Derleyenler: Tahire Erman, Serpil Özaloğlu

Bir Varmış Bir Yokmuş

Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar

BİR VARMIŞ BİR YOKMUŞ

TOPLUMSAL BELLEK, MEKÂN VE KİMLİK ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI: 111 SOSYOLOJİ

Bir Varmış Bir Yokmuş

Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar

Derleyenler: Tahire Erman, Serpil Özaloğlu

Yayına hazırlayan: Emre Ayvaz

Düzelti: Nihal Boztekin

Mizanpaj ve kapak tasarımı: Gökçen Ergüven

Ön iç kapak görseli: Mamak, Ege mahallesinde bir grup gecekondu, 2015 (Tahire Erman)

Arka iç kapak görseli: 1 Şubat 1964 tarihli *Yeni Asır* gazetesinden bir sayfa

© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016

1. Baskı: İstanbul, Ocak 2017

Bu kitabın yazarları, eserin kendi orijinal yaratımları olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendilerine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendilerinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul ederler.

Baskı: 12.matbaa Sertifika no: 33094

Nato Caddesi 14/1 Seyrantepe Kâğıthane/İstanbul +90 212 281 2580

Koç Üniversitesi Yayınları Sertifika no: 18318

İstiklal Caddesi No:181 Merkez Han Beyoğlu/İstanbul +90 212 393 6000

kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data

Bir varmış bir yokmuş : toplumsal bellek, mekan ve kimlik üzerine araştırmalar / Derleyenler : Tahire Erman, Serpil Özaloğlu ; yayına hazırlayan Emre Ayvaz.

336 pages ; 16,5x24 cm. -- Koç Üniversitesi Yayınları ; 111. Sosyoloji.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9786056708206

1. Collective memory. 2. Collective memory and city planning--Turkey. 3. Group identity—Turkey--20th century. 4. Cognition and culture. 5. National characteristics. 6. Nationalism and collective memory. 7. Memory--Political aspects--Turkey. 8. Memory--Political aspects--Turkey. 9. Memory--Social aspects. 10. Political culture—Turkey--20th century--Psychological aspects. 11. Memory. 12. Urban renewal--Turkey. 13. Urban policy--Turkey. 14. Social psychology. 15. Turkey—History--20th century. 16. Recollection (Psychology). I. Erman, Tahire. II. Özaloğlu, Serpil. III. Ayvaz, Emre. III. Title.

BF378.S65 B57 2017

Bir Varmış Bir Yokmuş

Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar

DERLEYENLER: TAHİRE ERMAN, SERPİL ÖZALOĞLU

KÜY

İçindekiler

Önsöz 9
Tahire Erman ve Serpil Özaloğlu

1. BÖLÜM 11
BELLEK ÜZERİNE DÜŞÜNSEL DENEMELER

Hatırlamanın Yapıtaşı Mekânın Bellek ile İlişkisi Üzerine 13
Serpil Özaloğlu

Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak 21
Ahu Tunçel

Belleğin Kış Uykusu ve Bellek Üzerine Düşünceler 27
Derya Kılıçkaya

2. BÖLÜM 31
KENT, MEKÂN VE HATIRLAMA/UNUTMA:
YAKIN GEÇMİŞİMİZDEN BUGÜNE DÖNÜŞÜM

1950'lerin İstanbul'u: Konaktan Apartmana 33
Aynur de Rouen

"Şimdi Yuva Sahibi Olmanın Zamanı": İkramiye Evleri 49
Umut Şumnu

İzmir'de Bir Kentsel İmgenin Dönüşümü: Büyük Efes Oteli 61
Ebru Yılmaz ve Ülkü İnceköse

Değiş/mey/en "Fabrika'da Barınma" Söylemi:
Petkim-Aliağa Konut Yerleşkesi Örneği 77
Sevinç Alkan Korkmaz

3. BÖLÜM 85
KENTSEL/KIRSAL MÜDAHALELER VE "MEKÂNDAN SİLİNME"

Barajlar ve Kaybolan Çoruh Vadisi Köyleri: Neler Kaybediyoruz? 87
Zehra Eminağaoğlu ve Yasin Kültiğin Yaman

Sil Baştan Yaşayan Kent ve İnsanları 91
Pelin Çetken

Bellek ve Mekânın Dönüşümü: Tarlabaşı 103
Ayça Özmen ve Burcu Can Çetin

4. BÖLÜM 109
"BİR VARMIŞ BİR YOKMUŞ GECEKONDU": GECEKONDU DÖNÜŞÜM PROJELERİ MASAL DEĞİLDİR

Belleklerde Gecekondu 111
Tahire Erman

Altındağ'da Dönüşen Yoksul Kadın Deneyimleri Üzerinden "Bir Varmış Bir Yokmuş Gecekondu" 125
Burcu Hatiboğlu Eren

"Küçük, Mütevazı Bir Evde Yaşamayı Hak Etme(me)k": Küçükçekmece İlçesi Ayazma Kentsel Dönüşümü ve Bezirgânbahçe'nin Yeniden İskânı 135
Cihan Uzunçarşılı Baysal

Kocaeli'de Kentsel Dönüşüm: "Nerde O Eski Evim?" 147
Ayşegül Kanbak, Nihal Şirin Pınarcıoğlu, Makbule Şiriner Önver

5. BÖLÜM 153
KENTİN "HAFIZA DEPOLARI"

Bellek Mekânları Olarak Kent Müzeleri ve Diyarbakır Örneği 155
Necat Keskin

Kolektif Belleğin Yeniden İnşası: Ulucanlar Cezaevi Müzesi'nde Özne-Mekân İlişkisi 163
Ezgi Balkanay

Kimlikler ve Mezarlıklar: Osmanlı'nın Son Yüzyılında Anadolu'da Cemaatler Arası İlişkileri Mezarlıklar Üzerinden Anlamaya Çalışmak 173
Yahya Araz

6. BÖLÜM 185
TOPLUMSAL ÇEŞİTLİLİK İÇİN HATIRLA(T)MA

Bellek Aktarımı ve Kültürel Süreklilik: Alevi Ocakları 187
Seyhan Kayhan Kılıç

Yaşar Kemal ve Unutuşun Çemberinde Bir Halk: Yezidiler 193
Semran Cengiz

Toplumsal Bellek Pratikleri ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi: Sarıdünya Örneği 199
İlhan Zeynep Karakılıç

Sakinlerinin Anılarında Yayla Mahallesi 211
Soner Yeler ve Gülcan Minsolmaz Yeler

7. BÖLÜM 223
NEOLİBERAL DÖNÜŞÜMLER

Dönüşen Kentlilik, "Butik Kimlik"ler ve Kültürel Bellek Yitimi 225
Güncel Önkal

Neoliberal Belleğin İnşası: "Senin Bütün Hikâyen" 229
Eylem Çamuroğlu Çığ ve Ünsal Çığ

"Hocam"dan "Temizlikçi"ye: Taşeron Temizlik İşçileri Örneğinde Neoliberalleşen Türkiye'de Sınıf İlişkilerinin Dönüşümü 241
Öznur Yardımcı

Yerel Kalkınmacılıkta Cittaslow Modeli: Neoliberal Kentleşme Politikalarına Yeni Bir Alternatifsizlik mi? 255
Can Gündüz

8. BÖLÜM 267
ÖNCESİ VE SONRASIYLA 1980 DARBESİ: TEMSİLİYET VE HATIRLAMA

Türkiye'de Popüler Sinemanın Toplumsal Belleği Yeniden İnşa Etme Çabası 269
Metin Çavuş

78 Kuşağı Romanlarında Kolektif Bellek 279
Narin Bağdatlı Vural

Göçmen Evlerinde Geçmişi Kurmak: Londra'daki Mülteci Kürt Kadınların Konut Mekânları Üzerinden Bir Okuma 293
Didem Kılıçkıran

Kaynakça 309

Yazarlar 329

Dizin 331

Önsöz

Tahire Erman ve Serpil Özaloğlu

Kültür Araştırmaları Derneği ve Bilkent Üniversitesi'nin 5-7 Eylül 2013 tarihlerinde düzenlediği Bellek ve Kültür Sempozyumu için yazılmış olan makalelerden derlediğimiz bu kitapta, hatırlama/unutma diyalektiği üzerinden ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümlerin bellekteki izdüşümlerine bakıyoruz. Amacımız, günümüzde yaşamlarımızdan silinerek belleğimizin parçaları haline gelen mekân ve kültürlere, daha önemlisi unutma/unutturulma gerçeğine dikkat çekmek. Kitabımız, bellek üzerine yapılmış başka çalışmalardan mekâna yaptığı vurgu ile farklılaşıyor; yaşamımızdan çekilip giden yapılara, meydanlara, mahallelere, yerel halkların kaybolmakta olan yaşam çevrelerine dikkat çekiyor.

Kitabın giriş kısmını bellek üzerine düşünsel denemeler oluşturuyor. Bu bölümde (Özaloğlu, Tuncel, Kılıçkaya), neyi nasıl hatırladığımıza ve bu sürecin mekân, tarih ve edebiyat ile ilişkisine bakılıyor; bunu kentlerin ekonomik mantık üzerinden dönüştürülmesinin eleştirisi izliyor. Bu çerçevede belleklerden silinen kent mekânları ile belleksizleşen kentlinin durumu tartışılıyor (Çetken); kentsel yenileme projesi ile Tarlabaşı'nın geçmişinin yok edilmesi anlatılıyor (Özmen ve Çetin); gecekonduların rant odaklı dönüşüm projeleri çerçevesinde yıkılması sonucu belli bir yaşam biçiminin kaybolduğu argümanı saha araştırmaları ile somutlaştırılıyor (Erman, Hatiboğlu-Eren, Baysal, Kanbak, Şiriner-Önver ve Pınarcıoğlu). Neoliberal kente alternatif olarak sunulan *Cittaslow* hareketi, Seferihisar'ın markalaşması ile tartışılıyor (Gündüz). Kentlerimiz kadar belleğimizin ("neoliberal bellek") ve kimliklerimizin de ("butik kimlik") neoliberal etkiler altında nasıl yeniden şekillendirilmeye çalışıldığı (Çamuroğlu-Çığ ve Ünsal Çığ, Önkal) ve sınıfsal ilişkilerin nasıl yeniden kurulduğu, "alt tabaka"ya yaklaşımın nasıl dönüştüğü (Yardımcı) konuları da kitaptaki yazılarda ele alınıyor.

Diğer bir tema, modernleşmenin yarattığı mekânsal ve kültürel dönüşüm. Yakın geçmişe uzanıyor ve 1950'ler İstanbul'unda apartmanlardaki orta sınıf yaşamının nasıl bir süreçten geçerek kurulduğuna bakıyoruz (de Rouen). İzmir Alsancak Limanı ve İzmir Fuarı'nın dönemin liberal ekonomi politikalarının etkisiyle uluslararası bir nitelik kazanması sonucu Büyük Efes Oteli'nin inşa edilişi ve yerli burjuvazinin bu sürece bakışı gazete arşivlerinin yardımıyla gün yüzüne çıkarılıyor (Yılmaz ve İnceköse). Aynı dönemde yaygınlaşan İkramiye Evleri de kitapta işlenen konular arasında (Şumnu). Bir yandan da günümüz neoliberal politikaları çerçevesinde PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi'nin KİT'ler benzeri bir anlayış içinde planlanması (Alkan-Korkmaz), sorgulanması gereken ilginç bir örnek olarak sunuluyor.

Kitapta işlenen bir diğer konu, kaybolmakta olan toplumsal çeşitlilik ve bellek. Mekânsal ve toplumsal dönüşümlerle ilgili saha araştırmaları ile yakın geçmişimiz hatırlatılıyor, kolektif bellek aktarımının nasıl kesintiye uğradığı vurgulanıyor. Bu süreç, mübadele öncesi Kırklareli'de bir gayrimüslim mahallesi (Yeler ve Minsolmaz-Yeler), Artvin-Çoruh Vadisi'nde hidroelektrik santral (HES) inşaatı için ortadan kaldırılan bir köy (Eminağaoğlu ve Yasin) ve mübadele sonrası Samsun-Bafra köylerine yerleştirilen mübadil aileler üzerinden anlatılıyor (Karakılıç). Bir başka bölümde ise, çoğulcu bir toplum tasavvuru içinde azınlıkların durumuna dikkat çekiliyor (Cengiz), etnik/mezhepsel grupların grup belleğini kuşaktan kuşağa aktarma yolları anlatılıyor (Kayhan-Kılıç) ve Osmanlı'nın son döneminde gayrimüslimler arasında ortaya çıkan mezhep çatışmaları gözler önüne seriliyor (Araz). "Bellek mekânları" olarak müze ve müzeleştirilmiş cezaevleri de ele alınıyor ve müzeler üzerinden geçmişin kurgusunun bir eleştirisi yapılıyor (Keskin, Balkanay).

Elinizdeki kitap, son olarak, toplumumuzun geçmişini, kimi zaman olumlu yönlerini koruyabilmek, kimi zaman ise ibret almak için hatırlamak gerektiği düşüncesiyle, "Öncesi ve Sonrasıyla 1980 Darbesi" başlığı altında da bir dizi yazı içeriyor. Siyasal boyuta odaklanan bu bölümde, darbe deneyiminin sinemaya (Çavuş) ve edebiyata (Bağdatlı-Vural) yansımalarına ve Londra'daki belediye evlerinde yaşayan mülteci Kürt kadınların mekân üzerinden unutmaya karşı direnme ve kimlik ve kültürlerini koruma çabalarına (Kılıçkıran) odaklanan yazılara yer veriliyor.

Çoğunlukla farkına bile varmadığımız mekânsal verilerin hatırlamamızı sağlamakla kalmayıp, yaşadığımız dönem ve yeri bütün yönleriyle gözler önüne serdiği gerçeği, bu kitapta bir araya getirdiğimiz çalışmalarla bir kere daha doğrulanmış oluyor.

1. BÖLÜM

Bellek Üzerine Düşünsel Denemeler

Hatırlamanın Yapıtaşı Mekânın Bellek ile İlişkisi Üzerine

Serpil Özaloğlu

Gündelik yaşamımıza ilişkin her türlü deneyim, mekânı içerir (Lefebvre, 1991a, 1991b, 1998). Deneyimlerimizin her birinin belli bir zaman dilimine karşılık gelmesi, üzerinden belli bir süre geçtikten sonra bazılarını anımsamamız belleğimizi gündelik yaşamımızın parçası haline getirir. Gündelik yaşamımızın içinde geçtiği fiziksel çevre ise kişisel ve kolektif belleklerimizin bağlamını oluşturur. Dolayısıyla mekân hem kolektif hem de kişisel belleğin kurgulanmasında yer (*locus*) görevi görür. Bu esnada bir taraftan mekânın da kendi belleği oluşur ki bu da şimdiki zamana ait gerçeğin tanımını yapmamıza yardımcı olur.

Bellek kurgulanırken mekân yalnızca fiziksel özellikleriyle değil toplumsal özellikleriyle de tanımlanır. Mekânın fiziksel özellikleri, mimarisinin mekânsal düzen ve üslubuna ilişkin özelliklerini, teknik ve estetik yönlerini içerir; yani mekânın biçim ve renkle ilgili özellikleri ile çevremizde algıladığımız her şeyi içine alır. Ama bu tanım biraz eksiktir (Halbwachs, 1997). Mekânın geometrisi zaman içinde herhangi bir müdahale olmadığı sürece değişmediğinden, yani kalıcı olduğundan, fiziki mekân şimdiki zamanı aşan, aşkın bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle her zaman o anki varlığını algılamayız bile. Ama mekân hatıralarımızın korunması, kolektif düşüncenin oluşması ve temsili için en uygun koşulları sağlar; bu da toplumsal niteliğiyle ilgilidir. Toplumsal mekân, doğası gereği, içinde tarif edilmiş bir süreyi (*duration*) barındırır. Toplumsal mekânın yokluğunda herhangi bir topluluk kendi kimliğini oluşturacak bir temelden yoksun kalır (Chevalier, 1969). Dolayısıyla mekân, deneyimlenen bir yerdir (De Certeau, 1984).

Mekânın deneyimlenmesinden söz edince bedensel pratiklere değinmeden geçemeyiz. Bedensel pratikler bir toplumun kolektif belleğini bir nesilden bir diğerine aktarmasına yardım eder, dolayısıyla toplumsal çerçevelerin ve kolektif belleğin parçasıdırlar. Kültürel farklılıklar insanların belli yerlerdeki davranış biçimleriyle ve/veya birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarına, etkileşime geçtiklerine göre kendini belli eder. Jest ve mimikler insanların kültürel altyapısına ilişkin ipuçları taşır. Gelenekleri bir nesilden diğerine aktarmaya yardım eden ritüel ve kültlerin (mezhepler/tarikatlar) iki temel bileşeni vardır: bedensel pratikler ve mekân (Halbwachs, 1992).

Genelde kişisel ve kolektif bellek olarak sınıflandırılan bellek çeşitleri ve işleyiş biçimleri, kişiye ve topluma ait bilginin yapılanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu işleyiş mekanizması, kişinin ve toplumun kültürel oluşumunu, yani sözlü gelenekten mi yoksa yazılı gelenekten mi geldiğini anlamamıza yardım eder. Bellek tanımlarına kendiliğinden bellek ile başlayalım. Verili tarihi ve toplumsal koşullar ile toplum ve kişi arasındaki etkileşim söz konusu olduğunda, kişinin yaşadığı süre zarfında belleğine kaydettiği her şey kendiliğin-

den belleği oluşturur. Kendiliğinden bellek, o kişinin dahil olduğu toplumsal grup(lar) la –yani toplumsal çerçevelerle– ilişkilidir (Halbwachs, 1992, 1997). Belleğin diğer türü olan, kurgulanan veya inşa edilen bellekse kültürle doğrudan ilişkilidir. Kişi, kültürü örgün veya yaygın bir eğitimle belirli bir süre zarfında ve belirli bir fiziksel çevrede edinir. Buna dışarıdan edinilen bilinç de deriz. Şimdiki zamanı oluşturabilmemiz için tarihle aramızda bir bağa, dışarıdan bize aktarılmış bir bilince ihtiyacımız vardır. Bu tarihsel bağ, "anlama" yoluyla soyutladığımız ilişkilerin yeniden kurulabilmesi için gereklidir. Belirli bir dönemi anlamanın yolu, o dönemin ideoloji ve söylemlerini bilmek ve anlamakla mümkündür. Belirli bir döneme ait olan kişisel veya toplumsal bellek, doğal olarak o belirli dönemin ideolojisini/ideolojilerini ve söylem(ler)ini açık veya örtük bir şekilde içerir.

Bergson'a göre, "Bellek bazı deneyimlerin bilincimizin bir parçası haline gelmesidir. Bu sürece daha önceden, belli bir zamana ve yere ait olan farkındalık eşlik eder" (Gunn, 1997: 37). Bergson iki tür bellek tanımlar; bunların ilki alışkanlıklarımız sonucu oluşan bellektir (örneğin bir dersi/konuyu öğrenmek için geçirdiğimiz ezberleme süreci). Bu sürecin özünde bir şeyleri tekrarlamak yatar. Ama bu tür bellek o özel şeyi tekrarlamayı ya da yapmayı bıraktığımızda zayıflar, yok olur. İkinci tür bellek ise geçmişte olmuş bir olayı hatırlamamızla ilgilidir. Bu iki tür belleği karşılaştırdığımız zaman, ikincisinin farklı bir nitelik taşıyan zihinsel bir işleyişe sahip olduğunu görürüz.

"Bellek bugünden geçmişe doğru bir gerileme içerisine girmez, tam tersine geçmişten bugüne bir ilerleme/gelişme içerisindedir" (Gunn, 1997: 41). Bir de rüyalarla ilişkisi kurulan bilinçsiz bellek vardır. Fakat bugünle ilişkisi olan anılar bilinçli belleğin altında sınıflanır. Belleğin geometrik temsilinde koninin tepesindeki nokta bir düzleme baskı yaparken gösterilir. Düzlem, özellikle de bedensel pratikle ilişkili olarak, bugünün gereksiniminin simgesidir; koniyse tüm geçmişimizin ifadesidir. Bu geçmişin büyük bölümü, hatta en büyük kısmı, varlığını bilinçsiz bellek olarak sürdürür ama her zaman koninin tepesine, yani doruk noktasına gelebilecek kapasitededir. Yani bellek tanımına yaklaşırken anahtar kelimelerimiz, bilinçli olma hali ya da bilinçli bellektir. Böylece geçmişimizi tüm ayrıntılarıyla kaydederiz, hiçbir şeyi unutmayız ve "belleğimizin harekete geçmesiyle hissettiğimiz, algıladığımız, düşündüğümüz, arzuladığımız her şey, hiçbir zarar görmeden varlığını sürdürür" (Gunn, 1997: 47). Hatırlamak, ancak saf/bilinçsiz belleğin koniyle temsil edildiği şekliyle, bulunduğu yerden eylemin yer aldığı kesin zamana indiğinde mümkündür. Bu durumda bilinçsiz bellek dönüşüme uğrar ve bilinçli bellek haline gelir. Yani bu tanıma göre bilinçli bellekte mekân/yer en temel bileşendir.

Bu yaklaşımdaki ikinci temel bileşen zamanla ilgilidir. Süre (*duration*), izah edilmesi gereken bir kavramdır. Zaman ve mekân Bergson'un felsefesine ilişkindir ve Halbwachs'ın bellek anlayışının temelini oluştururlar. Bu felsefede mekân homojenlik ve çoğullukla bağdaştırılır. Zaman yalnızca mekânsallaştırıldıktan sonra ölçülebilir; zaman ve mekân kütle ve uzunlukla birlikte birbirlerini bütünlerler. Örneğin sayılabilir şeyler eşzamanlı olarak hep beraber var olmalıdır. Bir kavramın altında yer alabilmeleri için yalnızca numaralanmamalı, aynı olmalı, ancak çoğulluğu oluşturmak için de birbirlerinden farklılaşmalıdırlar. Bunların tümü iki varsayım içerir. Birincisi eşzamanlı olarak birlikte olmanın tek yolunun bir mekânda bulunmak olduğudur; ikincisi şeyleri saymak için onların niteliksel farklılıklarını göz ardı

ederek bazı açılardan aynı olduklarını düşünmek gerektiğidir. Bunu bulduktan sonra (saydıktan sonra) onları ayırt etmek için diğer niteliklerini işin içine katabiliriz (Lacey, 1989).

Mekân homojenlikle, zamansa heterojenlikle bağdaştırılır. Bergson "zaman" ile "süre"yi birbirinden ayırır ve bunları ayrı ayrı sınıflandırdıktan sonra, homojen olarak nitelendirdiği "zaman"ın soyut, heterojen olarak nitelendirdiği "süre"nin de somut olduğunu ileri sürer. Süre "an"lardan meydana gelir, ama bu "an"lar nitelikleri açısından birbirinin aynı olmasa bile bütünleştirilmiş bir süreç oluşturur. "Süre"nin doğasını açıklamak için herhangi bir "melodi"nin doğasına bakalım (Lacey, 1989). Bir ezginin melodisinin anlaşılması için belli bir süre geçmesi gerekir, ama bu süre bölünemez. Bu süre zarfında melodiyi oluşturan çok sayıda nota vardır ama bunlar tek bir bütün oluşturacak şekilde birleştirilir. Bu örnekle bir insanın yaşamı arasında benzeşimden söz edilebilir. "Süre" de deneyimlenmiş şeylerden oluşur. Hareketle benzeşimi ve "süre"nin bilinç içerdiği iması belleğin ta kendisidir. Melodi esas olarak deneyimlenmiş bir şeydir.

İkinci örnek olarak herhangi bir hareketi ele alalım. Örneğin elimizi hareket ettirdiğimizde bu hareket mekânda/boşlukta gerçekleşir; mekân sonsuza kadar bölünebilir ve sonsuz nokta içerir. Fakat hareket tektir (burada tek yönde, basit, kesintisiz bir hareketi düşünüyoruz) ve bölünemez. Bu iki örneği bir insanın mekândaki bir deneyimine uyarlayabiliriz; birçok "an"ı içinde barındıran, bir bütün oluşturan ama bölünemeyen, dolayısıyla doğası gereği heterojen bir deneyim. Yani "süre" mekânın içerdiği sonsuz sayıda nokta gibi sonsuz sayıda "an" içermez.

Hiçbir zihinsel durum yoktur ki her an değişmesin; belleksiz bir bilinçten söz edemeyeceğimize göre, herhangi bir zihinsel durumun, geçmiş "an"ların o "an"a eklenmeden sürekliliğini koruyabileceğinden söz edemeyiz. İşte "süre"yi meydana getiren etmenlerdir bunlar. "Süre" bilinci ima eder. Çünkü geçmişin şimdiki zamanda varlığını sürdürmesini ima eder ve bu süreç belleği içerir (Lacey, 1989: 49, 55).

Özetlersek, bu bağlamda belirli bir terminoloji kullanmamız gerekir: süre, benlik (*ego*), beden, mekân. "Süre" ölçülemez, yani niceliksel değil nitelikseldir ve homojen değildir. Süreklidir, şimdiki zamanda geçmişi ve geleceği barındırır ve birbirinden ayrı "an"ları birbirine dışsal değildir. Benlik fiziksel gerçekliğine "süre"nin "an"ları içinde kavuşur, süreklidir ve varlığı için özel bir zamana gerek duymaz. Bu gerçek bilinçle ilişkilidir ve "süre"nin "an"ları arasında soyut ilişkileri kendiliğinden yeniden inşa eder. Belleğin ne önkoşulu ne sonraki koşuludur. Bu bellek kendiliğinden bellektir ve bilince sirayet eder. Bilincimiz belleğimizdir (Chevalier, 1928).

Beden-Mekân İlişkisi ve Toplumsal Çerçeveler

Beden-mekân ilişkisinde bedenin yeri mekândır (mekân beden olmadan da hacim olarak vardır ama beden mekânsız var olamaz). Beden-mekân ilişkisi açısından soyutlama süreci bilincin ve belleğin bir aracıdır. Algı ve kavramsallaştırma bilincin iki bileşenidir. Algılamak için imgeye ihtiyacımız vardır. İşaretler kişinin kavramsallaştırma sürecine hizmet eder. Algılanan imge veya işaret, kavram aşamasında fiziksel gerçekliğini kaybeder ve kendini soyut olarak inşa edilmiş bir ilişkiler ağının içinde bulur; böylece işaretin ya da

imgenin temsili haline gelir. Bergson'un kuramına göre "kavramlarla ilişkili olan imgeler duyularla var olur ve bunların uzantısı olarak ilişkiler ağının içinde yer alırlar (...) ve bu ilişki mekân-fiziksel gerçeklik-beden ilişkisini ortaya çıkaran koşullardır" (Chevalier, 1928: 163). Bu gerçeklik aynı zamanda insan ruhunu şimdiki zamana bağlar. Şimdiki zaman geçmişin her saniye unutularak yeniden başlamasıdır ve kişinin bu durumu bellek açısından kullanmasına yardım eder.

Yukarıdaki tanımlar göz önünde bulundurulduğunda saf bellek diye bir şey yoktur; bellek her zaman algı, hareket ve mekânla birlikte var olur. Bellek-imge ilişkileri, yukarıdaki kavramları, belleğin oluşumuna hizmet eden ilişkilerin soyut olarak yeniden inşası için birbirine bağlar.

Halbwachs, Bergson'dan etkilenmiş ama sosyolojiye olan ilgisi ve bu alandaki çalışmaları nedeniyle görüşlerini sosyolojik bir bakış açısıyla geliştirmiştir. Onun bellek tanımlarındaki parametre toplumsal çerçevelerdir. Kolektif belleği tanımlarken geçmişle şimdiki zamanı belleğe "sosyolojik güzergâh" aracılığıyla bağlar (Hutton, 1993). Durkheim'la yaşamı boyunca sürecek olan bir diyaloğa girdiğinde zamanın "süre" ile tanımlanması önemini kaybeder ve kolektif bellek kuramında yerini sosyolojik olarak inşa edilmesine, yani kurgulanmasına bırakır. Ona göre zaman yalnızca içeriği olduğu ve olaylar maddi gerçeklik olarak zihnimizde yer aldığı sürece gerçektir. Daha sonra Durkheim'ın ortaya koyduğu gibi, şeyleri belli bir süreliğine belleğimize kaydederken başvuru noktalarımız kaçınılmaz olarak toplumsal hayatın içindendir (Durkheim, 1947; Coser'den aktaran Halbwachs, 1992).

Kolektif bellek kuramında toplumsal sınıf kavramı Weber'in (Elwell, 1996) yaklaşımına daha yakındır. Toplumsal sınıf yapılanması Marksist kuramda olduğu gibi kişilerin üretim dünyasında işgal ettiği yere göre değil; Durkheim'ın kolektif temsiliyetler yaklaşımında olduğu gibi kişilerin sınıf bilincine, yani kendilerini nasıl tanımladıklarına, tüketim alışkanlıklarına, davranış biçimlerine, dünya görüşlerine, mesleklerine, gelir seviyelerine göre tanımlanır. Bu tanımın merkezinde kişilerin yaşam biçimleri vardır.

Geçmişi korumayız; şimdiki zamana göre yeniden kurgularız. Kişiler belleklerini toplum içinde oluştururlar. Toplumsal çerçeveler belleği oluşturan araçlardır ve bu çerçeveler o özel dönemin baskın söylem(ler)iyle şekillenirken eşzamanlı olarak bellek(ler) de oluşur. Baskın olan toplumsal çerçeveler, aile, dini gruplar ve toplumsal sınıflar olmak üzere üç çeşittir ve geleneksel davranış örüntülerinin de taşıyıcısıdırlar. Halbwachs bu taşıyıcıları dini ve/veya toplumsal kurumlar olarak açıklar ve çağdaş topluma odaklanır. Sınıflar arasındaki bariyerlerin alçaldığı, çeşitli toplumsal kademelerin alt gruplarının önem kazandığı bir toplumsal sınıf tarifi üzerinde durur. Endüstri öncesi toplumlardaki işbölümünü çağdaş toplumlardakiyle karşılaştırır ve örneğin uzmanlaşmanın yarattığı çeşitli alt toplumsal gruplara dikkat çeker ve grup belleği tanımını yapar.

Toplumsal çerçeveler kişisel ve toplumsal belleğin oluşumunda belirleyici olmakla beraber yalnızca bu oluşumlarda rol oynamazlar; aynı zamanda kişilerin hatırlamalarına, bir şeyleri teşhis etmelerine ve yerli yerine oturtmalarına yardım ederler. Dolayısıyla kişi, o özel grubun üyesi olmaya, düşünme biçimlerini paylaşmaya devam ettiği sürece anıları haricen/dışarıdan hatırlar, çünkü orada toplumsal bellek ve bu belleğin içinde yer aldığı toplumsal çerçeveler bulunur.

Toplumsal birlik ve süreklilik bir gereksinimdir, ama farklı toplumsal gruplara ait toplumsal bellekler kişileri ve toplumsal grupları birbirinden ayırıyormuş gibi görünür; bu sebeple geçmişi yeniden kurgularken daha tutarlı bir toplumsal bütünlüğe kavuşmak için zaman zaman anılar deforme edilir (Halbwachs, 1992). Zaten belleğin günümüzden geçmişe doğru kurgulanmasının temel nedenlerinden biri de budur; böylece şimdiki zamanımızı da yaşatmaya devam ederiz.

Toplumsal çerçeveler kültürün korunmasının, sürdürülmesinin veya dönüşüm ve değişiminin ortamlarıdır. Alt toplumsal grupların özgünlükleri ve kurumları göz önüne alındığında, her biri kendi kültürüne sahiptir ve bir toplumun kültürel oluşumuna hep birlikte katkıda bulunurlar. Kurumsallaşmaları için her grubun kendi yaşam biçimini destekleyen özel binalara ve mekânlara ihtiyacı vardır.

> Hatırlarken geçmişin imgelerini belirli yerlere yerleştiririz. Belleğin imgeleri her zaman bölük pörçük ve geçicidir. Somut yerlere oturtulana kadar bütüncül ve tutarlı bir anlam kazanmazlar. Bu yerler bizim belleğimizin mekânlarıdır. Dolayısıyla hatırlamak hayali bir kurgulama süreci olarak nitelendirilebilir. Bu süreç şimdiki zamanda formüle ettiğimiz özel bazı imgeleri geçmişe ait özel bağlamlarla bütünleştirmektir. Hatırlanan imgeler gerçek geçmişin çağrışımları değil, temsilleridir.
>
> Buna karşılık bu temsillerin şekillenmesinde bağlamlar, toplumsal grupların düşünme alışkanlıklarına ışık tutarak katkıda bulunur. Kolektif bellek toplumsal âdet, değer ve ideallerin özenle hazırlanmış iletişim ağıdır; ilişkimiz olan toplumsal grupların tutumlarına göre hayallerimizin sınırlarını çizer. Kolektif belleğimizin toplumsal çerçeveleri bu paylaşılan imgelerin iç ilişkileri üzerinden şekillenir ve kişisel belleğimizin (eğer varlığını sürdürecekse) bu ilişkiler ağında yer alması gerekir (Hutton, 1993: 78).

Mekânın fiziksel ve toplumsal tanımları arasında olduğu gibi, zamanın fiziksel ve toplumsal tanımları arasında da fark vardır. Her toplumsal zaman biricik ve özerktir. Demek ki aynı zaman dilimine ait birçok, hatta eşzamanlı ama farklı toplumsal ve kolektif bellekten söz edilebilir. Toplumsal çerçeveler olayların belleğini barındırırken kolektif bellek kültürel belleği barındırır. Bir kişi farklı toplumsal grupların içinde yer alabilir. Bu durumda eşzamanlı oluşmuş kolektif bellekler aynı kişinin belleği de olabilir. Her toplumsal grup ancak mekânla birlikte hatırlayabilir (Lefebvre, 1997). Le Goff birçok toplumsal zamanın var olduğunu söylerken bu kavramı Halbwachs'ın geliştirdiğini ama Braudel'in "uzun süre" üzerine düşünceleriyle ondan ayrıldığını belirtir. Braudel üç ayrı tarihsel zaman tanımı yapar: kişisel zaman, toplumsal zaman, coğrafi zaman; yani olayların ve siyasetin hızlı, tedirgin ve telaşlı zamanı; toplumların evrimine ritim kazandıran ekonomik döngülerin ara zamanları ve coğrafi yapıların çok yavaş, neredeyse hareketsiz zamanı (Le Goff, 1988).

Mekânı nasıl kullanıldığına göre de sınıflandırırız: genel mekân (toplumsal kullanımı olan) ve özel mekân (kişisel kullanımı olan). Zaman kültürel belleğe kesinlik kazandırır. Herhangi bir toplumsal grup için önkoşul olan mekân ise grubun kendine ait uzun ömürlü bir kolektif belleğe sahip olduğu yanılsamasına kapılmasını sağlar. Toplumbilimci mekânla ilgili olarak yanılsamalardan söz eder, ama zamanla ilgili olarak aynı şeyleri söylemez (Halbwachs, 1997). Yine de toplumbilimci için mekân hem bir dil, hem zaman, hem de paylaşılan bir anlamlandırmanın koşuludur.

Toplumsal söylemin kolektif tasvirlerini gündelik yaşamımızda açıkça benimseriz. Belleğin mekânları, kişinin hatıralarının bu hatıraları muhafaza eden toplumsal belleğin toplumsal çerçevelerinden biriyle ilişkisi sayesinde yeniden inşa edildiği yerlerde birleşir. Hatırlama sürekli bir yeniden inşa etme eylemidir ve kişisel bir anıyı hatırlamamız başvurduğumuz (referansımızı oluşturan) toplumsal bağlam sayesindedir. Birbiriyle bizim onlara sadakatimiz üzerinden rekabet eden birçok toplumsal grubun parçasıyızdır.

Aynı zamanda bir toplumsal güç/iktidar sorunu olan belleğimiz, içinde bulduğumuz toplumsal bağlamlar ve tesadüfen parçası olduğumuz toplumsal gruplarla doğrudan ilişkilidir. Toplumsal belleğimizin derinliği ve biçimi, dikkatimizi çekmek için birbiriyle rekabet eden toplumsal güçlerin konfigürasyonunu yansıtır. Toplumsal hayal gücünün kavramsal yapılanmaları belleğin iki "an"ı arasındaki etkileşimle biçimlenir: aklımızın alışkanlıkları ve anılarımız. Aklımızın alışkanlıkları çok sık başvurduğumuz imgelerdir ve kolektif belleğimizin bileşik imgelerini oluşturmak üzere kolektif bellek bileşenlerine doğru hareket halindedirler. Anılar ise daha belirgin deneyimlerle ilgilidir. Bunlar bizim özel kişi veya olaylarla belirlemeye devam ettiğimiz imgelerdir. Aklımızın alışkanlıkla taşıdığı imgeler içgüdüsel olarak tekrar eder, oysaki anılar bilinçli olarak yeniden kurgulanır. Alışkanlıkta, bellekteki imgelerimizi düşünmeden olağan şeyler olarak taşırız. Hatırlarken, belirli imgeleri belleğimizin iyi tanımlanmış mekânlarına yerleştirerek geçmişi bugünden geriye doğru yeniden kurgularız. Dolayısıyla bellek mekânları aklımızın alışkanlıkla taşıdığı imgelerle belirli anıların kesişip birbirini şekillendirdiği kesişme noktaları gibidir. Kolektif bellek geçmişin en hatırlanmaya değer özelliklerini eşleştirerek onu yapılandırılmış örüntüler haline getirir. İşte bu nedenle imgelerini, algı ortamımızda belirgin bir şekilde ortaya çıkan mekânsal referanslar çevresinde oluşturuyormuş gibidir (Hutton, 1993).

Bellek-Tarih İlişkisi Üzerine

Tüm bu tanımlardan sonra kısaca bellek-tarih ilişkisine de göz atmakta yarar var. Tarih bilinenle bilinmeyen arasındaki ufuk çizgisiyle uğraşır. Bu ufku bizim için cazip kılan ise bellektir. Bilgimizin en geniş ufku bile ufkun gerisindeki bilinmeyenlerle doludur. İnsanlık dünya üzerinde milyonlarca yıllık bir geçmişe sahiptir, ama tarih bilgimiz birkaç bin yıldan ibarettir ve tüm bilinmeyenler uzak geçmişe ait değildir. Bunlar geçmişe olduğu gibi gündelik yaşamımıza da aittirler. En çok aşina olduğumuz tarihi başlıklar bile merakımızı kamçılayan sürprizlerle doludur (Hutton, 1993).

Bellek insanlığın ortaya çıkışından bu yana tarihi korumanın ve bir sonraki nesle aktarmanın en anlamlı araçlarından olmuştur. Sözlü kültür belleğin unsurlarını gelenek, ritüel, dogma, şiir/destan/efsane ve mimari nesnelerle beslemiştir. Yazılı kültür bunu zihnin operasyonel mekanizmalarının analizini eklemek ve bu mekanizmaları tetikleyen unsurları kullanmak yoluyla zenginleştirici bir süreç olarak kendine mal etmiştir.

Adlandırıldığı üzere yeni tarihyazımı kolektif bellekten bilimsel bir tarih yaratmaya çalışmaktadır ve bu [uğraş] belleğin yarattığı devrim olarak yorumlanabilir; devrim belleğin bazı temel eksenlerin tamamlanmasında kullanılmasıyla yapılmaktadır: Net ve çağdaş bir sorunsal... ve kesinlikle retrospektif bir yöntem; çizgisel zaman anlayışını çoklu (toplumsal) zaman anlayışı lehine terk etmek, ki kişi bu durumda kendini (linguistik,

demografik, ekonomik, biyolojik ve kültürel anlamlarda) toplumsal ve kolektif zamana yerleştirir (Le Goff, 1988: 170-171).

Anılar tarihin nesneleridir, tarihin kendisi değil; geçmişin tarihin kendisi değil, nesnesi olması gibi. Halbwachs tarihin başladığı yerde belleğin sona erdiğini düşünür; belleği geçmişin temsili olarak, yani tarihi bir tür resmi bellek olarak görmez (Hutton, 1993). Tarih-bellek ilişkisi tartışılırken, eğer sözlü tarih, otobiyografi ve mikrotarih bilimsel araştırmanın tabanını genişletiyorsa, tarihte unutulmuş insanlara konuşma şansı tanıyorsa, çağdaş tarihyazımı anlayışında büyük bir gelişme olmuş demektir. Ama eğer otobiyografik bir çalışma ile tarihyazımı aynı seviyede, aynı şeylermiş gibi değerlendirilirse, o zaman bir tehlike var demektir. Geçmişle şimdiki zaman arasındaki ilişkiler ne bir karışıklığa ne de bir kuşkuya neden olmalıdır. Tarih günümüzde yaşadığı sürece ve günümüzün ilgi alanlarına cevap verebildiği ölçüde çağdaştır. Bu yaklaşım yalnızca kaçınılmaz değil meşrudur da, çünkü tarih "süre"dir ve geçmiş aynı zamanda şimdiki zamandır (Le Goff, 1988).

Dünyada demokrasi gelişme kaydettikçe sıradan insanın tarihteki yerini daha çok araştırmak istiyoruz ve bu da bizi gündelik hayat seviyesinde araştırma yapmaya itiyor. Aynı gelişme toplumsal analizleri güç ilişkileri çerçevesinde yapmaya doğru da yönelmemizin yolunu açıyor ve bu durum tarihe bir sorunsal olarak yansımış durumda.

Sözlü geleneğin ezberlenmiş bilgi olduğunu, dolayısıyla ona dokunulamayacağını ileri sürerek sözlü tarihten yazılı olana geçmenin tarihçiye daha özgür bir ortam yarattığını iddia eden tarihçiler var. Oysaki sözlü tarih aracılığıyla gelenek üzerine sürdürülen çalışmalar araştırmacıların yenilik yapabileceğini göstermiştir; aslında nitelikleri gereği dokunulamaz ve değiştirilemez olan yazılı malzemedir. Dolayısıyla içtenlik gibi bir özelliği olan sözlü tarihe karşı durmamalıyız. Le Goff sözlü tarihten yazılı tarihe geçmenin insanlığın belleği açısından çok önemli olduğunu iddia eder. Fakat hatırlamamız gereken iki şey var: Birincisi, sözlü ve yazılı tarih toplumlarda bir arada var olur ve bunun tarihe katkısı büyüktür; ikincisi, tarih okuryazar toplumlar tarafından icat edilmemiştir, çünkü dünyada tarihi olmayan topluluk yoktur (Le Goff, 1988).

Kolektif bellek mekânlarının çalışıldığı tarihyazımında tarihçinin yararlandığı arşivler, kütüphaneler, müzeler, mezarlıklar veya kamu binaları gibi anıtsal yerler; anma, hac, yıldönümü gibi nedenlerle bir araya gelinen sembolik toplanma yerleri; amblemler elyazmaları ve otobiyografiler veya kurumlar gibi işlevsel yerler vardır. Ama tarihin gerçek mekânlarını, kolektif belleğin yaratıcı ve bileşenlerini de unutmamalıyız: devletler, toplumsal ve politik ortamlar, tarih araştırma toplulukları, farklı amaçlar için kendi bellek arşivlerini oluşturmak için çalışan nesiller. Kuşkusuz bu yeni kolektif bellek külliyatı bilgiyle birlikte oluşturulur ve bu da geleneksel araçların bir parçasıdır, ama oluşturma yöntemi farklıdır.

Sonuç olarak Halbwachs'ın kolektif ve kişisel bellek tanımlarında toplumsal çerçevelerin ve mekânların rolü ile Lefebvre'in mekân tanımları (toplumsal, temsili mekânlar ve temsil mekânları), tarihyazım yönteminde belleğin kullanılmasını geçerli ve haklı kıldı. Tarihyazımında belleğin rolü ile ilgili tanımlarıyla Le Goff ise, mekânı içeren tarih araştırmalarını retrospektif kurgularda bir değişken olarak ortaya koydu.

Tarihi Yazmak: Unutturmak ya da Unutturmamak

Ahu Tunçel

> "Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana dek, avcılık öyküleri her zaman avcıları yüceltecektir."
>
> *–Bir Afrika atasözü*

Toplumların belleklerinde sakladıkları tarih kayıttan okunan ve yazarı olan bir tarihtir; bu yüzden toplumların bellekleri kendi biriktirdikleri olgularla değil, birilerinin aktardığı olgularla doludur. Her türden gözlemin seçici oluşu, aktarılan tarihin de olgular dünyasından seçilmiş bir tablo olduğunu gösterir. İktidarlar kendi meşruiyetlerini sürdürmek için tarihi kendi perspektiflerinden sunarken, olgular dünyasından seçici bir gözle okudukları tarihte neyin hatırlanacağının ve neyin unutulacağının da yargıçları haline gelirler.

Bu yazıda tarihi kurgulama yoluyla egemen kültürü oluşturan ve bu yolla bireyin kimliğine biçimlendirici müdahalelerde bulunan iktidar söyleminin toplumsal bellek aracılığıyla bireysel bellek üzerinde yarattığı tahribattan kaçış yollarının olanağı tartışılacaktır.

Tarihimizdir Bizi Biz Yapan

Bir gruba aidiyet duygusunu yaratan hiç kuşkusuz ortak hatıralara yapılan vurgu, bu ortak hatıraları anımsamayı sağlayansa "bellek"tir. Bu açıdan grubun sürekliliği tarihsel belleğin bir ürünüdür ve bu türden bir bellek eski grup üyeleri aracılığıyla yeni üyelere aktarılır. Grup üyeleri ve hatıraları, hatırlama yoluyla grubun sürekliliğini sağlar; grup üyeliği hatırlama ve hatırlananın aktarılması yoluyla kurulan bir bağdır (Halbwachs, 1992: 22). Bu nedenle her toplumda kurumlar ya da gruplar kadar kolektif bellek de bulunur.

Kolektif bellek grubun üyeleri tarafından eylem dünyasına taşındığı ölçüde süreklilik kazanır. Ancak kolektif belleği eylem dünyasına taşıma işi grubun belleğini toplumsal iktidarın verili pratikleriyle karşı karşıya getirir. Özellikle ulus-devletin kurulması sürecinde egemen kültürün oluşturulması beraberinde tarihe ilişkin yeni bir yorumu da sürüklerken, bu yeni tarih yorumunun kabul görmesi de toplumsal belleği kurgulama yoluyla sağlanır. Böylece grup belleği "toplumsal bellek" tarafından onaylandığı ölçüde meşrulaşır ve sürekliliğini korurken, onaylanmayan bellek içeriği unutulmaya terk edilir ya da unutturulmak üzere baskılanır.

"Toplumsal bellek"i grupların salt deneyim yoluyla aktardığı bellekten ayıran, toplumsal belleğin, toplumun geçmişle olan ilişkisini yalnızca kurmayıp aynı zamanda biçimlendirmesidir. Diğer bir deyişle, tarihteki olgular çoğulluğu karşısında bireylere nelerin hatırlanmaya değer olup nelerin unutulmaya terk edilmesi gerektiğinin telkin edilmesi,

yeni bir yargılama isteğinde bulunmayanlar için, "toplumsal bellek" tarafından çoktan verilmiş bir yargıdır. Böylece tarih "[...] 'şimdi'den koparılmış basit bir müze tarihi olarak değil, ortak uyumun sağlanması amacıyla kullanılacak bir kaynak"a, bellek ise bu kaynağı kullanabilmeye olanak sağlayan "[...] söylemin kesişme noktası"na dönüşür (Dosse, 2008: 128). Bu açıdan toplumdaki her birey yalnızca bugünkü ilişkilerin sentezi değil, bu ilişkilerin tarihidir de; yani geçmişin bir özetidir (Gramsci, 1997: 54). Bireylerin aktarımıyla toplumsallaşan "[...] geçmiş, insan bilincinin sürekli bir boyutu ve insan toplumunun kurumları, değerleri ve diğer kalıplarının kaçınılmaz bileşeni" haline gelerek (Hobsbawm, 1999: 15) toplumun kurucusu olurken, bu yoldan bireylerin kimliklerine eklemlenir.

Toplumsal kültürle taşınan "toplumsal bellek", gündelik yaşam pratiklerini belirleyerek hem toplumsal kimliğin kurucusu hem de toplumun tarihi olur ve her birey toplumun gerçekliğini sağlayan kurallar bütünü anlamındaki bu toplumsal kültürü verili olarak bulur (Searle, 2005: 19). O halde "toplumsal bellek" hem "tarih"tir hem de "şimdi"; hem "geçmiş"tir hem de "bugün". Bu açıdan da tarihte olup bitenlerin içinde saklandığı bir depo olmaktan çok, toplumun sürekliliğini sağlamak üzere aktarılan işlevsel bir niteliğe sahiptir.

Toplumsal belleğin işlevi toplumun kimliğinin kurulması ve sürdürülebilmesi için geçmişte olanları hatırla(t)maktır. Bu durumda açıktır ki toplumların varlığı üyelerinin kendi ölülerini hatırlamasına bağlıdır; her tür kimlik hatırlamayla, dolayısıyla belleğin güçlü ve sürekli taze tutulmasıyla varlığını sürdürebilir. Fransız Devrimi'ni ölüler adına anlatan tarihçi Jules Michelet, ortak yaşamın ancak ölülerle kurulan bir ilişki sonucunda oluşabildiğini öne sürer:

> Evet, her ölü küçük bir mal varlığı bırakır, hafızasına ihtimam gösterilmesini ister. Dostu olmayan kişinin eksikliğini yargıcın gidermesi gerekir. (...) Bu yargıç Tarih'tir. (...) Bir aile, yaşayanlarla ölüler arasındaki ortak bir kent böyle oluşur (Michelet'den aktaran Anderson, 1995: 218).

Bu durumda toplumsal bellek hatırlama yoluyla bireylerin düşünme biçimini belirleyerek ortak kimliği yaratır. Ortak kimliği oluşturan hatıranın "ne"liği Platon tarafından *Theaitetos* diyaloğunda sorulur ve Platon hatıranın *eikon* [imge-anı] olduğu yanıtını verir. (Platon, 1986: 191c-194b). Aristoteles ise hocasına bir ekleme yaparak hatıranın "olan"la ilişkisini kurar. Hatıra bir yandan Platon'un belirttiği gibi fantazmadır ve bu açıdan imgedir; diğer yandan ise "olmuş olan"dır ve bu açıdan tarihin bellekteki izleridir. Bugün Aristoteles'in saptamasına bir ekleme yapılabilir: Kişisel olarak olgularla belki de hiç karşılaşmamış, yalnızca kendisine anlatılanları hatırlayan ve hatırlatan bellek geçmişten söz ederken ne denli nesnel olabilir?

Bir Kurgu Olarak Tarih

Geçmişin bugünü doğrudan belirlediği ya da var ettiği iddiası pozitivist bir tarih anlayışının sonucudur. "Kendinde tarih" diye bir şeyin var olduğu inancını sürdüren pozitivist geleneğe göre, büyük olaylar zaten iktidar tarafından da arşivlenmiştir. Ancak pozitivist geleneğin ihmal ettiği şey, tarihin yalnızca bir arşivleme işi değil, aynı zamanda geçmiş ve bugün arasında bir diyaloğun konusu olduğudur. Bu açıdan "toplumsal bellek"te geçmiş

sürekli olarak yeniden kurulur ve bu yeniden kurma işlemi bilinçli bir yaratma edimidir (Assmann, 2001). Tarihsel bilgiyi kendisine doğrulatabileceğimiz bir model ya da yöntem olmadığından, tarihe yönelen her anlama bir yeniden oluşturma eylemidir. Bu nedenle "[...] tarih, nedensel ya da ereksel ilişki zinciri üstüne, anlam(landırma)lar ve değerler üstüne yerleşmiş bir bilgiyi, düzenli bir görüşü [vizyonu] amaçlar" (Ricoeur, 1998: 17). Kısacası, geçmişin bugünü yaratması tek taraflı bir süreç değildir; bugün de geçmişi yorumlar. Tarihin bir yorum olduğu görüşünü ileri süren Walter Benjamin'e göre "Geçmişi tarihsel olarak kurmak, 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir" (Benjamin 1995: 41). Hangi anının ele geçirileceğine karar vermek, diğer bir deyişle toplumsal olayların kaydını tutmak, tarihin her döneminde "birileri"nin işidir. Bu iş Eski Mezopotamya'da rahipler, geleneksel toplumlarda vakanüvisler, modern toplumlarda ise tarihçiler tarafından üstlenilir.

> (...) olayların kaydının tutulması demek, aynı zamanda seçmeye ve yorumlamaya tabi tutulmaları demektir. Bu anlamda her türlü tarih geçmişin bir "yeniden kurgulaması"nı içerir ve dolayısıyla kolaylıkla bir ideolojik aygıta dönüşebilir (Berktay, 2006: 18).

Bu ideolojik aygıt, yani insanın başarılarından hangisinin hatırda tutulmak üzere seçileceği, "resmileşmiş toplumsal geçmiş" olarak toplumsal iktidar tarafından kullanılır; toplumsal iktidar ise kendi anılarını nesnellik kisvesiyle anlatır. Oysa resmi kılınan tarih aslında "[...] hatırlanan ya da hatırlanabilecek sonsuz sayıdaki seçenek içinden yapılan tek bir seçimdir" (Hobsbawm, 2004: 18): Hatırlanmak ve unutulmak için seçilenlerin seçimi. Seçilenler ideal durumda kuşaktan kuşağa aktarılarak toplumsal gerçekliği oluşturur. Böylece toplumsal açıdan kabul gören gerçekliğin peşindeki bireysel bellekler ideolojik olarak kurgulanmış geçmiş dışında kalarak unutulanların tarihini okumayı reddetmek üzere programlanır.

Tarihi Kim Kurgular?

Toplumsal belleğin sürekli yeniden yaratılıyor oluşu, tarihi yaşayan belleklerin ölülerle oynadığı bir oyuna, toplumsal belleği ise ister istemez siyasal iktidarın müdahale alanına dönüştürür. Nitekim Hannah Arendt totalitarizmin kaynağında yetersiz belleği bulur (Arendt, 2009). Deneyimleri aktararak üyeliğini koruyan grupların belleklerinin zayıflığı toplumun belleğini kurgulayan siyasal iktidarların güçlenmesine neden olarak tüm toplumsal alanı siyasallaştırır. Bu durumda hatırlanan geçmişin kim tarafından, nasıl hatırlandığı can alıcı bir önem kazanır, çünkü belleğin kendisi artık kurgulanan bir yapıya dönüşmüştür.

Belleğin kurgulanabilirliği tarihin ontolojik boyutu aşan yanıyla ilişkilidir. Tarih ontolojik açıdan olgusal bir gerçekliktir, ancak bir bilgi haline gelişi anlatısal boyutunu ortaya koyar ki bu boyutta tarih giderek bir kurguya dönüşür. Foucault'nun anımsattığı üzere, her bilgi bir "dünyayı düzenleme biçimi", bilginin anlamı ya da kullanımı ise iktidar ilişkilerinin kurulmasına hizmet eden bir araçtır (Foucault, 1986). Bu nedenle bir disiplin olarak tarih "bilgi üretimine katılan unsur" ve dolayısıyla da iktidarın bir edimi haline gelir. Sonuçta iktidarın tarihiyle bezenen bellek, kendisine anlatılan ve hatırda tutması

beklenen hikâyelerde toplumsal kimliğini arar (Sancar, 2007). Bu noktada iktidarın edimi yalnızca bellekte tutulanları sunmaz, aynı zamanda unutulması gerekenleri de belirler.

Özellikle siyasal iktidarlar, toplumsal bağı ve uzlaşıyı sürdürmek adına kişisel belleğe doğrudan müdahale edemeseler bile, zaman zaman belleğin içinde tuttuklarını hatırla(t)mayı yasaklayarak uzun vadede toplumsal bellekte derin bir unutuşu amaçlarlar. "Ulus Nedir?" başlıklı makalesinde Ernest Renan unutmayı ulus-devletlerin özüne dahil eder: "[...] bir ulusun özü tüm bireylerin ortak pek çok şeye sahip olması ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır." Ulus-devletin kuruluş aşaması o ülkenin sınırları içindeki gruplardan bazılarının varlığının belleklerden silinmesine ve genel iradenin tarihinin yeniden yazılabilmesine bağlıdır. Böylece uluslar kendi belleklerinin açımlanmasını ve korunmasını sağlayacak araçları yaratan bir tasarım olarak kurulur (Nora, 2006). Bu tasarım ideolojik aygıtlar aracılığıyla toplumun üyelerinin kendi hikâyelerinin yerine giderek bir kurguya dönüşen toplumsal belleğin geçirilmesini hedefler.

Özellikle kuruluş aşamalarında ulus-devletlerin söylemleri bireylerin anlatacağı ve nesiller boyu aktaracağı tarihi yazarken, aynı zamanda bu yazım işlemiyle bireylerin kendilerini ortaya koyacakları yeni kimliği de kurmuş olurlar. Böylece bireyler kendi hikâyelerini her anlattıklarında toplumsal ve siyasal iktidarın da yeniden üretimine katkı sağlarlar. Kimliğin bilinçli olarak üretilmesini amaçlayan bu süreçte bellek belletilen haline gelir.

Bu saptamanın ilk anlamı açıkça tarihin bir kurgu oluşudur. Ancak tarihin kimin kurgusu olduğu sorulduğunda, yani tarihçinin nesnellikten ayrıldığı bir kez itiraf edilebildiğinde, saptamanın ikinci bir anlamı daha belirir. O da tarihin kaçınılmaz olarak galip gelenle özdeşleştiğidir:

> Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galip gelenle duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. (...) Bu ana kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. (Benjamin, 1995: 42).

İktidar ve ulusa ait bellek arasındaki bu doğrudan ilişki iktidarın muhafazakâr eğilimde oluşunun da gerekçesini sunar. Tarih, bellek ve iktidar arasındaki bu ilişkinin taşıyıcısı büyük ölçüde kültür kavramıdır. Egemen kültür toplumsal iktidarı da kuran galiplerin ganimetidir. Diğer bir deyişle, kültürel varlıklar da dolaysız birer olgu olarak belirmez; değer görmeleri toplumsal iktidarın kendisini kurma yolundaki tarihinde taşıdıkları anlamlara bağlıdır. Kültür varlıklarının iktidarın seçimleriyle saptanıyor oluşu Walter Benjamin'in birbirlerinin diyalektik ötekisi sayılabilecek kültür ile barbarlığı bir araya getirmesine neden olur: "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın" (Benjamin, 1995: 42). Bu açıdan egemen kültürün karşıtı barbarlık ya da yağmacılık değil, ancak ötekilerin kültürüdür.

Öteki Tarih Nerede Saklanır?

Toplumun tarihini iktidarın kültürünün belirliyor oluşu tarihsel süreçte iktidara paydaş olamayanlar için büyük ölçüde umut kırıcıdır. Egemen kültürün oluşturduğu kimlik toplumsal kabul gören bir dizi nitelikle kendisini ortaya koyarken, bu niteliklerin gerçeklik

kazanması diyalektik açıdan farklının varlığını şart koşar. Böylece kendini güvence altına almaya çalışan her kimlik kendi dışında kalanları ötekileştirir (Connoly, 1995). Öteki, egemen kültürün belirleyicilerinin kurguladığı tarihin dışında kalanları ifade eder. Bu açıdan egemen kültürü var eden siyasal eylem ötekini de var eder.

İktidarın öteki olarak dışladıkları büyük ölçüde egemen ideolojinin dışına çıkma olanaklarını sunar. Bu açıdan hatırda tutulanlar resmi tarihi ya da iktidar söylemini oluştururken, söz konusu söylemin neleri unutmak ya da unutturmak istediği, tam da iktidarın kendisini egemenlik tahtından indirmeyi hedefleyen muhalif söylemi verir.

İktidarın nesnesi olmaktan kaçarak özgürleşmek, nesnel bir tarihe ulaşılamayacağı kesin olsa bile, tarihi okumakla mümkündür. Tarihi okumanın belki de en büyük nimeti unutulanları ya da unutturulmak istenenleri görebilmeyi sağlamasıdır. Hatta belki de unutulanlar bellekte saklananlardan çok daha önemlidir, çünkü bellekte saklananlar ideolojinin bir oyunu, unutulanlar ise tarihin yenen ve yenilenin bulunduğu ideolojik bir oyun sahası olduğunun kanıtlarıdır. Bu durumda tarih verili olanın dışında hâlâ bazı alternatifleri gizler; bugünü ve yarını yeniden kurgulamak için yeni olanaklar sunar.

Bu türden bir tezin birkaç açıdan yıkıcı bir doğası vardır. İlk olarak tarihin ana yollarının dışında kalan bu sapaklara ulaşmak bireysel belleğin siyasal ve toplumsal belirlenmişliği nedeniyle oldukça zordur. Dahası, sunulan alternatifler de kesin bir gerçeklik iddiası içermez. Ancak yine de insanlığın ve toplumun geçmiş deneyim alanlarını yeniden ziyaret etmek büyük ölçüde bugün belleklerimize yer etmiş olan tanım ve kavramsallaştırmaların tek bilme biçimi olmadığını göstermesi ve egemen ideolojik perspektifin büyüsünden kaçmamızı sağlayacak farklı eylem biçimlerinin olanaklarını sunması açısından değerlidir.

Tarihi belirli amaçlar için kullanmak, amaç ne denli soylu olursa olsun, geçmişten öğrenmeyi engellerken, özgürlüğün olanağını da elimizden alır. Özgürlüğün olanağını gerçekleştirmek için gereken, belleğin ezberini bozma, "[...] egemen söylem yüzünden çoğu zaman sözden yoksun bırakılmış ama tarih aracılığıyla söze kavuşan gündelik yaşamın insanı'nı konuşturma cesaretidir" (Ricoeur, 1998: 31).

Bellek elbette ki sözcük anlamı olarak hatırda tutulanları işaret eder. Ancak hatırda tutulanların büyük ölçüde iktidar tarafından belirleniyor oluşu onu ideolojik kılar. Bu açıdan belleği gerçekte kuran şey, hatırda tutulanlar ya da tutulmak istenenlerden çok unutturulanlar ya da unutulması istenenlerdir.

Belleğin Kış Uykusu ve Bellek Üzerine Düşünceler

Derya Kılıçkaya

Mehmet Eroğlu'nun 2006 senesinde yayımladığı *Belleğin Kış Uykusu* isimli eserini bellek kavramı etrafında düşündüğümüzde önümüzde pek çok kapı açılır. 12 Eylül 1980'den sonra yaşanan olumsuzluklara gönderme yapılan eserde, arada kalmış, kararsız bir bireyin bellek kaybı anlatılır. Romanın başında sadece M olarak, sonuna doğru da Sadık adıyla karşımıza çıkan kişi aslında sıradan bir insandır, fakat yaşadıkları ve tanıklık ettikleri hayatında derin izler bırakmıştır. Gerçek ve fantastiğin iç içe geçtiği romanda belleğini kaybetmiş bir haldeyken tren yolculuğuna çıkan ve yolculuğun sonunda belleğine de bilincine de kavuşan bir bireyin sevgi, mutluluk, pişmanlık gibi soyut kavramlar etrafında yaşadıkları anlatılır. Seçilen bu simgesel mekân eserde bir benzetme ile verilir: "Belki de tren ve koridor aynı şeydi: Belleksizlik." Romanın sonunda, kahramanın belleksizlikten belleğe doğru yaptığı yolculuğun aslında bir rüya olduğu anlaşılır. Sadık çıktığı bu yolculukla beraber belleğini de yeniden kurmuştur. Yaptığı tren yolculuğunda kendisi gibi belleksiz bir başka yolcu ile karşılaşmış, eserin sonunda bellek, yani geçmiş olmadan geleceğin de var olamayacağını kavramıştır. "Çünkü bellek ancak başlangıç ve geçmişe bağlanırsa anlam taşıyor. Unutmak, vazgeçmek, bağlantısız belleklerin sonucu değil mi?"

Bellek Üzerine Düşünceler

Çıktığı fantastik tren yolculuğunun başında palyaçoya benzerliği nedeniyle aynı adla anılan bir adam ve kendisi gibi sadece adının baş harfini bilen Bay G ile karşılaşan M (Sadık) bu tuhaf yolculuk süresince "bellek" kavramı etrafında pek çok söz duyacaktır. Bunların ilki bir filozof edasıyla konuşan ve ona yol göstermeye çalışan Palyaço'dan gelir. Belleksiz iki adamla karşılaşınca onların yerinde olmak isteyen Palyaço bunun sebebini şöyle açıklar: "Çünkü bellek yoksa suç da günah da yoktur... Desenize, bir bebek kadar masum iki yolcuyla birlikteyim." Palyaçonun yolcuları bebeğe benzetmesi yerindedir, çünkü "İnsanı yaşlı kılan, geçmiş ve anılardır." Filozof Palyaço, M'nin bellek üzerine sorduğu "Kurtulmak istediğimiz bir günah yüzünden bellek silinebilir mi sizce?" sorusuna ise olumlu cevap verir ve bunun kişinin ne kadar çok istediği ile ilgili olduğunu, insanın isterse beynindeki suçu silip atabileceğini belirtir.

Romanın başında içinde bulunduğu belleksizlik, M'yi bellek kavramı üzerinde düşünmeye sevk etmiş ve kendine "İnsanın iradesiyle belleği arasında bir bağ mı vardı?" diye sormaya yöneltmiştir. Romanda bellek ve irade arasındaki sıkı ilişki yazar tarafından sürekli vurgulanmakta, okurun da "Belleksizlik iradesizliktir" şeklinde düşünmesine yol açmaktadır; çünkü insan belleğini yitirince iradesini de yitirir. Romanın sonunda ise M (Sadık)

iradesine kavuşacaktır. İradesine kavuşan Sadık (M), dalmış olduğu rüyadan da uyanır. Yaptığı fantastik tren yolculuğu, yolculuk boyunca karşılaştığı kişiler, yaşadığı olaylar, her şey aslında bir rüyadan ibarettir. Belleksiz olarak çıktığı ve bilinçlenerek, iradesini yeniden kazanarak bitirdiği yolculuğun sonunda uykusundan uyanır ve belleğine kavuşur. İrade, yani bellek yoksa rüyadayız demektir: "İrademizin hükmetmediği tek yaşam benzeri şey rüyadır; bu yüzden en özgür olduğumuz zaman da rüyalarımızdır."

Sadık (M) belleksizlikten belleğe doğru çıktığı yolculuk boyunca geçmişe dair bazı sahneleri, parçaları hatırlamaya başlar, belleği bulanıklıktan berraklığa doğru yol alır: "Bellek silinemez ve asla yok edilemez! Sadece unutkanlığın zarı anıların ışıldamasını engeller. Sonra bir darbe gelir ve o zarı parçalar. Hatırlamak budur." Belleğini yavaş yavaş buldukça düşünmeye de başlayan Sadık geçmişi de yaşamaya başlar. Geçmiş ile düşünme arasında da bir bağ vardır, çünkü "düşünmek için beyne değil, belleğe ihtiyaç vardır." Hafızasını yitiren biri için geçmiş, an ve gelecek söz konusu olamaz. Bu kişinin tek bir dünyası vardır, o da unutkanlıktır. Unutkanlıksa belleğimizin kış uykusudur.

Eserde bellek üzerine olduğu kadar belleksizlik üzerine de değerlendirmeler yapılmıştır. Kendilerinin, bir başka deyişle kimliklerinin farkında olmayan bireyler, belleksizdir. "Varlığını dış dünyanın anılarına odaklayamamak... Anısız bir göçebelik... Belleksizlik bu demektir." Belleksizlik eserde aynı zamanda acı bir durum olarak gözler önüne serilir. Bu acının içinde yalnızlık da kendine yer bulur: "Belleksizlik de bir tür yalnızlık değil miydi? Hem de yalnızlıkların en koyusu." Esere yalnızlık ve belleksizlik açısından yaklaştığımızda belleksiz insanların yalnızlığa terk edilmesi gerektiğine dair düşüncelerle de karşılaşırız. Bu düşünceye sahip olanlardan biri, ismi "Kırmızılı Kadın" olarak da geçen Nesrin'dir. Nesrin, Sadık'ın sevgilisidir. Sadık'ın eşi hayattadır, fakat hasta, belleğini yitirmiş biridir. Sadık ise ona bakmaktadır. Nesrin ondan eşini terk etmesini ve kendisiyle beraber gelmesini ister. Sadık bu teklifi kabul etmeyince ayrılırlar. Fantastik tren yolculuğunda Sadık'ın karşısına çıkan kadınlardan biridir Nesrin ve bu istediğini kendince şöyle açıklar:

> Dinleyin! Ben karısını değil, yıllardır hastanede belleksiz bir hayat süren, yaşamla bağını koparmış bir kadını terk etmesini istedim ondan. Anlamıyor musunuz? O zavallı için başucunda oturan kişinin kimliğinin artık hiç önemi yok. Çünkü hastaneye son kez yattığından beri, yani yıllardır tek kelime etmedi. Hiç kimseyi tanımıyor. Gözlerini açmıyor. Beyni bomboş. Sadece bağırıyor.

"Kim hafızasını yitiren, anıları olmayan birinden daha yalnız olabilirdi?" Belleksizlik bir tür yalnızlık ise ve yalnızlıkla acı arasında bir bağ varsa, "Acaba benim belleğimi yitirmemin nedeni de acı mı?" diye sorar kendine M (Sadık). Halbuki kişiyi belleksiz hale getiren, acıların varlığı değil yokluğudur. Acı olmadığı takdirde bellek de yoktur. Sadece mutluluktan ibaret bir bellek ve geçmiş olamaz. Acılarımız bizi belleksizlikten kurtaracak gerekliliklerdir: "Yılların belleği yoktur, acıyı taşımazlar... Kadının söylemek istediği bu olmalıydı. Unut! M birden unutmaktan nefret ettiğini düşündü. Belleğin asıl düşmanı zaman değil, acıyı aşındıran, sonra da yiyip yok eden bu iğrenç beyin hastalığı değil miydi?"

Eserde geçmiş ile sevgi arasındaki bağ öne çıkarılmaya çalışılır. Sadık'ın romanın sonunda geçmişine kavuşması bir anlamda sevgiye de kavuşmasıdır, çünkü geçmişte acı çektiği kadar sevmiştir de. Geçmişsiz olmayı sevgisiz olmakla eşdeğer görür ve geçmiş

olmadan sevginin de var olamayacağını eserin sonunda kavrar: "Sadece Tanrı için geçmiş ve gelecek önemsizdir, Bay Galip. Neden mi? Çünkü Tanrı zamansız bir evrende sürdürür hükmedici varlığını. Ama bizimki gibi sonlu yaşamlar için geçmiş bir zorunluluktur. Geçmiş olmadan..."

Unutmamak, unutulmamak için diktiğimiz mezar taşları da eserde bellekle ilişkilendirilmiştir: "Mezarlar ölümün belleksizliğine karşı koymak için diktiğimiz işaretlerdir!" Unutmak bir hiçlik ve yok ediştir. Yok etmek kötü bir şeyse, belleksiz olmak da kötüdür: "Yok etmek? Unutmak da bir yok ediş... Öyleyse belleksizlik de kötülüktü..." Ölüm de bir yok oluştur, yani unutmaktır. İşte bu yüzden filozof Palyaço ölümden çok korkmaktadır: "'Ölümden korkmamın nedeni öğrendiğim her şeyi unutmak zorunda kalacak olmam,' dedi. 'Çünkü ölüm, unutuşun en mükemmel, en ödün vermez biçimi değil mi?'"

M tren yolculuğu sırasında bazı şeyleri hatırlamaya başlar, fakat belleği bir noktada tıkanır kalır. Annesinin hastalanmasına kadarki olayları anımsar, gerisi ise bir türlü aklına/belleğine gelmez. Bu tıkanıklığı şöyle bir benzetmeyle açıklar: "Biliyor musun, bazen silik bir belleğin anılarını araştırmanın, tıpkı kedinin kendi kuyruğunun peşine düşmesi gibi boş ve akıldışı bir kovalamaca olduğunu düşünmüyor değilim."

Eserde bellek ile hayat arasındaki ilişki de gözler önüne serilmiş, belleği olmayan bir insanın aslında yaşamadığı da vurgulanmak istenmiştir: "Yirmi yaşından sonra neler olduğunu hatırlamıyorum. Yani belleksiz bir boşluktan farkım yok. Eğer hayat belleğimizin yansımasıysa, bırakın dediğiniz gibi dolu dolu yaşamayı, uzun süredir bir hayatım bile yok."

Utanç kavramı bellekle beraber ele alınır ve belleksiz birinin aynı zamanda vicdansız olacağı vurgulanır. Sadık romanın sonunda bir seçimle karşı karşıya bırakılır: Ya geçmişini ya da geleceği seçecektir. Geleceği seçtiği takdirde acısız, mutlu bir yaşamı olacaktır, fakat gelecek beraberinde vicdanını da bir tarafa bırakmasını gerektirir: "Ve utanç! G aslında haklıydı. M kapının bu tarafında kalmayı seçerse vicdanını kusar kusmaz utancının yok olacağını hatırladı. Utanç ancak belleği olan bir vicdanla mümkündü çünkü." Sadık geleceği seçerse vicdan, utanç, acı gibi soyut kavramlardan uzak duracak, sadece mutlu olacaktır. Acısız fakat geçmişsiz, belleksiz bir hayat. Bu konuda Bay G, Sadık'ı etkilemeye çalışır: "Geleceği seç! Gelecek belleksizdir, kin tutmaz. Üstelik geleceği seçersen özgür olacaksın. Duydun mu, özgür... Özgürlükten daha önemli ne var?"

Sadık (M) romanın sonunda uykudan uyandığında hayata dair düşüncelere dalar ve kendisini terk eden sevgilisi Nesrin'i düşünür. O da gidince anılarıyla baş başa kalmıştır: "Nesrin onu terk edince o da sahip olduğu tek hazineyi, anılarını dostu yapıp çıkmıştı. Başını korkuyla sallayarak derin bir soluk aldı. Anıları olmasaydı ne yapardı? Bir gün belleğimi yitirirsem çıldırırım, diye düşündü." Rüya sona ermiştir.

2. BÖLÜM

Kent, Mekân ve Hatırlama/Unutma: Yakın Geçmişimizden Bugüne Dönüşüm

1950'lerin İstanbul'u: Konaktan Apartmana

Aynur de Rouen

Giriş

Bu makale, 1945-1960 yılları arasının bir örnekleme alanı olarak İstanbul'un kalburüstü semtlerinden Teşvikiye-Nişantaşı'nı almakta, bu semt üzerinden İstanbul'un mekânsal anlamda yeniden düzenlenmesine, özellikle de kent yaşamına yeni yeni hâkim olmaya başlayan "apartman yaşamı" bağlamında geleneksel çekirdek aile kavramının değişimine odaklanmaktadır. Ayrıca Demokrat Parti'nin (DP) "aile projesi"nde Türk ailesinin "çekirdek aile" olarak tanımlanmasına karşın insanların bu yeni ortamda geleneksel geniş aileyi nasıl sürdürdüğü incelenmiştir. Mahalle sakinlerinin nostaljik öykülerinin yanı sıra Teşvikiye-Nişantaşı'nda oturanların bu yeni "çok sayıda dairesi olan" binalardaki daireleri nasıl kendilerine uygun hale getirdiklerine bakılmıştır. Böylece, tasarlayanların beklentilerinin aksine bu yeni tip mekânların nasıl kullanılabildiğini ve yeni düzenlenmiş özel hanelerde bu kullanımların aile yapısını ve mekânsal pratikleri nasıl etkilediğini izlemeye olanak sağlanmıştır.

II. Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1945 yılında başlayıp Türk ordusunun ilk darbesini gerçekleştirdiği 1960'ta biten bu dönemde (Ciddi, 2009) Türkiye özellikle kentsel alanda büyük dönüşümlere sahne olmuştur. Popülist Başbakan Adnan Menderes'in (1950-1960) liderliğindeki DP, İstanbul için mekânsal dönüşümlerin ön plana çıktığı yeni bir imaj geliştirip faaliyete geçirmiştir. Bu dönüşümler arasında ahşap veya betonarme evlerin bulunduğu ve Osmanlı konaklarında geniş ailelerin yaşadığı mevcut kentsel doku yerine çekirdek aileler için yapılan apartmanlar yer almaktadır. Sanayileşme, tarımda makineleşme, hızlı kentleşme ve hükümet propagandasıyla beraber, hükümet için yeni "üretken birim" haline gelen çekirdek aile Türkiye'yi "küçük Amerika"ya dönüştürmek üzere tasarlanmıştır.

Nüfusun çoğunluğu DP'nin planına uyum sağlasa da bu baştan öngörüldüğü şekilde gerçekleşmemiştir. Geniş aileler yine beraber yaşamaya devam etmiştir, ancak bunu yeni benimsemeye başladıkları mekânsal koşullarda gerçekleştirdikleri için geleneksel aile yapısını sürdürmüş, yani çoğunlukla bir apartman binasını paylaşmışlardır. Bu da apartmanın toplumsal değişimin belirgin bir işareti olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu bakımdan bu çalışma İstanbul'da 1950'li yıllarda mahalle ölçeğinde yaşanan büyük çaplı toplumsal ve kentsel dönüşümün anlaşılmasında kentsel veya mimari planlar yerine yerel sakinlerin algılayışları ve kavrayışları üzerinden alternatif bir bakış önermektedir. Ayrıca çalışmada Teşvikiye-Nişantaşı mahallesinde yaşayan insanların tepeden inme projelerin



RESİM 1. Örnekleme alanının planı, Teşvikiye-Nişantaşı (yazar tarafından hazırlanmıştır, 2010).

getirdiği değişikliklerle toplumsal-mekânsal pratikler yoluyla nasıl baş ettikleri de incelenmektedir (**RESİM 1**).

Teşvikiye-Nişantaşı mahallesi sakinlerinin hatıralarında bellek ve yer arasındaki ilişkinin anlaşılmasında sözlü tarih en temel kaynak ve yöntemdir. Araştırma büyük oranda mahalle sakinleriyle gerçekleştirilen mülakatlara dayanmaktadır; bir bütün olarak bu anlatılar Teşvikiye-Nişantaşı'nın 1950'li yıllarında mahalle sakinlerinin düşüncelerini, algılarını, hayallerini ve neyi hatırlayıp neyi hatırlamadıklarını ortaya çıkarmaktadır. Mülakatları gerçekleştirmek için ilk başta aile, arkadaşlar ve akrabalar gibi birçok bağlantımdan destek aldım. Araştırmamda yer alacak potansiyel katılımcıları belirlemek kolay olsa da aralarında konuyla ilgilenenleri bulmak daha zordu. Arkadaşlar ve aile dışında yeterli sayıda mülakat yapabilmem konusunda iletişime geçtiğim yerel dükkân sahipleri bana yardımcı oldu. Bazıları gerekli niteliğe sahip olmadıklarını veya mülakat için uygun olmadıklarını, anlatacakları bir hikâyeleri bulunmadığını düşünseler de farklı gruplardan insanlarla mülakat yapabildim.*

İlk başta üç ayrı grup insanla mülakat yapmayı planladım: Teşvikiyeli Müslümanlar, Teşvikiyeli gayrimüslimler (özellikle Ermeni, Rum ve Yahudi) ve kırsal göçmenler. Görüştüğüm 46 kadın ve 33 erkeğin yaşları 65 ve 90 arasında değişmekte. Toplam 56 Müslüman, 13 Ermeni, 6 Yahudi ve 4 Rum ile mülakat yaptım. 70 katılımcı kentsel "elit"i temsil ederken sadece 9 kişi kırsaldan gelen göçmenlerdi. Bunlar ya sokak satıcısıydı ya da çırak olarak yerel dükkânlarda çalışmışlardı; mülakat yaptıklarım arasında ne kapıcı ne de "elit" evlerde hizmetçi olarak çalışan kimse vardı. Tüm katılımcılar ya aslen Teşvikiye-Nişantaşılıydı ya da mahallede en azından 1945-1960 yılları arasındaki dönemden beri yaşamaktaydı.

Mülakatların çoğu katılımcıların evlerinde gerçekleştirildi. Bu durum onların halihazırdaki ev ortamlarını gözlememe imkân vermesinin yanı sıra genellikle katılımcının kendini rahat hissetmesini ve mülakatların daha verimli geçmesini sağladı. Her görüşme Türk kahvesi, çay ve lezzetli ikramlarla beraber yaklaşık dört saat sürdü. Bu konforlu ve rahat ortamda katılımcılar kendilerini konuya daha çok verdi, daha fazla bilgi paylaştı ve bana bir arkadaşları veya akrabalarıymışım gibi davrandı. Soruların çoğu kendi geçmişleri ve aileleriyle ilgili bilgilere yönelikti. Gizli belleğe ulaşmak vakit, sebat ve bazen de teşvik gerektirir. Anlatıcım kendisiyle sağlam bir ilişki kurduğumu düşündüğünde benimle daha derindeki anılarını paylaştı. Bu nedenle ısrarcı olmak ve anlatıcılarla vakit geçirmek, soruları başka şekilde sormak ve düşüncelerini eski fotoğraflar, zihinsel haritalar, müzik veya yiyeceklerle (birçok durumda) uyarmak gizli anılarına erişmemde yardımcı oldu.

---

* Sözlü tarihler toplanırken en önemli konu gizlilikti. Mülakata katılan kişilerin çoğu çalışmamda isimlerinden bahsedilmesini istemedi. Bu nedenle kendilerine sadece rumuz ilk isimlerle atıfta bulunuyorum.



RESİM 2. Osmanlı konaklarının görünüşü, Teşvikiye, 1890'lar.



RESİM 3. Kalıpçı Sokağı'ndan bir görünüş (fotoğraf: Aynur de Rouen, 2011).

Bu makalede, Osmanlı konağından apartmana geçişin Teşvikiye-Nişantaşı'ndaki zengin elit ve üst orta sınıf ailelerin hem aile yapısında hem de gündelik ev yaşamının niteliğinde kritik bir rol oynadığı savunulmaktadır. Ancak apartmanlarla konakların bir arada bulunduğu bir dönemin de yaşandığını belirtmekte yarar var. Apartmanlar popü-

lerleştiğinde, insanlar asri olmayı gelenek üzerinden müzakere ederek konağın anlamını yeniden ele almış ve bunu mahallenin hem fiziksel hem de toplumsal dokusunu değiştirerek gerçekleştirmiştir. Bu süreçte konak geçmiş nesilleri temsil eden geleneğin ve eski değerlerin sembolüdür. Bu yeni modern konut tipinin gelişimini incelerken, bu geçişle apartmanın geniş aileyi ayrı dairelerde çekirdek birimlere ayırma görevi gördüğünü ve kız kardeşlerin, erkek kardeşlerin, kuzenlerin ve ebeveynlerin aynı binada farklı dairelerde, bitişik binalarda veya aynı mahallede yaşadıklarını vurguluyorum (Duben, 1982: 86) (**RESİM 2**, **RESİM 3**).

Bu yeni düzen çekirdek ailenin geniş aileyle aynı çatı altında yaşarken veya onlara yakın otururken kendi kimliğini korumasına olanak sağlar. Birçok durumda ayrı apartman birimleri amcalar, teyzeler, büyükanne ve büyükbabalar gibi geniş aile fertlerine konaklama imkânı verir (Vergin, 1985: 572). Geniş ailenin kültürel ve ekonomik dokusundaki bu değişiklik, çekirdek aile kavramını desteklerken aynı zamanda daha geniş ailevi ilişkiler anlayışının devam ettirilmesine olanak tanır. Apartmanlarda çekirdek aile kendi ayrı mekânını oluşturmaktadır, ancak yine de yaptığım araştırmanın gösterdiği gibi, Cumhuriyet'in kurulmasından yirmi beş yıl sonrasına kadar konakta yaşayan geleneksel geniş aile tarzı devam etmektedir.

Çekirdek Aile Konutuna Karşı Geniş Aile Geleneği

Apartman tipi konut yaşamının öne sürülmesindeki hedef, sanayileşmiş toplumda temel aile biçimi olarak ortaya çıkan yeni aile kavramını tanımlamaktır. Devlet ve yönetici elit aile konusunu güçlerini artırmak ve yeni ulus için bir kimlik yaratılmasına yardım etmek için kullanmıştır. Çekirdek aile sanayileşme, makineleşme, kentleşme ve devlet gücünün merkezileştirilmesi süreçleriyle, geniş aileye göre daha uyumlu görülmekteydi. Sanayileşmiş toplumlarda geniş ailenin zayıflamasının bir nedeni de bireylerin nispeten yüksek orandaki sosyal ve coğrafi hareketliliğine olan gereksinimdir; bunu da sanayileşmiş ekonomi tetikler. Teşvik edilen bu siyasal ideallere rağmen çekirdek aile ne hali vakti yerinde ne de yoksul aileler tarafından tamamıyla hayata geçirilmiştir. Doğrusu, geniş aile yaşamı yeniden tanımlanıp şekillendirerek özel ve birbirinden ayrı birimlerde veya bitişik binalarda veya aynı mahallede başka sokakta olsa da aynı çatı altında yaşamaya devam etmiştir.

