.

Raul Zibechi, Bolivya'daki mücadeleci El Alto topluluklarını şekillendiren örgütlenme ve eylem formunu yorumlarken "iktidarın dağılması"ndan bahseder (2010). Rancière ise "eşitlik aygıtları"nın, "verili bir dünyanın müştereklerini yeniden şekillendirme" mücadelesini veren siyasi öznelerce kullanılabileceğini ifade eder (2010, s. 92). Görüleceği üzere, her iki düşünür de iktidarın paylaşımında kullanılan mekanizmaların (yani görev rotasyonu, malların bireylerin değil kolektifin elinde birikimi, demokratik hesap verme yükümlülüğü, karar verme süreçlerinde dengeli mikro-makro topluluk diyalektiği vs.) teorileştirilebilmesine katkıda bulunur.

Müşterekleştirme, bilhassa da kentsel müşterekleştirme, kapa(t)ma pratiklerine karşı koyacaksa şayet, bir olabilirlikler alanı açması gereken bir süreçtir. Müşterekleştirme, eğer sömürünün ve hi-

yerarşik kontrolün ötesine geçen ilişkilerin üreticisi olma vasfını sürdürecekse, herhangi bir topluluğun (ve ona tekabül eden muhitin) sınırlarından taşmalıdır. Müşterekleştirme yeni öznelerin yani potansiyel müşterekçilerin ortaya çıkmasına fırsat vermeli, bunun için alan açmalıdır. Ayrıca müşterekleştirme, insanın sömürülmesine ve eşitsizliğe karşı işleyen ve yeni toplumsal bağlar, yeni insani ve toplumsal ilişki formları yaratan, potansiyel olarak sınırlanmamış bir yaratım gücü olarak "yaratıcı eyleyişin isyanı"nın (Holloway 2010, s. 225) parçası olmalıdır. "Eyleyişin araçlarına yeniden el konulmalıdır." (Holloway 2002, s. 209) Paylaşım pratikleri sayesinde yaratılan kent gerçekten de kolektif bir sanat eseri (Lefebvre 1996, s.173) haline gelebilir: çok sayıda dünyayı içinde barındıran, paylaşıma açık, kendisini sürekli yeniden yaratıp yeniden kuran müşterek bir dünya.

KAYNAKÇA

Agamben, G, *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2012].

—*Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998 [Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013].

—*Means Without End, Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

—"Genova e il nuovo ordine mondiale" , *il manifesto*, 25 Haziran 2001.

—*The State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005 [Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006].

Agier, M., "Between war and city. Towards an urban anthropology of refugee camps", *Ethnography* 3(3), 2002.

Angelis, Massimo De ve Stavrides, Stavros, "Beyond Markets or States: Commoning as Collective Practice (a public interview)", *An Architektur* içinde, sayı 23, 2010, s. 4-27 (ayrıca erişim: http://www.e-flux.com/journal/view/150).

Atkinson, R. ve Blandy S., "Introduction: International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities", *Housing Studies* 20(2), 2005.

—"A Picture of the Floating World: Grounding the Secessionary Affluence of the Residential Cruise Liner", *Antipode* 41(1), 2009.

Augé, M., *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, Stanford: Stanford University Press, 1999 [Türkçesi: *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ankara: Dipnot, 2013].

—*Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Londra: Verso, 1995.

Bachelard, G., *The Dialectic of Duration*, Manchester: Clinamen Press, 2000 [Türkçesi: *Sürenin Diyalektiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2012].

Bakhtin, M., *Rabelais and his World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984 [Türkçesi: *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı, 2005].

Ballard, R., Habib, A. ve Valodia, I. (haz.), *Voices of Protest: Social Movements in Post-Apartheid S. Africa*, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2006.

Balibar, E. ve Wallerstein, I., *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londra: Verso, 1991 [Türkçesi: *Irk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Öktem, İstanbul: Metis, 2013].

Bauman Z., "Desert Spectacular", *The Flaneur* içinde, K. Tester (haz.) Londra: Routledge, 1994.

—*Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press, 1998 [Türkçesi: *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2014].

Bektaş, A., "'I've Gone to Resist, I'll be Right Back.' Against the Dictatorship of Development", *This is Only The Beginning. On the Gezi Park Resistance* içinde, 2013, erişim: https://www.indybay.org/uploads/2014/03/03/this_is_only_the_beginning.pdf (erişim tarihi: 14 Ekim 2014).