Orhan Pamuk *İstanbul: Hatıralar ve Şehir* isimli kitabında 1950'lerin Teşvikiye-Nişantaşı semtinin apartmanlaşma sürecinden bahseder. Pamuk'a göre apartman, toplumun geçmişini, yani Osmanlı İmparatorluğu'nu unutmasına yardımcı olacak modern bir yapı görevi görmüştür; Osmanlı konutunun yerine yeni bir apartman inşa etmek unutmanın bir yoludur (Pamuk, 2005: 103). Onun aile apartmanı, Teşvikiye-Nişantaşı'nda geniş aile konut tipinin çekirdek aile birimlerine dönüşmesinin tipik bir örneğidir. Pamuk bu süreci şöyle anlatır:

> Annem, babam, ağabeyim, babaannem, amcalarım, halalarım, yengeler beş katlı bir apartmanın çeşitli katlarında yaşıyorduk. Ben doğmadan bir yıl önceye kadar bir büyük Osmanlı ailesi gibi hep birlikte ayrı oda ve kısımlarında yaşadıkları yandaki büyük taş konak terk edilip özel bir ilkokula kiraya verilmiş, 1951'de bitişikteki arsaya şimdi bizim dördüncü katında oturduğumuz "modern" apartman yapılmış, sokak kapısının üzerine de, o zamanki modaya uygun olarak gururla "Pamuk Apt." diye yazılmıştı (Pamuk, 2005: 17).

Pamuk ailesi için apartman geniş ailenin fertlerini aynı çatı altında tutacak kadar büyüktür. Birimler ayrı da olsa, genç Pamuk tüm binayı kendi evi olarak görmekte, ayrı daireler arasındaki sınırları göz ardı etmektedir. Aynı zamanda 1950'lerin Teşvikiye-Nişantaşı'nda apartman isminin bir statü sembolü olarak aile gururunu vurguladığını da düşünmektedir. Görüştüğüm mahalle sakinlerinin ifadeleri de bu kitapta çizilen tabloyla benzerlikler göstermektedir. Örneğin Ayla Hanım'ın ailesi de mahallede bir aile apartmanına sahiptir.* 70 yaşındaki bu Müslüman kadın 1940'lı yıllarda apartmanda nasıl dolaştığını anlattı. Kapıları hiç kapatmadıklarından binada rahatça aşağı inip yukarı çıkabilmekte, öğle yemeğini, atıştırmalıklarını nerede isterse orada yemekte, nerede isterse orada oynamaktadır. İlginçtir ki, 1950'li yıllarda aile Boğaz kenarında bir yazlık yaptırmak isteyince dönemin ünlü mimarı Sedad Hakkı Eldem bu işle görevlendirilmiştir. Aile ne istediğini anlatınca Sedad Hakkı'nın yanıtı, "Ne yani, siz benden Teşvikiye-Nişantaşı'ndaki eviniz gibi Osmanlı konağı biçiminde bir apartman mı yapmamı istiyorsunuz?" olmuştur. Böylelikle Ayla Hanım'ın ailesi aynı geleneği ve yaşam tarzını başka bir mahalledeki yazlıklarına taşımıştır.

Başka bir katılımcıya göre, geniş aile gündüz saatlerinde akşamları yatağa gidene kadar büyükannenin dairesinde oturmaktadır. Beraber yemek yemekte, pişirmekte ve çamaşır yıkamakta, yani aslında bütün günü beraber geçirmektedirler. Akşam yemeğinden sonra herkes uyumaya kendi dairesine gitmekte, bir başka deyişle kendi apartman birimlerini otel odaları gibi kullanmaktadırlar. Ailenin en yaşlı ferdinin dairesi bir yuva hissini korumaktadır ve uyuma dışında pek çok günlük işlev görmektedir. Anlatılanlar, apartmanın modernliğin sembolü ve çekirdek aile kavramının somut ifadesi olmasına rağmen insanların bu modern daireleri geniş ailenin yaşam tarzına göre anlamlı bir yere dönüştürmenin yolunu bulduklarını göstermektedir. Bu durum mahalle sakinlerinin hem geleneklerini koruyup hem de apartmanlarda otururak modernliği nasıl yorumladıklarını yansıtmaktadır. Konaklarda geniş ailelerle oturmak sadece hayal ettikleri değil, yeni ev alanlarında da yeniden oluşturdukları bir durumdur.

Mekânın Değiştirilmesi

Türkçede ev kelimesiyle hem yapı hem de yuva kastedilir. 1950'lerin kentsel gelişiminden sonra eve "apartman" da dahil olmuştur. Apartmanlaşmayla birlikte insanlar ev fikrini değiştirmeye başlamıştır. Bu değişim aynı anda hem ailenin yapısıyla şekillenmiş hem de ailenin yapısını şekillendirmiştir. Ancak her geniş ailenin aynı apartmanı paylaşma şansı yoktur. Bazıları birbirine bitişik apartmanlarda veya yakın bir sokakta da olsa genellikle aynı mahallede oturmaktadırlar. Çekirdek aile tarzı yaygınlaşsa da mekânsal düzenleme apartmanın birimlerine dağıtılmıştır ve binalar, bu makalede açıklandığı gibi, hâlâ geleneksel özelliklere yer vermektedir. Şimdi sözlü ifadelerden yola çıkarak apartmanlarda yaşamı ve bunun 1950'lerin İstanbul'unda hâlâ geniş aile birimlerine bağlı olan çekirdek ailelerin gereksinimleriyle nasıl uyuştuğunu anlatacağım.

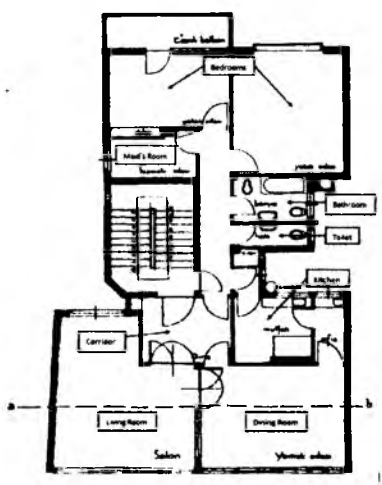
---

* Katılımcıların %70'i mahallede ya bir aile apartmanı sahibiymiş veya hâlâ bir aile apartmanında yaşamaktadırlar.

Geleneksel evlerde odaların işlevleri gün içinde değişir. Örneğin bir salon geceleyin yatak odasına dönüşür. Yatak odası şiltelerin ve giysilerin saklandığı yüklük olarak kullanılmaktadır. Ancak apartman ortamında açık işlevli mekânların kapalı işlevli mekânlara dönüşümünün beklendiği görülmektedir; bu beklenti, büyük olasılıkla, iklim koşullarına veya gün içinde saate göre gerçekleştirilebilen pişirme, uyuma, yeme içme veya eğlence gibi işlevlere yanıt verebilecek çok amaçlı/işlevli mekânlara duyulan ihtiyaca çözüm getirebilmek içindir. Ancak katılımcılar bu sabit işlevlerin, mimarların ve inşaatçıların öngördüğü gibi, belirli odalarla sıkı sıkıya ilişkilendirilmediğini aktarmıştır. Üç odalı bir daire büyük ailelerin tüm fertlerine ait özel odalar içerecek kadar geniş değildir. Aysel Hanım'a göre (75 yaşında, Müslüman kadın) geniş yaşama alanının eksikliği, neşeli bir mizaç ve kız kardeşleriyle arasında hoşgörüye dayalı bir ilişkiyi gerektirmiştir. Evdeki odalar çoklu işlevlere hizmet etmektedir; özellikle de salon, gündüz ailenin toplanma mekânı, geceleyin ise çocukların yatma yeridir.* Benzer bir şekilde, ebeveyn yatak odası çocukların şilteleri için yüklük görevi görmekte ve aynı zamanda ebeveynlerin uyuma mekânı olmaktadır:

> Hiçbirimizin özel yatak odası yoktu. Ben altı yaşına kadar annemle babamın yatak odasında uyudum. Ondan sonra da kız kardeşlerimle aynı mekânı paylaştık ama hiç şikâyet etmedik. Evimizde yalnızlık yoktu! Her zaman bizimle oturacak birisi olurdu. Eğer birimiz yalnız kalma ihtiyacı hissederse diğer kız kardeşlerimiz veya anne babamız bizde bir sorun olduğunu düşünüp endişelenirlerdi.

Bir diğer katılımcı şiltelerin saklandığı yüklüğü gayet iyi hatırlamaktadır: "Her zaman orada saklandım. Özellikle bir şeye üzüldüğümde şiltelerin üzerinde otururdum." İlginç olan, Mesude Hanım'ın (85 yaşında, Müslüman kadın) mülakat süresince apartmanın mimarisinden veya mahalleden bahsetmemesidir. Sadece annesinin şilteleri sakladığı bu yüklükten bahsetmiştir. Bu günlük ritüelin Mesude Hanım'ın çocukluk anılarında canlı kalmasının nedeni gündelik bir pratik olmasından kaynaklanmaktadır. Gündelik hayata ilişkin anılar insanın hafızasında tazeliğini ve canlılığını korumaktadır.



RESİM 4. Bayan Firdevs Evi, Seyhanlı Apartmanı, kat planı, Maçka. Mimar: Sedad Hakkı Eldem (*Arkitekt*, 12, 48, 1934, s. 334).

Teşvikiye-Nişantaşı mahallesinde 1950'li yılların apartman dairelerindeki mekânsal düzenlemeler benzer özellikler gösterir (**RESİM 4**). Mutfak genellikle ayrı bir girişten ulaşılan ve dairenin servis birimlerinin olduğu alanda bulunan küçük, dikdörtgen bir odadır. Bir katılımcıya göre, "Mutfağın küçük olmasının sebebi orada hanenin kadın reisinin değil aşçı ve hizmetçilerin çalışmasıydı." Aynen elit Osmanlı hanelerinde olduğu gibi, evin sahibesi ev işleriyle doğrudan ilgili değildir; haneyi hizmetçilerinin görevlerini düzenleyerek çekip çevirmekte-

* Katılımcıların %75'i evlerinde bu tür bir yatma düzenine sahiptir.

dir (Özbay, 1996: 50). Apartman daireleri kadının mutfakta ve ailenin işlerinden sorumlu hane reisi olduğu modern aileler için tasarlanmış olsa da, mahallenin sosyal ve sınıfsal yapısı hâlâ Osmanlı geleneklerini sürdürmektedir ve bu da çekirdek ailenin kalıplarıyla ve getirdiği işbölümüyle ters düşmüş olabilir.

Katılımcılar banyoları yeni teknolojinin alanları olarak hatırlamaktadır. Ana banyoda, hepsi de modern olarak görülen, bir alafranga tuvalet, bir bidet, bir lavabo, bir batı usulü küvet ve bir şofben bulunmaktadır. Bu gerekli sıhhi tesisatın tümü ithal ve pahalıdır. Macit Bey (80 yaşında, Müslüman erkek) 1940'ların sonunda modern banyoyla ilk deneyimini şöyle anlatmaktadır:*

> II. Dünya Savaşı'nın sonralarıydı. Hâlâ bir müştemilatta, Şakayık Sokağı'nda bir konağın ek binasında oturuyorduk. Banyo binanın dışındaydı. Annem yaz aylarında bizi bahçede yıkardı, kışın banyo için arka bahçedeki küçük barakayı kullanırdık. Tuvalet alaturkaydı. Dördüncü sınıfa gidiyordum ve bir arkadaşım beni yeni evlerine davet etti, yepyeni bir apartman binası. O kadar heyecanlandım ki. Her şey yepyeni ve temizdi. Evinden çok etkilenmiştim. Sonra tuvalete gitmem gerekti (kıkırdamalar). Banyoya gittiğimde nasıl kullanacağımı çıkaramadım. Şu alafranga tuvaleti kullanmanın çok alengirli olduğunu düşündüm. Klozetin üzerine çömeldim ve az kalsın düşüyordum. Sonra bir şey daha vardı, bir bidet! Nasıl kullanılacağını çözmeye çabalarken tamamen üstümü ıslattım. O banyoda en az bir saat kaldım. O kadar utanmıştım ki.

Banyolar özelken, çamaşır aksine ortak yıkanırdı, çünkü banyoda 1960'lı yıllarda popülerleşen çamaşır makinesini koyacak yer yoktu. 70 yaşındaki bir Müslüman katılımcının ifadesine göre çamaşırhane apartmanlarının giriş katındadır:†

> Çocukken yeni yıkanmış çamaşır kokusuna bayılırdım. Bu muhteşem çamaşırhanede kocaman kazanlar ve mermer tekneler vardı – tipik Osmanlı tarzı! Bu koca kaplarda kaynamış su vardı ve giysiler defne yaprağıyla yıkanırdı. Günler geniş ailemin fertlerinden oluşan daire sakinleri arasında bölüşülürdü.

Bu örnekte de yine geleneğin sürdürüldüğünü görüyoruz. Zarif ve lüks bir apartmanda, her ne kadar çamaşırları yıkayanlar daire sahipleri değil hizmetçiler olsa da, apartman sakinleri bu ev işini toplu olarak yapabilecekleri bir mekân yaratmıştır. Çamaşır yıkamak için hizmetçilerin olmadığı daha orta halli apartmanlarda ev kadınları çamaşırları komşularının eşliğinde keyif içinde yıkamaktadır. Joëlle Bahloul bir Cezayir evinde yaşayan Yahudi ve Müslüman ailelerle ilgili kitabında binanın avlusundaki ortak mekânla ilgili benzer ayrıntılar vermektedir. Bahloul, "Kadınlar haftalık çamaşırlarını eski çeşmenin yakınındaki çamaşırhanede yıkarlardı. Orada toplanır (...) ve birkaç saatlerini ovalama ve durulamayla geçirirlerdi (...) Haftalık çamaşır yıkama kadınların sosyal hayatında önemli bir andı aynı zamanda (...) Ev işleri tarafından hapsedilmiş olmalarına rağmen kadın beraberliği ve ortaklığı için bir vesileydi" demektedir (Bahloul, 1996: 42-43). Mahallenin orta gelirli hanelerinde çamaşırları kadınlar kendileri yıkamaktadır, ancak zengin hanelerin yemek pişirme, temizlik, çamaşır yıkama ve ütüleme gibi ev işlerini halleden, çoğunlukla yatılı hizmetçileri vardır.

---

* Tüm katılımcılar, içinde hem geleneksel hem de modern tarzda tuvaletleri olan evlerde oturmuştur.

† Mülakat yapılanlardan sadece beşi apartmanlarında ortak kullanılan bir çamaşır mekânından bahsetmiştir.

1950'li yıllarda Teşvikiye-Nişantaşı'ndaki apartmanların mekânsal düzenlemelerindeki bir diğer ortak birim hizmetçi odasıdır. Bu da geleneksel yaşam tarzının sürdürülmesine dair bir başka örnektir. Osmanlı eliti her zaman değişik görevler için hizmetçiler bulundurmuştur (Duben ve Behar, 1991: 50). Cumhuriyet dönemi eliti bu geleneği modern apartmanların nispeten sıkışık mekânlarında bile devam ettirmiştir. Evde hizmetçilerin olması çağdaş bir eğilim değildir; daha çok Osmanlı elitinin 1950'lerde üst sınıf arasında hâlâ popülerliğini koruyan yaşam biçimini sergilemektedir. Bu aynı zamanda söz sahibi olanların özel alanı dönüştürmekteki katkılarını göstermektedir. Hem müteahhit hem de ev sahibi ikincil konumdakilerin kalacağı mekânları belirlemiştir, zira bu kişiler ev mekânlarının kullanımında eşit haklara sahip değildir. Çağdaş gazeteler incelendiğinde hizmetçiler ve yatılı hizmetçiler için verilen sınıflandırılmış ilanların neredeyse dönemin diğer sektörlerine ait iş ilanları kadar yaygın olduğu görülmektedir. Hizmetçilerin çoğu, İstanbul'a kırsal göçle gelen kesimdendir. Bu kırsal göçmenler aileleriyle ya gecekondulara yerleşmekte ya da orta veya üst sınıf apartmanlarda kapıcı olarak iş bulup ev sahipleriyle yakın ilişkiler kurmaktadır. Hizmetçilik köylü kadınlar –karıları ve kızları– için o zamanlar yaygın bir meslektir. Orhan Pamuk kitabında "büyük aileyi yapan küçük çekirdek aileciklerin her birinin hizmetçisi" olduğundan bahsetmiştir (Pamuk, 2005: 15). Hizmetçi için yeri olan apartman dairelerinin kiraları daha yüksek olmaktadır (Gürel, 2012: 123).

Oturma odası tam salon ve yemek odasının yan tarafında olup ailenin çoğunluğunun günlük faaliyetlerinin gerçekleştiği yerdir (**RESİM 5**). Mutfağın ortada olduğu apartman dairesinde ön tarafla arka taraf arasında bir koridor işlevi görür. Aile çoğu zaman oturma



RESİM 5. Salon. Mimarlar: Ercüment Bigat ve İlhan Bilgesü (*Arkitekt*, 2, 291, 1958, s. 58).

odasındaki masada yemek yer. 1950'lerde birçok ailenin dairesinde merkezi ısıtma sistemi yoktur; bunun yerine kömür veya odun yakılan sobalar kullanılır. Soba her zaman oturma odasına konur ve boruları evin diğer bölümlerinden geçer. Burası aynı zamanda, televizyondan önce, ev sakinlerinin radyolarını koydukları ve ailece oturup en sevdikleri radyo programlarını dinledikleri yerdir.

Sedad Hakkı Eldem'in bahsettiğine benzer şekilde, bazı katılımcılar genellikle dairelerin sofalarında toplanıldığını teyit etmiştir. Üst gelir grubuna ait dairelerdeki bu oda çoğu zaman kumaş kaplı kanepe ve koltuklar, sehpalar, sade bir masa ve sandalyeleriyle döşenir. Çoğu kişi sedir veya divanı tercih eder (**RESİM 6**, **RESİM 7**). Eski zamanlardaki gibi sadece elit Osmanlı ailelerinin son moda, lüks ve pahalı mobilyaları vardır. Uğur Tanyeli, Osmanlı elitinin evinde modernliği ev eşyalarıyla, özellikle de mobilyayla gösterdiğini belirtir. Osmanlı bürokratları evlerini Avrupai mobilyalarla ilk döşeyenler arasındadır (Tanyeli, 1996). Apartman ortamında sofa alanı Osmanlı konaklarındaki gibi bir kabul odası görevi görür, lakin Osmanlı'da bu odaya baş odası veya arz odası denir (Eldem, 1987: 20-24). Seniye Hanım (78 yaşında, Müslüman, kadın) şöyle demiştir: "Çocukken bir kez çok sert bir kış olmuştu. Sobamızı sofaya taşıdık. Sofamız büyüktü; orada her zaman bir masamız vardı. Burası normalde vaktimizi geçirdiğimiz oturma odasıyla mutfak arasında bir geçiş görevi görürdü."

İncelikle dekore edilen evin en iyi bölümü, genellikle oturma odasının yanında konumlanan misafir odası veya salondur (**RESİM 8**, **RESİM 9**). İnsanlar bu odayı dekore etmek için her zaman daha fazla para harcamaktadır, zira burası misafirlerin ağırlandığı yerdir. Teşvikiye-Nişantaşı'nda bu oda her zaman evin en büyük odasıdır; her zaman sokağa bakar ve bol ışık alır. Orhan Pamuk salonu bir müze olarak tarif eder, çünkü evin en görünür bölümü olmasına



RESİM 6. Sofa. Mimar: Zeki Sayar (*Arkitekt*, 2, 74, 1937, s. 40).



RESİM 7. Sofa. Mimar: Zeki Sayar (*Arkitekt*, 3, 63, 1936, s. 68).



RESİM 8. Salon. Mimar: Mehmet Ali Handan (*Arkitekt*, 9-2, 275-278, 1954, s. 155).



RESİM 9. Salon. Mimar: Zeki Sayâr (*Arkitekt*, 10-11, 82-83, 1937, s. 272).

rağmen aileler "müze salonun kilitli kapısını ancak bayramlarda ya da çok özel konuklar için" açar (Pamuk, 2005: 11). Bir bakıma evin sahibinin karakteri bu odayla sergilenir. Mobilya, halı ve hatta süsler bile ev sahibinin sosyal ve bireysel iradesini açığa vurur. Halkbilimci Henry Glassie, *The Spirit of Folk Art* [Halk Sanatının Ruhu] isimli kitabında evlerin bizim aynamız olduğunu öne sürer (Glassie, 1989: 243). Ev, içinde yaşayan kişinin kimliğini yansıtmakta, bu kimlik maddi kültürle, örneğin salonun iç döşemesi, vitrinli dolaplarda kristal bardaklar veya porselenler ve raflarda kitaplarla dışavurulmaktadır (**RESİM 10**).

Pamuk'un anlattığı gibi, dairelerin çoğunda modern evin iç mekânının parçaları olarak kullanılan bir şömine ve piyano bulunur. Yazarın salonla ilgili duyguları, insanların salonları nasıl kullandığını aşağı yukarı özetlemektedir:

> Yalnız piyanoların çalınmaması yüzünden değil, içleri tıkış tıkış Çin porselenleri, fincanlar, gümüş takımlar, şekerlikler, enfiye kutuları, kristal bardaklar, gülabdanlar, tabaklar, buhurdanlar (ve bir gün aralarına saklanmış küçük oyuncak bir araba) dolu vitrinli büfelerin hep kilitli kalması (...) sedef kakmalı rahlelerin (...) kullanılmaması (...) Oturma odaları (...) ev sakinlerinin vakitlerini huzurla geçirebilecekleri rahat mekânlar (...) değil[di] (...) Alt katlarda da aynı iş için kullanıldığından, piyanoların çerçevelenmiş fotoğrafları sergilemeye yaradığını düşünürdüm o zamanlar (Pamuk, 2005: 9-11).

Salon genellikle L şeklinde olup oturma ve yemek yeme alanlarına ayrılmıştır. 1950'lerin yüksek gelir grubunda Avrupai tarz talep görmektedir. Masif ahşap ve cilalı oyma işi mobilyalar revaçtadır. Salonda kumaş kaplı kanepeler, koltuklar, "ottoman"lar/sedirler ve berjerler, masif ahşap sehpa ve yemek odası takımıyla masa ve sandalyeler bulunur (**RESİM 11, RESİM 12**). Mobilya ya Avrupa'dan ithaldir ya da yüksek kalitede mobilya üreten yerel marangoz-



RESİM 10. Salon. Mimar: Samih A. Kaynak (*Arkitekt*, 8, 68, 1936, s. 223).



RESİM 11. Yemek odası ve salon. Mimar: Zeki Sayâr (*Arkitekt*, 5-6, 77-78, 1937, s. 133).



RESİM 12. Yemek odası. Mimar: Samih A. Kaynak (*Arkitekt*, 8, 68, 1936, s. 223).

lardan alınmaktadır. Antikalar da onları alabilenler için pek modadır. Döşemelerde tek renk tercih edilmekte, parke zeminlere Türk halıları serilmektedir. Dantel sehpa örtüleri, kristal küllükler, vazolar, çakmaklar ve şekerlikler maddi kültürün en popüler örneklerindendir (**RESİM 13**). Duvarlar varak çerçeveli tablolar, kristal aynalar ve aile portreleriyle süslenmiştir. Aile fotoğrafları sehpaların, şöminelerin, duvarların ve piyanoların üzerlerine yerleştirilmiştir (**RESİM 14**). Glassie'ye göre fotoğraflar sadece ailenin önemini sağlamlaştırmakla kalmaz: "Süsleme olarak, bir barınağın mütevazı ve sıradan işlevini gören binanın bir parçası haline gelmektedirler" (Glassie, 1989: 61). Bazı girişlere dini semboller yerleştirilir; örneğin Arapça ayetler içeren küçük tabaklar, haçlar veya Türk kültürünü temsil eden nazar boncuklu duvar süsleri. Bazı dairelerde odanın eğlence bölümünde radyo ve plakçalar da vardır.

Yatak odaları evin en mahrem bölümleridir. Bu nedenle her zaman evin arkasında konumlanırlar. Hüsniye Hanım (73 yaşında, Müslüman, kadın) şöyle aktarır:*

> Yatak odalarının kapıları daima kapalıydı. Anne babamın yatak odasına kapıyı çalmadan girmek ayıptı. Kardeşlerim ve ben beş-altı yaşımıza kadar annemle babamın odasında uyuduk. Kızların bir odayı paylaşması gerekirdi. Ben en küçüktüm ve ablamla bir odayı paylaşırdım. En büyük iki ablam da diğer odayı paylaşırdı. Hepimiz erkek kardeşimizi kıskanırdık, çünkü onun kendine özel odası vardı. Bizimle odasını paylaşmasına izin verilmezdi.

Ebeveyn yatak odasında tam boy bir yatak, bir gardırop ve bir tuvalet masası vardır (**RESİM 15, RESİM 16**). Yatak odaları çoğu zaman yenilenmez ve var olan mobilyalar kullanılmaya devam edilir. Harcamalar her zaman salon için yapılmaktadır.

---

* Bu durum neredeyse herkes için geçerlidir. Katılımcılardan sadece beşi uyuma mekânlarını biriyle paylaşmıyordu, çünkü tek çocuktular.



RESİM 13. Evin iç mekânı (*Arkitekt*, 3-6, 269, 270, 271, 272, 1954, s. 59).



RESİM 14. Salon. Mimar: Sedad Hakkı Eldem (*Arkitekt*, 9-10, 129-130, 1941, s. 214).



RESİM 15. Yatak odası. Mimarlar: Sedat Emin ve Suat Nazım (*Arkitekt*, 9-10, 33-34, 1933, s. 280).



RESİM 16. Yatak odası. Mimar: Sedad Hakkı Eldem (*Arkitekt*, 5-6, 173-174, 1946, s. 103).

Sonuç olarak büyük ölçekli değişimler 1950'lerde DP'nin kentsel politikaları doğrultusunda çalışan kentsel plancı ve mimarların öngörülerine uymayacak şekilde özümsenip kabul edilmiştir. Nüfusun büyük bir çoğunluğu DP'nin öngördüğü plana uyum sağlasa da halk bunu başta önerildiği gibi gerçekleştirmemiştir. Geniş aileler toplu olarak yaşamaya devam etmiş, ancak bunu yeni benimsenen mekânsal koşullarda, çoğunlukla bir apartmanı paylaşarak gerçekleştirmiş ve böylelikle geleneksel aile yapısını sürdürmüşlerdir. Bu durumda apartmanın değişimin belirgin bir işareti olmasına kuşkuyla yaklaşmamız gerekir. Devletin retoriğinin aksine her aile kendi kaderini belirleyen bağımsız ve kapalı bir kimliktir. Rifa'at Abou-El-Haj'ın gözlemlerini temel alırsak, 1950'lerde Teşvikiye-Nişantaşı "komünalizmin, karşılıklı dayanışmanın ve akrabalığın özelliklerini ve usulleri"ni gerçekten içermektedir (Abou-El-Haj, 1979: 7-9).

Çeviren: B. Nilgün Öz

"Şimdi Yuva Sahibi Olmanın Zamanı": İkramiye Evleri[1]

Umut Şumnu

Banka ikramiye evleri 1940'lı yılların sonundan 1970'li yılların sonuna kadar, kooperatif örgütlenmeleriyle beraber, Türkiye'de barınma/konut kültürünün oluşmasında ve gelişmesinde önemli bir üretim olarak karşımıza çıkar. Sürecin başlangıcı ve sonu düşünüldüğünde ikramiye evlerinin erken Cumhuriyet döneminde çoğunlukla merkezi otorite tarafından yönetilen ve yönlendirilen "modern konut" politikalarıyla, II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye siyasi ve ekonomik yaşamındaki hızlı değişimle ve 1950'deki Demokrat Parti (DP) iktidarıyla başlayan çokpartili demokratikleşme ve liberalleşme süreciyle önemli bir bağı olduğu görülür. Bu bakımdan ikramiye evleri sadece Türkiye'deki modern konut üretiminin ve sivil mimari mirasının değil, değişen siyasal, ekonomik ve toplumsal ortamlarda "ev tasavvurları"nın açığa çıkarılması anlamında da önem kazanır.

İkramiye evleri Türkiye'de konut ihtiyacının fazlasıyla hissedildiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda merkezi otorite tarafından yönetilen konut üretiminin eleştirildiği ve alternatif konut üretiminin tartışıldığı bir süreçtir. Bu bağlamda 1936 yılında devlet eliyle yapılan ilk kooperatif olan Bahçelievler Kooperatifi ve 1943 yılındaki ilk toplu konut olan Saraçoğlu mahallesi, "konut üretiminin sivilleşmesi" ve "alternatif konut üretimlerinin desteklenmesi" yönünde ciddi eleştirilere maruz kalır. Örneğin tasarladığı ikramiye evlerinden önce 1943 yılında Ankara Tasarruf Evleri Kooperatifi yapılarını tasarlayan Abidin Mortaş, devlet eliyle yapılan ve Türkiye'deki ilk toplu konut üretimi sayılan Saraçoğlu Mahallesi'nde girişilen fedakârlığı "ölçüsüz" ve "hesapsız" bulduğunu söyler. Ek olarak, devletin bu tip işlerle uğraşmak yerine sivil olarak kurulmaya başlayan kooperatiflere destek vermesi gerektiğine dikkat çeker. Tasarruf Evleri Kooperatifi'yle aynı yıllarda Mortaş yine *Arkitekt* dergisinde küçük, ucuz ve çabuk inşa edilebilen tip-ev tasarımlarını yayımlar. Eleştiriler 1950 yılında DP'nin seçimleri kazanmasıyla beraber iktisadi devletçilik modelinin yerini özel sektörün desteklenmesini savunan liberalleşme politikalarının almasına kadar devam eder. 1940'larda başlayan sivil kooperatif örgütlenmelerinin ve artan yapılaşma faaliyetlerinin 1950'lere gelindiğinde ivme kazandığından ve Türkiye'nin artık bir "kooperatifler cenneti"ne dönüştüğünden söz edilebilir.[2] Kültürel kalkınma modelinin benimsendiği ve devletçi anlayışın hüküm sürdüğü 1950'li yıllara kadar çoğunlukla devlet bankaları tarafından yapılan ve küçük ölçekli bir inşa faaliyetinin ürünü olan ikramiye evlerinin sayısı 1950'den sonra liberal ekonominin benimsenmesiyle iyice artmış, kurulan birçok yeni/özel bankanın benzer girişimleriyle nicelik ve nitelik bakımından ciddi bir sektör söz konusu olmaya başlamıştır. Bankalar ikramiye evleri aracılığıyla Türkiye'de modern konut üretimine sayısal anlamda önemli bir katkı sağlamıştır.

İkramiye evleriyle modern konuta ilişkin tek tip bir anlayış ortaya konmamış, her banka "ev tasavvuru"nu kendi içinde değerlendirilebilecek farklı bir anlayışla ele alarak kentin konut anlayışına bir ölçüde çeşitlilik getirmiştir. Öte yandan banka konutlarının dönemin kooperatif örgütlenmeleri gibi benzer bir sosyal sınıftan gelen kullanıcı grubu için yapılmaması da ikramiye evleri üzerinden bütüncül bir söylem oluşturulmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple, bir taraftan Türkiye'de ikramiye evleri sürecinin ortaya çıkışına ve gelişimine bakarken diğer taraftan da belli bir bankanın ürettiği yapılarla modern konut konusunda ortaya koyduğu anlayışa ve bu anlayışın süreç içinde geçirdiği değişimlere odaklanmak daha doğru olacaktır. İkramiye evlerine bakarken banka olarak İş Bankası'nı seçtim. İkramiye sürecinin en köklü ve güçlü kurumlarından biri olarak tasarruf teşvik ikramiyelerinin başlatıcısı olması ve nicelik ve nitelik bakımından özgün mimari yapılar ortaya koyması sebebiyle bu bankayı tercih ettim ve belgelemeyi yalnızca bankanın Ankara'daki ikramiye evleriyle sınırlandırdım.[3] Ürettiği yapıların neredeyse tamamının günümüzde belgelenebilir nitelikte olması, İş Bankası konutlarının seçilmesinde diğer önemli bir etken oldu. Böylece TÜBİTAK projesi kapsamında İş Bankası'nın Ankara'daki ikramiye evlerinin ayakta olanlarının neredeyse tamamını fotoğrafladık; dönemin dergilerinde ve gazetelerinde yayımlanmış ilanları topladık; bankalar tarafından dağıtılan broşür, pul, hatıra para gibi zengin görsel malzemeyi elde ettik ve yapıların mimari projelerine ulaştık.

İkramiye Evleri Süreci ve Maddi Kültür Öğeleri

İkramiye evleri, 1924 yılında Birinci Uluslararası Tasarruf Kongresi'yle başlayan, 29 Aralık 1929'da Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti'nin kurulmasıyla kurumsallaşan ve başta bu cemiyet olmak üzere çeşitli kurumlar tarafından bastırılan ilan, afiş ve diğer araçlarla kamuoyunda yaratılmak istenen tasarruf alışkanlığının yaygınlaştırılması sürecinin bir parçasıdır (Tunçay, 1993). Bu kapsamda, 1930'lu yıllardan itibaren Türkiye'deki bankalar da tasarrufu teşvik etmek, yaygın tasarruf alışkanlıklarını değiştirmek, yani menkul değerlerin banka dışı kurum ve araçlarla –başta "yastık altı" olmak üzere– değerlendirilmesine son vermek için "tasarruf teşvik ikramiyeleri" adı altında ikramiye çekilişleri düzenlemiştir. Önceleri ikramiye olarak nakit para ve altının verildiği bu çekilişlerde daha sonraları otomobil, ev ve apartman dairesi gibi daha büyük ikramiyeler verilmeye başlanmıştır. 1930'da ilk kez İş Bankası'yla başlayan banka piyangoları sürecine Ziraat Bankası ve Sümerbank gibi devlet bankalarının ardından Yapı Kredi, Garanti Bankası, Raybank, Muhabank, Akbank, Türk Ticaret Bankası, Doğubank, İstanbul Bankası, Osmanlı Bankası, Emlak Bankası, Tutum Bankası gibi özel bankalar da katılmıştır (**RESİM 1**).[4]

Başlangıçta asgari bir tutarın üstünde hesabı olanlara kuraya katılma hakkı tanınmışken, daha sonra ilgili bankada mevduat hesabı olan herkesin ikramiye kazanması olanaklı hale getirilmiş, müşterinin kazanma şansı hesabının tutarına göre oranlandırılmıştır (**RESİM 2**). İkramiye uygulamalarının kısa bir süre içinde tasarrufların artışında olumlu etkileri görülmüş, "mudi" sayısı ve "mevduat" miktarında öncesiyle karşılaştırıldığında büyük artışlar olmuştur (Tunçay, 1993). Bankalar arasındaki bu ikramiye yarışı, DP iktidarının son dönemlerinde, 1958 yılında kurulan Türkiye Bankalar Birliği'nce sınırlandırılmış ve



RESİM 1. İnşa edilen yapıların gerçek illüstrasyonlarını sunan çeşitli bankaların ikramiye afişleri (Banka ıkramiye afişleri).



RESİM 2. İş Bankası kura fişinin ön ve arka yüzleri (Türkiye İş Bankası AŞ, 1965). Yapı Kredi Bankası kura fişi (Yapı Kredi Bankası AŞ, 1946).

bankaların ikramiye planlarının her yıl (toplam ikramiye miktarları ve oranları anlamında) denetlenerek onaylanmasına karar verilmiştir. Örneğin 1964 yılına kadar bankalar genel ikramiye toplamının yarısını gayrimenkul olarak dağıtabiliyorken, 1964-1971 yılları arasında bu oran yüzde 45'e, 1971'de yüzde 25'e, 1972'de yüzde 20'ye indirilmiştir. 1973 yılında Türkiye Bankalar Birliği bankaların çekilişlerinde gayrimenkul ikramiyesi vermesini yasaklamış, 1975 yılında ise bankaların giderlerini azaltmak için ikramiyeleri kaldıran bir karar almıştır (Koraltürk, 2002).



RESİM 3. 31 Ocak 1960 tarihinde Yapı Kredi Bankası tarafından yapılan ve Orhan Boran tarafından sunulan kalabalık çekiliş ve kazananların gazetelerde ilanı (Koraltürk, 2002); Yapı ve Kredi çekiliş etkinlikleri reklamları ("Açıkhava Tiyatrosunda İkinci İkramiye Çekilişi", *Hayat*, 26 Haziran 1959, sayı 26; "Açıkhava Tiyatrosunda İkinci İkramiye Çekilişi", *Hayat*, 20 Temmuz 1961, sayı 30).

"Tasarrufu teşvik ikramiyeleri", yaklaşık otuz yıl boyunca katılımı teşvik etmek için sunulan zengin görsel malzemeler (gazete ilanı, pul, afiş, hatıra para, broşür, istatistik vb.) ve yapılan çekiliş etkinlikleriyle gündelik hayatın renkli bir parçası haline gelmiştir (**RESİM 3**).

Açıkhava Tiyatrosu, Atlas Sineması gibi kamuya açık mekânlarda ve "halkın huzurunda" yapılmasına rağmen, zaman içinde bu çekilişlerin "adil" olmadığı yönünde birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Bankalar bu huzursuzluğu önlemek ve çekilişlerin adaleti konusunda daha ikna edici olmak için "otomatik makineler" kullanma yoluna gitmiştir. Dönemin dergilerinde ikramiye çekilişlerinin tarihleri ve dağıtılan ikramiye miktarlarının yanında çekilişlerde kullanılan otomatik makineler da ilanlarla halka tanıtılmıştır (**RESİM 4**). Yapı Kredi Bankası tarafından yayınlanan "İkramiye Çekilişlerinin Teknik Hazırlığı" başlıklı ilanda "bir bankanın binlerce müşterisinin hesaplarındaki yüz liralar sayısınca hak ettikleri kura numaralarını her çekilişten önce yanlış yapmadan tespit etmek işinin çok güç ve nazik bir mesele" olduğundan söz edilir. Ek olarak, ilanda bankanın "Amerika'dan hususi surette getirdiği makine" şehrin önde gelen işadamlarına tanıtılarak görüşleri alınır. Bu kişilerden Libka müessesesinden Bay Rişar Libert şunları söyler: "Biz de ikramiye çekilişi der geçerdik. Meğerse bunun arkasında ne mükemmel bir sistem varmış."



RESİM 4. İş Bankası'nın otomatik makinesinin tanıtıldığı broşür (yazarın koleksiyonu). Yapı Kredi Bankası'nın verdiği ilandan fotoğraflar (*Hayat*, 8 Haziran 1956, sayı 10); "Teknik Emniyet" (*Hayat*, 7 Mart 1958, sayı 74).



RESİM 5. Yapı Kredi kazananlarının ilanları (*Hayat*, 14 Eylül 1961, sayı 38; *Hayat*, 3 Ağustos 1961, sayı 32; *Hayat*, 21 Aralık 1961, sayı 52); İş Bankası kazananının tam sayfa ilanı (Yazarın koleksiyonu).

Büyük bir merak ve katılımla gerçekleştirilen ikramiye çekilişlerinin hemen ardından, kazananlar dönemin dergi ve gazetelerindeki "Darısı Başınıza" ve "Sizin de Yüzünüz Gülebilir" başlıklı ilanlarla halka tanıtılır. Bu ilanlarda çoğunlukla kazanan kişilerin fotoğraflarına yer verilir. Ek olarak, kazananların ad, soyadı, yaş, meslek bilgileri de okuyucularla paylaşılıp çekilişi kazananların sınıfsal çeşitliliği ortaya koyulmaya çalışılır (**RESİM 5**). "Tasarruf teşvik ikramiyeleri", çekilişlerde dağıttığı gayrimenkullerle Türkiye'deki konut sorununa destek vermiş, barınma/yaşama kültürünün gelişmesinde ve çeşitlenmesinde ciddi bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte Ankara, İstanbul, İzmir gibi kentlerde üretilen nitelikli yapılar ülkenin (modern) mimarlık mirasına önemli katkılar sağlamıştır.

İkramiye Evleri: Dönemsel Kırılmalar ve Sosyo-Mekânsal Özellikler

İkramiye evleri sürecinde en dikkat çeken unsur 1950'lerin ortasında yaşanan kırılmadır. Abidin Mortaş'ın tasarladığı yapılar ile İhap Hulusi Görey'in o dönemde tasarladığı ikramiye afişlerinden, 1950'lerin ortalarına kadar tasarruf sahiplerine dağıtılan İş Bankası ikramiye evlerinin çoğunlukla müstakil evler şeklinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Görey'in posterlerinde dikkat çeken bir unsur da dağıtılan müstakil evlerin sayısındaki hızlı artıştır. Örneğin 1949 yılı ikramiye planı kapsamında yapılan posterde dağıtılan evlerin sayısı 5 iken, 1951 yılında bu sayı 10'a, 1953'te 24'e, 1954'te ise 30'a çıkar. Ancak 1950 ortaları sonrası durum değişir. 1949 yılında Abidin Mortaş tarafından tasarlanan ve kalabalık bir aileyi barındırmayı amaçlayan müstakil, çift katlı ve bahçeli (dönemin reklamlarında bu evlerin "7 kişilik bir aileyi rahatlıkla barındırabileceği"ne vurgu yapılmaktadır) ikramiye evleri, 1950'lerin ortalarına gelindiğinde yerini metrekare olarak çok küçük apartman dairelerine bırakmıştır. Her bir daire yaklaşık 90 m^2 büyüklüğündedir. Bu apartman daireleri artık kalabalık bir aileyi değil, "küçük çekirdek bir aile"yi ya da "yeni evli bir çift"i barındırmak için tasarlanmıştır (**RESİM 6**). Artık çok sayıda ama nitelikçe daha mütevazı yapılar, az ama daha nitelikli yapılara tercih edilmiştir.

1950'lerin ortalarında ikramiyelerde sayıları hızla artan müstakil evlere apartman daireleri de eklenmeye başlar. 1959 yılında İş Bankası tarafından hemen tüm gazetelerde "Sahip olacağınız apartmanın tam yerini bilmek istemez misiniz?" başlığıyla bir harita yayımlanır. Haritada aynı bölgede daha önce talihlisini bulmuş İş Bankası evlerine ek ola-



RESİM 6. İş Bankası'nın reklamlarında "7 kişiyi iskâna kâfi büyüklükte tek katlı ev" imgesinin (*Milliyet*, 17.03.1956) "yeni evlenmiş bir çifti memnun edecek büyüklükte bir daire" (*Milliyet*, 06.08.1960) imgesiyle yer değiştirmesi. Aynı değişim Yapı Kredi Bankası'nın reklamlarında da yer alır (*Hayat*, 22 Mayıs 1959, sayı 21).



RESİM 7. Kenedi Caddesi'nde yer alan İş Bankası ikramiye apartmanlarına ait harita ve çeşitli ilanlar (yazarın koleksiyonu).



RESİM 8. Diğer bankaların içinde apartman imgesi olan reklamları (Kaynak: Banka ikramiye afişleri).

rak 1960'larda çekilişi yapılmak üzere, örneğin Kenedi Caddesi (eski adıyla Boylu Sokak) üzerinde inşa edilen ikramiye apartmanlarının da yerleri gösterilir. Toplam 50 apartman dairesinin dağıtılacağını duyuran bu reklamın açıklamasında, inşa edilen apartmanların "Ankara'nın en makbul semti Kavaklıdere'de" olduğu vurgulanır.[5] İkramiye olarak verilecek apartmanların çevresinde "çeşitli dükkânların, bir okulun yer aldığı ve 50 metre uzaklıkta şehir otobüslerinin duraklarının bulunduğu" söylenir (**RESİM 7**). Tıpkı İş Bankası'nın Ankara'da yaptırdığı apartmanlar gibi, 1950'li yılların ortalarından itibaren neredeyse tüm bankalar apartmanlar yapmaya ve reklamlarında bu yapıları kullanmaya başlar (**RESİM 8**).

1959 yılında ikramiye olarak verilen bu apartmanlara çok kısa zamanda yenileri eklenir: 1960 ve 1962 yıllarında basılan posterlerde, inşa edilen apartmanların sayısındaki hızlı artış kolayca fark edilebilir. Birbiriyle aynı mimari tasarımlara sahip olan bu apartmanlar çok kısa bir süre içinde bölgede ciddi bir konut dokusu oluşturur.[6]

Bu çerçevede bankanın konut tasavvurundaki değişim, bu dönemde yaşanan siyasal, toplumsal ve ekonomik değişimlerle, iç göçle ortaya çıkan hızlı ve fazla sayıda konut ihtiyacı bağlamında okunabilir. Kırılmanın yaşandığı 1950'li yıllar, aynı zamanda merkezi devlet anlayışının ve kültürel kalkınma modelinin yerini özel sektörün desteklenmesi anlayışına ve ekonomik kalkınma modeline bıraktığı bir dönemdir. Aynı dönemde Türkiye'de banka sektörünün özelleştiği ve banka sayısında ciddi bir artış olduğu da gözlemlenir.[7] Bu noktada 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında tasarlanan ikramiye evlerindeki mekânsal ve yaşamsal kaygıların bir sonraki dönemde değiştiği vurgulanabilir. Müstakil çift katlı ev projelerinde yer verilen geniş antre, şömineli büyük salon, bahçeye açılan yemek odası, balkonlu ve gömme dolaplı yatak odaları ve hizmetli odası gibi mekân çözümleri bize 1950'li yıllarda yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşümden önceki dönemin konut anlayışı hakkında bilgi verir. Bu bakımdan dönemin ikramiye evlerinin mimarları her ne kadar bu üretimlere eleştirel bir mesafede dursa da, evlerin tasarımları o dönemin devlet eliyle yapılan "bahçeşehir" ve "bahçelievler" modeliyle biçimsel, mekânsal ve yaşamsal benzerlikler gösterir.

İş Bankası'nın 1950'lerin ortasında inşa ettiği yapılara bakıldığında, yukarıda bahsedilen ev tasavvurundan ciddi bir biçimde uzaklaşıldığı ve bankalar arasındaki rekabetin kızışmasıyla ekonomik kaygıların kültürel ve yaşamsal kaygılardan daha ön planda tutulduğu bir anlayışın egemen olduğu görülür; hızlı ve çok sayıda konut üretme mantığı az sayıda özgün konut üretme mantığının önüne geçmektedir artık. 1950'lerin ortalarında Ankara'nın Kavaklıdere, Esat ve Ayrancı bölgelerinde, nerede yapıldığına ve nasıl bir toplumsal bağlamla ilişki kurduğuna bakılmaksızın aynı tip proje üzerinden üretilen/çoğaltılan apartmanlar, 1940'ların sonu ve 1950'lerin başındaki yapılaşmadan ciddi bir biçimde farklılaşır. Bu projelerde artık bahçeli, müstakil, iki katlı ev modelinin yerini dönemin hızlı kentleşme sürecinin etkisiyle ve bankaların dar gelirli toplumsal grupların tasarruflarını toplamaya öncelik vermesiyle neredeyse bahçesiz, çok katlı bir apartman yaşamının aldığı görülür.[8] Apartman dairelerinin plan şemaları, tıpkı cepheleri gibi, sade ve mütevazıdır. Kütlede ve çevreyle kurulan ilişkide yaşanan bu değişim apartman iç mekânlarında da devam eder. Neredeyse sadece bir merdivenin yer aldığı apartman boşluğundan geçilip dairelere girildiğinde eskinin geniş iç mekânlarının yerini küçük, asgari ihtiyaç üzerinden çözüm-

lenmiş ve her şeyden önce ekonomik iç mekânlar almıştır. Dalgalı/ondüle saçak, beton brisoley açıklıklar gibi birkaç mimari detayın dışında bu apartmanların "daha mütevazı" bir mimari anlayışla tasarlandığı söylenebilir. Öncelikle mudi sayısını artırmak amacıyla inşa edilmiş ve dönem düşünüldüğünde artan konut ihtiyacına daha hızlı yanıt verme anlayışıyla tasarlanmış olmaları, bu yapıların bir önceki dönemden farklı bir mekânsal tipoloji ortaya koymasına yol açmıştır.



RESİM 9. Çankaya İş Bankası ikramiye apartmanları için basılan tanıtım parası (İş Bankası, 1970).

1960'lı yılların ortalarında Çankaya'da Lemi Varnalı tarafından tasarlanan ikramiye apartmanları İş Bankası'nın sunduğu modern konut anlayışında bir başka kırılmaya işaret eder (**RESİM 9**). 1950'li yıllarda üretilen ve yukarıda sıralanan ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimlerin ölçüt olduğu konut anlayışından farklı olarak bu yapılar görece daha zengin mimari biçim kararları ve yaşamsal detaylarla şekillenmiştir. Yapılar 1950'ler boyunca Türkiye'nin genelinde egemen olan "apartmanlaşma" anlayışının ve bu anlayışın sunduğu küçük metrekarelerde yaşam fikrinin devamı olarak görülebilir. Fakat Varnalı'nın tasarımlarında apartmanın ortak mekânlarıyla ve dış mekânlarla sunduğu ilişki bu tasarımların 1950'lerin ikramiye apartmanlarından farklılaşmasını sağlar. Bu farklılaşmanın gerekçesinin 1960'larda dönemin kooperatif yapılaşmalarında da sıkça karşılaşılan "kolektif yaşam" fikri olduğu söylenebilir. Ek olarak, Bankalar Birliği'nin kurulmasıyla dağıtılan ikramiye apartmanı sayısına getirilen düzenleme ve en önemlisi 1950'lerdeki hızlı konut yapımının görece yavaşlaması, hem mimari hem de yaşamsal anlamda, tasarlanan yapılarda mimari açıdan yaşanan değişime sebepler olarak gösterilebilir. İzleri Kuzgun Sokak'taki yapılaşmada da görülebileceği gibi, İş Bankası'nın ikramiye evleri sürecinin Ankara'daki son örneği olan bu apartmanlar geniş ortak bahçelerle birbirine bağlanır. Yeşille kurulan ilişkiye ek olarak, apartmanın girişinde ve galeri boşluğunun baktığı bodrum katındaki döşemede yer alan havuzlar ve apartmanın gün boyu ışık almasını sağlayan galeri boşluğu yapının doğa ile kurduğu özenli ilişkiye işaret eder. Çevre ile kurulan bu ilişki apartmanın dairelerinde de devam eder. Her dairede, kapalı mekânların metrekareleriyle kıyaslandığında, büyük, yarı açık balkon mekânları yer alır. Hem salonlarda hem de yatak odalarında yer alan bu balkonlar, dairelerin sadece çevre ile değil birbirleriyle ilişkilerini de destekler. Daireler arasındaki bu ilişki apartmanın kat hollerinde de devam eder. Mimari açıdan zengin detaylarla şekillenmiş olan bu ortak mekânlar hem aynı kattaki hem de farklı katlardaki dairelerin birbirleriyle iletişim kurabilmesi fikri üzerinden tasarlanmıştır.

Bu dönemin apartmanlarının mimari tasarımındaki gelişme apartmanların donatımına da yansımıştır. Örneğin 1968 yılında inşaatı biten ve sahiplerine dağıtılan Çankaya İş Bankası ikramiye apartmanlarıyla ilgili dönemin gazetelerinde çeşitli reklamlar yayımlanır (**RESİM 10**). Bu reklamlardan birinde, "çekilişle dağıtılacak apartman dairelerinin fueloil



RESİM 10. a) Çankaya İş Bankası apartmanlarıyla ilgili reklamlarda yapının bir perspektifi ("Milyon ziyafetine", 1968, s. 3); b) Çankaya İş Bankası apartmanlarıyla ilgili reklamlarda yapının bitmiş halinin fotoğrafları ("1 Çekilişte 12 Milyon", 1969, s. 10).

kaloriferli" olduğu, "her dairede şömineli bir salon, gömme dolaplı iki yatak odası, geniş aydınlık bir mutfak, şofbenli bir banyo" bulunduğu belirtilir ("Milyon Ziyafetine", 1968, s. 3). Dairelerin yer döşemelerinin marley olduğu ve inşaatın "fevkalade itina ile yapıldığı" da eklenir. Diğer reklamda ise yine bu özellikler sıralandıktan sonra, yapının 1970'li yıllar için bir dönem temsili sayılabilecek "renkli banyolar"ı vurgulanır.

Sonsöz: İkramiye Evlerini Niye Hatırlamalıyız?

Metinde görüldüğü üzere, ikramiye evleri özgün mimari yapılarının yanı sıra farklı dönemlerin "konut tasavvurları"nı yansıtmaları açısından da önemlidir. Konut politikalarının makro sosyoekonomik değişimlerle nasıl dönüştüğü ve devlet müdahaleleri ile nasıl biçimlendirildiği bu yapılara yönelik yaklaşımda da görülmektedir. İkramiye evleri hem mimari ürünler hem de konut politikalarının parçası olarak geçmişimizin önemli bir unsurudur.

NOTLAR

1. Bu makale, yürütücülüğünü Doç. Dr. Nuray Bayraktar'ın yaptığı TÜBİTAK proje no. 110K600 "Ankara'da 1930-1980 Yılları Arasında Sivil Mimari Kültür Mirası: Araştırma, Belgeleme ve Koruma Ölçütleri Geliştirme" projesi kapsamında yapılan araştırmalar sonucunda yazılmıştır.
2. Ali Cengizkan (2012) bu süreci "vatandaş özneden yapabilir özneye" geçiş süreci olarak tanımlar. Kooperatif örgütlenmeleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Cengizkan (2002a ve 2002b).
3. İş Bankası'nın Türkiye'nin ekonomik ve toplumsal yaşamı için önemi ve diğer bankalardan farkı Aydın, Emiroğlu, Türkoğlu ve Özsoy (2005) tarafından şu sözlerle anlatılır: "1924 yılında kurulmuş olan [...] ve aynı zamanda Merkez Bankası işlevi gören

İş Bankası'nın ekonomi kadar Ankara'nın sosyal yaşamına etkilerinden de söz etmek gerekir. İtibar-ı Milli Bankası'nı devralan, reasürans ve cam üretim tekeli verilen banka, 14 gazete, 5 dergi, toplam 19 yayın organının da iştirakçisidir. Ankara'da Ankara Palas işletmeciliği, Karpiç'in sübvansiyonu, Belediye'ye otobüs alımı için kredi sağlanması, Yün-İş iştiraki yanında, kurduğu Filmcilik Türk Anonim Şirketi (Fitaş) aracılığıyla Türkiye'de başta ABD filmleri olmak üzere film dağıtımı yapmaktadır ve Ankara'da Yeni Sinema ile Ankara Sineması da Banka'nın iştirakleri arasındadır."

4. İlk ikramiye evlerinin üretiminin İş Bankası, Ziraat Bankası ve Sümerbank gibi devlet bankaları tarafından yapılması, 1950'lerden önce konut üretiminin merkezi devlet anlayışıyla ele alındığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

5. Benzer bir vurgu dönemin diğer reklamlarında da görülebilir. "İstanbul'un Tarabya'sı, Ankara'nın Kavaklıdere'si" bu reklamlarda en çok kullanılan sloganlardan biridir.

6. İnşa edilen ikramiye evlerinin sayısındaki artış, İş Bankası'nın 40. yılı dolayısıyla dönemin gazetelerinde yayımlanan ve bankanın bu süre zarfındaki faaliyetlerini anlatan bir yazıda da kolaylıkla görülebilir. Yayımlanan bir tabloda, 1947-1963 yılları arasından inşa edilen ikramiye evi sayısı belgelenir. 1948 yılında 4 evle başlayan süreçte, 1949 yılında 5, 1950 yılında 6, 1951 yılında 10, 1952 yılında 12, 1953 yılında 24 ve 1954 yılında 30 evin ikramiye olarak dağıtıldığı söylenir. Başka bir deyişle, 1948'den 1955'e kadar bankanın toplam 91 ev dağıttığı söylenebilir. 1955 yılında, metnin içinde de işaret edildiği gibi, ev ikramiyelerine ek olarak apartman daireleri verilmeye başlanır. Bu kapsamda, tabloda 1955 yılında 13 ev ve ikişer daireli 5 apartmanın, 1956 yılında 10 ev ve ikişer daireli 10 apartmanın, 1957 yılında 9 ev ve 24 apartman dairesinin, 1958 yılında 3 ev ve 42 apartman dairesinin, 1959 yılında 48 apartman dairesinin dağıtılacağı söylenir. Bu noktada, 1960'a gelindiğinde bankanın artık ev ikramiyesi vermeyi bıraktığının ve tamamen apartman dairesi dağıttığının altı çizilmelidir. Aynı yıl İş Bankası'nın ikramiye olarak verdiği apartman dairesi sayısı 70'e çıkar. Bu sayı, çok hızlı bir şekilde, 1961 yılında 90'a, 1962 ve 1963'te ise 100 apartman dairesine çıkar. Yayımlanan bu tablodan İş Bankası'nın 1947-1963 yılları arasında İzmir, İstanbul ve Ankara'da yaklaşık 125 ev ve 504 apartman dairesi dağıttığı belgelenebilir ("İnşa edilen ikramiye evleri", 1964, s. 12). Tabloda verilen rakamlar bize sadece İş Bankası'nın değil diğer bankaların da dağıttığı konutların sayısını tahmin etmemiz ve ikramiye evlerinde dağıtılan konutların sayısının büyüklüğünü idrak etmemiz açısından önem kazanmaktadır. Tam bir sayıyla kesinleştirmek olanaksız olsa da, bu tablo üzerinden ikramiye evleri sürecinin Türkiye'de konut üretimine yaptığı katkı görülebilir.

7. 1911-1923 tarihleri arasında milli sermaye ile 23 banka kurulmuştur. Ancak bu bankaların birçoğu sektördeki yabancı bankalarla rekabet edemediklerinden faaliyetlerini sürdürmekte zorlanmışlardır. Cumhuriyet dönemine, iflas ve tasfiyeler sonucunda toplam 18 banka geçebilmiştir. Cumhuriyet döneminde bu bankalara ek olarak yeni bankalar da kurulmuştur. Fakat 1929 yılında dünyada yaşanan ekonomik bunalımın etkisiyle banka sayısında yeniden bir azalma olmuştur. Örneğin 1932 yılında banka sayısı 60 iken, bu sayı 1945 yılında 40'a düşmüştür. Bu krizin ardından devletçi ilke benimsenmiş ve Sümerbank, Etibank, Halkbank gibi devlet bankaları kurulmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında, 1945-1959 arasındaki dönem Türkiye'de ekonomik kalkınmayı hızlandırmış ve özellikle özel banka sayısında ciddi bir artış sağlanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Dığıroğlu (2010) ve Parasız (2011).

8. Belediyeden temin edilen projelerin çoğunluğunda İş Bankası İnşaat Emlak Dairesi çalışanlarından yüksek mühendis Fuat Diriker ve yüksek mühendis Orhan Tezgören imzası bulunur.

İzmir'de Bir Kentsel İmgenin Dönüşümü: Büyük Efes Oteli

Ebru Yılmaz ve Ülkü İnceköse

Tarihi farklı kaynaklar üzerinden yazma çabası, bu kaynaklara dair bilginin karşılaştırılmasıyla geçmişin doğru ve güvenilir bilgisine ulaşmak ve bugünün bilgisini üretmek için gereklidir. Farklı söylem alanları içinden bakarak olguların nasıl değerlendirildiğini anlamaya çalışmak, temsilin gerçek anlamını da daha iyi kavramamızı sağlayacaktır. Kültürel yapılanmanın bir parçası olarak mimarlığı ve kentsel mekânı ele aldığımızda geçmişin bilgisine yaklaşabilmek için çeşitli kaynaklar bulabiliriz. Edebiyat, görsel kültür, popüler kültür, basın, kişisel anılar, günlükler bu kaynaklardandır.

Bu çalışma kapsamında Büyük Efes Oteli'nin kentsel bellekteki izlerini yakalayabilmek, otele dair kentsel imgenin nasıl inşa edildiğini anlayabilmek için hem mimarlık alanında üretilmiş söylemler hem de kentin toplumsal yaşantısının temsiliyet alanlarından biri olarak gazeteler incelendi. Basın, mevcut sistemin bilgisinin ötesinde muhalif söylem alanlarını da temsil etme görevini üstlendiği ve "mevcut sistemin açıklarını sergilediği" için önemlidir. Bu bağlamda, toplumsal hayatın içinde gerçekleştiği kentsel mekâna dair pek çok tasarrufun, beklentinin, uygulamanın bilgisi gazeteler aracılığıyla deşifre edilebilir ya da "yazılmamış tarihin yeniden yazılmasına olanak verir" (Göksu, 2002: 96-97).

Rob Shields mekânsal kavramları ve kategorileri tartışırken yer imgelerini ve mitlerini kullanır ve bir yer söyleminin o yere ve bölgeye ait algılar aracılığıyla oluştuğunu, bu algıların da gündelik gerçeklik içinde kurduğumuz ilişkilerin temelini oluşturduğunu iddia eder (Shields, 1991). Gündelik pratik ve diyaloglarımız bu yer ve bölgelere dair çağrışımları içerir. Yer ve mekânın zihinsel coğrafyamızda karşılık bulması ve bir yer imgesinin inşası bu pratikler ve çağrışımlar aracılığıyla ve onların sürekliliklerıyle gerçekleşir. Shields'ın yer imgelerini temel alan yaklaşımı yerlerin toplumsal dönüşümünün mekân üzerinden okunmasına olanak sağlamaktadır (Urry, 1995).

Yer imgesi toplumsal ve bireysel bellekle doğrudan ilişkilidir. Algılanan her imge belleğimizde depolanır ve hatırlama yoluyla zihnimizde öne çıkar. Pratikler ve sosyal ilişkilerle üretilen ve temelde mekânsal izler taşıyan imgeler zamanla kent belleğinin parçası haline gelir ve kenti algılama ve hatırlama biçimimizi etkiler. Algılama hiçbir zaman zihnimizin nesnelerle basitçe kurduğu bir ilişki değildir (Bergson, 2007). Bireyin psikolojik durumuna bağlı olarak ya da çevresel faktörlerin etkisiyle gerçekleşir. Geçmiş, onu her hatırlayışımızda o günün düşünce algısı içinde yeniden kurulur. Her ne kadar geçmişi bireysel olarak hatırlasak da, kişisel ve toplumsal bellek birbirini besleyen, tetikleyen ve yeniden kuran iç içe geçmiş bir süreçte var olur, bireysel olan toplumsal olanın varlığıyla sürekli yeniden kurulur (Halbwachs, 1992). Her iki bellek türünde de tekrarlar önemlidir.

Aksi halde bellekte yer alan olaylar silikleşir ve unutulur. Dolayısıyla yere ilişkin imgelerin tekrarı, zaman içinde aktarımı, yer söylenceleri aracılığıyla yeniden ve yeniden inşası o yere ilişkin hafızamızı canlı tutar.

Bu anlamda, İzmir'de yayımlanan ve 1895'e uzanan bir geçmişe sahip olan *Yeni Asır* toplumsal hafızanın kaynağı olarak seçilmiş, bu kaynak üzerinden Büyük Efes Oteli'nin kentsel mekâna katılma süreci analiz edilmiştir. Efes Oteli'nin inşa sürecinin ve sonrasının İzmir'de kentlinin zihinsel coğrafyasında nasıl karşılık bulduğu, gazete ve dergilerin ürettiği söylemler üzerinden deşifre edilmeye çalışılmıştır. Süreç sadece mekânın fiziksel oluşumunu anlatmaz, aynı zamanda aşama aşama kentlinin zihninde bir imgenin kuruluşuna ve zaman içinde kentlinin bu yapıyla ilgili deneyimleri dönüştükçe, kolektif belleklerde yer alan imgesinin de dönüşümüne işaret eder.

Bu çalışma temelde yöntem olarak bir mimari ürünü odağına alan görsel ve yazılı kaynakların, haberlerin, gazete yazılarının oluşturduğu ifadeler dizisinin birbiriyle ilişkisi ve bunların işaret ettiği söylemler dizisinin analizini içermektedir. Söylemin analizi örtük olanın görünür olmasını sağladığı kadar dilin ve imgelerin toplumsal olgularla katmanlı birlikteliğini de anlamamıza da olanak tanır. Kent imgesini kuran da bu katmanlı ve birbirini besleyen söylemler bütünüdür.

Kentte Otel İhtiyacı ve İnşa Süreci

Büyük Efes Oteli, İzmir otelleri tarihinde bir dönüm noktası olduğu kadar İzmir'in mimarlık ve kent tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Otelin inşa edildiği arazi öncelikle kentin büyük bölümünü tahrip etmiş olan 1922 yangınının gerçekleştiği alanın bir parçasıdır. Bu alan 1930'larda 9 Eylül Panayırı olarak kullanılmakta, bulunduğu yerde panayırın giriş kapısı ve yapıları yer almaktaydı (Uz, 2007).

Büyük Efes Oteli'nin kent için taşıdığı önem, gerçekte yapı henüz inşa edilmeden önce ve inşa sürecinde oluşmaya başlamıştır. İnşaat sürecine dair haberlerle kentlilerin beklentileri artmış, otel henüz mekânsal olarak varlık göstermese bile düşüncesiyle zihinlerde büyük önem taşımaya başlamıştır. Dönemin gazetelerine bakıldığında, Büyük Efes Oteli'nin kent için önemli bir ihtiyaç olduğunu destekleyen üç temel unsur gözlemlenir. Bunların ilki limanın varlığıdır. İzmir'in önemli bir liman kenti olması kentteki ticari hareketliliği destekleyen en önemli etkenlerden biridir. Kentin uluslararası bir limana sahip olmasının yanı sıra 1950'li yılların bu anlamdaki farklılığı, yeni bir limanın inşa ediliyor, buna bağlı olarak da kapasitesi artan bir ticaret hacminin hedefleniyor olmasıdır. 26 Ocak 1957 tarihli *Yeni Asır* gazetesinde Alsancak'ta yeni liman inşaatının hızla ilerlediği, liman işletmeye açıldıktan sonra muhtelif 20 adet geminin buraya yanaşabileceği belirtilir. Yeni limanın açılmasıyla birlikte eskisi sadece yolcu gemilerine ayrılacaktır. Gazetelerde sık sık liman inşaatını gösteren fotoğraflar yer alır.

Bir diğer önemli unsur, otelin fuar alanının çok yakınında yer almasıdır. Fuar da tıpkı liman gibi kentteki ziyaretçi sayısının artmasını sağlayan önemli bir çekim noktası ve hem yerli hem de yabancı turistlerin yaz aylarında kenti ziyaret etme sebeplerinden biri olarak yıllar içinde kapasitesini artırma yönünde gelişmektedir. 16 Mart 1957 tarihli *Yeni Asır*

gazetesinde, bu alanda yapılacak yeniliklerden bahsedilir; örneğin ziyaretçilerin kullanabileceği bir teleferik sisteminin kurulmasının planlandığı aktarılır. Bu tür yeniliklerle fuarın kapasitesinin ve öneminin artması beklenmektedir. Mevcut oteller fuar sebebiyle kente akın eden ziyaretçilere yetmemekte, yer bulmak imkânsızlaşmaktadır. 21 Ağustos 1957 tarihli *Yeni Asır*'da yer alan "Fuar devamınca otel sıkıntısı devam edecek" başlıklı haberde otellerin balkonlarına dahi yatak konduğu, Kordon'da otel olarak kullanılacak vapurların bulunacağı belirtilir. Turizm alanındaki en önemli eksiklik olarak tesislerin yetersizliği konusu bu haberde ve sonraki pek çok haberde dile getirilir. Benzer biçimde, 26 Mart 1957 tarihli *Yeni Asır* "birinci derecede ihraç limanı olan İzmir'in aynı derecede mühim bir ithal limanı haline getirilmesi için geniş çapta faaliyetler"e geçildiğini aktarır. Yirmi dört saat aralıksız devam eden çalışmalar, limanın fuar zamanına yetiştirilmesi için hızlandırılmıştır. Limandan "muhteşem bir eser" olarak bahsedilmektedir. Bu haberlere bakıldığında, fuarın öneminin artması ve kapasitesinin artırılması yönünde gelişmelerin planlanması ve limanın kapasitesinin artırılmasının bu bölgede yapılacak bir büyük otelin varlığını güçlendireceğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Kentin bu önemli çekim noktalarına hizmet edecek uluslararası nitelikte teşkilatlı bir otele ihtiyacı vardır.

Limanın ve fuarın varlığıyla ilişkili olarak kenti ziyaret edecek olanlar yeterli donanıma sahip otel bulamamaktan şikâyetçidir. 26 Ağustos 1957 tarihli *Yeni Asır* haberinde "Otellerde Görülen Noksanlıklar" başlığıyla mevcut otellerdeki eksiklikler, muhtelif sınıflardaki yatak, banyo tuvalet eksiklikleri, özellikle de fuar zamanı bu nitelik ve kapasitedeki otellerin nasıl bütünüyle yetersiz hale geldiği ifade edilir. Dolayısıyla kentin turizme ve ticarete dönük ihtiyaçları paralelinde yer alan büyük otel haberleri birbirini destekler niteliktedir ve kentlinin otelin inşasına dönük beklentisini artırmaktadır. Otelin kentte büyük bir eksikliği kapatacağı düşüncesi yaygındır; eksik olan, kentin modern, çağdaş yüzünü temsil edecek olan mekânlardır. Haberler Avrupa kentlerine benzemesi istenen İzmir'in o kentlerdekine eş bir mekânsal donanıma sahip olması arzusunu yansıtır.

23 Ocak 1957 tarihli *Yeni Asır* gazetesinde Belediye Başkanı Enver Dündar Başar'ın on gün süren Avrupa gezisi sonrasındaki açıklamaları yer alır. Başar, Strasbourg, Paris, Frankfurt, Münih ve Roma şehirlerine yaptığı ziyaretlerde belediyecilik, imar gibi konularda tetkiklerde bulunduğunu, bunların da İzmir kenti için alınacak kararlarda etkili olacağını belirtir. Gezinin Münih durağında İzmir'de Emekli Sandığı tarafından yaptırılacak olan büyük turistik oteli işletecek ve inşaatını kontrol edecek firmanın ziyaret edildiği, otel planlarının derhal Ankara'ya gönderileceği, mart ayında da otelin inşaatına başlanacağı haberi verilir. 1957, 1958 ve 1959 yıllarında gazeteler otelin inşa sürecine dair haberler içerir. Benzerleri ile karşılaştırmalar, dönemin teknolojisinin yapıdaki yansımaları gibi çeşitli inşaat bilgilerine haberlerde yer verilir. Üzerinde özellikle durulan konular, inşaatta son teknolojinin kullanılıyor olması ve yabancı mühendislerin kontrolünde yapının inşaatının ilerliyor olmasıdır. Malzemelere, mekânlara, inşaat tekniklerine, araçlara ilişkin detaylı bilgiler de aktarılır.

10 Mart 1957 tarihli *Yeni Asır*'da yer alan "İzmir Turistik Oteli Hilton stilinde inşa edilecek ve 250 yataklı olacak" başlıklı haberde, otelde bulunacak mekânlar sıralanır. 180 yataklı otelin 100 metre uzunluk 15 metre genişliğe sahip olduğu, içinde 380 m^2'lik

bir gece kulübü, 250 m²'lik bir ziyafet salonu, 140 m²'lik bir barlı salon, 250 m²'lik bir restoran, 98 m²'lik bir hol, 98 m²'lik bir küçük bar, 140 m²'lik bir galeri ve 72 m²'lik bir oyun salonunun bulunacağı belirtilir. Salonlar birleştirilerek balo ve toplantıların yapılacağı 2.000-2.500 kişilik büyük bir salonun elde edilebileceği, tüm inşaatın ise bir buçuk yılda tamamlanacağı haberi verilir.

Otelin yatak kapasitesi *Yeni Asır*'ın 10 Mart 1957 tarihli nüshasında 180, 28 Ağustos 1957 tarihli nüshasında ise 300 yatak olarak verilir. Sayıdaki bu artış, beklentinin yüksekliği ve otele atfedilen önemle ilgilidir. Haberde inşaatın fiilen başladığı ve Alman Dyckerhoff und Widmann firması tarafından yürütüleceği, Alman mühendis Erich Lippert'in şantiye şefi olduğu ve 1960 Şubat'ında işin tamamlanacağı belirtilir. Kent içindeki diğer otellerden büyük otoparkı ve açık alan düzenlemeleriyle farklılaşacak olan bu turistik otelin günün modern inşaat teknolojisiyle inşa edildiği ve kazıklar üzerine oturtulduğu bilgileri de yine aynı haberde yer almaktadır.

Otelin ismiyle ilgili belirsizlikler bu dönemde devam etmektedir. 2 Aralık 1957 tarihli gazetede, Emekli Sandığı tarafından yapılacak olan "İzmir Oteli", İstanbul Hilton Oteli ile karşılaştırılmakta, İzmir Oteli'nin Hilton'dan büyük olacağı, Hilton Oteli'nin yatak kapasitesi 312 iken İzmir Oteli'ninkinin 402 olduğu belirtilmektedir.

Yapım teknolojisi ve yurtdışından getirtilen malzeme ve ekipmanlarla ilgili de gazetelerde sık sık ayrıntılı bilgiler verilmektedir. 13 Aralık 1957 tarihli *Yeni Asır*'da, 50 metrelik dev bir vincin kurulduğu, kullanılan modern makineler arasında "granlumetri" aletinin de olduğu, bu şekilde zemin için gerekli dayanıklı dev kayalar meydana getirildiği, otelin temeli için 6 bin metre mikaplık hafriyatın tamamıyla bittiği ve içinde bulunulan günlerde temel atma töreninin hazırlıklarına başlanacağı belirtilir. Temel atma törenine dönemin başbakanının da katılması beklenmektedir.

15 Ocak 1958 tarihli *Yeni Asır*, "temel için beton kazıklar yerine, içi çakıl dolu dren sütunları çakılmasına karar verildiği"ni yazar. Beton kazıklar bu arazi için uygun olmadığından, dren sütunlarıyla "hem toprak sıkıştırılmış ve hem de toprağın su geçirmeyen tabakalarından aşağıya doğru su süzdürülmüş" olacak, temel ameliyesi daha az masraflı bir yöntemle daha kısa sürede tamamlanacaktır. Haber şu şekilde devam eder: "Dren sütunlarının çakılmasından sonra üzerine tecritli şap ve onun üzerine 1-1.20 metre kalınlığında olan ve radye jeneral adı verilen beton zemin dökülecektir. Temel suyunun yüksek olması bodrum katı inşaatına mani olduğundan en alt kat toprak seviyesinde olacaktır." Haberde ayrıca kaba inşaat için gerekli makinelerin de şantiyeye getirildiği belirtilir. 15 Temmuz 1958 tarihli gazetede otelin Alman firma tarafından gerçekleştirilen temel tecridinden ülkede ilk defa uygulanan bir yöntem olarak söz edilir; öncelikli olarak 10 katlı ana blokun inşa edileceği, şantiyenin gerekirse gece gündüz çalışacağı eklenir. 28 Ağustos 1958 tarihli gazetede temellerin fotoğrafı yer alır ve "şimdiye kadar yapılan binalara nispetle tam bir yenilik" ifadesi kullanılır.

Temel atma töreni birçok kere dile getirilmiş olsa da ancak 23 Eylül 1958 tarihli gazetede yer alır. Başvekilin Emekli Sandığı Oteli'nin resmi temel atma töreninde bulunduğu, inşaatın bir müddet önce başladığı, ancak bu tarihte resmi törenin gerçekleştiği haberi verilir.



EGE'NİN EN BÜYÜK OTELİ — Eski Evlenme Dairesinde inşa edilmekte olan «Efes» otelinin 1960 Fuarına yetiştirilmesine çalışılmaktadır. Resim, otel inşaatını tespit etmektedir.

RESİM 1. 27 Ekim 1958 tarihli gazetede inşaat fotoğrafı yer alır. "Ege'nin En Büyük Oteli".

26 Ekim 1958 tarihli gazetede otelden Türkiye'nin en büyük oteli olarak söz edilir (**RESİM 1**). Binanın son sistem klima tesisatına sahip olduğu, sıcak hava tesisatıyla da ısıtıldığı belirtilir. Çatı katından, otoparktan, temeldeki tecrit sisteminden, yiyeceklerin saklanması için oluşturulan soğutma odalarından övgüyle söz edilir. Yapının 1960 senesi fuarına yetiştirilmesi için çaba gösterilmektedir. 10 Aralık 1958 tarihli gazetede, otelde modern çamaşır yıkama, kurutma ve ütüleme işlemleri için "en verimli ve otomatik" makinelerin kullanılacağı belirtilir.

26 Ocak 1959 tarihli gazetede "On bir katlı büyük otele verilecek isim henüz belli olmadı" haberi geçer. Daha önce "Efes adı verilmiş olan otelin, aynı ismi taşıyan bir diğerinin bulunması sebebiyle isminin değiştirilmesi hususunda ilgililere müracaatlarda bulunulduğu, otelin yeni isminin de henüz bilinmediği" belirtilir.

Otelin ödeneklerinin zamanında yapılmaması nedeniyle özellikle havuz inşaatı ve tasarımı sonraki aşamalara kalmıştır. Havuz tasarımı konusunda Avrupa'daki otellere referansla aktarılan açıklamalardan, havuzun projenin özgün bir parçası olamadığı anlaşılmaktadır. 7 Mart 1959 tarihli haberde İzmir Oteli kontrol şefiyle yapılan bir görüşmenin haberi yer alır. Otelin büyüklük, tesisat ve etrafındaki manzara bakımından Avrupa'nın sayılı otelleri arasında bulunduğu, en önemli kısımlardan biri olan havuzun projesinin henüz tespit edilmediği, "Avrupa otellerinde görülen muhtelif şekiller arasından intihap" edileceği ifade edilir. "Tatbiki muhtemel projeler"den birinin, havuzun alt kısmındaki salondan yüzenlerin

seyredilebilmesini öngördüğü aktarılır. Verilen bilgi, havuz tasarımı için mevcut otellerin referans alındığı, hatta uygun olan birinin buraya uyarlanacağı şeklindedir.

14 Mayıs 1959 tarihli gazetede yer alan, Hikmet Bozkurt imzalı ve "Emekli Sandığı Oteli" başlıklı yazıya göre, turistik denebilecek hiçbir tesisin olmadığı şehirde bu otel İzmirlilerin yüzünü güldürecektir. Bozkurt, binanın esas projesinin Mimar Paul Bonatz tarafından hazırlandığını, sadece bu ismin bile yapının değerini göstermek konusunda yeterli olduğunu belirtir. Yapının büyüklüğü ve mekânları konusundaki açıklamaları sonrasında, otelin Avrupa ve Amerika'daki eşitleri ayarında olduğu, Doğu Akdeniz ve Ege'nin belli başlı turistik tesislerinden olacağı, her mevsim işleyeceği bilgisini verir. Devamında, "İstanbul Hilton'un gördüğü alaka ne ise İzmir'de inşa edilmekte olan otel de aynı fonksiyona sahiptir" ve "İzmir için baha biçilmez bir değer olduğuna inanıyoruz" diye yazar.

19 Kasım 1959 tarihli gazetede otelin tarifeleri üzerinde çalışıldığı, ücretlerinin İstanbul Hilton Oteli'nden daha ucuz olacağı, televizyon ve iklim tesisatına kadar modern konforun bütün icaplarını ihtiva edeceği belirtilir. Henüz televizyon yayınının olmadığı kentte bu yapı bir yeniliği daha barındırmakta ve gelecek teknolojiye uygun biçimde inşa edilmektedir. Haberin devamı şu şekildedir: "Bütün oda ve dairelere şamil bir televizyon alıcı şebekesi de tesis olunacaktır. İstikbalde İzmir'de televizyon yayınlarının başlayacağı düşünülerek bu tesisata projelerde yer verilmiştir."

Bitmeyen Otel İnşaatı

Büyük beklentiler eşliğinde yapılan inşaatın 1960 yıllarına denk gelmesi kent için bir talihsizliktir. 1960 ihtilali ve dönemin siyasi istikrarsızlığının kentlere yapılan yatırımların sekteye uğramasına neden olması otel inşaatını da etkilemiş, 1960'larda bitmesi planlanan inşaatın 1964 yılına kadar uzamasına neden olmuştur. 5 Kasım 1960 tarihli gazetede inşaatın kabasının bittiği ancak tesisin bütün malzemelerinin Avrupa'dan ithal edildiği, ithalat için ihtiyaç duyulan dövizin ilgili vekâletçe verilmemiş olmasından dolayı işlerin yavaş gittiği belirtilmiştir (**RESİM 2**).

17 Kasım 1961 tarihli gazetede bir okurun otelin inşaatıyla ilgili bir yorumu bulunmaktadır. H.K. isimli bu okur otel inşaatının bir türlü tamamlanamadığını, bunun arkasındaki sebeplerin ne olduğunu tam olarak bilemediklerini, kimilerinin Avrupa'dan getirilecek malzemeler için döviz temin edilemediğini, kimilerinin de Emekli Sandığı'nın başka büyük inşaatlara girişmiş olmasından dolayı otel inşaatına yeterli parayı aktaramadığını söylediğini yazar; bugüne kadar "muazzam bir yatırım"ın yapılmış olduğu otelin bitirilmesi için bir an önce çare bulunmasını talep eder. Otelin inşaatındaki duraklama kentli için hayal kırıcıdır. Büyük yatırımların yapıldığı, büyük beklentilerin yaratıldığı otel bitmeyecek gibi durmaktadır. 12 Ocak 1962 tarihli gazetede "Yarıda kalan eser" başlığı kullanılır. Otelden artık "Büyük Efes Oteli" olarak bahsedilir. İnşaatın bitmemesinin memlekete 1,5 milyon dolar zarar verdiği belirtilir. İnşaat şefi Scholz asıl gecikmenin inkılapla beraber gündeme geldiğini, Emekli Sandığı'na ait Almanya'daki 2.200.000 markın bloke olduğunu ve bu paranın sarfına müsaade edilmediğini açıklar. Bu şartlar altında inşaatın iki buçuk seneden evvel bitemeyeceğini söyler. Scholz ücretlerinin de ödenmediğini belirterek, "Bir inkılabın ne demek olduğunu bildiğimiz için para talebinde de bulunmadık" ifadesini kullanır.



(Foto: Şahap Mete)

Gecikecek gibi - Kaba inşaatı sona eren Emekli Sandığı otel inşaatında halen faaliyet ince işler ve sıhhi tesislere inhisar etmiş bulunmaktadır. Ancak, bütün malzemesi Avrupadan ithal edilen otelin bir kısım sıhhi tesisleri için lüzumlu döviz verilemediğinden işler yavaşlamış, inşaatın geç kalma tehlikesi başgöstermiş tir. Resim, kaba inşaatı sona eren oteli göstermektedir.

RESİM 2. 25 Kasım 1960 tarihli gazetede binanın bitiş tarihinin gecikeceği haberiyle bir fotoğraf. "Gecikecek gibi".

"Sosyete"nin Buluşma Yeri, "Lüks" ve "Avrupai" Büyük Efes Oteli

1964 senesi içinde bitirilmesi mümkün olan otel bu tarihten sonra kentlinin sosyal hayatında yerini alır. Otelin inşa edilme sürecinde görünür olmaya başlamasıyla birlikte gazetelerde verilen haberler inşaat fotoğraflarıyla da desteklenmiştir. Yapının bitmesiyle içindeki mekânların kullanımı da ön plana çıkmaya başlar. İnşaat aşamasında daha çok ana sayfa ve kent haberleri içinde yer verilerek kent siyasetinin ve ekonomisinin bir parçası olarak değerlendirilen otel, kullanılabilir hale gelmesiyle birlikte "sosyete" ya da kültür ve sanat haberlerinin verildiği sayfalarda yer almaya başlar. Artık gündelik yaşama, sosyal hayata katılmış ve kent yaşamının bir parçası olmayı başarmıştır.

1 Şubat 1964 tarihli nüshasını "Büyük Efes Oteli Kapılarını Açtı" başlığıyla yayımlayan *Yeni Asır*'da ayrıca otelde basın enstitüsü üyelerine verilen bir kokteyle ilişkin haber yer alır. Haberde Avrupalı gazetecilerin yapıyı İstanbul Hilton'dan daha çok beğendiği, çünkü burada kendi havalarını, Avrupa'nın sıcaklığını buldukları ifade edilir. Oteli işletecek olan Max Billig'in genç bir kadro seçmiş olması ve garsonların özellikle bıyıksız oluşu övgüyle aktarılır. Yazıda otelden "Avrupai bir otel" olarak söz edilir (**RESİM 3**).

21 Haziran 1964 tarihli gazetede ilk ayrıntılı bilgi yer alır. "Büyük Efes Oteli İçin 60 Milyon Harcandı" başlıklı haberde Efes Oteli'nden "Türkiye'deki Otellerin En Lüksü"



RESİM 3. "Büyük Efes Oteli Kapılarını Açtı". 1 Şubat 1964, *Yeni Asır* gazetesi.


KISA...
...KISA
KISA...

Büyük Efes Oteli İçin 60 Milyon Harcandı

RESMÎ AÇILIŞ EYLÜLDE

Deniz gören odalar 70-90; görmeyen

Odaların fiatları 60-80 lira arasında

FIATLAR

Balık Biçiminde Havuz...

Otelin yüzme havuzunda Su altındaki vücutlar Rahatça görülebiliyor

MÜŞTERİLERİN ARZUSU

Sayfiyede de sizlerle beraberiz!...

TAKSİTLE SATIŞ PLÂNIMIZ

RESİM 4. "Büyük Efes Oteli İçin 60 Milyon Harcandı". 21 Haziran 1964, *Yeni Asır* gazetesi.

ve "Ege'nin Hilton'u" olarak bahsedilir. "Lüks" sıfatının uygun görülmesinin nedeni, binanın lüks malzemelerle teçhiz edilmiş olması, deniz gören odalarının bulunması, her kattaki banyoların farklı renkte olması ve iki kral dairesinin, büyük yemek salonlarının, ziyafet salonlarının bulunmasıdır. Dekorasyonda Ege bölgesine özgü, tarihsel önem taşıyan öğelere referanslar verildiği ve üç metre boyundaki Artemis heykelinin bunlardan biri olduğu belirtilir. İnşaatta çalışan yabancı teknik elemanların yanında Türk sanatçılar da binaya hizmet etmiştir. Bu sanatçılar arasında Cevat Şakir Kabaağaçlı, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Salih Acar, Şadi Çalık, Erdoğan Değer, Fuat İzer ve Jale Yılmabaşar da bulunmaktadır (**RESİM 4**).

Otelin havuzu da en az binanın kendisi kadar önemli görülmüştür. "Balık Biçiminde Havuz" olarak tanımlanan bu havuzun hemen altında oluşturulan Amerikan bardan, yukarıda yüzenler izlenebilmektedir. Yazıda bu tarz "akvaryum yüzme havuzları"nın Avrupa'da "milyoner karargâhı" olarak adlandırıldığı, gözlerini havuzdan ayıramayan müşteriler yarattığı iddia edilir. 200 kişilik havuzda 200 adet telefonlu ve yataklı soyunma odası bulunduğu,



Büyük Efes'te defile - Soroptimist Kulübü'nün, dün Büyük Efes'te düzenlediği çaylı defilesi büyük ilgi görmüştür. «Çatı» daki toplantıda bir konuşma yapan kulübün 2. Başkanı Jülide Yumlu, «Biz, manevi destek ile insanlığın ve dev- demiştir. Sunî mi bir hava içinde geçen toplantıda, Remzi Bilim

RESİM 5. Soroptimist Kulübü defilesi, 4 Aralık 1964, *Yeni Asır* gazetesi.



Jacqueline Kennedy İzmir'e dâvet edildi

Kadınlar Birliği Başkanı, «güzellik seçimlerine aile kızlarının katılmasını sağlıyacağız...» dedi

RESİM 6. Türk Kadınlar Birliği'nin Efes Oteli'ndeki toplantısı, 21 Aralık 1964, *Yeni Asır* gazetesi.

gece aydınlatılan havuzun mavi bir balık şeklinde görülebileceği ifade edilir. Henüz eksikleri olmasına rağmen büyük talep karşısında havuz kullanıma açılmıştır.

20 Kasım 1964 tarihli gazetede, Efes Oteli "'Bütün İzmir' Oradaydı" başlığıyla konu edilir. Yazarın ilk paragrafta ifade ettiği gibi, bu başlık "Le tout Paris"nin İzmir'e uyarlanmış halidir. Burası artık İzmir sosyetesinin mekânı olmuştur; örneğin bir sigorta şirketi Efes Oteli'nin çatısında kokteyl vermiş, Başkonsolos, Amerikan Haberler Merkezi yöneticileri ve eşleri gibi İzmir'in önemli kişilikleri burada ağırlanmıştır.

Bir başka etkinlik haberi 20 Aralık 1964 tarihli gazetede yer alır. Otelde Tariş adına bir kokteyl verilmiş, aynı günün akşamında Kızılay yemeği düzenlenmiştir.

Artık "Hollywoodvari" gösterilerin yapıldığı, Batılı tarzda eğlencelerin olduğu bu mekân bakanların, belediye başkanlarının, sanatçıların, üst düzey yöneticilerin, askeri görevlilerin, konsolosların katıldığı eğlencelere sahne olmaktadır (**RESİM 5, 6, 7**).

Gazetelerde yeniliğin, son teknolojinin, en modernin temsili olarak yer alan, "Türkiye'deki otellerin en lüksü" ve en büyüğü olarak nitelenen Efes Oteli'nin kentin modernleşme sürecindeki yerini daha iyi kavrayabilmek için modernitenin lüks kavramıyla ilişkisini sorgulamak gerekir. Gündelik yaşamda lüks kavramı günümüzde gösterişe, gereğinden veya ihtiyaçtan fazlasına işaret eden, eğlenceye ve hazza dönük olana karşılık gelen anlamlara sahiptir. Alan Hunt "Moralizing Luxury: The Discourses of the Governance of Consumption" [Lüksü Ahlakileştirmek: Tüketim Yönetişimine İlişkin Söylemler] başlıklı makalesinde lüksün gerekliliğini sorgularken, modern öncesi toplumların oluşumunda lüks kavramının önemli bir role sahip olduğunu vurgular. Bunu iddia ederken Weber'e referansla lüksün gereksiz bir şey olmadığını, tam tersine aristokrat üst sınıfın toplumsal kimlik inşası için gerekli bir unsur olduğunu belirtir. Ortaçağda mekânsal yapının, kılık kıyafetlerin bir zenginlik göstergesi olmaktan çok toplumsal, ekonomik ve siyasal gücün ifadesi olarak görülmesini buna örnek verir. Dolayısıyla lüksün görünürlüğünün otoritenin kendini yeniden ürettiği bir alana işaret ettiğini ve modern öncesi Avrupa'da ihtiyaç dışı ya da irrasyonel olmak yerine farklı bir rasyonelliğe ve ihtiyaca karşılık geldiğini söyler (Hunt, 1995). Hunt lüks kavramının ve kavramın eleştirisinin sadece modern öncesi döneme özgü olmadığını, modern dönemde de devam ettiğini belirtir. Buna karşılık, 18. ve 19. yüzyıllarda aşırı tüketim ve gösterişin engellenmesi için masrafları sınırlayan kanunların çıkarılmış olduğunu ifade eder. Hatta Lacroix lüksün ve modanın toplumda ahlaki hastalığın kaynağı olacağını iddia etmiştir (Hunt, 1995). Hunt'a göre, kentleşmenin ve ticaretin sonucu olarak lüks kavramında bir dönüşüm gerçekleşir. Lüks ve moda arzuları beslediği sürece bu arzular birer ihtiyaca dönüşür. Christopher Berry'nin lükse ilişkin kavramsal ve tarihsel çözümlemesi, bize bu kavramın nasıl olumsuzdan olumluya dönüşen bir anlam taşıdığını, kırılmanın 17. yüzyılda gerçekleştiğini, lüks tüketimin ihtiyaca dönük tüketimden farklı olmadığını, örneğin


Can-Can
"Tama,, ve "Tarin,, için..
TARİŞ'İN KOKTEYLİ
Kızılay'ın Yemeği, «Büyük Efes» ve Dernek için başarılı geçti

RESİM 7. "Kızılay'ın Yemeği, 'Büyük Efes' ve Dernek için başarılı geçti", 20 Aralık 1964, *Yeni Asır* gazetesi.

beslenme, barınma, giyinme, boş zaman geçirmenin bunlardan olduğunu, bunların da bugün için sürekli tatmin edilmesi beklenen arzuları içerdiğini gösterir (Berry, 1994).

1960'lar, İzmir'de ve Türkiye'deki diğer büyük kentlerde tüketimin farklı bir evresine işaret eder. Orta sınıfın tüketim alışkanlıklarının değiştiği, yaşam koşullarının yirmi-otuz yıl öncesine oranla iyileştiği, ulusal ölçekte tüketimin teşvik edildiği bir dönemdir bu. Ülke ölçeğinde "ithal ikameci sanayileşme dönemi" olarak tanımlanan bu yıllar aynı zamanda "tüketim normlarının yaygınlaşması"na işaret eder (Bilgin, 1996). Bilgin'in de belirttiği gibi ülke "dokularına kadar nüfuz edecek bir biçimde piyasa toplumuna dönüşmektedir (...) Toplumun çeşitli katmanları (...) piyasa ortamının canlılığı ve aynılaştırıcılığı içinde birbiriyle karşılaşabilmekte, kaynaşabilmekte ve de çatışabilmektedir" (Bilgin, 1998: 263). Topraktan ve köylülükten kopmaya başlayan toplum, yeni tüketim alışkanlıkları kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İzmir kentinde bir lüks otelin varlığı Batılı kapitalist toplumların tüketim alışkanlıklarına, nesnelerine sahip olmak anlamına gelir. Büyük lüks oteller yeni davranış kalıplarının, nesnelerin ve mekânların bulunduğu sosyalleşme alanları olarak kentin sosyal hayatına ve kamusallığına katkı sağlar (Sanjuan, 2003). Sosyalleşme alanı olarak sahne görevi görmesi mekânın aynı zamanda orta ve üst sınıfın toplumdaki görünürlüğünü artırmasını sağlamıştır.

Büyük Efes Oteli'nin de İzmir kentine lüks otel anlayışını getirdiğini belirten Kayın, kentteki otel standartlarının yükselmesini sağladığını ve bu sayede kentte daha nitelikli otellerin yer almasına öncülük ettiğini söyler. Bu dönüşümün belirleyicilerinden olan Efes Oteli'nin yapımı, Cumhuriyet dönemi öncesi otellerin işlevlerini yitirmelerini hızlandırmıştır (Kayın, 2000).

Modern Mimarlığın Temsili: Büyük Efes Oteli

Büyük Efes Oteli'nin 1964'te kullanılmaya başlamasıyla birlikte Türkiye mimarlık söylemi içinde de bir yere oturduğu görülür. *Arkitekt* dergisinin Ocak 1965 tarihli sayısında otele ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Yazıda öncelikli olarak yapının künyesi, fotoğrafları ve planları yer alır (*Arkitekt*, 1965/01: 5-13). 1958 Şubat'ında İstanbul Hilton Oteli ile yakın bir zamanda inşaatına başlandığı, 1964 yılında da bitirildiği belirtilir. Otel işletmecisinin inşaatın başlangıcıyla birlikte seçilmesinin işletme için gerekli olan ihtiyaçların da önceden tespit edilmesini ve uygulanmasını sağladığı ifade edilir. Daha çok bitmiş bir mimari ürünün değerlendirmesine dayalı metin ve fotoğraflar, yapının sahip olduğu niteliklerin açıklanması biçimindedir. Mimari elemanlar, kullanım şekilleri, yapım teknolojisi ve süreci yazıda yer alan temel konulardır (**RESİM 8**).

Bu yazıda otelin orijinal projelerinin Prof. Paul Bonatz tarafından uygulandığı, Türkiye'deki koordinasyon işlerinin Y. Müh. Mimar Fatin Uran tarafından yürütüldüğü, ancak Bonatz'ın 1957 yılında vefat etmesi üzerine onun ofisinde Y. Müh. Mimar Thomas Belling ve Güneri Özkök tarafından devam ettirildiği belirtilir. Alman inşaat firması Dyckerhoff und Widmann'ın inşaat ihalesini aldığı projede değişikliklerin yapılması gündeme gelmiştir. Bu değişiklikler şu şekilde sıralanmaktadır: Otele iki kat daha ilave edilmesi, bir aneks blokunun yeniden yapılması, yüzme havuzu tesislerinin oluşturulması, [illegible] yapımından kaçınılan bodrum katın gerçekleştirilmesi için tekrar



RESİM 8. BÜYÜK "EFES OTELİ", *Arkitekt*, 1965-01: 5-6.

temel etütlerinin yapılması, buna uygun olarak tüm tesisat santrallerinin bu katta düzenlenmesi, zemin katın buna bağlı olarak yeniden oluşturulması, kaba inşaatın ilerlemesi için tüm bu tadilatların mevcut kolon sistemine uygun olmasının sağlanması (*Arkitekt*, 1965/01: 40). Kısa sürede gerçekleştirilmesi istenen bu değişikliklerin Almanya'daki ofisle koordinasyon içinde devam etmesini sağlamak güç olmuş, zaman kayıplarına yol açmıştır.

Gazete haberlerinde dekorasyon projeleri genelde yabancı firmaların varlığıyla ilişkilendirilirken, dergide dekorasyonun önemi geniş bir sanatçı ekibinin projeye dahil olması vurgusuyla yer alır. Sanatçıların projede yer alması, aralarında düzenlenen bir yarışma sayesinde söz konusu olmuştur.

Otelde mahallerin düzenlenme biçimi daha çok işletmecinin istekleri doğrultusunda belirlenmiştir. Otele gelir sağlayacak "mağaza, dükkânlar, teşhir vitrinleri, barlar, berber salonları, ziyafet, toplantı, balo, konferans salonları, gece kulübü, yüzme havuzu" mahallerinin var olması, az gelir getiren ve masraflı görülen tenis sahası gibi alanlara ise yer verilmemesi tercih edilmiştir. Bunların yanında işletmeye özgü çeşitli kontrol biçimlerini sağlayan mekânsal düzenlemeler de yapılmıştır. Müşterilerin oda anahtarlarının resepsiyondan ayrılması, resepsiyon bankosunun tek yönde görülebilir olduğu bir müdür odası tarafından kontrol edilebilmesi, pnömatik tüp tesisatı olarak adlandırılan bir sistemle müşteri hesap makbuzlarının muhasebeye ulaştırılması, görevliler için ayrı bir blok düzenlenmesi, yatak odalarının sadece yatak içeren bir düzenlemeye tabi tutulmasıyla müşterinin daha çok konsomasyon yapmasının sağlanması, inişlerde merdiven kullanılmasını sağlamak için merdivenin görünür kılınması, yiyecekler için yeterli soğuk depoların, personel ve dışarıdan gelen müşteriler için ayrı girişlerin sağlanması bu tür düzenlemelerdir. Tüm bu özellikler çeşitli teknik yenilikleri barındırdığı gibi mekânın organizasyon biçiminde de daha önce olmayan yeni rasyonel çözümleri içermektedir. Binada odalar, holler, salonlar, dış mekân,

havuz kadar teknik alanlar da önemlidir. Teknik alanların dönemin son teknolojisiyle, çamaşırhane, ütü, mutfak, ofis, tesisat gibi mekân ve hizmetlerin "mükemmel otelcilik metotları"na göre, "en modern" makineler ve teçhizatla gerçekleştirildiği vurgusu yapılır.

Yapının güneş kontrolünün Ege'nin iklim koşullarına uygun olarak "saçak, pancur, düşey bölmeler, teras, çeşitli briz soleyler" gibi elemanlarla sağlandığı belirtilir. Açık renklerin, turkuaz ve mavinin kullanıldığı yapıda çıplak beton, yer yer ahşap malzeme, cam korkuluklar, cam mozaik, mermer, traverten gibi oldukça geniş bir malzeme çeşitliliği söz konusudur.

Her ne kadar otel, halka dönemin "en lüks"ü ve "en modern"i olarak sunulsa da ülkenin ekonomik şartları düşünüldüğünde bazı kısıtlamalara gidilmesi gerekmiştir. Bu kısıtlamaları haklı çıkaran bir yazı, Nisan 1968 tarihli *Arkitekt* dergisinde, otelin şantiye şefliği görevini üstlenen Y. Müh. Mimar Tali Köprülü'nün imzası ve "Turizm Müesseselerine Ait 'Vasıflar Yönetmeliği'nin Yeniden Düzenlenmesi Zarureti" başlığıyla yer alır. Köprülü, otellerin sınıfının belirlenmesinde ve vasıflarının sıralanmasında aşırı lükse kaçıldığını, gerekli olmayan birçok vasfın şart koşulduğunu ve mekânların bilimsel bir anlayışla düzenlenmediğini iddia eder; Büyük Efes Oteli'nin de kimi nedenlerden Turistik Lüks Otel Belgesi almasının zor olduğunu belirtir. Örneğin odalarda klima tesisatının bulunduğunu, ancak havalandırma tesisatının bulunmadığını, yatak odalarının banyolarında telefon olmadığını, çöp öğütücülerinin bulunmadığını, "adam arama tesisatı"nın yapılmadığını yazar. Bunların hem gereksiz hem de ithal edilmesi gereken, ekonomik olmayan unsurlar olduğunu belirtir. Ülke şartlarını bilmeyen yabancılar tarafından hazırlanmış veya yabancı dokümanlardan aynen çevrilmiş olan yönetmeliğin yeniden ele alınması ve uygun bir yönetmelik hazırlanması zorunluluğu düşüncesiyle bu konuya dair eleştirisini sunar.

Emel Kayın, "İzmir Kenti İçin Yeni Bir Olanak" adlı makalesinde, İzmir'de 1923-1965 yılları arasındaki modern mimarlık mirasını değerlendirirken 1952 imar planı ile kentte yeni gelişmelerin yaşandığını, bunlardan birinin de uluslararası stil olarak adlandırılan "yüksek modernizm"in önemli temsilcilerinden Büyük Efes Oteli olduğunu belirtir. Kayın, Efes Oteli ile birlikte bu dönem yapılarının "modern mimarlık mirası" içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken bunun en önemli nedenlerini şöyle sıralar: tarihsel değer kazanmış olmaları; dönemlerinin toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve mekânsal gelişmelerini belgeliyor olmaları; Cumhuriyet dönemi ideallerini temsil ediyor olmaları; gündelik yaşamın anılarını barındırıyor olmaları; evrensel ve yerel arasındaki sentezleri içermeleri ve yerel ya da ulusal ölçekte simgeleşmiş olmaları (Kayın, 2009: 11).

Özetle, inşaatında dönemin yüksek teknolojisinin kullanılmış olması, ithal malzeme ve bilginin yapımına kaynaklık etmesi, mekânsal niteliklerinin bir benzerinin daha kentte bulunmayışı ve dönemin mimari dilini tutarlı bir biçimde yansıtıyor olması Büyük Efes Oteli'ni son derece nitelikli kılmaktadır. Bunun yanı sıra yapının kentin 1960'lardaki sosyal hayatına yaptığı katkı da önemlidir.

Yenilemeler ve İnşa Edilen Yeni Küresel Kimlik

Başlangıçta Emekli Sandığı'nın bir yatırımı olarak inşa edilen Büyük Efes Oteli ve benzeri oteller, kurumların zamanla güç kaybetmesi ve işletme sorunları yaşaması sebebiyle

özelleştirilmiştir. Özelleştirme kapsamında satılan Büyük Efes Oteli'nin yenileme projeleri 2003 yılında Has Mimarlık ve Amerikalı Mimarlık Firması NBBJ'nin ortaklığında hazırlanmış, binaya spa, sauna, olimpik ölçülerde kapalı havuz, tenis kortları gibi mekânlar eklenmiştir. Otelin kütle kararlarına ve cephe karakterine herhangi bir müdahalede bulunmayan "çokuluslu" projeyle kentsel ölçekte yapılan en büyük değişiklik, girişin Cumhuriyet Meydanı yönünde oluşturulmuş olmasıdır. Böylece meydan yönünde otelin geçirgenliği artırılmış, iç mekânlarda da özgün yalın çözümlerin prensiplerinde devamlılık sağlanmıştır (Hasol Erktin, 2004).

Bugün Büyük Efes Oteli kent için ne ifade eder? Ekim 2002'de mobilyalarından elektrik prizlerine kadar açık artırmada yaklaşık dört bin kalem eşyası satılan Büyük Efes Oteli uluslararası bir otel zincirinin parçası haline gelmiştir. Artık "Swissotel The Grand Hotel Efes" olarak anılan yapı, fiziksel varlığından ziyade bir markanın öncülüğünde hatırlanmakta, yapım sürecinde ve sonrasında uzun yıllar fiziksel varlığıyla ön plandayken, bugün küresel sermayenin temsil ettiği isimle öne çıkmaktadır. Her ne kadar kentteki konumu itibarıyla hâlâ benzersiz olsa da sağladığı konfor ve mekânsal altyapı açısından eşsiz değildir. Dolayısıyla hem küresel sermayenin parçası olması hem de kentte kullanım açısından benzerlerinin türemiş olması, otelin bir dönem için kentin sosyal hayatının kalbinin attığı yer olma özelliğini zayıflatmıştır.

Sonsöz

Büyük Efes Oteli, dönemin mimarlık dergilerinde ve sonrasında üretilen metinlerinde yer aldığı biçimiyle, 1950'lerin modernist dilinin temsilcisi olarak görülmüştür. Bu bilginin toplum nezdinde kabulü ve kentlinin bunu güçlü bir imgeye dönüştürme süreci daha yaygın olan toplumsal araçlarla mümkün olmuştur. Bu araçlar kent yaşamını görünür kılan gazeteler kadar dönemin film, kartpostal, fotoğraf gibi diğer görsel kültür ürünlerini de içerir. Farklı görsel temsillerinin üretilmesi ve tüm bu temsillerde idealleştirilmesi yapının toplumsal olarak kabulünü sağlamıştır.

1960 sonrasında Büyük Efes Oteli güçlü bir kentsel imge olarak kentlinin sosyal yaşantısının merkezini oluşturmaya başlamıştır. Toplumsal etkileşimin önemli bir odağı olması sebebiyle pek çok olayın gerçekleştiği mekân olarak görülmüş ve böylece kentlinin toplumsal belleğinde önemli bir yer edinmiştir. Uzun yıllar değerini korumuş ve İzmir'de benzersiz bir kentsel imgeye dönüşmüşse de taşıdığı bu anlam zaman içinde zayıflamıştır. Kentin en önemli imgelerinden biri olduğunu bize sürekli hatırlatacak kaynaklar da zamanla yok olmuştur. Toplumsal hayatın mekânsal merkezlerinin artmasıyla beraber değerini kaybetmiş ve geçirdiği fiziksel dönüşümlerle kentlinin zihninde yeni bir anlama işaret etmeye başlamıştır. Geçmişte toplumun ihtiyaç duyduğu ve mekânsal olarak kurduğu toplumsal odak olma özelliği, bugün teknolojik imkânlar doğrultusunda üretilmiş yeni değerlerle de zayıflamıştır. Büyük Efes Oteli, inşa edildiği dönemde İzmir'in sembolü olan sayılı yapılardan biriyken, bugün artık geçmişte ürettiği güçlü imge hem mekânsal hem sembolik değer olma açısından zayıflamış, küresel sermayenin bir parçası olarak dönüşüme uğramıştır. Bugün geldiği noktada ise bir marka zincirinin ve kentsel yaşantının olağan parçası olarak algılanmaktadır.

NOT: 1957-1964 yıllarını kapsayan *Yeni Asır* gazetesine ait bilgiler ve görseller İzmir Büyükşehir Belediyesi Ahmet Piriştina Kent Arşivi ve Müzesi'nin izniyle kullanılmıştır. Makalenin kurgusu gazete haberlerinin yayın tarihine göre yapılmıştır.

Değiş/mey/en "Fabrika'da Barınma"* Söylemi: Petkim-Aliağa Konut Yerleşkesi Örneği

Sevinç Alkan Korkmaz

Sanayileşme ile kentleşme, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında paralel ilerleyen süreçler olarak ele alınabilir. İlhan Tekeli'ye göre (1998) erken Cumhuriyet modernleşme projesi "gerçekte bir kentsel gelişme projesidir."(1) Modernleşmenin ekonomik boyutunun gerçekleşebilmesi için işgücünün ekonominin gerek duyduğu yerde ve şekilde kullanılması gerekliliği ile birlikte toprağa bağlı kitleler kentlere doğru hareketlilik kazanmıştır. Bu bağlamda, sanayileşmenin ihtiyaç duyduğu işgücünün çalışma kuralları ve alanları gibi yaşama kuralları ve alanları da modernleşme projesinin bir parçası olarak şekillenmiştir. Kamu İktisadi Teşekkülleri (KİT) bu sürecin belirleyici öğelerinden biridir. KİT yerleşkeleri, fabrika çalışanlarının ve ailelerinin tüm ihtiyaçlarını karşılayan modern mekânlarla birlikte modern bireyler yaratma iddiasıyla çalışma ve yaşama mekânlarının yanında yaşantıyı da şekillendirme gayesi taşır. Bu doğrultuda erken Cumhuriyet dönemi KİT yerleşkelerinin mekânsal özellikleri ve Türkiye'de onların katkısıyla oluşan sanayi ile ilişkili "barınma modeli" günümüze değin birçok farklı araştırmanın konusu olmuştur. Bu çalışma, inşa edilen son KİT yerleşkelerinden biri olan PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi'ni, ardılı olduğu 1930'ların "fabrikada barınma modeli" bağlamında yeniden okuma denemesidir.

Erken Cumhuriyet KİT Yerleşkeleri ve "Barınma Modeli"

Türkiye'de ulusal ekonominin kuruluş yılları olan 1923-1929 arasında devlet ekonomik faaliyetlere sınırlı ve dolaylı müdahalelerle yetinmiştir. Ancak 1929 ekonomik buhranının ardından 1930'lu yıllarda korumacı ekonomi politikaları hâkim olmuştur. Bu kapsamda 1932'de Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı hazırlanmış, ardından çeşitli dallarda yirmi yeni fabrika, yani KİT kurulmuştur (Arıtan, 2009).

İhsan Bilgin (1998), Cumhuriyet'in ilk KİT yerleşkelerini "kentlerin dışında seçilen ve demiryolu şebekesi ile bu zincire eklemlenen kamu fabrika kompleksleri" olarak tanımlar. Bu yerleşkeler, üretim alanlarının yanı sıra "lojmanları, sosyal hizmet ve rekreasyon alanları ile bütünlüklü ve dışa kapalı birer modern koloni niteliğindeydiler" (261). Bu bağlamda KİT yerleşkeleri "rasyonel, kolektif, devlet merkezli, seküler Cumhuriyet'in modernleşme ideolojisini gerçekleştiren mimari modellerden biri" olarak ele alınmakta-

---

* *Fabrika'da Barınmak/Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de İşçi Konutları: Yaşam, Mekân ve Kent* (Derleyen: Ali Cengizkan, İstanbul: 2009) başlıklı kitabın ismine atıfta bulunulmuştur.

dır (Arıtan, 2008: 88). Kurgulanan bu sosyal ve mimari modelin özellikleri ise, "geniş araziler üstünde işlevsel bir düzen içinde örgütlenen yerleşke planları, (...) üretimin daha etkin biçimde sürmesine katkıda bulunan sosyalleşme ve ikamet mekânlarının varlığı, (...) yüzme havuzları, tenis kortları gibi tesislerle halkın gündemine yeni, dışa açık spor dallarının sokulması ve konut alanlarının bahçelerinde toplu rekreatif faaliyetlerin gerçekleştirilmesi, (...) mülkiyetin devlete ait olması, tüm mekânların kullanım biçimlerinin yerleşke yönetimleri tarafından belirlenmesi ve üstlenilen toplumsal sorumluluk gereği içinde yer alman kentlere ciddi katkılarda bulunulması" olarak sıralanabilmektedir (Arıtan, 2008: 88-100).

Bu noktada devlet merkezli sanayileşme hareketinin yalnızca kurulan sanayi tesisleriyle değil, oluşturulan çok işlevli yerleşkelerle de Anadolu'nun sosyal ve mekânsal yapısını etkilediği söylenebilir (Asiliskender, 2012). Bu dönem KİT'lerinin üretim alanları, çalışanların barınma ihtiyacını karşılamak için lojman yerleşkeleriyle birlikte inşa edilmiştir. Bu konut yerleşkeleri hem 19. yüzyılın "şirket şehir"lerini model alır, hem de özellikle yerleşme düzenleriyle yalınlaşmış "bahçeşehir"leri çağrıştırır (Bilgin, 1998).

Türkiye'de uygulanan ilk toplu konut örnekleri olarak kabul edilebilecek bu yerleşkeler genellikle fabrika arazisine bitişik ve yoğun bir yeşil doku içinde ya da süreç içinde yeşertilen bölgelerde inşa edilmiştir. Alanların planlanması ve farklı boyut/biçimlerde tasarlanan konut birimleriyle, fabrikada var olan hiyerarşi ve ayrımın iş dışı zamanda da mekânsal karşılık bulduğu görülmüştür. KİT yerleşkeleri ile fabrikada farklı kademelerde yeni bir çalışan kimliği üretilmesinin yanında, sanayiyle beraber şekillenen konut alanlarıyla yeni bir birey, yeni bir aile tipinin de üretilmek istendiği söylenebilir.

Yakın çevreyle ilişkisi üzerinden bakıldığında ise, bu yerleşkelerin kuruldukları bölgeler için "modern kent" modelleri olarak görüldükleri, çevrelerinin şekillenişinde belirleyici oldukları, barındırdıkları sosyal tesisler, eğitim tesisleri gibi alanlarla yakın çevrelerine de hizmet verdikleri söylenebilir. "Bu bağlamda fabrikaların konut alanları devletin davranışsal bir arka plan yaratma politikasının mekânsal temsili olarak yorumlanabilir" (Zeybekoğlu, 2009: 228-229). Yerleşkelerde konut alanlarının dışında genellikle sosyal alanlar, rekreasyon ve spor alanları, eğitim alanları, sağlık alanları, servis alanları, alışveriş ve hizmet alanları ve konut dışı konaklama alanları başlıkları altında sınıflandırılabilecek yapıların yer aldığı görülmektedir.

KİT işletmeleri 1938 yılında çıkarılan İktisadi Devlet Teşekkülleri Yasası ile yönetimsel anlamda daha organize ve sistemli bir yapı haline getirilmiştir. KİT'lerin gelişimi 1950'lerden sonra hız kaybetmiş, ancak yine de 1950'li, 1960'lı yıllarda da yeni KİT'ler açılmıştır. 1980'lerden sonra ise bilindiği üzere KİT'lerin özelleştirilmesi gündeme gelmiştir (Arıtan, 2004).

Bu çerçevede, Türkiye'de inşa edilen son KİT'lerden biri olan PETKİM Aliağa Yerleşkesi mekânsal organizasyonu, planlama ilkeleri ve inşa edildiği dönemle yeni okumalara olanak sağlamaktadır. 1970'lerde planlanan ve 1980'lerin başında inşa edilen PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi, ardılı olduğu erken Cumhuriyet dönemi KİT yerleşkeleri ve onların "barınma" söylemi ile ilişkisi bağlamında tartışılmaya değerdir.

1980'lerde Bir KİT Projesi: PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi

Bulunduğu bölgenin en büyük ve belirleyici kurumu olan Aliağa Petrokimya Kompleksi (PETKİM), 14 fabrika ve 5 destek birimle 20.000 dönüm alan üzerinde kuruludur (**ŞEKİL 1**). Tesis bünyesinde bugün yaklaşık 2.400 işçi çalışmaktadır (Kibrit, 2003). PETKİM 3 Nisan 1965 tarihinde kurulduğunda kuruluş amacı şöyle dile getirilmiştir:

> Dünyada hızla gelişmekte olan petrokimya sanayiini yurdumuza getirmek suretiyle, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki teknolojiye paralellik sağlanması; petrokimyasal ürünlerin ithalat yoluyla temin edilmesi yerine yurtiçinde üretilmesi yoluyla döviz tasarrufu sağlanması (Öztürk, 2006).

1986 yılına gelindiğinde ise, 3291 sayılı kanun çerçevesinde PETKİM üretim alanları ve yan tesisleriyle birlikte özelleştirme kapsamına alınmıştır. Şirketin Yarımca'da yer alan



ŞEKİL 1. PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi mekânsal organizasyonu (Kişisel görüşmeler, *Arkitekt* dergisi ve PETKİM Arşivi'nden yararlanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır).

tesisleri 2000'lerde özelleştirme ile Tüpraş'a, Aliağa Yerleşkesi ise 2007 yılında SOCAR&Turcas Ortak Girişim Grubu'na devredilmiştir. Özelleştirme yalnızca üretim alanlarını değil, PETKİM Aliağa Yerleşkesi'ni, konut alanı ve sosyal donatılarıyla birlikte bir bütünü kapsar. Tesisin üretim faaliyetleri, ürün gamı ve dolayısıyla çalışma sistemi (24 saat/3 vardiya) korunarak özelleştirilmesi, yerleşmiş etkin sendika kültürü ve üretim için uzun vadede doğacak rezerv alan ihtiyacı bu bütüncül yaklaşıma neden olan temel öğelerdir. Böylelikle konut alanındaki yaşantı inşa edildiği günden bu yana kesintisiz olarak devam edebilmiştir (PETKİM Holding'e ait resmi web sayfası).

PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi üretim alanının güneydoğu sınırı ile İzmir-Aliağa yolu arasında konumlanmıştır. Yerleşkenin bulunduğu İzmir'in Aliağa ilçesi, 1960'ların başına kadar küçük bir köyken 1961 anayasası ile planlı döneme geçilmesi ve hazırlanan beş yıllık kalkınma planı ile sanayi kenti haline gelmiştir. Değişimin hızı ve büyüklüğü hakkında, ilçenin nüfusunun 1960-1990 yılları arasında %789,2 oranındaki artışı fikir vericidir (Kibrit, 2003). Yakın geçmişte PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi için, "Türkiye'de endüstrinin neden olduğu plansız şehirsel gelişmenin engellemesinde ve toplu konut girişimi ile Türkiye'deki konut sorununun çözümlenmesinde öncü durumdadır" ifadelerinin kullanıldığı, "örnek proje" misyonunun vurgulandığı görülmektedir (*Arkitekt*, 1979). Ayrıca bünyesinde yer alan eğitim, sağlık ve kültür yapıları ile de yerleşke ilçe sakinlerine hizmet verecek şekilde düzenlenmiştir.

TABLO 1 PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi'nde yer alan birimlerin fonksiyonlarına göre sınıflandırılması.

Sosyal Alan	Rekreasyon ve Spor Alanı	Eğitim Birimi	Sağlık Birimi	Servis Birimi	Alışveriş ve Hizmet Birimleri	Konut Dışı Konaklama Birimleri
Kültür Merkezi	Tenis Kortları	İlköğretim Okulu (2 Adet)	Hastane	Isıtma Santrali	Market	Misafirhane
Lokal 1	Futbol Sahası	Ortaokul		Sera Binası	Kuaför	Bekâr Lojmanları
Lokal 2	Basketbol Sahaları	Kreş				
Amfitiyatro	Yüzme Havuzu					
Kütüphane	Kapalı Spor Salonu					

Konut Yerleşkesi'ne ait proje 1979 tarihli *Arkitekt* dergisinde "PETKİM 30.000 kişilik işçi kenti konut sitesi" başlığıyla yer almaktadır (23). Adından da anlaşıldığı üzere yerleşke kendi kendine yetebilen bir "işçi kenti" olarak tasarlanmış, 1975-1978 yılları arasında projelendirilmiş, etaplar halinde 1984 yılına kadar olan süreçte de inşa edilmiştir. 200 hektarlık bir alan üzerine kurulan konut yerleşkesi birçok farklı fonksiyonu bir arada barındıran (**ŞEKİL 1**), kendi kendine yetebilen kapalı bir sistem olarak tasarlanmıştır (*Arkitekt*, 1979).

Barınmanın yanı sıra çalışanın ve ailesinin tüm ihtiyaçlarını karşılama iddiası taşıyan yerleşke bünyesinde sosyal alanlar ve spor, eğitim, sağlık, servis alanları ile alışveriş-hizmet alanları bulunur (**TABLO 1**). Ayrıca projelendirme aşamasında "insanın doğayla ilişkilerinin kopmaması amaç edinildiğinden" yeşil unsurunun yoğun olarak kullanıldığı, insan yoğunluğunun ise düşürüldüğü belirtilmektedir (*Arkitekt*, 1979).

Yerleşkede etaplar halinde inşa edilen üç konut alanı Site 1, Site 2 ve Site 3 olarak adlandırılmaktadır. Belirgin ayırıcı elemanlar olmamakla birlikte, aralarında geniş rekreasyon alanları ve yeşil kullanımı ile sınırlar oluşturulmuştur. Site 2 beyaz yakalı (kapsam dışı) çalışanlar tarafından kullanılırken, Site 3 mavi yakalılar (kapsam içi) için düzenlenmiştir. Site 1'de ise karma kullanım söz konusudur; bu alan işe yeni başlamış beyaz yakalılar, kıdemli mavi yakalılar ya da sözleşmeli teknik personel tarafından kullanılabilmektedir (**RESİM 1**).



RESİM 1. Sırasıyla Site 1 ve Site 2'den örnek konut fotoğrafları (Alkan Korkmaz Arşivi, 2013).

Siteler arasında kullanıcı farkıyla birlikte konut plan tipleri ve yerleşimleri de farklılık gösterir. Site 2 araç yolundan ayrılan otopark nişleri ve onların etrafına yerleştirilmiş iki katlı konutlardan oluşur. Binalar arasında ortak kullanım için oluşturulmuş geniş yeşil alanlar ve çocuk oyun alanları yer alır; Lokal 2 ve misafirhane binası da bu bölgededir. Lokal 2'de oyun salonları, restoran kısmı ve açık yüzme havuzu vardır. Bugün havuz gündüzleri yalnız çocukların kullanımına açıkken, akşamları lokalin restoran kısmı tarafından kullanılmaktadır. Bu sebeple Lokal 2 yerleşke sakinleri tarafından "havuzbaşı" olarak da adlandırılır. Ayrıca misafirhane binasına yakın konumlandırılmış tenis kortları ve basketbol sahası vardır. Bölgenin üretim alanı ile sınırında ise üst yönetim için hazırlanan iki katlı az sayıda özelleşmiş bina bulunur.

Yerleşkenin üç konut alanından ilk etapta inşa edilen Site 1, iki ile beş kat arası farklı yükseklikteki konut bloklarından oluşmaktadır. Aliağa ve İzmir yönlerine açılan iki girişi birbirine bağlayan yolun çevresinde konumlanır. Bu bağlantı aksı üzerinde kültür merkezi,

kapalı spor salonu ve şu an market olarak kullanılan Lokal 1 yapısının çevreleyerek oluşturduğu meydan yer alır. Bu alan yerleşke içindeki "sosyal merkez" olarak nitelendirilebilir. Sosyal merkezin batısında, İzmir girişinde hastane yapısı, kuzeyinde ise bir süre açık hava sineması olarak da kullanılan amfi bulunmaktadır.

Site 3 yerleşkenin Aliağa girişinde konumlanmaktadır. Site 1 gibi çokkatlı bloklardan oluşur, ancak konut sayısı Site 1'dekinden daha fazla, binalar arası boşluklar daha azdır. Lokal 3 ve bekâr lojmanları bu bölgede bulunmaktadır. Ayrıca yerleşkede biri Site 3, diğeri Site 2'de olmak üzere iki ilkokul yapısı, Site 1'de ise bugün TED Koleji tarafından kullanılan ortaokul yapısı yer almaktadır.

Mekânsal kurgusunu aktardığımız PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi kendi kendine yetebilen yapısıyla farklı ülkelerin sanayileşme sürecindeki örnekleriyle benzerlikler barındırır. Ancak Türkiye özelinde planlandığı ve inşa edildiği dönemde hem kamuya ait olan mülkiyeti, hem öngörülen günlük hayat doğrultusunda şekillenen mekânsal yapısı, hem de görünür kılınan sosyal misyonu ile ardılı olduğu erken Cumhuriyet KİT konut yerleşkeleri ile ilişkilendirilebilecek nitelikler taşımaktadır.

Tartışma: Değiş/mey/en Barınma Kurgusu

Sibel Bozdoğan'ın (2002) "tarihsel sabırsızlık hissi" olarak adlandırdığı sanayileşmiş Batı'nın "muasır medeniyeti"nin seviyesine hızla ulaşma isteğinin, 1960 sonrası dönemde –özellikle de 1980'lerde– yerini "çağ atlamak" tabirine bıraktığı söylenebilir (Ahıska ve Yenal, 2006). Türkiye'de kamunun kurduğu sanayi yerleşkelerini değerlendirdiğimizde de benzer bir süreklilikten bahsedebiliriz. Sanayi üretim tesislerinin bir parçası olarak şekillenen barınma modeli de bu yaklaşımdan bağımsız değerlendirilemez. Bu çalışma, PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi üzerinden kamusal bellekte yer edinen fabrikada barınma modelinin izini sürme denemesidir ve PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi ile erken Cumhuriyet KİT konut yerleşkeleri arasındaki sosyal ve mekânsal benzerlikler üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, incelenen yerleşkenin erken Cumhuriyet KİT konut yerleşkeleri ile ilişkilendirilen nitelikleri arasında, çevresi için olumlu yapılaşma örneği olma misyonu; yalnızca konut alanlarını değil birçok farklı işlevi barındıran kapalı bir sistem olarak planlanması; kültür merkezi ve hastane gibi birimler ile yakın çevrede yaşayanlara hizmet verme sorumluluğu; konut alanları arasında oluşturulan hiyerarşik kullanım sistemi; çalışanların verimini artırma ile ilişkili olarak düşünülen rekreasyon ve spor alanları; yoğun yeşil kullanımı; inşa edildiği dönemin sosyokültürel ortamında kullanım yaygınlığını yitirmiş olan "bekâr lojmanları"na yer verilmesi ve yapılı çevreyle ilişkili bir yaşam tarzı önerisi geliştirmesi sayılabilir.

1960'larda yapımına karar verilen, 1970'lerde planlanan ve 1980'lerin ikinci yarısında kullanılmaya başlanan yerleşke, erken Cumhuriyet modernizminin "barınma" söyleminden izler taşır. Planlama ve inşa süreçleri "devletçi" ekonomiden uzaklaşılmaya çalışılan bir dönemde gerçekleşmesine rağmen, kuruluş amacında da dile getirildiği gibi, PETKİM devletin "muasır medeniyetler seviyesi"ne ulaşmak ya da çağ atlamak için attığı bir adım olma misyonunu taşımaktadır. Erken Cumhuriyet KİT yerleşkeleri ile temel benzerliğin de kuruluş aşamasındaki bu yaklaşım olduğu söylenebilir. Kuruluş gayesinde görülen bu

yakınlık, konut alanlarının planlamasında benimsenen yaklaşımda da devam etmektedir. Böylelikle kamusal bellekte tarif edilmiş ya da yer edinmiş olan 1930'ların sağlıklı işçi ve onun ihtiyacı kentsel alan kabulü, 1980'lerde PETKİM Aliağa Konut Yerleşkesi üzerinden görünürlük kazanma fırsatı bulabilmiştir.

3. BÖLÜM

Kentsel/Kırsal Müdahaleler ve "Mekândan Silinme"

Barajlar ve Kaybolan Çoruh Vadisi Köyleri: Neler Kaybediyoruz?

Zehra Eminağaoğlu ve Yasin Kültiğin Yaman

Bellek, insanın tarihinin bilgi deposudur. "Bilgiyi algılama, düzenleme, kodlama, saklama ve hatırlamayla /tanımayla tanımlanan bilişsel süreç, bu bilgilerin saklandığı varsayılan yer ve bu şekilde saklanan bilgilerin kendisidir" (Budak, 2000: 121). Stanford Anderson'a göre, somut toplumsal deneyimlere dayandırılarak oluşturulan toplumsal bellek, geçmiş ile şimdinin ortak paydalarından oluşmaktadır (Anderson, 1999: 13-22). Mekânsal çerçeveler belirtilen önemli ortak paydalardandır ve anılar-anımsatıcılar sayesinde unutulmamaktadır. Yapılar yaşanmışlıklarla ilişkilendirilerek hatırlanır ve kültürel birer ürüne dönüşür. Toplumsal belleğimizi oluşturan önemli bileşenlerden biri de kültürel miraslarımızdır (Güvenç, 1997).

Bu çalışmada, Artvin'de Çoruh Vadisi'ne yapılan HES'lerin çevre köylerde sebep olduğu kayıplar anlatılmaktadır. Araştırma kapsamında ele alınan köyler, vadide yapılan bir dizi HES inşaatıyla yıkıma uğramakta ve baraj suları altında yok olmaktadır. Bölgedeki HES projeleri ülke kalkınması için önemli yatırımlar olarak kabul edilse de, söz konusu yerleşmeler için şimdilik yıkım ve yok oluşu ifade etmektedir. Bu süreçte insanlar doğdukları, ait oldukları topraklardan zorunlu olarak göç etmiş, geride hatıralarını, evlerini, mezarlarını, kısaca varlıklarını anlamlı kılan her şeylerini bırakmışlardır. Çoruh Vadisi'ndeki HES'ler bu toplumun belleğinde bir yok oluş olarak yer alacaktır.

Çalışma Alanının Konumu ve Yerleşme Özellikleri

Çalışma Artvin il sınırları içerisinde gerçekleştirilmiştir; merkez Kalburlu, Zeytinlik ve Oruçlu köylerini kapsamaktadır. Artvin ili Doğu Karadeniz Bölgesi'nin doğusunda yer almaktadır. Doğuda Ardahan, güneyde Erzurum, batıda Rize, kuzeyde Gürcistan ile komşudur. **(RESİM 1, 2)**

Araştırma kapsamında ele alman Oruçlu, Zeytinlik ve Kalburlu köyleri, Çoruh Nehri kıyısında, vadi tabanındaki verimli arazilerde ve nispeten az eğimli vadi yamaçlarında yer almaktaydı. İklim özellikleri ve yerleşmeye daha uygun arazileri ile vadi yamaçları yerleşim için tercih edilmişti. Birkaç ev ve müştemilatlarının bir araya geldiği komşuluk birimleri, köylerin yerleşim karakterini oluşturmaktaydı. Vadideki yerleşme modelinin belirleyicisi, fiziki koşullar ve akrabalık ilişkilerine bağlı sosyal yapıydı. Yöre halkı "geçmişte burada yaşayanların genellikle birbiriyle akraba olduğunu, birbirlerine çok güvendiklerini ve gece evlerini kilitlemeden uyuduklarını" ifade etmektedir. Birçoğu büyük şehirlere göç eden, bir bölümü de mezralara yerleşen yöre halkının belleğinde bu güvenli yaşamlar bir anı olarak kalacaktır.



RESİM 1. Artvin ilinin coğrafi konumu



RESİM 2. Oruçlu ve Sirya köylerinden geleneksel mimari örnekleri.



RESİM 3. Baraj gölü altında kalan yerleşimlerin görüntüleri.

Köylülerin Kayıplarına İlişkin Görüşleri

Yavaş yavaş yükselen baraj gölünün evlerini ellerinden alışını izleyen köylüler, bunun belleklerinde bıraktığı izlerle ölecek, yeni nesiller ise köylerini "Bir varmış bir yokmuş, gölün altında bir köy varmış" diye başlayan bir hikâye gibi dinleyecektir. Zeytinlik köylüleri yüreklerini kaplayan çaresizlik duygularını "Köyümüz köklü bir geçmişe sahiptir. Kültürümüzü bilmeyen yoktur. Bu geçmişin yok olmasını hazmedemiyoruz. Baraj suları

köyümüzü yavaş yavaş yutuyor. Evlerimizi, bahçelerimizi, ağaçlarımızı, ahırlarımızı, sağlık ocağımızı, okulumuzu, camimizi yavaş yavaş su yutuyor. Çaresizlik içerisinde izliyoruz. Her gün su altında kalan evleri görmek, yıkılan duvarların sesini duymak, ağaçların suyun içerisinde kaldığı an çektiği acıları hissetmek bu kültürü yaşamış bizler için hiç de hoş bir durum değil. Acımız büyük," (*Hopam*, 01.06.2013) sözleriyle ifade etmektedir. Oruçlu köylülerinden Hakan Akın, köylerinin dayanışma gecesinde duygularını şöyle ifade etmiştir: "Baraj projeleri kapsamında Çoruh Vadisi içerisinde yer alan köylerin akıbetini biz de yaşadık. Evimizden, bağımızdan bahçemizden sorgusuz sualsiz çıkarıldık. Evlerimizde yaktığımız sobadan çıkan dumanın sıcaklığını, yarınlara yüklediğimiz umutlarımızı, toprağımıza yüreğimizin en temiz penceresinden baktığımızı anlamadan bizi evlerimizden, yerlerimizden, mezarlarımızdan, hatta zihnimizden silemeyeceğimiz hatıralarımızdan kopardılar" (*08 Haber*, 15.06.2013). Yöre insanı bu durumu bir işgal olarak görüyor olsa da, mücadeleci kimlikleriyle hatıralarını zihinlerine kazıyarak yaşamlarını yeniden kurmaktadır. Oruçlu sakinlerinden Neriman Özay, yeni yerleşim yerlerini daha önce mezra olarak kullandıklarını, buraları bildiklerini anlatırken, yeni yapılan üç katlı apartman görünümlü evini sevdiğini söylemektedir: "Eski evimiz de üç katlıydı. O eve gelin gittim. Sular altında kaldı köyümüz, bahçelerimiz, gençliğim gitti onlarla..." (Mülakat 1, 2013). Görüşülen köylüler, köylerinin yok oluşuyla geçmişlerinin, gençliklerinin yok olduğunu söylemektedir. Kalburlu köyünden Lütfüye Akpınar, "Eski evim çok büyüktü, üç katlıydı. Daha sağlıklıydı. Bu beton evler çekiyor insanı," (Mülakat 2, 2013) diyerek, geleneksel malzemeyle yapılan evlerinin sağlık açısından önemini vurgulamıştır. Lütfüye Akpınar eski evini, büyük ve sağlığının kaynağı olarak belleğine yerleştirmiş görünmektedir. "Bir Ölümün Anatomisi" başlıklı yazısında, Çoruh kıyısındaki Sirya (Zeytinlik) köyünün ölümünü anlatan Tekin Üstündağ, "Topraklarımın zeytini, üzümü, inciri, kirazı, zeytinyağı ün saldı Batum'dan Trabzon'a, Kars'tan Erzurum'a kadar bütün bölgede. Eşek ve at sırtında taşındı Erzurum'a, Kars'a, Ardahan'a. Ve reisler, karakayık reisleri, Çoruh Nehri'ndeki akıl almaz yolculuğun başkahramanları aldılar kara kayıklarına Sirya'dan zeytini, üzümü, kirazı, inciri, Artvin'e, Borçka'ya, Maradit'e, Batum'a ulaştırdılar," ifadesiyle, Çoruh Nehri'nin ulaşım için kullanılan hatıralarından bahsederek tarihi suyollarının yok oluşuna vurgu yapar (*08 Haber*, 15.06.2013).

Baraj altında kalan köylerin fiziksel olarak sürdürülebilirliğinin sağlanması imkânsızdır. (**RESİM 3**) İnsanlar sular altında kalan köylere ve yükselen suya bakıp seyre dalarken anılarını tazeleyip yaşadıklarını, geçmişi gözlerinde canlandırarak duygulu anlar yaşamaktadır. Oruçlu ve Zeytinlik köylerinin yeni yerleşim yerindeki camileri, taşınabilir bölümleri taşınarak aslına uygun olarak yeniden yapılmıştır. Bundan büyük memnuniyet duyan köylüler ayrıca kültürel geçmişlerini yaşatacaklarını, geleneksel evlerini örnek alarak bir köy odası yapacaklarını ifade etmektedir; bu şekilde kültürlerini, yerel kimliklerini, geçmişlerini yaşatmak ve hatırlamak istemektedirler.

Sonsöz

Ülke kalkınmasına katkı sağlayan ve ekonomik yatırımlar olarak gerçekleşen HES'ler birçok yerleşmeyi bir anda tamamen yok etmektedir. Bu bölgelerde yaşayanlar göç ettikleri

yerlerde yeni yaşamlarına başlarken yeni bir toplumsal yapı ve yeni bir kültürel yapının da içine girmektedir. Yeniden kurdukları köylerinde ise, ekonomik koşullar, malzeme temini ve uygulamadaki kolaylıklar gibi sebeplerle (Eminağaoğlu, 2010: 307-317) yaptıkları betonarme evlerde yeni yaşamlarına başlamaktadırlar. Sular altında kalan yerleşmeler nehir vadisinde yer alırken, göç edilen yeni yerler daha yüksek rakımlı mezra ve yaylalar olduğu için iklime ve topografik koşullara bağlı olarak üretim faaliyetleri de değişmektedir. Yeni yerler, modern evler, farklı fiziksel çevreler, farklı ekonomik faaliyetler, yeni yaşamlarla birlikte köylüler her şeye rağmen gelecek için yeni umutlar beslemektedir.

Mülakatlar

Mülakat 1, Neriman Özay, Oruçlu köylüsü, Artvin, 2013.

Mülakat 2, Lütfüye Akpınar, Kalburlu köylüsü, Artvin, 2013.

Mülakat 3, Hakan Akın, Oruçlu köylüsü, Artvin, 2013.

Sil Baştan Yaşayan Kent ve İnsanları

Pelin Çetken

2000'li yılların başından itibaren İstanbul'da başta kentin tarihi semtlerine yönelik kentsel dönüşüm projeleri olmak üzere, kentin yenilenmesini, düzenlenmesini içeren birçok proje, mevcut fiziksel dokunun, hafızanın yıkımı üzerinden biçimlenmektedir. Geçmişte de kentin şekillenmesinde bir araç olarak kullanılan "yıkarak yapma"[1] eylemi, bugünün neoliberal kent ortamının inşasında en çok rol alan eylem olarak karşımıza çıkmakta, bir kentin yıldızının parlaması için en ideal inşa yöntemi olarak sunulmaktadır. Bugün her yıkımla kent parça parça "eski"yen yüzlerini yitirmekte, onları "daha kârlı" olan "yeni"siyle değiştirmektedir. Bu sırada ortaya çıkan ve kentteki rant politikaları için uygun bir oyun alanı olan "yeni"nin kime, nasıl ait olacağı projelendirilme aşamasında çok da önemli görülmemektedir. Oysaki bir kent hafızasını yitirirken o kentin insanları da aynı kaderi paylaşır. Yıkarak yapma eylemi karşısında hafızasını yitiren kentle birlikte kentli ne yapar? Bu çalışmanın çıkış noktası bu sorudur. Kentler modern, kapitalist dünyanın "yeni"sine yıkarak yapma eylemiyle yer açarken, bu fiziksel eylemin ötesinde kente ve insanlarına ne olmakta, nasıl bir kent ve kentli kimliği oluşmaktadır? Kent ve kentli tüm yıkımlardan sonra neyi, nasıl hatırlar? Yıkımlarla biriken bir kentsel hafıza nasıl bir kent kurar?

Yıkarak yapılanan, geçmişin birikemediği bir çevre karşısında insana ne olduğunun toplumsal ve kentsel hafıza bağlamında sorgulandığı bu çalışmada öncelikle "Kendini Kentinle Hatırlamak, Unutmak" başlığı altında kişinin yaşadığı yer üzerinden edindiği hafıza ile kurduğu kimlik ve aidiyet kavramlarını, bu kavramların kentteki yansımalarını ele alıyorum. "Yıkarak Yapmanın İstanbul'u" başlığı altında kentte "yıkarak yapma" eyleminin modernlikle kurduğu ilişkiye odaklanarak, modernizm kırılıp "postmodern" suretlerini kurarken, kapitalizm "geç kapitalizm" evresine girerken İstanbul'da bu eylemin ne anlama geldiğini irdeliyorum. Kapitalist kentleşmenin kurduğu kent imajı içinde yıkarak yapma temelli projeler ile kentin ve kentlinin hafızasında yer etmiş yerlerin yitiminin geride nasıl bir etki bıraktığı, kentteki çevreler ve yapılar üzerinden izi sürülebilen geçmişin, yıkarak yapma eylemi sonucunda nasıl içi boşaltılarak bir nostalji metasına dönüştüğü ve tüm bunlar olup biterken nasıl bir kent ve kentli siluetinin oluştuğu sorularına cevap arıyorum. Çalışmayı film okuması yöntemiyle biçimlendirerek, yıkarak yapılanan İstanbul ve onun insanlarının hafıza konusunda yaşadıklarına benzer bir ruh ikliminde olduğunu düşündüğüm *Memento* [Akıl Defteri] ve *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* [Sil Baştan] filmleri aracılığıyla hafızanın kaybolduğu, silindiği bir ortamda yaşananları gösteriyorum. Burada kentte yıkarak yapma projeleriyle yaşanan hafıza kayıplarının nasıl bir kent ve kentli atmosferi kurabileceğinin izini sürmeyi amaçlıyorum. Çalışmanın son bölümünde bu iki film üzerinden İstanbul kent yaşantısı ve hafızası üzerine saptamalar yaparak, yıkarak

yapılanan bir kentte mimarın yalnızca "yapı yapan kimse" olarak anılmasındaki ironiye değiniyorum. Yıkarak yapılanan kentin kendisine ve hafızasına ne olduğunu, kentlinin yıkarak yapılanmalarla oluşan silinmeler karşısında neye, nasıl sığındığını, "bugün"ü hafızayı sıfırlamadan kurmakta zorlanan kentin "bugünü inşa etme" sancısıyla nasıl baş edebileceğini tartışıyorum.

Kendini Kentinle Hatırlamak, Unutmak

Kişi, yaşadığı toplumun hafızasından beslenerek kendi hafızasını kurar. Hafıza basitçe anıların hatırlanması değildir, gerekli görüldüğü için hatırlanan nesneleri bir araya getiren, anılara belirli anlamlar yükleyen toplumsal bir üründür (Çağla, 2007). Halbwachs'a göre, birey davranışlarını tek başına anlamlandıramaz; bunu yapabilmek için diğerlerinin fiziksel anlamda yanında olması gerekmez, tek başına olsa bile diğer insanlarla paylaştığı bir dizi anı, kavram ve değer vardır. Bütün bunlar ona içinde yaşadığı kolektif bellek tarafından sunulmuştur. Kent de içerdiği fiziksel ve toplumsal yapıyla bu kolektif belleğin parçalarını kuran bütündür.

Kendine dair anlatısını tamamlama ve kendi kimliğini kurma sürecindeki kişi hafızanın hatırlama/unutma tuzaklarında kaybolur, çünkü kimlik ile hafıza arasında çok sıkı bir ilişki vardır (Özyürek, 2006). Kimlik, yaşadığı şeylerin insanda birikmesiyle oluşur. Castells (2006) kimliğin insanların anlam ve tecrübe kaynağı olduğunu söylerken bu duruma işaret eder. Kişinin yaşadığı her şey geride bir tortu bırakır. O tortular birikir ve kişiyi daha anlamlı kılar, o kişiye ses ve renk veren, o kişiyi diğerlerinden ayrıştıran şeyler olurlar; insanlar taşıdıkları tortularla birbirinden farklılaşır. Yaşanan olaylar sanki o kişinin süzgecinden geçip ondan bir şeyler alarak, ona bir şeyler katarak var olur. Tıpkı kentlerde olduğu gibi... Kentler de hatırladıkları ve hatırlattıkları kadar kimlik sahibi olur.

Hafıza bir anlatı yeridir. Göle (2007) bunu hafızanın kişinin otobiyografisini yazma aracı olmasıyla açıklar. Kişi hafızasıyla kendisini anlamlı hissedeceği anlatıyı kurar; her şeyin tanımını hafızasında bir kere de kendi ağzından yaparken, kişisel sözlüğünü, kılavuzunu yaratır. Her hatırlayışta hatırlananlar yeniden kurulurken, anıların doğruluğu değil, kişinin kendini o anılara ait hissetmesi önem taşır. Hafızanın var olmaması, kişinin kendine dair hatırlayacağı ve hatırlatacağı bir şey bulamaması, boşlukta asılı kalması demektir. Hafıza dünya gerçekliğinin içeride bir yerlerde kişiye özgü bir biçimde, bir tortular coğrafyası olarak inşa edilebilmesini sağlar. Tortuların coğrafyası öyle korunaklı bir dünyadır ki, kişi dünya gerçeklerinden kaçmak için kolaylıkla buraya düşer. Bu sebepledir ki insanlar kriz anlarında en çok anılarına sığınır. Böyle anlarda dünya gerçekliği silinir, kişi kendi kurduğu gerçekliğe dalar.

Kentin mi kişinin hafızasını kurduğu, kişinin mi kentin hafızasını kurduğu sorusu tartışmalıdır. İçeride özenle biriktirilen şeyler dışarıda çeşitli referans noktalarına sahip olur. Sıradan nesneler ve yaşantılar kişiden kişiye özelleşir, kişinin dünyasının hâkimi olur. Yıllarca "anısı" var diye atılamayan eşyalar dört bir yanda içerideki dünyanın onaylayıcısı olarak bekler. Kişi sanki onları atarsa içerideki dünyasından bir şeyler eksilecekmiş, kendisini yitirecekmiş gibi korkar. Kent kişinin zamansallığını kaydedebildiği dışarıdaki dünya olarak "anısı olan eşyalar"dan daha fazlasını sunar. Eşyalar anıları, o anıların geç-

tiği zamanda dondurarak beklerken, kent halkının eski ve yeni anılarının çakıştığı canlı bir organizma olarak kişiye zamansal yolculuğunda eşlik eder. Bu sebeple kente bakmak aynı zamanda kişinin kendine bakmasını getirir. Kişi kendi hikâyesini parça parça kentle tamamlar. Kent ve kentli birbirinin hafızasını kurar.

Kent ve hafızası üzerine düşünüldüğünde de kişinin hafızayla kurduğu ilişkilere benzer bir resim ortaya çıkar. Connerton (2012: 14) belleğin topografyaya bağlı olduğunu, bellek ile mekân arasında bir ilişki olduğunu söyler; "Mekânın düzeni hatırlanması gereken şeylerin düzenini muhafaza eder" diyerek, zihindeki anıların hatırlanmasında mekânın önemine dikkat çeker. İçinde yaşanan yapılı çevre ve kent, toplumsal hafızanın, dolayısıyla bireyin hafızasının da beslendiği yer olarak, insanların otobiyografilerinin geçtiği yerleri kurar, kişisel anlatılarının bir parçası olur. Aldo Rossi, "Kentin kendisi insanlarının toplumsal hafızasıdır ve hafıza nesnelerle ve yerlerle ilişkilidir. Kent hafızasının yeridir," diyerek kentin hafıza için önemini ortaya koyar ve ekler: "Hafıza kentin bilincidir" (Forty, 2001: 15). Bu bilinç, yaşayanlarına da bilinç katar.

Kentte birikenler de tıpkı bir insanda olduğu gibi o kentin hafızasını kurar. Kentin hatırladıkları ve unuttukları kentlilerin de hatırlama ve unutma mekanizmalarını etkiler. "Kent kimliği ortak hafızaya ve ortak geçmişe başvurur ama kökleri toprakta değil insan ürünü mekândadır" (Boym, 2009: 122). Ona eklenenler kadar ondan eksilenler de kimliğinin parçasıdır. Lynch (2010: 1) "Her bir kentlinin kentin bazı kısımlarıyla uzun bir münasebeti olmuştur ve ona ilişkin imgesi hatıra ve anlamlarla yüklüdür," derken kentlide biriken kentin önemine işaret eder. Bir yandan keşke birikmeseydi diye dövünülen, diğer yandan biriktiği için özelleşen yerleriyle kent, istese de istemese de tıpkı insan gibi yaşadıklarıyla var olmakta, kişiliğini kurgulamaktadır. Yaşadığı her şey onda tıpkı bir insanda birikirmişçesine birikir, tortuları onun da hafızasını oluşturur. Kentin hafızası o kentteki tüm yaşantıları barındırdığı, yaşayanlar için bir referans noktası olduğu için ayrı bir önem kazanır. Kent sürekli dönüşen bir şeydir ve hafızası tüm olup biteni onun hikâyesine ekler. Kentin yaşayanlarının hafızası da o hikâyeden çeşitli tortuları alır ve hepsi bir kervan misali zamanda yolculuklarına iç içe geçmişçesine devam eder.

Peki İstanbul'u bu çerçevede nasıl anlamalıyız? Çalışmanın bu kısmı İstanbul'un ve İstanbulluların hafızalarının iç içe geçmiş olan hikâyesine odaklanıyor.

Moderniteden Postmoderniteye "Yıkarak Yapma"nın İstanbul'u

İstanbul'da "yıkarak yapma" eylemini anlamak için önce şehrin modernlikle kurduğu ilişkiyi anlamak gerekir. Modern dünyanın parçası olmak sürekli bir "yeni"nin içinde olmayı getirmektedir. "Yeni" olanın tanımının sürekli yenilendiği, Marx'ın "Yeni olan kemikleşemeden miadını dolduruyor, katı olan her şey buharlaşıp gidiyor, kutsal olan her şey sonunda dünyevileşiyor" (Berman, 1999: 35) diye tarif ettiği bir dünyada eski ve tanıdık olana yer yoktur. Piaz (Berman, 1999: 57) "geçmişten öylesine koparılmış ve habire koşturuyor ki, kök salamıyor; bir günden ertesine ayakta kalabilmekle yetiniyor," diyerek modern dünyada geçmişin birikememesine işaret eder. Modern dünyada sonsuz bir şimdi vardır ve o şimdi her an kendi yenisini üretir. Kentlerde yeni olanın üretimi, var olan doku içinde yeni olana yer açılması eylemi ile gerçekleşir. Bunun için eskimiş olandan



RESİM 1. "İstanbul yıkıldıkça güzelleşir" kolaj çalışması.[2]

vazgeçilmesi gerekir. Berman'ın (1999) ifade ettiği gibi modern dünyada "hem o hem bu yerine ya o ya bu" söz konusudur. Modern dünya bir vazgeçiş üzerine kuruludur. Vazgeçme eylemi kentlerde yıkma eylemiyle görünür hale gelir. Walter Benjamin, yıkıcı karaktere güzelleme yaptığı metninde "Yıkıcı karakterin tek bir parolası vardır: Yer açmak. Ve de tek bir faaliyeti vardır: Ortalığı temizlemek" diyerek yıkma eyleminin sıfırlama gücüne işaret eder.[3] Zihnin dışında geçmişin sıfırlanması o geçmişi en içlerinde, hafızalarında taşıyanlara ne yapar? Modern dünyanın "yeni" olanın peşine takılıp soramadığı başlıca soru bu olmuştur.

Yüzyıl başı modernistlerinin yıkma eylemine yüklediği büyülü anlam ile bugün kentlerde gerçekleşen yıkma eyleminin anlamı arasında niteliksel bir fark vardır. Modernizm 1960'larda yaşadığı kırılmayla "postmodern" diye tanımlanan yeni modernlikler doğurmuş, fakat Jameson'ın da belirttiği gibi postmodernite geç kapitalizmin kültürü olarak bir tüketim toplumu yaşantısı kurmuştur. Bu anlamda 19. yüzyıl başı modernizminin geleneksel olanı yıkarak ürettiği "yeni" tüketim metasına dönüşmüştür (Jameson, 2008). Bugün kentin yıkarak yapılanmasının ardında "yeni" olanın geleneksel olanı devirmesi değil, kenti bir tüketim metasına dönüştürme esası bulunur.

İstanbul'un Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet tarihi boyunca geçirdiği değişim ve dönüşümlere bakıldığında, bunların yıkma temelli olduğu görülür. Bu yalnızca İstanbul'a özgü bir durum değildir; 1850'lerin Paris'i, 1950'lerin New York Bronx'u benzer yıkım süreçlerinden geçmiştir. Tanyeli (1998), kentte yeni olanın yıkım aracılığıyla üretilmesini "yıkarak yapma" kavramı altında toplar ve İstanbul'un Osmanlı'nın son dönemlerinde yangınlarla –Tanyeli bunu da bir yıkım olarak değerlendirir–, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Henri Prost yıkımlarıyla, 1950'lerde Adnan Menderes yıkımlarıyla, 1980'lerde Bedrettin Dalan yıkımlarıyla dönüştürüldüğünü, yıkmanın bir planlama aracı olarak görülegeldiğini söyler. Gürbilek (2009), özellikle 1980 sonrası yıkımların öncekilerden farklılığına değinir ve 1980'lerde İstanbul'da yaşamayı "vitrinde yaşama"ya benzeterek, Dalan'ın yıkarak yapılandırdığı kentin, kentte yaşayanlar için değil dışarıdan bakan "turist gözü" için var edildiğini söyler. Ona göre 1980'li yıllar İstanbul'da toplumun ve kentin bir imajlar toplamına dönüştürülmeye başladığı yıllardır.

1980'lerde neoliberal politikalar eşliğinde iktidarlarca arzulanan kentin tüketime açık bir imajlar toplamına dönüşmesi düşüncesinin, aradan geçen zamanda ne derece olgunlaşarak kenti şekillendiren ana güç haline geldiğini görmek için 2000'li yılların İstanbul'undaki mevcut inşaat projelerini ve onların reklamlarda kullandıkları görsel ve metinsel dili incelemek yeterlidir. Bu yılların İstanbul'una bakıldığında, yeni ve öncekilere oranla daha sert bir yıkarak yapılanma dönemine girildiği görülmektedir. Öyle ki, kentle ilgili her değişimin bir şekilde yıkma eylemini de içerdiği görülür. Bir yanda Emek Sineması'nın ve onu içeren Cercle d'Orient binasının yıkımı, Mecidiyeköy'de Ali Sami Yen Stadı'nın, tarihi Likör Fabrikası'nın yıkımı, yıkarak yapılanan Taksim ve Yenikapı Meydanı Düzenleme Projeleri, Taksim Gezi Parkı'nın yıkılarak Topçu Kışlası'na dönüştürülmesi fikri, Atatürk Kültür Merkezi'ne, Haliç Tersaneleri'ne, Haydarpaşa Tren İstasyonu'na ne olacağına dair yıkım içerikli tartışmalar, üçüncü Boğaz Köprüsü yapımı ve beraberinde yıkmakta olduğu ağaçlar kentteki kamusal hayata dair yıkarak yapma temelli başlıca örnekler olarak dururken ve benzeri örnekler günden güne çoğalırken, diğer yanda gecekondu mahallelerinin kentsel dönüşüm projeleriyle, Sulukule, Tarlabaşı gibi kentin hafızasında yer etmiş tarihi semtlerin, mahallelerin yıkılarak yeniden yapılması ve sakinlerinin kentin çeperlerine sürülmesi projeleri kentteki konut hayatına dair büyük ölçekte yıkım ve yapım içeren örnekler olarak durmaktadır. TOKİ'nin başkanlığını da yapmış olan eski Çevre ve Şehircilik Bakanı Erdoğan Bayraktar'ın "Şu anda İstanbul'da yıkmaktan daha güzel bir şey yoktur. İstanbul yıkıldıkça güzelleşir" sözü[4] tam da 2000'li yılların İstanbul'unun kentsel biçimlenme halini özetlemektedir. "Yıkarak yapma" eylemi 2000'lerin İstanbul'unda da bir planlanma aracı olarak kullanılmıştır, yalnız mevcut projelere bakıldığında kolaylıkla fark edilir ki bu bir "rantsal planlama"dır. Kentin hafızasında yer eden, ona bir kimlik, insanlarına bir aidiyet duygusu kazandıran, kentle ve kentliyle kurduğu ilişkiler nedeniyle bir özgünlüğü olan yerler hızla yıkılarak hafızadan silinmektedir.

Hızlı kapitalist kentleşme karşısında kendini kenti üzerinden hatırlayan insan tüm bunların içinde nereye düşer? Kentler ne zaman ki silinip silinip yeniden var olan bir şeye dönüşür, "kentin bilinci"nde bir aksama meydana gelir, o zaman insanlarda bir kriz başlar. Çünkü bu durum Lynch'in bahsettiği, kent insanlarının hafızalarında yer etmiş olan "kent imgesi"ni alt üst eder. Kentin hafızasının her seferinde silinerek yeniden üretilmesi insanların bir hafızasızlık krizine girmesine sebep olur. Kendi anılarına referansı olan noktaların bu niteliklerini koruyamamaları kişileri "Ben neredeyim?" sorusuna, boşlukta yaşıyor gibi olma hissine sürükler.

Silinip yeniden üretilmiş bir kent parçasının yeniden insanların anılarında yer etmesi ise zamana bağlıdır. Ama yıkımdan önceki yaşanmışlıklar, dış dünyadaki referanslarını da yitirince kendilerine yalnızca içerideki dünyada yer bulurlar. Değişen dünyayla baş edemeyeceğini anlayan insan kabuğuna çekilir. Kendi iç dünyasında kurduğu o tortusal kent sığınağı olur. Geçmişin nostaljikleşmesi bu şekilde gerçekleşir. Nostalji, "artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve özlem" anlamındaki bu kelime ve bu kelimenin kurduğu dünya kentte görünürlük kazanır (Boym, 2009). "Bir mekân özlemi" olan nostalji, birden "modern zaman fikrine, tarih ve zamanın ilerlemesi fikrine karşı bir isyan"a dönüşür (Boym, 2009: 16). Her alanda "nostalji furyaları" böyle böyle başarılı olur, çünkü

bugün anlamını yitirdikçe, herkes birden gerçekte öyle olmasa dahi geçmişe güzelleme yapmaya başlar. Yıkarak yapılanan bir kentte bugün insanlar için bir boşluk, dün ise tortusal kentlerinin yıldızı olur; fon müziği olarak *The Beatles*'tan "Yesterday" şarkısı dinlenirken, birileri "Nerede o eski İstanbul?" diye sorar.

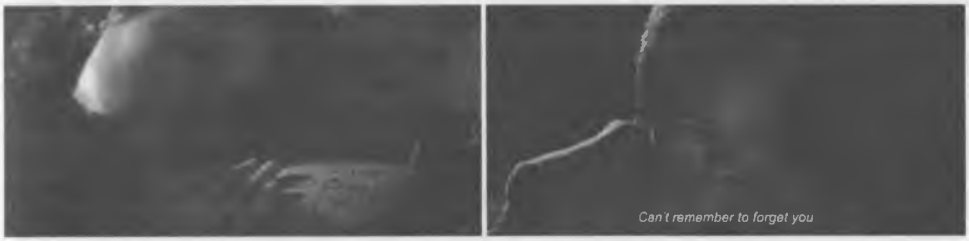
Geçmişinde Tutsak Kalan bir Film: *Memento*

Hafızası yıkılarak yapılanan bir kent misali sürekli sil baştan başlayan bir adamın hikâyesi olan *Memento* (Nolan 2000), hafıza olmadığında kişinin zamanda ve mekânda nasıl kaybolduğunu gözler önüne seren bir filmdir. Filmin ana karakteri Leonard, hastalığı nedeniyle yaşadıklarını zihninde biriktiremez, her günü yeni bir gün gibi yaşar. Hafızasında kayıtlı olan son şey karısının birileri tarafından öldürülüşüdür. Her gün ilk olarak bunu hatırlaması karısının intikamını almak için yollara düşmesine neden olur. Film boyunca geçmişi bir yerde donmuş bir adamın ruh haline tanıklık ederiz. Onun bu zamanda kaybolmuş ve bir noktada donup kalmış hali, bugünkü Anadolu Selçuklu ya Osmanlı mimarisi örnek alınarak inşa edilen konut odaklı kent parçaları gibidir.



RESİM 2. *Memento* [Akıl Defteri] kolaj çalışması.[5]

Filmde Leonard anların hafızasında birikmemesi haline karşı koymanın bir yolu olarak hatırlayamadığı anları bedenine işleyerek var eder. Zihninde birikemeyenler bedeninde, çektiği fotoğraflarda, yazdığı yazılarda birikir. Ve diğerlerinin beyinlerinde kurguladıkları o tortusal dünyayı Leonard elinde kalan tek şey, yani bedeni üzerinde fiziksel olarak var eder. Dış dünya gerçekliğine kendi içsel gerçekliğini ekler. Bedenine çeşitli notlar yazan, dövmeler yaptıran, çektiği fotoğraflarla ve yanlarına aldığı notlarla hafızasını zorlayan, hafızasını bedeni üzerinde taşıyan Leonard, varlığını ancak bu şekilde sürdürebilir. Bedeni, tuttuğu notlar ve çektiği fotoğraflar, yeri yurdu, her şeyi olur. Çünkü hatırladıkları bir insanı nasıl var ediyorsa unuttukları da yok eder, hiçleştirir. Fakat bu durum onun hafızasının başkalarınca değiştirilebilme, yeniden yazılabilme ihtimalini de artırır, onu savunmasız bırakır. Birileri onun hayatında bir şeyleri değiştirse bile, o bunları fark etmez ve bu farkında olmama haliyle hikâyesine devam eder. Çünkü bilmek ne kadar acı verici, ağır bir şeyse, bilmemek de o kadar hafifletici bir şeydir.



RESİM 3. Filmden kareler. "Seni unutmam gerektiğini hatırlayamıyorum."[6]



RESİM 4. "Hepimizin bize kim olduğumuzu hatırlatacak anılara ihtiyacı var."[7]

Leonard uyandığında nerede olduğunu hiçbir zaman bilemez, bir boşluğa uyanır ve nerede olduğunu anlayabilmek için telaşla etrafı karıştırır, dünden, kendinden bir iz bulmaya çalışır. Bu durum, Sulukule'de yaşayan Romanların Sulukule yıkımı ile yaşamaları için kendilerine gösterilen Sulukule'ye 40 km uzaklıktaki Arnavutköy-Taşoluk TOKİ konutlarındaki hallerini özetler. Sulukuleli Romanlar boşluğun içinde yükselen, kendi kültür ve yaşamlarıyla hiçbir bağı olmayan o binalara anlam veremezler. Hafızasının olmayışı Leonard'ı nasıl yalnızlaştırıp tekinsiz birine dönüştürdüyse, yıkılarak yapılanan İstanbul'da kent ve kentliyle ilişki kurmayan, kentlinin kendini ait hissetmediği, gelip geçici olduğu yerler de İstanbul'u parçalı, ıssız, anlamsız ve ilişki kurulamaz kılmıştır. Kentin kimliği günden güne "Leonard"laşır.

Leonard'ın gözünün önüne zaman zaman geçmişe dair parçalı görüntüler gelir. Ama bu görüntülerin hangi zamana dair olduğu filmde anlaşılmaz; belki on yıllık bir hikâyedir sürmekte olan, belki de on günlük bir hikâye, bilinmez. Çünkü Leonard gibi filmde de hafıza yoktur, zaman duygusu kayıptır ve bu kayıp hali izleyeni de sarar. Leonard ile birlikte katili ararken, gösterilen kesik kesik görüntüler en başta ona kuşkuyla bakmamızı gerektirir.

Tersten bir kurgu ile hikâyenin sonu filmin başında verilir. Bu, sıkıcı bir durum yaratmanın aksine, izleyiciyi de geçmişi bulma telaşına düşürür, "Leonard"laştırır. Film boyunca, böyle biten bir hikâyenin en başında ne olmuş olabileceği sorusuna tutsak kalır

izleyici. Leonard ise bilme, hatırlama arzusuyla dört bir yanda karısının katillerini ararken, belki de öğrendiği an büyük bir acı çekeceği gerçeğini böylelikle kolayca silerek yoluna devam eder. Belki de onu asıl mutlu edecek şey hatırlamamaktır, ama o bunu da hiçbir zaman bilemez.

Hafıza olmadığında kişinin nasıl bir krizin eşiğine geldiğini gösteren, varlığını sürdürebilmek için elinde ne varsa onu kullanarak iz bırakma telaşına düşen bir insanın hikâyesi olan *Memento*'ya bakıldığında hafızasını donduran bir kentin de nasıl bir krizin eşiğinde yaşayabileceği görülür. "Leonard"laşmış bir kentte bir şeylerin bir yere kadar hatırlandığı, geri kalanların ise hep bir devir daim içinde olduğu, bir boşluğun içinde hikâyenin başının aranabileceği, üstelik hikâyenin başında da katilin arayan kişi olabileceği ihtimalinin saklı olduğu gerçeğinin asla akla getirilmeyeceği görülebilir. Zaman kavramının kaybı, ortalıkta dolanan ansız, anısız insanlar ve onların kurduğu ansız, anısız kentlerin kimliksizliğinde yaşamak, *Memento*'yu kentinde hafızasız bırakılanların filmi haline getirir. Herkes İstanbul'un katilini ararken belki de cevap –tıpkı filmde olduğu gibi– hafızalarımızda saklıdır.

Filmdeki tedirgin havadan İstanbul'daki tedirgin havaya gelinecek olursa, alışveriş merkezleri, havalimanları, oteller gibi Augé'nin (1997) "yer-olmayan" olarak tanımladığı, kentle ilişki kurmayan, kendi içine dönük sentetik ilişkilerle işleyen kutuların çoğaldığı, kentin bir tüketim metası olarak sunulduğu bir kentte, kentli kendisini nereye ait hissedecektir? Kendini hangi mekân aracılığıyla hatırlayacaktır? İnsanın ilk aşkı ile gittiği sinema, Emek Sineması'nda olduğu gibi, birden bir alışveriş merkezi projesinin tüketilmeye hazır, nostaljik parçası haline gelirken, kentte her mekân bir tüketim metası olarak aynılaşırken, insanlar nerede nefes alacaklar? Geçmişlerini temsil eden turistik süs eşyalarının arasında mı? Kentin yüzü değişirken kendi yüzlerini nerede bulacaklar?

Silinmeye Direnen Bir Film: *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*

Eternal Sunshine of the Spotless Mind filminde anılarının hafızalarından silinmemesi için direnen iki sevgilinin, Joel ile Clementine'in hikâyesi anlatılır. Onların direnişi, yıkarak yapılanan kent İstanbul'da ilk kez anılarına, kimliklerine sahip çıkmak isteyen insanların Haziran 2013'te Taksim Gezi Parkı'nın yıkımına, kentin hafızasında yer eden bir alanın silinmesine, tarihi Topçu Kışlası görünümde bir alışveriş merkezine dönüşmesine izin vermemek için toplanıp mücadele etmesine, direnmesine benzer. Filmde Leonard'ın aksine yaşadıklarından bunalarak onları silip daha mutlu olacağına inanan iki sevgilinin birbirlerini hafızalarından teknolojinin de yardımıyla sildirmeleri sırasında olanlar izlenir. Joel ve Clementine birbirlerine dair anılarını beyinlerinden sildirerek kavuşacakları lekesiz bir zihnin peşindedirler. Ama filmde bilinçli bir sildirme işleminin bile ruhları huzursuz kıldığı görülür. Yaşanmışlıkların silinmesinin verdiği o eksilme haline karşı bir direnç söz konusudur. Joel silinme işleminin tam ortasında aslında bu işlemi yaptırmak istemediğini anlar ve o andan itibaren silicilerle silinecek anılar arasında bir kovalamaca başlar. Gezi Parkı direnişi sırasında İstanbul'daki polisin biber gazları eşliğinde kentteki bu silinmeye direnenlerin peşine düşüşüne benzer biçimde, Joel ve Clementine anıları silinmesin diye çeşitli taktikler geliştirir. Joel silinmesi amaçlanan anıları çok alakasız başka



RESİM 5. *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* kolaj çalışması.[8]



RESİM 6. Filmden kareler. Çocukluk anılarına saklanmak.[9]

anıların içine taşıyarak ve böylelikle silicileri şaşırtarak anılarını ve kendisini korumaya çalışır. Sevgilisiyle paylaştığı bir an ve mekânı birden çocukluğundaki bir an ve mekâna dönüştürme becerisi ile silicilerin sevdiği kadını zihninden silmelerini engellemeye uğraşır. Silicilerin anı avına yenik düşmemek için başka anıları arasında bir yolculuğa çıkar, ama Gezi Parkı'nda elde edilen başarının aksine, Joel ve Clementine silinme işleminin tamamlanmasına engel olamaz.

Kentteki yıkarak yapma projelerinin ardında da tıpkı bu filmde olduğu gibi bir yaşanmışlık avı söz konusudur, siliciler her daim yanı başımızdadır. Yıkarak yapma eylemi ile yeni tüketim metalarına yer açmak için eskiler temizlenmekte, hafıza silinmektedir. Tarlabaşı ve Sulukule gibi kentin kentle "sorunlu ilişkiler"i olan kısımları tıpkı filmdeki gibi silinerek çözülmeye çalışılır. Ve tüm direnişlere rağmen filmdekinden farksız biçimde buralardaki yaşanmışlık sıfırlanır, silinme işlemi özenle tamamlanır.



RESİM 7. Filmden kareler.[10]



RESİM 8. Emek ve Yıkım kolajı.[11]

Film artık birbirini hiç hatırlamayan, tanımayan, birbirine yabancılaşmış Joel ve Clementine'in yeniden buluşması ve tüm bu birbirini sildirme çılgınlıklarına rağmen, sorunlu olmasını dahi göze alarak yeniden bir ilişkiye başlayacakları umuduyla son bulur. İzleyiciye "Tüm bu yabancılaşmaya rağmen özneler yerinde duruyorsa sorun yok, anlar, anılar yeniden yaşanabilir" deniyor gibidir.

Bu noktada kente baktığımızda yalnızca kentsel dönüşüm projeleriyle, Tarlabaşı ve Sulukule örnekleriyle sınırlı kalmadan, gelir seviyesi düşük insanların yaşadığı gecekondu mahallelerinin yıkımında, İstiklal Caddesi'ndeki Emek Sineması'nın, Cercle d'Orient binasının, Mecidiyeköy'deki Tarihi Likör Fabrikası'nın ve daha birçoklarının yıkımlarında, yıkılma planlarında öznenin yok sayıldığı, silinmeye de çalışıldığı görülür. Bunun cevabı

yıkılarak yapılanan bu yerlere neyin yapılacağı sorusunda gizlidir. Geçmiş silinerek yerine daha fazla alışveriş merkezi, otel, kapalı siteler, rezidanslar koyulmaktadır. Bu yapılar kentin ve kentlinin hafızasıyla ilişki kurmayan yapılar olarak kentli öznenin yıkılarak yapılanan kentin dışında bırakıldığını gösterir. Yıkılarak yapılanan kentte ilişkiler yıkılan yeri hafızasında yer kılmış öznelerle değil, başka öznelerle başka türlü kurulmakta, geçmişin içi boşaltılmaktadır. Geçmiş bir rant değeri olarak metalaştırılırken, geçmişin bütünlüğünü koruyan çevrelerden vazgeçilmesi kendi içinde çelişkili bir durum yaratır. Geçmişi bilinçli bir şekilde sildikten sonra yaşanan krizde o geçmişin nostaljisinden yararlanarak, eski öznelerden kurtulmuş bir şekilde, yeni öznelerle yeni yaşamlar kurmak yine en temizi ve en kârlısı olur.