Belinghausen, H., "Homeros ölmemeliydi", *La Jornada Semanal*, 22 Ağustos 2004.

Benjamin W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980.

—*Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londra: Verso, 1983.

—"A Berlin Chronicle", *One Way Street and Other Writings* içinde, Londra: Verso, 1985a [Türkçesi: *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi, 2016].

—"Naples", *One Way Street and Other Writings* içinde, Londra: Verso, 1985b.

—"Theses on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, Londra: Fontana Press, 1992 [Türkçesi: "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2004].

—"The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Illuminations* içinde, Londra: Fontana Press, 1992a [Türkçesi: *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2004].

—*The Arcades Project*, Cambridge: The Belknap Press, 1999 [Türkçesi: *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi, 2016].

—"Exposé of 1935", Benjamin 1999 içinde, 1999a.

—"Exposé of 1939", Benjamin 1999 içinde, 1999b.

—"Experience and Poverty", *Selected Writings 1927-1934* içinde. Cambridge: The Belknap Press, 1999c [Türkçesi: "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2004].

—"The Return of the Flaneur", *Selected Writings 1927-1934* içinde, Cambridge: The Belknap Press, 1999d.

Berger, J., *Ways of Seeing*, Londra: Penguin Books, 1972 [Türkçesi: *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 2016].
Berman, M., *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Londra: Verso, 1983 [Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2013].
Borden, I., "Another Pavement, Another Beach: Skateboarding and the Performative Critique of Architecture", *The Unknown City* içinde, I. Borden v.d., (haz.), Cambridge: MIT Press, 2001.
Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
—*The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press, 1992 [Türkçesi: *Pratik Nedenler:Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil, 2015].
—*Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press, 2000 [Türkçesi: *Akademik Aklın Eleştirisi/Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis, 2015].
Boyer, M. Chr., *The City of Collective Memory*, Cambridge: MIT Press, 1994.
Breytenbach, B., "The Long March from Hearth to Heart", *Home: A Place in the World* içinde, A. Mack (haz.), New York: New York University Press, 1993.
Brighenti, A. M, "On Territorology. Towards a General Science of Territory", *Theory, Culture & Society, 27* (1), 2010.
Buck-Morss, S., *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge: MIT Press, 1991 [Türkçesi: *Görmenin Diyalektiği/ Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2015].
—Hegel, *Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009 [Türkçesi: *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2012].
Cacciari, M., *L'arcipelago*, Milano: Adelphi, 1999.
Cal Y Mayor, B. (haz.), *Indigenous Autonomy in Mexico*, Copenhagen: IWGIA, 2002.
Caldeira, T . P . R., "From Modernism to Neoliberalism in São Paulo: Reconfiguring the City and its Citizens", *Other Cities, Other Worlds* içinde, A. Huyssen (haz.), Durham: Duke University Press, 2008.
Castells, M., *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996 [Türkçesi: *Ağ Toplumunun Yükselişi / Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Cilt I*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2012].
Caygill, H., *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, Londra: Routledge, 1998.

Chaplin, S., "Heterotopia Deserta: Las Vegas and Other Spaces", *Intersections: Architectural Histories and Critical Theories* içinde, I. Bordeu ve J. Rendell (haz.), Londra: Routledge, 2000.

Cixous, H, *Stigmata*, Londra: Routledge, 2005.

Coaffee, J., "Recasting the 'Ring of Steel': Designing Out Terrorism in the City of Londra?", *Cities, War and Terrorism* içinde, S. Graham (haz.), Oxford: Blackwell, 2004.

Cowan, M.,"The Heart Machine: 'Rhythm' and Body in Weimar Film and Fritz Lang's *Metropolis*", *Modernism/Modernity*, 14(2), 2007.

Davis, T. C., "Theatricality and Civil Society", *Theatricality* içinde, T. C. Davis ve T. Postlewait (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Davis, M., *City of Quartz*, Londra: Vintage, 1990.

de Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press, 1984 [Türkçesi: *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost, 2009.].

de Certeau, M., Giard, L. ve Mayol, P., *The Practice of Everyday Life, Vol. 2: Living and Cooking*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1998 [Türkçesi: *Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri*, çev. Çağrı Eroğlu ve Erkan Ataçay, Ankara: Dost, 2010].