Öte yandan "Kent geçmişiyle kalsın, hiç değişmesin, her şey aynı kalsın" tavrı da aslında bugünü silmekle eşdeğer bir tavırdır. Kentin zamanını dondurmak onu başka bir yolla bir nostalji metası olarak tüketime açmak demektir. Asıl mesele "Yesterday" şarkısını fon müziği yapmadan bugünü kurabilmektir.

Sonuç

Çalışmanın vardığı yer, *Memento*'nun geçmişi hatırlayamayan karakteri Leonard ile yıkarak yapılanan kent İstanbul arasında, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* filminin hafızası silinen karakteri Joel ile de hafızasının silinmesine çeşitli yollarla direnen, hafızası silindikçe boşluğa düşen kent ve kentli yaşantısı arasındaki benzerliktir. Önemli olan, mimarın, "yapan" kimsenin aslında her yapış eyleminde bir şeyleri "yapabilmek" için başka bir şeyleri "yıktığını", sildiğini fark etmesidir. Kent birikerek var olan bir şeydir ve bu birikmelere elbette silinmeler de eklenir. Kent aslında her şeyi hatırlar; silinmelerini dahi. Bilmek, hatırlamak öncelikle acı verici bir eylem olduğu için kimi zaman silinmelerin hafifliğine sığınmak, biraz Leonard biraz da Joel gibi olmak bizi bugünün sancılarından koruyan bir yöntem olabilir.

Galiba en başta saklandığımız yerden çıkıp bugünün sancılarına kulak vermemiz, Joel gibi tamamen silinmeden hemen önce kendimizle yüzleşmemiz, Leonard gibi katili arayarak boşluğun içinde dolanırken aslında önce kendimizden şüphelenmemiz gerekiyor. Öte yandan bunlar bir türlü olmuyor. İstediği kadarını hatırlamak bünyenin kişiye verdiği en güzel hediyeyken, Leonard gibi hafızası sil baştan başlayan bir kentte Joel gibi silinerek yaşamak da kader haline geliyor. Yine de Joel gibi filmin sonuna kadar direnmek gerek; çünkü hafıza anılar için direnmeyi de kaydeder, bir gün yeniden hatırlamak ve yeniden direnmek için. Freud'un (Göle, 2007) söylediği gibi, hafıza unutmaz, sadece bastırır, günün birinde tekrar hatırlamak üzere. Belki de "bugünü kurma" sancılarıyla ancak böyle baş edebilecektir.

NOTLAR

1. "Yıkarak yapma" kavramı, Uğur Tanyeli'nin *Üç Kuşak Cumhuriyet* adlı kitapta, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet tarihi boyunca İstanbul'un yıkma eylemi üzerinden nasıl biçimlendiğini ifade etmek için kullandığı bir kavramdır. *Üç Kuşak Cumhuriyet*'te yer alan "Yıkarak Yapmak" başlıklı makalesinden alıntılanmıştır.

2. "İstanbul Yıkıldıkça Güzelleşir" kolaj çalışması bu makale için yazar tarafından üretilmiştir.
3. Alıntılandığı yer:
http://www.radikal.com.tr/yazarlar/yildirim_turker/yikici_karaktere_selam-1040477
Erişim tarihi: 3.06.2013.
4. Bu söz şuradan alıntılanmıştır:
http://www.birgun.net/life_index.php?year=2010&month=10&day=01.
Erişim tarihi: 1.05.2013
5. *Memento* kolaj çalışması yazar tarafından bu makale için üretilmiştir.
6. Yönetmen Christopher Nolan'ın *Memento* (2000) isimli filminden alınmış bir sahne görüntüsüdür.
7. Yönetmen Christopher Nolan'ın *Memento* (2000) isimli filminden alınmış bir sahne görüntüsüdür.
8. *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* kolaj çalışması yazar tarafından bu makale için üretilmiştir.
9. Yönetmen Michel Gondry'nin *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004) isimli filminden alınmış bir sahne görüntüsüdür.
10. Yönetmen Michel Gondry'nin *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004) isimli filminden alınmış bir sahne görüntüsüdür.
11. Emek ve Yıkım kolajı yazar tarafından bu makale için üretilmiştir.

Bellek ve Mekânın Dönüşümü: Tarlabaşı

Ayça Özmen ve Burcu Can Çetin

Giriş

İnsanlar geçmişlerini kurdukları ilişkiler çerçevesinde yeniden kurgular (Assmann, 2001). Bu çerçevenin içindekileri hatırlar, dışında kalanları ise unuturlar. Bellek hatırlama/unutma sürecinin devamlı şekillendiği, değiştiği bir olgu, mekân ise bu ilişkiler çerçevesinin başlıca unsurudur. Anıların yaşanan mekâna bağlı olmasından yola çıkılarak mimarinin geçmişteki toplumsal değerler doğrultusunda geliştiği, belleğin de fiziksel yapı üzerinde oluştuğu öne sürülebilir. Mekân toplumsal bellekte imgeleri oluşturur ve yaratıldığı toplumdaki her bireyden izler taşır. Belirli bir mekân üzerinden imgeler yoluyla hatırlanan, geçmişin somut izleri olan yapılı çevreler, toplumsal gelenekleri yansıtmaları nedeniyle, başta anı değeri olmak üzere tarihsel, estetik ve belgesel değerler taşır. "Kültürel miras" olarak adlandırılan bu çevreler, taşıdıkları değerlerin etkisiyle, korundukları takdirde belleklerdeki varlıklarını sürdürür.

Küresel Kent ve Kent Koruma Siyasalarının Evrimi: Tarlabaşı Örneği

1980'lerde yükselen küreselleşme olgusu, gelişmenin odağını toplumsal refahtan iktisadi kalkınmaya kaydırmıştır. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler ülkeler arası sınırları işlevsiz kılarken, şehirler yatırımları çekmek amacıyla hızlı bir yarışa girmiştir. Kent küresel ekonominin etkin gücü olarak yeniden keşfedilmiştir (Amin ve Graham, 1997). 1980'lerin ikinci yarısından sonra "kentsel yenileme" çalışmaları iktisadi gelişmenin önemli bir aracı ve güçlü kent imgeleri yaratmanın yollarından biri haline gelmiştir. Bu kapsamda çekici bir çevre oluşturmak için seçilen yöntemlerden biri, tarihi öğeleri öne çıkarmaktır. Günümüzde kentlerin belleğinde yer edinmiş kültürel miras alanları postmodern kimlik siyasalarının üretildiği alanlar olarak dikkat çekmektedir (Till, 2008).

Tarlabaşı semti, İstanbul'un en önemli kültürel ve ticari eksenlerinden biri olan İstiklal Caddesi'nin paralelinde Taksim Meydanı'na bağlanan Tarlabaşı Bulvarı'nın iki yanında, Dolapdere'ye doğru inen yamaçlar üzerinde bulunmaktadır. Bostan, Bülbül, Çukur, Kamer Hatun, Kalyoncu Kulluğu ve Şehit Muhtar adlı altı mahalleden oluşur. 15. yüzyılın ikinci yarısında Kasımpaşa ve Dolapdere vadisi yamaçları Kasımpaşa'da işlemeye başlayan tersaneyle yerleşime açılır. Tarlabaşı olarak isimlendirilen bu yamaçlarda düşük gelirli, gayrimüslim tersane işçilerinin konutları bulunur (Aksoy, 2008). Matrakçı Nasuh'un İstanbul ve Galata minyatürlerinde bu bölgenin az sayıda konutun bulunduğu bağ, bahçe ve korulardan oluştuğu görülür (Çetin, 2008). Önceleri Tarlabaşı'nın fiziksel dokusunun temel

öğeleri olan bahçeli iki katlı ahşap konutlar İstanbul'un büyük yangınlarından etkilenir ve önemli bölümü 19. yüzyılda kâgir yapım tekniğiyle inşa edilir (Aksoy, 2008). 1910'larda bugün semtin büyük kısmını oluşturan kâgir apartmanlar yapılmaya başlanır. Bu yapılar Pera'nın Boğaz'a bakan güney yamaçlarındaki yüksek gelirli bürokrat ve tüccarlardan oluşan gayrimüslimlerin yaşadığı yapılarla benzer mimari üsluplar taşımalarına rağmen süslemeleri, estetik değerleri ve dar cepheleriyle düşük gelirli ve orta sınıf gayrimüslümlerin kültürlerini ve yaşam şekillerini yansıtırlar. 20. yüzyıl başlarında Tarlabaşı sakinleri Pera bölgesinde bulunan elçiliklerde ve evlerde çalışan işçilerdir ve 1930'lara kadar semtte Müslüman haneye rastlanmamaktadır (Çetin, 2008).

1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte elçiliklerin Ankara'ya taşınmasının ardından Tarlabaşı'nda yaşayanların iş imkânları azalır. 1942 yılında çıkarılan varlık vergisi, azınlıkların mallarını kaybetmesine ve birçok işyerinin kapanmasına neden olur (Çetin, 2008). 1955'teki 6-7 Eylül olayları, 1964 kararnamesi ve 1974 Kıbrıs Harekâtı'nın etkileriyle Tarlabaşı'nın yerlileri olan Rum ve Ermeniler burayı terk eder. 1950'li yıllarda kırdan kente göçle beraber semtte toplumsal dönüşüm başlar (Dinçer ve Enlil, 2002). 1960'lara gelindiğinde artık bölgenin toplumsal yapısı neredeyse tamamen değişmiştir. Yeni nüfusu, çoğu ucuz kiralık konutlar arayan iç göç sonucu gelenler oluşturmuştur (Aksoy, 2008). İlk olarak 1930'larda Prost Planı'nda önerilen Tarlabaşı Bulvarı'nın genişletilmesi "1950 Menderes operasyonları" sırasında gündeme gelmiştir, fakat proje 1980'lerde, Bedrettin Dalan'ın büyükşehir belediye başkanlığı döneminde hayata geçirilir. 1986'da tescilli ve tescilsiz birçok yapı yıkılarak 1988'de günümüzdeki Tarlabaşı Bulvarı açılır (Dinçer ve Enlil, 2002). Bugünkü sınırları böylece oluşmaya başlayan Tarlabaşı, bulvarın iki yanının birbirinden ayrılmasıyla içine kapalı bir semt haline gelir. Çoğunluğu kiracı olan yeni nüfusla birlikte yapılı çevre küçük imalat atölyeleri ve bekâr odaları gibi yapıların fiziksel değişimini tetikleyen yeni işlevler üstlenir. İktisadi kısıtlar, bürokratik engeller, kamu hizmetlerinin eksikliği ve bu fiziksel değişimler Tarlabaşı'nda bugünkü fiziksel çöküntünün en önemli nedenleridir (Aksoy, 2008).

1990'lı yıllarda İstiklal Caddesi'nin yayalaştırılması Beyoğlu'nda soylulaştırmanın önünü açmış, fakat Tarlabaşı Bulvarı'nın fiziksel bir eşik olması nedeniyle Tarlabaşı'nın Beyoğlu ile tarihsel ilişkisi bozulmuştur. Tarlabaşı'nı görünmez kılan ve toplumsal dışlanmışlığını pekiştiren bu bulvar, Beyoğlu'nda istenmeyen her şeyin caddenin aşağı kısmında yerleşmesine neden olmuştur (Çetin, 2008). Dinçer ve Enlil tarafından 2002 yılında yapılan araştırmaya göre, 2000'li yılların başında semtte ikamet etmekte olan halkın 1960'larda ve 1990 sonrasında iktisadi sebeplerle başta Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'dan göç edenlerden oluştuğu görülmüştür. Tarlabaşı'nda ikamet edenlerin yarısından fazlası yirmi yılı aşkın süredir burada yaşamaktadır. Marjinal grupların yerleştiği ve bu yönüyle kent içinde farklılaşmış bir alan olan Tarlabaşı, kayıtdışı çalışan insanların ikamet ettiği, güvenlik sorunlarının yaşandığı bir çöküntü alanı olarak tarif edilmektedir artık (Dinçer ve Enlil, 2002).

Günümüzde Tarlabaşı tek tük ahşap konutlar, çoğunlukla kâgir apartmanlar, kısmen de modern yapılardan oluşan fiziksel çevre ve az sayıda azınlıkla beraber son elli yılda iç göçle gelmiş dar gelirli bir toplumsal sınıftan oluşmaktadır. Tarlabaşı Bulvarı'na cephe

veren yapılarda ticaret, küçük imalat, depo, karma kullanım izlenirken, iç kesimlere doğru konutlar yoğunlaşmış durumdadır. Tarlabaşı bu özellikleriyle 1993 yılında "kentsel sit" alanı ilan edilmiş, içerdiği tarihi yapıların büyük bölümü tescillenmiş ve semt 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu ile koruma altına alınmıştır (Çetin, 2008). Türkiye'de "kültür varlığı" ve "koruma" üzerine hazırlanmış en kapsamlı kanun olan 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu kapsamında mutlak koruma alanı ilan edilen Tarlabaşı, "mimari, mahalli, tarihsel, estetik ve sanatsal özelliği bulunan ve bir arada bulunmaları sebebiyle teker teker taşıdıkları kıymetten daha fazla kıymeti olan kültürel ve tabii çevre elemanlarının (yapılar, bahçeler, bitki örtüleri, yerleşim dokuları, duvarlar) birlikte bulundukları alanlar" olarak tanımlanan "kentsel sit alanları"ndan biri olarak sınıflandırılmıştır. Alanın tamamı için koruma ilkelerine göre hazırlanmış ve onaylanmış bir koruma imar planının var olmaması ve şahıs mülkiyetindeki tescilli yapıların yenilenmesini kolaylaştıracak uygulamaların eksikliği nedeniyle Tarlabaşı bu süreç içinde hızla bir çöküntü alanı haline gelmiştir (Aksoy, 2008). 16 Haziran 2005 tarihinde çıkarılan 5366 sayılı Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun'un "yıpranan ve özelliğini kaybetmeye yüz tutmuş, kültür ve tabiat varlıklarını koruma kurullarınca sit alanı olarak tescil ve ilan edilen bölgeler ile bu bölgelere ait koruma alanlarının, bölgenin gelişimine uygun olarak yeniden inşa ve restore edilerek, bu bölgelerde konut, ticaret, kültür, turizm ve sosyal donatı alanları oluşturulması, tabii afet risklerine karşı tedbirler alınması, tarihi ve kültürel taşınmaz varlıkların yenilenerek korunması ve yaşatılarak kullanılması" maddesine göre, Tarlabaşı kentsel sit alanı 2006 yılında 10172 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile yenileme alanı* ilan edilmiştir.

Tarlabaşı Yenileme Projesi

Tarlabaşı'nda toplam 21 adet yapı adası yenileme alanı kapsamındadır. Toplam proje alanı 20.000 m² olan dokuz yapı adası "Tarlabaşı 1. Etap Yenileme Projesi" olarak ilan edilmiştir. 2007'den bu yana, Beyoğlu Belediyesi tarafından açılan ihaleyi alan bir yüklenici inşaat firması tarafından yenileme çalışmaları devam etmektedir (Küçük, 2010). Proje için hazırlanan internet sitesinde projenin fiziki yenileme, sosyal ve ekonomik iyileştirme getireceği ve Tarlabaşı'nda yeni bir yaşam merkezi oluşturulacağı söylenmektedir. Proje kapsamında 278 yapının tescilli sivil mimarlık örneği olan 210'unun büyük bölümü cepheleri korunarak yenilenecektir. Plan şeması ve iç mekân düzeni bütünüyle değişecektir. Dokuz yapı adasında yedi adet mimari tasarım grubu çalışacak, hatta bazı adalarda birden fazla mimari grup bir arada kendi tasarımlarını geliştirecektir. Yapı adalarının altında inşa edilecek çokkatlı otoparklardan binalara ulaşım sağlanacak, yapı girişleri sokaklardan değil yapı adalarının ortalarındaki ortak avludan olacaktır. Tarlabaşı'nın yeni sakinlerinin arabası olan ve yapı ortalarında rekreasyon alanına gereksinim duyan yüksek gelire sahip bir kesim olması öngörülmektedir (Aksoy, 2008). Oysaki Tarlabaşı Yenileme Projesi'nde yapılan fiziki

* Yenileme alanı: Sit ve koruma alanı olarak tescil ve ilan edilen bölgeler ile bu bölgelere ait koruma alanlarının içinde, sınırları yetkili idarenin teklifi üzerine Bakanlar Kurulu'nca kabul edilerek belirlenen alanlar (5366 sayılı kanuna göre).

müdahalelerin getirdikleri, iktisadi yararın kamu yararının üzerinde tutulması ve projenin dayandığı yasal düzenleme sorunları nedeniyle Tarlabaşı'nın içerdiği tüm tarihi çevre değerleriyle bir bütün olarak geleceğe aktarılmasını engellemektedir. İlk olarak, projede tescilli yapıların plan şemaları değiştirilip yalnızca cephelerinin korunması ile alana özgü yığma sistemin ortadan kaldırılması, mevcut durumdaki farklı yapı yüksekliklerine karşı yeni ek yapılar ile tüm yapı yüksekliklerinin artırılıp birbirine eşitlenmesi, parsel birleşimi ile yapı ve yapı giriş çıkış ilişkilerinin değiştirilmesi, bodrum katlarına eklenecek çokkatlı otoparklar ile yapı kesitlerinin farklılaştırılması yaklaşımları tarihi çevreyi bir manzara olarak görmekten ve geçmişi olmayan boş bir alanda tasarım yapmaktan öteye geçemez. İkincisi, projenin amaçları arasında bahsedilen toplumsal ve iktisadi iyileştirmenin uygulamada iktisadi boyutu ön plana çıkarılmakta, toplumsal yanıysa göz ardı edilmektedir. Yapılan fiziksel iyileştirme ile Tarlabaşı'nda yaşayan toplumsal sınıf yok sayılarak yüksek rant getiren bir alanın oluşturulması hedeflenmektedir. Proje bitiminde semtin kullanıcısı günümüzdekinden çok farklı niteliklere sahip, yüksek gelirli kentlilerden oluşacaktır. Bu bağlamda Tarlabaşı yeni yüzüyle devlet eliyle soylulaştırma örneklerinin başında gelecektir. Belediye girişimci rolüyle kamu hizmeti yerine ticari bir eylem gerçekleştirmekte, bu anlamda yatırımcıya kolaylıklar sağlamakta ve yatırımcı ile Tarlabaşı sakinlerini karşı karşıya getirmektedir. Son olarak, yirmi yıldır kentsel koruma alanı olarak 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'na tabi olan Tarlabaşı'nda yetki, hak ve uygulamalar, 2006 yılında çıkarılan 5366 sayılı Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun ile değiştirilmiştir. Artık Tarlabaşı bir sit alanı değil yenileme alanıdır ve sit alanlarındaki tüm uygulama ve onaylardan sorumlu olan koruma kurulları devre dışı bırakılmıştır (Aksoy, 2008).* Yeni kanunla yenileme alanlarında gerçekleştirilecek eylemlerde anlaşma yolu esas alındığı halde, Tarlabaşı örneğinde olduğu gibi alelacele kamulaştırmayı da beraberinde getirmesi ve yatırımcıdan vergi, harç gibi ücretlerin alınmaması dönüşüm sürecini özel sektör yatırımcısı için kolaylaştırmakta, bu alanlarda yaşayanlar ise mağdur edilmektedir. Oysa aynı yasanın 3. maddesine göre mal sahibine yenileme hakkı tanınmıştır, fakat bu uygulamanın önüne geçen kısıtlar koyulmaktadır.†

Tarlabaşı Belleğinin Dönüşümü

Mekânların kurgulanma ve oluşturulma aşamalarında güç ve zenginlik, tasarlanmaları ve üretilmeleri aşamasında mimarlık, algılanmaları ve anlatılmaları aşamasında ise o mekânı

---

* 5366 sayılı kanunun 2. maddesi'ne göre, "Büyükşehirlerde belediye meclislerince alınan kararlar, büyükşehir belediye meclisince onaylanması üzerine Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın teklifi ile Bakanlar Kurulu'na sunulur. Bakanlar Kurulu projenin uygulanıp uygulanmamasına üç ay içinde karar verir."

† 5366 sayılı kanunun 2. maddesine göre, "Yenileme alanı içinde yapı parsellerindeki uygulamalarda kendi parseli ve yapısı aynen korunarak yenilenecek yapılar, projenin bütünlüğünü bozmamak şartıyla belediyece kabul edilen projeye bağlı kalmak ve il özel idaresi ve belediyenin belirleyeceği amaçta kullanılmak kaydıyla parsel sahibince yapılabilir. Bu durumlarda uygulamanın projeyle eş zamanlı olarak başlatılması ve tamamlanması esastır. Aksi takdirde il özel idaresi ve belediyece bu Kanun hükümleri uygulanır. Yenileme alanlarında yenileme projelerinin uygulanması sırasında tabii afet riski taşıdığı Bayındırlık ve İskan Bakanlığı'nca belirlenen bölgelerde gerekli tedbirleri almak üzere il özel idareleri ve belediyeler yenileme projelerinde tasfiye de dahil olmak üzere gerekli düzenlemeleri yapabilir, yasaklar koyabilir."

deneyimleyen ve anlayan bireyler karşımıza çıkmaktadır (Gieryn, 2000). Geçmişi sadece kurduğu ilişki çerçevesinde yeniden anımsayan birey ve toplum için ilişki çerçevesi dışında kalanlar unutulmaktadır. Bununla birlikte belleğin içerdikleri, zihinlerdeki düzeni ve süresi bireyin kapasitesine değil, daha çok toplumsal ve kültürel dış koşullara bağlıdır. Sürekli canlı ve iletişim halinde olan bellek için dışarıyla olan bağlantının durması ya da kesilmesi unutmayı ortaya çıkarır. Bir diğer deyişle, kişinin alışverişte bulunduğu gerçeklikte kendini gösteren değişim ve kaybolma unutmanın temelini oluşturur. Hatırlamak kadar unutmak da toplumsaldır (Assmann, 2001). İstanbul'un soylulaşan önemli kültür mirası alanlarından biri olan Tarlabaşı, geçmişinden gelen izleri yansıtan tarihi çevresiyle kentli için bir "bellek mekânı"dır. Zaman içinde kentin yaşadıklarından etkilenen ve değişime uğrayan Tarlabaşı için unutma belli başlı üç durumla ilişkili olarak kendini göstermiştir. İlk olarak, 15. yüzyılda oluşmaya başlayan bu semt, İstanbul yangınlarının ardından ahşap iki-üç katlı konutlarını yitirmiştir. Fiziki çevre özellikleri kısmen kaybolmuş, geçmişin izleri alanda yaşayan gayrimüslim halkın zihninde kalmıştır. Bölgede yaşayan toplumsal sınıfın o dönemde hâlâ Tarlabaşı'nda yaşıyor olması insanların toplumsal belleğini diri tutmuştur. İkinci olarak, semtin ilk belleği 1942 tarihli varlık vergisi ile başlayan göç sonucunda alandan ayrılan eski Tarlabaşılılar ile birlikte kısmen yitirilmiştir. Yine de tarihi çevredeki izleri günümüze kadar gelmiştir. Bu süreç içinde Anadolu'dan gelen göçmenler bu tarihi çevrenin yeni kullanıcıları olmuş ve yeni bir toplumsal belleğin oluşmasını tetiklemişlerdir. İstanbul'da yaşayanlar için, bu yeni toplumsal sınıf ile geçmişte var olan bellekleri yenilenmiştir. Ayrıca göçmenlerin zihninde fiziki çevreden kaynaklanan yeni bir bellek oluşmuştur. 1980'li yıllarda Tarlabaşı Bulvarı'nı genişletme çalışmaları sırasında birçok kültür mirası yapı yıkılmış ve Tarlabaşı, Beyoğlu'ndan koparak içine kapalı bir semt haline gelmiştir. Bu fiziki ve toplumsal etkiler semtin belleğine eklenerek onu günümüze getirmiştir. Üçüncü olarak, siyasi erkin amaçları doğrultusunda hazırlanan Tarlabaşı Yenileme Projesi yıllar boyunca birikerek gelmiş olan belleği geri dönülemez şekilde yeniden kurgulamaya yöneliktir; yaratmak istediği yeni toplumsal sınıfla beraber tarihi çevreyi bir dekor olarak kullanmaktadır. Bu durum küreselleşme ve yeni kent siyasaları ile birlikte gelen ve tarihi çevre üzerindeki olumsuz etki olarak nitelendirebileceğimiz sahte kimlik oluşturma ve toplumsal belleğin yok olma riski (Günay, 2010) olarak açıklanabilir. Zaten Beyoğlu Belediye Başkanı Ahmet Misbah Demircan da yenileme projesiyle Tarlabaşı'nı Paris'teki Champs-Élysées'ye dönüştürmeyi hedeflediğini belirtmiştir (*Sabah*, 2010). Tarihi çevreye sadece iktisadi kalkınma anlamı yükleyen, geçmişini, yapılarını, dokusunu ve yıllarca oluşmuş çokkatmanlı hafızasını hiçe sayan bu proje gerçekleştirildiği zaman Tarlabaşı'nın önceki belleğini sıfırlayan bambaşka bir bellek ortaya çıkacaktır.

4. BÖLÜM

"Bir Varmış Bir Yokmuş Gecekondu": Gecekondu Dönüşüm Projeleri Masal Değildir

Belleklerde Gecekondu*

Tahire Erman

Ulusal kalkınmacı dönemden neoliberal ekonomi politikalarının damgasını vurduğu yeni bir döneme geçişin yaşandığı 1980 sonrasında gecekondular, formel konut piyasası içine çekilme hedefi çerçevesinde, müteahhitler eliyle apartmanlaşmaya başlamıştır. AKP iktidarı döneminde ise, 2005 sonrası kentsel dönüşüm projeleriyle gecekonduların belediye-TOKİ işbirliğiyle topluca yıkılmasının önü açılmıştır. Bu makale, neoliberal kentsel uygulamalarla kent çeper arazilerinde yıllardır varlığını sürdürmüş olan ve kendine özgü dayanışmacı bir yaşam sunan gecekonduların hızla yıkılmaya başlaması sonucu "belleklerde kalan gecekondu"yu saptamak ve belleklerimizde koruma altına almak amacıyla yazılmıştır. Makalenin diğer bir yazılış amacı ise, gecekondular yıkılıp gecekondu halkı kentsel dönüşüm projelerindeki TOKİ bloklarına yerleştirildikçe toplumda hâkim olan "Artık modern binalar gecekonduların yerini alıyor, kentlerimiz güzelleşiyor" düşüncesinin, olay bu değişimi yaşayan insanlar açısından anlaşılmaya çalışılarak sorgulanması gereğidir. Örnek araştırma, Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi'nde (KAGKDP) tapusu olmayanların yerleştirildiği Karacaören-TOKİ sitesinde gerçekleştirilmiştir. Makalede önce KAGKDP'nin uygulamasına ve kullanılan söyleme yer verilmektedir. Bu bölümü Karacaören-TOKİ sitesinde kurulan yeni yaşam hakkında bilgilendirme izlemektedir. Son bölümde ise, site halkının kentsel dönüşüm projesiyle yıkılan gecekondularına ve gecekondu yaşamına dair belleklerindeki kurgular aktarılmaktadır. Böylece "belleklerde gece-



RESİM 1. TOKİ bloklarının yerini almakta olduğu gecekondular, 2007.

* Makale Nisan 2010-Aralık 2013 arasında TÜBİTAK proje no. 109K360 çerçevesinde Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi'ndeki Karacaören-TOKİ sitesinde gerçekleştirilen saha araştırmasına dayanmaktadır. Araştırmada belli aralıklarla iki kez yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat yapılmış (63 ve 55), ayrıca yine iki kez anket uygulanmıştır (222 ve 217). Katılımcı gözlem tekniğiyle site halkının kurduğu yeni yaşam ve arkada bıraktığı eski yaşamla ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır.

kondu" site yaşamının gerçekliği içine yerleştirilerek anlatılmaktadır. Makalede günümüzün "bireycileşen" (ve yalnızlaşan) toplumunda unutulmakta olan bir yaşam biçimi, yani fiziksel müdahaleyle yok edilmekte olan "gecekondunun toplumsallığı" vurgulanmaktadır. Her şeyin para ödenerek satın alınan mal ve hizmetler haline geldiği günümüzde, kent yoksulunun gecekondularında yarattığı ucuz yaşamla ilgili duruma da makalede vurgu yapılmaktadır. Kent yoksulunun gıda sorununu çözmek için "kent tarımı" gibi projelerin kendini gösterdiği dünya örneklerine ters düşen bir şekilde, ülkemizde kentsel dönüşüm projeleriyle kesilen ağaçlara, yok edilen bahçelere, öldürülen hayvanlara da dikkat çekilmektedir.

Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi: Uygulama ve Söylem

2004 yılında TBMM'den geçirilen özel bir yasa (5104 sayılı Kuzey Ankara Kentsel Dönüşüm Projesi Kanunu) ile uygulamaya konan Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi, Türkiye'nin ilk büyük kentsel dönüşüm projesi ve Büyükşehir Belediye Başkanı Melih Gökçek'in prestij projesidir. Projenin meşruiyeti, küreselleşmeyle önemi artan havaalanları çerçevesinde, Esenboğa Havaalanı'nı kent merkezine bağlayan ana trafik aksı üzerinde olan gecekonduların yarattığı "utandırıcı" manzaradan kurtulmak, yabancı devlet adamlarının kente giriş kapısı olan bu alanı "dünya kenti" olmaya aday Ankara'ya yakışır hale getirmek, yani gecekondulardan "temizlemek" üzerinden kurgulanmıştır. Tabii bu söylem içinde potansiyel oy deposu olan gecekondu halkına yönelik vaatler de yer almış, "düzensiz", "bakımsız", "çirkin" konutlar yıkılarak gecekondu halkının "modern", "konforlu" ve yeterli altyapı ve sosyal donatısı bulunan ve dolayısıyla yaşam standardı yüksek yeni yaşam alanlarına taşınması ve bu süreçte daire sahibi olabilme imkânlarının doğması kaçırılmayacak bir fırsat olarak sunulmuştur. Bu söylemle toplumsal algıda gecekonduların "geçmişin hatası", TOKİ'nin yerinden edilen gecekondu halkı için yaptığı konutların ise "ilerleme" olarak yer bulması amaçlanmıştır.

İktidarca üretilen bu hâkim söylem gecekondu halkını da etkilemiş, özellikle kadınlarda daire yaşamına yönelik bir arzu oluşmuştur. Öte yandan, projenin uygulama alanındaki birçok gecekondu derme çatma evler olmaktan çoktan çıkmıştır; uzun zamandır bölgedeki gecekonduların yıkılacağı söylentisine karşın bunun bir türlü gerçekleşmemesi, ailelerin gecekondularına yönelik bir tehdit olmadığı düşüncesiyle evlerini kalıcı görmelerine yol açmıştır. Araştırma kapsamında görüşülen kişiler arasında, para harcayarak gecekondularını daha iyi bir duruma getirmeye çalıştıklarını, mutfak ve banyolarına fayans ve kalebodur döşediklerini, balkonlarını genişlettiklerini, çatılarına güneş enerji panelleri yerleştirdiklerini ifade edenler olmuştur; yani söz konusu kentsel dönüşüm projesi gecekondu halkını hazırlıksız yakalamıştır. Projedeki gecekondu karşıtı söyleme karşın, çoğu aile gecekondusunu bırakmak istememiştir. Öte yandan, Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin TOKİ ile kurduğu ortaklıkla projeyi hızla hayata geçirmek istemesi karşısında itiraz etmek kolay değildir. Gecekondularını kendi elleriyle yıkmaları üzerinden gerçekleştirilmek istenen gecekondu yıkımıyla ilgili algı yönetimi çerçevesinde gecekondu halkına birtakım özendirici tekliflerde bulunulmuş, elektrik ve su faturalarını ödeyerek borçlarını kapattıktan sonra evlerini yıkanlara hem enkazı alma "hakkı" hem de belediyenin ücrete tabi

olmayan doğalgazlı ve sıcak sulu lojmanlarında dairelerin inşaatı bitinceye kadar oturma "fırsatı" tanınmıştır. Lojman sayısı kısıtlı olduğu ve önce gelenlere bu fırsat verileceği için gecekondu yıkım süreci hızlanmış, belediye de evlerini kendi elleriyle yıkanların video ve fotoğraflarını çekerek internet sitesine koymuş, bu yolla gecekondu yıkımının reklamını yapmıştır. Araştırmada "lojman fırsatı"nı yakalayabilmek için özellikle kadınların sabahın erken saatlerinden itibaren TOBAŞ* binası önünde sıraya girdiğinden bahsedilmiştir. Bu durum erkekler tarafından kadınların gecekondudaki iş yükünden kurtulup dairede konfor ve rahatlığa kavuşma arzusu olarak yorumlanmaktadır.

Proje uygulama sürecinde gecekondu halkı "tapulu arsası bulunan", "tapu tahsis belgeli" ve "belgesiz ve kaçak" ("hazine", yani tapusu olmayan) olarak ayrıştırılmıştır. "Hak sahipleri"ne, yani tapusu olanlara –ki tapular da kendi içinde "imarlı tapu" ve "tarla/kadastro tapusu" olarak ayrılmıştır– sahip oldukları gecekondu arazisinin büyüklüğüne göre "hak sahibi konutları"ndan daire(ler) verilecektir (kadastro tapulu olanlara 333 m^2 arsa için 80 m^2'lik bir daire; imar tapulu olanlara 200 m^2 arsa için 80 m^2'lik bir daire). Tapu tahsis belgesi sahiplerine yine aynı şekilde, ama bu kez daha büyük arazi karşılığı daire (400 m^2 karşılığında 80 m^2'lik daire) verilecektir. Arazisi daha büyük olanlara para ödenecek, daha küçük arazisi olanlar ise borçlandırılacak ve borçlar 48 aya bölünecektir. Bu sistemle, eski Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı Murat Karayalçın'ın kendisiyle yaptığım görüşmede belirttiği gibi, gayrimenkul menkule çevrilmiştir. İmarlı tapusu olanlar müteahhide verme şansları bulunduğu için projeyi istemezken, müteahhidin girme durumunun olmadığı arazilerde evi bulunanlar arasında projeye olumlu bakanlar olmuştur. "Hazine" olanlar ise belediyenin "yüce gönüllülüğü" ile proje dışında bırakılmamış, onlara da "daire sahibi olma şansı" tanınmıştır: On beş yıl boyunca düzenli olarak her ay ödeyecekleri banka ipotek kredisi (*mortgage*) taksitleri ile TOKİ'nin kendileri için inşa edeceği sitede bir daire sahibi olabileceklerdir. Taksitler her yıl iki kez memur maaşı artışına endeksli olarak zamlanacaktır. İlginç bir şekilde, bu insanlar arasında memur olanların sayısı son derece azdır. Bölgede yaşayan ve sayıları fazla olmayan kiracılara ise hiçbir hak tanınmamıştır.

Proje arazisinin var olan yapılardan temizlenerek yeni inşaata açılması öncesi, belediye ekipleri evleri dolaşarak "enkaz parası" ve "ağaç bedeli"ni tespit etmiş, oluşturdukları listelerle her şeyin para karşılığını belirlemiş, böylece insanların hatıralarını, emeklerini göz ardı ederek evleri ve bahçeleri parasal karşılıklarına indirgemişlerdir. Böyle bir yaklaşım içinde gecekondu halkının "gecekondu yaşam biçimi"ni sahiplenerek savunması çok zorlaşmış, paranın konuştuğu bu ortamda geçerliliğini yitirmiştir. İnsanlar yaşam alanlarını ve ilişkilerini savunmak yerine, ağaçlarının eksik sayılması, evlerinin betonarme iken "sıradan gecekondu" olarak kayda geçirilmesi, enkaz parasının eksik ödenmesi gibi konuları tartışır olmuştur; projeye itirazları da bunlarla ilgilidir. Görüşmelerim sırasında fark ettiğim üzere, yaşamlarını ve ilişkilerini kaybettikleri için duydukları üzüntü ancak kendilerine parasal açıdan yapılan haksızlıklara karşı duydukları öfke ve telaşın ardından ortaya çıkmış, geçici olarak kaldıkları lojmanlardaki görüşmelerimde gecekondusundan bahsederken ağlayanlar

---

* TOBAŞ, Belediye ve TOKİ'nin 2005 Mart'ında birlikte kurdukları müşavirlik ve danışmanlık şirketidir; açılımı Toplu Konut-Büyükşehir Belediyesi İnşaat, Emlak, Mimarlık ve Proje AŞ'dir.



RESİM 2. Fotoğrafta kalan gecekondu, 2007.

olmuştur, ki buna gecekondusunun elinde tuttuğu fotoğrafıyla gözleri yaşlı poz veren bir bey de dahildir.

Lojmanlarda görüştüğüm kişiler nezdinde henüz "gecekondu kaybı" yenidir, üzerinden az zaman geçmiştir, acısı yüreklerde tazedir. TOKİ'nin "hazine" için Karacaören'de yaptığı konutlara geçtiklerinde ise artık kalıcı mekânlarındadırlar, kimilerinin on beş yıllık daire taksitlerinden dolayı kendilerini dairelerinin sahibi olarak görmediklerini ifade etmesine karşın, yine de artık kendi dairelerine yerleşmiş ve geleceğe bakmaya başlamışlardır.

Aşağıdaki bölümler, yukarıda bahsedilen süreçten geçerek dairelerine taşınan ve site yaşamına başlayan "eski gecekondulu"ların yeni yaşamlarına ve anılarındaki gecekondu kurgularına odaklanmaktadır.

Sitede Yaşam

Karacaören-TOKİ sitesinde, çoğu Kalecik ve Çubuk gibi Ankara köyleri ile Çankırı, Yozgat ve Çorum gibi Ankara'ya yakın illerin köylerinden göç etmiş olan eski gecekondu halkı tamamen farklı bir mekân ve yaşam içine girmiştir. Kent merkezinden uzakta yer alan Baraj Mahallesi'ni de kapsayan proje içindeki gecekondular genellikle tek ya da iki katlı ve küçük de olsa bir bahçe içinde iken, taşındıkları site, aralarına dört katlı binaların serpiştirildiği çoğu on iki katlı bloklardan oluşmaktadır; yani yeni yaşam çevreleri kalabalıktır, dışarıya çıkış düzayak değildir ve doğayla ilişkisi kısıtlıdır. Gecekondudan farklı olarak artık kapılar kilitlidir, komşunun evine girmek için zile basıp kapının açılmasını beklemek gerekmektedir. Yine gecekondudan farklı olarak komşular artık çok yakınlarında, altlarındaki, üstlerindeki ve yanlarındaki dairelerdedir ve böylece "komşu gürültüsü" bir sorun olarak yaşamlarına eklenmektedir: Hem gürültü yapıp komşuyu kızdırmamak için davranışlarını kısıtlamak zorunda kalmakta hem de komşunun gürültüsünden rahatsız olmaktadırlar. Bu yüzden komşular arasında, özellikle siteye taşınma sonrasındaki ilk aylarda, bıçakla komşu kapısına gitme de dahil olmak üzere birçok kavga yaşanmıştır. TOKİ bloklarının inşaat kalitesinin düşük olması da gürültü sorununu artırmaktadır. Sitedeki yeni yaşam ayrıca birbirine tabi olmayı, "kurallı yaşamayı" gerektirmektedir; örneğin bir hanenin aidatı ödememesi tüm haneleri etkilemekte, böylece komşular arası ilişkilerde kolayca sorunlar ortaya çıkabilmektedir.



RESİM 3. Karacaören-TOKİ Sitesi, 2016.

Aileleri etkileyen en önemli konu ise daire taksitleridir. Çoğu düzensiz işlerde çalışan "hazine" kategorisindeki bu kişiler, oturdukları dairenin sahibi olabilmek için taksitlerine büyük önem vermekte, taksitleri ödeyebilmek için büyük çaba içine girmektedir. Kadınlar iş bulmaya çalışmakta, erkekler birden fazla işte çalışmakta, çocuklar okuldan alınıp işe sokulabilmektedir. Komşuluk yapmak da kimileri için masraf kapısı olmuştur. Öte yandan, dairede yaşamak demek bir anlamda sınıf atlamak demektir. Gecekondunun eski eşyası daireye yakışmaz; borca girilerek daireye yakışır eşya almak çoğu kadın için bir zorunluluktur. Kadınlar bu konuyu erkeklerden daha fazla önemsemekte, dairelerini en iyi şekilde döşemek için çaba göstermektedir. Tüketim, daire borcunun ağırlığına rağmen, yeni yaşamlarının mer-



RESİM 4. Sitedeki bir apartman bloğu, 2015.

kezine oturmuştur. Ortaya çıkan, gergin, yorgun insanlardır. Araştırmada bir genç kadın, kocasını yeni eşya borcu altına sokmasından dolayı yaşadığı stres sonucu kurdeşen dökmüştür. Tabii yeni eşya ve yeni dairenin bazı kadınlarda yarattığı mutluluğu da görmek gerekir. Daireleri gecekonduya göre daha düzenlidir, yaptıkları temizlik görünmektedir, evde sıcak su ve kalorifer vardır, soba derdi ortadan kalkmıştır. Burada yine bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Dairenin tüm bu "konfor vaatleri"ne karşın birçok ailede gelirler kısıtlı olduğu için bu konfora ulaşmak mümkün değildir. Örneğin çoğu aile kışın kombisini çok düşük ayarda yakmaktadır. Evlerine gittiğimde el sıkışırken kadın ve çocukların ellerinin soğukluğunun farkına varmamak imkânsızdı.

Gecekondu bahçesinde olduğu gibi meyve sebze yetiştirmek sitede yasaktır; site sakinleri temel gıda sağlanmasında piyasaya (ve belediye yardımlarına) bağımlı hale getirilmiştir. Gecekonduda yaşarken olduğu gibi yastık altına altın atmak artık mümkün değildir, ayın sonunu getirmek bile iyice zorlaşmıştır. Tek keyifleri olan bahçede mangal ve semaver de yine yasaktır. Zaten bu gibi keyifler için uygun mekânın bulunmamasının yanında, para ve zaman da artık yoktur. Sitedeki yaşam paraya endekslenmiştir: Gecekonduda kendilerinin yaptığı temizlik ve çevre bakım işleri, site yaşamında aidat ödeyip hizmet satın alınarak yapılmaktadır; güvenlik de satın alınan bir meta olmuştur. Burcu Hatiboğlu Eren'in bu kitaptaki Aktaş Mahallesi araştırmasında ortaya çıkan kent içi çöküntü alanlarındaki güvenlik sorunu, KAGKDP'de yıkımdan önce var olan gecekondularda söz konusu değildir. Newman'ın (1972) "savunulabilen/korunabilen mekân" (*defensible space*) dediği ve Amerika'daki sosyal konut projelerinde koşullarının yaratılması gerektiğini belirttiği durum gecekondularda kendiliğinden oluşmuş, yerel halk denetimi altında güvenli yaşam çevreleri ortaya çıkmıştır. Siteye geçişle gecekondunun güvenli ortamı ortadan kalkmış, onun yerini denetlenemez bir kalabalık, karmaşık bir yaşam çevresi almıştır. Araştırmadaki birçok insan sitede güvenlik zafiyetinden bahsetmekte, para toplayıp kapılarına güvenlik kamerası koymak, binalarının etrafını telle çevirmek istemektedir.

Aşağıdaki bölümde, sitedeki yeni yaşamın yukarıda özetlenen temel özellikleri göz önünde bulundurularak, site sakinlerinin geçmişte kalmaya mahkûm olan gecekondularını nasıl hatırladıklarına odaklanılmaktadır.

Anılarda Gecekondu Yaşamı

Kitabımda da bahsettiğim gibi (Erman, 2016), ekonomik olarak dezavantajlı ve toplumsal olarak dışlanmış grupların aynı konut çevresinde bir arada yaşaması durumunda karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma eğiliminin ortaya çıkması söz konusudur. Örneğin, Chicago'nun sosyal konutlarında komşuların karşılıklı güven ve yardımlaşmaya dayalı ilişkiler geliştirdiği, düzenledikleri etkinliklerle bir araya geldiği, birbirlerinden gıda ve malzeme borç alıp verdikleri, birbirlerinin evlerine göz kulak oldukları saptanmıştır (Manzo, Kleit ve Couch, 2008). Çevreye aşinalık, o çevrede geçirilen yıllar, yaşanan olayların biriktirdiği anılar ve kurulan güçlü sosyal ilişkiler bu kişilerde ev ve mahalleyle derin duygusal bağlar oluşturmakta etkilidir. Komşularla kurulan paylaşımcı ilişkiler o çevreyle olan duygusal ilişkileri güçlendirmektedir (Williams, Patterson, Roggenbuck ve Watson, 1992). Evlerin



RESİM 5. Yıkılmaya direnen bir grup gecekondu, Ege Mahallesi, Mamak, 2015.



RESİM 6. Geride kalan gecekondular, Ege Mahallesi, Mamak, 2015.

bahçesinin olması memnuniyeti artırmakta, sokağa açılan bahçeler komşuluk ilişkilerinin gelişmesine yardımcı olmaktadır (Wilcox, 1998).

Yukarıda görüldüğü üzere, ABD gibi bireyci, göçmenlik üzerine kurulu ve dolayısıyla çok farklı kültürleri barındıran bir toplumda dahi gözlenen yoksullar arasındaki dayanışma ve yardımlaşma ve konut çevresinin yoksulların yaşamındaki rolü, ülkemizdeki gecekondu mahallelerinde çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Erman, 1997). Böylece anılarda gecekondu yaşamı da köklü bir şekilde var olmaktadır. Gecekondu, Karacaören-TOKİ sitesindeki eski gecekondulunun anılarında öncelikle komşuluğu, serbest yaşamı ve doğaya yakınlığıyla yer almaktadır. Öte yandan, gecekondunun fiziksel özelliklerinden kaynaklanan zorlu yaşamından da, daha az olsa da, bahsedilmektedir. Anlatılarda gecekondu "sosyal" bir yaşam çevresi, söylemde ise daire "fiziksel" açıdan konforlu bir yaşam çevresi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki bölümde maddi olarak hızla yok edilmekte olan gecekondunun belleklerde kalması için, gecekonduya ilişkin araştırmadaki katılımcıların cevaplarından derlenen alıntılar yer almaktadır.

"Ah O Gecekondu Komşuluğu"

Araştırma sırasında mülakat sorularını sorduğum ev ziyaretlerinde ve site sakinleriyle AVM içindeki pastanede ya da dışarıda yaptığım sohbetlerde gecekondu özlemle anıldı. Konuşulan konu çoğunlukla gecekondu komşuluğu oldu. Gecekonduda yaşarken çoğu ev hanımı olan ve gündelik yaşamlarında komşuluğun çok önemli bir yer tuttuğu kadınlar kadar erkekler de gecekondu komşuluğuna olan özlemlerini dile getirdi. Bu anılarda hep bir paylaşım vardı: "Gel, bahçedeki meyvelerden sana vereyim, derdim"; "Komşum işten gelirken 'Gel otur beraber çay içelim' diye bağırırdım"; "Öğrencilere nasıl da meyve taşırdım" ve birçok diğer anı... Saha araştırmamda defterime şöyle bir not düşmüşüm: "Biz AVM'nin pastanesinde otururken Gülağa Bey'in ailesi geldi. Onları da masaya davet ettik. Emine Hanım gecekondusundaki ağaçların mahvolmasıyla ilgili konuşurken gözleri doldu, ağlamaya başladı. [...] Biz oradayken Yayla Hanım da geldi, hepsi eski komşu. Hep birlikte samimi ve coşkulu bir şekilde eski günleri andılar: Nasıl gecekondularını yaptılar, nasıl Gülağa Yayla'dan borç para istediğinde Yayla 'Git benim odadan al' dedi, nasıl komşularıyla imece usulü yollarını yaptılar, dayanıştılar, nasıl bir komşu kadın yıkımcılar geldiğinde Emine Hanım'a yastığı bebek gibi yatağa koymasını söyledi, kendisi de yıkımcılara 'Yeni doğum yaptı' dedi, böylece evin yıkılması komşu sayesinde önlendi." Böylesi dayanışma örneklerini çoğaltmak mümkün:

> Dayanışma vardı gecekonduda. Burda o yok, dayanışma, yardımlaşma yok. Eskinin komşuluğuyla şimdinin komşuluğu bir mi? Değil. İnsanlarımız çok menfaatçi şimdi. Herkes kendi cebini düşünüyor. Eskiden bir insanın içi acırdı ya. [...] Özlüyorum o günleri. Paylaşmak güzel, iki tane varsa birini paylaş. (Kadın, 47)

Kentin çeperinde kurdukları yaşamlarında komşularıyla paylaşım içinde olmak, paylaşım üzerinden sosyalleşmek merkezdedir. Anlatılarda bu paylaşım, dışarıda pişirilen bazlama, bahçedeki sebze ve meyve, semaverdeki çay gibi maddi ürünlerin paylaşılmasıyla sosyal bağların güçlenmesi ve ayrıca eldeki ürünlerin çeşitlenmesi olarak ortaya çıkmıştır:

> Özlüyom [eski mahallesini]. Böyle toplanırdık, çay, kahve, elimizden geldiğince. Çok sıcakkanlıydılar. [...] Ot toplayıp bazlama yapardım. "Nursel, Aynur, gel bazlama ettim" diye onları çağırırdım. Şimdi sen de alıyon bakkaldan, ben de alıyom bakkaldan. (Kadın, 45)
>
> Gecekonduya kurban olayım. [...] Bahçede ekip dikip komşularımla yiyordum. Valla bi gecekondu olsa bi dakka durmam burda. (Kadın, orta yaş)
>
> Birbirimizle çok kaynaşıyorduk. Kimsesiz çay içmezdik, yoldan geçene "Buyrun çay için" diyorduk. Burda içeri giriyon, 9. katta oturuyon, bir olur mu? Olmaz. (Erkek, 57)
>
> Arkadaşım akşam geliyordu, kapının önüne semaveri koyuyordum, mangalı yakıyordum. Her imkânımız vardı. Burada "Gel çay içelim" desem komşularım tövbe gelmiyor. (Erkek, 63)

Gecekonduda büyük bir aile gibi yaşamışlardır; kısıtlı bir alan içinde uzun yıllar birlikte zaman geçirmek ve maddi-manevi ihtiyaçlarını birbirlerinden karşılayarak yaşamak beraberinde samimiyeti de getirmiştir: "Gecekonduda herkes birbirine giderdi. Ayşe, Fatma diye tepip giriyordun" (Kadın, 46); "Komşularımızla yakındık, iyiydik. Kendi evimiz gibi girip çıkardık. Çekinmezdik. Kardeş gibiydik. İyi anlaşıyorduk. Ayrı gayrımız yoktu" (Kadın, orta yaş). Bu muhafazakâr ailelerde harem-selamlık olarak yaşama biçimi, yakın ilişkideki komşu ailelerin birbirinin karı ve kocasını "bacı-kardeş" olarak tanımlamasıyla gereksiz kılınmıştır: "Aynı bacı kardeş gibiydik. Çocuklarımız, kocalarımız hepimiz bacı kardeş gibiydik. Günlük yemeğimizi bir onlarda bir bizde yerdik" (Kadın, orta yaş). Birbirlerinin çocuklarını sahiplenmek de bu şartlarda gelişmiştir: "İki aile bir ev gibiydik. Ben komşumun oğlunu döverdim, 'Niye dövdün!' demezdi" (Kadın, 47).

Köyden gelerek yaşamlarını kuran maddi kaynakları kısıtlı aileler karşılıklı dayanışmayla ayakta kalmış, kadınlar arasında işler birlikte yapılarak hem iş yükü hafifletilmiş hem de sosyalleşme ortamı kurulmuştur:

> Benim için gecekondu daha farklıydı. Kolay değil tabii hayat. O güzeldi. Yani yaparsak beraber yapardık. Bir ton kömür alırdık, birlikte çekerdik. Onunki gelirdi, onunkini çekerdik, bununki gelirdi, bununkini çekerdik. Mesela ekmek yapardı, hep birlikte yapardık. Ben bilmezdim ama otururdum onlarla birlikte yapardım. Çocukları kovalardım yaparken. Hamur keserdik, kışlık. Bir gün ona keserdik, bir gün ona keserdik, hep birlikteydik yani. Ne yaparsak biz birlikte yapardık. Ayşe on beş gün ekmek pişirirdi, yüzü kara olurdu. Hep birlikte yapardık çünkü. (Kadın, orta yaş)

Benim gözlemlerimde de, tandır evlerinde sırayla "kışlık ekmek" pişirme günlerinde kadınlar arasında şakalaşmalar, türküler, fıkralar yer almaktadır; ateş başında geçirilen yorucu zamanlar böylece eğlenceli hale getirilmektedir.

Apartman ortamı, çokkatlı blokları, kalabalığı, kilitli kapılarıyla resmi komşuluk ilişkileri yaratmaktadır. Orta sınıf kentli komşuluk ilişkilerini üreten "apartman komşuluğu" onlara göre değildir; "gecekondu komşuluğu"na olan özlemleri artmaktadır:

> Komşuluk ilişkileri yok. Fadime yalnız ama çağırmaz "Gel çay içelim" diye. Komşuluk yok, gecekondudayken öyle değildi. Gecekonduda tepsiyi hazırlardık, kahvaltıya giderdik. "Senem Hanım tepsini al gel" derdi, alıp giderdim. Burda o yok. (Kadın, 52)

> İnsanları tanıyorsun, on beş senelik komşum vardı, bacı-kardeş olmuşsun. Burda kapımı açık koyamıyorum yahu. [...] Kilitlenmiş haldeydik [komşularla] On beş sene oturduk. [...] Komşuluk ölüyor [sitede], bacı kardeşlik elden gidiyor. Büyüğümüz küçüğümüz birbirini tanımıyor. İpini almış kaçıyor. (Kadın, orta yaş)
>
> Ordaki komşuluk [özlüyorum]. Eski komşularımızın hepsi burda ama aynı komşuluk yok. İzin istemeden gidilmiyor artık. Orda gidebiliyorduk. Neden böyle oluyor anlamadım. Orda daha tutkun oluyor birbirine insan. (Genç kadın)
>
> Ben memnun değilim buraya geldiğime. Gecekonduya kurban olayım. [...] Bi kapıya girdiğin yok. Bir ara asansörde konuşabilirsen konuş, yoksa yok. Gecekondu, insanlık orda, efendilik orda. (Erkek, 65)
>
> Komşuluk bitti. Dairede komşuluk yok. Sen gelip de bizim eve bir bardak çay içmiyorsun. Ama kapı komşuyuz. Sen beni tanımıyon, ben seni. Arada bir metre var, ama gidip gelmiyoruz. Ben o evde öldüğüm zaman beni kim dışarı çıkaracak? Bana dört kişi lazım, ben bu dört kişiyi nerede bulacağım acaba? (Erkek, 63)

Apartman ortamı eski gecekondu halkını bireyci bir yaşam içine sokarak gecekondudaki paylaşımcı yaşamı yok etmektedir. Artık insanlar birey/çekirdek aile olarak yaşamlarında ilerlemek durumundadır; artan harcamalar, yüklenmesi gereken doğalgaz kartları, ödenmesi gereken faturalar ve özellikle daire sahibi olabilmek için düzenli olarak bankaya yatırılması gereken daire taksitleri birey/aile tarafından karşılanacaktır. Bu ise insanları birbirinden uzaklaştırmakta, hesap kitap içine çekmektedir; bu durum gecekondu deneyimi olan insanları sarsmaktadır:

> Genç kız: "İnsanlar buraya gelince cimrileşti, paylaşımcılık kalktı." Annesi: "Orada ekmek evim vardı, hamuru yoğururdum, bir dolanırdım, eteğime ot toplardım, kıyardım, bükme yapardım. Bükme deriz biz, onu yapardım, komşular toplanıp yerdik. 'Şerife hanımın baca tüttü yine' deyip gelirlerdi." Genç kız: "Bacanın dumanını gören gelirdi, boş gelmezdi, ya çayıyla ya kahvesiyle gelirdi. Burda komşuluk mu var? Sen bişey yapsan, evi kirleniyor mesela, 'Un döküldü!' diyor burda." Annesi: "Oradan çıktık ben şeker hastası oldum."

Gecekonduda "tutkunluk" varken, yani birbirlerine kenetlenerek var olmak söz konusu iken, dairede "büyüklenme", "kibirlenme" ortaya çıkmaktadır. Dairelerin toplumsal kurgusu eski gecekonduluya yeni statü vaat etmekte, insanlarda kendisi için para harcayarak ya da biriktirerek daha iyi konumlara geleceği düşüncesi hâkim olmaya başlamaktadır. Artık ihtiyaç duyulan hizmetler dayanışmayla yapılmayacak, para karşılığı satın alınacaktır. Kimisi kendisine dayatılan yaşamı ve ilişkileri kabullenirken, kimisi de komşularında gördüğü bu değişikliği anlayamamaktadır:

> Gecekonduda olsa, "Gel kız Gül, Satı gel!" Biri görse hemen çığırır herkesi, alın gelin. [...] Onların [gecekondudaki komşuların] ayaklarının tozu olamazlar. Daireye gelenler, sanki ayakların altındaki tozu ben yarattım, çok kibirleniyorlar." (Kadın, 55)
>
> Komşularım çok iyiydi, burda kafa dengi kimse yok. Komşuyla ilgim yok burda. Orda sütçü gelince damlara taş atardık. Aynı bir köy şeyi gibi, sütleri birlikte kaynatırdık. İnsanlar tutkun olurdu, hal hatır sorardı. Burda büyüklenme var, beğenme var. (Kadın, 49)
>
> Yalnızlaşma tabii var, bir komşu yok. Herkes buraya gelince kendini bir şey zannetti, çekti içeri. (Kadın, 51)

Özetle, gecekondu komşuluğu hem mekânsal olarak gecekonduların ortadan kalkması hem de eski gecekondu halkının yaşamlarının değişmesi sonucu, geçmişte kalan ve özlemle hatırlanan bir olgu olarak belleklerde yerini almaktadır. Anılarda kalan gecekondu bahçesi de, aşağıda anlatıldığı üzere, hem doğaya yakınlığı hem de ucuz yaşam sağlamasıyla özlem duyulanlar arasındadır.

Anılarda Gecekondu Bahçesi

Bir genç erkeğin "Gecekondu yeşildi, burası siyah geliyor," ifadesi, sitenin beton bloklarıyla karşılaştırıldığında gecekonduların nasıl "yeşil" olarak hatırlandığını çok iyi göstermektedir. Özellikle köyden göç etmiş olanlar için gecekondu bahçesi olmazsa olmazdır, gündelik yaşamlarının merkezindedir:

> Ya sabah kalkıyordum, hemen dışarı çıkıyordum yazın, ekiyordum, suluyordum. Meyvelerini yiyordum taze taze. Bir kuşum vardı, her gün öterdi cıvıl cıvıl. Severdim bahçeyle uğraşmasını, uğraşıyorduk devamlı. Fasulyeleri toplardık. (Kadın, orta yaş)
>
> Bahçe yazlık gibiydi. Ceviz, kayısı, dut, ıhlamur ağaçları vardı, kayınvalidem dikmişti. Çilek bahçesi, kuyumuz vardı. Buz gibi su, horul horul esiyordu. Niye bırakayım, müstakil bir ev, araban kapının önüne park ediyordu. İnsanın kendi evi. İmkânı yok dönmenin, ama isterdik. (Kadın, 35)

Bahçe, verdiği keyif kadar ekonomik katkısından dolayı da bu dar gelirli ailelerin yaşamında önemli bir yere sahip olmuştur:

> Eğer deseler ki kalk, gecekonduya yuva kur, ikilemem. Gecekondu bedava yaşam. Burda dışarı çıkıyom, para ver yanıma kızım, diyom. Dışarı parasız çıkamıyom. (Kadın, 45)

Kimi zaman keyfi, kimi zamansa aile bütçesine katkı için beslenen hayvanlar da gecekonduyla birlikte anılarda kalmıştır:

> Civcivlerim vardı, tavuklarım, altı tane kedim vardı, elli tane kuşum-güvercinim vardı, bir tane büyük civcivim vardı, onun parıltısına kuşlar gelirdi. Tavşanım vardı. Kuşların kümesi vardı. Buraya gelince sattık hep onları. Köpeğim de gelmeden öldü. Bahçesi büyüktü evimin. O yaşantıyı özlüyom kim ne derse desin. (Kadın, 63)
>
> Kedimiz vardı (adı Tarzan/Boncuk). Onu bıraktık geldik. Nasıl ağladı. Güzeldi, çok avcıydı. Çok temiz hayvandı, hiç evi pislemezdi. Getirirdim de tutamadık. Evi yıktınız diye gitti kayanın tepesinde ağladı, hayvan küstü küstü. Köy kedisiydi. (Kadın, orta yaş)

Yukarıda da görüldüğü gibi, emekle yapılan bahçelerin, yetiştirilen ağaçların, beslenen hayvanların projeyle yok edilmesi geride acı anılar bırakmıştır:

> [Daha sonra gittiğinde] yıkık görünce, o emek verdiğimiz, suladığımız ağaçlarımız, bizi öyle etti ki, mahvetti. (Kadın, orta yaş)
>
> Otuz çeşit meyve ağacım vardı, İstanbul'dan, İzmir'den getirdim. [Hangi ağaçların vardı?] Zeytinle portakalım yoktu, limonum yoktu, bunun dışında hepsi vardı. (Erkek). [Yanındaki komşusu] Niye bizim yaramızı açtın bacım? Gecekonduyu hiç sorma bana. İçim cız cız ediyor. (Kadın)

Mesleği bahçıvanlık olan birisi ise 450 ağaç dikip kendi parasıyla sulayıp yetiştirmiş, ancak tüm bu ağaçlar projede kesilmiştir, hem de TOBAŞ yönetimi tarafından

bunca ağaç diktiği için utanmaz adam ilan edilerek ve kendisine ağaç parası ödenmesi reddedilerek:

> 450 ağacımız vardı, kayısısı, vişnesi, bademi olurdu. Satmazdım ama akrabaya, gelene gidene verirdik, koyardık. Yazık değil mi o ağaçlara! Biz ağaçlara meraklıydık. Biz suya para verdik. Emeğimizi boşver, orayı suladık biz. İnsanlıkları yokmuş, 450 ağacımı yediler. Öte dünyada alacağım var onlardan. (Erkek, 65)

Gecekondu, sosyal ilişkilerin güçlü olduğu ve bahçesiyle doğaya yakınlığın yaşanabildiği bir yaşam çevresi olması yanında, özellikle site yaşamında ortaya çıkan –araştırmadaki insanların ifadesiyle– "güvenlik zafiyeti" sonucu, güvenli bir ortam olarak da hatırlanmaktadır.

"Kapımı Hiç Kitlemezdim"

Herkesin herkesi tanıdığı ve sahiplendiği gecekondu ortamı çevre üzerinde denetimi de getirmiş ve böylece güvenli mahalleler oluşmuştur. Böyle bir ortamda kapıların kilitlenmesine gerek yoktur:

> Kapıyı kitlemeden memlekete gidiyordum bir ay iki ay hiç gelmeden, hiçbir şey olmuyordu. Komşu ihtiyacı olan girip çıkardı evimize. Burada hırsızlık yüzünden herkes kapı taktırmaya başladı, biz de dahil.
>
> Gecekonduda açık dururdu. Bir hafta açık kalmış, askere yollayınca oğlanı. [Komşusu] Hepimiz birbirimizi tanıyorduk. Yabancı geldi miydi soruyorduk.
>
> Çok güvenliydi, hiç kapı ne kilitleme bilmezdik. Kapıyı ardına kadar açar bırakır, aşağı yolun orda otururduk. Bohçaçı kadınlar gelirdi, su isterlerdi verirdik, bir şeylerini görmedik. Çarşaf alırdık, perde alırdık onlardan.
>
> Hiç kilit bilmem ben. Her şeyim, turşum, unum tuzum hep kömürlükteydi. Hiçbir şey gitmezdi. Bir arada mangal sobam giderdi, kahve yakındı, sonra geri getirirlerdi. Burda da kapı kilitlemeyi bilmeyiz de, korkudan örtüyoz gayri.
>
> On dokuz sene oturdum, bir kış bile kapımı kilitlemedim.
>
> Kömürlüğüme hiç kilit vurmazdık. Yufka ederdik, boyum gibi, kapısı açık dururdu.
>
> Kapı kilitleme alışkanlığımız yoktu.
>
> Kilit bilmezdim.

Bu anlatılar günümüzde hâkim olan "tehlikeli gecekondu" algısına tamamıyla ters düşmekte, bu görüşü çürütmektedir.* Tabii gecekonduların kentsel dönüşüm projeleri ya da müteahhit eliyle yıkılması sonucu, hâlâ varlığını sürdüren gecekonduların artık güvenli bir ortamda olmadığı da bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Gecekondunun Çilesi"ne Karşılık "Dairenin Konforu"

Daire yaşamının alevlendirdiği gecekonduya olan özlemin gecekondunun romantize edilmesine yol açmasını engellemek için gecekondu sorunlarından da bahsetmek gerekir.

---

* Araştırmada 31 katılımcı kapılarını kilitlemezken, 18 katılımcı kilitlediğini ifade etmiştir, ki kilit kullananlar çoğunlukla apartmanlaşmaya başlayan gecekondu mahallelerinde oturanlardır.

Gecekondunun çilesi vardır: kışın donan su, fırtınada uçan kiremitler, kışın çamur, yazın toz... Çoğu insanın gecekondu anısında bunlar ön plana çıkarılmamaktadır; bunda gecekondularının görece iyi durumda olmasının da rolü vardır. Yine de sorunlardan bahsedenler olmuştur.

> Daha tertipli, düzenli daire, çamuru yok en azından, odunu kömürü, tozu toprağı yok. Ben memnunum. Gecekonduda soba temizleyecek, kuracaksın. Bende bel fıtığı var, belim ağrıyor. (Kadın, 37)
>
> Sobadan nefret ediyordum; yağmur yağıyordu, her taraf çamur. (Kadın, 35)
>
> Burası daha rahat. Odun-kömür çekiyordun, burda paranı ver, tık gazını al. Paran varsa tabii. (Kadın, 49)

Bu alıntıların gösterdiği gibi, gecekondu anıları herkes için hep olumlu değildir. Özellikle genç kadınlar gecekondunun dayanışmacı ortamından çok fiziksel sorunlarını hatırlamakta, dairelerinin konforundan memnunluk duymaktadır. Yönetici konumundaki erkekler de, ki bunlar genelde modern yaşama evrilen kişilerdir, site yaşamını sahiplenmekte, gecekondu yaşamının olumsuzluklarını hatırlamaktadır:

> Gecekonduda pencereyi açtığında toz toprak doluyordu. On yıl öncesine kadar gecekonduda kanalizasyon yoktu, yaz geldi mi sinekten durulmuyordu. Burda tertemiz. (Erkek, 57; bina yöneticisi)
>
> Bekârlık sultanlıktır derler ya, gecekondu rezillik demek, benim görüşüm. Villa tipi bahçeli evin olur o ayrı, mangal olur. Gecekondu demek rezillik, pislik demek ya. Yağmur yağar tepene çatı akar, ne bileyim yani ya. (Erkek, 41; muhtar)

Ancak "dairenin konforu" para karşılığı alınmak zorundadır. Daire taksitlerinin yükü altındaki bu ailelerde ise, örneğin kartlı doğalgaz son derece kısıtlı kullanılmakta, kışın soğukta oturulmakta ve zaman geçtikçe sobanın sıcaklığı daha da özlenir olmaktadır. "Nerede benim sobalı sıcacık evim" duygusu da, sitede vaat edilen konfora maddi güçlükler yüzünden erişilemeyen yaşamlarda gecekonduyla ilgili anılar arasında yer almaktadır.

Bitirirken: Kimin Belleğinde Hangi Gecekondu?

Gecekondu, "yaşanmışlık" yanında "aileden aktarım" ve "toplumsal kurgu" olarak da belleklerde yer almaktadır. Bir taraftan gecekonduların üzerinde bulunduğu araziyi ranta açmak için oluşturulan gecekondu karşıtı söylem, diğer taraftan gecekonduları yıkma pratiği, kendini doğrulayan kehanet misali gecekonduyu toplumun ortak zihnine olumsuz sıfatlarla yerleştirirken, gecekondu yaşamını deneyimlemiş olanlar ise gecekonduyu paylaşımcı ve samimi komşuluğu, doğayla yakınlığı, ucuz yaşamı ve güvenli ortamıyla belleklerinde taşımaktadır. Gecekondu, hayatının önemli bir kısmını bu çevre içinde geçirenler ve özellikle yaşlılar için unutulmaz bir geçmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu kişi gecekondu yaşamını sıcak ve paylaşımcı komşulukları, çocukları gibi yetiştirdikleri ağaçların olduğu bahçeleri ve güvenli mahalleleriyle hatırlamaktadır. Belleklerinde kalan anılara, dışarıdan bir müdahale sonucu evlerini kaybetmekten dolayı duydukları üzüntü eşlik etmektedir. Zamanla bu üzüntü hafiflemekte ama unutulmamaktadır. Görece az sayıdaki çoğu genç kadının anılarındaysa gecekondunun fiziksel özelliklerinden kay-

naklanan çile ön plana çıkmaktadır. Önemli bir nokta, gecekondu anılarının, ödenmesi gereken daire taksitleriyle ağırlaşan maddi güçlüğün yarattığı zorluklarla dolu site yaşamının da etkisiyle, "gecekondudaki rahat yaşamımız" olarak aileler tarafından çocuklarına aktarılmasıdır; gecekondu yaşamını hiç deneyimlememiş olanlar bile böylece bu yaşamı sevmekte, belleklerinde gecekondu bu anlatılarla yer almaktadır. Ancak gecekondu genç kuşaklarda romantize edilen ve geçmişte kalmaya mahkûm bir olgudur. Sınıf atlama arzusu ve sitenin sunduğu olanakları kullanabilecek maddi gücü olan az sayıdaki ailedeki gençler ise, gecekondu nostaljisine tutunmak yerine Karacaören-TOKİ sitesinden daha iyi sitelerde yaşama hayali peşindedir.

Burada şu noktayı da belirtmek gerekir. "Kültürel bellek"in siteye taşınması sonucu "gecekondu alışkanlıkları" sitede sürmektedir; bir anlamda eski gecekondu halkı sitenin tasarım ve kurallarına karşı direnmektedir. Lefebvre'in (1991) ifade ettiği üzere, iktidarın "soyut mekân"ı halkın gündelik yaşam mekânına galip gelmektedir. Ancak bu, itirazlardan muaf bir süreç değildir. Bina önlerinde komşular bir araya gelip oturmakta, kadınlar sığınaklarda ya da kat hollerinde toplanarak birlikte ekmek pişirmekte, sarma sarmakta, site içi yaya yollarında ve kaldırımlarda yün kabartmakta, halı yıkamaktadır. Ama gecekondu oluşumunun tarihsel şartlarının mevcut olmaması ve ayrıca mekân tasarımının bu gibi faaliyetlere ters düşmesi sonucu, sitede doğal ortamı dışında yer alan "gecekondu alışkanlıkları" göze batmakta, komşular arasında çekişmeler yaşanabilmektedir. Gelecek kuşaklarda ise, sitedeki "gecekondu faaliyetleri"nin sürdürülebilirliği şüphelidir. Dolayısıyla, eski gecekondu ailelerinin yeni kuşaklarında haberli komşuya gitmek ya da hiç gitmemek, komşularla dayanışma içinde olmamak normalleşecek, beton bloklar içinde yaşamak kanıksanacak, çelik kapılar arkasında, güvenlik kameraları altındaki yaşamlar kabullenilecektir. Yaşanmışlıkları, toplumsal olanı yok sayan bir anlayış içinde uygulanan neoliberal dönüşüm projeleriyle gecekondunun izleri kentten silindikçe, toplumcu-dayanışmacı yaşam da giderek ortadan kalkacaktır. Eski gecekondulunun yeni kuşakları arasında kentli alt sınıf olarak daha yalnızlaşmış ve kente daha yabancılaşmış olanlar yer alacaktır ve bu kesim muhtemelen ezikliklerinin daha fazla farkına vararak yaşayacaktır. Belki de gecekondu yaşamına daha fazla imrenecek ve gecekonduyu daha fazla romantize edeceklerdir.

Altındağ'da Dönüşen Yoksul Kadın Deneyimleri Üzerinden "Bir Varmış Bir Yokmuş Gecekondu"

Burcu Hatiboğlu Eren

Kent içi yoksul bir mahalle olan Aktaş Mahallesi'nde başlatılan gecekondu dönüşüm projesiyle birlikte yoksul kadınların gündelik yaşamlarında yoksulluk, katılım ve güvenlik sorunları açısından büyük bir dönüşüm yaşanmaktadır. Bu dönüşüm yalnızca gecekonduların fiziksel olarak yıkılıp yerlerine TOKİ konutlarının yapılmasını değil, gecekondu ve TOKİ'nin yoksulların gündelik yaşamında yeni anlamlarıyla kurulmasını da ifade etmektedir. Bu nedenle ben bu dönüşümün belleklerde nasıl bir gecekondu ve TOKİ kurgusu yarattığını yoksul kadın deneyimleri çerçevesinde anlamanın önemli olduğu düşüncesindeyim. Bu çerçevede, feminist metodolojiyi temel alan etnografik bir çalışma olarak planlanan bu araştırmada Aktaş Mahallesi'nde yaşayan ve sosyal yardımlardan yararlanan, hak sahibi konumundaki 31 yoksul kadının gündelik yaşam hikâyelerine odaklandım. Şu an bu kadınların 14'ü TOKİ bloklarında, 17'si de gecekonduda yaşamaya devam etmektedir. Araştırmada ortaya çıkan ana tema, yoksul kadınların gecekonduyu bir yandan toplumsal cinsiyet rollerinde zorlandıkları "dertli bir ev", bir yandan da hane üyelerinin ihtiyaçlarını rahatlıkla karşılayabildikleri ve "barınma güvencesi" sağlayan



RESİM 1. TOKİ konutlarıyla gecekonduların iç içe geçtiği Aktaş Mahallesi, 2013 (fotoğraf: Tahire Erman).

"bereketli" bir ev olarak görmeleridir. Bu açıdan, gecekondu dönüşüm projeleriyle yok edilmek istenen gecekondunun yoksul kadınların belleğinde nasıl kurgulandığını ve bu kurgunun TOKİ konutlarının yoksullar için gündeme getirdiği yeni sorunlarla ve güvenceli barınma hakkıyla ilişkisini göstermek önemlidir.

Gecekondu dönüşüm projesinin "güvenceli barınma hakkı"yla ilişkisini kurmak, basın ve belediye tarafından yayınlanan belge ve haberlerde konunun nasıl ele alındığına bakmayı ve konuyu bölgenin tarihsel gelişimi çerçevesinde irdelemeyi gerektirir. Mahallelilerin anlatılarına göre, Aktaş Mahallesi Cumhuriyet kurulmadan önce ilk yerleşimlerin olduğu ve zaman içinde aldığı göçle büyümüş, farklı kültürlerden birçok insanın bir arada yaşadığı, ancak daha çok yoksulların mekânı olarak bilinen bir mahalledir. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihsel süreç içinde yaşadığı sosyokültürel, mekânsal, sınıfsal ve siyasi değişimi bu mahalle üzerinden gözlemlemek mümkündür. Örneğin mahalle farklı tarihsel koşullarda farklı biçimlerde anılmıştır. Bu noktada 1970'lere kadar göçle, köylülükle, işçilikle anılan Aktaş Mahallesi özelinde gecekondunun belleklerdeki değişen anlamının 12 Eylül 1980 askeri darbesi ve 1980 başlarında gündeme gelen neoliberal politikalarla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bölgede yapılan çalışmalar 1980'lerle birlikte mahallenin giderek fuhuş, uyuşturucu, kadına yönelik şiddet ve suçla anılmaya, "varoş" ya da "çöküntü mahallesi" olarak tanımlanmaya başladığını göstermektedir. Erman (2007) ve Ersavaş'ın (2009) Altındağ tepesinde yaptığı çalışmalar, 1980 sonrasında bölgenin giderek kent içerisinde kalmış, yoksulluk kültürünün kuşaktan kuşağa aktarıldığı, eksik



RESİM 2. Harabe evleri ve dar sokaklarıyla Aktaş mahallesi, 2013 (fotoğraf: Tahire Erman).

kentsel hizmetlerin, suç ve şiddetin yaygınlaştığı bir bölge olarak "tipik" gecekondu alanlarından farklılaştığını ve gettolaştığını, konutların "tipik" gecekondu özelliklerini yitirdiğini vurgular. Bu açıdan Erman (2007) bölgedeki evlerin artık gecekondu değil "viran evler" olarak adlandırıldığını belirtir.



RESİM 3. "Çinçin Bir Varmış, Bir Yokmuş" afişi.

Kentleşme projesine konu olan Aktaş Mahallesi'nin de içinde yer aldığı Altındağ tepesinin tarihsel süreç içinde geçirdiği bu değişimin basın ve belediye tarafından yayınlanan belge ve haberlerdeki yansıması ise "Çinçin Bağları" olarak bilinen bölgenin çoğunlukla "Çinçin" olarak ifade edilmesi biçiminde olmuştur. Bu durumun, bir dönemin dezavantajlı yoksullarının yaşadığı ve bağlarla kaplı bölgesinin geçmiş tarihini görmezden gelen ve bölgenin her zaman bakımsız ve suçla bağlantılı görülen gecekondularla kaplı olduğu algısını pekiştirmeyi amaçlayan bir politika olarak işlediğini söyleyebiliriz. Örneğin Altındağ Belediyesi tarafından hazırlanan "Çinçin Bir Varmış, Bir Yokmuş" afişinde, bölgenin her zaman suçla bağlantılı kişilerin yaşadığı ve bakımsız gecekondularla kaplı olduğu fikrini veren bir fotoğraf ve hemen yanında yüksek katlı apartmanlar biçimindeki TOKİ binalarının yükseldiği bir başka fotoğraf kullanılmıştır. Böylece gecekondu bakımsız bir konut yapısı olmanın ötesinde suç, şiddet ve güvensizlikle bağlantılı olarak sunulurken, yüksek katlı apartmanlardan oluşan TOKİ konutları da daha güvenli bir yaşamın sembolü olarak sunulmaktadır. Bu imaj gerek Altındağ Belediyesi 2006-2009 Stratejik Planı'nda (2006), gerekse medyada çıkan haberlerde (Ankara Rehberi-AR, 2012) bölgenin kentsel dönüşümle birlikte daha güvenli ve yaşanabilir bir alan haline geleceği mesajlarıyla da desteklenmektedir. Medya ve baskın politika belgelerindeki bu mesajlar çerçevesinde bugün Aktaş'ın yıkıntı/harabe halindeki evleri arasında yapacağınız kısa bir gezinti, ilk anda yüzünüze çarpan yoksulluk, çaresizlik ve korkuyla birlikte hemen onun alternatifi gibi görünen TOKİ konutlarının kadınlar için nasıl daha "iyi" ve "güvenli" bir yaşamın sembolü olduğuna ilişkin imajı tazeleyecektir. Mesaj nettir: Kentsel dönüşüm projesiyle yoksul kadınlara daha "iyi" ve "güvenli" bir yaşam fırsatı sunulmaktadır.

Araştırma sonuçları ise, imajlarla desteklenen bu mesajla çelişik bir şekilde, 2006 yılında başlatılan kentleşme projesiyle Aktaş Mahallesi'nde önemli ölçüde bir göç hareketi yaşandığını ve dönüşüm kapsamındaki çoğu eski mahallenin sakinlerinin TOKİ konutlarında yaşayamadığını göstermektedir. Elde edilen bilgilere göre, 2006 yılında harap haldeki 432 evin yıkımı gerçekleştirilmiş ve bu evlerde yaşayan hanelerin 67'si borçsuz olarak, 299'u da borçlandırılarak TOKİ konutlarına yerleştirilmiş göründüğü halde, şu an TOKİ konutlarına yerleştirilenlerin sadece 56'sı burada yaşamaya devam etmektedir. Diğerleri ya tekrar bir başka eskimiş/viran haldeki gecekonduya geçmiş ya da başka yerlere göç etmiştir. Yıkımı gerçekleştirilen haneler ise TOKİ konutlarının bitmesini ve yerleştirilmeyi beklerken Yenidoğan'daki henüz yıkılmamış olan eskimiş/viran haldeki gecekondulara

yerleşmiştir. Bununla beraber TOKİ borcunu ödemediği için evinden atılanlara ilişkin bilgiler TOKİ'lere yerleşim sonrasında da devam eden bir soylulaşma/yerinden edilme sürecine işaret etmektedir. Bu çerçevede TOKİ konutlarının, sunulanın aksine, yoksul kadınlar için güvenli, düzenli ve iyi bir yaşamı getirmediği ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu soylulaşma/yerinden edilme süreci, yoksulların kentsel dönüşüm projesine katılımında belirleyici olan "hak sahipliği" koşulları ve konut/kira yardımı kriterlerinin cinsiyetçi yapısıyla yoksul kadınlar için farklı dezavantajları da beraberinde getirmektedir.

Bu süreçte Aktaş Mahallesi'nde yaşayan ve "Menderes tapusu" (1950'lerde Menderes hükümeti tarafından dağıtılan tapu) ya da "tapu tahsis belgesi" (1980'lerde Özal hükümeti tarafından verilen geçici tapu) bulunan herkes hak sahibi kabul edilmekle beraber, her hak sahibinin farklı metrekarelerde arsalara sahip olması nedeniyle Altındağ Belediyesi'nin kendi hazırladığı ödeme/borçlanma planı çerçevesinde hak sahipleriyle anlaşma imzalaması öngörülmüştür. Bu çerçevede 150 m^2 arsası olan hak sahiplerinin hiçbir ücret ödemeden ev sahibi olacağı, daha az büyüklükte arsaya sahip olanların ise ayda 150 TL'den başlayan taksitler ve 10 yıl vadeyle Altındağ Belediyesi'ne borçlanarak TOKİ konutlarına yerleştirileceği belirtilmiştir. Buna ek olarak 2005 tarihli ve 5393 sayılı belediye kanununun 73. maddesi kapsamında Belediye süreci 100 m^2 üzerindeki arsalar için kamulaştırma bedeli ödeyerek ya da bu bedeli yeni alınacak konutun borcuna sayarak yürütmüştür. Bu çerçevede kamulaştırma bedeli 100 m^2 üzerindeki arsalar için ve arsa üzerindeki yapının yaşına bağlı olarak belirlenmiştir. Ancak Aktaş Mahallesi'nde arazilerin genellikle 100 m^2'den küçük olması, dönüşüm alanı içinde görünmemesi, tapuların düzensiz, küçük parçalar halinde ve çok hisseli olması gibi nedenlerle kamulaştırma ve enkaz bedelinin alınamaması ya da çok düşük değerlerde alınması söz konusu olmuştur. Bu durum yoksullar için "sınırlı olan haklar"ını devretseler de uygun nitelikte bir konuta yerleşme olanağının olmadığına ve yerinden edilmelerle gündeme gelebilecek bir evsizlik riskine işaret etmektedir. Ayrıca 1966 tarih ve 775 sayılı Gecekondu Kanunu kapsamında belediye tarafından sunulan konut kredisi desteğinden yararlandıkları için, yoksullar kentsel dönüşüm kapsamında sunulan ayni ve teknik yardım ya da konut/kira yardımı gibi desteklerden de yararlanamamıştır. Tüm bunlara ek olarak TOKİ konutlarında yaşayan hak sahipleri arasında, anlaşma imzalanmadığı için şu anda haklarını arayamadıklarını belirtenler de bulunmaktadır. Bu koşullar içerisinde –oldukça az sayıda olsa da– arazisi 150 m^2 ya da daha fazla olan mahalle sakinlerinin bile "arazi kesintisi", "arazi kayması" ve "çok hisseli tapu" nedeniyle TOKİ konutlarına ancak borçla geçebildiği görülmektedir. Dönüşüm projesindeki yoksul kadınların deneyimleri bu dezavantaj getiren hukuki çerçeve içinde oluşmaktadır. Bununla beraber "sosyal yardımlara bağımlı olma" durumunun çoğu zaman kadınları ifade etmesi ve neoliberalizmle birlikte bu durumun devlete bir yük oluşturduğunun düşünülmeye başlanması, kadınların deneyimlediği dezavantajların cinsiyetçi boyutlarına işaret etmektedir. Bu durum, medya aracılığıyla "daha iyi, modern ve güvenli bir yaşam"ı vurgulayan kentsel dönüşüm projeleriyle birlikte, işgalci, rantçı, haksız yere ve havadan ev sahibi olan ya da bunun için mücadele eden "tembel yoksullar" gibi ötekileştirici kurguların hedefinde daha çok kadınların yer almasına neden olmuş görünmektedir. Dolayısıyla Altındağ Belediyesi tarafından kadınlar için "iyi" ve "güvenli" bir yaşamın sembolü olarak sunulan kentsel dönüşüm ve TOKİ konutları, gerçekte Aktaş Mahallesi'nde yaşayan yoksul kadınlar için

şiddetin, yerinden edilmenin/aidiyetsizleşmenin ve yoksullaşmanın bir biçimi haline gelmiştir. Bu süreç daha çok bir dönemin "kurtarılmış" ve güvenli bölgelerini (Özgürlük Mahallesi gibi) isimleri ve tarihleriyle yok etmiş, yoksullukla mücadelede etkin olan sosyal organizasyonları (aile ve komşuluk ilişkileri gibi) bozmuş, bölge halkının yerinden edilmesine, yabancılaşmasına ve bölgede şiddet ve suç kültürünün artmasına neden olmuştur.

Burada kısaca ortaya konan çelişki, yoksul kadınların gündelik yaşam hikâyelerinde gecekondunun güvenceli barınma hakkıyla nasıl ilişkilendirildiğini ve belleklerde nasıl bir anlam ifade ettiğini anlamak açısından önemlidir. Bu çerçevede, çalışmanın bundan sonraki kısmında Aktaş Mahallesi gecekondu dönüşüm sürecinin yoksul kadınların gündelik yaşamında yarattığı dönüşüm açısından gecekondunun ve TOKİ konutlarının anlamına yer verilmiştir.

"İmkânları Kısıtlı" Gecekondu Karşısında "Medeni" Ama "İmkânsız" TOKİ

Yoksul kadınların belleklerinde gecekondu, kadınların gündelik yaşamlarını sürdürdüğü ev ve çevresinde gerçekleşen fiziksel iyileşmenin toplumsal cinsiyet rolleri açısından yarattığı kimi olumlu etkiler ve TOKİ'ye geçişle gündeme gelen borçlanmanın yarattığı farklı sorunlar çerçevesinde yeniden anlamlandırılmaktadır.

Bu durum, ev içindeki ve ev dışındaki sorumlulukların yükünün, yetersiz altyapı koşulları, artan yoksulluk ve toplumsal cinsiyet ilişkileri nedeniyle kadınlara kalmasıyla ilgilidir. Çünkü kadınlar hem evin düzen ve temizliğinden hem de aile üyelerinin bakımı, beslenmesi ve kollanması ya da çocukların ve hane üyelerinin sağlık, eğlence, yaşam ihtiyaçlarının giderilmesinden sorumlu tutulmaktadır. Zamanlarının büyük kısmını evde geçiren yoksul kadınlar, BM HABITAT'ın (2008) farklı ülkelerde yaptığı araştırma sonuçlarını doğrular şekilde, yıkıntı ve harabe halindeki gecekonduların yetersiz, niteliksiz, güvenliksiz ve sağlıksız koşullarından yoğun olarak etkilenmektedir. Bu çerçevede, Fenster (2005) gibi feministlerin de tartıştığı gibi, evin fiziksel niteliğindeki iyileştirmeler ve ışıklandırma, ulaşım ve altyapı gibi kentsel hizmetlerdeki gelişmeler kadınların özel ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden gerçekleştirdiği etkinliklerde rahatlama yaratmaktadır. Bu açıdan Koskela (1997) ve Young'ın (1998) belirttiği gibi, yoksul kadınların gecekondu dönüşüm projesiyle gündeme gelen değişimi bir "keşif, olağandışılık ve işleyen düzeni bozabilme fırsatı" olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim yoksul kadınların kamusal alan kullanımı, özel alanı biçimlendiren dini ve ataerkil kurallar çerçevesinde "yasaklı"-"izinli" kimi etkinlik ve mekânlarla sınırlı olsa da kendileri tarafından "özgürlük" olarak ifade edilmektedir. Bununla beraber yoksul kadınların anlatımları TOKİ konutlarının toplumsal cinsiyet rollerinin yerine getirilmesinde bir "rahatlama" yarattığını, eşitsiz ataerkil ilişkilerden ve güvenlik sorunlarından "kurtuluş" anlamında "medeniyet"le bağlantısının kurulduğunu, ancak bu koşullara ulaşmanın kendileri için mümkün olmadığını ya da zorluklara neden olduğunu göstermektedir. Aşağıda, Aktaş'taki harabeye dönüşmüş gecekondularında yaşayan iki kadın ev ve çevresini TOKİ konutlarıyla karşılaştırarak anlatmaktadır. Bu anlatılarda hep bir "ama" vardır:

> Buranın imkânları hep kısıtlı. Odan var yok gibi, çocuklarla iç içe yaşıyoz yani. Halimizden memnun değiliz, açıkçası bu. Kışın mesela bu büyük odayı da kullanamazsın,

> yokuşun ordan hep su sızar [...] Orası [TOKİ] öyle değil ama, kurucacık, sıcacık, tavanı desen akmaz, tertemiz. İnsan hep imreniyor şimdi ne yalan söyleyeyim [...] Gidenler de hep evden memnun ama borçtan, aidattan, ısınmadan şikâyetçi. (Yıkılacak gibi duran gecekondusunda yaşamaya devam eden Yasemin)

> Daire, ne bileyim temiz. Gecekondu yani, orasını yap olmuyor, burasını yap olmuyor. Yani ne bileyim her yer taş, insan çocuk konusunda korkuyor. Yani burda taşa bırakamazsın. Orda daha güzel, temiz, tozu toprağı yok [...] Çocuk yani koşmak oynamak istiyo ama çopurun içinde kalıyo, yapcak bişeyimiz yok yani. TOKİ olsa böyle olmaz, en basitinden, burda sobadan da insan korkuyo yani [ama] buradaki insanlar hep elinde olmayanlar. Bi ton borcunun altına koyuyo [TOKİ]. Yani iki-üç kişi evde çalışmazsa da olmaz. Elektrikmiş, aidatmış [...] Yani pek yoksulluğu anlayan yok. (Okul öncesi çağdaki çocuğuyla yıkıntı ve harabe halindeki gecekondusunda yaşamaya devam eden Reyhan)

TOKİ konutlarına geçen bir genç kadın da aynı fikirdedir; TOKİ dairesinin getirdiği iyileşmelerin yanı sıra yine "ama"lar söz konusudur:

> Tuvalet bahçedeydi, lavabo bahçedeydi. Yani ordan oraya kadar baya bir yol katediyodun [...] Lavaboya götürüyodum abimi, indiriyodum, götürüyodum. Gece üçte kaldırıyodum, terli terli yataktan kalkıyodum. Annem için de büyük zorluktu yani. Şimdi öyle değil [...] Yani, daha rahatlığa gidiyor gibi geliyor bana ama bilemiyorum, yani sanki o zaman her şey daha zordu. Koşullar şimdi rahat. Yani eskiden dolmuş yoktu burda, istediğin yere yaya gitmek zorundaydın ama şimdi dolmuşa binip Ulus'a gidebilirsin. Yani iyi bişey, medeni bişey [...] Yani özgür, yani daha özgür. Şimdi burada bakkala bile gidebilirim gece ama gecekonduda daracık sokaklarda gidemiyordum. Şimdi çıkıyım her taraf aydınlık, açık ama o zaman öyle değildi. Herkesin evleri, küçük küçük camları, o ara sokaklar. O sokaklardan geçmek bayanlar için zor oluyordu yani. Önüne kim çıkacak bilmiyodun. [TOKİ'de] yani bi bakıyorum gece saat 12'de de markete gidenler var yani. Canı bişey çekmiş çıkıp alıyor yani. Ben çıkmasam bi başkası çıkıyor [...] Ama belki şu var, biraz daha çok yük bindi üstüne. Gaz falan parası var, borç var, yani o biraz zorluyor. (Yatalak annesi ve özürlü abisinin bakımını üstlenen ve TOKİ konutlarına geçişle evde bakım aylığı almaya başlayan bekâr genç kadın Gül)

Dolayısıyla yoksul kadınların anlatımları, gecekondu dönüşüm projesiyle gündeme gelen "medeni" yaşam koşullarının artan yoksullaşmayla ağırlaşan ve birbiriyle çatışan toplumsal cinsiyet rolleriyle kadınlar üzerinde farklı baskılara neden olduğunu ve TOKİ konutlarının "imkânsız evler" olarak deneyimlendiğini göstermektedir. Bu koşullar, gecekondunun yoksul kadınların deneyimlerinde "imkânsız evler" olarak yerini alan TOKİ konutlarının tam karşıt özellikleriyle yeniden kurulmasını gündeme getirmiştir. Yoksul kadınlar bu süreçte gecekonduyu özellikle yoksulluk ve barınma hakkı ihlaliyle bağlantılı olarak deneyimledikleri olumsuzluklar üzerinden tanımlamaya başlamış, gecekonduya olan özlemlerini –aşağıdaki bölümde anlatıldığı üzere– dile getirmiştir.

Yerinden Edilme Baskısı, Anlamını Yitiren "Kapı Önü", Artan "Namus Kaygısı" ve Özlenen Gecekondu

Gecekondu dönüşüm projesi sonucunda gecekonduda ve TOKİ konutlarında yaşayan yoksul kadınlar için, De Certeau'nun (1984) bahsettiği anlamda, tekrarlanan gündelik

yaşam etkinlikleri üzerinden komşularla kurulan ve "yabancılaşma" duygusunun üstesinden gelebilmeyi sağlayan ilişkilerde sosyo-mekânsal bir kopuş yaşanmıştır. Pascal'a (1997) göre, ev kadına ait bir mekân olarak tanımlandığı halde, yoksul gruplar için inşa edilen TOKİ konutları, kadınların beslenme ve bakım rollerine uygun olmayan şekilde, yüksek bloklar biçiminde tasarlanmakta ve kadınlarda izole edilmişlik duygusu yaratmaktadır. Aktaş Mahallesi'nde de kadınların çocuklarına, yaşlı ve özürlü hane üyelerine göz kulak oldukları, ev işlerini komşularla birlikte yaptıkları bir ara mekân olarak "kapı önü"nün artan "namus kaygısı" nedeniyle kullanılamaz hale gelmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Binaların çokkatlı yapısı, apartman yaşamının kuralları, ekonomik sıkıntılar ve ataerkil baskıcı ilişkiler kadınların yalnızlaşmasına ve evlerin "huzursuz" mekânlara dönüşmesine neden olmuştur. Fenster'a (2005) göre, ev içinde hissedilen rahatsızlık ve huzursuzluk, kadınların eve aidiyet duygularının yok olmasında belirleyicidir. Bu çerçevede gecekondu dönüşüm projesiyle birlikte hem TOKİ konutlarında hem de harabe halindeki gecekondularda yaşayan yoksul kadınlar için Aktaş Mahallesi artık daha az aidiyet hissedilen, yoksulluğun ve evsizliğin deneyimlendiği bir yaşam alanı haline gelmiştir. Bu durum ilk defa Marcuse* tarafından öne sürülen ve kentleşme projeleriyle öncelikle kiracıların deneyimlediği söylenen "dışlayıcı yerinden edilme" ve "yerinden edilme baskısı"yla kısmi benzerlikler göstermektedir (Marcuse'den aktaran Bernt ve Holm, 2009). Bu bağlamda henüz TOKİ konutlarına yerleşmemiş olan hak sahibi yoksul kadınlar, kendilerini kiracılarla aynı sosyoekonomik koşullardaki "geride kalanlar" olarak tanımlamakta, ataerkil baskının arttığı ve giderek güvensizleşen gecekondu alanından olabildiğince çabuk taşınmak istemektedir. Bununla beraber TOKİ konutlarında yaşamaya başlayan yoksul kadınlar da evsizlikle ve yoksullaşmayla ilişkili olarak değerlendirdikleri bir "kiracılaşma süreci"nden bahsetmektedir. Bu süreç, kadınların TOKİ konutlarına geçene kadarki süreçte kiraya çıkmak zorunda kalmasıyla başlayan ve TOKİ konutlarına yerleştikten sonra her an evden atılma korkusuyla devam eden bir diğer evsizlik haline işaret etmektedir. Bu evsizlik hali, güvensizliğin ve kapı önünde namus baskısının artmasıyla gecekondu alanında da söz konusudur. Dolayısıyla bu evsizlik halinin temelini "evsizlik korkusu", "mülksüzleşme" ve yoksullukla mücadelede "dayanışmacı komşuluk ilişkileri"nin her iki alanda da zayıflaması oluşturmaktadır.

Bu gelişmeler yoksul kadınların anlatımlarında eskinin gecekondu yaşamına özlem olarak dile gelmektedir:

> Çok samimiydik, hiçbi ayrık gayrık yoktu. Çok güzel anlaşırdık ... [Komşu] benim bebeleri okula götürürdü, ders yaptırırdı ama burada yok [...] Oturur sohbet ederdik, bi samimiyetimiz vardı, iyiydik yani [...] Ama şimdi girip çıkmıyoz, anca hasta olsak, bişey olsa girip çıkıyoz. Yaz olsa, binanın dibinde beton var. Oturuyoz kayıyoz gidiyoz.

---

* Yerinden edilme kavramına ilişkin farklı boyutların dikkate alınması gerektiğini gösteren ilk çalışma, Marcuse'ün 1986 yılında yayımladığı "Gentrification and Abandonment in New York City" [New York Kentinde Soylulaştırma ve Terk] isimli makalesi olarak görülmektedir. Marcuse'ün yerinden edilmenin boyutlarını ele aldığı bu makalede "dışlayıcı yerinden edilme" ve "yerinden edilme baskısı" eskiden sosyo-mekânsal, ekonomik ve kültürel olarak anlamlı yapıların, hizmet ve etkinliklerin artık eski bölge sakinleri tarafından uygun bulunmaması nedeniyle terk edilmesi anlamında "yerinden edilme zinciri"nin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bernt ve Holm, 2009.

> Tekrar gidiyoz. Mecbur binanın önünde [ayakta] duruyoz [...] Ama dışarıda etraf açık, korkuyoz. (TOKİ konutlarına geçişle komşuluk ilişkilerini kurabileceği bir mekânın olmadığını belirten Akasya)
>
> Yani burada baksana üst üste, üst üste. Görsen kimi görürsün, bu kattakini, onu da nasıl göreceksin, kapıyı açamazsın bile. Ama gecekonduda kapın zaten açık, kim gelmiş kim gitmiş görürsün. İstemesen bile konuşursun. Burada evlere kapandık, tepeden tepeden baykuş gibi bakıyosun işte [...] [Eskiden] sokakta otururşun, bahçeler vardır orda, hep bahçelerde buluşursun. Hele yaz akşamları çok güzel olurdu, komşu gezmelerinde gülüp eğlenirdik. Bak onu çok yapamazsın işte binada. Bahçe mi var ki zaten, o da ayrı yani. (TOKİ konutlarının mekânsal olarak dikey konumlanışı nedeniyle komşuluk ilişkilerini kuramadığını anlatan Sümbül)

Bu nedenle olacak, görüştüğüm yoksul kadınların hemen hepsi, gecekondu yaşamını sıcak ve dayanışmacı sosyal ilişkilerine vurgu yaparak anlatırken bir yandan da dönüşüm süreciyle birlikte eski gecekondu yaşamının yok olduğunu vurgulamaktadır. Aktaş Mahallesi artık yıkık dökük ve güvenliğini kaybetmiş eski gecekondu evleriyle yoksullar için yaşamı imkânsız hale getiren TOKİ konutlarından oluşmaktadır. Kadınlar artık burada gecekondu yaşamının kalmadığından bahsetmektedir. Dolayısıyla mahalledeki gecekondu dönüşüm projesi yoksul kadınların anlamlı sosyal ilişkilerini kaybetmelerine neden olarak, yoksul kadınların eskinin gecekondusunu kendileri için önemli bir yere sahip dayanışmacı komşuluk ilişkileriyle birlikte hatırlamalarına neden olmuştur. Bu anlamıyla eskinin gecekondusu, belleklerde yaşamı anlamlı kılan komşuluk ilişkileriyle daha fazla aidiyet hissedilen, yabancılaşmanın olmadığı, ataerkil baskının daha az hissedildiği "sıcak" ve "huzurlu" bir ev olarak yerini almaktadır.

TOKİ'yle Gelen "Evsizlik Korkusu" ve "Bereket"li Gecekonduya Özlem: "Çocuklarımın İhtiyacını mı Karşılıyım, Evimin Masrafını mı?"

Yoksul kadınların birçoğu için TOKİ konutları, borçların yükü altında zorlandıkları, çocuklarının beslenme ve eğitim ihtiyaçlarını karşılayamadıkları, evden atılma korkusu yaşadıkları, eşleriyle ve çocuklarıyla ilişkilerinde huzursuzluğun arttığı ve psikolojilerinin bozulduğu "bereketsiz" bir ev olmuştur. Bu nedenle, yoksul kadınlar yıkılmaya yüz tutmuş ve fiziksel olarak yetersiz olsa da "eski gecekondu"larını çocuklarına yeterli besini verebildikleri, evlerinin geçimini ve çocuklarının bakımını komşularıyla dayanışma içinde sağlayabildikleri, kendilerine huzur getiren bir ev olarak hatırlar. Çünkü birçoğu TOKİ konutlarının ekonomik olarak kendilerine uymayan yapısı ve gecekonduların yıkımıyla birlikte evsizlik korkusu yaşamaktadır. Beneria ve Floro'nun (2006) Bolivya ve Ekvador'da mikrokredi desteği alan yoksul kadınlarla yaptığı araştırmanın sonuçlarıyla benzer şekilde, Aktaş Mahallesinde yaşayan yoksul kadınlar da TOKİ konutlarına geçişle birlikte deneyimledikleri rahatlık hissini sürdürebilmek için aşırı stres yaşamaktadır. TOKİ konutlarına geçiş, yoksullukla mücadelelerinde kadınlar için değişmeyen toplumsal cinsiyet rol ve sorumlulukları nedeniyle aşırı strese, evde huzursuzluklara, çaresizliğe ve sağlıksızlaşmaya neden olmaktadır. Bu nedenle birçok yoksul kadının anlatımında gecekonduya özlem, yaşanan evsizlik korkusu ve bakımından sorumlu olunan kişilerin ihtiyaçlarını karşılayamamanın yarattığı stresle birlikte ele alınır:

> Çivi vurursun para. Asansör parası, çöp parası, su parası. Orada suyumuz gelirdi, ısımız, yardımımız gelirdi. Gecekonduya kurban olayım [...] Bak bizim bina yine iyi, insanlar tanıdıklar, hepsini kapıda görürsün. Ama hiç gecekondunun yerini tutmaz. Orda hep iç içesin komşularla. Çok güzel ısınırdı [...] Böyle güzel bi gecekondu bulsam hemen giderim gecekonduya, vallaha yine giderim. O da [eşim de] der gecekondu olsun, güzel olsun, gine gideriz. Bura bize göre değil diyor, bura hep para, zenginlere göre [...] Önceden durum, bereket, Allahın her şeyi vardı, önceden işte bak böyle içerden suyun akardı, böyle bebeler hep perişan ama Allah senin üstünde duruyordu. Evinin bi eksiği kalmıyordu. Dolabın hep dolardı gecekonduda, ne ararsan bulurdun. Şimdi bulamazsın hiç bişey. (TOKİ evine geçişle artan borçlanmanın yarattığı yükü ve gecekonduya olan özlemini anlatan Zambak)

> Gecekondularımız vardı, bu kadar geniş değildi tamam, iki odası vardı bi arası ama çok rahattı. Neden rahattı, çünkü ben çocuklarıma istediğini verebiliyodum. Çünkü kiramız yoktu, borcumuz yoktu, su elektrik vardı, başka bişey yoktu. Burada gazı var, borcu var. Burada üç ay ödememişim mesela, belediye uyarı verdi niye borcunu ödemiyosun diye. Bir iki ay daha ödemesek bizi çıkartıyolar [...] Biz öbür dünyaya bişey götüremeyiz ama çocuklar var, nasıl olur bilmiyom. Geçen ben İstanbul'a gitmişim, akrabalardan biri 100, bazısı 200, 300 vermişler, toplamışım, öyle kapatmışım borcu. İnan ki çok zordayım. (TOKİ konutlarında artan borç nedeniyle yaşamın kendisi için zorlaştığını anlatan Akasya)

Görüldüğü gibi yoksul kadınlar için ev, başlarını sokabilecekleri "iyi" fiziksel koşullara sahip, yaptıkları temizliğin göründüğü, bakım işlerinde ve yoksullukla mücadelelerinde yardımlaşabildikleri bir mekân olmanın yanı sıra, çocuklarına ve hane üyelerine yeterli besini sunabilecekleri, "güvenceli" ve "ekonomik" bir mekân olmalıdır. Dolayısıyla huzuru ve bereketi sağlamayan bir ev olarak TOKİ konutları yoksul kadınlar için ne kadar "uygun" değilse, gecekondu belleklerde tüm bu olumsuzlukların karşıtı olarak o kadar "uygun" ve "özlenen" bir ev olarak yerini almaktadır.

Sonuç: Yoksul Kadınlar İçin Varlık-Yokluk Karşıtlığında Gecekondu

Dönüşüm projeleriyle yok edilmek istenen gecekondunun bu süreçte yoksul kadınların belleğinde nasıl kurgulandığını anlamayı amaçlayan bu çalışma, yoksul kadınlar için imkânsızlıkla ilişkilendirilen TOKİ konutlarının güvenceli barınma hakkı ihlalleriyle deneyimlendiğini ve gecekondunun varlık-yokluk karşıtlığı üzerinden nasıl yeniden anlamlandırıldığını göstermektedir. Görüşülen kadınların çoğu, başta yaşam koşullarının iyileşeceğine inansalar da, sonrasında haksızlığa uğramış ve kendilerine söylenenlerle yaşadıklarının uyuşmadığını fark etmişlerdir. Bu açıdan yıkımlar ve yerinden edilmelerle birlikte deneyimlenen gecekondu dönüşüm projesi, Altındağlı yoksul kadınlar için gelecek kaygısı ve zorlu bir yaşam mücadelesi anlamına gelmiştir.

Yoksul kadınların içinde yer aldığı eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde TOKİ konutlarındaki yeni yaşamın farklı baskılarla deneyimlenmesi, gecekondu yaşamına özlem duyulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu açıdan yoksul kadınlara göre gecekondu dönüşüm projesi, yaşamı anlamlı kılan komşuluk ilişkileriyle daha fazla aidiyet hissedilen, yabancılaşmanın olmadığı, ataerkil baskının daha az hissedildiği "sıcak" ve "huzurlu" bir ev olarak eskinin gecekondusunu yok etmiştir. Böylece gecekondu, yok edilmesi ya da unutulması gereken bir

konut biçimi olarak sunulmasının aksine, yoksul kadınlar tarafından "olumlu" özellikleriyle yeniden tanımlanmakta ve öyle hatırlanmaktadır. Dolayısıyla gecekondu dönüşüm projesi başlamadan önce olumsuz özelliklerinden şikâyet edilen gecekondu, bugün huzursuzluğun ve bereketsizliğin sembolü olan TOKİ konutlarının yoksul kadınların gündelik yaşamında yarattığı sorunlar üzerinden yeniden kurgulanarak, belleklerde "uygun" ve "özlenen" bir ideal ev olarak yerini almaktadır.

"Küçük, Mütevazı Bir Evde Yaşamayı Hak Etme(me)k": Küçükçekmece İlçesi Ayazma Kentsel Dönüşümü ve Bezirgânbahçe'nin Yeniden İskânı

Cihan Uzunçarşılı Baysal

Giriş

Bugün ortalama bir İstanbulluya "Küçükçekmece Ayazma mevkiini duydunuz mu?" diye sorulsa muhtemelen olumlu yanıt alınamayacaktır. Soru "Ali Ağaoğlu'nun My World Europe projesini duydunuz mu?" olarak değiştirildiğindeyse, Ağaoğlu'nun başrolü kimselere kaptırmayarak "Ben Ali Ağaoğlu. Burası İstanbul Ayazma. Burada 3.100 konutluk yeni bir yaşam merkezi kuruyoruz" sözleriyle neredeyse tüm televizyon kanallarında uzun süre boy gösterdiği reklam filmi anımsanacaktır (http://www.youtube.com/watch?v=kI9W9rEF5nI). Ağaoğlu'nun eliyle Hz. Musa'nın asasını yere vuruşu misali her işaret ettiğinde yerden çokkatlı blokların yükseldiği, "şurada konutlar, burada havuzlar, orada golf sahası...", ben yaptım oldu projesi, "Bu ülkede herkes havuzlu, güzel, kaliteli bir evde oturmayı hak ediyor" reklam cümlesiyle de epey konuşulmuştu.



RESİM 1. "Herkes İyi Yaşamayı Hak Ediyor"-My World Europe Ayazma Projesi: 200 bin metrekare alan üzerinde inşa edilen proje 17 blokta toplam 3 bin 80 adet daire ve 20 adet ikiz villadan meydana geliyor.



RESİM 2. Bir zamanlar Ayazma ve Olimpiyat Stadı (fotoğraf: Jean-François Pérouse): 1440 konut 7800 civarı nüfus.

Ağaoğlu'nun bomboş bir araziymiş gibi iftiharla sunduğu proje alanında, Kürt ağırlıklı ve 7.800 civarı nüfuslu 1.440 konutluk bir mahalle bulunmaktaydı. Burası Ayazma mevkii olarak bilinirdi. Ağaoğlu'nun filmine nazire olarak Ayazma mağdurlarının 2010 tarihli "Ayazma Benim Dünyam" videosu, "Mahallemizin yüzde 50'si yeşil alandı; ayrıca içinde bir top sahamız bile vardı... Yıktılar oldu! Çünkü bu ülkede bazıları küçük mütevazı bir evde bile yaşamayı hak etmiyor" sözleriyle başlar (http://vimeo.com/17744342). Videonun tanıtım yazısında mahallelerinden sürgün edilmelerinin nedenleri ve failler sıralanır: "Yıktıkları evlerimizin üzerinden lüks konut, tarumar ettikleri hayatlarımız üzerinden hayat satıyorlar. Bu bir TOKİ-Belediye ve sermaye sahibi uygulamasıdır. Ağaoğlu İnşaat'ın reklamlarda gösterdiği proje alanı, evlerimizi yıkarak, zorla bizleri gönderdikleri alandır."

Zorunlu göçle yerlerinden edilen Kürt nüfusa uzun seneler yaşam alanı olan Ayazma'nın boş bir alanmışçasına Ağaoğlu'nun lüks konut projesine açılmasıyla ikinci kez yerlerinden edilerek Bezirgânbahçe TOKİ Sitesi'ne yeniden iskân edilen Ayazmalılar, burada katmerleşen bir yoksulluk ve yoksunlukla baş etmek zorunda kalmıştır. Ekonomik mağduriyetlerin yanı sıra sosyal dayanışma ağları ve komşuluk ilişkileri çökmüş, dayatılan apartman yaşamına uyumda zorlanmışlar, dahası, kültür çatışması yaşayarak diğer sakinlerle de sorunlar yaşamışlardır (Baysal, 2010, 2012, 2013, 2014). Bezirgânbahçe aynı zamanda bir dışlanma, ayrımcılık ve önyargılar mekânı, dolayısıyla da çatışma ve kutuplaşma mahalli olmuştur.

Öte yandan, kentsel dönüşüm projesinin beklenmeyen sonucu, zorla tahliyeyle mahallelerinden edilen nüfusun "Ayazmanlı"* kimliğine sarılarak Ayazma'yı efsaneleştirmesi olmuştur. Bezirgânbahçe, cehennem/zindan/mahpushane gibi adlarla tanımlanırken, tüm zorluk ve darlıkları hafızalardan sıfırlanan Ayazma, Kayıp Cennet/ Hazine olarak anımsanmaya başlamıştır. Nitekim projeyi gerçekleştiren yerel yönetimin kendi anketleri de bunu doğrulamaktadır: Modern siteye yerleştirilen yetişkinlerin yüzde 71'i, çocukların ise yüzde 84'ü Ayazmayı özlemektedir (Turgut ve Ceylan, 2010: 162).

Küçükçekmece İlçesi Ayazma Mevkii: Özel Konumu ve Nüfus Yapısı

Ayazma nüfusunun yüzde 71'i, 90'lı yıllarda Ağrı, Mardin, Muş, Bingöl, Siirt ve Kars'tan göç ederek Ayazma'yı mekân tutan zorunlu göç mağdurlarından oluşmuştur; en önemli sebep ise ucuz barınma ile iş bulma ihtiyaçlarının aynı anda karşılanabilmesidir (Baysal, 2010: 160-165). Önemli ana ulaşım yollarıyla bağlantı akslarının çevresinden geçirilmesinin yanı sıra 1999'da mahallenin yanı başında inşasına başlanan ve 2002'de açılan Atatürk Olimpiyat Stadı Ayazma'nın kaderini değiştirecektir:

> ...bölgenin kuzeyinden TEM (Transit Europan Motorway), güneyinden ise, İstanbul'un ana ulaşım omurgalarından E5 karayolu geçmektedir. İlçenin Yeşilköy Havalimanı'na uzaklığı ortalama 2 km'dir. Ayrıca batı sınırında kuzey-güney aksında yer alan ve Prestij Hizmet Aksı ya da Basın Ekspres Yolu olarak bilinen aks bulunmaktadır. Tüm bu bağlantı aksları ile birlikte, Edirne-Sirkeci demiryolu ile olan direkt bağlantılar ve tartışmalı bir yer seçimi sonucu bölgede yer alan Olimpiyat Stadı, yerel ve merkezi idareleri, bölgeyi uluslararası sermayenin yatırım yapabileceği projeler alanına dönüştürebilme potansiyellerinin varlığı konusunda, ikna etmiş görünmektedir (Yapıcı, 2005).

Nitekim göreve gelir gelmez ilk balyozu Olimpiyat Stadı çevresindeki gecekondulara indireceğini beyan eden çiçeği burnunda belediye başkanı Aziz Yeniay, Ayazma'dan başla-



ŞEKİL 1. Cazip lokasyon (http://www.myworld-europe.com/en/?pid=ulasim).

* Ayazmalıların çoğu Ayazma'ya "Ayazman" derdi.



RESİM 3. Ayazma'ya kuşbakışı (fotoğraf: İmre Azem).

yarak kolları sıvar. 2004'te gerçekleştirdiği Uluslararası Kentsel Dönüşüm Sempozyumu, bölgesindeki enformal mahallelerin damgalanmalarına dolayısıyla yerel yönetimin yıkımlarına meşruiyet inşasını sağlamaya yöneliktir. Sempozyum kitapçığında Ayazma "sosyoekonomik çöküntü bölgesi" olarak nitelendirilirken, Kürt nüfus da "Ötekiler" olarak adlandırılmıştır:

> ... sosyoekonomik olarak da çöküntü bölgesi olarak kabul edilebilecek... "Ötekiler" olarak sayılabilecek bir nüfus profiline sahip bölge kentin varoşunda kentle bütünleşememiş İstanbul Metropoliten Alanı içinde gelecekte en prestijli olabilecek bir alt bölgede ilkel yaşam şartları koşutunda kente, daha doğrusu yaşama tutunmaya çalışan bir alt bölgedir (Özdemir, Özden, Turgut, 2005: 281).

Mütevazı konutları, erguvanları ve her çeşidinden meyve ağaçları, yetmedi, mezarlıkları dümdüz edilen "Ötekiler" yerleşimi böylece kentin belleğinden de silinmek istenir (Baysal, 16.11.2008, 16.03.2014). Memleketin batısından göremediğimiz tüm insan hakları ihlalleri ile failliklerimizi kentin içine, yanı başımıza taşıyarak yüzümüze tutan bir ayna; "...yaşamaya tutunmaya çalışanların barınabildiği en son duraktı(r)... Yok saydığımız, kabullenemediğimiz tüm hata ve suçlarımızı öylece yüzümüze tutuveren bir son duraktı(r)..." (Baysal, 2008). Bu nedenledir ki görünür olması iktidara rahatsızlık verir. "İstanbul Metropoliten Alanı içinde gelecekte en prestijli olabilecek bir alt bölgede" (Özdemir, Özden, Turgut, 2005: 281) yer alması ya da Başkan Yeniay'ın ifadesiyle, "Üstelik uluslararası alanda prestij

olan Olimpiyat Stadyumu'nun yanı başında TEM otoyolundan hemen görülebilecek bir noktada bulunması" (Özkan, 10.01.2008) en büyük günahı olur!

13 Haziran 2004 tarihinde TOKİ, İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve Küçükçekmece Belediyesi arasında imzalanan üçlü bir protokol ile bölgedeki gecekondu alanlarının tasfiye edilerek bölge halkının Halkalı gecekondu önleme bölgesinde TOKİ tarafından yaptırılacak sosyal konutlara yerleştirilmesi için düğmeye basılır. 2005'te kentsel dönüşüm bölgesi ilan edilen Ayazma mevkii kısım kısım yıkılarak 2008 sonunda neredeyse tamamen boşaltılır. Hak sahibi kabul edilenler Halkalı (Bezirgân) Mahallesi 182/1 ada/parselde TOKİ'ye ait 150 dönüm arazi üzerinde 2985 sayılı Toplu Konut Kanunu ve ilgili diğer kanunlar çerçevesinde TOKİ tarafından yaptırılan ve her biri 11 kat ve 48+1 (kapıcı dairesi ve sığınak) dairenin bulunduğu 55 bloktan oluşan Bezirgânbahçe konutlarına yeniden iskân edilir. Böylece, Ayazma'nın Kürt nüfusu ikinci kez yerinden edilir (Baysal, 2010: 169-170).

Her geçen gün arazisi değerlenen ve rantı yükselen Ayazma ya da Emlak Konut GYO Genel Müdürü'nün ifadesiyle "güzel kız" ise talipleri arasından sıyrılan Ağaoğlu'na kısmet olur: "Kızımız güzeldi. Güzel kızdan anlayanlar talip oldu. İstanbul'da anayola çok yakın, temiz, imar sorunu olmayan ender arsalardan birisi" (*Milliyet*, 26.12.2009). Ağaoğlu'nun "Bu ülkede herkes iyi yaşamayı hak ediyor" sloganlı My World Europe projesi blok blok yükselirken, Ayazmalıların yaşamlarında da katmerleşen bir yoksulluk, yoksunluk ve ihlaller silsilesi yükselecektir.

Belediyenin 2008 sonundaki anketine göre, yeniden iskândan aşağı yukarı iki sene sonra konut taksitlerini ödeyemedikleri için taşınmayı düşünenlerin oranı yüzde 43'e ulaşır (Turgut ve Ceylan, 2010: 149); önceden satıp gidenler hariç. Bugün, yeniden iskân edilen nüfusun yüzde 60 civarının burayı terk ettiği söylenmektedir. Yoksulluk ve yoksunluk ortadan kalkmamış, katmerleşerek çeperlere taşınmıştır (Baysal 2010: 171-187).

Mahpushane ya da Açık Hapishane Olarak Bezirgânbahçe*

Bezirgânbahçe'nin iç ve dış mekânları yeniden iskân edilen nüfusların gündelik yaşam pratiklerine de kültürlerine de uygun değildir (Baysal, 2010: 191-204, 2013).

Dairelerle başlarsak, çok çocuklu Ayazma ailelerinin net 72 m^2 büyüklüğündeki mekânlara nasıl sığabilecekleri hesaplanmamıştır: "İşte sen 6-7 çocukla, 8-9 nüfusla nasıl 2+1'e sığarsın?" Mutfaklara yer yatakları sererek çözüm üretilmesi sonucunda "modern" konutlarda mutfak-yatak odaları ortaya çıkmıştır. Sakinler, mülakatların hemen hepsinde dar alanlara sıkıştırıldıklarından yakınmıştır: "Bizleri kümes gibi evlere tıktılar." "Ayazman'da tabi, daha büyüktü. Burda 10 çocuk bir yorganın altında yatıyor... öyle, kimse memnun değil buradan." (Baysal 2010: 190-1). Küçükçekmece Belediyesi 2008 anket sonuçlarına göre de konutlardan memnuniyetsizlik nedenlerinin başında yüzde

---

* Bu çalışmadaki mülakatların tümü, yazarın İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Yüksek Lisans Programı, İnsan Hakları Hukuku Bölümünde 2010'da tamamlanan *İstanbul'u Küresel Kent Yapma Aracı Olarak Kentsel Dönüşüm ve Ardındaki Konut Hakkı İhlalleri: Ayazma(n)dan Bezirgânbahçe'ye Tutunamayanlar* adlı tezinin Ayazma ile ilgili bölümünden alıntılanmıştır. Mülakatlar o dönem, University of Washington'da doktora tezini yazmakta olan Yardımcı Doçent Dr. Tuna Kuyucu ile birlikte gerçekleştirilmiştir.

45'le inşaat kalitesinin düşük olmasının ardından yüzde 39 ile odaların küçüklüğü gelir (Turgut ve Ceylan, 2010: 97).

Dairelerdeki açık mutfak düzeni bir başka sorundur. Hem mutfak kadının egemenlik alanı sayıldığından hem de Ayazmalı kadınlar yabancılara görünür olmak istemediğinden, çoğu konutta mutfakla salonun arası daha sonra çeşitli malzemelerle kapatılmıştır (Baysal, 2010: 191-2). Bir başka gündelik yaşam kısıtlaması halı yıkama, yün dövme gibi gündelik ev işlerinde kendini gösterir. Sitede kapı önünde halı yıkamak, yün dövmek ya da bunları çimlerde veya balkon demirlerinde kurutmak yasaktır. Oysa kalabalık yaşamları gereği yer minderlerini ve sedirleri tercih eden Ayazmalılar için halıların yıkanması sıradan bir ev işi değil, gündelik yaşam pratiklerini sürdürebilmenin de bir vesilesidir. Yasaklar bununla sınırla kalmaz, her blokun girişinde asılı yasaklar listesinde dairelerin dışında ayakkabı bırakmamaktan koridorlarda gürültü yapmamaya ve asansörlerin kullanımına kadar bir dizi direktif sıralanır (Baysal, 2010: 192).

Sitenin dış mekânları ve kamusal alanları da geride bırakılan Ayazma'dan çok farklıdır. Geniş yeşil alanlarıyla taziye çadırlarına, kına gecelerine ya da açık hava düğünlerine olanak sağlayan Ayazma'nın aksine, Bezirgânbahçe'nin dar kamusal alanlarında bu kültürel pratikler imkânsızlaşır. Dışarıda zaman geçirilebilecek kamusal alanlar sınırlıdır; çocukların oynayabileceği parklar kısıtlıdır; ayrıca ortam güvenli değildir. Emniyetli Ayazma'da küçük çocuklarını sokağa salıp ev işlerini yapabilen kadınlar, yabancılarla dolu sitede çocukları eve kapatmak zorunda kalır: "Ayazman tam çocuklar içindi, hepsi ayağında terlik sokakta oynuyordu" (Baysal, 2010: 194-5).



RESİM 4. Bezirgânbahçe'de dar alanlarda kısıtlı yaşam (fotoğraf: Tuna Kuyucu).



RESİM 5. Ayazma'da gündelik yaşam ve kamusal mekânlar (fotoğraf: Jean-François Pérouse).

Geniş yeşil kamusal alanlarıyla gençlere ve kadınlara özgürce sosyalleşme ortamı sağlayan Ayazma'nın aksine, Bezirgânbahçe'de hem alanlar dardır hem de sıkı bir denetim hâkimdir. Ayazma'dan alıştıkları üzere sitenin çimlerinde oturan kadınlar yönetimce uyarılmış, halay çekmek isteyen gençler de ikaz edilmiştir. Kısıtlı, dar kamusal alanların üzerindeki sıkı disiplin ve düzen, yaşamı iyice çekilmez kılar (Baysal, 2010: 196-199):

Ayazman'da akşam olduğu zaman mesela çıkardık, bizim top sahası vardı bir tane büyük, orada otururduk, kola mola alırdık, yememiz içmemiz oradaydı mesela. Akşama kadar orada dururduk, ateş yakardık, kimse bize bir şey diyemezdi. Ateşin etrafında sohbet ederdik, halay çekerdik bazen.

> On beş sene Ayazman'da kaldım, doğup büyüdüğüm yer, sevmiyoz ya burayı, konut monut güzel değil, sevmiyoruz burayı. Gecekondu gibisi yok, Ayazma on numara. Herkes birbirini tanıyodu orda. Bir binanın köşesinde oturuyon, hemen polisi çağırıyorlar, gel işte burada tiner çekiyorlar, halbuki muhabbet ediyoruz. Ama Ayazman'da öyle bir şey yoktu, herkes birbirini tanıyordu, istediğinin evine git, çay iç, yemeğini ye, çık git. Bak oranın adı bile üstünde HAZİNE![*] Her yer hazine, nereye baksan altın görüyorsun, her yer altın [Ayazma'yı anlatıyor] Cehenneme geldik, görüyorsun halimizi.

Ayazma'da gece ya da gündüz dolaşmaktan korkmayan kadınlar, sitede sadece gerektiğinde dışarı çıkar: "Gece 1'de bile rahatça çıkıp gezebiliyordum. Burada sadece eltilerime gidebiliyorum. Orda ise herkes beraberdi. Orda bir problem yoktu."

---

* Ayazma Hazine arazisi üzerinde olduğundan, Bezirgânbahçe'ye yerleştirilen nüfusun gençleri buradaki diğer gruplara mensup gençler tarafından "hazine çocukları" diye aşağılanır. Ayazma gençleri de bu aşağılanmaya karşı böyle bir dil geliştirir ve Ayazma'yı hazinelere eşdeğer bir cennet olarak tanımlarlar.



RESİM 6. Ayazma'da kadın ve geçim (fotoğraf: Jean-François Pérouse).

Bezirgânbahçe'de yaşam en çok kadınları kısıtlamıştır; bunda Türkçe bilmemenin payı da büyüktür. Açık hava hapishanesi olarak adlandırılan siteye dair yakınmalar birbiriyle benzeşir: "Burası hapishane abla. Ben bu yana geçtim daha toprağa ayağımı basmadım. Ha cezaevinde yattın ha burada yattın. Hapislik... Bir yere gittiğimiz zaman diyorlar ki TOKİ sana ev verdi. Bana ev vermedi, zindan bu zindan verdi" (Baysal, 2010: 199-202).

İş dönüşü, bahçelerinde bir "cigara" ve demli çay boyu kapı komşuyla dertleşip yorgunluk atan emekçi ev ahalisi için dört duvarlar arasında hayat asap bozucudur: "Ayazma ile fark var her bakımdan... Ayazma'da işten gel, bahçenin önüne çık, komşun da çıkıyordu, sohbet vardı. Bahçede kalınca yorgunluk kalmıyordu, buraya geldik dört duvara girdik." Her fırsatta görüşebilen, çocuklarını komşuya emanet edebilen mahalleli arasındaki sosyal ağlar çözülmüştür. Bahçelerinden sebze meyveyle sofra açarak dar koşullarına rağmen konuk ağırlayabilen mahalleli, bunları satın almak zorunda kalınca ilişkiler seyrekleşir: "Burada herkes geçim derdine düştü, eski komşuluklar kalmadı" (Baysal, 2010: 201).

Kent yoksullarının büyük kentte tutunabilmesinin önemli bir koşulu olan yardımlaşma ve sosyal dayanışma, mekânsal kısıtlar, ekonomik koşullar ve site yaşamının dayattığı şartlar sonucu çöker (Baysal, 2010: 203):

> Adam işsiz, aç kalsa Ayazman'da birileri yardım ederdi. Yani düzenler bozuldu buraya gelince. Ayazma'da bir ekmek pişirince iki tane da başkasına verirdik. Burada ise parayla

alıyoruz, parayla alınan ekmeği de kolay kolay kimse paylaşmıyor. Burda kıyamet de kopsa iki insanı bir araya getiremezsin artık.

Bezirgânbahçe'de Kürt Olmak

Ayazma kentsel dönüşüm projesi, tüm nüfusun topluca bir başka bölgeye yeniden iskân edildiği ilk örnektir. Uzun süre kendi kapalı mahallerinde, kendi gelenek görenekleriyle yaşamış, zorunlu olmadıkça diğer kesimlerle ilişki kurmamış farklı kültürlerin hazırlıksız bir şekilde aynı sitede, üstelik memur emeklisi, öğretmen, hostes, kuaför gibi orta sınıf mensuplarıyla bir arada yaşamaya zorlanması, yerleşik önyargılardan kaynaklanan çatışmaları beraberinde getirmiştir. Kaldı ki, yukarıda bahsedildiği üzere, Ayazma'nın Kürt nüfusu bizzat yerel yönetim ve bir kısım akademisyen tarafından da damgalanmış, itibarsızlaştırılmış, hatta suçlu kategorisine dahil edilmiştir.

Yerel yönetimin sosyal sorumluluk projesi Bizim Halk'ın koordinatörü, mülakatımızda Ayazma'yı "odak noktası" olarak tanımlamıştır: "...E, zaten anket sonuçlarına baktığınızda çok ciddi manada profili çok iyi anlayabiliyorsunuz. Yani kültür düzeylerini, eğitim seviyelerini. Yani kriminal duruma baktık. Ayazma o anlamda biraz odak noktada." (Baysal, 2010: 207). Oysa Ayazma'nın gerçeği başka konuşur: "Köyümüz kalmadı ki... Bizler bu şehre daha iyi yaşayabilmek, zulümden kaçmak için geldik ama burada da PKK'lı dediler" (Yıldıral, 02.01.2008).

Bezirgânbahçe ülkücülerin yoğunlukta olduğu Yenidoğan'a yakın olduğundan, siteye polis yerleştirilene kadar, taciz ve çatışmalar yaşanmıştır (Baysal, 2010: 204-5):

> Taştepe'den bastılar, Yenidoğan'dan bastılar mesela. Asker uğurlamak için mesela girerler buraya, mesela burasının Kürt olduğunu öğrenmişler ya, Kürt bölgesi mesela Ayazma'dan geldikleri için. Asker uğurlamaya gelirlerdi işte gece on bir, on iki "Apo'nun piçleri yıldıramaz bizleri" sloganlar atarlardı mesela. Bir iki defa biz karşılık vermiştik, çatışma falan çıktı.

Ötekileştirme, dışlama ve önyargılar Ayazmalıların gündelik yaşamının bir parçası olur:

> Karşıki teyze bir selamını esirgiyor. Annem vefat etti, duydu, baş sağlığına gelmedi, bu nasıl komşuluk? Romanlar dahi gelmediler. Böyle bir şey yaşayacaklarını hissettiler, haklılar. Türkler de Aleviler de yapıyor bunu... (Baysal, 2010: 205, 208).
>
> Bir de, hani buraya 1000 kişi birden getirdiler bizi. Nereye nasıl uyum sağlayalım? Burada bizden önce gelen de 1000 kadar kişi var. Onlar da bizi istemiyorlar. "Buranın sahibi biziz" diyorlar. "Siz bize uyum sağlayın" diyorlar. Burası bizim için yapıldı diyorlar. Bir de bizi küçük görüyorlar, gecekondudan geldik diye aşağılıyolar. "Siz hazineden mi geldiniz?" diye soruyorlar. Bu herşeyi etkiliyor yani. Burası belediyenin eliyle iki grup şeklinde oldu yani. Hazineden gelen grup ve normal kurrayla gelen grup (Baysal, 2010: 207-8).
>
> Altyapısı hazır olamadığı için birçok sorun, işte asimilasyon tam burada. Çok sevdiğim Kürt kökenli komşular benimle konuşmuyor, O da yeni ve dışardan gelenlerin etkisinde kalmış. Senle yürümek istemiyor. "O Kürt, DTP'lidir, zarar gelir" yorumlarından... (Baysal, 2010: 208).

Genel atmosferden etkilenen çocuklar ve gençler arasında da karşılıklı gruplaşmalar ve çatışmalar başlar (Baysal, 2010: 208):

> Bizim Ayazma'da Türk arkadaşlarımız vardı, hiç sürtüşmemiz olmazdı orada. Dün mesela benim çocuk başka bir çocuğu dövmüş. Dedim "Neden dövdün?" diye, "Baba, O Sinopluydu o yüzden". Bir tane Batmanlı çocuk varmış, onu dövmüşler, bizim çocuk da intikam için dövmüş. Benim çok zoruma gitti. Bizim çocukta hiç böyle Kürt-Türk olayı yoktu.

Sahadaki gönüllü eğitimciler de çatışmaların farkındadır (Baysal, 2010: 207-8):

> Ciddi bir kutup var burada. Geçen sene gerçekleştirdiğimiz proje boyunca bazı gözlemlerimiz oldu. Bölgede ciddi anlamda Türk-Kürt ayrımı var ve daha önemlisi çocukların büyük olanları bunun farkında. Yapmış olduğumuz aktivitelerde bununla alakalı ciddi izler gördük, hatta yazdırdığımız "ben" mektuplarında açıkça şiddet eğilimlerinden de bahsetmişlerdi ki buna şaşırmamak mümkün değil.

Gönüllülerin kutuplaşmayı gözlemlemesine rağmen yerel yönetimin ataletsiz kalması tedirgin edici olmakla beraber, Ayazmalıların sorunlarıyla ilgilenmek gibi bir dertleri zaten hiç olmamıştır. Bugün, yeniden iskân edilenlerin yüzde 60'a yakınının borcuyla satıp mülksüzleştirilmiş, yoksullaştırılmış olarak terk etmesi de yerel yönetimin umurunda değildir. Kentsel Dönüşüm Birimi önceki başkanı Bülent Babaoğlu'nun dile getirdiği üzere, Ayazmalılar Bezirgânbahçe'yi hak etmemiştir. Çöküntü alanında yaşayan işgalciler için Belediye bir "Vicdan Projesi" yapmıştır, daha fazlasına gerek yoktur (Baysal, 2010: 209-10). 2008 senesinde Başkan Aziz Yeniay'ın* da açıkça belirttiği bu sorumsuz duruş hâlâ geçerlidir: "Zaten o parayı rüyalarında göremezler, memleketlerine gitsinler işte, 60.000 YTL oralarda süper para" (Baysal, 2010: 210).

Sonsöz

İstanbul'un ilk ve en geniş kapsamlı kentsel dönüşüm projesi olan Küçükçekmece Ayazma/Tepeüstü kentsel dönüşüm projesi 7800 civarı bir nüfusu etkilemiştir. Bu aynı zamanda homojen bir nüfusun toplu olarak yeniden iskân edildiği ilk projedir. Küçükçekmece Belediyesi tarafından "Şimdi yaşamınızda yeni bir pencere açılıyor ; hayalleriniz gerçeğe dönüşüyor" sloganlarıyla reklamı yapılan dönüşüm projesi, yukarıda da görüldüğü üzere, mülksüzleştiren, yerinden eden ve kutuplaştıran bir "antisosyal konut projesi" olur (Kuyucu, 2009). Ayazma-Bezirgânbahçe



RESİM 7. Küçükçekmece Belediyesi kentsel dönüşüm kitapçığı: "Şimdi yaşamınızda yeni bir pencere açılıyor/hayalleriniz gerçeğe dönüşüyor."

* Belediye Başkanı olması sebebiyle o zaman ismini deşifre etmemiş, Küçükçekmece Belediyesi üst düzey yöneticisi olarak belirtmiştik.

sürecinin ardından gelen Sulukule-Taşoluk başta olmak üzere, diğer dönüşüm ve yeniden iskân alanlarında da paralel ihlal ve mağduriyetler ortaya çıkmıştır ve hiç kuşkusuz çıkagelecektir.

Öte yandan, modern TOKİ konutlarına yerleştirilen nüfus paradoksal bir şekilde yokluklar yoksunluklar mekânı Ayazma'yı kayıp cennet/hazine olarak görmeye başlamıştır. Nitekim yerel yönetimin 2008 tarihli anketlerinde, yeniden iskândan aşağı yukarı iki sene sonra, yetişkinlerin yüzde 71'i, ilköğretim çağı nüfusun yüzde 84'ü Ayazma'yı özlediğini belirtmiştir (Turgut ve Ceylan, 2010: 162).



RESİM 8. Yıkılan hayaller: Bezirgânbahçe'de "Borcuyla Satılık" ilanları (Cihan Uzunçarşılı Baysal).

Ayazma'ya lüks projesini konuşlandıran Ağaoğlu'nun temsil ettiği sermaye sınıfına gelirsek, Ayazmalıların ve diğer dönüşüm alanları nüfuslarının konut hakları ihlal edilerek neden yerlerinden edilip mülksüzleştirildikleri, Ağaoğlu'nun "Ben zaten şu anda İstanbul'un yüzde 70'ini arsa olarak görüyorum" veciz açıklamasıyla ortaya konmuştur. Nokta! (http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/21301615.asp). Odağına insan yerine rantı yerleştiren, kenti de sakinlerinden ve insani ilişkilerinden azade kocaman bir meta olarak gören neoliberal kent ve kentsel girişimcilik bundan daha öz anlatılamaz!

Kocaeli'de Kentsel Dönüşüm: "Nerde O Eski Evim?"

Ayşegül Kanbak, Nihal Şirin Pınarcıoğlu, Makbule Şiriner Önver

Günümüzde kentlerde, özellikle metropollerde yaşanan değişimin baş aktörlerinden biri kentsel dönüşümdür. Birçok mahallede uygulanan bu "dönüşüm" ya da yıkım hem kentte yaşayanların o mahalleyle ilgili belleklerinin ya da hikâyelerinin unutulması hem de mahallede yaşayanların kimliklerinde, yaşantılarında değişiklik olması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, kentsel dönüşüm ruhsuz büyük apartmanların inşa edilmesi ile görece daha "modern" mahallelerin ortaya çıkmasından çok daha fazla şeye gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda konu bu çalışmada "kentsel dönüşümlerin sadece ruhsuz bloklarla sınırlı olmadığı, aynı zamanda insanların dönüşümüne de neden olduğu" savı ekseninde tartışılmaktadır. Araştırmanın amacı, Kocaeli'de kentsel dönüşüm projeleri kapsamında yıkılan gecekonduların sakinleriyle yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığıyla, bu insanların yerleştirildikleri yeni mekânlarda nasıl bir yaşam deneyimiyle karşılaştıklarını ve bu sürecin belleklerini nasıl etkilediğini anlamaya çalışmaktır. 17-21 Haziran 2013 tarihleri arasında Kocaeli'nin merkez ilçesi İzmit'te bulunan ve birincil kentsel dönüşüm alanı olarak belirlenen Erenler, Cedit ve Topçular mahallelerinde yürütülmüş olan araştırma kapsamında kartopu tekniği kullanılarak on kişiyle derinlemesine görüşmeler yapılmış, görüşmelerde yarı yapılandırılmış soru formları kullanılmıştır.

Kentsel dönüşüm sürecinin aşamalarının getirmiş olduğu sorunları ortaya koyabilmek için araştırma alanı olarak belirlenen yerler her yönüyle sürecin içinde olan mahallelerden seçilmiştir. Erenler Mahallesi ile Cedit Mahallesi eskiden aralarından dar bir sokak geçen iç içe iki mahalle iken, bugün komşuların birbirine gidebilmesinin imkânsızlaştığı, aralarından çift şeritli büyük bir yolun geçtiği iki mahalle haline gelmiştir. Topçular Mahallesi, diğer mahallelerin biraz daha üst tarafında kalan, sınırları içinde Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin şirketi olan Kent Konut AŞ'nin yaptığı binaların bulunduğu ve bu binaların dışında kalan evlerin de kentsel dönüşüme tabi tutulmasının beklendiği bir mahalledir.

Araştırma kapsamında görüşmelerin gerçekleştirildiği ilk alan olan Erenler Mahallesi, %20 eğimi bulunan Gazanfer Bilge Bulvarı'nın sağ alt tarafından başlayarak Erenler-Cedit Konutları'na kadar çıkan mahalledir. Konutların büyük çoğunluğunun yer tapusunun bulunduğu mahalle eski haliyle 3.600 seçmene sahipken, bugün 20.000 nüfusun ve 10.000 seçmenin olduğu bir mahalle haline gelmiştir. Yerinden edilenlerin büyük kısmı bu mahallede Kent Konut AŞ tarafından yapılan Erenler-Cedit Konutları'na taşınmıştır. Araştırmanın yürütüldüğü ikinci mahalle olan Cedit Mahallesi, Gazanfer Bilge Bulvarı'nın sol tarafından başlayarak Topçular Mahallesi'ne kadar uzanmaktadır. Otuz-kırk evin yıkıldığı bu mahallede evlerinden olanlar da genellikle Erenler-Cedit Konutları'na taşınmıştır. Topçular Mahallesi ise yine aynı bulvar üzerinde bulunmakta olup, hem yerinden

edilenlerin yaşadığı hem de yeni konutların yapıldığı 10.000 nüfuslu bir mahalledir. Sakinlerinin büyük bölümünün geçim kaynağı inşaat işçiliğidir ve diğer mahallelere göre daha kozmopolit bir yapıya sahiptir. Diğer mahallelerde olduğu gibi burada da yerinden edilenlerin bir kısmı Erenler-Cedit Konutları'na, bir kısmı da mahalleye uzak olan başka bölgelere taşınmıştır.

Kentsel dönüşüm açısından bu üç mahallenin başka bir ortak özelliği konumlarıdır. Kentin kuzey ve üst kısmında yer alan bu mahalleler deniz ve kent manzarasına hâkimdir. Dolayısıyla burada inşa edilen Kent Konut blokları da –yükseklikleri de dikkate alındığında– bu manzaranın tamamına sahip ve üst sınıflar için son derece cazip bir yerleşim alanıdır.

Kentsel Dönüşüm (mü?)

İzmit ilçesinin merkezinde bulunan Erenler, Cedit ve Topçular mahallelerinde farklı boyutlarda hayata geçirilmeye çalışılan bu projeyle öncelikle İzmit'in "sağlıklı bir çehreye kavuşturulmasının hedeflendiği" öne sürülmektedir. Ancak bu dönüşüm, var olanı daha sağlıklı hale getirmek yerine tamamen yıkmak üzerine planlanmış ve aslında rant değeri yüksek olan bu mahallelerden alt sınıfları taşıyarak yerlerine orta ve üst sınıfları yerleştirmek üzere kurgulanmıştır. Bu süreçte söz konusu mahallelerde oturanların evleri kamulaştırılmakla kalmamış, hazine arazileri de kentsel dönüşüme dahil edilmiştir. Bu projeyle "gecekondu" denemeyecek evler yıkılmış, yerlerine lüks apartmanlara ulaşımı sağlayan geniş yollar yapılarak kente "daha modern bir görünüm" kazandırılmaya çalışılmış ve bölge yeni haliyle üst sınıfların kullanımına sunulmuştur.

> Benim evimi alıp da okul yapsaydı hiç zoruma gitmezdi. Yeşil alan yaptı. Biz bu kadar zengin bir ülke değiliz, biz yarı aç yarı tok çalışan insanlarız yani. (Erkek, emekli)
>
> Ben on seneden fazla oturdum orada, benim iki evim vardı, ikisi de yola girdi. (Erkek, emekli)

İzmit'te sürdürülen kentsel dönüşüm projesi kapsamında hayata geçirilen projelerin hiçbir aşamasında yerel halkın görüşünün alınmadığı, isteklerinin göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır. Üstelik belediye bölgeyle ilgili kararı doğrudan mahalleliye tebliğ etmiştir. Başka bir deyişle, mahalleli yaşadığı yer hakkında söz hakkı olamamıştır.

> Düşünün, bu proje tasarı halindeyken belediye yetkilileri muhtarlarla bile görüşmeye gerek duymadı. Oysa gelip bize projeyi anlatsalardı, bizi bu işe inandırsalardı bütün bu zorluklar hiç yaşanmayacaktı. Bunun için ben burada kötü niyet arıyorum. (...) Burada belediye vatandaşı karşısına aldı. Herhangi bir açıklama yapma ihtiyacı duymadı. Bu yüzden daha sonra birçoğu baskılar nedeniyle geri alınsa da kamulaştırmaların çoğu mahkemelik oldu. (...) Bu bölgede uygulanan projede vatandaşa kimse bir şey sormadı. 'Sizin evinizi yıkacağız' dendi, hepsi bu kadar. (Erkek, muhtar)
>
> Belediye herkese bildiri verdi. Herkesle tek tek, ayrı ayrı sözleşme yapmış. Çağırdılar, gittik. Şimdi anlaşmada 'Evleriniz yıkılacak' dediler, 'Ne yapalım?' diye sormadılar. 'Yol geçiyor, kabul etsen de etmesen de yıkılacak' dediler. (Erkek, emekli)
>
> Bunların astığı astık kestiği kestik, neye itiraz edeceksin? Mahkemeye gidenler oldu, değişen bir şey olmadı. Benim evim yirmi senelikti. Yıktı, çiçek yaptı. (Erkek, emekli)

Hem konutlar hem de yol yapımı için yıkılan evlerin sahiplerine farklı uygulamalar yapılmıştır. İki bölümde gerçekleştirilen ve Cedit Mahallesi'nden başlayan dönüşümde ev sahipleri o mahallede hazine arazisi üzerine Kent Konut AŞ tarafından yapılmış olan 620 daireli Erenler-Cedit Konutları'nın zemin katlarından daire alabilmiştir. Ancak bu herkes için geçerli olmamış, evin değerine ve pazarlık gücüne göre ya aynı mahalleden ya da daha uzak mahallelerden daireler verilmiş ya da düşük nakit bedeller ödenmiştir. Dolayısıyla, alan çalışmasında görüşülenlerin ortaklaştığı konulardan biri, belediyenin herkesle farklı şekilde anlaştığı, mahallelinin tabiriyle "tutturabildiğine" göre anlaşma yaptığıdır.

> Burada en iyi eve kamulaştırma bedeli olarak 35 milyar civarında para veriliyor. Buna itiraz edenler ise daha azına razı olmak zorunda kalıyor. (Erkek, muhtar)
>
> 244 metrekare yer vardı, 110 metrekare evim vardı, iki buçuk kat. Onun karşılığında bana zeminden iki daire verdiler. Karşıda hazine yerine ev yapmış olana ara kattan iki daire verdiler. (Erkek, emekli)
>
> Erenler-Cedit Konutları'na gücümüz yetmedi. Biz bayağı mücadele ettik. En son kurula girdik. (...) Gündoğdu'dan [Gündoğdu, o mahalleden oldukça uzakta bulunan bir yerleşim yeridir] ev alabildim. Benim orada tapum yoktu. Bahçe içinde iki katlı evim vardı. Evim yerine yol geçti. (Erkek, kahveci)

Bu süreçte dikkat çeken bir durum da belediyeyle pazarlıkların çoğunlukla hanenin erkek üyeleri tarafından yürütülmesi, bir kadının ise hanesinde erkek olmadığı takdirde tek seferde sonlanan ve pazarlık denemeyecek bir görüşme gerçekleştirebilmesidir.

> "İster al ister alma," dedi. Gösterdi işte zemin katı. (Ev kadını)
>
> Tabii, görüşmeleri ben yaptım. Hanım evden çıkmaz zaten pek. (Erkek, emekli)

Kocaeli'de örnek gösterilen ve büyük taleple satılan Erenler-Cedit Konutları'nda yeşil alanlar, açık otopark, site güvenliği, süs havuzları, oturma alanları yer almaktadır. Yapımına 2006 yılında başlanan projedeki daireler 2007 yılında evleri yıkılan ve hak sahipleri olarak anılan kişilere teslim edilmiştir. Ancak hak sahiplerine zemin katlar verilirken, ara katlar lüks konut olarak satılmıştır.

> Zemin katlara dağıttılar hak sahiplerini, ara katlarda bizden aramayın. (Erkek, emekli)
>
> Kentsel dönüşüme başlandığında (...) 362 metrekare bir arsam vardı. Karşılığında bir daire aldım. Üstüne 30 lira da para aldık. Aldığıma da bin pişman oldum. Aldığımda 520 daire idi. Şu anda 620 daireye çıktı. Kaçak kat yaptılar. (Erkek, emekli)

Kentsel dönüşüm projesi kararıyla birlikte yapılan son derece geniş bir yol* ve kapalı-güvenlikli sitelerle bölge değerlenmiş, yaratılan rant büyük ölçüde artmıştır.

> Ben bu konudaki düşüncelerimi hem gazetelerde hem de çıktığım televizyon programlarında belirttim. Bu yüzden adımı "komünist muhtar"a çıkardılar. Burada uygulanan projeyi "kentsel dönüşüm projesi" değil de "rantsal dönüşüm projesi" olarak görüyorum. (Erkek, muhtar)

İzmit'teki kentsel dönüşüm projesinin diğer illerde gerçekleşen projelerden farkının evleri yıkılanların bir kısmına bulundukları mahallede yapılan sitelerden daire verilmesi

---

* Bu yol bir yandan üniversite ile kentin bağlantısını da kurmuştur; ancak yüzde 20 eğimle son derece dik olup Karayolları Müdürlüğü'nün toplu taşıma izni vermediği bir yoldur.

ve bunun aynı site içinde mekânsal ayrışmaya yol açması olduğu söylenebilir. Düzenli ve sağlıklı kentsel gelişme sağlamak yerine kentin yüksek rantlı alanlarına el koyma isteği ise değişmemiştir.

Erenler, Cedit ve Topçular Mahallelerinden Erenler-Cedit Konutları'na

Araştırmanın yürütüldüğü mahalleler kozmopolit bir yapıya sahiptir. Ağırlıklı olarak İzmit ve Adapazarı olmakla birlikte farklı illerden göçle gelen ve çoğunlukla gelir seviyesi düşük ailelerin yaşadığı bu mahallelerde ailelerin çocuklarıyla birlikte yaşamaları toplumsal belleklerini oluşturan en önemli unsurdur. Kentsel dönüşümle birlikte bu geniş aileler –geniş aile olarak yaşamak gelir seviyesiyle de yakından ilişkilidir– çözülmüş ve aslında bahçe içinde bulunan iki-üç katlı evlerinde komşularıyla yakın ilişkiler içindeki yaşamları üzerinden kurdukları toplumsal bellek kırılmaya başlamıştır.

Görüşme yapılan kişilerin oluşturduğu bellek, ailelerinden ve yakın çevrelerinden ayrıldıkları için artık zayıflamıştır. Çünkü artık böyle bir evleri yoktur ve yeni evlerinde tek başlarına yaşamak zorundadırlar; komşuları ve çocuklarıyla iletişimleri eskisi gibi değildir. O yüzden yeni evlerinde bir şey yapabileceklerine de inanmamaktadırlar. Bu durum onlar açısından –en azından şimdilik– yeni bir toplumsal bellek oluşturmanın güç olduğuna işaret etmektedir.

> Orada yapılanları burada yapmam imkânsız ki, ne yapacaksın burada, yapacak bir şey yok ki. (Ev kadını)

Hatta yeni evlerini, eski evlerindeki düzeni orada kuramadıkları için kendi evleri olarak benimsememektedirler.

> [Eski evini kastederek] Ben evimde yaşamak isterim. Burada sıkılıyoruz. Başlangıçta belki dairede yaşasaydık böyle olmazdı. (Erkek, emekli)

> [Eski evini kastederek] Ben kendi evimde daha huzurlu olurdum. (Erkek, emekli)

Yeni yaşamlarının da iyi olduğunu ve –mahalleden uzak kalan konutlara taşınanlara göre– yıkılan evleriyle aynı mahallede oldukları için şanslı olduklarını söyleseler de, hepsinin ortak fikri oradaki gibi bir yaşamlarının artık olmadığı yönündedir.

> Bahçemiz çok güzeldi. Tüm meyvelikti. Bütün öğrencilere verirdim. Hâlâ heves ediyorum ama bak şimdi balkonda yetiştirebiliyorum. Mandalinalarım, limonlarım var... (Ev kadını)

> Benim evimin bir şeyi yoktu. Bir ısı yalıtımı eksikti. Apartmancılıkla şey yönetimi bir değil ki. [Yeni evi kastederek] Ardiyesi yok. 110 metrekareden geldim ben, burası 77 metrekare. (...) [Balkonu göstererek] Balkon dediğin bu kadar. (Erkek, emekli)

Yerleştikleri yeni konutlar hem apartman yaşantısının getirdiği maliyetleri dar gelirli insanlara yüklemiş hem de hiç alışkın olmadıkları apartman kavramıyla onlara yeni bir yaşam şekli getirmiştir.

> Ben şehir göbeğindeyim, yol parası bilmiyordum, şimdi ayda 250 lira yol parası var. Uzak, buradaki kolaylığımız yok. Beş sene oldu, çok samimi bir ortam yok. 27 kişi var binada, üç ya da dört kişiyle konuşuyorsun. Kapıyı hızla vuramıyorsun, ne bileyim üstten sana senden alta gidiyor. (Erkek, kahveci)

> Bana 36 kat verseler o üç katlı evimi vermem. Yaşantı olarak vermem. Çocuklarım sabah işe gidiyordu, akşam geliyorlardı. Çekiyorlardı arabalarını bahçeye. Torunlarımla oynuyordum, gelinler geliyordu, çocuklar geliyordu, sohbet ediyorduk. Sonra mahallede herkes birbirine gidip geliyordu. Düğün oluyordu, bayram oluyordu. Burada kimle yapıyorsun bu işi, kimle? Cenazen olsa kimse gelmiyor. (Erkek, emekli)

Apartman hayatının getirdiği kısıtlamaların yanında sitedeki sınıfsal farklılıklar da dönüşüme uğrayan insanların hayatlarını etkilemiştir. "Hak sahibi" kavramı, bu sitede –görüşme yapılan kişilere göre– bazı ilişkilerde iyi bir durumu, bazı ilişkilerde ise daha kötü bir durumu ifade etmektedir. Görüşülen kişilere göre üst sınıflar için "hak sahibi", o sitedeki evi parasız alan ve eskiden gecekondusu olan –yani daha alt gelir seviyesinde bulunan– kişi demektir.

> Kentsel dönüşümde en kötüsü merhabalık yok. Nasılsın iyi misin gibilerinden sorgu sual yok. Kimse kimseyi tanımaz, karşı komşu kapıyı yüzüne kapatır ama mahallede o yok. Ama yan tarafımda insanlar konuşmaya çekiniyorlar. (Erkek, işçi)

> Kimse kimseye selam vermiyor. Bizim şu yukarıda bir komşum var ağlıyor. Selam vermiş de komşusu almamış... Bunlar krediyle ev almış, burunları büyümüş. Hak sahibi olanları beğenmiyorlar. (Ev kadını)

Bu konutlara taşındıktan sonra erkeklere göre kentle bağları çok daha fazla zayıflayan kadınların bahçeleri, çocukları ve komşuları üzerinden kurdukları toplumsal belleklerine (eski birlikteliklerine de referans veren) "kamelya" kavramı girmiştir. Kamelyalar kurulana kadar dışarıda çok görüşmeyen eski ve yeni komşular kamelyalardan sonra akşamüstleri oralarda toplanmaya başlamıştır ki bu, araştırma esnasında da sık karşılaşılan görüntülerden biri olmuştur.

> Kamelyalar yapıldı yapılalı her gün çıkıyoruz, çay içiyoruz. Yeni yapıldı bunlar, daha önce çıkmıyorduk, bazen komşular gelip gidiyordu. Evin önünde çimen üstünde oturuyorduk. Beş sene bitti geldiğimiz, yeni yeni tanıştık daha. (Ev kadını)

> Şimdi hep aynı mahallenin arkadaşlarıyız ama haliyle gel bu eve git o eve hep aynı. Ama bir değişiklik olsa orada bahçemizde oturuyoruz, balkonlarda oturuyoruz, sohbet daha başka türlü, birbirimizi görünce çıkıyoruz. (Ev kadını)

Kendi çabaları sonucu yaptıkları evlerden kopan insanlar şu anda yaşadıkları evleri kabullenmek durumunda kalmıştır. Ancak bu yeni konutlar aslında toplumsal belleği silerek hayatlarından memnun olmayan, yolları çok dik olduğu için dışarı çıkamayan –kendi deyimleriyle– "pazara gidemeyen" kadınlar, "kahveye gidemeyen" erkekler, sokak aralarında saklambaç oynayamayan çocuklar yaratmıştır.

5. BÖLÜM

Kentin "Hafıza Depoları"

Bellek Mekânları Olarak Kent Müzeleri ve Diyarbakır Örneği

Necat Keskin

Giriş

Günümüzde, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kent müzelerinin sayısında bir artış görülmektedir. Bu işin öncülüğünü yapan Konya, Kastamonu, Bursa gibi kentlerin ardından İstanbul, Antep, Kayseri ve Kütahya'da da kent müzeleri açılmakta ve bunlara her gün yenileri eklenmektedir. Kent müzelerinin sayısındaki bu artışın nedenleri arasında küreselleşme ve buna bağlı yerelleşme süreçleriyle bağlantılı olarak kentleri tanıtma ve daha fazla turist çekme düşüncesiyle birlikte yerel yönetimlerin "prestij" kaygısını da saymak mümkündür. Diğer taraftan kent müzeleri artık tüm boyutlarıyla bir "sektör" haline gelmiş ve bu "iş"ten para kazanan birçok kişi ve firma ortaya çıkmıştır.

Tüm bunlar kent müzelerinin piyasayla ilişkili bir yönünü ortaya koymaktadır. Bunun yanında genel olarak müzelerin ve özel olarak kent müzelerinin "piyasa"dan ayrı amaç ve işlevleri bulunmaktadır. Bunların başında da bu mekânların "geçmiş"in yaşandığı ya da yaşatıldığı veya hatırlandığı birer "bellek merkezi" olması gelmektedir. Bir başka deyişle, bulunduğu kentin ya da ülkenin "harddisk"i işlevini üstlenmeleridir. Göç, sanayi ve yeni teknolojik ilerlemelerle değişip büyüyen kentler giderek kendi geçmişlerinden uzaklaşmakta, tarih, gelenekler, örf ve âdetler giderek yok olmakta veya unutulmaktadır. Tüm bunlar, içinde yaşanan kenti bir kimlik sorunu ve arayışıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Kimlik dediğimiz olgu da hatırlama, hatırlatma gibi hafıza/laştırma süreçleri ve semboller üretmekle ilişkilidir. Bu, bir anlamıyla kültürel belleğin çoğunlukla "tarihi" bir mekânda kurulan kent müzeleri örneğinde olduğu gibi bir mekân içine konması ve buradan hareketle kentin "kimlik" inşasına katkıda bulunulmasıdır.

Hafıza Mekânları

İnsan beynini bireyin geçmişinin, hatıralarının ve hafızasının yer aldığı "doğal" bellek mekânı olarak düşünürsek, topluluğun ortak geçmişinin yer aldığı ve "doğal" bellek dışında kalan "mekân"ları da "dışsal" veya "yapay" bellek mekânları olarak adlandırmak mümkündür.* Simgelerle yüklü bu mekânları Pierre Nora, Fransız ulus hafızasına odaklandığı *Hafıza Mekânları* adlı çalışmasında "bayramlar, amblemler, anıtlar, anma törenleri,

* Leroi-Gourhan, harici bilgi kaydını mümkün kılan bilgisayar gibi araçları "dışarıdaki bellek" olarak tanımlamakta ve bu belleğin de bireye değil gruba ait olduğunu ifade etmektedir (akt. Assmann, 2001: 27). Karşılaştırma için teknolojik evrim, insan ve hafıza ilişkisi üzerine şu iki makaleye bakılabilir: Belinda Barnet (2004), "Technical Machines and Evolution" [Teknik Makineler ve Evrim] ve Andrés Vaccari (2009), "Un-

ayrıca övgü söylevleri ve müzeler" olarak tanımlar. "Hafıza mekânları" ifadesini çok geniş bir çerçevede kullanan Nora şöyle der: "Bu mekânları ölü anıtları ve ulusal arşivler gibi en maddi ve somuttan, soy, ırk, hatta din ve 'hafıza-insan' kavramı gibi düşünsel olarak oluşturulmuş en soyuta, kelimenin bütün anlamlarında ele almak gerekiyordu: Reims ya da Panthéon anıtı gibi kurumsal-kutsal nitelikli yerlerden cumhuriyet çocuklarının basit okul kitaplarına kadar. Saint-Denis'nin XIII. yüzyıldaki günlüklerinden, Louvre, La Marseillaise ve Larousse ansiklopedisine, *Trésor de la langue français*'ye* kadar." (Nora, 2006: 9)

Çok geniş bir anlamda ele alınan bu tanımıyla hafıza mekânları topluluğun geçmişiyle ilgili olabilecek ya da söz konusu geçmişi içinde barındıran simgelerle ve anlam örüntüleriyle yüklü neredeyse her şeyi kapsamaktadır. Bu simgeler ve hafıza mekânları sayesinde birey kendisini içinde yaşadığı topluluğun ya da ulusun bir parçası olarak hissetmeye başlar. Bu mekânları ziyaret eden bireyler tek tek kendilerine ait olmayan, artık var olmayan bir geçmişin ve yeniden yazılan bir tarihin içinde birbirleriyle ve ait oldukları toplulukla buluşurlar.

Topluluğun buluştuğu, kendini "bulduğu", yeniden hatırladığı hafıza mekânlarının çeşitli boyutları bulunmaktadır. Bunlar, geçmişi yeniden ele alması bağlamında tarih-yazımsal boyut, yine bugün artık var olmayan ya da artık yok oluşla yüz yüze kalmış geleneklerin mekânı olmaları dolayısıyla etnografik boyut, bireyin kendisini topluluğun bir parçası olarak hissetmesini sağlaması açısından psikolojik boyut ve nasıl ve hangi çerçevede kullanılacağı, bir anlamda nelerin bu mekânlarda birer hatırlama figürü olarak yer alacağı bakımından da siyasi boyuttur (Nora, 2006).

Hafıza mekânlarının varlığı, daha önce de değinildiği gibi, artık "kendiliğinden hafıza"nın var olmayışından, içinde yaşanacak hafıza ortamlarının bulunmayışından kaynaklanan, artık olağan olmayan, yaşanmayan, giderek yok olan şeyleri kayıt altına alma, koruma, onları "yok olmak"tan ve unutulmaktan kurtarma ihtiyacından doğarlar. Bu anlamda hafıza mekânları zamanı durduran, unutmayı engelleyen mekânlar olarak varlık gösterir. Diğer taraftan saklama ve koruma altına alma aynı zamanda geleceğe dair bir düşünceyi, topluluğun sürekliliğini ve sonsuz yaşama umudunu içinde barındırır. Bu özellikleriyle hafıza mekânları geçmiş ile gelecek arasında bir köprü işlevini üstlenir. Geçmişe ait, artık hatırlanmayan şeylerin gerektiğinde çıkarılıp kullanılmak üzere "depo"landığı mekânlar olarak, farklı düzeylerde de olsa "kelimenin maddi, sembolik ve işlevsel olarak üç anlamını da içerir"ler (Nora, 2006: 32). Nora bu üç özelliğin her zaman bir arada bulunduğunu ve kuşak gibi soyut bir kavramın bile demografik içeriğiyle somut, hatıranın aktarılması anlamında işlevsel ve tanım gereği simgesel olduğunu ifade eder. Bunun yanında arşivler, kütüphaneler, anıtlar ve müzeler kelimenin gerçek anlamında maddi ve somut hafıza mekânları olarak karşımıza çıkar. Bunlar arasında müzeler geçmişe ait şeylerin toplanmaları, koruma altına alınmaları, yeniden hatırlama figürleri veya nesneleri olarak sergilenmeleri ve böylece topluluğun ve/veya ulusun ihtiyaç duyduğu "tarih"in yazılmasına katkı sunmaları itibarıyla "hafıza mekânı" tanımına en çok uyan mekânlardır.

---

weaving the Program: Stiegler and the Hegemony of Technics" [Programın Dokusunu Çözmek: Stiegler ve Tekniğin Hegemonyası].

* *Fransız Dili Hazinesi*: 19. ve 20. yüzyıllarda hazırlanmış 16 cilt ve bir ekten oluşan sözlük.

Müzeler: Geçmişin Korunduğu Mekânlar

Müzeler, korudukları, sergiledikleri, hatırlattıklarıyla topluluğun tarihteki yolculuğunu gösterdikleri kadar o topluluğun söz konusu tarih içinde ne kadar kök saldığını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla genel olarak hafıza mekânlarının, özel olarak da müzelerin "birincil işlevleri ideolojiktir; amaç müzeden yararlananlara ya da müzeyi ziyaret edenlere toplumun en yüce inanç ve değerlerini aşılamaktır" (Duncan ve Wallach, 2012: 50). Burada müzelerin bu amaç ve işlevlerinin iki yönlü olduğunu belirtmek gerekir: Bir yandan "içerideki" topluluk üyelerine geçmişi hatırlatıp söz konusu kişilerin topluluk aidiyetlerini güçlendirirken, diğer yandan "dışarıdaki" ziyaretçiye de topluluğun tarih içindeki serüvenini, ihtişamını ve gücünü göstermektedirler. Günümüzün Avrupa ve Amerikan müzelerinin hem "içeridekiler"e hem de "dışarıdakiler"e Batı'nın üstünlüğünü ve dünya üzerindeki hâkimiyetini hatırlatmak gibi simgesel bir işlevleri bulunmaktadır. Dolayısıyla geçmişin hafızasına sahip olmak topluluk olmanın, meşruiyet kazanmanın, otorite kurmanın da araçlarına sahip olmak demektir. Bu açıdan bir hafıza mekânı olarak müzeye "sahip" olmanın ya da müze kurmanın, "sahip olan"a topluluğun tarihini istediği gibi inşa etme ayrıcalığını tanıdığını ve böylece otorite kurmanın yolunu açtığını söylemek mümkündür. Bu, hafızanın, hafıza mekânlarının ve birer hafıza mekânı olarak müzelerin iktidarla ilişkilerini göz önüne seren göz ardı edilemeyecek siyasi boyutudur: "Çünkü müzeler de, müzeleştiren hayal gücü de köklü bir şekilde siyasaldır" (Anderson, 2004: 198). Bunun yanı sıra müzelerin hafıza oluşturma ve/veya geçmiş hafızayı koruma ve hatırlama mekânları olmaları ve güç ve iktidarla ilişkileri, ortaya çıkışları ve zaman içindeki gelişimleriyle ilişkilidir.

Müze kavramı etimolojik kökenini tanrıların kralı Zeus ve bellek tanrıçası Mnemosyne'nin kızları olan Müzlerden ya da Musalardan alır. Bu nedenle "müzeler, tarihsel ve toplumsal belleği akılda tutma/unutmama işlevine sahip" mekânlar olarak ifade edilmektedir (Dönmez ve Kılınçer, 2011: 103). Geçmişi hatırlama, unutmama, koruma ilk başlarda müzelerin birer kutsal mekân olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Antik Yunan'da müze ilk başlarda Müzlere adanmış bahçeler, tapınaklar, kutsal mekânlar için kullanılmaktaydı (Artun, 2006; Onur, 2012; Altunbaş ve Özdemir, 2012). İlham tanrıçalarına adanan bu "kutsal" mekânlarda yine söz konusu tanrıçalara ait olduğu düşünülen ya da onlara adanan eşyalar "sergilenmekteydi". Bu anlamda birer tapınak, tanrı ile "kul"ların buluşma mekânı olan müze "belleğin mekânı", yani geçmişin hafızasını toplama, koruma ve hatırlama mekânı olma özelliğini, denebilir ki MÖ 4. yüzyılda yine Müzlere adanmak amacıyla kurulan ve yaklaşık yedi yüzyıl etkin olan İskenderiye Müzesi ile elde etmiştir (Artun, 2006). Musaeum olarak adlandırılan müze ve kütüphane kurulurken Akdeniz'deki bütün merkezler eser toplanmak için taranmış, hükümdarlarla yazışmalar yapılarak sahip oldukları eserlerin müze-kütüphaneye kazandırılması için çaba harcanmış, İskenderiye limanından geçen tüm gemilerdeki kitaplar yağmalanmıştır. Eserlerin elde edilmesiyle birlikte bunlar kataloglanıp tasnif edilmeye başlanmıştır. "İskenderiye Müzesi, Hint, Mezopotamya ve Yunan medeniyetlerine, hatta bütün yeryüzüne ait sözleri ve imgeleri aynı mekânda biriktirme hayalinin tasarımı", o güne kadar gelmiş belleğin merkezidir (Artun, 2012: 15). Bunun yanında Musaeum bitki

ve hayvan türlerinin incelenmesi, matematik, coğrafya, astronomi gibi alanlarda yapılan çalışmalarla da bir araştırma merkezi, enstitü işlevi görmüştür.