Deleuze, G., *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988 [Türkçesi: *Foucault*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Norgunk, 2013].

Deleuze, G. ve Guattari, F., *A Thousand Plateaus*, Londra: Continuum, 2004.

Diderot, D., *The Paradox of Acting*, New York: Hill and Wang, 1957 [Türkçesi: *Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul: İş Bankası, 2007].

Dreyfus, H. ve Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Elden, S., *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of Spatial History*, Londra: Continuum, 2001.

Féral, J., "Theatricality: The Specificity of Theatrical Language", *SubStance*, 31(2-3), 2002.

Foster, S. L., "Walking and Other Choreographic Tactics: Danced Inventions of Theatricality and Performativity", *SubStance*, 31(2-3), 2002.

Foucault, M., *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1973 [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 2015].

—"The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, H. Dreyfus, H. ve P. Rabinow (haz.), Chicago: Chicago University Press, 1983.

—"Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader* içinde, P. Rabinow (haz.), New York: Random House, 1984.
—*The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, New York: Vintage Books, 1990 [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2015].
—*Discipline and Punish*, New York: Random House, 1995 [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 2015].
—*History of Madness*, Londra: Routledge, 2006 [Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 2015].
—"Of Other Spaces", *Heterotopias and the City: Public Space in Postcivil Society* içinde, L. De Cauter ve M. Dehaene (haz.), Londra: Routledge, 2008.
Franck , K . ve Stevens, Q. (haz.), *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, Londra: Routledge, 2007.
Freud, S. "The Uncanny", *Freud Standard Edition* c. 17, Londra: Hogarth Press, 1975 [1919].
Garcia, J. A., "Ethnic Identity and the Zapatista Rebellion in Chiapas", *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America* içinde, M. F. Daran-Cogan v.d. (haz.), New York: Routledge, 2001.
Gell, A., *The Anthropology of Time*, Oxford: Berg, 2001.
Genocchio, B., "Discourse, Discontinuity, Difference: The Question of 'Other Spaces' *Postmodern Cities and Spaces* içinde, S. Watson ve C. Gibson (haz.), Londra: Blackwell, 1995.
Gilloch, Gr., *Myth ve Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Cambridge: Polity Press, 1997.
Gossen, G., *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Londra: Routledge, 1999.
Hardt, M. ve Negri, A., *Commonwealth*, Cambridge: The Belknap Press, 2009 [Türkçesi: *Ortak Zenginlik*, çev. Efla Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011].
Harvey D., *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge: Blackwell, 1996.
Hastrup, K., *Action: Anthropology in the Company of Shakespeare*, Kopenhag: Museum Tusculanum Press, 2004.
Hénaff, M. ve Strong, T. (haz.), *Public Space and Democracy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
Hetherington, K., *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*, Londra: Routledge, 1997.
Heynen, H., *Architecture and Modernity: A Critique*, Cambridge: MIT Press, 1999 [Türkçesi: *Mimarlık ve Modernite. Bir Eleştiri*, çev. Nalan Bahçekapılı, İstanbul: Versus, 2011].