Müzeler sırasıyla tanrılara adakların adandığı yerlerden savaşlardan elde edilen ganimetlerin toplandığı ve sergilendiği yerlere, oradan da ortaçağın misyonerlik ve fetih faaliyetleriyle elde edilen ve "farklı" olan eşyaların sergilendiği yerlere –ki bunlar genellikle saraylar ve kiliselerdir– sürekli bir dönüşüm içindedir. Bu dönüşüm sırasında birer hatırlama mekânı, geçmişin hafızasının toplandığı mekânlar olma özelliklerini korumuşlardır. 18. yüzyılda müze "bir koleksiyonu koruyan, sergileyen ve halka açan kuruluş" olarak tanımlanmaya başlar (Altunbaş ve Özdemir, 2012). 19. yüzyılda milliyetçilik fikrinin gelişmesiyle birlikte müzeler de ulusal kimlik kazanarak, ulusun geçmiş ihtişamının toplandığı ve sergilendiği, yani tekrar hatırlandığı ve yeniden kurgulandığı mekânlar haline gelir. Paris Louvre Müzesi (1792), Budapeşte Ulusal Müzesi (1802), Prag Müzesi (1818), Kopenhag Ulusal Müzesi (1819), Stockholm'deki Tarih Müzesi (1847) bu müzelerden birkaçıdır (Onur, 2012). Bu örneklere Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ni de katmak mümkündür. 20. yüzyılla birlikte hemen her ülkede halk yaşamı, geleneksel zanaat ve sanat ürünleri gibi etnografik eserlerin yoğun olduğu "ulusal" müzeler oluşturulmaya başlar. 1946 yılında da tüm dünyada müzeler arası işbirliğini geliştirmek üzere ICOM (Uluslararası Müzeler Konseyi) kurulur. Bu adımı II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan "evrensel" değerler oluşturma ihtiyacının insanlığın ortak değerlerini koruyan, sergileyen müzelere uygulanması olarak okumak da mümkündür. ICOM tarafından yapılan tanıma bakıldığında da bu değerlere vurgu yapıldığı görülmektedir. ICOM'un Viyana'da 2007 yılında gerçekleştirilen 21. genel toplantısında müze şöyle tanımlanmıştır: "Müze toplum ve onun gelişimi için kurulan, kâr amacı gütmeyen, kamuya açık; insanlığın ve çevresinin taşınır ve taşınmaz mirasını korumayı, araştırmayı, anlatmayı ve sergilemeyi gerektiren; eğitim, çalışma ve haz alma amacı güden kalıcı bir enstitüdür" (ICOM, 2007). Buradan da görülebileceği gibi müzeler ulusların bellek mekânları olmaktan insanlığın geçmiş hafızasının korunduğu ve anlatıldığı bellek mekânları olmaya doğru bir dönüşüm geçirmektedir.

Bir yandan dünyanın giderek küçülmesi, insanların, toplumların ve genel olarak kimliklerin birbirine yakınlaşması olarak tarif edilebilecek küreselleşme süreciyle birlikte müzeler de "evrensel" değerlerle yüklenir ve insanlığın ortak mirasını korumayı ve anlatmayı amaç edinirken, diğer taraftan bu süreçle birlikte ilerleyen, farklı kimliklerin kendini küresel pazarda ifade ettiği veya etmeye çalıştığı "yerelleşme" sürecinin etkisiyle kent müzelerinin sayısında gözle görülür bir artış görülmektedir.

Kentlerde Yeni Bellek Mekânları Olarak Kent Müzeleri

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak arkeoloji ve etnografya odaklı kent müzeleri, günümüzde koleksiyonlarını ve faaliyetlerini geliştirerek kenti geçmişten bugüne kentlilere ve dışarıdan gelen ziyaretçilere anlatan hafıza mekânları haline gelmiştir. Dünya çapında kent müzelerine olan ilginin artması dolayısıyla 2004 yılında ICOM'un Seul toplantısında kısa adı CAMOC olan "Kent Müzeleri Aktiviteleri ve Koleksiyonları için Uluslararası Komite" kurulmuştur. Komitenin kendisi için belirlediği hedefler kent müzesinin amaçlarını da ortaya koymaktadır. Komite amaçlarını

kent müzelerinin kentin geçmiş, bugün ve yarınına dair orijinal malzemeyi toplamak, korumak ve halka sunmak ve kent kimliğini güçlendirecek, kentin gelişimine katkı sunacak çalışmalara destek vermek olarak ifade etmektedir. CAMOC'un bu amaçları aynı zamanda kent müzelerinin kuruluş amaçlarını ortaya koymaktadır. Burada hafıza mekânlarıyla ilgili olarak aktarılanlarla doğrudan örtüşen iki önemli ifade bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, kentin geçmiş ve bugününe ait materyallerin toplanıp korunarak geleceğe taşınması, ikincisi de bu yolla kent kimliği ve kentlilik bilincinin geliştirilmesidir (Silier, 2006).

Dolayısıyla kent müzelerinin sürekli genişleyen, göç ve/veya nüfus artışıyla büyüyen ve böylece "eski" hallerini yitirerek daha çok "kök" ve kimlik sorunuyla karşı karşıya kalan kentlerin geçmişi yeniden hatırlayarak/kurarak bu sorunlarının üstesinden gelme çabalarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu çabaları sonuçlandırmak ve söz konusu amaçları gerçekleştirmek üzere genellikle tarihi bir mekânın seçilmesi tesadüf değildir. Bir anlamda geçmişin "restore" edilmesi demek olan tarihi bir mekânın restore edilmesiyle hafızanın "restorasyon" işlemine başlanmış olmaktadır. Bu da Nora'nın (Nora, 2006: 32) hafıza mekânlarının maddi, simgesel ve işlevsel anlamlar içerdiği ve bu anlam ya da özelliklerin de her zaman bir arada bulunduğu yönündeki ifadesini hatırlatmaktadır.

Türkiye'de de 1990'ların başından itibaren gündeme gelen kent müzelerinin oluşturulması 2000'lerden sonra pratik anlamda yaygınlaşmış ve çeşitli yerlerde "kent müzesi", "kent tarihi", "kent arşivi" adı altında müzeler kurulmaya başlanmıştır. Bu faaliyetler günümüzde daha da yaygınlaşarak devam etmektedir. Konya, Kastamonu, Bursa, Kayseri, İzmir, Mardin, Gaziantep kent müzeleri bunların en önemli örnekleridir.

Gerek bu müzeler gerekse diğer il ve ilçelerde oluşturulmaya çalışılan kent müzelerine bakıldığında, hemen hepsinin bulundukları kentin geçmiş hafızasını toplayan, koruyan, kentlilerle ve dışarıdan gelenlerle paylaşan ve böylelikle bir kent kimliği ve bilinci yerleştirmeye çalışan birer hatırlama ve bellek mekânı olduğu görülmektedir. Kent müzelerinin kentlerde birer bellek mekânı olmaları kuruluşlarına yönelik faaliyetlerle başlayan bir süreçtir. Bu süreci şu şekilde formüle etmek mümkündür: İlk etap, kent içinde yer alan "tarihi" bir mekânın "kent müzesi" olmak üzere restore edilmesidir. Bu, daha önce de belirtildiği gibi geçmişin "restore" edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde yeni bir tarihyazımını ve bulunduğu yere kök salmış olmayı da ifade etmektedir. Bir yandan maddi bir mekân oluşturulurken, bir yandan da bu mekân simgesel bir haleyle çevrilmektedir; ikinci etap, restorasyon süreciyle birlikte devam eden, kentin köklü aileleri ve giderek kentin geri kalanı ile iletişim, görüşme ve kentin geçmişine dair bilgi, belge, hatıra toplama faaliyetleriyle seyreden "bellek yoklaması" veya toplanmasıdır; üçüncü etapsa, toplanan hatırlama figürlerinin restore edilen mekân içine yerleştirilmesiyle "kurulan" mekânın, gerek yürüttüğü faaliyetler gerekse yaptığı yayınlarla –Bursa Kent Müzesi örneğinde olduğu gibi– kentin geçmişini tekrar hatırlamaya, hatırlatmaya ve "yaşatma"ya çalışması sürecidir. Böylelikle bir yandan geçmiş hatırlanırken diğer yandan geleceğe yönelik bir toplama ve koruma faaliyeti yürütülmüş olmaktadır. Bu faaliyetler aynı zamanda kent kimliğini ve kentlilik bilincini de geliştirmektedir.

"Diyarbakır'ın Hafızasını Birlikte Oluşturalım": Diyarbakır Kent Müzesi

Yukarıdaki ifade, kuruluş faaliyetleri devam eden Diyarbakır Kent Müzesi'nin tanıtım afişlerinde yer alan sloganıdır. Slogan kent müzelerinin bellek mekânları olarak işlev görmesine gönderme yaparken, kent hafızasının birlikte oluşturulması çağrısıyla da kent kimliğine ve kentlilik bilincine vurgu yapar. Kentin ayakta kalmış "tarihi" mekânlarından biri olan Cemil Paşa Konağı, Diyarbakır Kent Müzesi olarak kullanılmak üzere Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi tarafından restore edilmektedir. Cemilpaşa ailesine ait söz konusu konak, 1888-1902 yılları arasında ailenin büyüğü Ahmet Cemil Paşa tarafından yaptırılmıştır. Şeyh Said ve Ağrı "isyan"larıyla ilişkili oldukları iddiasıyla iki defa sürgüne gönderilmiş olan ailenin konağı, 1936'daki sürgünden sonra bir süre sadece trahomalı öğrencilerin alındığı bir ilkokula dönüştürülmüş ve dönemin cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün adı verilerek İsmetpaşa Trahomalılar Mektebi olarak adlandırılmıştır (Mercan, 2013). 1960'lardan sonra bir süre ipekçilik ve puşiciliğin yapıldığı bir mekân olarak kullanılan konak (Diken, 2012), daha sonra kendi haline bırakılmıştır.

Konağa adını veren Cemilpaşa ailesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde mutasarrıflık yapmış olan Ahmet Cemil Paşa dolayısıyla zamanla Diyarbakır'da büyüyen ve güçlü bir konuma gelen bir ailedir. Aynı zamanda Diyarbakır'ın diğer büyük ailelerinin hemen hepsiyle ilişkileri ve akrabalık bağları olan ailenin şehrin son 150-200 yıllık geçmişinde önemli bir rolü vardır. Bir başka önemli özelliği de aile fertlerinin Kürt milliyetçiliğinin gelişimindeki katkıları ve yine Türkiye, Suriye, Irak ve İran'daki Kürt ulusal hareketlerine aktif katılımlarıdır.* Bu özellikler bir arada düşünüldüğünde, kent müzesinin yer alacağı mekânın hem maddi, hem sembolik, hem de işlevsel anlamlarla yüklü bir "hafıza merkezi" olduğu görülebilmektedir.

Birer bellek mekânı olarak kent müzelerinin oluşturulması, beraberinde yoğun bir hatırlama faaliyetini de getirmektedir. Böyle bir mekânın oluşturulmasına karar verme anından başlayıp söz konusu yerin bir "mekân" olarak ortaya çıkışına kadar devam eden bir süreçtir bu. Sonrası daha çok ziyaretçilerin kendilerine sunulan geçmişi görerek, duyarak ve ona temas ederek tekrar hatırlama sürecidir. Diyarbakır Kent Müzesi faaliyetlerinde de, benzerlerinde olduğu gibi, restorasyonun başlamasıyla birlikte böyle bir süreç yaşandığı görülmektedir. Bir süre sonra gerek "yakın" gerekse "uzak" geçmişe dair fotoğraf, gazete, bilgi ve belge arşivleri gibi kent tarihine ilişkin hatırlama figürlerinin ortaya çıktığı, kentin unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş geleneklerinin, zanaatlarının, oyunlarının, unutulmuş ya da unutulması istenen olayların anılarının hatırlanmaya başladığı görülmektedir. Tüm bunlar kentin hafızasında toplanmak üzere kayıt altına alınmaktadır.

Sonsöz

Kapitalizmin gelişmesi ya da kendini yeniden üretmesiyle meydana gelen teknolojik ilerlemeler, nüfus artışı ve hareketliliği, beraberinde kentlerin giderek kendi geçmişlerini unutmalarını ve kentlerde bir kimlik sorununun ortaya çıkmasını getirmiştir. Kentin kaybolan

---

* Cemilpaşa ailesi ve bu ailenin Kürt milliyetçiliği ile ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Malmisanij (2010), Canlı ve Uçak (2012).

veya unutulan geçmişini ve bugününü kayıt altına almak, gelecek kuşaklara aktarmak ve bir kent kimliği ve kentlilik bilinci yaratmak için kent müzeleri oluşturulmaya başlanmıştır. Kent müzeleri, bir yandan "ara zaman gelenekleri"nin (Demir, 2012) kayıt altına alındığı, diğer yandan da artık var olmayan, görülmeyen çeşitli gelenek ve göreneklerin, bunlara ilişin her türlü görsel, yazılı malzemenin toplandığı, ayrıca kente ve kentin tarihine ilişkin bilgi ve belgelerin toplandığı merkezler olarak kent içinde oluşan yeni bellek mekânları olarak ifade edilebilir. Yine benzer şekilde, geçmişin sergilendiği ve hatırlandığı mekânlar olarak kentte yaşayanlarda bir "kentlilik bilinci"nin ortaya çıkmasını sağlamak yoluyla birer bellek mekânı olma işlevini görmektedirler. Ülkemizin iyice siyasallaşan ikliminde faaliyetleri devam eden Diyarbakır Kent Müzesi'nde kent geçmişinin nasıl kurgulanacağı önemli ve siyasal bir konudur. Müzenin kurulduğu mekân da bu konuda ipuçları vermektedir. Böylece etnik kimlikler baskıcı "ulus yaratma süreci"nin dışına çıkarak günümüzün "tanınma siyaseti" içinde kendilerine kent müzelerinde yer bulabilmektedir.*

* 22 Nisan 2014 tarihinde resmi olarak açılmış ve ziyaretçi kabul etmeye başlamış olan Cemilpaşa Konağı Diyarbakır Kent Müzesi, 2015 Kasım'ında başlayan ve yaklaşık üç ay süren sokağa çıkma yasağı ve sonrasında yaşanan çatışmalardan etkilenen tarihi binalar arasında yer almaktadır. Yasak sonrası, Kent Müzesi olarak hizmet veren Cemilpaşa Konağı'nın 25.03.2016 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanan 21.03.2016 tarih ve 8659 no'lu karar ile "acele"yle kamulaştırılan yerler arasında yer aldığı söylenmektedir. Dolayısıyla binanın bundan sonra nasıl bir işlev göreceği, müze olarak kullanılmaya devam edildiği takdirde önceki durumundan farklı olarak nasıl bir bellek mekânı haline geleceği, hangi bellek inşa sürecinin parçası olacağı, "kimlik, mekân ve bellek" kavramları üzerinden yeniden araştırılmayı hak eden konulardır.

Kolektif Belleğin Yeniden İnşası: Ulucanlar Cezaevi Müzesi'nde Özne-Mekân İlişkisi

Ezgi Balkanay

Cumhuriyet'le yaşıt Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi, müze olma sürecine kadar toplumsal bellekte farklı katmanlarda tutunmuştur. Bu yazıda öncelikle bu katmanların izi sürülmektedir. Bu iz, erkin uygulama alanının, ideolojinin ya da ona karşı duruşun, şiddetin ve direnişin "yüz"ü olmuştur.

Tek bir tarihten, tek bir özneden, dolayısıyla tek bir bellekten söz etmek mümkün olmayacağı gibi, burada incelendiği kadarıyla Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi ya da yaygın adıyla Ulucanlar Cezaevi'nin kolektif belleğe tutunduğu çokkatmanlı, eşzamanlı yapısının da tüm katmanlarıyla ortaya konamayacağı, ancak bir "kesit"inin sunulabileceği baştan kabul edilmiştir. Ancak bu "kesit"in ortaya konması mekân, bellek ve özne arasındaki ilişkinin sorgulanması için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle makalede ilk olarak Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan günümüze kadar Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi'nin tanıklıklarından bahsedilecek, mekânın bellekteki izi, farklı "yüz"leri aranacaktır. Öncelikle cezaevinin ilk planlandığı dönemde mimar-öznenin ortaya koyduğu ideal bir öngörü olarak Cumhuriyet'in yüzü ve sonrasında da kaçınılmaz olarak "baskı"nın yüzü olma durumundan bahsedilecek, daha sonra ise dönüştüğü ya da dönüşmeye direndiği imgeleşmiş olayların doğasındaki karşıtlık içinde şiddetin ve direnişin yüzü olmasına değinilecektir. Son olaraksa, hatırlamak ve unutmamak için bellek mekânı olarak öngörülen mevcut müze mekânının öznelerle kurduğu ilişki ve "yüzleşme" sorgulanacaktır.

İdeal Öngörünün ve Baskının "Yüz"ü

> Hükümet meydanı bölgesinde yer alan eski hapishanenin 1925 yılında taşınması ile yeni kapalı cezaevi Ulucanlar/Hamamönü Mahallesi dışında oluşmuştur. Var olan bazı yapıların kullanılmasıyla genişleyen alan bugün Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi olarak tanımlanmaktadır. Alan içerisindeki idare yapısı, mahkûm ve ziyaretçi görüşme mekânı, koğuş ve gardiyanların kullandığı yapı, tecrit odaları ve küçük avlu, Ankara'nın Geç Osmanlı döneminin ve Erken Cumhuriyet döneminin geçirdiği toplumsal, ekonomik, kültürel dönüşümleri ve mimari biçimlenmesini yansıtan yapılardır. Alan, mekân kullanımı ve kullanımın mekânsal çözümlenmesi açısından özelleşmiş tek ve örnek mimarlık ürünlerini içermektedir (Ergut vd., 2011: 101).

Cebeci Tevkifhanesi, Cebeci Umumi Hapishanesi, Ankara Merkez Kapalı Cezaevi ve son olarak da Ulucanlar Cezaevi olarak bilinen yapının tarihi 1900'lerin başına kadar uzanmaktadır. Cezaevinin yeri, 1920 ortalarında Ankara'nın bozkırın ortasındaki bakir konumundan modern ve planlı bir kente dönüşerek Cumhuriyet'in yüzü olmasının öngörüldüğü dönemde

belirlenmiştir. 1924 yılında Loercher Planı'nda cezaevinin konumuna yakınındaki geniş tarlalar dolayısıyla karar verilmiş, mahkûmların bu tarlalarda çalıştırılarak "ıslah" edilip topluma yeniden kazandırılacağı bir sistemin işlemesi beklenmiştir (Beysülen, 2011).

Cezaevinin ilk yüzü Cumhuriyet'in öngörüsünü taşır; kent coğrafyasının ıslah edilerek modern bir başkente dönüştürülmesinin barındırdığı bakış açısına benzer şekilde, sonraki dönemlerde uygulanamasa da, çalıştırılarak, yani insan zihninin "suçlu" yanının beden üzerinden "ıslah" edilerek topluma yeniden kazandırılabileceği inancını içerir. Cezaevi ilk planlandığı sırada Cumhuriyet'in öngörüsünün "yüz"ü olarak görülebilir. Ancak bir ikiliği de beraberinde getirir. Michel Foucault, "cezalandırıcı çalışma"daki asıl amacın bir erdem öğretmekten ziyade "boşuna çalışmak, çalışmak için çalışmak" yoluyla "ideal emekçi"nin yaratılması olduğunu söyler; bu nedenle hapishanedeki "ıslah"ın sınırlarının eleştirisini yaparak, suçluya öğretilen bir şey olmadığını, tersine, uygulananın "hapishaneden çıktıktan sonra hiçbir şey yapamasınlar diye hiçbir şey öğretmemek" olduğunu belirtir (Foucault, 2000). Topluma yeniden kazandırma öngörüsü ele alınırken "ıslah"ın sınırlarının da yeniden sorgulanması gerekir.

İdeal bir öngörünün yüzü de olsa, hapishanenin aykırı olanı ehlileştiren bir "baskı aygıtı" oluşundan, dolayısıyla çalışarak topluma yeniden "kazandırılma"nın da baskıdan ayrı düşünülemeyeceğinden bahsetmek gerekir. Hapishanedeki bedensel pratiklerin tasarlanan-denetlenen bir ritüeli izlemesi bunu pekiştirecek niteliktedir. "Islah" edilenin kendi bedeni üzerinde hâkimiyeti yoktur. Yatma kalkma saatlerinin belirlenmesinden, yapılması gereken egzersizlere ve sınırlı ve küçük hücreler içinde kısıtlanan hareket alanına kadar, iktidar beden üzerinde kurduğu baskıyı günlük rutinde hatırlatır. Diğer bir deyişle, bedensel pratikteki denetim mekanizması ve hapsedilmiş olmakla "iktidarın gözü" arasındaki ilişki kaçınılmazdır; "gözetleme" üzerinden panoptik bir toplumun mekânsal temsilidir (Foucault, 2000). Hapishane bu bakışla incelendiğinde, seyirden gözetlemeye geçen iktidarın yansıması olarak ıslah edilen beden üzerinde baskı aygıtını çalıştıran mimari mekânın masumiyetinden söz edilemez. Mekân ıslaha ve baskıya yardımcı nesne konumundadır. Bedenin gözetlenmesine olanak sağlayan mekânsal kurgu bedeni aşağıda, sınırlı bir hareket alanında bırakırken, gözetleyeni yukarıda, açık alanda konumlandırabilir:

> Odada o tepeleme yığılı olan moloz dolayısıyla yürüyecek yer yoktu. Yalnız moloz kümesinin üzerine konulmuş olan kalas vardı. Onun ortasında tam moloz yığını tepesinin üzerinde duruyordu. (...) Kalasın yere çarpması ve güm etmesinden kuşkulanan jandarma kendi kalasına çömelerek ve aşağıya bakarak, "Orada ne yapıyorsun?" dedi (Halikarnas Balıkçısı, 1961: 77-78).

Sonraları Halikarnas Balıkçısı adıyla yazarlığa devam edecek olan Cevat Şakir Kabaağaçlı, Bodrum sürgünü öncesi getirildiği Ulucanlar Cezaevi'ni tasvir ederken mekânın beden üzerindeki baskısına değinir. İktidar "yukarıdan" gözetlediği bedenin her hareketi üzerinde söz sahibidir. Beden gözetlendiğinin ya da gözetlenme ihtimali olduğunun farkındadır. Ulucanlar Cezaevi'nde –daha sonra panoptik algıyı kuran– bu çatı katındaki hücreleri gören açıklıklar, fiziksel müdahalede bulunulacağı ve mekân şiddetin yüzüne tanıklık edeceği zamanlarda stratejik olarak da kullanılacaktır (Özçelik, 2010). Yani iktidarın baskı aygıtı, toplumun geri kalanından soyutlanarak kapalı bir alana konmuş

beden üzerindeki şiddetin yüzü de olabilir. Ulucanlar Cezaevi şiddete ve beden üzerindeki şiddetin geri dönülemez son alanı olan ölüme kadar uzanan bir tanıklığa sahiptir.

Şiddetin ve Direnişin Kolektif Bellekteki "Yüz"ü

Ulucanlar Cezaevi ideal bir öngörünün yansıması olarak mimar-özne tarafından ilk defa tasarlanıp, engellenemez bir şekilde iktidarın baskı aygıtına dönüştükten sonra, başkentin merkezi hapishanesi olması ve zaman içinde sahip olduğu simgesel değer nedeniyle ülkenin siyasal tarihi boyunca geçirdiği evrelerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiştir. Dolayısıyla iktidarın baskı aygıtı olarak beden üzerinde uyguladığı şiddetin ve bu şiddetin içinde ve karşısında konumlanan direnişin mekânı olarak kolektif belleğe tutunmuştur. Aynı avluda beden üzerinde uygulanan baskının bürünebileceği birçok yüze tanıklık edilmiş, birçok kez idam cezası gerçekleştirilmiştir. Ölüm, baskı aygıtının nesnesi olarak tarif edilirken, direnişin ve yaşamın simgesi haline de gelmiştir.

Ulucanlar Cezaevi hem şiddetin hem direnişin mekânı, "yüz"ü olmuştur. Bu yüzü tüm katmanlarıyla görünür kılmak mümkün olamayacak olsa da, sahip olduğu toplamın bir "kesit"ini sunmayı, sonraki bölümde yürüteceğim tartışmanın kapsamını tarif ederken, unutulmamaya çalışılan izlerin aktörlerini ve etki alanını ortaya koyabilmek için gerekli gördüm. 1938'de Ulucanlar'ın yüzlerinden birini oluşturan öznelerden Nâzım Hikmet, askeri öğrencilerin dolaplarında kitapları bulunduğu gerekçesiyle orduyu isyana teşvik suçundan on beş yıla mahkûm edilmeden önce Ulucanlar Cezaevi'nden karısı Piraye'ye yazdığı mektuplarda hücrede geçirdiği günleri anlatmıştır (Hikmet, 1975):

> Bu elli gün, bu bütün insanlardan, insan sesinden ve insan yüzünden uzak, tek başıma geçen elli gün beni yeni bir dünyaya soktu. Kendi kendimi dinledim, yalnız kendi yüzümü, yalnız kendi sesimi gördüm ve duydum. (Hikmet, 1975: 75)

1950'de, 27 yıllık tek parti döneminin kapanmasının ardından Cüneyt Arcayürek *Akis* dergisi yazı işleri müdürü iken "hükümetin nüfuzunu kıracak yayın yapma ve suçunu ısrarla sürdürme ihtimali bulunması" gerekçesiyle tutuklanıp Ulucanlar'a götürülmüş ve yataksız "tecrit" bölümünde tutulmuştur. O dönemi "İçeride gazete çıkaracak sayıda gazeteci bulunuyordu" ifadesiyle tarihe düşer Arcayürek. 20 Mayıs 1963'te Sıkıyönetim Mahkemesi'ndeki duruşmalarda yedi kişinin ölümüne karar verilir ve Yargıtay tarafından Talat Aydemir, Fethi Gürcan, Osman Deniz ve Erol Dinçer'in idamları onanır. Meclis ve senatodan Talat Aydemir ve Fethi Gürcan'ın ismi çıkar, Ulucanlar Cezaevi avlusunda idamları gerçekleştirilir (Beysülen, 2011).

16 Temmuz 1971'de başlayan Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu-1 Davası'nda TCK'nın 146. maddesini ihlal gerekçesiyle Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan, 9 Ekim 1971 tarihinde idam cezasına çarptırılır ve 6 Mayıs 1972 sabahı Ulucanlar'da idam edilirler* (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2079).

---

* "Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan 6 Mayıs 1972'de Ulucanlar'da idam edilirken, Ünye'deki ABD radar üssünü basan Mahir Çayan ve Cihan Alptekin 30 Mart 1972'de Kızıldere'de, Sinan Cemgil Nurhak'ta öldürülmüştür; böylece THKO kurucu ve lider kadrosunun çoğunu kaybetmiştir." (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2079-2080)

> THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu) Türkiye'nin, özellikle Türkiye solunun siyasal gelişimini etkilemiş, kendisi de uluslararası etkenlerin yanında, Türkiye'nin ve Türkiye solunun toplumsal siyasal gelişiminin ürünü olan bir olgudur. (...) THKO 1971 kışında İş Bankası Emek Şubesi'ni soyarak harekete geçti; kısa sürede birçok eylem gerçekleştiren THKO, 4 Mart 1971'de dört Amerikan askerini kaçırarak THKO bildirisiyle kuruluşunu ilan etti. (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2079)

1976'da cezaevinin "sübyan" koğuşunda koşullar nedeniyle isyan çıkmış, o sırada on dokuz yıla mahkûm olan Yılmaz Güney bu isyanı "Soba, Pencere Camı ve Ekmek" isimli senaryosuna taşımıştır. Mahkûmiyet koşullarının iyileştirilmemesi üzerine çıkan isyan Ulucanlar Cezaevi'ndeki ilk isyan olmadığı gibi, bastırılmak için uygulanan şiddet de son olmayacaktır (Beysülen, 2011).

12 Eylül 1980'de ordunun sıkıyönetim ilan etmesinin ardından Kenan Evren, "Çoktandır idam olmuyor, bazı kişilerin idam edilmesi gerek" gibi bir demeç vermiş, bu demeçten yirmi altı gün sonra da idam kararları alınmaya başlanmıştır. Necdet Adalı 7 Ekim'de, mahkûmların ölüm koğuşu diye adlandırdığı bir hücreye tek başına kapatıldıktan sonra, aynı gece saat 02:00'de Ulucanlar'a idam edilmek üzere götürüldüğünde 22 yaşındadır. 13 Aralık 1980'de ise 17 yaşındaki Erdal Eren, Yargıtay'ın delil yetersizliğinden idam kararını iki kez bozmasına rağmen, Ulucanlar'a aynı sebepten götürülür. Kenan Evren "Asmayalım da besleyelim mi?" diyecektir (Beysülen, 2011).

> Uluslararası Af Örgütü'nün 1989 yılında yayınladığı rapora göre 12 Eylül'den sonra Türkiye'de 229 kişi gözaltında veya hapishanede öldü; bunlardan 144'ünün ölüm nedeni hakkında doyurucu bir bilgi verilemedi. Yine 1988 yılında yaptığı saptamaya göre ise 1982-86 döneminde açılan ve 9962 sanığın yargılandığı toplam 6470 işkence soruşturması veya davasında yalnızca 84 polis sorumluluğu saptandı, geri kalanlar beraat etti. Nisan-Temmuz 1981 döneminde 1002 güvenlik görevlisi "başarılı hizmetlerinden ötürü" para ile ödüllendirildi. (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2389)

12 Eylül'den sonra 517 kişi ölüme mahkûm edilmiş, 7 Ekim 1980-24 Ekim 1984 arasında 50 kişi idam edilmiş, 1 milyon 683 bin kişi fişlenmiş, 400 gazeteci için toplam 4 bin yıl hapis cezası istenmiştir. Bu süreçte Bülent Ecevit de düşünce suçlusu olarak Ulucanlar'a yatırılmıştır (Beysülen, 2011).

2 Mart 1994'te DEP milletvekilleri Orhan Doğan, Hatip Dicle, Leyla Zana, Ahmet Türk, Sırrı Sakık ve bağımsız milletvekili Mahmut Alınak'ın dokunulmazlıkları kaldırılmış, Orhan Doğan ve Hatip Dicle meclisten çıkarken kapıdaki sivil polislerce gözaltına alınarak on beş yıla mahkûm edilmelerini takiben Ulucanlar'a yatırılmıştır. Sırrı Sakık ve Mahmut Alınak 9 ay, Ahmet Türk 15 ay sonra tahliye olurken, Hatip Dicle, Leyla Zana ve Orhan Doğan 10 yıl cezaevinde kalmıştır. İsmail Beşikçi cezaevinde havalandırmanın betonla sıvanmasının, kafesin yapılmasının 93-94 döneminde olduğunu belirtir (Beysülen, 2011).

26 Eylül 1999'da "sol görüşlü hükümlü ve tutukluların koğuşları ele geçirdiği ve arama yapılmasına izin verilmediği" gerekçesiyle cezaevine yapılan askeri operasyon sonucunda on kişinin öldüğü, birçoğunun ağır işkenceden geçirilerek kalıcı hasara uğratıldığı ve sakat bırakıldığı bir süreç yaşanmıştır (Özçelik, 2010). Bu süreç, Bülent Ecevit'in Ulucanlar

Operasyonu'ndan bir yıl sonraki başbakanlığı sırasında yapılan ve 32 kişinin ölümüyle sonuçlanan "Hayata Dönüş Operasyonları"ndan farklı değildir (Beysülen, 2011).

"Yüz"leşme ya da Gösteri: Belleği Şekillendiren Bir Zemin Olarak Mekân

1925 yılında inşa edilen cezaevi 81 yıl sonra, 2006'da, kalan mahkûmların da aktarılmasıyla, toplumsal belleğe şiddetin yüzü olarak tutunarak kapatılır. Kapatıldıktan bir ay sonra yıkım kararı ve yerine Ayakkabılar Çarşısı yapılacağına dair haberler çıkar. Mimarlar Odası Ankara Şubesi toplumsal ve siyasal bellekte önemli bir yeri olan Ulucanlar Cezaevi'nin unutulmaması için çalışmaların başlatıldığını ifade ederek yıkım kararına ve çarşı yapımına karşı çıkar. Bu kapsamda, 2006 Şubat'ında Mimarlar Odası Ankara Şubesi ve Ankara Barosu tarafından "Kent Düşleri" serisinin içinde "Projefikir: Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi Değerlendirme Projesi Ulusal Öğrenci Fikir Yarışması" açılır. Cezaevi Mimarlar Odası'nın girişimleriyle 21 Aralık 2006'da mimarlar tarafından ziyaret edilir ve Ocak 2007'de Kültür Bakanlığı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından tescillenerek koruma altına alındığı belirtilir (Beysülen, 2011).

Haziran 2007'de cezaevinde sivil toplum kuruluşlarının da desteğiyle Ankara Barosu ve Mimarlar Odası Ankara Şubesi tarafından bir sözlü tarih çalışması ve atölyeler düzenlenir; Cezaevi Değerlendirme Projesi'nin sergisi yapılır (Mimarlar Odası, 2014). Mimarlar Odası, ziyaretlerinin bir kısmında kolektif hafızayı belgeleme çalışmalarına da başvurarak, dönüşüm sürecinin başlangıç noktasında mekânla tanıklar ve onların anlatıları üzerinden de ilişki kurar (Özçelik, 2010).

> Geleneksel yapı malzemesi ile inşa edilmiş ve 1900'lü yılların mimari özelliklerine sahip bazı yapılar etrafında zaman içinde ihtiyaçlar doğrultusunda yapılan niteliksiz ek yapılar ile büyümüş ve mevcut yapılar algılanamaz olmuştur. Yeni cezaevi yapımı nedeniyle Ağustos 2006'da boşaltılmıştır. 2007 yılında yapıya ilişkin TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi'nce Ulusal Öğrenci Projefikir Yarışması düzenlenmiştir. Yarışmada yüksek lisansta birinci olan proje Ulucanlar Adalet Müzesi ve Kültür Merkezi olarak Altındağ Belediyesi tarafından uygulanmaktadır. (Ergut vd., 2011: 101)

Mimarlar Odası Ankara Şubesi Projefikir Yarışması'nın ardından Adalet Bakanlığı, Ankara Barosu, Mimarlar Odası Ankara Şubesi ve Altındağ Belediyesi'nce dörtlü bir protokol imzalandığı ve restorasyon çalışmalarına başlandığı, ancak Altındağ Belediyesi'nin bir süre sonra uygulamaya ilişkin kararları tek başına yürütme kararı aldığı ifade edilir (Beysülen, 2011).

Altındağ Belediyesi çalışmayı "Ulucanlar Cezaevi Müzesi ve Kültür Sanat Merkezi Projesi" adı altında yürütür. Müzeye "kültür ve sanat merkezi" eklemesi yapan belediye, resmi internet sitesinde yapının 1925'teki haline sadık kalınarak restore edileceğinden bahseder. Restorasyon çalışmaları 2009-2010 yılları arasında tamamlanır, Haziran 2011'de 16 bin metrekarelik kapalı cezaevi kısmının hizmete girdiği belirtilir (Ulucanlar Cezaevi Müzesi, 2014). Şubat 2011-Haziran 2011 tarihleri arasında Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Altındağ Belediyesi'nin uygulamalarını eleştirir; "Ulucanlar Cezaevi Müzesi Toplumsal Bir Düştü" başlıklı bir söyleşi serisi gerçekleştirir. Bu kapsamda Haziran 2011'de yarışma projesi müellifleri

Gürem Özbayar ve Zeynep Kutlu uygulama projesini değerlendirir. Uygulamanın dörtlü protokole ve uygulama projesine göre gerçekleştirilmediği belirtilir (Mimarlar Odası, 2014).

> Bir tek olayın birbirinden farklı birçok kolektif bilinci etkileyebileceği söylenir; bundan yola çıkarak da bu bilinçlerin birbirine yaklaştıkları ve ortak bir temsil biçimi içinde birleştikleri sonucuna ulaşılır. Ama birbirlerinden farklı düşünce biçimleri, herhangi bir olayı ele alıp, her biri bu olayı kendine özgü bir şekilde temsil ediyor ve bu olayı kendi dilince ifade ediyorsa, bu olayın bir tek olay olduğunu söylememiz mümkün olabilir mi? Uzam içinde topluluklar biri ve öteki olarak karşı karşıya gelirler. Olay da uzam içinde gerçekleşir ve topluluklardan biri ve öteki bu olayı alırlar. Ama önemli olan olayı yorumlama biçimleridir, ona verdikleri anlamdır. (Halbwachs, 2007: 61-62)

Kolektif bellekte çokkatmanlı bir tanıklığın yükünü taşıyan, öngörünün, baskının, şiddetin ve direnişin yüzüne sahip bir cezaevinin Ayakkabılar Çarşısı'na dönüştürülmesi mevcut katmanların unutulmasına veya apolitikleştirilmesine neden olacakken, "müze" yapım sürecinin başlangıcına belli meslek odalarının dahil edilmesi de sonrasında yapılacak uygulamalara meşruiyet zemini hazırlama yolunu açmıştır. Mekân "çarşı" haline getirilerek yeni bir bellek yaratma çabası baskın ideolojinin tezahürü olabilir, ama unutulmuş belleği canlandırmak ya da eşzamanlı olarak farklı belleklere sahip olan mekânın izini sürmek için müzeye dönüştürme kararı tek başına bu tezahüre karşı duruşun sembolü olmaya yetmez; mekânın bellek inşa sürecine soyunurken öznelerle kurduğu ilişki şemaları önemlidir. Bu şemaların sağladığı zemin üzerinde mekân belleği şekillendirir. Ancak müze hafızanın çokkatmanlı yapısının karşısında durağan bir ana hitap etmekten kurtulamaz. Mekândaki ritüeller üzerinden paylaşılan yüzleşme süreci burada yüzeysel bir "gösteri"ye dönüşmüştür. Giulio Camillo "bellek tiyatrosu"nda soyut imgelerin "tiyatro"da, yani "belirli bir temanın eksiksiz bir şekilde ele alınış ya da derlenişi" ile gerçek dünyada yerlerini alabileceğine inansa ve onunla "evrenin sırrını bir bakışta gözler önüne serme"nin mümkün olduğunu söylese de (Hooper-Greenhill, 2007: 236-237), mekâna böylesi bir yükleme yapmaya gerek olmayabilir. Ulucanlar Cezaevi Müzesi Proje Genel Koordinatörü Deniz Yavuz açılış öncesi kurguladıkları müzeyi şöyle anlatır:

> Müzemiz açılış için gün sayıyor. Süreç uzun ve yorucuydu. Mahkûmlarla, aileleriyle görüştük. Onları ikna ettik. (...) Ulucanlar'da kalmış mahkûmların yazdıkları kitaplar ve Türkiye'nin geçirdiği siyasi dönemleri anlatan kitaplar ve mahkeme tutanaklarının bulunduğu kütüphanesi, film platoları, açık hava fotoğraf sergileri, balmumu heykellerin sergilendiği koğuş ve tecritler, mahkûm özel eşyalarının sergilendiği koğuş, avlularında duyulan seçilmiş cezaevi türkü ve şiir sistemi, hamamı, ziyaretçi görüş mahalli, tecritlerde yankılanan mahkûm-gardiyan konuşmaları ses ve efekt sistemleri, hatıra ürünleri satış bölümü, orijinal darağacı ve orijinal yağlı urgan, mahkûmların yazdıkları orijinal duvar yazıları, yağlıboya tablolar özenle muhafaza ediliyor. (*Radikal*, 28 Aralık 2010)

Deniz Yavuz'un bahsettikleri, "aura"sını kaybetmiş objeler ve kendi zamanlarına ait taklitlerdir. Mekâna zamanının izini veren orijinal duvar yazıları yağlıboya tablolar gibi kalmış, nesnelerin bir kısmı belli bir eleme sürecinden geçirildikten sonra bırakılmıştır. Duvarlar sıvanmış ve kaplanmış olduğu için, mekânla ilişki kuracak özne "orijinal" olanın nerede başlayıp nerede bittiğini bilemeyecektir. (**RESİM 1**). Oysa mevcut müze uygulaması öncesinde Ulucanlar Cezaevi'nde geçmişin izini süren şiddetin tanıkları diğer öznelerle ortaklaşabilmiş, belleğin diğer katmanlarının izini sürebilmiştir. Bu iki taraflı da müm-



RESİM 1. Ulucanlar Cezaevi Müzesi Uygulaması, 2014 (yazarın fotoğrafı).

kündür. Duvarlardaki yazıların izinden kendisi dışında şiddete uğrayanları gören de, şiddetin karşı yüzü, izleyicisi, gardiyan olarak, tekrar gezdiği mekânda geçmişle karşılaşmak zorunda kalan da kendi katmanlarının izini yeniden sürer (Özçelik, 2010).

Burada cezaevinin müze uygulaması öncesindeki halini tutmak hafızanın korunması ya da yüzleşmenin sağlanabilmesi için bir yöntem olarak görülmemektedir, ancak her katmanında izlerin takip edilemez bir şekilde kapatılması iktidarın cezaevini metalaştırması anlamına gelmektedir. İktidarın baskı aygıtı cezaevinin mimarisinden başlayan, "ıslah" edilenin günlük rutinine sızan bir şiddetten, şiddetin kendisinin gösteri haline geldiği bir toplama kadar farklı ölçeklerde kendini göstermiştir. Cezaevinde gerçekleştirilen 1999 operasyonunun televizyonlarda gösterilmesi, şiddete uğrayan mahkûmların ölü bedenlerinin medya aracılığıyla paylaşılması (Özçelik, 2010) şiddetin kendisinin gösteri haline geldiği örneklerdendir. Müze uygulamasıyla gerçekleştirilen ve izleyiciyi rahatsız etmemesi için temizlenen mekân ise gösterinin bir başka boyutunu oluşturur.

Yeni bir bellek oluşturmaya yönelik ritüeli tekrar eden özne, geçmişle yüklü duvarların arasından, avlulardan geçer. Ancak mekânları birbirine bağlayan ve o izi barındıran yörüngeleri yönlendiren avluların hem duvarlarının hem de zeminlerinin tek tip malzemeyle kaplanmış olması mekânların tektipleşip aynılaşmalarına ve dolayısıyla takip edilen yörüngelerin izlerinin tekdüzeleşmesine neden olmuştur. Oysa her bir avlunun, her bir mekânın ayrı bir katmana tutunduğunu vurgulamak gerekir. Ulucanlar'da şiddetin tanıkları bu mekânları arkadaşlarının öldürüldüğü, şiddet gördükleri, ölü bedenlerin ya da giysilerin sıralandığı alanlar olarak ayrı ayrı tarif edebilir, hatırladıklarını ve unuttuklarını anlatırken her bir mekândaki izi görünür kılabilirler (Özçelik, 2010). Mekânsal anlamda olmasa da tutundukları katmanlar açısından her biri ayrı olan avlularda farklılaşan tek obje, duvarlara aynı tip çerçeve içinde asılan fotoğraflardır. Görsel belleğe doğrudan göndermede bulunan fotoğrafların sterilize edilmiş mekânlarda izlenmesi, fotoğrafların bağlamının algısını dahi zorlaştırmış, mekânda dolaşanı "pasif bir izleyici" durumuna indirmiştir. (**RESİM 2**)



RESİM 2. Ulucanlar Cezaevi Müzesi Uygulaması, 2014 (yazarın fotoğrafı).

Müzeden çıkılırken görülen son obje olan darağacını izleten avlu, yani tektipleştirilmemiş avluların bir kısmı ise "çevre düzenlemesi" yapılırken kentlinin görmeye alışık olduğu bir dil ve malzeme bütününden oluşturulmuştur. "Çevre düzenlemesi" ve "orijinal darağacı ve orijinal yağlı urgan"ın oluşturduğu tezatla, izletilen objelerin birer gösteri nesnesi olduğu izlenimi yaratılmıştır. Tam da bu nedenle, "pasif bir izleyici" olan öznenin, abartılmış taklitlerle yaratılmış sanal ortamlarda yapmaya alışkın olduğu gibi, poz verip hatıra fotoğrafı çektirmek gibi ritüelleri yerine getirmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. (**RESİM 3**)

Müze envanteri içindeki darağacının, Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan, Hüseyin İnan, Necdet Adalı gibi ülkenin siyasi belleğini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiş kişilerin idamları infaz edilirken kullanılmış bir nesnenin cilalanıp boyanıp, "düzenlenmiş" bir avluda yeniden sergilenmesiyle şiddetin ve direnişin yüzü gösteriye dönüştürülmüştür.



RESİM 3. Ulucanlar Cezaevi Müzesi Uygulaması (yazarın fotoğrafı).

> Cezaevinin önemli unsurlarından biri fareleri. Müzemizde farelere de yer verdik. Çok anlamlı, çok duygulandırıcı bir müze. (*Radikal*, 28 Aralık 2010)

Gösteriye dönüştürülen sadece tek tek objeler değil, aynı zamanda mekânın eşzamanlı olarak ilişki kurduğu farklı belleklerdeki olayların bütünüdür. Avluların birbirine bağladığı koğuş ve hücreler içinde gündelik hayatta mağaza vitrinlerinde görmeye alışkın olduğumuz mankenler ayaklarında prangalarla ve bellekteki olayları ifade ettikleri düşünülen "poz"lar içinde sergilenir. Tüketim toplumunun ideal insan imajının göstergesi olan en uygun kiloda estetik hale getirilmiş figürler, gösterinin bir parçası olarak kolektif bellekteki şiddet ve direniş simgesini pazarlar.

Tecrit alanında tek kişilik hücrelerin bulunduğu dar koridordan geçerken ise yine Deniz Yavuz'un bahsetmiş olduğu "mahkûm-gardiyan konuşmaları ses ve efekt sistemleri" bulunur. Koridordan geçen "pasif izleyici"nin hücre arkalarından duyduğu bu sesler insan çığlıklarıdır. İzleyicinin bürünmesi istenen rol, iktidarın baskı aygıtının beden üzerinde uyguladığı şiddetin ve denetimin kendisidir. Özne koğuşların koridorunda gardiyan ya da hapishane müdürü olarak yürür.

> Tecritlerin üst bölümünde, gelen talep üzerine, tamamen cezaevi koşullarını daha iyi algılayabilmeleri adına bir tecrit odası oluşturduk. Burada ortamı görmek isteyen kişiler, cüzi bir ücret ödeyerek 15 dakika veya 1 saat kalacak. Üzerlerindeki saat ve telefonları

> alınacak. Cezaevi ortamını yaşayacaklar. Kelepçelenecekler, gardiyan eşliğinde hücreye konulacaklar. Süreleri dolmadan çıkarılmayacaklar. Tutsaklıkla özgürlük arasındaki farkı anlayacaklar. Bunu tamamen vatandaşlardan gelen talep üzerine oluşturduk. (*Radikal*, 28 Aralık 2010)

Müzenin açılış döneminde uygulanan, ancak hâlâ uygulandığına dair günümüzde bir ize rastlanmayan bu uygulama, mevcut baskı sisteminin kendini yeniden var etmesi için beden üzerinde kuracağı şiddet alanının tekrarıdır. Şiddetin yüzü özne için korkunun yüzü olur, baskın olanın dışına çıkan bedenin cezalandırılacağı hatırlatılır.

Sonsöz

> Böylece iktidar cahillikle, bilinçsizlikle, unutmayla, karanlıkla suçlanırken, bir yanda hakikatle –tanrıların veya ruhun ezeli hakikatleri– ilişki halindeki kâhin ve filozof, diğer yanda da elinde hiç iktidar olmadan belleğinde hakikati taşıyan veya hakikate tanıklık edebilen halk vardır. Böylece Oedipus gibi büyük bir kör haline gelmiş bir iktidarın ötesinde, hatırlayan çobanlar ve hakikati söyleyen kâhinler vardır. (Foucault, 2000: 197-198)

Ulucanlar Cezaevi'nin müzeye dönüştürülmesi sürecinde neyin korunup neyin değiştirileceği, "bellek mekânı" olacak ise geçmişinde barındırdığı çokkatmanlılığa öznenin nasıl ulaşabileceği sorunları ele alınamamıştır. "Müze" mekânı, daha önce de belirtildiği gibi, tek bir durağan ana işaret eder; bu durağan anda "aura"sını kaybetmiş taklitler üzerinden Ulucanlar Cezaevi Müzesi'nin çokkatmanlılığının içinde şiddetle yüzleşebilmesi beklenemez. Öte yandan mekân, olmayan bir belleği veya hakikati somutlaştırmak için kullanılmaktan öte, kendi somutluğuna tutunan çokkatmanlı yapıyı taşıyabilme ya da en azından öznenin bu katmanların izini sürebilmesi olanağını barındıracak halde bırakılmalıdır. Ulucanlar Cezaevi Müzesi'nin şimdiki uygulamasının özneyle kurduğu ilişki şiddetin dahi bir gösteri haline geldiğine işarettir. Bu nedenle özneyle kurması beklenen ilişkiyi kuramamış, öznenin mekânı sahiplenmesi söz konusu olmamıştır. Cezaevi, uygulamanın verdiği zararın yanında, gösteriyi seyre giden bireyler tarafından da zedelenmiştir.

Katman katman tarihe tanıklık eden mekânın, barındırdıklarıyla yüzleşebilmesi için herkesin ortaklaşacağı bir temsilin ya da ortamın keşfi gerekmez. Sadece ziyaret eden öznenin mekânla ve ona bağlı bellekle kuracağı ilişkiyi bir gösteriye dönüştürmemek, öznenin kuracağı ilişkide olanaklarını ve algısını açık bırakabilmek gerekir. Yüzleşme bunu gerektirir. Yağlı urgan ve cilalanmış darağacım "düzenlenmiş" avluda seyirlik objeler olarak "sergi"lemekten ziyade, ziyaretçiyi şimdinin içindeki şiddetle karşı karşıya getirebilmek gerekir. Bu karşılaşma şiddete uğrayan özne ile iktidar arasında kurulan ilişkinin yoğunlaştığı Ulucanlar Cezaevi'nde "gösteri" ile "yüzleşme" arasındaki tercihte okunur. Müze uygulaması bir "gösteri"ye dönüşürken, öznenin mekân üzerinden yüzleşebilme potansiyeli de göz ardı edilmiştir. Şiddete uğrayan öznenin politik bir nesneleştirmeye tabi tutulan anılarının, tarihin dondurulmuş bir anına ait görselleştirme çabasının ötesinde, yüzleşme günlük hayatta ve ritüelin kendisinde var olabilir. Bu anlarda, gündelik hayatın içindeki kentsel pratiklerle ve ritüellerle tekrar tekrar vurgulanan mekân, özneler için önemli bir karşılaşma alanı haline gelebilir.

Kimlikler ve Mezarlıklar: Osmanlı'nın Son Yüzyılında Anadolu'da Cemaatler Arası İlişkileri Mezarlıklar Üzerinden Anlamaya Çalışmak

Yahya Araz

Ölüler ve Diriler*

19. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da birkaç yıl geçiren İngiliz bir ziyaretçi, Miss Julia Pardoe, kentin en güzel yerlerinin mezarlıklara ayrıldığını yazar. Ölüler ve diriler hiçbir şey olmamış gibi aralarına mesafe koymadan birlikte yaşayıp gitmekte, çocuklar mezarlıklar arasından kır çiçekleri toplamaktadır. Miss Pardoe bugün birçoğunun yerinde devasa yapıların yükseldiği Galata-Beyoğlu bölgesindeki mezarlıklar başta olmak üzere İstanbul'un farklı semtlerindeki mezarlıkların† gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu gözlemler, şaşkınlığını ve hayranlığını gizlemez (Miss Pardoe, 1837). Mezarlıklar gündelik yaşamın ve kent kültürünün canlılığına, orada yatanların korkutucu sessizliğine karşın büyük bir katkı sunuyordu. Miss Pardoe'nun anlattıklarını okuyanlar aynı dönemlerde imparatorluğun farklı etnik köken ve mezheplerden cemaat ve toplulukları arasında yaşanan ve mezarlıkların paylaşımına ve kullanımına da yansıyan gerginlikleri anlamlandırmakta zorlanacaktır. Ölüler yaşanan gerginliklerden haberdar olmayabilirdi; ancak yaşayanlar, onları etnik ya da mezhepsel mensubiyetlerine göre ayrıma tabi tutmaya ve bunun için gerekirse kavga etmeye hazır bekliyorlardı. Çok tanıdık "öteki"nin dahi aralarında yeri yoktu, asla olmamalıydı. Bu istenmeyen "öteki" pekâlâ bir zamanlar sevilen yakın bir akraba da olabilirdi. Farklı olanın/kabul edilenin aynı mezarlıkta bir köşede, bir ağacın dibinde hiç ses çıkarmadan dinlenmeye çekilmiş olmasının kime ne zararı dokunabilirdi?

Sorun ölüler değil, yaşayanlardı. Akıp giden yaşamla kurdukları beraberlik, mezarlıkları yaşayanların kimliklerinin vazgeçilmez bir unsuru yapıyordu. Her gün önlerinden geçtikleri mezarlıklar yaşayanlara geçmişleriyle bağ kurma imkânı sunuyor, onlara ne olduklarını ve ne olacaklarını hatırlatıyordu. Bu nedenle mezarlıklar misafir ettikleri ölülerden çok yolu er ya da geç oradan geçecek müstakbel misafirler, yaşayanlar için vardı, onlara hitap ediyordu.

---

* Mezarlıklarla ilgili bu makaleyi de kapsayan bir sunum 15-19 Eylül 2014'te Ankara'da düzenlenen XVII. Türk Tarih Kongresi'nde "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Farklı Etnik Kökenlerden ya da Mezheplerden Hıristiyanlar Arasındaki Evlilikler Üzerine Düşünmek" başlığıyla yapılmıştır.

† İstanbul mezarlıkları için bkz. Laqueur, 2010. Beyoğlu-Galata civarındaki mezarlıkların büyük bir kısmı sağlık, güvenlik ve kentin yeniden düzenlenmesi gibi gerekçelerle 19. yüzyılın ikinci yarısında alınan kararlarla ya "yok edilmiş" ya da başka yerlere taşınmıştır. Bkz. Demirakın, 2012: 1-15; Vatin, 2007: 189-205.

Osmanlı tarihi boyunca sürekli geliştirilerek büyük bir hukuk külliyatına dönüşen fetva mecmularındaki sayısız fetva arasında sabırla gezinmeyi göze alanlar, ölü gömme ve mezarlıkların kullanımıyla ilgili son derece ilginç fetvaları okuma şansına erişerek hak ettikleri ödüle kavuşacaklardır. Buradaki fetvaların bir kısmı oldukça sevimlidir. Mesela bunlardan bir tanesi mezarlıklarda bulunan meyve ağaçlarının meyvelerini yemenin bir "beis" oluşturup oluşturmadığıyla ilgilidir. İnsanlar ölüleri kızgın güneşten koruyan ağaçların meyvelerini gönül rahatlığıyla yiyebilirlerdi. Bunda hiçbir "beis" yoktu (Menteşzâde, 1827, I: 130). Ancak mezarlıklarla ilgili fetvaların hatırı sayılır bir kısmı bu fetvanın okuyucularında yarattığı tebessümü yok etmek için pusuda beklemektedir. Müslüman bir erkekle evli olan gayrimüslim bir kadın hamileliği sırasında yaşamını yitirirse nereye gömülecekti? Cenaze merasimi nasıl gerçekleştirilecekti? Kadın hamile olmasaydı sorunun/soruların cevabı çok daha basit olacaktı. Bu durumda tereddüt edilmeden gayrimüslim mezarlığına/mezarlıklarına gömülmesi gerektiği söylenecekti. Ancak söz konusu olan Müslüman bir erkekle evli hamile gayrimüslim bir kadındı. Hukukçular böyle bir durumda kadına mı yoksa karnındaki çocuğa mı öncelik verileceği konusunda farklı görüşler geliştirmiştir. Gayrimüslim bir kadını Müslüman mezarlığına gömmek uygun değildi. Ancak karnında, doğma şansına sahip olsaydı babasına bağlılığından dolayı Müslüman kabul edilecek bir bebek taşıyan gayrimüslim bir kadını Müslüman olmayanların mezarlığına gömmek uygun muydu? Kadının Müslüman ya da gayrimüslim mezarlığına gömülebileceğini ifade eden hukukçuların varlığına karşın en iyisi karnındaki bebek de hesaba katılarak Müslüman/gayrimüslim mezarlığının dışında bir yere gömülmesiydi. Elbette en doğrusunu Allah bilirdi (Çavuşzâde, 1861, I: 15; Menteşzâde, 1827, I: 18; Tucker, 1998: 116-117).

Mezarlar yaşayanlar için kimliklerinin önemli bir parçası, kimliğin en yalın haliyle ortaya konduğu ve bu yüzden ne pahasına olursa olsun "öteki"den sakınılması gereken mekânlardı. Sonsuzluğa kapı aralayan ölüler, yaşarken ne idiyseler öldükten sonra da o olmalıydılar. Her türlü şüphe hesaba katılmalıydı. Bir fetvada, aynı evde iken yangının ayırt edilemeyecek şekilde yaktığı biri Müslüman diğeri gayrimüslim iki adamın cenaze merasimlerinin nasıl gerçekleştirileceği ve nereye gömülecekleri sorulmuştur. Bu durumda ikisi de yıkanmalıydı, ancak Müslüman ve gayrimüslim mezarlıklarının dışında bir yere gömülmeliydiler. Müslümanlar yanan Müslümana niyetle dua edip salavat getirebilirdi. Mezarları ise son derece sade olmalı, haç gibi dinsel aidiyetleri belli edecek işaretler taşımamalıydı (Menteşzâde, 1827: 18). Bu durumda Müslüman mezartaşlarının vazgeçilmez ibaresi ve süsü olan "ruhuna el-Fatiha" da yazılı olmamalıydı.* Gelip geçen Müslümanlar bir gayrimüslimin ruhuna Fatiha okuma tehlikesinden korunmalıydı. Elbette Müslüman ya da gayrimüslim mezarlığında yer bulamamaktan daha kötüsünü göze almak zorunda olanlar da vardı. Bunlar "mürted" diye tarif edilen, İslam'dan dönenlerdi. Böyle kişilerin ölmesi halinde, cenaze merasimi bir kenara, bir mezarlarının dahi olması hoş karşılanmamıştır. Herhangi bir dinin mensubu kabul edilmeyen "mürted"ler, bir fetvada işaret edildiği üzere, bir "kelb" (köpek) gibi bir çukura bırakılmaktan ya da gömülmekten daha fazlasını hak etmiyordu (Menteşzâde, 1827: 19, 71).

---

* Osmanlı toplumu bağlamında Müslüman mezarlıkları ve mezar taşları üzerine bkz. Laqueur, 2010.

Mezarlıklar Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında (bu tarih biraz daha geri alınabilir) imparatorluğun farklı etnik kökenlerden ve mezhepsel aidiyetlerden cemaatleri ve toplulukları arasında kimliklerini korumanın ya da yok etmenin, tarihselliklerini kanıtlamanın saldırgan bir aracına dönüştü. Yukarıda aktarılan fetva örneklerinden de anlaşılacağı üzere mezarlıklar ve cenaze merasimleri daha önceki dönemlerde de toplumsal ilişkilerin sorunlu alanlarından biri olarak ortaya çıkmıştı. Mezarlıkların üzerine ev inşa etmek, mezartaşlarını ev inşaatında kullanmak üzere çalmak ya da bir hakaret yolu olarak kırmak, mezarlıkları kirletmek daha önceleri rastlanmayan sorunlar değildi (Araz, 2010: 168-170). Ancak etnik çatışma ve mezhepsel parçalanmanın mücadele alanlarından biri olarak ortaya çıkışının 19. yüzyılda gerçekleştiği söylenebilir. Kendilerini etnik ya da mezhepsel aidiyetler üzerinden ifade eden çeşitli cemaat ve topluluklar, bu dönemde cemaatsel kimliklerinin ve yapılarının farklı tehditlerle karşı karşıya olduğu düşüncesinden hareketle, cemaatsel yapılarını ve kimliklerini korumaya yönelik –zaman zaman saldırgan bir şekilde dışavurdukları– katı bir tutum benimsediler. Kendilerine göre haklı gerekçeleri mevcuttu.

Herhalde ölüm karşısında sergilenen tutumlar, mezarlıkların kullanımı ve paylaşımıyla ilgili sorunlar, cemaatler arası ilişkilerin üzerinden en iyi anlaşılabileceği alanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Merhamet duygusu ölüm karşısında kabarır, "öteki" olarak görülenlerle duygusal bağlar geliştirmeyi ve kolay iletişim kurmayı sağlayabilirdi. Bu nedenle cemaatler ve kişiler arası ilişkilerin en içten haliyle gözlemlenebileceği sahne, ölümle başlayıp mezarlıkta son bulan yolculuktur. Ancak ölümün merhameti davet eden birleştirici vasfı, kimliklerin çeşitli tehdit algılamalarından dolayı tahkim edilmeye ihtiyaç duyduğu durumlarda ayrılıkları derinleştiren bir işlevi de yüklenebilirdi. Osmanlı'nın etnik ve mezhepsel aidiyetlerin iyice belirginleştiği ve tehditler karşısında pekiştirilmeye ihtiyaç duyulduğu son yüzyılında gerçekleşen tam anlamıyla buydu. Bu dönemde ölüm ve mezarlıklar "öteki" olarak görülenle ayrılıkları derinleştirirken, kimliği pekiştiren bir araca dönüşmüştür. İşte bu çalışmada Osmanlı Anadolu'su bağlamında imparatorluğun son dönemlerinde cemaatler arası ilişkilerin mezarlıklara nasıl yansıdığı/yansıtıldığı üzerinde duracağım. Ele aldığım döneme Osmanlı coğrafyasında faaliyette bulunan misyonerlerin ve misyoner gruplarının yayınlarının büyük katkıları olduğunun farkındayım; yine de önemli oranda Osmanlı arşiv kaynaklarından faydalandım. Çünkü imparatorluğun çatısı altında yaşayan farklı etnik ve mezhepsel aidiyetlerden cemaatlerin aralarındaki sorunları, arzu ve şikâyetlerini devlet otoritelerine iletmek için ürettikleri yazışmalar ve devletin bunlara verdiği tepkilerin kayıtları Osmanlı arşivlerini konunun araştırılması açısından vazgeçilmez bir kaynak olarak ön plana çıkarır.

Misyonerler, Mezhepler, Etnisite

19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarında yaşayan farklı etnik köken ve mezheplerden topluluklar arasındaki ilişkiler elli, hatta otuz yıl öncesinden oldukça farklıydı. İmparatorluğun erken dönemlerinden itibaren oluşturulan ve 19. yüzyıla kadar varlığını sürdüren cemaatsel yapı, dönemin gelişmeleri karşısında çözülüp yeniden tanımlanıyordu. Bu döneme kadar Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasıyla ilişkileri etnik farklılıkları genellikle göz ardı eden üç cemaatsel/dinsel yapı üzerinden kurulmuştu.

Rum Ortodoks Patrikliği, Rumlar başta olmak üzere kendilerini Ortodoks mezhebinden gören farklı etnik kökenlerden birçok topluluğu temsil etmekteydi. Ermeni Patrikliği, Ermenilerin yanında Ortadoğu coğrafyasının kadim Hıristiyan topluluklarını temsil etme yetkisine sahipti. Musevi topluluklar ise gevşek bir bağla hahambaşılık tarafından temsil ediliyordu.* Bu yapıya 19. yüzyılın ilk yarısında iki yeni cemaat eklendi. Önce Katolik, ardından Protestan misyonerlerin uzun, sabırlı ve inatçı çabaları sonrasında Katolikler 1830'da, Protestanlar da 1850'de devlet tarafından resmi olarak tanınan "millet" statüsüne sahip cemaatler olarak ortaya çıktı.†

Var olan cemaatsel yapıların dönüşmesinde misyonerlerin önemli bir payı vardı. Gittikleri coğrafyalara doğru inancı taşıdıkları düşüncesiyle hareket eden misyonerler (Makdisi, 1997: 683), Osmanlı dünyasında 16. yüzyıl gibi erken tarihlerden itibaren faaliyette bulunuyorlardı. İlk gelenler Katoliklerdi. Uzun bir dönem boyunca tek başlarına faaliyette bulunacak Katoliklere 19. yüzyılın başlarından itibaren büyük bir bölümü Amerikalı olan Protestan misyonerler eklenecektir. Haklı olmalarının verdiği özgüvenle hareket eden misyonerler, özellikle açtıkları okullarda verdikleri eğitimle cemaatlerin "geleneksel sınırlar"ını aşındıracak ve var olan cemaatsel yapıyı derinden sarsacaklardır (Kieser, 2013: 122).

Sorun Musevi topluluklardan ziyade Hıristiyan cemaatlerle ilgiliydi. Misyonerlerin imparatorluğun Hıristiyan toplulukları arasındaki faaliyetleri dini ve dünyevi yaşamı etkileyen önemli kimlik sorunlarına yol açtı (Kieser, 2013: 120-121). Yeni ortaya çıkan Katolik ve Protestan cemaat mensuplarının kendileri olmasa da anneleri, babaları yukarıda ifade edilen kadim cemaatsel kimlikleriyle var olmuş, yaşamış ve ölmüşlerdi. Bu anne ve babaların çocukları, önce misyonerlerin büyük fedakârlıklar ve sarsılmaz bir inançla yoğurdukları muazzam çabaları, daha sonra da sayıları arttıkça birbirlerini etkilemeleri sayesinde Katolikleşmeye ya da Protestanlaşmaya başlayacaklardır. Süreç çok hızlı ilerlemiyordu, ancak var olan cemaatsel yapıyı tehdit edici görünüyordu.‡ Bunun farkına erken tarihlerde varılacaktır.

19. yüzyıla gelmeden çok önce, Rum ve Ermeni cemaatlerini yönetenler Katolik misyonerlerin kendi cemaatleri arasındaki faaliyetlerinden rahatsız olmaya başlamıştı. Bu faaliyetleri engelleme çabalarına devletin de katkı sunmasını bekliyorlardı. Yazdıkları dilekçelerde devletten misyonerlerin faaliyetlerini engellemesini, Osmanlı coğrafyasında Hıristiyanlar arasında gezmelerinin yasaklanmasını, mezhep değiştirenlerin sürülmesini istiyorlardı (Ahmed Refik, 1988: 21-22, 32-33, 161-163). Hem bu dilekçelerle istenenlerden hem de kendi çabalarıyla ürettikleri çözümlerden cemaatlerin ilerleyen dönemlerde misyonerlerin faaliyetlerine ve bu faaliyetler sonrasında Katolikleşen ya da Protestanlaşan kişilere karşı izleyecekleri tutumun ipuçlarını edinmek mümkündür. Devlet, şikâyetlere

---

* Osmanlı İmparatorluğu'ndaki cemaatsel yapılar ve örgütlenmeler üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Konu üzerine toparlayıcı bir çalışma için bkz. Kenanoğlu, 2004.

† Katolik ve Protestan misyonerlerin Osmanlı dünyasındaki faaliyetleri için bkz. Frazee, 2009; Kocabaşoğlu, 2000.

‡ Aslında Protestan ve Katoliklerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfusları her zaman sınırlı kalmıştır. Mesela 1897'de Katolikler nüfusun %0,64'ünü (120.479), Protestanlar %0,24'ünü (44.630) oluşturuyordu. Bu rakamlar Arap vilayetlerini kapsamamaktadır. Bkz. Behar, 2003: 50.

bağlı olarak, 17. yüzyıldan cemaatin resmi olarak tanınacağı 19. yüzyılın ilk yarısına kadar verdiği emirlerde Katolik misyonerlerin sürülmesini ya da bulundukları yerlerin dışında dolaşmalarının yasaklanmasını, Katoliklik propagandası yapan kitapların basıldığı matbaaların kapatılmasını emrediyordu. Emirlerin ve yasakların sert dilinden de anlaşılacağı üzere devlet, Ermeni cemaatinin de arzuları doğrultusunda, Katolik ve ileride Protestan misyonerlerin yürüttüğü faaliyetleri birlik ve beraberliği yok edici, "ihtilal"e sebep olabilecek bir "fesad" olarak görmekteydi. 18. yüzyılın ilk yarısında bir Osmanlı tarihçisi misyonerlerin faaliyetleri sonrasında mezhep değiştirip Katolikleşen Ermenileri hastalığa yakalanmış kişiler olarak tasvir etmekte tereddüt göstermemiştir. Bu hastalık, yazarın tanımlamasıyla, Batı'dan gelmiş olmasının işareti olarak "illet-i frengi" idi (Çelebizâde, 1865: 314-315).

Kelimelere yansıyan sertliğe karşın devlet, gayrimüslim cemaatler arasındaki sorunlara karışmaya pek istekli değildi. Sorunlarını kendi aralarında çözmelerini onlara karışmaya tercih ediyordu. Gönülsüz müdahaleler ancak şikâyet söz konusu olduğunda ya da kamu düzeni zarar gördüğünde gerçekleşiyordu. Tehdidi doğrudan hissedenler gayrimüslim cemaatler, özellikle de Ermenilerdi. Katolikliği, daha sonra da Protestanlığı Rumlar arasında yayma girişimleri pek başarılı olamadı. Misyonerler bu durumu "görünen o ki, Rum Ortodokslar arasında ruhlarını kurtuluşa erdirmek isteyen pek fazla insan yoktu[r]" (Augustinos, 1997: 195) şeklinde yorumlayarak faaliyetlerini Ermenilere ve coğrafyanın en eski Hıristiyan topluluklarından olan Süryani, Asuri, Keldani ve Maruni cemaatlerine yönelttiler. Misyonerlerin bu topluluklar arasındaki faaliyetleri uzun vadede cemaatsel yapıların parçalanması ve devletin meşruiyetinin altının ovyulmasıyla sonuçlanacaktır (Deringil, 2007: 147-173). 19. yüzyılın ilk yarısı tamamlandığında Ermeniler arasında fiili olarak yaşanan bölünme resmi olarak da tamamlanmıştı. Ermeni cemaatinden iki yeni cemaat daha –Katolik ve Protestan cemaatleri– çıkmıştı. Birbirleriyle uğraşmayı kimliklerinin koruyucu ve güçlendirici aracı olarak gören, aynı dili konuşan ancak farklı mezhepsel bağlılıklara sahip üç Ermeni cemaati!

Katolikliğe ve Protestanlığa geçenleri cezalandırma girişimleri zaman zaman toplumsal dışlanmanın da ötesine geçerek tahkir ve küçük düşürmeye dönüştü. Patriklerin ve diğer cemaat önderlerinin öncülüğünde Katolik ya da Protestan olanlarla iletişim kurulması, iş yapılması, onlara kefil olunması engellenmeye çalışıldı. Baskının boyutları su ve ekmek vermemeye kadar varabiliyordu (Prime, 1877: 309-310). Aforoz edip cemaatin nezdinde itibar kaybına uğratmak da bir baskı yolu olarak kullanılıyordu. Ancak Protestan ya da Katolik olan birisi için tanımadığı cemaat lideri tarafından aforoz edilmek ne ifade edebilirdi? Bunun toplumsal ilişkilere yansıyan bir karşılığı vardı elbette. Katolik ve Protestanlara yönelik baskılar sokaktan geçerken üzerlerine tükürülmesine, pis sular atılmasına, taşlanmalarına, hakarete uğramalarına kadar varmaktaydı (Salt, 2002: 287-313). Ancak bu baskıların hiçbiri ölülere reva görülen muamele kadar acı verici ve incitici değildi.

Ölüm ve Mezarlıklar: Yaşayanların Kavgası

Ermeni cemaatinin üçe bölünmesi, kiliselerin kullanımı ve vakıfların paylaşımı gibi ortak kullanım alanlarıyla ilgili sorunların ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak bu sorunların hiçbiri mezarlıklar kadar derin bir bölünmeye ve çatışmaya yol açmadı. Ölüler ve mezarlıklar

üzerinden yürütülen kavga İstanbul başta olmak üzere imparatorluğun geniş toprakları üzerinde misyonerlerin faaliyet gösterdiği yerlerde, Katolik ve Protestanların bağımsız cemaatler olarak tanınmasından çok daha önce kendini gösterdi. Ahmed Cevdet Paşa, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başında Ermeni cemaati ile Katolik Ermeniler arasındaki gerginliğin ileri boyutlara ulaştığını anlatmak için ölüler üzerinden giriştikleri kavgaya göndermede bulunur.

Millet olarak tanınacakları tarihlere kadar Katolik Ermenilerin müstakil kilise ve mezarlıkları yoktu. Ermeniler Katolik olduğunu düşündükleri kişilerin kendi mezarlıklarına gömülmesine karşı çıkıyordu. Ahmed Cevdet bu nedenle birçok yerde Katolik Ermeni ölülerinin "meydanda kalıp taaffün" ettiğini yazmaktadır. Çok iyi tespit ettiği üzere böyle hareket edilerek Katolik Ermeniler "tahkir" edilmiş oluyor, ölen her insanın son yolculuğunda hak ettiği cenaze ve defin merasiminden yoksun bırakılıyorlardı (Ahmed Cevdet, 1891-1892, 11: 9). İncitici ve aşağılayıcı müdahalelerle daha sonra Protestan Ermeniler de karşılaşacaktır.

Osmanlı kayıtlarının çoğunlukla 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra gayrimüslim cemaatler arasındaki ölü gömme ve mezarlık sorunlarından bahsetmesine karşın, daha önceki dönemlere ait özellikle misyonerlerin gözlem ve notları bu gerginliğin canlı bir görüntüsünü sunar. İmparatorluğun farklı coğrafyalarından aktarılanlarda Protestan Ermenilerin çektikleri tüm acılara ve muhatap kaldıkları aşağılanmalara karşın inançlarından hiçbir taviz vermedikleri mağrur bir dille aktarılır. Bu anlatılar bir anlamda inancın zaferini ilan eder. Osmanlı topraklarındaki Protestan misyonerlik faaliyetlerinin büyük bir kısmını tek başına yürüten ve 1820'lerden itibaren faal olan American Board of Commissioners for Foreign Missions'ın (ABCFM) yayın organı niteliğindeki *The Missionary Herald*'ın aktardığı haberler, Anadolu coğrafyasında Ermeni cemaatlerin ölüler ve mezarlıklar üzerinden 19. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşan kavgaları açısından önemlidir.* Mesela Protestan misyonerler Trabzon'da 1844'te ölen Protestan Mıgırdiç'i hastalığında göremediklerinden şikâyet etmektedir. Sebep elbette çok açıktır: Mıgırdiç'in ailesi kendilerine düşmandır. Aktardıklarına göre ailesi ve dinadamları ölüm anında eski mezhebine dönmesi için Mıgırdiç'e baskı uygulamış, dönmemesi halinde yatacak bir mezar yerinden mahrum etmekle korkutmuşlardır. Ancak onlara göre Mıgırdiç inancından hiçbir şekilde taviz vermemiştir. Öldükten sonra Ermeni mezarlığına gömülmesine izin verilmemiş, ancak gece vakti şehrin biraz dışında bir yere gömülebilmiştir. Misyonerler için en büyük teselli ve gurur kaynağı Mıgırdiç'in inancında ısrar etmiş olmasıydı (*The Missionary Herald*, 1844: 298-299). Misyonerlerin anlattıkları, Ermeni ailelerin farklı mezhepler arasında bölünebildiklerini gösterir. Bu durumdaki aileler büyük acılara katlanmak zorunda kalmışlardır. Yine Trabzon'da 1845'te kocası ve çocukları Protestanlara yakın olarak tarif edilen bir kadının ölümü, nereye gömüleceği konusunda büyük tartışmalara yol açmıştır. Kadın Ermeni cemaatinin mezarlığına gömülmeli midir? Cemaat kadının Ermeni olmasına karşın gömülmesi meselesini hayatta olan ve Protestan oldukları iddia edilen kocası ve çocuklarını cezalandırmaya ya da eski mezheplerine döndürmeye yönelik bir araç olarak kullanmaya çalışmıştır. Hiçbir mezarlığın kabul etmediği bu kadın ha-

* *ABCFM*'nin Anadolu'daki faaliyetleri için bkz. Kocabaşoğlu, 2000.

karetler arasında şehrin dışında bir Müslüman çiftliğinin kenarına defnedilmiştir (*The Missionary Herald*, 1845: 299-300).

Bu acıklı olaylar aynı dönemlerde birçok kere tekrarlanmış olmalıdır. Anne babasının yattığı mezarlığa gömülmekten mahrum edilenlerin, cenaze merasimi düzenlenemeyenlerin, gece gömülmek zorunda kalanların, cenazesi taşınırken sözlü ve fiziki müdahalelere maruz kalanların haberleri bu dönemin cemaatler arası ilişkilerinin önemli bir motifi olarak ortaya çıkmaktadır. 18. yüzyılda izleri görülen, ancak 19. yüzyılda derinleşen ölü gömme ve mezarlıklar sorunu farklı şekillerde tezahür edecektir. İlk dönemlerde sorun mezarlıkların paylaşımından ya da mezhep değiştirenlere ayrı bir mezarlık yeri tahsis edilmesinden ziyade cemaate ait mezarlıklara gömülüp gömülemeyecekleriydi. Bu hususta hem Katolikler hem de Protestanlar "millet" olarak tanınacakları tarihlere kadar üzerlerinde Ermeni cemaatinin yoğun baskısını hissedecek ve sorunlarını anlatmakta büyük güçlükler çekeceklerdir. Hatta Ahmed Cevdet mezhep değiştirenlerin ölülerini evlerinin avlusuna gömmek zorunda kaldığına işaret eder (Ahmed Cevdet, 1891-1892, 11: 9). Katoliklerin ve Protestanların "millet" statüsüne sahip olmamaları ayrı bir mezarlık yeri talep etmelerine engeldir. Katoliklerin 1830, Protestanların da 1850'de resmi olarak tanınmasından sonra da böyle sorunlar varlığını devam ettirir. Anadolu'da özellikle Katolik ya da Protestan cemaatinin çok az olduğu, bu nedenle mezarlık yerinin verilmediği ya da mezarlık yerinin "millet" statüsünün kazanılmasından daha geç tarihlerde verildiği yerleşim yerlerinde ölü gömmek ve mezarlıkların kullanımı bir sorun olmaya devam eder. Ancak yeni cemaatlerin resmi olarak tanınması ve imparatorluğun farklı etnik ve dinsel toplulukları arasındaki yarılmanın daha da derinleşmesi, mezarlıklar sorununun 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni şekillere bürünmesini sağlayacaktır.

Cemaat olarak tanınmaları Katolik ve Protestanlara kendilerini daha rahat ve özgüven içinde anlatma imkânı verecektir. Bundan sonraki süreçte ölülere bir mezarlık yeri talep etmenin ötesine geçecek, babalarının atalarının gömülü olduğu mezarlıklarda hak iddia etmeye, oralara ortak olduklarını ifade etmeye başlayacaklardır. Sorunlar cemaatlerin yerel düzeydeki ilişkilerine bağlı olarak farklı şekillerde gelişebiliyordu. Ermeniler mezarlıklarını, çok gönüllü yapılmamış olmakla birlikte, bazen "asi evlat" (Kieser, 2013: 123) olarak gördükleri Katolik ve Protestanlarla paylaşmaya devam edebiliyorlardı. Bu her an bozulabilecek bir beraberlikti. Mesela Ankara'da bazı mezartaşlarının Katolik Ermeniler tarafından kırılıp kaldırıldığına yönelik iddiaların dillendirilmeye başlandığı 1850'lerin ikinci yarısına kadar iki cemaat mezarlığı ortak kullanmıştı. Ermeni cemaati yazdıkları şikâyet dilekçesinde Katolik Ermenilerle mezarlık bağlamındaki ilişkilerini, özetle "Milliyetçe biriz, lakin mezhepçe ayrıyız, bugüne kadar mezarlığı ortak kullandık" şeklinde tarif edecektir (BOA, HR. MKT.: 285/65). Gergin ilişkilerin kavgaya dönüşmesi cemaatlerin, bu örnek bağlamında Katolik Ermenilerin, "öteki"nin varlığına tahammül etmeye istekli olmamasından kaynaklanıyordu.

Ankara'daki cemaatlerin mezartaşlarının kırılmasıyla ilgili hadisenin ortaya çıktığı tarihlere kadar mezarlığın kullanımı konusunda sağladığı uzlaşı çoğu yerde mümkün olamıyordu. Genellikle mezarlığın kullanımıyla ilgili gerginlikler ve şikâyetler yaşanıyor, ardından yeni oluşmuş olan cemaate bir mezarlık yeri tahsis ediliyordu. Ermeniler cemaat-

lerinden ayrılıp Katolik ya da Protestan olanların cemaatin mezarlıklarına gömülmesini bir onur sorununa dönüştürebiliyordu. Mesela Harputlu Ermeniler Protestanları mezarlarına gömdürmeme konusunda yeminler edecektir. Buradaki Ermeniler Protestanların kendi mezarlarına gömülmesinin "Ermenilerin bir yenilgisi" anlamına geleceğini düşünüyordu. Bu duygular 1856'da Ermeni mezarlığına defnedilmiş Protestan bir aileye mensup bir çocuğun mezarından çıkarılmasına yol açacak kadar katıydı (BOA, HR. MKT.: 194/13, 157/78). Kendilerinden olmadığını düşündüklerini aralarında istemiyorlardı. 1850'lerde ölen Tokatlı bir kadın az kalsın mezarından çıkarılacaktı. Kocası Ermeniydi, kendisi de Ermeni mezarlığına gömülmüştü. Ancak ölümünden sonra yayılan şayialar kadının Katolik olabileceğine dair şüpheler doğurdu. Katolikler ve Ermeniler arasında sert tartışmalar ve gerginlikler yaşandı. Bu aşamadan sonra kadının gerçekten hangi mezhepten olduğunun bir önemi kalmamıştı. Cemaatler onun varlığını birbirleriyle hesaplaşma aracı olarak kullanıyorlardı. Ermeni milleti kadının mezarından çıkarılıp Katolik mezarlığına taşınmasını istiyordu. İstanbul'dan yerel yöneticilere ve dinadamlarına gönderilen bir emirde kadının, Katolik olsa dahi, defnedildikten sonra mezarından çıkarılmasının "insaniyete yakışmayacak bir hareket" olacağı ifade edilmiştir (BOA, HR. MKT.: 145/43).

Bir mezarlığa sahip olmak, bir yere ait olmanın, bir geçmişe sahip olmanın göstergesiydi. Bu nedenle cemaatler mensuplarının azlığı ya da çokluğuna bakmadan bir mezarlığa ihtiyaç duyduklarını ısrarla dile getiriyorlardı. Katolik ve Protestanlar bunun için gerekirse dış yardımlara da müracaat ediyorlardı (BOA, ŞD.: 2727/40, 1903). Devlet yeni mezarlık oluşturulmasına yönelik talepleri çoğunlukla reddetmiyordu. Bunun Islahat Fermanı başta olmak üzere gayrimüslimlere din ve vicdan hürriyeti sağlayan, mabet, mezarlık ve okul sahibi olmalarına imkân veren kanun ve düzenlemelerle yakın bir ilgisi vardı. Ancak bunun için başka gerekçeler de hesaba katılmalıdır. Birincisi, devlet yabancıların cemaatler adına hareket ederek içişlerine karışmalarından endişe ediyordu. İkincisi, Osmanlı'nın son yüzyılında farklı etnik ve mezhepsel kökenlerden topluluklar arasındaki gerginliklerin her an fiili çatışmalara dönüşebileceğine dair büyük bir korku vardı. Bu korkuları Anadolu coğrafyasından ziyade Rumeli coğrafyasındaki yerel yöneticilerle yapılan yazışmalardan rahatlıkla takip etmek mümkün. Yazışmalarda yerel yöneticilerden farklı sorunlar bağlamında cemaatlere eşit mesafede durmaları, taraf tutmamaları ve sorunları, fiili çatışmaya dönüşmelerine izin vermeden, bir an önce çözmeleri tembih edilmekteydi.*

Tüm hassasiyetlere karşın yöneticilerin bir kısmı bazı mezarlık taleplerinin gereksiz olduğunu düşünmekten vazgeçmiyordu. "Ermeni meselesi"nin ağırlığını hissettirmeye başladığı 1890'larda Gemlik Ermeni cemaatinin mezarlık isteği böyle bir gerekçeyle reddedilmiştir. Devlet, yerel yetkililerin Ermenilere bir mezarlık yeri tahsis edilmesine olumlu bakmasına karşın, Gemlik Ermenilerinin ticaretle uğraşan birkaç kişiden ibaret, bu nedenle de mezarlık yeri taleplerinin "nüfuslarını çok göstermeye" yönelik bir strateji olduğunu düşünüyordu. Belli ki sorun mezarlık yeri tahsis edilmesinden ziyade gerilen ilişkilerin yarattığı güvensizlik ve şüphelerdi. Dahası Gemlik'teki Ermenilerin daha önceleri inşa edilen ve askeri deponun içinde kalan bir mezarlıkları da vardı (BOA, BEO.: 450/33727; BOA, İ. DH.: 1314/54). Buna karşın daha küçük cemaatlere mezarlık yeri tahsis

* Yerel yöneticilerin cemaatler arası ilişkilerde taraf tuttuğuna dair şikâyetler olabiliyordu.

edilebiliyordu. Hatta demiryolu hatlarının döşenmesinde geçici olarak çalışan Avusturyalı, İtalyan ve Fransız kökenli Katolik personel için dahi 1897'de Afyon'da mezarlık yeri tahsis edilecekti (BOA, İ. DH.: 1349/30).

Mezarlıklar 19. yüzyılın ikinci yarısında cemaatlerin yerelliklerini, bulundukları bölgelerde çok eski zamanlardan beri var olduklarını kanıtlamanın bir aracına dönüştü. Mezartaşlarının yazıları, çeşitli vesilelerle yapılan kazılar sonrasında ortaya çıkarılan taşlar, cemaatler arasında tartışma konusu olmaya başladı. Bu tartışmalar mezhep aidiyetlerinin yanında etnik kimliklere yapılan vurgunun yoğunlaşmasına paralel olarak çeşitlendi. Cemaatler arası ilişkilerde etnik kimliklerin mezarlıklar üzerinden karşı karşıya gelmesi daha çok Rumeli coğrafyasına özgüydü. Rumlar, Bulgarlar, Sırplar ve Ulahlar gibi büyük bir çoğunluğu Ortodokslardan müteşekkil Rumeli halkları etnik ayrışmanın bir yansıması olarak ölüler ve mezarlıklar üzerinden birbirlerini sert bir şekilde cezalandırmaya girişti. Anadolu'daki gerginlikler ise öncelikle Ermeniler arasında mezhepsel nedenlerle vuku bulacaktı. Ancak Anadolu'da da sorun sadece Ermenilerin bir "iç mesele"si olmaktan ibaret değildi. Rum ve Ermenilerin karışık yaşadığı yerleşim yerlerinde mezarlıkların kullanımı sorunlara yol açtı. Meşrutiyet'in ilanından birkaç ay sonra, 1909 Şubat'ında Ermeni cemaati Kelkit'te (Tokat) ölen bir Rum kadının mezarlıklarına defnedilmesine karşı çıktı. Kelkit Ermeni cemaati önderlerinin Dahiliye Nezareti'ne yazdıkları şikâyet dilekçelerinde "Rum milleti cenazesinin" mezarlıklarına defnine karşı çıktıkları halde yerel yetkililerin cenazeyi zorla gömdürdüklerinden bahsedilmektedir. Ermeniler aynı dilekçede kendilerine uygulanan baskıyı ve sözlerine kulak asılmamasını "millet hukukları"na ve "hürriyet"e karşı bir saldırı olarak gördüklerini beyan etmişlerdir. Ancak aynı günlerde yerel yetkililerin Dahiliye Nezareti'ne yaptığı bilgilendirmede Ermenilerin iddialarına karşı çıkılmakta, Rum milleti ölülerinin öteden beri Ermeni mezarlığına defnedildiği belirtilmektedir (BOA, DH. MKT.: 2737/19). II. Meşrutiyet'in vaat ettiği eşitlik ve kardeşliğin imparatorluğun halkları arasındaki ilişkilere yansımaları sınırlı oldu.

Ermenilerle Rumların Kelkit'teki mezarlık üzerinden karşı karşıya gelmesi temel bir konu üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Mezarlık daha önce gerçekten ortak mı kullanılıyordu? Yoksa sadece Ermenilerin miydi? Osmanlı'nın son yüzyılında Anadolu coğrafyasında Ermeniler arasında mezhep farklılıklarından dolayı ortaya çıkan mezarlık sorunları önemli oranda anlaşılabilir gerekçelere dayanmaktadır. Ermeni cemaatinden iki yeni cemaat daha ortaya çıkmıştı. Bu cemaatler birbirini tehdit olarak algılıyor, yaşamın her alanında rekabet ediyorlardı. Peki, Rumlarla Ermeniler arasında ne tür sorunlar mevcuttu? Bu sorunun cevabı önemli oranda ulusal bilinçlenmeyle ilgilidir.* Bunun mezarlıklara yansıması ayrışma ya da mezarlıkların ortak kullanımının yavaş yavaş son bulması şeklinde olacaktır. Bu dönemde Rumlarla Ermeniler arasında Kayseri ve Sivas'ta başgösteren mezarlık sorunları, iki cemaatin geçmişlerine vurgu yaparak var olmaya çalışırken, etnik kimlikler üzerinden nasıl ayrıştıklarını çok iyi bir şekilde anlatmaktadır.

1850'nin yaz aylarında Kayseri'de başgösteren gerginlikte Rumlar ve Ermeniler uzlaştırılması zor iddialar ileri sürmüştür. Her iki cemaat de temsilcileri aracılığıyla yazdıkları

---

* Ulusal bilinçlenmenin cemaatler arası ilişkilere yansımaları üzerine bkz. Augustinos, 1997: 334-341.

dilekçelerde haksızlığa uğradıklarını, hukuklarının çiğnendiğini ve anlaşmazlık konusu olan mezarlığın kendilerine ait olduğunu iddia ediyorlardı. Ermeni cemaati dilekçelerinde Deliklitaş/Çiftönü bölgesindeki mezarlıkların eskiden beri Ermenilere ait olduğunu, Rumların buraya el koyarak kilise inşaatında kullanılmak üzere üzerinde Ermeni harfleriyle yazılar olan yedi yüz yıllık mezartaşlarını söktüklerini ifade etmişlerdir. Ermenilere göre Rumlar mezartaşlarını geceleyin mezarlığın dışına çıkarıyor, töhmetten kurtulmak için de taşlar üzerindeki Ermenice yazıları kazıyorlardı. Rumlar ise Ermenilerin iddialarının tersini savunarak mezarlıkların Rum mahallesi civarında olduğunu ve kendileri tarafından kullanıldığını yazacaklardır. Sorun önemli oranda Rumların harabeye dönüşmüş bir kiliselerini yeniden inşa etmeye çalışırken ihtiyaç duydukları taşları sağlamak için mezarlıkta kazı yapmalarından sonra ortaya çıkan eski bir kilise ve mezartaşlarıyla ilgilidir. Bu gelişmeyi haber alan Ermeniler, Rumların dilekçelerinde iddia ettikleri üzere, üç yüz kişilik bir grupla mezarlığa gelmiş, ortaya çıkan kilise ve mezartaşları üzerinde hak iddia etmişlerdir (BOA, HR. MKT.: 36/7). Aslında hem Rumlar hem de Ermeniler iddialarında kendilerine göre haklı gerekçelere dayanıyordu. Rumlar mezarlığın Rum mahallesine çok yakın olup kendilerine ait olduğunu söylüyorlardı. Ancak pekâlâ Ermeniler de geçmişte aynı mezarlığı kullanmış ve daha sonra bir şekilde mezarlık Rumlara geçmiş olabilirdi.* Ayrıca aynı mezarlığın Rumlar ve Ermeniler tarafından geçmişte beraber kullanılmış olması ihtimali de hiç şaşırtıcı değildir. Ancak 19. yüzyılda bu ortaklığın zemini kaybolmaya yüz tutmuştur.

Rumlarla Ermeniler Sivas'ta da mezarlıklar üzerinden karşı karşıya gelecektir. Sivas'ın Sarışeyh mahallesindeki mezarlık üzerinden yaşanan sorunlar 19. yüzyılın ortalarına doğru başlayıp yarım asır kadar sürmüş, geliştirilen çözümlerin hiçbiri tarafları tatmin edecek neticeler doğurmamıştır. Sarışeyh mahallesindeki mezarlık sorunu Kayseri'de yaşanandan biraz daha farklıydı. Ermeniler Kayseri'deki mezarlık tartışmasına bir kilise inşaatı için taş tedarik edilmek üzere yapılan kazılar sonrasında ortaya çıkan mezartaşlarının kendilerine ait olduğunu iddia ederek dahil olmuşlardı. Tartışma konusu olan mezarlık yerini fiili olarak kullanmıyorlardı. Oysa Sivas'taki mezarlık iki cemaat tarafından da halen kullanılıyor ve içinde ibadet mekânları barındırıyordu. İki cemaat burada da birbirlerini suçlayacak ve yazdıkları dilekçelerle mezarlığın kendilerine ait olduğunu öne sürecektir. Rumlar ölülerinin mezarlarından çıkarılıp sokaklara atıldığından yakınıyorlardı. Onlara göre Ermenilerin bunu yapma amacı Rum milletini "terzil ve tahkir" etmekti. Sorun, oluşturulan komisyonlara ve üretilmeye çalışılan çözümlere karşın bir türlü sükûnet bulmamış, sürekli kırılgan kalmıştır. Önerilen çözümlerden biri mezarlığın Ermenilere terkiyle birlikte içindeki kilisenin Rumlara bırakılmasıydı. Rumların kiliseye nasıl gidecekleri de düşünülmüştü. Mezarlığın doğu kapısından, birkaç adım genişliğinde, iki tarafı duvarla örülü bir yolla kiliseye ulaşılabilecekti. Öyle anlaşılıyor ki taraflar bir güç kavgasına girişmişti. Bu nedenle bir anlaşma yolu bulmak öncelikli meseleleri değildi.†

---

* Afyon'da demiryolu çalışanlarına verilen mezarlık yeri metruk bir Musevi mezarlığıydı.

† Sorunla ilgili çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Sadece birkaç tanesi için bkz. BOA, A. MKT. UM.: 121/32, 366/16, 413/6, 226/11; BOA, HR. MKT.: 32/5.

Tarihyazımına Yansıyanlar/Yansımayanlar

Osmanlı'nın son yüzyılında cemaatlerin mezarlıklar üzerinden sürdürdüğü incitici mücadeleyi okuyanlar, bu cemaatlerin birlikte var olma zemininin günden güne yok olduğu algısını edinecektir. Bu, doğruluğu kısmî olan bir algıdır. Çünkü aynı dönemlerde bu kavga ve sürtüşmelerin anlamsız olduğunu düşünenlerin sayısı da az değildi. Ancak sertlik yanlılarının katı ve tehdit edici tutumu mutedil tavırların ön plana çıkmasına engel olabiliyordu. Vartan Paşa'nın 19. yüzyılın ilk yarısında mezhep farklılığından dolayı birbirine kavuşamayan biri Ermeni diğeri Katolik Ermeni iki gencin acıklı hikâyesini anlattığı romanında mezhep farklılığını anlamsız ve cahilce bulanlar vardı. Ancak bunların sesi Ermeni kızı Akabi'ye alaka gösterip âşık olan Katolik Ermeni Hagop'un "şeytanın kucağından" kurtarılması seferberliği arasında yitip gitmiştir (Vartan Paşa, 1991: 79).

Mezarlıklar örneği Osmanlı'nın son yüzyılında cemaatler arası ilişkilerin Müslüman-gayrimüslim karşıtlığı üzerinden ele alınamayacak kadar renkli olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki Türkiye'deki egemen tarihyazımı bu renkliliği tartışmaya ve anlatmaya imkân verecek soruları üretmekten son derece uzaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun tasfiyesi sürecinde yaşanan ve bir kısmı Cumhuriyet sonrasına devreden "Ermeni meselesi" gibi çeşitli problemlerin varlığı Osmanlı gayrimüslimleriyle ilgili tarihyazımının önemli oranda karşıtlıklar üzerinden savunmacı ve gayrimüslim cemaatler arasındaki farklılıkları yok sayan homojenleştirici bir dil etrafında şekillenmesine yol açmıştır.*

Oysa Osmanlı dünyasında cemaatler arası ilişkileri Müslüman-gayrimüslim karşıtlığı ya da üst kimlikleri üzerinden kurmakta ısrar etmek, kimliklerin iç ve dış dinamiklerle yeniden oluştuğu ve tanımlandığı bir dönemde toplumsal ilişkileri ve ağları sağlıklı bir anlama girişimi olmayacaktır. Konuyla ilgilenenler, Müslüman ya da gayrimüslim üst kimliğinin kişileri ve toplumsal ilişkileri tanımlamaktaki önem ve önceliğini yabana atmamalı, ancak çeşitliliği görmezden gelmeye yol açabilecek tektipleştirici yanının da farkında olmalıdırlar. Böyle bir tehlikeyi görmezlikten gelmek, bu çalışma boyunca kendisinden bahsedilen son derece yakıcı sorunların küçük görülmesi ve küçümsenmesi ya da Müslüman-gayrimüslim karşıtlığı çerçevesinde daha "büyük" olarak görülen sorunlara feda edilmesi sonucunu doğuracaktır. Oysa toplumsal ilişkileri şekillendiren, büyük ölçüde, cemaatler bir yana, tek tek kişilerin ve ailelerin yaşamları üzerinde zaman zaman trajik yansımaları olan olaylardı. Ölü gömme ve mezarlıklarla ilgili sorunlar ilişkileri şekillendiren hikâyelerin sadece bir kısmına tekabül etmektedir. Ancak kuşkusuz en acıklı kısımlarından birine.

Bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Dimetoka'da, ölen bir Bulgar çocuğunun defni hususunda Bulgarlarla Rumlar arasında ortaya çıkan sorunlar üzerine, Bulgarların 13 Kasım 1897'de Adliye Nezareti'ne yazdıkları dilekçede ölümle birlikte kişilerin artık yaşayanların birbirleriyle girdikleri tartışma ve kavgadan "azade" oldukları yazılmaktadır. Bu nedenle, onlara göre, "terk-i dağdağa-i cihan eden" kişilere reva görülen muamele hiç yakışık almazdı (BOA, ŞD.: 1925/13). Aslında sorun ölülerden ziyade yaşayanlarla ilgiliydi. Mesele, onların inançlarının, geçmişlerinin, hırslarının, duygularının, nefretlerinin,

---

* Türkiye'de Osmanlı gayrimüslimleri üzerine yapılan araştırmaların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Araz, 2010: 159-161.

sevinçlerinin toplamından oluşan kimliklerini nasıl ve hangi karşıtlıklar üzerinden inşa edecekleri meselesiydi. Hikâyenin ölülerle ilgili tarafı henüz yazılmadı. Kimbilir, belki de yaşayanlar kendilerini bahane edip kavga ederken onlar o karanlık, korkutucu, adına mezar dedikleri yeni evlerine birkaç saat/gün daha geç girecek olmanın keyfini sürüyorlardı.

Tek bir olay, baskın tek bir özne, tek bir bellek ya da tek bir hakikatten bahsedemeyiz. Bellek mekânı da, mevcut belleğin bütün katmanlarını koruyup izini süremeyeceği gibi, kaçınılmaz olarak yeni bir bellek üretimine de gidecektir. Önemli olan, öznenin kör iktidarın ötesinde hatırladıklarıdır. Bu noktada yüzleşme mekânı, gösteri mekânının ötesinde, öznenin günlük hayattaki ritüellerinde gizlidir.

6. BÖLÜM

Toplumsal Çeşitlilik İçin Hatırla(t)ma

Bellek Aktarımı ve Kültürel Süreklilik: Alevi Ocakları

Seyhan Kayhan Kılıç

Giriş

Alevi geleneğinde bellek aktarımı ve kültürel süreklilik ocaklar vasıtasıyla gerçekleşir. Ocak dinsel ve geleneksel bir kurum olarak görülür ve kutsaldır. Ocak aidiyeti ise geleneksel uygulamada musahiplik ve ikrar erkânından sonra bağlılığa dönüşür ve karşılıklı sorumluluklar başlar. Bireyin yola, erkâna bağlılığı yılda bir kez yapılan görgü/sorgu/yıl cemleri ile denetlenir. Görgü cemlerinin dışında takvime bağlı birlik cemleri vardır. Böylece Alevi geleneği hem görgü hem de birlik cem ritüelleri aracılığıyla korunur ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Belleğin aktarımında her bir ocak atasının soyundan gelen dedeler ve cem ritüellerinde âşıklar önemli bir rol üstlenir.

Bu araştırma kapsamında, başta Yanyatır Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Köse Süleyman Ocağı, Seyyid Ali Sultan Ocağı, Hubyar Ocağı ve Keçeci Baba Ocağı olmak üzere yedi âşık, on bir dede, on iki ocak soyundan gelen ancak dedelik hizmetini yürütmeyen kişiler ve yirmi bir talip ile görüşülmüştür. Bilgiler saha çalışmaları sırasında katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakatlarla derlenmiştir. Saha çalışmaları, 2010-2013 yılları arasında aralıklarla sürdürülmüştür. Görüşmeler gerek cem törenleri öncesi ve sonrasında cemevlerinde, gerekse görüşmecilerin kendi ikametgâhlarında yapılmıştır. Bu doğrultuda Hubyar Ocağı dışındaki ocakların tamamında saha görüşmeleri ocakların merkezlerinde yapılmıştır. Hubyar Sultan Ocağı ile ilgili saha çalışması ise İstanbul'da Okmeydanı ve Yenidoğan cemevlerinde yürütülmüştür.

Ocak Kavramı ve Bellek Aktarımı

Alevi inancı Anadolu'nun ve Balkanlar'ın farklı bölgelerinde ocaklar aracılığıyla örgütlenerek günümüze ulaşmıştır. Her bir ocağın tarihi-karizmatik bir kurucusu, tarihsel-inançsal bir merkezi ve bir etkinlik sahası vardır. Alevi ocaklarının Anadolu'da ilk örgütlendiği dönem 13. yüzyıldır ve bu yapılanmanın merkezinde tarihi-karizmatik lider olarak Hacı Bektaş Veli ve dergâhı vardır. Hacı Bektaş Veli'nin, derviş-eren adı verilen ve tarihi öneme sahip olan ocak atası karizmatik liderlerle birlikte Alevilik inancını Anadolu'da ve Balkanlar'da geniş kitlelere yaydığına inanılır. Derviş-erenler farklı coğrafyalara dağılarak kurdukları ocaklarla halkın kültürel yaşamında etkili olmuşlardır.* Ancak hiyerarşik olarak Hacı

* Daha fazla bilgi için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı (1995), *Vilâyetname*, İstanbul: İnkılap Yayınları ve Mehmet Ersal (2013), *Alevi-Bektaşi İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bektaş Veli dergâhına bağlı ocaklar olduğu gibi herhangi bir üst ocağa bağlı olmayan ocaklar da vardır.* Dede Kargın Ocağı, İmam Zeynel Abidin Ocağı, Seyyid Battal Gazi, Ağuiçen (Akın, 2014; Ersal, 2013) dedeleri ise kendilerini Anadolu'da Hacı Bektaş Veli öncesi ocak yapılanması içerisinde görmektedirler. Diğer taraftan Anadolu'daki kitleler üzerinde yoğun olarak Şah İsmail döneminde Şeyh Safiyüddin tarafından kurulduğu bilinen Erdebil-Safevi dergâhı etkili olmuştur (Ersal, 2013). Günümüzde halen bazı ocaklar Erdebil süreğine bağlı olduklarını ifade etmektedir.† Bu ocaklar arasında "Erdebilli" ifadesi hâlâ kullanılmaktadır (Ersal, 2013).

Alevi-Bektaşi geleneğinde ocaklar ve tarihsel arka planla ilgili tartışmalar bu araştırmanın konusu olmamakla birlikte, Alevi geleneğinde ocakla ilgili belleğin tarihsel, düşünsel ve inançsal bakımdan derin kökleri olduğunu ve ocakların zaman içinde tarihsel merkezlerini aşarak çok uzak coğrafyalara dağıldığını görmek bakımından önemlidir. Dolayısıyla bir ocağın coğrafi sınırı ve etkinlik alanı kurulduğu yerle sınırlı değildir. Hatta ocağın tarihsel merkezi ile etkinlik sahaları birbirinden oldukça uzak ve yaşam şartlarının, fiziki koşulların oldukça ağır olduğu coğrafyalarda da bulunabilir. Ocağın kurulduğu tarihi mekânlar, ocak atasının mezarının da bulunması nedeniyle zaman içinde daha geniş bir katılımın sağlandığı ziyaret yerleri haline gelmiştir. Bununla birlikte zaman içinde makam türbeleri de üretilmiştir.‡ Bu doğrultuda Appadurai (1986) belleğin mekâna ihtiyaç duyduğunu, bireyin hem kimliğinin bir ifadesi olarak hem de hatıralarına bir dayanak noktası oluşturmak ve onları garanti altına almak için mekânları yarattığını öne sürer. Nitekim Halbwachs (1992) bireyin gruptan ayrı düşmesi halinde kutsal mekânları sembolik olarak yeniden yarattığını belirtir. Anadolu'da aynı ocağa ait birden fazla makam türbesi bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin Seyyid Ali Sultan'ın asıl mezarının Dimetoka'da olduğu bilinse de, Anadolu'da hem Kütahya'da hem de Malatya/Fethiye'de birer makam türbesi vardır.

Ocaklar Alevi geleneğinde zamana ve mekâna bağlı hatırlama çerçevesini oluşturur. Bu çerçevede düzenlenen törenler ve cem ibadetleri de bir yönüyle zamana bağlı hatırlamalardır. Ocak merkezlerinde ocak ululari için inşa edilen türbeler Alevi kimliğinin hem bir ifadesi hem de varlığının dayanak noktasıdır. Bu türbelerde ocak kurucusuna ait olduğuna inanılan objeler vardır. Türbeleri ziyaret edenler dilek diler ve kurban keserler. Bu pratikler her ne kadar bir dileğin kabul edilmesi için yardım istemek ya da bir dileğin kabul edilmesinden sonra teşekkür etmek için yapılsa da her biri bir hatırlama, yeniden

---

* Kaynak kişilerden alınan bilgiye göre hiyerarşik yapılanmada Hacı Bektaş Veli dergâhına bağlı olmayan ocaklar arasında Tahtacı Türkmenlerinin bağlı olduğu Yanyatır Ocağı, Hacı Emirli Ocağı, Tokat-Erbaa Keçeci Baba Köyü'nde yer alan Keçeci Baba Ocağı gibi bazı ocaklar sayılabilir. Kütahya Çamlıca merkezli Seyyid Ali Sultan Ocağı gibi bazı ocaklar ise doğrudan Hacı Bektaş Veli dergâhına bağlıdırlar. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Yaman (2006), *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap.

† Bu bilgi Şeyh Hamza Ocağı talibi olan Hasan Hüseyin Battal'dan İstanbul'da 25 Aralık 2012 tarihinde derlenmiştir.

‡ Güvenç Abdal Ocağı Dedesi Güvenç Dede (Ali Ergun, 1959), Güvenç Abdal Ocağı'nın etkinlik sahasının tarihsel merkezi olan Gümüşhane Kürtünden, Giresun, Ordu, Samsun, Trabzon, Zonguldak, Düzce, Çorum, Yozgat, Sivas, Tokat, Niksar, Erzurum, Kars Sarıkamış, Damal il, ilçe ve köylerine kadar uzandığını aktarmıştır.

canlandırma ve pekiştirme eylemidir. Türbeden alınan bir parça toprak ya da bir parça yeşil kumaş bireyin bu fiziksel objelere yüklediği anlamlarla birlikte dertlerinden kurtulma cağı inancına dayansa da bütün bu eylemler geçmişi şimdiye bağlayan hatıralar zincirinin bir parçasıdır. Seyyid Ali Sultan'ın Kütahya merkeze bağlı Çamlıca'da yer alan makam türbesinde sağaltma amaçlı olarak kullanılan geyik boynuzlarının, Seyyid Ali Sultan'ın üzerinde savaştığı geyiğin boynuzları olduğuna inanılır. Cemlerde Seyyid Ali Sultan'ın hayatı ve kerametleri anlatılırken, türbede korunan geyik boynuzları bu hikâyelere âdeta birer kanıt olarak gösterilir. Ocak atasına ait türbelerin yanı sıra, cem ritüellerinin yapılması için özel olarak ayrılmış ve tasarlanmış bir mekân olan cemevi, semahların dönüldüğü, on iki hizmetin* görüldüğü iç mekân olan meydan, mekâna dayalı hatırlama figürleridir.

Cem Ritüelleri ve Periyodik Hatırlama

Assmann'ın (1997) ileri sürdüğü üzere ritüel, içeriğindeki danslar, şarkılar, yeme içme, geleneksel giysiler, maskelerle birlikte grubun kültürel belleğini yeniden canlandıran ve böylece grubun kendine olan güvenini artıran bir hatırlama biçimidir. Bu doğrultuda cem ritüelleri içeriğindeki semahlar, düvazlar, deyişler, nefesler, mersiyeler, gülbengler ile anılan olaylar ve atalar kültürel belleği yeniden canlandırır. Diğer taraftan Turner (1977) ritüeli, ritüel için ayrılmış bir yerde, doğayı kontrol altına almak ya da katılımcıların amaçlarına ulaşmalarını sağlamak için tasarlanmış söz, kutsal obje ve jestleri içeren kalıplaşmış aktiviteler düzeni olarak tanımlar. Ritüellerin düzenlendiği yer, ritüel zamanı ve mekânı, tekrarlanan, kalıplaşmış eylemler, içerdikleri pek çok kültürel kod ile birlikte kültürel belleğin taşınmasını kolaylaştırır.

Alevi geleneğinde cem ritüellerini birlik ritüelleri ve görgü ritüelleri olarak ikiye ayırmak mümkündür. Birlik ritüelleri Muharrem/Aşure cemi, Birlik cemi, Abdal Musa cemi, Hızır cemi, Nevruz cemi; görgü ritüelleri ise yıl/görgü ya da sorgu cemleri, ikrar cemleri, ölenin ardından düzenlenen dar cemleri, düşkünlük kaldırma cemleri gibi takvime bağlı olmayan statülerin tersyüz edilmesi ritüelleri (Turner, 1969) ya da bireysel/kolektif krizleri atlatmak için düzenlenen ritüellerdir. Birlik cemlerinde genellikle ocaklar ve sürekler arasındaki çeşitliliklerle birlikte katılımda ikrar vermiş, görgüden geçmiş olmak gibi özel şartlar aranmaz. Katılımın istekli bireylere de açık olması bireylerin cem ritüelleri aracılığıyla eğitilmesini de sağlar. Örneğin kırklar semahını yarı yaşını geçmiş, ikrarlı, musahipli ve görgüden geçmiş kadın/lar ve erkek/ler dönebilirken, özünden çekenler/gönüller/istek/düz adı verilen semahlarda belirli bir şart aranmaz. Gönüllü kimselere açık olan eğitim semahları, kültürel belleğin nesiller arasında aktarımını ve dolayısıyla sürekliliğini mümkün kılan ritüellerin bir diğer işlevidir. Gözlemlediğim kadarıyla Muharrem cem ritüelleri travmatik bir hikâyeyi, Kerbela katliamını hatırlamaya dayanan takvime bağlı olarak yılda bir kere yapılan birlik ritüelidir. Bu ritüel yoluyla Aleviler Kerbela katliamında yaşanan acıları periyodik olarak hatırlar ve tekrar yaşayarak geleceğe aktarırlar.

---

* Kaynak kişilerden alınan bilgiye göre, on iki hizmet Alevi cem ritüellerinin belkemiğidir. Cemde görülen on iki hizmetin hem terminolojisi hem de uygulamaları farklı ocaklarda çeşitlilik gösterebilir, ancak temel yapı benzerlik arz eder. Örneğin Seyyid Ali Sultan Ocağı Çamlıca süreğinde on iki hizmet dede, rehber, âşık, kamber, aşçı, peyik, ibrikdar, kurbancı, sakka, süpürgeci ve deliciden oluşur.

Kültürel Belleğin Taşıyıcıları: Dede ve Âşıklar

Assmann (1997) kültürel belleğin korunma altına alınması, geleceğe taşınması, kültürel belleğe dair sorumlulukların yerine getirilmesi gibi konuların uzmanlaşmış şaman, ozan, rahip gibi özel kişiler tarafından yapıldığını aktarmaktadır. Alevi geleneğinde inançla ilgili konular ve cem ritüelleri ocak atasının soyundan gelen dedeler tarafından yürütülür. Bu sebeple on iki hizmetten biri dedeliktir. Diğer taraftan Alevi geleneğinde kültürel belleğin taşınmasında cem ritüellerinde dönülen semahlar, söylenen deyişler, düvazlar, Kerbela katliamı üzerine yakılmış ağıtlar, mihraçlamalar ile âşık/zâkir/sazandar/güvender/kamber gibi farklı terminolojik adlandırmalarla bilinen ve on iki hizmetten biri olan âşıklığı yürüten kişiler önemli bir rol üstlenirler.

Mitler

Assmann (1997) kültürel belleğin grupların ya da bireylerin kendi kökenlerine ilişkin anlatımlarıyla aktarıldığını ileri sürer. Alevi kültürel belleği de ortak anlatım ve mitlerle yüklü olduğu gibi her ocağın kendi tarihi-karizmatik liderinin yaşamını ve kerametlerini içeren hikâyeler vardır. Diğer taraftan cem ritüellerinin kökeninin Hz. Muhammed'in Miraç yolculuğu sırasında Kırklar'a uğraması ve semah dönmesi olarak anlatıldığı Kırklar Meclisi'nin canlandırmasına dayanır. Kırklar Meclisi anlatısı Alevi geleneğinde cem ritüellerinin kökenine dair ortak bir mittir. Bu nedenle cem ritüellerinde "Cemimiz cem ola! Cemimiz Kırklar cemi ola!" ifadesi geçer. Alevi cem ritüelleri Kırklar ceminin hatırlanması, canlandırılması ve sürdürülmesidir.

Kutsal Objeler

Cem ritüeli sırasında kullanılan tüm objeler kutsaldır. Örneğin delil, çerağ ya da çırak adı verilen Hak-Muhammed-Ali'nin nurunu temsilen farklı tekniklerle yakılan ateştir. Sembolik olarak meydanı süpürmek için kullanılan süpürge, meydana serilen kilim, ikrarlı yola girmiş taliplerin bellerine bağladıkları kemerbest ya da tığbend adı verilen ve yaygın olarak kumaştan yapılan kemer, cemin iç disiplinini sağlayan gözcünün asası, cemevinin duvarlarına asılmış olan İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, On İki İmam, Hacı Bektaş Veli illüstrasyonları, Atatürk portresi, dedenin oturduğu post, kurbanın piştiği kara kazan, kutsal anlamı olan fiziksel objelerdir. Kutsal objeler içerdikleri törensel ve sembolik anlamlar, çağrışımlarla süregelen bir geleneği ifade eder ve her kullanılışlarında yeniden canlandırılarak geleneği pekiştirirler.

Sonsöz

Aleviler hatıralarını ocak adı verilen geleneksel ve inançsal yapı ile belleklerinde kayıt altına alırlar. Tarihsel merkezi ile etkinlik alanı arasındaki uzak mesafelere rağmen ocaklar düşünsel ve inançsal yapılarını koruyarak, her bir ocağın kurucusu olan karizmatik ata ve onun soyundan gelen dedeler ve belli aralıklarla ocaklı dedelerce tekrar edilen cem ritüelleri ile günümüze kadar gelmiştir. Cem ritüelleri, sözlü metinler, illüstrasyonlar, giy-

siler, takılar, semahlar, mitler ve bunlara ilişkin bir anlamlar dünyası ile belleğin içeriğini oluşturur. Böylece periyodik olarak tekrarlanan, yeniden canlandırılan kültürel bellek yüzyılları aşıp günümüze taşınır.

Yaşar Kemal ve Unutuşun Çemberinde Bir Halk: Yezidiler

Semran Cengiz

Hatırlama ve unutma ardışık iki olgu. Birbirini doğuran bu olgular günümüz kültür çalışmalarının belki de en hassas, en kırılgan noktasını teşkil ediyor. Günümüzde kimlik siyaseti bağlamında geçmişin rahatsız edici dayatmalarına karşı unutma sakinleştirici bir etki yapıyor bünyelerde. Aynı zamanda bugünün konumunu sağlamlaştıran bir mazeret olma özelliğini taşıyor. Oysa geçmiş kimlik oluşumunda esaslı bir role sahiptir. Birey geçmişiyle kendini tanımlar ve kimliğini geçmişten gelen öğelerle besleyip geliştirir. Bu nedenle korumacı bir tavrı vardır geçmişe yönelik olarak ve onu kaybetme korkusu hatırlama olgusunu harekete geçirip belleğini güçlendirir. Yezidiler için inançları kimlik kodlamasının ilk sırasında yer alır. Toplumsal bellek bu kodlamayı nesilden nesle hatırlama sayesinde aktarır. Bu hatırlamada dini ayinlerin, ritüellerin ve Yezidi toplumunun kültürel sembollerinin büyük etkisi vardır, çünkü bu değerler tekrar edildikçe kuşaklar arasındaki iletişim sağlanmakta, böylece toplumsal bellek canlı tutulmaktadır. Yezidiler için din kültürel devamlılığın korunmasındaki asli unsurdur. Jan Assmann'ın "Dinin genel işlevi hatırlamak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla geçmişin devamına aracı olmaktır" (Assmann, 2001: 86) sözleri Yezidilerin yüzlerce yıldır bütün baskı ve kıyımlara nasıl direndiklerini ve umutlarını yitirmeden yollarına nasıl devam edebildiklerini anlamak açısından önemlidir.

Yaşar Kemal *Bir Ada Hikâyesi* dörtlemesinde Anadolu'da sayıları artık oldukça azalmış olan Yezidi toplumuna karşı gösterilen tahammülsüzlüğü, dışlanmayı geçmişten hikâyelerle ortaya koyarak, farklı kimliklere uygulanan yok sayma, görmezden gelme siyasetlerinin yanlışlığını gözler önüne serer. Bir toplumu kısırlaştıran "kültürel merkezci" yaklaşımların ulus devletin kuruluşundan itibaren Türkiye'ye nelere mal olduğunu anlatmaya çalışır. Cennet Anadolu'nun renkleri bir bir solarken toplumsal belleğin kayıtsızlığı yazarı üzer ve Anadolu'nun zengin sözlü geleneğinin içinden gelmiş 20. yüzyıl Türk edebiyatının bu büyük üstadı "Çukurova yazarlığı"ndan "Türkiye yazarlığı"na geçiş yapar.

Ağalık sistemini, köylüyü sömüren devlet memurlarını, kan davalarını, köy yaşamının yoksullukla örülü gerçekliğini yalın Çukurova doğası içinde resmeden romancının 1980 sonrası Türkiye'de gelişen siyasi olaylara kayıtsız kalması düşünülemez. Köyden kente göçün, askeri darbenin ardından yaşanan siyasi sürgünlerin, etnik kimlik söylemlerinin arasında hâlâ ağalık siteminden ya da Çukurova köylüsünün gerçekliğinden söz etmek Yaşar Kemal gibi bir ustanın kendini tekrarlaması olurdu.

1990'lı yılların Türkiye'sinde siyasi erkin, Cumhuriyet'in resmi ideolojisi doğrultusunda "öteki" olarak nitelediği unsurlara karşı unutma ya da yok sayma tavrı, ülkede

1980 sonrasında giderek alevlenmiş olan kimlik siyasetini daha da kızıştırır ve toplumun her kesiminde yankı bulmasına neden olur. Bu bağlamda Yaşar Kemal de 1950'li yıllarda başladığı ve toplumcu-gerçekçi çizgide sürdürdüğü yazarlığına yakışır bir biçimde bütün toplumu kucaklayıcı bir tavırla Anadolu'nun zengin kültürel çeşitliliğine vurgu yaparak farklılıkların hatırlanmasını sağlar. Böylelikle tek kimlikli ulus devlet ideolojisinin kısırlaştırıcı baskısına kafa tutar. O artık sadece Çukurova'nın değil bütün Anadolu, hatta bütün Ortadoğu halklarının yazarıdır. Rumlarıyla, Ermenileriyle, Yezidileriyle, Süryanileriyle, Türkleriyle barışık bir Türkiye hayali *Bir Ada Hikâyesi*'yle en üst seviyede temsil edilmiş, böylece unutuşun çemberine alınmış halklara da bu çemberi kırma cesareti verilmiştir.

Yaşar Kemal'in *Bir Ada Hikâyesi* dörtlemesinin ilk kitabı *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana* 1998 yılında yayımlandığında toplumsal hafızaya adeta bir karnaval havası yaşatır. Resmi tarihin histerik belleğinde bir palyaçonun yarı hüzünlü, yarı güleç ifadesi gibi duran geçmiş, tepeden bakan bir zihniyetin bütün bastırmalarına karşı Yaşar Kemal'in kaleminde canlanır ve kopardığı çığlıkla unutulma çemberini parçalar. Anadolu'nun kültürel çeşitliliğinde yüzyıllarca kendisine yer bulmuş bir halkın ve bir inancın "şeytana tapanlar" klişesiyle içine hapsedildiği çemberi kırma çabası olan bu roman toplumsal belleği tazeler ve gömüldüğü karanlıktan Yezidi gerçekliğini bulup gün yüzüne çıkarır. Anadolu'nun çokkültürlü dokusundan derlediği eseriyle yazar, "kültürel merkezci" yaklaşımlara karşı Türk toplumunun hatırlama yetisini gıdıklayarak farklı bir inancın mensuplarının uğradığı dışlanmayı kurgunun da yardımıyla belleğin merkezine oturtur. Yaşar Kemal dramatik Yezidi gerçekliğini aktararak okurun geçmişi merak edip araştırmasına ve "Kimdir bu Yezidiler?" sorusunun cevabını bulmasına yardımcı olur.

Yezidiler Ortadoğu'da yüzyıllardır "şeytana tapanlar", "mezhepsizler", "melun kavim" gibi önyargıların çemberinde yaşamak zorunda kalan ve çok defa katliamlara maruz kalmış bir halktır. Faik Bulut, "Osmanlı devrinde 14. ila 19. yüzyıllar arasında toplam 26 fermana (kıyım emri) maruz kalan bir topluluğun ruh halini anlamak gerek" (Bulut, 2002) sözleriyle Yezidiliğe karşı yüzyıllardır yürütülen yok etme gayretlerine vurgu yapar. Tanıl Yaşar ise "Suriye, Türkiye, İran, Gürcistan ve Ermenistan'da da cemaatleri bulunan Yezidilerin bugünkü toplam sayısının 500.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca başta Almanya ve İsveç olmak üzere Avrupa ülkelerinde de birçok göçmen Yezidi yaşamaktadır" (Yaşar, 2008) diyerek, göçe zorlanan ve geçmişlerinden koparılan Yezidilerin Ortadoğu'da gün geçtikçe azalan nüfusuna işaret eder. Her şeye rağmen farklı olanı reddeden ve değiştirmeye gayret eden egemenin karşısında Yezidiler direnmekte ve belleğin yardımıyla inançlarını geleceğe aktarmak için mücadele etmektedir.

Müslüman özne ötekileştirdiği Yezidi kimliğini yok sayarak toplumsal belleği unutma konusunda her ne kadar yönlendirmiş ve böylelikle kendi egemen konumunu sağlama almış olsa da, Yaşar Kemal ötekinin gizemli sınırlarını aşıp onu bir gerçeklik olarak toplumun karşısına koyar. Egemen öznenin belleklerden sildiği Yezidinin varlığı ve bu hayaletin *Bir Ada Hikâyesi*'yle dirilişi kimilerini rahatsız eder ve ötekinin travmatik varlığıyla yüzleşmeyi reddetmelerine neden olur.

Yezidi göstereni üzerinden resmi ideolojinin farklı kimlikleri reddeden tavrına ve rol belirleme yanılsamasına kafa tutan Yaşar Kemal yüzlerce yıllık anlatım geleneğinin için-

den gelmiş bir usta olarak romanıyla toplumsal belleğe bir çizik atar ve onu geçmişiyle yüzleşmeye iter.

Bir Ada Hikâyesi ve Yezidiler

1990'lı yılların başından itibaren Türk toplumunun gündemine oturan kimlik kavramı, sadece siyasi ve akademik çevrelerde değil edebiyat dünyasında da önemli tartışmalara konu olur. Etnik ve kültürel farklılık merkezli tartışmalar bazı yazarların çabalarıyla gündeme taşınır, ancak gerilimli ve bir o kadar da çatışmalı gündemde bu adeta şok etkisi yaratır ve uykudaki belleklerin uyanmasını sağlar. İşte Yaşar Kemal'in *Bir Ada Hikâyesi* dörtlemesinin ilk kitabı *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana* yayımlandığında edebiyat dünyasındaki tartışmaların merkezine yarattığı böyle bir etkiden dolayı oturur. Yaşar Kemal, Türkiye'nin uluslaşma çabalarıyla birlikte yaşamış olduğu kimlik buhranını, çokkültürlü imparatorluğun ve çokkimlikli yapının tasfiyesini, farklı etnik ve dini kimliklere uygulanan ötekileştirmeyi ele alarak toplumsal belleğin unutma refleksini hatırlamaya dönüştürür. Yazar romanda yarattığı cennet misali Karınca Adası peyzajıyla bir yandan bir çokkültürlülüğün zenginliğini yaşatırken, bir yandan da farklı kimliklere uygulanan tasfiye hareketinin yol açtığı travmanın şokunu yaşatır. Böylelikle resmi tarihin yarattığı yarı güleç yarı hüzünlü bellekleri normalleştirmeye çalışır.

Yaşar Kemal mübadeleyi merkeze aldığı *Bir Ada Hikâyesi* dörtlemesinde, sözlü geleneğin bütün usta anlatıcıları gibi, Anadolu'nun çokkültürlü dokusuna Rumlar, Yezidiler, Ermeniler ve Çerkezlere dair hikâyeler anlatarak uzanır ve oradan derlediği trajik öteki sahneleriyle toplumsal belleği canlandırmaya çalışır. Böylece ötekileştirdiği ve unuttuğu çokkültürlülüğün aslında ne kadar da zenginleştirici ve uzlaştırıcı bir yönü olduğunu okura hatırlatmaya çalışır. Halbwachs'ın deyimiyle "sosyal çerçeve"si değişen toplum geçmişiyle iletişim kuramadığı için bu zenginliği unutmuş olsa da yazar Karınca Adası'nda bu çerçeveyi yeniden kurgulayarak geçmişi bugüne taşır ve bugünü geçmişle temasa sokarak okurun kaybolmuş değerleri hatırlamasını sağlar. Çerkezi, Rumu, Yezidisi, Ermenisi ve Türküyle Anadolu'nun bütün unsurları bir bir boy gösterir romanda. Cennet kadar güzel Karınca Adası'nda yolları kesişen bu insanlar, travmatik geçmişleriyle ve her şeye rağmen yitirmedikleri umutlarıyla yazarın belleğinden bugüne ulaşırlar.

Bir Ada Hikâyesi'nin iki boyutu vardır. Eser, Asuman Suner'in Türkiye'deki toplumsal bellek paradoksuna dair söylediklerini desteklercesine, bir yandan çokkimlikli geçmişe nostaljik bir yönelim taşırken bir yandan da trajik sahnelerle yüzleşmeyi sağlayarak toplumsal bellek kaybının önüne geçmek ister. Yezidi gerçekliği de eserde bu yönüyle yer bulur. Vasili romanda bu gerçekliğin merkezindeki kişilerden biri olarak ortaya çıkar. Poyraz Musa'yı Yezidileri katleden Arap emirine benzetince travmatik bellek uyanır ve geçmişin ürkütücü sahneleri canlanır:

> Yatakta dönüp duruyordu. Çölde Yezidileri öldüren bir Arap emirini duymuştu. Yüzlerce kişisiyle Yezidilerin üstüne saldırmış, beşikteki çocukları, hamile kadınların karnındaki bebeleri çıkartıp süngülerinin ucuna takıyorlardı. Koskocaman bir Yezidi kabilesinin hepsini öldürmüştü. Köpeklerini, kedilerini de öldürmüşler, sürülerini, develerini almışlar, Abdülaziz dağlarına doğru akmışlardı. Birçoğu dağlara çekilmiş Yezidileri de oradaki

> Müslümanlar öldürüyorlardı. İşte bu adam o Arap kabilesinin emirine benziyordu. (*Fırat Suyu*, 148-149)

Yezidi katline dair sadece Vasili'nin değil Poyraz Musa'nın da acı tecrübeleri vardır. Sarıkamış bozgunundan dönerken Hakkari'de birliğiyle birlikte Türk, Kürt ve Araplardan oluşan bir çeteye katılarak Yezidi avına çıkmıştır. Karşılaştıkları Yezidileri kılıçtan geçirip mallarına el koymuşlardır. Yaşar Kemal bu kıyımın can yakan manzarasını şu satırlarda dile getirir:

> Bir sabah Dicle'yi geçer geçmez bir Yezidi göçüyle gene karşılaştılar. Göç, yaya atlı eşekli, öküzlü inekli, koyunları, keçileriyle dağlara çekiliyordu. Göçün ardı arkası gözükmüyordu. Yezidilerin de biraz silahlı atlıları vardı ve onlar göçün önündeydiler. Atlı Kürtler, Türkler, Araplar, asker kaçakları birleşmişler, Yezidilerden, silahsız köylülerden zorla aldıkları atlara binmişler, dişlerine kadar silahlanmış, Yezidi bölgesine girmişlerdi. Dağlar ve çöl kana batmış çıkmıştı. Yezidi atlılarıyla çarpışma başladı. Bir avuç Yezidiyle bir taburdan çok Yezidi avcısının boğuşması geceli gündüzlü iki gün sürdü. Yezidi savaşçılarının hepsi öldürüldü, ölüleri çırılçıplak soyuldu, Dicle'ye atıldı. Sonra silahsızlara geldi sıra, önce erkekleri, erkek çocukları öldürdüler, çırılçıplak soydular, Dicle'ye attılar. Sonra kadınları, kızları. (*Fırat Suyu*, 248)

Romanda hemen herkesin geçmişinde savaşa, ölüme dair kötü hatıralar mevcuttur. Bunlardan biri de Arap kabilesi emirlerinden Emir Sultan'dır. Yazarın sağduyunun ve uzlaşının örneği olarak yücelttiği Emir Sultan, Poyraz Musa'yı/Abbas'ı Bedevilerin elinden kurtaran, İstanbul ve Fransa'da eğitim görmüş, Mezopotamya tarihini bilen, çölde büyük saygınlık uyandırmış biridir. Aynı zamanda Yezidilerin dostu olan emir, onlara yönelik önyargıların yanlışlığından bahsedip bu inancın özelliklerinden söz ederken bu bölgede insanların aslında birbirlerinden hiç de uzak olmadıklarını, herkesin birbirinin dilini bildiğini ve dillerin insanların yüreğinin ışığı olduğunu şu sözlerle dile getirir:

> Yezidilerin öteki dinler gibi kitapları yoktu. Onlar gene yüreklerinin buyurduğu gibi doğaya, insana, suya, ateşe, güneşe inanıyorlardı. Bir kırımdan sonra Yezidiler gene ortadan kaybolmuşlardı. Onları aylarca demir çarık, demir asa arayarak, Sincar dağlarında, Cudi, Ararat, Süphan dağlarında buldum. Birkaç yıl onlarla dağlarda kaldım. Dilleri Kürtçeydi. Çok zengindi, çok sıcaktı. Ben bu dili biliyordum. Burada herkes birbirinin dilini bilir. Bu dil öyle sıcak, insanları öylesine birbiriyle kaynaştıran, insanların aralarındaki bütün duvarları yıkan büyülü bir dildi ki, bu birkaç yılda insanlığı daha iyi öğrenmek mutluluğuna eriştim. Diller ikiyüzlü değildir. Dillerin karanlık duvarları yoktur. (*Fırat Suyu*, 257-258)

Romanda Emir Sultan'ın ağzından barış ve hoşgörü mesajları ileten Yaşar Kemal, bunu özellikle Yezidilere yönelik katliamları anlatırken ifade eder; çünkü barışçıl bir halk olan Yezidilerin sırf inançlarından ve farklılıklarından dolayı maruz kaldıkları kıyım kabul edilebilecek gibi değildir. Yazar, Emir Sultan'ın Poyraz Musa'ya/Abbas'a söylediği şu sözlerle Yezidilerin barışçıl tutumuna özellikle vurgu yapar:

> Bu çölde senin ölümünü herkes bekliyor. Yezidiler de senin burada olduğunu öğrenmişler. Yalnız onlar, ne yaparsan yap, insan öldürmezler. Şeyh Adi'nin türbesine girsen, özür dilemeye geldin sanırlar, sana saygıda kusur etmezler. (*Fırat Suyu*, 262)

> Ben Yezidi değilim, ama onların direnme güçlerini, insanlıklarını, dostluklarını seviyorum, onların dirençlerine saygı duyuyorum. Onlar adam öldürmezler. Adam

> öldürenler Yezidilikten çıkarılırlar. Onlar savaşı bir toplu kırım sayarlar. Savaşa katılmamak için direnirler. Yüzyıllardır kan revan içindedirler, durmadan kanları seller gibi akmıştır. (*Fırat Suyu*, 256)

Yaşar Kemal farklılıkların bir araya gelebileceğine, hemhal olup barış içinde yaşayabileceğine, Yezidilerle farklı inançtaki insanların da bunu gerçekleştirebileceğine inanmaktadır. Yeter ki bir insan bir diğerinin acısını hissedebilsin ve farklı olanı kabullenip yaşam hakkına saygı duysun. Yazar bu düşüncesini Emir Sultan'ın ağzından şöyle aktarır:

> Biliyorsun, ben Sünni Müslümanım. Ben bir tek insanım. Bir tek insan acı çekiyorsa, bütün insanlar acı çekiyordur. Bu Yezidiler yüzlerce yıldır acı çekiyorlar, öldürülüyorlar, soylarını tüketiyorlar. Dünyada bir tek Yezidi kalmadı diye düğünler, bayramlar ediyorlar. Uzun bir süre de Yezidiler ortalarda gözükmüyorlar. Herkes artık onların soylarının tükendiğini sanırken de bakıyorlar ki Yezidiler kurt sürüleri gibi dağlardan çöle inmişler, Şeyh Adi bin Misafir'in dergâhına yüz sürüyorlar. (...) Çocuk demiyor, bebek, genç kız, delikanlı, yaşlı, hasta demiyor, dağları, çölleri, mağaraları, delikleri bir bir arayarak Yezidi bularak öldürüyorlar. Gene de tükenmiyor, yılmıyor, direniyorlar. Ve bütün insanlar, haberleri olsa da olmasa da onlarla birlikte öldürülüyor, acı çekiyor, aşağılanıyor, tükeniyor ya onlar tükenmiyor. (*Fırat Suyu*, 254-255)

Dörtlemenin ilk üç kitabında, yani *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana*, *Karıncanın Su İçtiği* ve *Tanyeri Horozları*'nda Yezidi katliamı bir laytmotif gibi tekrarlanır. Poyraz Musa'nın belleğinden aktarılan bu trajik geçmişe dair anlatımlar zaman zaman bir tekrar niteliğinde olsa da bunun yazar tarafından kasten yapıldığı açıktır. Yaşar Kemal dışlanmış, zulüm görmüş Yezidilerin dramını altını çizerek topluma göstermek ister adeta. Özellikle üç kitap boyunca tekrarlanan şu ifadeler unutuşun çemberine alınmış bir inancın ve mensuplarının varlığına dair bir farkındalık yaratmak ister; çünkü Halbwachs'a göre "farkındalık olmadan hatırlamak mümkün değildir" (Assmann, 2001).

> Buluştukları günden sonra, o gün bugündür, Poyraz Zehra'yla her karşılaştığında eli ayağı çözülüyor, başını kaldırıp Zehra'nın yüzüne bir kez olsun bakamıyordu. Onu her gördüğünde, zaten unutamadığı Fırat kıyısındaki Yezidiler hiç gözlerinin önünden gitmiyor, bu işe girdiğinden dolayı da kendini bir türlü bağışlamıyordu. Önlerine geleni soyup üstlerinde ne var ne yoksa alıyor, ölüleri hançerleyip suya atıyorlardı. Kadınlara, kızlara başka türlü ölüm uyguluyorlardı, onları önce çırılçıplak soyuyor, yan yana diziyorlar, içlerinden en güzellerini seçip bir başka yere götürüyorlardı, sonra da işe girişip kızların, kadınların memelerini kesiyor, memeleri kumların üstüne atıyorlardı, memeler kumların üstünde kanayarak bir süre seğiriyordu. (*Tanyeri Horozları*, 223)

Farklı bir inançtan oldukları için bedel ödemeye mahkûm edilen Yezidiler hakkında Türk edebiyatında kaleme alınmış bilinen ilk eser Evliya Çelebi'nin 17. yüzyılda yazdığı *Seyahatname*'dir. Eserde "melun kavim", "mezhepsiz" gibi nitelemelerle yer alan Yezidilere yönelik dışlayıcı söylem ve Osmanlı paşası Melek Ahmed Paşa'nın Yezidilere yaptıklarından övgüyle söz edilmesi, Yaşar Kemal'in *Bir Ada Hikâyesi*'ndeki anlatımlarının sade birer kurgudan ziyade tarihsel bir boyutu olan gerçekliğin ta kendisi olduğunu göstermektedir. Evliya Çelebi 1065 (1654) yılında Diyarbakır Valisi Kaçak Mustafa Paşa'yla birlikte Yezidilerin yaşadığı Sencar (Sincar) Kalesi'ne gider. Burada Yezidiler paşaya riayet etmeyince Melek Ahmed Paşa'nın vaktiyle onları nasıl dize getirdiğini şöyle anlatır:

> Bu Sencar Kalesi eteğinde Kaçak Mustafa Paşa, deniz gibi asker ile dururken dağın bir tarafında (Saçlı Dağ) denilen amansız dağda oturan kırk beş bin Yezidi ve Baburi Kürtlerinin paşadan zerre kadar korkmamaları ve küçük bir hediye ile bile anmadıkları için paşa gayet üzüldü. O gün hakire dedi ki: Evliya Çelebi! İşittim ki babamız Melek Ahmed Paşa efendimiz dahi bizim gibi buraya gelip oturduğu vakit bu saçlılar ona da riayet etmemişlerdir. Sonra bunların haklarından gelinip nice mal ve ganimet alınmıştı. (Danışman, 1970: 156-157)

Yezidiler barışçı ve uzlaşmacı bir halktır. Dolayısıyla savaşı sevmeyen, adam öldüreni Yezidilikten çıkaran bu insanlara yönelik bunca kıyım hayli düşündürücüdür.

Yaşar Kemal bu anlatımla modern Türkiye okurunu "saçlılar", "mezhepsizler", "güneşe tapanlar" olarak yaftalanan Yezidi gerçekliğiyle karşı karşıya bırakarak "öteki"ye temas etmesini, onu anlamasını, en önemlisi de onun varlığının farkına varmasını ve böylelikle de geçmişe hapsettiği Yezidiyi insan olarak belleğinde konumlandırmasını sağlamaya çalışır.

Yaşar Kemal, Şükrü Efendi'nin dilinden "İnsanoğludur bu, arsızdır, işine gelmeyen her bir şeyi unutur, yüreğini paramparça eden dinlediği bir olayın karabasanını değil, yaşadığı, boğazına kadar kana gömüldüğü bir olayın karabasanını bile unutur" (*Tanyeri Horozları*, 324) sözleriyle insanlığın bellek zayıflığına vurgu yaparak, 1990'lı yılların Türkiye'sinde yaşanan toplumsal dönüşümün kimlik konusunda yaşanan krizi aşma sürecinde maalesef yok saymak, inkâr etmek ya da unutma kolaycılığına sığınmakla büyük bir sarsıntı geçirdiğini ve güdük kaldığını anlatmaya çalışır ve tam da bu sebeple bir yazın adamı sorumluluğu içinde kültürel bellek aktarıcılığına soyunur ve Yezidilere yapılan haksızlıkları bütün yok saymalara karşı dillendirir.

Yezidiler Ortadoğu'nun Müslüman egemen çemberinde bütün baskılara rağmen varlıklarını sürdüren bir halktır. "Güneşe ve şeytana tapanlar" olarak horgörülen ve yüzyıllardır sürekli baskıya maruz bırakılan bu halkın katlinin "Allah'ın cennetinde sadrazam olmanın kapısını aralaması" (*Fırat Suyu*, 236) tüyler ürperticidir. Savaşı ve öldürmeyi günah sayan bir inanca karşı yapılan bu haksızlık Yaşar Kemal'in kaleminden kamuoyunun vicdanına yansır.

Toplumsal Bellek Pratikleri ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi: Sarıdünya* Örneği†

İlhan Zeynep Karakılıç

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu metinlerinden biri olan Lozan Antlaşması'ndan önce, 30 Ocak 1923'te imzalanan Türk ve Yunan Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol ile, İstanbul haricinde Türkiye topraklarında yaşayan Rum-Ortodoks nüfus ile Batı Trakya haricinde Yunanistan'da yaşan Müslüman Türklerin zorunlu olarak değiş tokuş edilmesi karara bağlandı ve bu karardan her iki ülkede yaklaşık bir buçuk milyon kişi etkilendi (Hirschon, 2005; Clark, 2008). Türkiye tarafı açısından mübadele protokolü ve nüfus mübadelesi hem homojen bir ulus hem de homojen bir ekonomi yaratmanın önemli yollarından biri olarak görüldü. Lozan Antlaşması'ndan sonra 1926'da imzalanan Atina Antlaşması ve 1930'da imzalanan Ankara Antlaşması ile mübadillere ait taşınmazların değişimi sağlandı ve mübadillerin geri dönüşü yasaklanarak mübadele süreci hukuken tamamlanmış oldu (Yıldırım, 2006). Bu süreçte söz konusu insanlara gitmek ya da kalmak konusunda fikirleri sorulmadı, kalmak istediklerini beyan edenlerin istekleri dikkate alınmadı ve nüfus mübadelesi zorunlu kılındı (Yıldırım, 2006; Gökaçtı, 2005). Mübadiller Yunanistan'dan Türkiye'ye gemilerle taşındıktan sonra, Samsun'un da aralarında bulunduğu iskân mıntıkalarına dağıtıldı (İpek, 2000) ve devletin sağladığı kısıtlı imkânlarla yeni bir hayata başlamaları beklendi.

Bu çalışmada Samsun'un Bafra ilçesi Sarıdünya köyünde mübadillerin mübadele öncesi, sonrası ve sırasında yaşadıkları deneyimleri toplumsal belleğin bir parçası olarak nasıl koruduklarını ve nasıl aktardıklarını incelemek istiyorum. Buradaki temel iddiam, hem mübadeleden önce Yunanistan'da, hem de mübadeleden sonra Türkiye'de tütün ticareti ve tarımı ile geçinen bu insanların mübadele çevresinde şekillenen hatıralarını tütün tarımı pratikleri üzerinden paylaşıp sonraki kuşaklara aktarabildikleri, dolayısıyla Türkiye tütün piyasasında 2000'lerin başından itibaren gerçekleşen özelleştirmelerin ve bunların yarattığı değişikliklerin bu köylülerin toplumsal bellek pratiklerini değiştirdiğidir.

Araştırmamı Haziran 2011 ile Eylül 2011 tarihleri arasında Samsun'un Bafra ilçesinin Sarıdünya köyünde gerçekleştirdim. Köyde 2011 yazı boyunca bir hafta ile on beş gün arasında değişen sürelerde toplam kırk gün kaldım. İlçe merkezine 5 km mesafede

---

* Köy sakinlerinin ve köyün anonimliğini korumak için hem köyün hem de konuşmalarından alıntı yaptığım görüşmecilerin adları değiştirilmiştir.

† Bu makale ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde 2015 yılında Prof. Dr. Helga Tılıç danışmanlığında tamamladığım "Transformation in Habitus in an Exchangee Village in the Black Sea Region of Turkey" başlıklı doktora tez çalışmama dayanmaktadır.

olan köyde yaklaşık yüz tanesi mübadillere ait olan toplam yüz on hane bulunmaktadır. Köyün yaz nüfusu 600 civarında iken, kış nüfusu 300 kişiye inmektedir. Görüşme yaptığım 63 kişiden sadece ikisi Yunanistan'da ya da mübadele sırasında doğan bireylerdir. Diğerleri Yunanistan'da doğan anne babaların Türkiye'de doğan çocukları ve torunlarıdır. Görüşmecilerden 34'ü kadın, 28'i erkektir. Köyde kaldığım günler boyunca elimden geldiğince etrafımda olan bitene katılmaya çalıştım. Başlangıçta zorlanmama rağmen, araştırmanın sonlarına doğru köy içinde gözlemciden çok bir katılımcıya dönüştüm. 63 köylüye büyüklerinden mübadele hakkında duydukları hikâyeleri, bu hikâyeleri nasıl ve hangi ortamlarda duyduklarını ve çocuklarına ya da torunlarına nasıl aktardıklarını sordum; hayat hikâyelerini anlatmalarını istedim ve köyün tarihsel olarak nasıl değiştiğini anlamak için sorular yönelttim. Konuya vâkıf görüşmecilerden köy ve köy yaşantısına dair daha ayrıntılı bilgi alabildim. Soyağacı araştırması sırasında da hem konuya vâkıf görüşmecilerden hem de aile üyelerinden köydeki kalabalık ve etkin ailelerin soyağaçları ve akrabalık ilişkileri hakkında bilgi edindim. Alan çalışması sonunda köy sakinlerinin nesnel koşullarını, bu koşullara yükledikleri öznel anlamları ve bu anlamların nasıl değiştiğini (hayat hikâyeleri, dönüm noktaları) anlamaya çalıştım. Böylece kişisel hayat hikâyeleri ile tarihsel olayların etkileşimini görmek istedim (Mills, 1961).

Nüfus Mübadelesi ve Tütün Tarımı Çerçevesinde Bafra ve Sarıdünya

Bafra'nın son iki yüzyıllık tarihi incelendiğinde iki önemli dönüşüm göze çarpmaktadır. Birincisi tütün tarım ve ticaretinde 1853 Kırım Savaşı'yla başlayan ve TEKEL'in özelleştirilmesiyle sona eren dönüşümdür. İkinci dönüşüm ise mübadele sonucunda tütün etrafında şekillenen toplumsal yapının değişimidir. Tütün ticareti Bafra'ya imparatorluğun pek çok köşesinden hem gayrimüslümleri hem de Müslümanları çekmiş, Bafra'da birçok etnik ve dini grubun birlikte yaşadığı bir toplumsal yapı oluşmuştu. Fakat hem Birinci Dünya Savaşı hem de Türk Yunan nüfus mübadelesi ile bu yapı pek çok unsurunu kaybetmiştir.

Bu dönüşümlerin ilkine, yani tütünün Bafra ekonomisine girişine ve çıkışına baktığımızda hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki devlet tekellerinin etkisi öne çıkmaktadır. Tütün tarımı Samsun civarında 1856'dan sonra başladı (Cembeloğlu ve Cembeloğlu, 1969). 1883 yılında kurulan Reji İdaresi Osmanlı Devleti tarafından tütün üretimini, satışını ve tütünden alınan vergiyi düzenlemekle yetkilendirildi (Doğruel ve Doğruel, 2000). 20. yüzyılın başında Samsun'un toplam tütün üretiminin yarısı Bafra'dan karşılanıyordu. Bafralı tüccarlar sadece Reji İdaresi'ne değil Almanya ve Hollanda'daki alıcılara da satış yapıyordu. Samsun ve civarındaki tütün tarımının hacmi artınca Reji İdaresi Samsun'da 1887'de yaklaşık 500 işçinin çalıştığı bir fabrika açtı; bunun yanında pek çok küçük atölyede de tütün işlenmeye başlandı (*Yurt Ansiklopedisi*, 1984). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da Samsun Karadeniz sahilinde işlek bir ticaret limanı ve tütün üretim merkezi olarak önemini korudu. Reji İdaresi tarafından açılan fabrika da yeni kurulan cumhuriyet tarafından satın alındı.

İkinci dönüşüm olan nüfus mübadelesinin de Bafra'nın tütüncü karakterine farklı yönlerden etkisi oldu. İpek'e (2000) göre 1927'de Bafra'da toplam 6.463 mübadil yaşıyordu. Bafra'ya yerleştirilen mübadillerin çoğu gibi Sarıdünyalılar da Yunanistan'ın şark

tipi tütünüyle meşhur olan Drama ve Kavala kentlerine yakın köylerden gelen tütün üreticileriydi (Brooks, 1952). Her iki bölgenin coğrafi ve iklimsel koşulları benzerlik gösteriyordu. Tütün satışından genç Cumhuriyet için elzem olan döviz girdisini elde etmek isteyen yöneticiler bu tütün üreticisi mübadilleri tereddütsüz bir şekilde Samsun civarına yerleştirdiler. Burada ilginç olan nokta, özellikle kentlere yerleştirilen aynı köy ya da kasabadan mübadillerin bir arada iskân edilmesi tercih edilmezken (Gökaçtı, 2005), Bafra'ya özellikle tütün üretimi için yerleştirilen mübadillerin böyle bir uygulamaya tabi tutulmamış olmasıdır. Böylece hem gayrimüslim tütüncüler mübadeleyle Yunanistan'a gönderilip tütün sektörü Türkleştirilmiş hem de tütün üretiminde mübadeleden kaynaklanabilecek aksaklıklar en aza indirilmiş oldu.

Sarıdünya köyüne yerleşen mübadiller gelir gelmez tütün tarımına girişti, fakat ellerinde ne tarım aletleri ne de tohumları vardı. Tapulu arazileri olduğu halde, ilk yıllarda bu arazilerde tarım yapamayıp Bafra'nın yerlisi olan daha büyük tütün üreticilerinin yanında ortakçı oldular. Bu süreç özellikle mübadeleden hemen sonraki on yıl içinde doğan mübadillerin belleklerinde çok eziyetli, yoksulluk içinde zamanlar olarak yer etmiştir. Görüşmecilerden tüm hayatını köyde geçiren Halime teyze, anne ve babasının bu ilk zamanlarda ortakçılık yaparken yaşadığı zorlukları şöyle anlatıyor:

> Bir eli çalışaraktan, bir eli kendine bir eli başkasına. Öyle. Çok zahmet, sıkıntı çekmişler ayrıldıktan sonra memleketten. Bağları, ceviz, fındık her şey dolu derdi. Buraya geldik derdi, hiçbir şey yok! Yetiştirirlerse bir şey, yedikleri hep satın [alınanlar].

Böyle hissetmelerindeki temel etken, alıntıda da görüldüğü gibi, geride bıraktıkları "memleket"lerindeki zenginlik ve bolluğun hatırasının çok yeni ve Türkiye'de buldukları ortamla çok zıt olmasıdır. Memleketlerinde de tütün tarımıyla uğraşmalarına rağmen, mübadiller büyüklerinden orada tütün yapmanın çok daha kolay olduğunu ve ürettikleri tütünlere tüccarların "çil çil altın paralar saydığını" duyarak büyümüşlerdir. Ayrıca memleketlerinde herkes kendi tarlasında çalışırken, mübadeleden sonra "başkasının toprağında çalışmak", "başkasına çalışmak" zorunda kalmışlardır. Aradan yıllar geçtikçe, öncelikle nüfusu daha kalabalık olan aileler –hem aldıkları toprak miktarı daha çok olduğu hem de ortakçılık sırasında daha fazla kazanabildikleri için–, daha sonra da diğer köylüler kendi tütünlerini ekmeye başladılar. Mübadeleden sonraki ilk yıllarda yaşanan bu zorluklar ise kuşaktan kuşağa aktarıldı.

1940'ların ortalarından itibaren köylülerin ortakçılığa gitmedikleri söylenebilir. Aslında bu tarih 1941'de kurulduktan sonra tütün piyasasının kontrolünü tamamen devletin elinde toplayan TEKEL'in tütün destekleme alımları yapmaya başladığı 1946 yılı ile de kesişmektedir. Bunu takip eden yıllarda köye açılan Tarım ve Kredi Kooperatifi ile de Sarıdünyalı köylüler kimyasal gübre ya da tarım aleti gibi dışarıdan alınması pahalı girdilere daha kolay erişebildiler. 1961'den sonra ise planlı döneme geçilmesi ve ithal ikameci kalkınma politikasının izlenmesiyle TEKEL'in destekleme alımları ve fiyat belirleme politikaları üreticiyi daha da destekler hale geldi. Artık köydeki aileler kendi evlerinde yerleşik hale gelmiş ve belli bir geçim seviyesine ulaşmış durumdaydı.

Bu sırada tüm Türkiye'de kendini gösteren ve köyde sonraki yıllarda ortaya çıkan sosyal tabakalaşmayı önemli ölçüde etkileyecek olan köyden kente göç süreci başladı. Toprakları

artık kalabalık nüfuslarını doyurmaya yetmeyen hanelerin üyeleri akraba ya da tanıdık mübadiller yoluyla büyük ölçekli işçi alımı yapan Maltepe ve Samsun sigara fabrikalarında işçi olarak çalışmaya başladı. Bu süreçte dikkati çeken bir nokta, köydeki mübadillerin Yunanistan'dan geldikten sonra farklı yerlere yerleşen akraba ya da ahbaplarına ulaşabilip, bu bağlantılar yolu ile fabrikalardaki işlere yerleşmiş olmalarıdır. Bazı aileler tüm fertleriyle birlikte göç ederken, bazıları geride daha yaşlı fertlerini bıraktı. Hiç göç vermeyen aileler ise evlilikler ve yeni kuşaklarla daha da kalabalıklaştı ve tütün tarlalarını işlemeye devam etti. Fabrikalarda işçi olan köylüler de fabrikanın üretim yapmadığı yaz aylarını ya da tatillerini köyde kalan akrabalarına tütün işlerinde yardım ederek geçirdiler. Böylece köyle bağlantıları kopmamış oldu. 1946'dan 1980'lerin ortalarına kadar süren bu dönem Sarıdünyalıların gerek tütün tarlalarında gerekse sigara fabrikalarında en faal oldukları dönemdir. Görüşmeler sırasında bugünden bakıp o günleri anan köylüler özellikle yazları geceyarılarına kadar iplere çoluk çocuk tütün dizildiğini, sabahın ilk ışıkları ile de yeniden tütün toplamak için tarlaya gidildiğini, neredeyse uyumaya bile vaktin olmadığını, hem ne kadar çok yorulduklarını hem de çok çalışkan olduklarını vurgulayarak anlatıyorlar. Tütün tarlalarında çok çalışmaları yüzünden özellikle kadınlar çeşitli hastalıklara yakalandıklarından, çok yorulduklarından, senenin sonunda sattıkları tütünün çok para getirmediğinden şikâyet ettiler. Buna rağmen pek çoğu o zamanki komşuluk ilişkilerini, insanların birbiriyle yardımlaşmasını büyük bir özlemle andı.

Köylülerin bir kısmının göç etmesi bir kısmının ise köyde kalması, köyde çiftçi/işçi, tam zamanlı/yarı zamanlı köylü ya da kışlıkçı/yazlıkçı olarak basitleştirilebilecek bir ayrım yarattı. Şehre taşınan bazı Sarıdünyalılar taşınırken tapulu arazilerini de sattılar. 1980'lerin ortalarından itibaren emekli olmaya başlayan bu kuşak köye geri dönerek, özellikle yaz tatillerini geçirmek üzere eski komşularından ve akrabalarından arazi satın alıp bahçe içinde evler inşa etti. Köyün merkezine yakın eski yapılar ile bu eski yapıların çevresinde çoğu köy ile Bafra'yı birbirine bağlayan yol boyunca dizilmiş yeni evler arasındaki fark bu geri dönüşün köydeki en görünür yüzünü oluşturmaktadır.

24 Ocak 1980 kararlarıyla ekonominin dışa açılması ve ithal ikameci sanayileşmenin ihracata yönelik büyümeye çevrilmesiyle TEKEL'in tütün piyasasındaki yeri değişmeye başladı. Bu dönüşüme yönelik olası muhalefet kanalları da 12 Eylül 1980 darbesiyle tamamen kapatıldı. 1980'den önce tütün piyasasında TEKEL ile birlikte sınırlı sayıda tüccar faaliyet gösterebiliyordu, fakat yerli üretim tamamen TEKEL'in kontrolündeydi. Bafra'da yaygın olan şark tipi tütün oldukça emek yoğun olduğu ve çoğunlukla aile işletmeleri tarafından üretildiği için köylüler tütünlerini tüccara dahi satacak olsalar TEKEL yönergeleri dışına çıkmaları düşünülemezdi. Çünkü tütün üretiminde nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği, ne çeşit gübre ve tarım ilaçlarının kullanılacağı, tütünün nasıl toplanacağı, toplandıktan sonra nasıl kurutulacağı, nasıl balyalanıp saklanması gerektiği kurallara tabi idi, bu kurallara uymamak tütünün TEKEL'ce alım fiyatını düşürdüğü için aileler için maddi kayıp demekti. En başından itibaren TEKEL politikaları hükümetler tarafından hem kırsal bölgelerde metalaşmanın hem de bu bölgeleri kontrol altında tutmanın bir yolu olarak görülmüştü. Şark tipi emek yoğun tütün üretiminin yaygınlaştırılması, küçük üreticiliğin desteklenmesi ve piyasayı her yönüyle kontrol altına alma politikaları da bunun

yansımaları olarak okunmalıdır (Koç, 1991). TEKEL'in kârlılığı bu yüzden devlet için çok önemli bir sorun değildi. 1980'den sonra ise neoliberal ekonomi politikalarının etkin olduğu bir dönemde TEKEL'in bu anlayışla yönetilmesi imkânsız hale gelmişti. Bu yüzden 1980'den itibaren destek alım fiyatları düşürüldü, yurtiçinde yabancı sigara satışı serbestleşti ve 1983'te TEKEL kâr etmesi beklenen bir kamu iktisadi teşebbüsüne dönüştürüldü. 1991'de TEKEL dışında sigara üretimi, ithalatı ve satışı belli şartlarda serbest bırakıldı. 2001'de TEKEL içki ve sigara işletmeleri olarak ikiye ayrılıp anonim şirkete dönüştürüldü ve Özelleştirme İdaresi tarafından satışa çıkarıldı (Özerman, 2009). Bu tarihten satıldığı 2008'e kadar, tütün üretici sayısı, üretilen tütün miktarı ve çeşitli sigara fabrikalarında çalışan işçi sayısı azaltıldı. Karadeniz bölgesinde Türkiye ortalamasının da üzerinde bir düşüş yaşandı. 2002 yılında daha önce 58 bin olan üretici sayısı 13 bin civarına, 11 bin ton civarında olan tütün üretimi de 2 bin ton civarına geriledi. Samsun'daki tütün fabrikası 1997'de kapatıldı. Yine Samsun sınırları içindeki Ballıca Sigara Fabrikası da hem üretimini hem de işçi sayısını düşürdü (Özerman, 2009; Erdoğan ve Akar, 2008). Tütün sektörünün daralmasıyla Bafra'da ticaret ve tarım faaliyetleri diğer ürünlere kaymaya başladı, fakat hiçbiri tütün kadar emek yoğun olmadığı için işsizlik ve büyük şehirlere göç arttı. Özellikle 2001 ekonomik krizinden sonra Bafra'nın bir emekliler ve memurlar kentine dönüştüğü gözlemlendi (Bafra Ticaret ve Sanayi Odası, 2007).

Bu sırada 1983'te kabul edilen Tarımda Kendi Adına ve Hesabına Çalışanlar Sosyal Sigortalar Kanunu yıllardır tütün tarımıyla uğraşan ve bunu TEKEL belgeleriyle kanıtlayabilen tütün üreticilerine kısa dönemde belli miktarlarda prim ödeyerek emekli olma ve düzenli bir maaşa sahip olma fırsatını tanıdı. Sarıdünya'dan bir muhasebeci bu konuda tüm köylüleri bilgilendirerek köylülerin bu sisteme erkenden dahil olmasını ve çok kısa sürede emekli olmalarını sağladı. 1990'ların sonlarına gelindiğinde köyde yaşı yeten herkes emekli olmuştu. Köylülerin anlatımına göre 2005 yılından sonra köyde herhangi bir şekilde düzenli geliri olmayan sadece birkaç hane kalmıştı. Bu durum, tütün piyasasında şark tipi tütüne talep azalıp TEKEL piyasadan çekildikçe ve fiyat düştükçe adını dahi ürettiği tütünün kalitesinden alan köyün sakinlerinin tütün üretiminden tamamen vazgeçmesine yol açtı. Şu anda köyde hiçbir tarlada tütün üretilmiyor. Bazı köylüler az sayıdaki hayvanlarına bakıyor ya da tarlalarında buğday ve ayçiçeği yetiştiriyorlar. Köy yazın büyük şehirlerdeki köylülerin tatillerini geçirdiği, kışınsa çoğunlukla yaşlıların kaldığı, evlerin büyük kısmının boşaldığı, fakat sakinlerinin temizliğinden, medeni oluşundan büyük bir gururla bahsettikleri bir tatil köyüne dönüşmüş durumda. Tütün de hem ekonomik bir kaynak hem de gündelik pratiklerin etrafında oluştuğu, dönüştüğü bir ürün olarak tüm köylülerin hayatından çıkmış.

Mübadele Belleğinin Tütün Üretimi ile İlişkisi ve Dönüşümü

Sarıdünya'nın ve Bafra'nın geçirdiği tarihsel dönüşümleri inceledikten sonra artık köy sakinlerinin bu dönüşümlerin tortusu olarak nasıl bir toplumsal bellek geliştirdiği ve bunu nasıl aktardıkları incelenebilir. Toplumsal belleği incelemeye çalışan pek çok başka yaklaşım arasında, bu çalışma "toplumsal belleğin dinamikleri" (Misztal, 2003) adı verilen yaklaşıma dayanmaktadır. Buna göre bellek "toplumsal" niteliğini geçmişini birlikte

yaşamış bir grubun birlikte anılan geçmişini kendi üyelerine ve başkalarına sunma biçiminden, bu geçmişle inşa edilen kimlikten ve geçmiş üzerine kurulan gelecek fikrinden alır. Toplumsal bellek geçmişle gelecek arasında, değişken yapılı bir bütün olarak tanımlanır; farklı güçlere sahip aktörlerin çevrelerindeki diğer aktör ve yapılarla etkileşimiyle ortaya çıkan pazarlık sürecine göre şekillenebilen bir yapıdır. Dahası toplumsal belleği bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde yoğurmaya çalışan aktörler tamamen özgür iradeleriyle hareket edemezler. Öte yandan içinde bulundukları nesnel bağlam da belleğin toplumsal karakterini bütünüyle belirleyemez. Bu anlayışı daha da ayrıntılandıran Schwartz (2000), toplumsal belleğin ne tamamen sabitlenebilir ne de tamamen manipülasyonlara açık, ne tamamen tarihsel koşullarla açıklanabilir ne de tarihsel koşullar göz ardı edilerek anlaşılabilir olduğunu belirtir. Toplumsal bellek sadece bir tarih anlatısı ya da anma pratikleri değil, içselleştirilmiş davranışlar, düşünce kalıpları ve algılar olarak sosyal, dilsel ya da politik süreçlerde görünür hale gelir. Ait olduğu grubun üyelerine bugünü anlamlandırmaları, deneyimleri yorumlamaları için bir model ve çerçeve sağlar. Bugünkü koşullardaki bir değişiklik, geçmişin yeniden yapılanmasını ya da tamamen değişik bir şekilde okunmasına sebep olmaz; değişiklik durumunda geçmiş bu değişikliğe göre yenilenebilir, fakat bu yeni varyasyonlar da birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu yüzden Schwartz'a göre "Geçmiş yabancı bir ülke değildir"* (2000: 301).

Böyle bir toplumsal bellek anlayışı ile Pierre Bourdieu'nün "eyleyicilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 27), "toplumsallaşmış bir öznellik" (Bourdieu, 2007: 116), "somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık" (Bourdieu, 2007: 119), "geçmişin hâlâ sürdüğü, kendini idame ettirdiği ve geleceğe taşıdığı bir yatkınlıklar sistemi"† (Bourdieu, 2007: 82) olarak tanımladığı *habitus* kavramını birlikte ele almak, toplumsal bellek pratiklerini ve bu pratikleri belirleyen dinamikleri daha iyi anlamamıza yarayabilir. Böylece toplumsal bellek *habitus*'un çok önemli, bir grubun devamını ve düzenliliğini sağlayan ve aynı zamanda yeni koşullara uyum sürecini kolaylaştıran bir parçası olarak ele alınabilir. Kaynağını *habitus*'tan alan pratik bilgi ile gruba grup hakkındaki temel bilgileri sağlayan toplumsal belleğin nasıl bir ilişki içinde olduğunu görmek grup hakkındaki bilgimizi artırabilir. Bu temel bilgiler ve pratikler insanların mutfak alışkanlıkları gibi gündelik hayat alanlarında da, toplumsal cinsiyet ilişkileri ya da etnik ilişkiler gibi daha soyut düzeylerde de görülebilir.

Sarıdünya köyüne geri döndüğümüzde, tütün üretimi bitmeden önce tütün etrafında şekillenen bir pratikler bütünü, bir sosyal yapı olduğunu görürüz. Sarıdünyalı yetişkinler kendilerini "tütüncü" olarak tanımlar. İyi tütün yapmak, kimsenin üretmekle uğraşmadığı küçük yaprakları birinci kalite tütün olarak satmak, tütün etrafında pek çok ritüel geliştirmek, anne babalarının, dedelerinin, ninelerinin Rumeli'den getirdiği ve onlara öğrettiği bir yaşam biçimi, mübadil kimliğini hem devletin dikkatini çekmeden hem de devlete faydalı olarak sürdürmenin yegâne yolu haline gelmiştir. Bu yüzden tütün ekip dikmek hem ekonomik olarak ayakta kalmanın hem de bir mübadil kimliği geliştirmenin hayati bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

---

* Çeviri bana ait.

† Çeviri bana ait.

Mart ayından sonbaharın sonuna kadar tüm zaman, üretimi ve satışa hazırlanışı çok yoğun emek isteyen tütünün etrafında şekillenir. Mübadillere göre, tütünü işleyişlerindeki bazı farklılıklar onların ürettiği tütünü mübadil olmayanların ürettiklerinden ayırmaktadır. Hasadın düzeni ayırt edici ilk etmendir. Mübadillere göre, mübadil olmayanlar tütünün tüm yapraklarını aynı anda toplar, kendileri ise dipten yukarı doğru ayrı ayrı toplar. Böylece büyük yapraklarla küçük yapraklar karıştırılmamış olur. Tütün toplanıp tarladan evlerin bahçelerine getirildikten sonra, sıra tütün yapraklarını tek tek ipe dizmeye gelir. Bu iş o gün toplanan tütünün miktarına göre gecenin geç saatlerine kadar sürer. Küçük çocuklardan yatalak hasta yaşlılara kadar herkes tütün dizer; dizilen tütünler rüzgârın ve güneşin yönüne göre asılıp kurutulur. Tütün kurutulurken gösterilen özen de mübadillere göre onların bu işten ne kadar iyi anladığını gösteren ve ürünlerini doğrudan etkileyen başka bir etmendir. Daha sonra balyalanan tütünler kış sonunda TEKEL'e satılır. Böylece tüm haneler tütünün etrafında şekillenen bir yılı tamamlamış olur.

Tarımsal faaliyetler gibi köydeki sosyal hayat da tütün etrafında döner. Hıdrellez hasattan önceki nispeten boş günlerin sonunu işaret eder. Düğünler tütün satılıp ailelerin eline nakit para geçtikten sonra yapılır. Mutfak alışkanlıkları, evlerin mimari yapısı, tarlaların köy sınırları içindeki dağılımı hep tütün tarımına en elverişli olacak şekilde belirlenir. Mutfak alışkanlıkları ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, mübadillerin kendilerine özgü olarak niteledikleri tarhana, erişte ve kuskusun hem tütün tarlalarında çok emek harcayan insanların karınlarını uzun süre tok tutacak ve kolayca hazırlanabilecek yiyecek ihtiyacını karşıladığı hem de tütünle uğraşmanın azaldığı sonbahar günlerinde üretilip depolanarak tüm yıl boyunca kullanılabildiği görülür. Erişte herhangi bir boş zamanda yapılabilirken, tarhana ve kuskus tütün hasadı bittikten sonra, kıştan önce hazırlanır. Her ikisinin yapımı da komşuların birbirine yardım etmesini gerektirir. Neredeyse ev dışındaki tüm hayatın durduğu kış aylarında ise kadınlar hem günlük kullanımları hem de kendilerinin ya da başka yakınlarının çeyizleri için elişleri yapar. Erkekler de kahvehanelerde radyo dinler ya da sohbet ederler.

Gerek üretim faaliyetleri sırasında gerekse bu boşmuş gibi görünen zamanlarda aslında mübadillik kimliği ve bilgisi yaşlılardan gençlere aktarılır. Büyükler küçüklere tütünün fidelikten nasıl taşınıp nasıl yerine dikileceğini, daha sonra nasıl düzgün bir şekilde toplanacağını ve nasıl yaprakları kırılmadan ipe dizileceğini anlatırlar. Bu sırada Rumeli'de bıraktıkları köylerini, o köyde nasıl tütün yapıldığını, orada suyun daha bol ve oradaki tarlaları sulamanın daha kolay olduğunu da anlatırlar. Kuskus yapılırken gençlere işin inceliklerini öğreten büyükler, kuskus teknesinin başında durup onlara memleketteki ceviz ağaçları çok büyük olduğu için bu kadar çok kuskus yapmaya gerek kalmadığı bolluk zamanlarını anlatırlar. Elişleri yaparken örnekleri kızlara gösteren nineler kendi annelerinin Rumeli'deki düğünlerini ya da bozgunluk sırasında Yunan askerinden nasıl saklandıklarını anlatırlar. Dedeler torunlarına köylerini basan Bulgar askerlerinin camide nasıl bir sürü köylüyü öldürdüğünü ve ondan sonra büyüklerinin o güzelim toprakları bırakmak zorunda kaldıklarını anlatırlar. Görüşmecilerden tüm hayatı boyunca köyde yaşayıp tarımla uğraşmış olan Celal amcanın neden ninesine mübadeleyle ilgili sorular

sorduğunu sorduğumda verdiği cevap, anlatmaya çalıştığım aktarım biçimine çok iyi bir örnektir:

> O zaman sebepler çoktu sormak için. Mesela biz tütüncüyüz, tütün dikerdik. Benim nenem 70-80 yaşında kadındı. Otururdu başlardı Rumeli türküleri yakmaya. Dıdıdıdı. Rumeli türküleri... O zaman duyuyorsunuz yani ağzından. Türkülerde de bir anlam var. Ben hep söylerim öyle bir mânâlı bir şeyler. Sorardım ona nedir bu "Görmedin mi aslan Recep'im Tuna boyunda". Tuna boyu biliyorsun bizim mesela teee dedelerimizden kalma, tarihi bir şey. Savaş anıları, e anlatırdı o zaman. Sorardım ona, bir sebebi olurdu. Türküde de sorardık böyle "Kırmızı gülün adı var, her gören ağlar biri var". Niçin ağlarmış? Sorardık, dinlediğimiz zaman sorardık yani. Niye ağlarsın? Ne anlamı var bunun? E anlatırsın başından geçeni. Onu değiştirmen zor. Yarayı almış. Patlamaya hazır bir bomba gibi hemen başlarlar anlatmaya. Neler görmüş, neler çekmiş, neler şey yapmış.