Holloway, J., *Change the World Without Taking Power*, Londra: Pluto Press, 2002 [Türkçesi: *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim, 2015].
—*Crack Capitalism*, Londra: Pluto Press. 2010 [Türkçesi: *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Eylem Canaslan, Bülent Doğan, Barış Özçorlu ve Sinem Özer, İstanbul: Otonom, 2011].
Iveson, K., "Beyond Designer Diversity: Planners, Public Space and a Critical Politics of Difference", *Urban Policy and Research*, 18(2), 2000.
—"The City versus the Media? Mapping the Mobile Geographies of Public Address", *International Journal of Urban and Regional Research*, 33.1, 2009.
Jankélévitch, V., *L'ironie*, Paris: Flammarion, 1996.
Kracauer, S., *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*, Princeton: Princeton University Press, 2004 [Türkçesi: *Caligari'den Hitler'e: Alman Sinemasının Psikolojik Tarihi*, çev. Ertan Yılmaz, İstanbul: De Ki Basım Yayım, 2011].
Laclau, E., *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, Londra: Verso, 1990.
Lakoff, G. ve Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980 [Türkçesi: *Metaforlar*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki, 2015].
Lascano, S.R., "El Zapatismo: un Puente a la Esperanza", *Rebeldia*, 1, 2002.
Le Bot, Y., *Subcomandante Marcos: El sueño Zapatista*. Barcelona: Plaza & Janes editores (atıflar Yunanca baskıya), 1998.
Lefebvre, H., *Writings on Cities*, Oxford: Blackwell, 1996.
—*Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Londra: Continuum, 2004.
Lévi-Strauss, Cl., *The View from Afar*, Londra: Peregrine Books, 1985.
Macrae, D., "Ruttman, Rhythm and 'Reality': A Response to Siegfried Kraccauer's Interpretation of *Berlin: The Symphony of a Great City*", *Expressionist Film: New Perspectives* içinde, D. Scheunemann (haz.), Rochester: Camden House, 2003.
Maffesoli, M., *The Time of the Tribes*, Londra: Sage, 1996.
Marcos (Subcomandante), *Our Word is Our Weapon: Selected Writings*, New York: Seven Stories Press, 2002. Türkçesi: *Sözümüz Silahımızdır*, çev. Ebru Erek, İstanbul: Bakış, 2015.
—*Ya Basta: Ten Years of Zapatista Uprising*, Oakland: AK Press, 2004 [Türkçesi: *Ya Basta!-Artık Yeter!*, çev. Pınar Selek, İstanbul: Belge, 1996].
Marcuse, P., "Not Chaos but Walls: Postmodernism and the Partitioned City", *Post-modern Cities and Spaces* içinde, S. Watson ve Gibson, K . (haz.), Londra: Blackwell, 1995.

Marcuse, P. ve Van Kempen, R. (haz.), *Of States and Cities: The Partitioning of Urban Space*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Massey, D., *For Space*, Londra: Sage, 2005.
Menninghaus, W., "Walter Benjamin's Theory of Myth", *On Walter Benjamin* içinde, G. Smith (haz.), Cambridge: MIT Press, 1991.
Mertes, T., (haz.), *A Movement of Movements*, Londra: Verso, 2004.
Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008.
Minton, A., *Ground Control. Fear and Happiness in the Twenty-First-Century City*, Londra: Penguin Books, 2009.
Montalbán, M. V., *Marcos: El Senor de los Espejos*, Editorial Punto de Lectura (atıflar Yunanca baskıya), 2001.
Müştereklerimiz (2013), 'Today we Are All Someone New', erişim: http://www.opendemocracy.net/m%C3%BC%C5%9Ftereklerimiz/today-we-are-all-someone-new (erişim tarihi 10 Haziran 2014).
Nash, J. *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, New York: Routledge, 2001.
Németh, J. ve Hollander, J., "Security Zones and New York City's Shrinking Public Space", *International Journal of Urban and Regional Research*, 34(1), 2010.
Norris, A. (haz.) *Politics, Metaphysics and Death: Essays on G. Agamben's Homo Sacer*, Durham: Duke University Press, 2005.
Pickvance, C. G., "Where Have Urban Movements Gone?, *Europe at the Margins: New Mosaics of Inequality* içinde, C. Hadjimichalis ve D. Sadler (haz.), Londra: J. Wiley & Sons, 1995.
Postvirtual (2013), "Historical Atlas of Gezi Park", erişim: http://postvirtual.wordpress.com/2013/06/27/historical-atlas-of-gezi-park/ (Erişim tarihi: 14 Ekim 2014).
Rancière, Jacques, *Disagreement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. [Türkçesi: *Uyuşmazlık. Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Aralık, 2006.]
— *The Politics of Aesthetics*, Londra: Bloomsbury, 2006.
— *The Emancipated Spectator*, Londra: Verso, 2009. [Türkçesi: *Özgürleşen Seyirci*, çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis, 2015.]
— *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, Londra: Bloomsbury 2010. [Türkçesi: *Estetiğin Huzursuzluğu. Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim, 2014.]
Rayner, A., "Everywhere and Nowhere: Theatre in Cyberspace", *Of Borders and Thresholds* içinde, M. Kobialka (haz.), Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999.

Robins, K., *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, Londra: Routledge, 1996 [Türkçesi: *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*, çev. Nurçay Türkoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2013].

Roggero, Gigi, "Five Theses on the Common", *Rethinking Marxism* içinde, sayı: 22:3, 2010, s. 357-73.

Samatas, M., "Security and Surveillance in the Athens 2004 Olympics: Some Lessons from a Troubled Story", *International Criminal Justice Review*, 17(3), 2007.

Scott, J., *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven: Yale University Press, 1990 [Türkçesi: *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 2014].

Schechner, R., *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Sennett, R., *The Fall of Public Man*, Londra: Faber and Faber, 1977 [Türkçesi: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, İstanbul: Ayrıntı, 2013].

—*The Conscience of the Eye*, Londra: Faber and Faber, 1993 [Türkçesi: *Gözün Vicdanı. Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2013].

Simmel, G. "Bridge and Door", *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural History* içinde, N. Leach (haz.), Londra: Routledge, 1997a.

—"The Metropolis and Mental Life", Leach N. (haz.), *Rethinking Architecture* içinde, Londra: Routledge, 1997b [Türkçesi: "Metropol ve Zihinsel Yaşam", çev. Celal A. Kanat, *Defter*, sayı 16, Nisan-Temmuz, 1991.

Soja, E., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell, 1996.

—*Postmetropolis*, Oxford: Blackwell, 2000.

Starobinski, J., *Portrait de l'Artiste en Saltimbanque*, Cenevre: Skira, 1970.

Stavrides, S., "Kent-Ekrandan Kent-Sahneye" (Yunanca), Atina: Ellinika Grammata, 2002.

—"En las huellas de una heterotopia", *La Jornada Semanal*, 494, 2004.

—"Heterotopias and the Experience of Porous Urban Space", *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life* içinde, K. Franck ve Q. Stevens (haz.), Londra: Routledge, 2007.

Stavrides, Stavros, "Squares in Movement", *South Atlantic Quarterly* içinde, sayı: 111:3, 2012, s. 585-96.

—*Common Space. The City as Comons*, Londra: Zedbooks, 2016.

Svoronos, N., *Histoire de la Grece Moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972 [Türkçesi: *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış*, çev. Panayot Abacı, İstanbul: Belge, 1988].

Tafuri, M., *The Sphere and the Labyrinth. Avant Gardes and Architecture from Piranesi to the 1970s*, Cambridge Mass: MIT Press, 1990.
Taussig, M., *Defacement:. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
Thompson, E.P., *Customs in Common*, New York: The New Press, 1993 [Türkçesi: *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2006].
Tiedemann, R., "Dialectics at a Standstill", Benjamin 1999 içinde, 1999.
Tisdall, C. ve Bozzola, A., *Futurism*, Londra: Thames & Hudson, 1984.
Todorov, T., *On Human Diversity*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
Turner, B., "The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility", *European Journal of Social Theory*, 10(2), 2007.
Turner, V., *The Ritual Process*, Ithaca: Cornell University Press, 1977.
—*From Ritual to Theatre*, New York: PAJ, 1982.
Urbach, H., "Writing Architectural Heterotopia", *The Journal of Architecture*, c. 3, 1998.
Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960.
Vecchi, B., "Zona Rossa", *La Sfida al G8* içinde, Roma: manifestolibri, 2001.
Vernant, J.-P. ve Detienne, M., *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press, 1978.
Vilder, A., *The Architectural Uncanny*, Cambridge: MIT Press, 1992.
Virilio, P., *Open Sky*, Londra: Verso, 1997.
Virno, P., *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles: Semiotext(e), 2004 [Türkçesi: *Çokluğun Grameri*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom, 2013].
Wacquant, L., *Urban Outcasts. A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge: Polity Press, 2008 [Türkçesi: *Kent Paryaları. İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2015].
Weigel, S., *Body-and Image-Space: Re-Reading Walter Benjamin*, Londra: Routledge, 1996.
Weizman, E., "Hollow Land: The Barrier Archipelago and the Impossible Politics of Separation", *Against the Wall* içinde, M. Sorkin (haz.), New York: The New Press, 2005.

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

A
Agamben, Giorgio, 40-44, 47, 48, 50, 72, 178, 179
Agier, Michel, 74n
Augé, Marc, 36-38, 119, 130

B
Bahtin, Mihail, 14
Balibar, Étienne 121
Baudelaire, Charles 92, 93, 95-97, 130, 131, 135
Benjamin, Walter, 9, 21, 22n, 31, 48, 49, 59, 64, 77, 78n, 81, 85-91, 92n, 93-102, 110, 111, 113, 114, 123n, 136, 161
Bentham, Jeremy, 145n, 146
Buck-Morss, Susan, 94, 125n
Bauman, Zygmunt, 19, 35, 94, 129
Bourdieu, Pierre, 16, 17, 28, 29, 68, 138, 198

C
Cacciari, Massimo, 118
Castells, Manuel, 35
Caygill, Howard, 100
Coaffee, Jon, 50
Cowan, Michael, 62

D
Davis, Tracy C., 125n
De Certeau, Michel, 111, 112, 129, 138, 139, 160n, 163n, 197
Diderot, Denis, 132

E
Elden, Stuart, 147, 151n

F
Féral, Josette, 116, 127n
Foster, Susan Leigh, 112
Foucault, Michel, 9, 23, 121, 143-157, 161n, 162, 163, 199

G
Genocchio, Benjamin 154, 155

H
Hardt, Michael 179n, 200n, 201n, 203n, 215
Harvey, David 15, 198
Hastrup, Kirsten 133n
Hetherington, Kevin 154-156
Holloway, John 10, 169, 170n, 187n, 199, 200n, 201n, 220

I
Iveson, Kurt 51n, 52n, 122n

J
Jankélévitch, Vladimir 116, 117
Johnson, Mark 104

K
Kracauer, Siegfried 65
Kuneva, Konstantina 209

L
Laclau, Ernesto 158
Lakoff, George 104
Lefebvre, Henri 29-31, 63, 65, 69, 193, 211, 220
Lévi-Strauss, Claude 30, 119-121

M
Macrae, David 66
Marcos, Subcomandante 168n, 169, 170, 172, 173, 175-178, 181, 186, 206n
Marcuse, Peter 32, 203
Marinetti, Filippo Tommaso 134
Menninghaus, Winfried 98

N
Nash, June 173n, 174n, 180n
Negri, Antonio 179n, 200n, 201n, 203n, 215

R
Rancière, Jacques 213-215, 219
Rayner, Alice 103
Robins, Kevin 103

S
Schechner, Richard 123n, 124n, 130n
Scott, James 73, 161n
Sennett, Richard 19, 20, 118
Simmel, George 13, 86, 98, 136
Soja, Edward 154, 204

T
Tafuri, Manfredo 133, 134, 136, 155
Thompson, Edward P. 52
Tiedemann, Rolf 91n
Todorov, Tzvetan 122-124, 126, 128
Turner, Bryan 36n
Turner, Victor 17, 20, 39, 54, 55, 128,160, 202n

V
Van Gennep, Arnold 17, 18, 42, 54
Vilder, Anthony 70
Virno, Paolo 70

W
Wallerstein, Immanuel 121
Weigel, Siegfried 96

Z
Zibechi, Paul 219

Stavros Stavrides'ten gündelik yaşamımızı çepeçevre saran kent deneyimini ve mücadelesini yeniden düşünmek için ufuk açıcı bir çalışma: *Kentsel Heterotopya*.

Metropolün yapılanışındaki güncel etkenlerden istisna durumlarına, Walter Benjamin'in flanöründen çeşitli kent metaforlarına, ötekiyle kurulan ilişkilerdeki teatrallikten Foucault'nun iktidar çözümlemelerinin mekânsal boyutlarına uzanan Stavrides, yalnızca teorik incelemelerle de yetinmiyor. Kentte başka mekânsal imkânların boy verdiği heterotopya deneyimleri bağlamında Zapatistalar ve Atina'daki Aralık ayaklanması gibi güncel politik konulara dair de müdahalelerde bulunuyor. Kitabın Türkçe edisyonu için kaleme aldığı sonsözde Stavrides'in Gezi Parkı direnişi bağlamında sorduğu soru üzerinde düşünmenin, günümüzdeki boğucu kapitalist kent deneyiminin alternatiflerini tahayyül etmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz:

"Acaba eşikler kenti, geleceği kolektif olarak yaratma sürecindeki farklı ama açık kimlikler arasında yürütülen müzakerelere dayalı bir özgürleşme projesinin mekânsal karşılığı haline gelebilir mi?"



ISBN: 978-975-570-815-7
9 789755 708157
18 TL
www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik
www.instagram.com/selYayincilik