Bu hikâyelerin anlatılışı sırasında maddi hayat yeniden üretilirken mübadil kimliği, mübadillik duygusu da yeni kuşaklara aktarılmış ve yeniden üretilmiş olur. Mübadeleye dair toplumsal bellek gündelik pratikleri yönetmede, yani *habitus*'ta bir yere dokunduğu için, pratik bir bilgiye tekabül ettiği için, gündelik pratikler sırasında ve gündelik pratiklerle birlikte aktarılır. Böylece gündelik hayatta bir mübadil olmak ile bir algı olarak mübadil olmak birbiriyle uyuşur. Böylece hem büyük bir sarsıntı barındıran mübadele deneyimi hem de gelinen yeni memleketteki yerlilerle ya da devlet görevlileriyle sürtüşmeler aşılabilir. Çünkü mübadil olmak iyi tütün yapmayı bilmek, bu sayede devlete faydası dokunmak demektir artık; başka gruplardan gelen dışlamalara ya da düşmanlıklara da bu kimliğe, yani "tütüncü mübadil" kimliğine başvurularak göğüs gerilebilir.

Daha önce de belirttiğim gibi, şu anda Sarıdünya köyünde tütün üretilmemektedir ve köy büyük şehirlere göç eden genç kuşakların yaz tatillerini geçirmeye geldiği bir tatil köyü olmuştur. Peki bu durumda mübadeleye dair toplumsal bellek yeni kuşaklara aktarılabilir mi? Aktarılırsa nasıl aktarılır? Bu soruları sorduğum çocukları ya da torunları olan mübadillerin büyük çoğunluğu, büyüklerinden duydukları hikâyeleri torunlarına anlatamadıklarını söyledi. Buna etken olarak da aşağıda sözlerini alıntıladığım emekli öğretmen Kadri amca gibi hem hikâyeleri yaşayan insanların öldüğünü, hem de gençlerin artık başka şeylerle daha çok ilgilendiğini belirttiler:

> K: Şimdi sana şöyle diyeyim, hani şimdi evlerde televizyon var, radyo var. Bir şeyler var radyoda. Programlar yapılıyor. Topluca izliyorsun, dinliyorsun. O zaman bu yok evde. Büyüklerin anlattıklarını dinliyorduk, hep onlarla büyüdük, o sözlerle büyüdük biz, o acı hatıralarla büyüdük.
>
> Z: Siz olanları anlatıyor musunuz peki? Dinlemiyorlar mı?
>
> K: Bilgi olmadan dinleme olmuyor. Benim iki tane üniversite bitirmiş torunum var. Belki de bir gün onlara bu konuyu anlatmışımdır, dinlemişlerdir. Birkaç soru sordular o kadar. Birisi endüstri mühendisi birisi kimya mühendisi çocukların, ama böyle bir konu konuşmadık biz.

Tütün piyasasındaki değişiklikler yüzünden tütün tarımı ve onu kolaylaştırmak için yapılan gündelik işler bırakılınca mübadeleye dair toplumsal belleğin gündelik hayattaki önemi azalmış ve genç kuşaklara aktarılması durmuş gibi gözükmektedir. Fakat dinamik bir toplumsal bellek anlayışı bu noktada bakış açımızı genişletip, toplumsal belleğin başka

nerelerde işlediğini görebilmemizi sağlar. Aşağıdaki diyalog, işçi emeklisi Fatma teyzeye çocuklarıyla mübadele hakkında konuşup konuşmadığını sormamla gelişti:

> Z: Siz peki anlatıyor musunuz çocuklarınıza? Onlar dinliyorlar mı?
>
> F: Dinliyor, benimkiler de çok meraklı. Benim okuduğum o romanı [*Emanet Çeyiz*, Kemal Yalçın] kızım da okudu, oğlum da okudu. Dinliyorlar onlar da benim gibi her şeyi. Ama ben evin içinde hep öyle yetiştirdim onları, gelenek göreneklerimize hep meraklılar ve çok da bağlılar.

Köyde doğup büyüyen fakat evlilik yoluyla köy dışında yaşamaya başlayan Gülhan'ın anlattıkları ise tütünün hayatlarından çıkmasından ve ilk kuşak mübadillerin ölümlerinden sonra mübadele hakkında bilginin nasıl edinildiğini ve memleketle bağların nasıl korunduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

> G: Nenemle büyük annem babam hepimiz varız bir evde. Ve nenem bana daha düşkündü. Yattığımız zaman yatağa, nenem anlatırdı. Tabii ki ben sorardım "Nasıl oldu nene, şimdi oraları anlat bize!" O da bana onları bir hikâye gibi, işte böyle olmuş, bir masal gibi, hikâye gibi anlatırdı.
>
> Z: Özlerdi yani.
>
> G: Tabii ki canım. Diyorum ya, bana o şeyi vermiş ki ben hâlâ oralardayım. Şimdi internete girip oraları araştırıyorum nasıldır. Hatta dün akşam babama dedim ki "Baba buralar terk edilecek yer değilmiş, keşke hiç getirmeseymiş Atatürk bizi buraya".

Bu alıntıların gösterdiği, tütün tarımının bitmesiyle birlikte aynı süreçte gerçekleşen şehirleşme, eğitim seviyesindeki artış, internete ulaşım imkânlarının artması gibi günlük hayat pratiklerini etkileyen dönüşümlerin, mübadeleye dair hatırlananları ve hatırlama biçimlerini değiştirdiğidir. Yukarıdaki üç alıntı da mübadele anılarının artık eskiden olduğu gibi tütün tarımının etrafında şekillenen bellek pratiklerinden ya da gündelik hayatta kendilerine bir yer bulan hikâyelerden değil, kitaplar ya da internet kaynakları gibi kitlesel olarak daha ulaşılabilir kaynaklardan beslendiğini göstermektedir. Çünkü artık bu farklı kaynaklar da mübadillerin hayatlarının bir parçası haline gelmiştir. Ayrıca göç alan yerlerde ya da Bafra'da köylüleri bir araya getiren bir dernek olmamasına rağmen, köylülerin bazıları Bafra'daki Bafra Balkan Türkleri Derneği'nin, bazıları da Samsun'daki Samsun Mübadele Derneği'nin etkinliklerini takip etmektedir. Yine köyden kente göç sayesinde Sarıdünyalı mübadiller başka şehirlerde yaşayan mübadillerle tanışmış, yakın ilişkiler kurmuş ve onların mübadeleye dair hikâyelerini de öğrenmişlerdir. Böylece ilk kuşak mübadiller öldüğü için artık anlatılamayan mübadele hikâyeleri başka kaynaklar yoluyla dolaşıma girmektedir.

Köyün dönüşümü ve büyük şehirlere göçle ortaya çıkan bir diğer olgu ise mübadil kimliğinin ortaya koyuluşundaki farktır. Tütün tarımı etrafında şekillenen mübadil kimliği başka kimliklerle çok ciddi bir çatışmaya ve karşılaşmaya girmeden, "tütüncü" yönü ağır basacak şekilde gelişiyordu. Mübadil olmak bir farktan çok yeni "memleket"te bir yerleşme stratejisiydi. Atatürk ile hemşeri olmak, aslında Yunanistan'a da Anadolu'dan gidildiğinden bahsetmek, tütün üretip vatana faydalı olmak, ne kadar buralı ve diğerleri gibi yerli olduklarını göstermek, devlete ve millete aidiyetlerini perçinlemek için vurgulanıyordu. Göçle birlikte başka ve onlara göre kendi farklılıklarının altını daha çok çizen kimlikler-

le karşılaşan mübadiller, hem kendi kimliklerinin bazı öğelerini daha görünür kılmaya çalışıyor, hem de aidiyetlerini eskisine göre daha yüksek sesle vurguluyorlar. Görüşmeleri gerçekleştirdiğim 2011 yazı boyunca özellikle Haziran ayında gerçekleşen genel seçimler bağlamında pek çok Sarıdünyalı bu konudaki görüşlerini cümle aralarında dile getirdi ya da buna dair imalarda bulundu. Aşağıda Samsun'un başka bir ilçesinde öğretmenlik yapan Cüneyt Bey'in annesiyle yaptığım görüşme sırasında kendi deneyimlerine dair anlattıklarından yaptığım alıntı, bu genel durumun çok daha açık bir şekilde dile getirilmesidir:

> Bir de merakım da şöyle: Son zamanlarda bakıyorsun ülkede acayip ırkçılık da ilerledi. Yani önyargı zaten yıllardan beri toplumumuzun içinde var. Ama bir de bakıyorsun, bir de özellikle bu terör olaylarından sonra hep bir ırkçılık. Hep insana "Sen nerelisin?" [diye soruluyor]. İşte "Ben Çerkezim, tamam". "Nerelisin?" "Kürdüm"... Ama yıllardan beri mesela Trakya tarafında veya bizim gibi mübadil olanlarda hiç böyle bir şey çıkmadı. Ben de mesela, okulda bazen insanlar, öğretmen arkadaşlar var önyargılı yaklaşan, "Devleti biz kurduk" diyorum çok basit bir şekilde, tamam mı... Yani bu anlamda biraz [sahiplenmek] isterim. Bir de felsefe olarak, düşünce olarak da ırkçılığa, faşizme yanaşan bir tip de değilim ama... İster istemez de sahiplenme gereği hissediyorsun. Dolayısıyla merak ediyorum yani. Gitmek görmek... İşte en basitinden, hani yaşım ilerledikçe kendi oyunlarımıza daha bir merak salıyorum. Daha oynamak istiyorum. Sahipleniyorum... Oyun havalarını mesela, yeme içme zevklerini. O kültürü daha merak ediyorum.

Böyle daha görünür ve dışavurulan bir kimliklenmenin yanında, mübadilliğin daha derine işlemiş veçheleri de mübadil kimliğini diğer kimliklerden farklılaştıran unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır. Köy dışında yaşayan fakat sık sık köye gelip giden mübadillerden bazıları, konuşmaları, duruşları, hareketleri gibi aile içinde herhangi düzenli bir eğitim olmadan edindikleri, değiştirilmesi çok zor olan, tam da *habitus* kavramının çekirdeğini oluşturan yatkınlıkları yüzünden mübadil olmayan insanların onların mübadil olduklarını anladıklarını ve mübadil olduklarının hep hatırlatıldığını söylediler.

Mübadil Kimliğinin Bugünkü Durumu Üzerine

Anlatılanlar gözden geçirildiğinde, daha kapalı olarak nitelendirilebilecek bir topluluğun dışarısıyla bağlantısı arttıkça toplumsal belleğin nasıl daha farklı şekillerde beslendiği, tezahür ettiği ve mübadil olmayan insanlarla ilişkileri nasıl etkilediği görülmektedir. Okuma yazma oranının ve şehirleşmenin arttığı, büyüklerin anlattıklarından farklı kaynaklara ulaşılabildiği bir ortamda mübadeleye dair toplumsal belleğin devamı artık kitaplar, internet kaynakları ve dernekler yoluyla sağlanmaktadır. Araştırmanın işaret ettiği bir diğer nokta da bu dönüşüme rağmen mübadeleye dair toplumsal belleğin halen *habitus* içinde etkin olduğu, fakat etkin olduğu alanın değiştiği, toplumsal belleğin etkisinin kimliklenme süreçlerinde, özellikle etnik kimlik tartışmalarının alevlendiği zamanlarda daha görünür olduğudur. Önceden üretim alanında etkinliği açıkça görülen mübadele belleği tam da *habitus* kavramıyla açıklayabileceğimiz yatkınlıklara işlemiş ve şimdi daha çok özel alana çekilmiş görünmektedir. Mübadil olmak artık sadece tütünleri iyi dizmekle ya da tütün için TEKEL uzmanlarından yüksek fiyat almakla eşdeğer olmaktan çıkıp, belki daha az vurgulu ama günlük hayatın daha çok alanına yayılır bir hal almıştır. Mübadil yemekleri, mübadil dansları, mübadil müzikleri ve mübadele anıları –diğer pek çok mübadil grup

gibi– Sarıdünyalılar tarafından da sadece günlük hayatlarının bir parçası değil, mübadil olmayanlara göstermek, onlarla paylaşmak istedikleri, sahip olmaktan gurur duydukları ve kimliklerinin parçası olarak benimsedikleri bir özellikleri, bir farkları olarak öne çıkmaya başlamıştır. Mübadillik, mübadil olmayan komşularla ya da kendi kimliklerini ortaya koyan başka gruplarla ilişkileri etkileyen gündelik hayata, ev yaşantısına sinmiş ve bu alanlardan yayılarak politik pozisyonu da etkileyebilen bir kimlik haline gelmiştir.

Sakinlerinin Anılarında Yayla Mahallesi

Soner Yeler ve Gülcan Minsolmaz Yeler

Kent mekânları, kentin gündelik yaşam ve ortak yaşam kültürüne ait verileri ortaya koymak, aynı ve farklı din, dil, ırk, statü, cinsiyete sahip insan topluluklarının sosyal paylaşımlarının ve deneyimlerinin izlerini sürmek açısından zengin kültürel kaynaklardır. Kenti oluşturan öğelerin algılanması, bu öğeleri doğuran olaylar zinciri, geçmiş yaşantıların anıları aracılığıyla gerçekleşir. Her insanın yaşadığı yerle uzun süren ilişkisi bilincindeki kent imgesini, anılarını ve anlatımlarını biçimlendirir. Bu bağlamda belleğin kendini mekânda yaşattığı söylenebilir.

Çalışmamız bellek ve mekân arasındaki ilişkiyi bir kent mekânı olan "mahalle" ölçeğinde kavramayı amaçlamaktadır. Çalışmaya konu olan Kırklareli kentinin Yayla mahallesi, geçmişte mübadeleyle farklı kültürlere ev sahipliği yapmış olması, tarihi dokusunu koruması, meydanıyla birlikte değerli mimari özellikler sergileyen yapılarla çevrili olması bakımından kent için ayrıcalıklı önemini hâlâ korumaktadır. Dolayısıyla sözü edilen boyutlara vurgu yaparak mahallenin önemini ve bellekteki yerini araştırdık. Sözlü görüşme tekniğiyle yerel halkın belleğinde depolanmış olan mahalle geçmişini bireysel ve toplumsal anıları ile gün yüzüne çıkarmaya çalıştık. Ayrıca mahallenin geçmişi, şimdisi ve geleceği arasında bir köprü kurabilmek amacıyla mahalle sakinlerinin yetişkinlik anılarından da yararlandık.

Sözlü görüşmeleri mahalle sakinlerinin evlerinde veya işyerlerinde bireysel olarak, mahallenin farklı kahvehanelerinde ise hem bireysel hem de toplu olarak gerçekleştirdik. Sekizi kadın sekizi erkek olmak üzere toplam on altı mahalle sakiniyle görüşme yaptık. Çalışmanın amacına ulaşabilmesi için sosyal ve ekonomik olarak farklı çevrelerden bireyler seçtik; bireylerin çoğunluğunun, özellikle çocukluk dönemlerini Yayla Mahallesi'nde geçirmiş olmalarına dikkat ettik. Mahallenin yakın tarihinin nasıl anımsandığını ve kurgulandığını araştırmak için, görüşme yapılacak mahalle sakinlerinin yaş aralıklarının 80 ve üzeri olmasını planlamıştık, ancak mahallede bu yaş grubundaki kişilerin sayısının çok az olması nedeniyle yaş aralığını 70 ve üzeri olarak değiştirdik. Görüşme sırasında katılımcılardan mübadeleye dair kendilerinin deneyimleyemediği fakat büyüklerinden dinledikleri olayları da anlatmalarını istedik, böylece bu süreçte mahalle kimliğindeki değişimleri anlamaya çalıştık.

Geçmişten Günümüze Yayla Mahallesi

14. yüzyıl ortalarında Osmanlı topraklarına katılan Kırklareli'de uzun süre Rum, Bulgar, Yahudi ve Türk nüfus birlikte yaşamıştır. Ancak şehir Balkan Savaşları sonrasında Bulgarlar, Milli Mücadele döneminde de Yunanlar tarafından işgal edilmiştir. İşgaller sonrasında,

1913'te imzalanan İstanbul Antlaşması ile Bulgar nüfus, 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması ve 30 Ocak 1923'te imzalanan Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol ile kesinleşen nüfus değişimi (mübadele) ile de Rum nüfus bölgeyi terk etmiştir. Bu halkların yaşadığı yerlere Bulgaristan'da ve Yunanistan'da yaşayan Türkler yerleştirilmiştir. 1923 ile 1927 yılları arasında Kırklareli iline 33.119 mübadil yerleşmiştir (Behar, 1996). Kırklareli'nin 1923 yılındaki genel nüfusunun %97,34'ünü Müslümanlar, %0,83'ünü Bulgarlar, %1,2'sini Museviler oluşturmuştur; Müslümanların %83,28'i Türk, %3,3'ü Arnavut, %2,1'i Boşnak, %9,2'si de Pomaktır (Doğruöz, 2011).

Mübadeleler öncesinde azınlıklar Kırklareli ilinin farklı mahallelerinde yaşarken, Yayla Mahallesi Rum nüfusun en yoğun yaşadığı yer olmuştur. Yayla Mahallesi tarihte kentin kuzeyindeki bir tepe üzerinde kurulan ilk yerleşim yeri olması bakımından da önem taşımaktadır. Vasiliou Konstandinou'nun sözlü aktarımına göre bölgeye "güzel hava, havası iyi" anlamında Türkçede "bayır", Yunancada "evaera" denmektedir (Demirli, 2010).

Türkan Doğruöz, arşiv belgelerini araştırarak yaptığı *Milli Mücadele'de Kırklareli* adlı kitabında mahalle hakkında şu bilgilere yer vermiştir (Doğruöz, 2007: 263):

> Kırklareli'nin en güzel evleri yerli Rumların oturduğu Yayla Mahallesi'nde bulunuyordu. Yayla Mahallesi hâkim bir tepede bulunduğu için şehre on kilometre uzaklıktan bile görülebilen beyaz cepheli iki katlı konakları ile dikkat çekmekte idi. İleri gelen bazı Müslüman ailelerden de bu mahallede oturanlar vardı. Mahalle halkının çoğu Rum olunca başta bakkal olmak üzere mahalle esnafının büyük bir kısmını da Rumlar oluşturuyordu. Rum mahallesinde iki bilardo masası bulunan büyük bir kahve, Yayla Meydanı'nda bir kilise ve süslemeleri ile dikkati çeken bir okul da bulunuyordu.

Doğruöz'ün de bahsettiği gibi, çevresinde yer alan farklı işlevdeki yapıları nedeniyle Yayla Meydanı ve mahalleyi kent merkezine bağlayan Yayla Caddesi o dönemde mahallede ön plana çıkan yerleşimler olmuştur. Bu mekânlarda yer alan neoklasik tarzda yapılan binaların çoğu, ticaretle uğraşan zengin Rumlara ve doktorlara ait konaklardır. Doğruöz'ün bahsettiği ve bugün Yayla Meydanı'nda Vali Faik Üstün İlkokulu olarak bilinen bina ise Yunan Okulu'dur (**RESİM 1**). Barış Toptaş, kent kapsamında gayrimüslim eserleri incelediği çalışmasında, Yunan Okulu'na bitişik binanın Kostakis Polimenis Kıraathanesi olduğunu belirtmiştir (**RESİM 2**).



RESİM 1. Yayla Meydanı'nda Yunan Okulu (Türkan Doğruöz Arşivi).



RESİM 2. Yunan Okulu bitişiğindeki Kostakis Polimenis Kıraathanesi (Türkan Doğruöz Arşivi).



RESİM 3. Yayla Meydanı'nda 1912 yılı Paskalya töreni (Yanakopulu, 1994).



RESİM 4. Yayla Meydanı'nda yapılan askeri tören (Türkan Doğruöz Arşivi).



RESİM 5. Mübadele sonrasında parkın ilk dönemleri ve çevresindeki yapılar (Türkan Doğruöz Arşivi).

Yayla Meydanı çevresinde yer alan diğer okullar ise Arion Müzik Okulu ve Yunan Kız Okulu'dur (Toptaş, 2012). Toptaş meydana dair verdiği bu bilgilere ek olarak meydan çevresinde var olduğu söylenen kilise hakkında arşiv belgelerinde ve diğer kaynaklarda isim (Meryem Ananın Vefatı Kilisesi) ve inşa tarihi (1829-1839) dışında hiçbir bilgiye rastlanmadığını belirtmiştir (Toptaş, 2012).

Çevresinde yer alan önemli yapılar nedeniyle Yayla Meydanı o dönemde çok önemli bir toplantı, kutlama ve miting alanı olarak kullanılmıştır. Paskalya törenine (**RESİM 3**) ve bir askeri törene (**RESİM 4**) ait belge niteliğindeki fotoğraflarda meydanın bu tarz törenlerin yapılmasına imkân verecek şekilde boş olduğu görülmektedir. Mübadele sonrasına ait eski bir fotoğrafta ise meydanın ortasında bir parkın oluşturulmaya başlandığı, örülen duvarlarla parkın sınırlarının belirlendiği, ağaçlandırma yapıldığı ve içinde bir su deposu inşa edildiği, meydan çevresindeki yapıların da özgünlüğünü koruduğu görülmektedir (**RESİM 5**).

Günümüzde meydandaki park varlığını sürdürmektedir, ancak meydan çevresindeki ve mahallenin diğer bölgelerindeki pek çok yapı yıkılmış durumdadır. O dönem için çok önemli olan Yunan Okulu, geçirdiği yangın sonrasında kullanılamaz hale gelmiştir. Tarihi dokusuyla sit alanı olarak değerlendirilen mahallede özellikle meydandaki Yayla Parkı (**RESİM 6**) ve çevresi (**RESİM 7**) ile Yayla Caddesi'nde kullanılamaz durumda olan yapılar (**RESİM 8**, **RESİM 9**), 2014 yılında başlanan yenileme çalışmaları kapsamında yeniden yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Emre Madran, yerel tarihyazımında mimarlık yapıtlarının ve bu yapıtların oluşturduğu kentsel mekânların kent belleğinin en somut ve en zengin bölümünü oluşturduğunu, bunun da mimarlık yapıtlarının yaşam biçiminin mekânlaşmış öğeleri olmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Madran, 2001). Bu bağlamda kentsel bir mekân olarak Yayla Mahallesi'nin tarihsel geçmişiyle, mimarisiyle, yaşanmışlıklarıyla sakinlerinin belleklerinde nasıl bir yer edindiğini, sakinlerinin çocukluk ve yetişkinlik anılarına yoğunlaşarak anlamaya çalıştık.



RESİM 6. Yayla Parkı, 2015.



RESİM 7. Yayla Camii, 2015.



RESİM 8. Eski Türk Ocağı Binası, 2015.



RESİM 9. Papazın Evi, 2015.

Gayrimüslim Geçmişiyle Yayla Mahallesi

Mahallenin tarihsel geçmişinin sakinlerin belleğindeki yerini anlayabilmek amacıyla mübadele öncesinde mahalle yaşamına dair bildiklerini öğrenmek istedik. Katılımcılar mübadele öncesinde mahallede Rumların yaşadığını, kendi çocukluk dönemlerinde ailelerine mübadele sonrasında verilen Rum evlerinde oturduklarını belirtti. Mahalleye daha sonra memur çocuğu olarak gelenler de Yayla Meydanı çevresindeki Rumların yaşadığı evlerde kira karşılığı oturmuş. Sakinlerin çoğu Yayla Meydanı'ndaki Rum evlerinin özelliklerini bire bir deneyimlemiş. Katılımcılardan biri oturdukları ve bitişiklerindeki Rum evlerini şu şekilde anlattı:

> Meydanda oturuyorduk. Rumlardan kalma bir evdi. İki katlıydı. Balkonu ve büyük salonları vardı. Tavanlar nakışlıydı. Duvarlar da yağlıboyalı ve desenliydi. Meryem Ana köşeleri vardı. Kurnalar mermerdi. Elektrik vardı. Yanımızdaki evin içi çok süslüydü. Tuvalet içerideydi. Bahçeliydi ve sokak kapısının anahtarı çok büyüktü. Evin girişinde iki mermer aslan vardı. (Kadın, 86)

En çok hatırlanan mekân ise bahçelerdi. Bahçede yer alan kuyu suyunun acı olduğu için ev işlerinde, yiyecekleri soğutmak ve korumak amacıyla kullanıldığından bahsedildi. Tuvaletlerin de genelde evin içinde olduğunun altı çizildi.

Katılımcıların anılarında meydan çevresindeki evlerin daha gösterişli olduğu ortaya çıktı; bu evlerde yaşayan Rumların ticaretle uğraşan çok zengin kişiler olduğunu söylediler. Evlerin içinde bulunan Meryem Ana köşeleri ise Rumların kiliselerin haricinde evlerinde de ibadet ettiklerini göstermektedir.

Çocukluk dönemlerini belleklerinde sorgulayan mahalle sakinleri, yaşadıkları yapılar ve bu yapılara dair anılarıyla, Madran'ın da belirttiği gibi (2001) mahallenin belli bir dönemdeki statüsünü, mimari özelliklerini ve yapı üretim biçimlerini, yaşayanların bilgi, beğeni ve becerilerini, sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerini ortaya koydular. Ancak katılımcılar meydanın Rumlar tarafından kutlama alanı olarak kullanılması hakkında bilgi sahibi değildi. Bunun, meydanı o dönemdeki boş haliyle değil de park olarak deneyimlemiş olmalarından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Türkiye ile Yunanistan hükümetleri arasında 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan Lozan Mübadele Antlaşması çerçevesinde iki ülke sınırları içinde yaşayan yaklaşık iki milyon Müslüman ve Hıristiyanın göçüne sahne olan mübadele, mahalle kimliğinin değişiminde çok etkili olmuş. Görüşülen kişilerden sadece ikisi yaşları itibarıyla göçü birebir yaşamışlar. Göçle ilgili anılarını ve mahalleye nasıl yerleştiklerini şöyle anlattılar:

> Bulgaristan'dan 12 yaşında iken amcamlarla birlikte özel bir araç tutarak, önce Çatalca'ya oradan da Kaynarca'ya geldik. Burada iki yıl kaldık. 14 yaşında yaşımı büyüterek evlendim ve Yayla Mahallesi'nde bir Rum evine gelin geldim. Eşim de Yunanistan, Drama'dan gelmiş. (Kadın, 95)

> Drama'dan çok küçükken ailemle birlikte önce İstanbul'a geldik. Burada iki gün kaldıktan sonra Yayla Mahallesi'nde bir Rum evine yerleştik. (Erkek, 95)

Diğerleri ise büyüklerinin anlattıklarından ve genel olarak bilinenlerden yola çıkarak, göç süresince varlıklı olmayanların çok zorluk çektiğini, varlıklı olanların ise mallarıyla,

paralarıyla geldiklerini ve bir zorluk yaşamadıklarını, burada da oradaki varlıklarına karşılık ev, tarla ve dükkân sahibi olduklarını dile getirdiler. Bir kişi babasının özellikle kış gecelerinde mübadele hakkında anlattıklarını şöyle ifade etti:

> Babamlar Işıklar (Aşıklar) Köyü'nde, Vardar Nehri kenarında yaşamışlar. Köyün çok verimli toprakları varmış. Mısır, fasulye ve kabak çok yetişirmiş. Buraya geldiklerinde de ev ve tarla verilmiş ama tarlalar çok verimli değilmiş. Memleket hasreti çekerlerdi. Bulgar ve Yunan zulmünden bahsederlerdi, her şeyi alırlarmış. (Erkek, 76)

Görüşme yapılan her kişi, göçü deneyimlemeyenler de dahil olmak üzere, göç hakkında bir bilgi aktarmaya çalıştı. Dolayısıyla ortak tarihsel belleğin ya da tarihsel anıların mahalleyi sadece sakinlerinin çocukluklarının geçtiği zaman kesitinde değil, öncesiyle de var edebildiğini gördük. Ayrıca bir toplumun kimliğinin yaşatılmasında, farklı zaman ve kültür katmanlarının yansıtılmasında da çok önemli olduğunu anladık.

Mübadele Sonrası Yayla Mahallesi

Mübadele sonrasında mahallenin çoğunluğunu göçmen nüfus oluşturmuştur. Geçim kaynağı çiftçilik ve hayvancılık olan göçmenler, çevrelerine uyum sağladıktan sonra ilin tarımına büyük katkıda bulunmuşlardır. Çiftçilikle uğraşan mahalleli en çok ayçiçeği, buğday, pancar, mısır, tütün ektiklerini ve hayvan yetiştirdiklerini anlattı. Ancak, Emgili'nin de belirttiği gibi, Rum nüfusun göçüyle bazı tarımsal faaliyetler de kaybolmuştu. Rakı ve şarap üretiminin uzmanlık ve bu faaliyet için gerekli üzümün elde edilmesinin de bağcılık deneyimi gerektirmesi nedeniyle mübadiller bu üretimi devam ettirememiş, bağlar sadece yemeklik üzümün yetiştirilmesi için kullanılır olmuş ve zaman içinde sökülerek tarlaya dönüştürülmüştü (Emgili, 2014). Dolayısıyla ailelere göre farklılık gösteren yaşam biçimleri, mahalle sakinlerinin ev ve kent mekânlarını kullanma şekillerini de etkilemişti. Konuşmalarımız sırasında katılımcıların bazıları evlerinin bodrum katlarındaki, Rumlardan kalma büyük şarap fıçılarını hatırladı. Anlattıklarına göre, bodrum katları zaman içinde şarap fıçıları yerine tarım ürünlerinin depolanmasında kullanılmış. Evlerin bahçeleri ve özellikle de çıkmaz sokaklar mısırların ve tütünlerin kurutulması için çok önemli mekânlar olmuş. Mahalle ve yakın çevresinde bir diğer önemli geçim kaynağı olan çömlekçilik için de ev ve bahçe mekânlarından faydalanılmış. Evlerin zemin ve bodrum katlarında çömlekçi çarkında hazırlanan toprak kaplar bahçede kurutulmuş, yine bahçede yer alan toprak fırında pişirilmiş.

Yayla Meydanı ve çevresi mübadele sonrasında da statüsünü korumuştur. Buradaki evlerde daha çok doktorlar, avukatlar ve memurlar yaşamıştır. Memur çocuğu katılımcılar daha çok meydan çevresinde kiraladıkları daha gösterişli, konforlu, elektriği olan bahçeli evlerde yaşadıklarını belirtti. Görüşülen sakinlerin okullarının meydan çevresinde yer alması bu mekânın daha fazla deneyimlenmesini sağlamıştı. Katılımcılar kendileri çocukken meydanın ortasında büyük bir su deposuyla bir çeşme olduğunu, cambazların meydanda gösteri yaptığını, daha sonra meydanın ortasından çeşmenin kaldırıldığını ve parkın yapıldığını anlattılar.

Mahalledeki yaşam biçimi sosyal yaşamı da şekillendirmiştir. Çiftçi çocuğu olan katılımcılar zamanlarının çoğunu tarlada geçirdiklerini, diğer zamanlarda da hayvan otlattıklarını belirtti. Mahalledeki sosyal yaşam şöyle anlatılıyordu:

> Gece bile tarlada yatardık. Evde olduğumuz gecelerde gaz lambalarıyla tütün dizerdik. Komşular da yardım ederdi. Mısır mecisi (imece) yapardık. (Çiftçi çocuğu, erkek, 95)
>
> Erkekler gündüz tarlada çalışırdı. Gece herkes toplanır mısır çekerdik. Hem çalışır hem de muhabbet ederdik. Şarkılar, türküler söylerdik. (Çiftçi çocuğu, kadın, 74)
>
> Kuzu çok ucuzdu. Her cumartesi eve et gelirdi. Annem eti hazırlardı. Et çabuk tüketilsin diye her pazar evde yemek yenirdi. Hamur işleri yapılır, komşular ve akrabalar çağırılırdı. Ben de arkadaşımı çağırırdım. (Memur çocuğu, kadın, 85)
>
> Annem kendisi gidemediği için sürekli komşuları eve çağırırdı. Kahve içerlerdi. Daha sonraları gazoz ikram etmeye başladık. (Memur çocuğu, kadın, 76)

Katılımcıların anlattıklarından, çiftçilik yaşamının ancak ev ve yakın çevresinde sağlanan bir sosyal yaşama imkân verdiği, memur ve esnaf çocuğu olanların ise ekonomik yönden daha rahat bir yaşam sürdürdükleri anlaşılmıştır. Görüşme yapılanların hepsi tarafından güzel hatırlanan şey komşuluk ilişkileridir; çocukluklarında komşularla sürekli bir arada olduklarını, aralarında yardımlaşmanın çok olduğunu, "komşu kapısı" denen kapılarla sokağa çıkmadan birbirlerinin bahçelerine girebildiklerini ifade ettiler. Sokaklar ise konut gibi özel mekânlarla çok yakın ilişkide bulunmaları ve insanlara farklı kullanım olanakları da sunmaları bakımından yetişkinler ve özellikle de kadınlar için, kentsel yaşamın sosyal etkileşimi sağlayan vazgeçilmez öğeleri olmayı sürdürmüştü. Görüşülen kadın katılımcılar kendilerinin ya da komşularının evlerinin önlerinde oynarken annelerinin de komşularla sohbet ettiğini belirtti. Ayrıca kışlık yiyeceklerin imece usulü hazırlanmasında bahçeyle birlikte çıkmaz sokakları da kullandıklarını ifade ettiler.

Belleklerde Tarihsel Olgular

Katılımcıların çocukluk dönemlerine ait ortak tarihsel bellekleri, Atatürk'ün Kırklareli'ye gelip Yayla Mahallesi'nde Türk Ocağı binasında konuşmasına ve Alman Savaşı olarak niteledikleri II. Dünya Savaşı'na da yaşanmışlıklar üzerinden ışık tutmuştur. Katılımcılardan sadece üçü Atatürk'ün Türk Ocağı binasında konuşma yaptığını hatırladı ve ortak anılarında Atatürk'ün çok yakışıklı olduğunu dile getirdi. Diğer sakinler sadece ailelerinin Atatürk'ü görebildiğini belirtti. Sakinlerin savaşa dair ortak anılarında yokluk, karneyle ekmek alınması, hastalıklar, kapalı perdeler, savaş uçaklarının sesleri vardı. Sakinlerin bazılarının anlattığı savaş anıları şöyleydi:

> Savaş yıllarında mahallede herkes uyuz olmuştu. Biz de uyuz olduk. Askerden gelen biri bulaştırmış. 5-6 yaşlarındaydık. Göztaşı sürdüler. Biz de acıdan çırılçıplak Yayla'ya kaçtık. (Erkek, 76)
>
> Savaşta sığınak kazdık. Mallarımızı oraya koyduk. Yokluk ve sıkıntı çoktu. (Erkek, 79)
>
> Savaş döneminde Tevfik Fikret İlkokulu'nun altındaki sığınağa inerdik. Bahçemize sığınak yaptık ama çok zayıftı. Evlerde sığınak yapılması zorunluydu. Camlara kilim koyardık. Almanlar Bulgar sınırına gelince dükkânı ve bahçeyi satıp İstanbul'a gittik. İki yıl orada kaldık. Savaş bitince döndük. Savaş nedeniyle pek çok kişi dışarı gitti. (Erkek, 81)
>
> Mahallede evlerin çoğunun altında dehlizler vardı. Çok korkardık. Dehlizler nereye kadar gidiyor bilmezdik. Savaşta alarm verildiğinde dehlizlere girerdik. (Kadın, 86)

Anlatılanlardan Türk Ocağı binasının önemli bir olaya tanıklık etmesi nedeniyle tüm sakinlerin belleğinde önemli bir yer edindiğini, savaş günlerinin etkilerinin ise hafızalarda canlılığını koruduğunu anlıyoruz.

Mahallede Sosyoekonomik Farklılıklar, Kültürel ve Dinsel Dönüşümler, Yerel Mekânlar

Çocukluktan gençliğe, gençlikten de yetişkinliğe geçilen dönemlerde mahalle sakinlerinin eğitim durumu ve buna bağlı olarak gelişen sosyoekonomik ve kültürel yapısı kentin farklı mekânlarının kullanılmasını mümkün hale getirmiştir. Görüşülen mahalle sakinlerinden ailesi terzi, esnaf ve memur olanların çoğu ortaokulu da okuyabilmiştir. Okul sonrasında bazıları meslek sahibi olurken bazıları da üniversiteye gitmiştir. Üniversiteye gidip mahalleye dönenler hemen kendi işlerini kurup ekonomik yönden rahatlamıştır. Bu sakinler kentin başka mahallelerinde bulunan şehir kulübü, halkevi, kütüphane, sinema gibi kültürel etkinliklerin yapıldığı mekânlara yalnız başlarına ya da aileleriyle beraber daha çok gitmeye başlamıştır. Kahvehaneler de sık kullanılan mekânlar arasındadır. Ailesi çiftçilikle uğraşanlar sadece ilkokulu okuyabilmiş ve daha sonra da aynı mesleği devam ettirmiştir. Hatta bazıları ailelerini geçindirmek için ek işler de yapmıştır. Bu kişiler gençliklerinde de zamanlarının çoğunu tarlalarda geçirmiş ve geçim derdinden dolayı sosyal ve kültürel etkinliklere çok az katılabilmiştir; sosyal ilişkilerini en çok kahvehanelerde geliştirebilmişlerdir. Kahvehaneler mübadil kimliklerin yaşatılması, ortak hafızanın canlı tutulması ve grup içi bağların sağlanması bakımından önemli mekânlar olmuştur (Goularas, 2012).

Katılımcıların çoğu kent genelinde gayrimüslimlerin varlığını dile getirirken, içlerinden birinin anlattıkları gayrimüslimlerin kentteki yerleşim yerlerini ortaya koyar:

> 18 yaşındaydım. Mahallenin arka sokaklarında Bulgar terzi Genco, ayakkabıcı Petro yaşardı. Durmadılar, İstanbul'a gittiler. Yahudilerle de arkadaştık. Viktorya ve Mari ünlü terzilerdi. Yahudi sokağında oturuyorlardı. Onların yanında çırak olarak çalıştım. (Kadın, 85)

Mahalle sakinleri eğlence mekânları olarak halkevi, park, meydan ve sokakları hatırladı. Halkevleri o dönemlerde dans edilen, eğlenilen ve daha çok varlıklı ailelerin gidebildiği, düğünlerin yapıldığı yerlerdi. Sakinlerin çoğunun nikâhları belediye salonunda kıyılırken düğünlerin çoğu bahçelerde, sokaklarda yapılmıştır. Meydandaki park sakinlerin gençlik dönemlerinde gittikleri, aynı zamanda davullu zurnalı asker uğurlamalarının da yapıldığı önemli bir mekândı. Meydan çevresinde oturanlar evlerinin önünde komşularıyla oturup parkı izlediklerini belirtti. Eğlencelerin sokaklarda ve meydanda yarattığı canlılığı şöyle anlattılar:

> Düğünler sokaklarda ince çalgılarla olurdu. Maddi duruma göre bando da tutulurdu. Davullar erkeklere çalardı. (Erkek, 83)

> İki sene parkı işlettim. Sanatçılar gelir, parkta konserler verirlerdi. Sazlar çalınırdı. Kadın erkek hep birlikte parkta oturur, şarkıları dinlerdik. (Erkek, 79)

Ortak anılardan mahallenin dini yaşamına dair bilgiler de edindik. Bu konudaki anılarını şöyle anlattılar:

> Mahallede cami yoktu. Yayla Camii sonradan yapıldı. Caminin yapılmasında herkes yardım etti. Öküz, beygir arabalarıyla Karakayalar'dan taş taşıdık. Camilere çok itibar edilirdi. Kadınlar teravihe giderdi.
>
> Bayramlar çok güzel olurdu. Bayramlarda süpürgecilerin olduğu yerde hayvan pazarı kurulurdu. Tiyatrocular oraya gelirdi. Eğlenceler yapılırdı.

Anlatılanlar dini yaşamda günümüzde olduğu gibi mahalledeki camiyi ön plana çıkarmıştır. Mübadele öncesinde mahallede Rumların olmasından dolayı caminin varlığı söz konusu değilken, mübadele sonrasında Müslüman nüfusun artışıyla cami yapımına gereksinim duyulmuştur. Meydanda, parkın yanında inşa edilen cami konumu itibariyle sakinlerin yaşamına değer katmıştır. Namazlardan sonra mahalle sakinleri camiden parka geçerek meydanın yaşanabilirliğini artırmıştır. Kadınlar evde ibadet edebildikleri gibi camilere de gitmeye başlamıştır.

Mahalle halkının mahallenin güvenliğine dair anlattıkları ise Yanakopulu'nun (1994) kitabındaki bilgilerle örtüşmektedir:

> Mahalle çok güvenliydi. Kapı açık olsa bile kimse girmezdi. Gece bekçileri, "pazvantlar" vardı. Vali öderdi paralarını. Sokaklar fenerlerle aydınlatılırdı. Fenerleri bekçiler yakıp söndürürlerdi. (Erkek, 95)

Bir Kelime ile Yayla Mahallesi

Görüşmenin en sonunda katılımcılardan mahalledeki tüm yaşanmışlıkların üzerlerinde bıraktığı duygusal etkiyi bir kelimeyle ifade etmelerini istedik. Alınan cevaplar mutluluk, sevinç, asillik, en güzel dönem, özlem, üzüntü şeklinde oldu. Sakinlerin ortak olarak en çok özlem duydukları şey o dönemdeki komşuluk ve insani ilişkilerdi. Bazıları yokluk çektikleri için şu andaki yaşamlarını daha rahat bulduklarını, ancak yine de o dönemdeki ilişkileri özlemle andıklarını belirtti. Bazıları da oradan taşınmalarına rağmen mahallelerinden kopamadıklarını, arkadaşlarının sürekli kullandıkları kahvehanelere ve parka geldiklerini söyledi. Mahalle sakinlerden birinin söyledikleri aslında tüm mahallelilerin paylaştığı duyguları ifade ediyor:

> Çok büyük özlem çekiyorum. Bazı akşamlar mahalleye gidip sokaklarda geziyorum. Avukat Tahir Bey'in, Doktor İsmet'in, Küçük Mustafa'nın ve Terzi Ethem'in evini izliyorum. Kafayı kaçırdı diyecekler diye arabamın ışıklarını kapatıyorum. Çocukluğum yoksullukla geçmesine rağmen orayı çok özlüyorum. İlişkileri özlüyorum. (Erkek, 76)

Sonuç

Bellek ve mekân arasındaki ilişkiyi Kırklareli kentinde Yayla Mahallesi sakinlerinin çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerine ait anılarıyla ortaya koyan bu çalışma açıkça gösteriyor ki, sakinlerin yaşanmışlıkları üzerine temellenen ev, bahçe, sokak ve meydan gibi mahalleyi oluşturan mekânlar mahalle halkı için her dönem değerini korumuş ve belleklerde kalıcı izler bırakmıştır. Zaman içinde yaşanan deneyimler mekânla bütünleş-

miş, mahalle sakinlerinin kendilerini bu mekâna ait hissetmelerini sağlamış, anılar belleklerde canlılığını korumuştur. Tüm katılımcıların yetişkinlik dönemlerinde mahalleye dair ortak olarak dile getirdiği "özlem" duygusu mahallenin geçmişten gelen değerini ve yaşanmışlıkların bellekteki etkilerini açığa çıkarmıştır. Çalışma ayrıca mübadele, savaş ve Atatürk'ün mahalleye gelişi gibi tarihi olaylara da ışık tutmuştur. Ortak tarihsel belleğin ya da tarihsel anıların mahalleyi, sakinlerinin sadece çocukluklarının geçtiği zaman kesitinde değil, öncesiyle de var edebildiği, bir toplumun kimliğinin yaşatılmasında, farklı zaman ve kültür katmanlarının yansıtılmasında da çok önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu sözlü tarih çalışması ile yaşanmış olaylardan ve gündelik yaşam mekânlarından yola çıkılarak, mahallenin mübadeleden sonra Müslümanlaştırılması da dahil olmak üzere, zaman içindeki toplumsal, dinsel, kültürel ve ekonomik dönüşümü sözlü belge niteliğiyle kayda geçirilmiştir.

Çalışma kapsamında mahalleye dair sakinlerin belleğinde en çok yer eden şey mimari yapılardır. Kentin geçmişini ve zamanın farklı katmanlarını gözler önüne seren mimari yapıları korumak demek kentin belleğini korumak demektir. Hızlı bir değişimin yaşandığı günümüzde eski yapılarda da değişimlerin olması kaçınılmazdır. Yaşanan değişimlerle bilgi aktarımının devam ettiği düşünüldüğünde, kentsel ve toplumsal belleğin sürdürülebilirliğinin sağlanması için mahalle sakinlerinin aidiyet duygularını ve anılarını ön plana çıkaracak simgelerle desteklenen yeni düzenlemelerin ve restorasyon çalışmalarının ortaya konması önem taşımaktadır.

7. Bölüm

Neoliberal Dönüşümler

Dönüşen Kentlilik, "Butik Kimlik"ler ve Kültürel Bellek Yitimi

Güncel Önkal

Kentli kimliğinin kişilerin taşıdığı kültürel kimliğin yerine geçeceği iddiası Aydınlanma düşüncesinde yerini korurken, bu saptama günümüzde kozmopolit yapı sergileyen kentlerde geçerli ve doğrulanabilir bir sav olmaktan çıkmıştır. Kentin kimliğinin ne olduğunu gösteren ekonomik ilişkiler ağının kentin kültürel dokusunun önüne geçtiği noktadan itibaren artık geri dönülemez biçimde yeni türden "parçalı", "alaşımlı" kent mekânlarına geçilmiştir. Kültürel sürekliliği, tarihsel mirası ve belleği zedelenen kentlerin tininin taşıyıcısı durumundaki kentli bireyin kimliğinin butikleştirilmesi bir yanıyla liberal uzlaşmacı söylemin ekonomik amaçları doğrultusunda yararlı gibi gözükse de, diğer yandan kent hakkını, kamu yararını ve kent-bellek ilişkisindeki aidiyet faktörünü olumsuz yönde etkilemektedir. Yaşam alanları açısından standartlaştırılan, daha doğru bir ifadeyle tekdüzeleştirilen "modern" mekânlarıyla kent, kentli kimliğinin karşısında, yeni yaşam kodlarında adeta bir özne gibi yeniden üreten, dönüştüren, talepleri olan bir tüketim moderatörü konumuna getirilmiştir. Böylelikle kimliklerinin de ötesinde "butik kimlik"lere hapsedilen bireyler kentin taleplerini karşılamak adına aidiyetsizlik hissine kapılır ve bu güvensizlik kentsel dönüşümün ana itici gücünü oluşturur. Bu çerçevede kentsel dönüşüm bir fiziksel değişim değil, kimliklerde politik sığlaştırmaya/renksizleştirmeye, taleplerde küresel kapitalizme, kent mekânlarında asosyal biçimde satın alma davranışına ve nihayetinde kültürel bellekte erozyona verilen addır. Böyle bir dönüşüm kentleşmenin soylulaştırma politikasından çok kimliksizleştirme, belleksizleştirme hareketi olarak adlandırılabilir.

"Butik kimlik" kavramı kültür çalışmalarında "çokkültürcülük" başlığı altındaki tartışmalarda ortaya atılan önemli bir tanımlama aracıdır. Özellikle dünyaca tanınırlığı ve ziyaret edilirliği kabul gören büyük kentlerde görmeye alıştığımız Çin mahallesi, etnik lokantalar, yöresel pazarlar, otantik festivaller ve göçmen ağırlıklı kent varoşlarının fark edilebilirliği ile bariz ayrıksı yaşamları butik kimliğin en somut göstergeleridir. Stanley Fish'in deyimiyle kültürlerarası bağlamında butik kimlikler bir yandan mikro kültürel öğelerin meşruluğunu desteklerken bir yandan da makro düzeydeki küresel kültür algısında bir tür "makyaj" görevi görmektedir (Fish, 1997). Makyaj işlevinden kasıt şudur: Butik kültürel kimlikler yerel-evrensel gerilimi içinde düzenleyici rol oynar.

Butik kimliklerin "düzenleme" işlevi olumlu bir işlev olarak algılanmamalıdır. Buradaki düzenleme iyileştirme veya ilerlemeci bir bağlamda gelişme değil, daha çok "uzlaştırma" ve "geçişkenlik" çabasıdır. Yerel-evrensel gerilimi içerisindeki kimlik söylemlerinin derin tarafgirliğinden farklı olarak butik kimlik tartışma konusu yapacağı sorunsalı kendi açısından dogmatik ve taviz verilemez, başkası açısından ise tartışılabilir ve esnetilebilir

olarak tasarlar. Liberal anlamda bir hoşgörü gibi gözüken "kayıtsızlık" durumu, aslında kimliğin butikleştirilmesindeki özsel bir tehlikenin, ertelenmiş bir tepkinin habercisidir. Böylelikle yarattıkları gettoda kimliklerinin kendilerince gereğini ifa edenler şehrin genelinde butik kimlikleri içlerinde saklı biçimde gezebilirler, hatta kentin olanaklarının keyfini sürebilir, kimliklerini sıkı sıkıya belirleyen/sınırlayan kurallarında ufak ve istisnai kaçamaklar/esneklikler dahi yapabilirler. Bu parçalı ve paradoksal yapı hem yerel baskıyı bir an için askıya alır hem de büyüyen kentlerin bireyin kendisini özgür hissedebileceği "alanlar" yarattığı gerçeğine işaret eder. Dolayısıyla kent butik kimlik sahiplerinin kendileri açısından yıkamadıkları kuralları tekrar düşünmeleri için uyarıcı olabilir. Buradaki esnekliğin sonuçlarının ahlaken iyiliği ya da kötülüğü ne kentin ne de kentin olanaklarının sorunudur. Etiğin taşıyıcısı bireydir, kimlik değil.

Butik kimlik ardında kendisini gizleyen hoşgörüsüz fert, çokkültürlülüğü hipotetik olarak benimser. Araçsal bir kimlik olarak butik kimlik kültürün içindeki "derin" anlamı açığa çıkarmak ya da kültüre evrensel insani değerler açısından yaklaşmak gibi bir kaygı taşımayacaktır. Butik kimlik kendi farklılığının tanınmasını ve anlaşılmasını isterken içinde yaşadığı kenti oluşturan diğer kimliklere de ancak yüzeysel bir ilgi gösterir. İlgisi edimsel değil, anlamaya yönelik değil, sadece işlevseldir.

Bu durumda butik kimlikler üzerine inşa edilen kozmopolit kentler parçalanmış bireysel alanların, aynen bir kümeler sistemi gibi, kesiştiği ancak asla birbirinin elemanlarını ve kümelerin dokusunu anlamayı kolaylaştırıcı olmadığı sanal sınırların alanlarıdır. Butik kimlikler tarihselliğin evrensel ve ideal yanının önündeki en büyük engeldir. Butik kimliğini takınan fert, "yabancı"sı olduğu yerde kendisini ancak kimliğini oluşturan öğeler açısından huzurlu hissedebileceğinden otantik pozisyonundan uzak olduğu her anda yine yabancılaşmıştır. Kendisini hal ve hareketlerinde, sosyal ilişkilerinde abartılı bir biçimde ortaya koyar. Başkası onun için etik bir kontrol aracı değil, yabancı ve geçicidir. Tarihsel belleği önemsemeyen bu işlevsel tavır, kuşkusuz felsefede kendisini özellikle belli eden "çağın/zamanın ruhu" söyleminden de çok uzak düşmektedir.

Butik kimliğin en önemli özelliği, kişinin üstüne giydiği kimliği –aynen bir butiğin aynasında kendisine bakması gibi– kompakt biçimde ve geçici görünüşlerde kullanmasıdır. Böylelikle kimliğin dokusunu oluşturan öz ne ise o asla düşünülmez, kurucu ilkelerine geri gidilmez, tarihsel bağlamı tartışma konusu edilmez. Araçsal olarak alınır, kullanılır ve rafa kaldırılır. Günü/zamanı/yeri geldiğinde tekrar alınır, kullanılır ve geri bırakılır.

Kentliliğin yeni dinamiği bir kültürel olgu oluşu değil ekonomik olarak konumlandırılışıdır. Bu iddianın günümüzdeki en önemli savunucularından David Harvey'ye göre, toplumsal değişimin tarihi büyük ölçüde mekân-zaman anlayışları ve bu anlayışların ideolojik kullanımları aracılığıyla kavranabilir (Harvey, 2006). Bu açıdan toplumu değiştirmek isteyen herhangi bir proje mekânsal ve zamansal anlayış ile bu anlayışa uyumlu olarak oluşan pratiklerin dönüşümünün karmaşık ağını kavramak zorundadır. Özellikle kapitalist devlet, iktidar, para, zaman ve mekân üzerinde hâkimiyet kurarak zaman ve mekânın toplumsal ilişkiler üzerindeki etkisini giderek görünmez kılar. İktidarın zaman-mekân ve toplum arasındaki ilişkiyi giderek gizleyen bir yapı oluşturması, Harvey'ye göre kapitalist devlet biçiminin yalnızca bir tarihsel sonucu değil, bir amacıdır da. Harvey kapitalist devletin

temel görevlerinden birinin iktidarı burjuvazinin kontrol ettiği mekânlara yerleştirmek, muhalefet hareketlerinin kontrol potansiyelinin en yüksek olduğu mekânları ise güçten yoksun bırakmak olduğunu öne sürer (Harvey, 2006).

Harvey'nin adeta Gutmann'ın (2004) iyimser biçimde ve kısmen demokratikleşme sürecinde temsiliyetin adil olarak sağlanmasında önemli bir rol atfettiği kimliklerin çok dışında, ekonomik kaygıların iktidarla odaklandığını vurguladığını görüyoruz. Dolayısıyla kent belleği, kimliklerin bellek hazinesinin canlandırıldığı, paylaşıldığı ya da birbiriyle etkileşime girdiği çoğulculuk odaklı bir alan değildir artık. Lefebvre'in kapitalist toplumda kentin nasıl anlamlandırıldığı, tasarlandığı ve yaşandığı konusunda geliştirdiği üçlü şemaya göre, "görülen mekân" görece nesnel, insanların günlük yaşam çevrelerini içeren somut bir mekândır. "Tasarlanan mekân" mekânın zihinsel yorumudur. "Yaşanan mekân" ise görülen ve tasarlanan mekânın karmaşık bir kombinasyonudur (Avar, 2009). Belirli bir yöntem çerçevesinde üretilen mekân, düşünce ve eylemin bir aracı olarak hizmet eder. Dolayısıyla kent sadece üretimin merkezi ya da aracı değil, aynı zamanda kontrol ve iktidarın da aracıdır (Lefebvre, 1996). Bu açıdan kentsel mekânlarda gündelik hayatta görülmeyen ama aşılması güç sınırlar vardır. Toplumsal sınıfların yaşam alanları arasında uzanan bu sınırlar beraberinde toplumsal bölünmeyi de getirmektedir. Toplumsal bölünme kentsel mekânla birlikte kent kültürünü de zedeler ve giderek kent kültürünün belirginliğini kaybetmesine neden olur. Belirsizleşen mekânlar yeni butik kimliklerin değiş tokuş edildiği tasarlanan mekânlar olarak karşımıza çıkarlar. Böylece kent yaşamı daha çok tasarlanan yaşamın idame ettirilmesi anlamına gelerek belleğini yaşamın içinde değil tasarımların dilinde gösterir.

Kentin parçalanmış varoluşu, kendisini en çok etik anlamdaki kültür edimleri ve karşılaşmalarda gösterir. Kentin "olan"ları ile "olması gereken"leri her zaman gerilim halindedir. Kenti yönetenler ile kenti yaşayanlar etik pozisyonlarını saptarken kendileri gibi davranmazlar. Böylelikle butik kimliklerin parçaladığı kentin siyasal alanı da günümüzde etik sığlaşmaya, müzakere açısından daralmaya sahne olur. "Kent hakkı" etik bağlamda bir kamu yönetimi kavramı olmaktan çok, felsefi varoluşsal bir pozisyonu ifade eden bir talepler tartışması olarak karşımıza çıkar. Kent kontrol-güç odaklı stratejilerin yeni arenasıdır adeta. Siyasal iktidarların kentsel örgütlenmeyi belirlediği, kentsel örgütlenmenin ise insan yerleşimlerini belirleyebileceği belirtilmektedir. Kişinin günlük hayatındaki gerçek mekân, deneyimini temsil eder. Yaşanan mekân sadece üzerinde sosyal hayatın geçtiği edilgen bir sahne değil, aynı zamanda sosyal hayatın tamamlayıcı bir unsurudur. Mekânın temsil kabiliyeti aynı zamanda butikleştirilen kimliklerin dönüşen kentlilik anlayışı ve kentlinin kültürel bellek yitimi işlevini üstlenmiştir. Butik kimliklerin lokomotif rolü üstlendiği "sanal kentsel kamuoyu", kent sosyolojisinin yeni tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Neoliberal Belleğin İnşası: "Senin Bütün Hikâyen"

Eylem Çamuroğlu Çığ ve Ünsal Çığ

Bellek bir "geçmiş"in var olduğunu fark etmenin en önemli yoludur. Geçmişi fark etmek onun şimdiden ayrı olduğunu algılamayı sağlayarak bir "şimdi" bilinci de yaratır. Neoliberal bellek ise "şimdi"ye sıkıştırılmış bir bellektir, fırsatları değerlendirmek ve hiçbir fırsatı kaçırmamak için hazır ve nazır beklemektedir. Bellek metalaşırken, kamusal ve özel arasındaki sınırların giderek muğlaklaştığı, otoriterliğin ve gözetimin sürecin kendisine içkin hale geldiği hegemonik bir söylem oluşmaktadır. Bu çalışmada, bu süreci ve söylemi içinde barındıran çeşitli reklam filmleri (Vodafone, Coca Cola, Turkcell ve Collins televizyon reklamları) ve Channel Four'da yayınlanan televizyon dizisi *Black Mirror*'ın "The Entire History of You" ve "Be Right Back" adlı bölümleri üzerinden neoliberal özne ve belleğin metalaşmasının çeşitli anlamları tartışılmaktadır.

Hız, Rekabet ve Neoliberal Bellek

Günümüzde hız ve rekabet, medya anlatılarından günlük yaşamdaki akılsallığa kadar, kültürel, siyasi, ekonomik düşünce ve tartışmaların temel normlarındandır. Hızlı hareket etmek ve sürekli rekabet halinde olmak çağımızın rasyonel düşünme biçimi ve küresel anlamda geçer akçesidir. Hem hız hem de rekabet modernitenin başlangıcından bu yana kapitalist düşünce ve pratikler için çok önemli olmuştur. Kapitalist üretim biçimi hız ve rekabete dayalı bir üretim biçimidir. Bu mantık hem ölçek hem de kapsam ekonomileri için geçerlidir. Ancak bu iki kavramın bugün yaşamlarımızda kapladıkları yere bakarak neoliberal dönemin onların etki alanını ciddi biçimde genişlettiğini iddia etmek mümkündür. Hız ve rekabetin günlük yaşamdaki kaygılardan küresel siyasi büyük paradigmalara kadar temel belirleyen olması, özellikle günümüzde hegemonik olan neoliberal akılsallık ve söylemle yakından ilgilidir. Başka bir deyişle, yaşamın her alanında giderek artan hız ve rekabet vurgusu, çağdaş kapitalizmin yeni aklının, neoliberal akılsallığın önemli bir parçasıdır. Bu yeni akılsallık kapitalizmin önceki dönem akılsallığından farklı olarak çok daha kapsayıcıdır. İşletmelerin alanını aşarak toplumsal alana yayılan ve bireylerin özyönetimlerine eklemlenen düşünme ve davranış normları yaratmaktadır.

Bu yeni akılsallığın bellekle ilişkisi oldukça sorunludur; en hafif sonucu unutkanlığa, daha ağırları ise çarpıtma ve komplo teorilerine yol açmaktadır. Rekabetçi ve girişimci neoliberal özne, yaşamı komplo teorileri üzerinden kavrayabilmektedir. Sürekli rekabet halinde olmak sürekli strateji üretmek anlamına gelir; bütün bilgi birikiminizi ve anlamlandırma biçimlerinizi stratejilere tercüme ettiğinizde komplo teorileri kaçınılmaz hale gelmektedir. Bellek ve tarihi komplo teorileriyle ikame ettiğinizde ortaya çok önemli iki

sonuç çıkmaktadır. Bunlardan ilki, bellek ve tarihin hatırlama, sorgulama ve eleştirerek yaşananlardan ders alma ile kurduğu ilişkinin tamamen yok olmasıdır. İkinci sonuç ise, ilki ile bağlantılı olarak "alternatif yok" algısının pekişmesi ve her öznenin neoliberal sistemin yeniden üretilmesinde rol alarak katkıda bulunduğu bir kapanmanın gerçekleşmesidir. Bellek şimdiye sıkıştırılırken, tarih ve ütopyalar eşzamanlı olarak yok olmaktadır. Neoliberal belleğin geçmişi anlamlandırma ve geçmiş üzerinden şimdiyi ve geleceği kurma biçimi, rekabet ilkesi ile sakatlanarak geçmiş, şimdi ve geleceği neoliberal kapanmada iç içe geçirmektedir.

Neoliberal bellek ve akılsallığın yeni iletişim ağlarıyla önemli bir ilişkisi vardır. Ağlar içinde yaşayan neoliberal öznenin belleği, birikimi, yaşamının kendisi metalaşma sürecine potansiyel olarak açıktır. Geçmiş ve şimdi artık bu ağlar üzerinde kurgulanmakta, böylece tecrübe ve birikimler neoliberal büyük paradigmanın belirleyicileri haline gelmektedir. Ağlar, özel ve kamusal arasındaki sınırları muğlaklaştırarak belleği metalaşmaya da açık hale getirmektedir. Neoliberal hegemonik söylem otoriterliğin ve gözetimin sürece içkin olduğu bir "olağanüstü hal"i olağanlaştırmaktadır. Burada şunu da vurgulamak gerekir: Otoriterliği doğuran ve gözetimi tehlikeli hale getiren teknoloji değil, onu kullanan ve hukuk içinde düzenleyen baskın akılsallık biçimidir. Thatcher'a göre iktisat sadece bir yöntemdir; amaç ruhu değiştirmektir. Spinoza'ya göre ise devlet ruhlara yöneldiğinde şiddet uygular. Bu nedenle burada neoliberalizmi ekonomik bir ütopya, bir ideoloji veya siyasal iktisat pratiklerinin çok ötesinde hegemonik bir akılsallık biçimi olarak ele almaktayız. Çalışmada Vodafone, Turkcell, Collins ve Coca Cola'nın son dönemlerde yayınlanan reklam filmlerinin söylemleri ve hız, rekabet, değişim ve gözetimle kurdukları ilişki, neoliberal akılsallığın bir semptomu olarak değerlendirilmektedir. Channel Four yapımı *Black Mirror* dizisinin "The Entire History of You" (2011) ve "Be Right Back" (2013) isimli bölümleri de bu akılsallığın bellekle kurduğu ilişki düzleminde tartışılmaktadır.

Reklamlarda Hız, Rekabet ve Gözetim: Turkcell, Collins, Vodafone, Coca Cola

Turkcell'in 2012 yılında yayınlanmaya başlanan mobil internet reklam filmi, biri Amerika'da, biri de Türkiye'de doğan iki kız çocuğunun hikâyesiyle başlamaktadır. Cambridge, Massachusetts'te doğan ve büyüyen Emily rahat ve kentli bir yaşam sürer, hayatı boyunca internetle iç içe olur ve Harvard Üniversitesi'nde okumaya başlar. Harranlı Emine ise hayatına bir köyde başlar, lise eğitimi sırasında yaz tatillerinde tarlada çalışır ve üniversiteye kadar internetle tanışmaz. O da Harran Üniversitesi'nde eğitimine başlar. Bir gün üniversite kampüsünde Emily ve Emine, ayrı ülkelerde ama aynı anda dizüstü bilgisayarlarından aynı konferansın videosunu indirmeye çalışırlar. Emine Turkcell mobil internetle internete bağlanmaktadır ve bastığı anda video iner, izlemeye başlar. Emily ise videonun inmesini beklemektedir. Reklam filmi "Harranlı Emine dünyanın bilgisine ulaşmada artık Emily'den çok daha hızlı, Harran Üniversitesi şartları eşitledi, Turkcell'le öne geçti. Şimdi Türkiye'nin zamanı" sözleriyle sona erer. Reklam filmi, internete erişim hızının hem Amerika ile Türkiye arasındaki farkları, hem iki insanın sınıfsal koşullarının yarattığı farkları, hem de dünyanın köklü üniversitelerinden olan Harvard Üniversitesi ile

bir Anadolu üniversitesi olan Harran Üniversitesi arasındaki farkları sildiğini ve koşulları eşitleyip daha şanssız olanları öne geçirebileceğini vurgulamaktadır.

Bu bakış, modernleşme/kalkınma kuramı olarak bilinen, azgelişmiş ülkelerin yeni iletişim teknolojilerine erişimi için gerekli altyapıyı Batı'dan satın almaları halinde hızla modernleşeceklerini iddia eden kuramsal yaklaşıma çok benzemektedir (Erdoğan ve Alemdar, 2002). Aynı eğilim neoliberal dönemde de devam etmektedir. Çeşitli Ortadoğu ülkelerinde yaşanan ve Batı'da "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk ayaklanmalarında, Gezi Parkı direnişinde, Brezilya, Yunanistan ve İtalya'daki protestolarda, Occupy Wall Street veya Indignados gibi hareketlerde küresel koşulları, ülkelerin tarihlerini ve dinamiklerini yok sayan ve bütün bu hareketleri sadece Twitter ve Facebook erişimi üzerinden açıklayan yaklaşımlar hâlâ yaygın ve popülerdir. Bilgiye erişim enformasyon çağında koşulları eşitlediğine göre, farkı yaratacak olan hızlı davranmak olacaktır. Enformasyon çağı kapitalizmi, iletişim teknolojilerini ve hızı çağın yeni kutsalları ilan etmektedir. Meta üretim ve tüketiminin giderek hızlandığı finans kapitalizmi çağının kalbi internette atmaktadır. Virilio'nun vurguladığı gibi, zenginliğin niteliğinin değişmesi ile beraber dünya ekonomisinin hızı da değişmektedir. Taşınır birimden saat birimine geçiş zaman savaşının başlamasıdır (Virilio, 1998).

Collins giyim markasının 2011 yılında yayınlamaya başladığı reklam filmi zaman savaşı çağında değişimin önemini vurgulamaktadır. Reklam filmi bir düğünle açılır. Evlenmekte olan kadını, evlenmekte olduğu erkeğin –kıyafetleri hariç– tıpatıp aynısı biri düğünden kaçırıp bir arabayla yolculuğa çıkarır. Sahnenin benzerleri her molada benzin istasyonunda tekrarlanır; kadının ve erkeğin farklı "versiyonları" sürekli kendilerini "sollayarak" partnerini "kendisi değişemediği için eskiyen versiyonundan" çalmaktadır. Reklam filmi "Collins, değiş geride kalma" sloganıyla sonlanır. Değişim, belirsizliğin hâkim olduğu neoliberal dönemin hızla beraber kutsallaştırdığı kavramlardandır. Kavram iki yönlü işlemektedir. Hem özneler reklamın da gösterdiği biçimde değişim için tüketime bağımlı kılınmaktadır hem de kavram, üretim alanında da –ki insanı sermayeye dönüştüren ve bütün hayatı ekonomi parantezine alan neoliberal dönüşüm ile üretim alanı bütün hayattır– değişemeyenlerin kaybetmesini doğallaştıran bir içerik üretmektedir. Bireyler iş, yaşam tarzı ve mekânı değiştirmeye her an hazır olmalıdır. Buna direnen veya uyum sağlayamayanlar istihdama uygun olmayanlar olarak sınıflandırılmaktadır. Çalışma yaşamının temel normu, sosyoekonomik değişimlere devamlı uyum sağlayabilme yeteneğidir (Gaulejac, 2013).

Esneklik için şart olan değişim ve her değişime uyarlanma arzulanan bir durumdur. Günümüzde arzulamak kapitalist şeyler düzenine göre, kapitalist toplumsal ilişkilere tabi olan arzulama tarzlarına göre arzulamaktır; yani değişimi arzulamaktır (Lordon, 2013). Değişim aktifler piyasasında kalmanın yollarından biridir; ancak piyasadan çıkıldığı anda hayatta kalabilmek için uyarlanabilmeyi de sağlamaktadır. Lordon, aktifler piyasasından her an çıkma olasılığına "likidite" adını vermektedir. Finansal sermayenin likiditesi neoliberal arzunun ikiz paradigmasıdır; bir yanda paraya erişime, diğer yanda da toptan geri çevrilebilirlik modeline denk düşmektedir. Keynes'in farkına vardığı gibi, likidite antisosyaldir; bütün daimi yükümlülükleri reddederken bütün seçenekleri hep elinde tutmayı arzulamaktadır. Neoliberal çağın tasarısı emek gücünü likit hale getirmektir.

Amaç genel istihdam kapasitesini finansal aktif portföyündeki öğeler kadar akışkan ve kolayca ayarlanabilir kılmak ve bunun sonucunda da –veya bunu sağlayabilmek için– ücretli emekçileri aşırı belirsiz bir dünyaya mahkûm etmektir (Lordon, 2013). Değişim belirsizliğe ayak uydurmak ve aktifler arasında kalabilmek için şarttır. Aynı zamanda rekabet gücünün yeni kaynağıdır.

2013 yılında yayınlanmaya başlayan Vodafone Süper İnternet reklam filmleri değişim ve zaman savaşı çağında hız ve rekabetin yaşamlarımıza etkisini üç filmde somutlaştırmaktadır. Reklam filmlerinden biri, bir çiftle açılır. Kadın masada beraber otururlarken akıllı telefonuyla bir fotoğraflarını çeker. Ardından erkek, "Ben pek beceremiyorum bu ilişki işlerini," der ve hapşırmak için başını çevirir. Tekrar başını masaya çevirdiğinde kendini nikâh masasında bulur. Arkadaşı Sedat ile bir saniye önce masada beraber oturduğu kız arkadaşı evlenmektedir; kendisi de nikâh şahidi olmuştur. Ne olduğunu sorduğunda, "Twitter, Facebook, Foursquare vs. derken olaylar gelişti," yanıtını alır. Reklam filmi "Öyle bir Geçer Zaman ki" şarkısının melodisine eşlik eden "Bir saniyede değişir dünya, Vodafone Süper İnternet ile yakala" sözleri ile biter. Diğer reklam filmi yolda yürüyen iki arkadaşla açılır. İki arkadaştan birinin elinde akıllı telefon vardır; arkadaşına "Aa habere bak," der, arkadaşı "Bir saniye abi," der ve elindeki çöpü atmak için arkasına döner. Tekrar döndüğünde kendini bir limuzinin önünde bulur. Arkadaşının yanına oturur, ne olduğunu sorar. Arkadaşı, "Ekonomi haberlerinde bir holdingin hisseleri yükseliyordu, Google'ladım, Facebook'tan bir arkadaşıma sordum, al dedi, ben de aldım," der. Reklam filmi aynı melodi ve sözlerle sona erer. Son reklam filmiyse bir bankta oturmuş top oynayanları izleyen iki arkadaşla açılır. İki arkadaştan biri, "Abi aklıma süper bir laf geldi," der, arkadaşı "Bir saniye abi," der ve kaçan topu vermek için arkasına döner. Kafasını çevirdiğinde arkadaşının klip çekiminin ortasındadır. Ne olduğunu sorar, arkadaşı da "Yağ yağmur yıka yüreğimi, aksın gitsin eski sevgili yazıp twitledim, trending topic oldu, beste yapıp Youtube'a koydum, anında 7 milyon kişi izledi, star oldum," yanıtını verir. Aynı melodi ve sözlerden sonra "Dünyayı cepten yakalamanın kolayı var" sloganıyla reklam filmi biter.

Collins, Vodafone ve Turkcell reklamlarının her biri çağımızda değişim ve hızın önemine vurgu yapmaktadır. Mobil internet reklamları olan Turkcell ve Vodafone'da bu vurgu, ağlar içinde yaşayan öznelerin yeni küresel dünyasının hız, değişim ve rekabetle ilişkisini somutlaştırmaktadır. Yeni dünyada milyonlar bilgisayar okur yazarı olmuş, "yeni göçebeler"in "yabancı dilinde" iletişim kurmayı öğrenmiştir (Poster, 1984). Ağlarla örülen küresel yeni düzen esnek, belirsiz, değişken ve hiyerarşiyi yatay ağlarla örgütleyen bir yapıya sahiptir. Yeni göçebe yurttaşlar, reklamların da vurguladığı gibi, hızla hareket ve rekabet ederek, sürekli değişerek fırsatları yakalayabilirler. Üstelik Turkcell ve Vodafone reklamlarında hızın ve rekabetin internet teknolojileriyle bağının da altının çizilmesi çok önemlidir. Çünkü "bağlantı ve güvencesizlik, aynı madalyonun iki yüzüdür" (Berardi, 2014: 48). Reklamlar fırsatları vurgularken, güvencesizlik, belirsizlik ve riskleri gizlemektedir.

Belirsizlik, güvencesizlik ve risklerin yayılması kapitalist gelişme mantığını yeni bir aşamaya taşımaktadır. Yeni modernliğin riskleri kazananlar için yeniden paylaşım anlamına gelmektedir (Beck, 2011). Bir saniyede değişen dünyada ayakta kalabilmenin ve kazanan tarafa geçebilmenin önkoşulu hıza ayak uydurmak ve hızla değişen dünyada stratejik

düşünmeyi başarabilmektir. Bu adeta bir hayatta kalma savaşıdır; rekabetle örülen sosyal Darwinci bir dünyadır. Bu dünyada "Kendi postunu kurtarmak için başkasının postunu kapmak gerekir" (Gaulejac, 2013: 221). Devamlı kendini yenilemek esastır. Finans kapitalizmi çağında bireyler şimdiki zamana kilitlenmiştir; bellekleri, sadakatleri ve bağları yoktur; belirsizlik içinde devamlı hazır beklemektedirler (Gaulejac, 2013). Belirsizlik neoliberal akılsallığın hız ve rekabet vurgusunu kabullenmenin koşullarını oluşturur. Hız ve rekabet iktidarı içselleştirmenin ve neoliberal yönetim paradigmasının önemli araçlarıdır. Yeni paradigmanın tamamlayıcısı ise yeni teknolojiler yardımıyla giderek günlük yaşamlara yerleşen gözetimdir.

Giderek içselleştirilen hız ve rekabete, modernitenin silahı olan gözetimin* çok daha yaygın biçimleri eşlik etmektedir. 2012 yılında yayınlanmaya başlayan Coca Cola reklam filmi, küresel markanın adeta güvenlik kameralarına ilan-ı aşkıdır. "Hayat bir başka, başka bir bakışla" diyen bir şarkıyla başlayan reklam, "Dünyadaki güvenlik kameraları bunları da çekti" diyerek insanların günlük yaşamları içindeki komik, romantik ve kahramanca anlarının kayıtlarını gösterir. Halay çekerken hızını alamayıp sokakta halaya devam edenler, bir markette dans ederek temizlik yapan bir işçi, cüzdanını düşüren birine arkasından koşup yetişen ve geri veren yurttaş bu kayıtlardan bazılarıdır. Reklam filmi kamera görüntülerinden oluşan bir Coca Cola şişesiyle sonlanır. Kamera görüntülerinden, yani günlük kamusal yaşam sırasında dünyanın her yerinde kayıtta olan güvenlik kameralarının görüntülerinden oluşan şişe, belleğin, deneyimin ve insani olanın metalaştığı günümüz kapitalizmini görselleştirmektedir. Gözetimin günümüzde her alanda giderek yaygınlaşması, olağanüstü hali olağanlaştıran yeni iktidar biçimleriyle paralel işlemektedir† (Gambetti, 2009). Coca Cola gözetimi sevmemizi arzulamaktadır. Her türlü yabancılaşmayı sıfırlamak isteyen neoliberalizm, yabancılaşmanın doruğuna ulaşmaktadır. Neoliberal yönetim teknikleri Lacancıdır;‡ öznenin arzusu ötekinin arzusudur (Dardot ve Laval, 2012). Arzu inşacılığı yeni değildir; aile, din, siyaset, toplumsal kurumlar ve devlet de içsellik inşasına müdahil olmak istemiştir. Neoliberal arzu inşacılığında ise şirketler ve onların akılsallığı bu toplumsal göreve talip olmuştur. Ancak arzu ve duyguları inşa etmek

---

* Foucault'ya göre Aydınlanma Çağı özgürlükle beraber disiplin ve gözetimi de keşfederek demokratik bir biçimde –kişiler sürekli izlendikleri zaman iktidarla gönüllü işbirliğine girmektedirler– özgürlüğü yok edebilmektedir (Foucault, 2000).

† Bu yeni iktidar biçimlerinin izlerini Agamben hukuk paradigması üzerinden *Olağanüstü Hal*'de (2008), Dardot ve Laval neoliberal akılsallıkla *Dünyanın Yeni Aklı*'nda (2012), Foucault biyopolitika ve yönetimsellik kavramlarının neoliberalizmle ilişkisi üzerinden *The Birth of Biopolitics* [Biyopolitikanın Doğuşu] (2008) ve *Security, Territory, Population*'da [Güvenlik, Arazi, Nüfus] (2007), Harvey "A Brief History of Neoliberalism" [Neoliberalizmin Kısa Tarihi] (2005) ve "Neoliberalism as Creative Destruction" [Yaratıcı Yıkım Olarak Neoliberalizm] (2007) başlıklı makalelerinde, Gambetti "İktidarın Dönüşen Çehresi" (2009) başlıklı makalesinde, Mattelart ise *Gözetimin Küreselleşmesi*'nde (2011) sürmektedir.

‡ Lacan'ın Freud'dan yola çıkarak psikiyatri alanında geliştirdiği teoriler özne ve özneyi kuran arzuları açıklamaya çalışmaktadır. "Öznenin arzusu ötekinin arzusudur" önermesiyle kastedilen, öznenin inşa edildiği sürece geçişteki kırılmadır. Lacan'a göre bebek önce anneyle özdeşleşmektedir. Bu aşamada anne bebeğin arzusunun nesnesidir. Ancak zamanla bebek annenin arzusunun babaya yöneldiğini fark eder ve babayla özdeşleşmeye çalışır. Bu yabancılaşmaya benzer biçimde, neoliberal paradigma da özneyle sermaye, birey ile şirket arasındaki farkı sıfırlamak istemektedir. Bu özdeşleşme sınıf çelişkisini görünmez kılabilecek olan girişimci öznenin ortaya çıkışını sağlayabilecektir.

oldukça gerilimli bir iştir. Neoliberal şirketin duygu inşacılığı da ciddi engellerle karşılaşır ve üretilen rızalardaki şiddeti gizlemeye çalışır (Lordon, 2013). Tiran sevilmek ister, bu da daimi bir çelişki yaratır (Lordon, 2013). Sevilme arzusu sevilmeme şüphesiyle el ele gider. İşte bu nedenle gözetim ve şüphe giderek artar. Herkesin muhtemelen gözetim altında olduğu günümüzde, toplumu izleyerek yönetmenin yeni bir biçimi ortaya çıkmaktadır. Mattelart'a göre, son on yılda denetim toplumları şüphe toplumlarıyla birleşmektedir (Mattelart, 2011). Şüphe toplumlarında gözetim içselleştirilmiştir.

Gözetimin her alana sirayeti ve içselleştirilmesi hız ve rekabetin içselleştirilmesiyle uyumludur. Belirsizlik ve güvencesizlik ise bu süreci kolaylaştırmaktadır. Şüphe toplumları belirsizlikten kaçınan değil, onu yeni bir yönetim tekniği olarak kullanan toplumlardır. Bauman "hafif kapitalizmin* uçağında uçan yolcuların korkuyla pilot kabininin boş olduğunu keşfedeceklerini" vurgulamaktadır. Üstelik yolcuların, otomatik pilot olarak etiketlenmiş olan gizemli kara kutu hakkında da, uçağın hangi yöne uçmakta olduğu, hangi havaalanına ineceği veya yolcuların güvenli bir şekilde varış noktasına ulaşabilmeleri için uymaları gereken kurallar konusunda da bilgi almalarının hiçbir yolu yoktur (Bauman, 2000). Neoliberalizme içkin olan belirsizlik, Foucault'nun (2008) klasik liberalizm ile neoliberalizm arasındaki temel fark olarak işaret ettiği rekabet ve girişimciliğin genel bir akılsallık haline gelmesinin nedenlerinden biridir. Hız ise belirsiz ve rekabetçi koşullarda tutunabilmenin temel normudur. Dünya kazananlar/hızlılar ile kaybedenler/yavaşlar arasında ikiye bölünmüştür: "Hız politik olanın ortadan kalktığı bir dünya kuran yetkenin özü olur" (Mattelart, 2004: 125). İçinde yaşadığımız yüzyıl, hızın içselleştirildiği yüzyıldır.

Sennett'a göre, günümüz kapitalizminin ayırt edici özellikleri olarak küresel piyasa ve yeni teknolojilerin yanına zamanı organize etmenin yeni biçimleri de eklenmelidir. Bu biçimler "uzun vade yok" sloganıyla özetlenebilmektedir (Sennett, 2008). Mattelart bu biçimleri "kısa zaman diktatörlüğü" olarak adlandırır (Mattelart, 2004). Belirsizliğin yarattığı zamansızlık, yeni iletişim teknolojilerinin mümkün kıldığı hızla birleşerek sermaye ve risk dolaşımını müthiş bir hıza ulaştırmıştır. Harvey *Postmodernliğin Durumu*'nda bu hızı kapitalist mantıkla çözümlerken, Castells "zamansız zaman" kavramıyla açıklar (Harvey, 2006). Zamansız zaman, bilgisayar çağının ve dijital teknolojilerin zihni, belleği ve yaşamı temelden dönüştürmesini açıklayan bir kavramdır.

Poster bilgisayar toplumlarını açıklarken Marx'ın bir analizini bilgisayarlara uyarlar. Bilgisayar ölü emek yerine ölü bellek ve deneyim depolamaktadır. İşçinin kol ve kaslarının yerini belleği almaktadır. Ölü bilgi ve deneyimi depolayan bilgisayar, yaşayan işçinin yabancılaşmış bir kopyası olarak ona karşı durur ve iş sürecine egemen olur. Marx'ın ölü makinelerin yaşayan işçilere hâkim olduğu fabrika analizini bilgisayar çağı ile bellek, bilgi ve deneyimin alanına uyarlamak mümkündür (Poster, 1984). Sanayi çağında fabrika rasyonalitesinin emeğe hâkim olmasının ötesine geçerek bilgisayar çağının rasyonalitesi işçinin/esnek insanın/prekaryanın† düşünme biçimine eklemlenmektedir. Kelly'nin vur-

---

* Hafif kapitalizm ile kastedilen, üretimin, örgütlenmenin ve teknolojinin değiştiği, dijital, neoliberal, post-fordist, esnek, küresel kapitalizm olarak da adlandırılan evredir.

† İngilizce "precariat" sözcüğü, proletaryadan farklı olarak, iş güvencesi ve düzenli bir işi olmayan esnek çalışanlardan oluşan yeni bir sınıfın adıdır.

guladığı gibi, "Ağda gizlenen şey, Görünmez El'in esrarıdır; otorite olmaksızın kontrolün esrarı" (Berardi, 2014: 73).

Dijital çağda emek fabrikanın ya da işyerinin belirli alanlarıyla sınırlı olmaktan çıkar, "esnekleşir"; artık arzulanan amaçları elde etmenin aracı olan bir eyleme dönüşmüştür. Neoliberal politikalar, girişimci ve risk fikrini piyasanın ötesine, gündelik ilişkiler düzlemine yayarak sömürü gerçeğini gizlemektedir. Piyasanın perspektifinin toplumun bütünüyle eşsüreli hale gelmesinin sonucudur bu (Read, 2012). "Ekonominin kendisi (piyasa ve rekabet mantığı) kendini gitgide hegemonik ideoloji olarak dayatmaktadır" (Žižek, 2011: 498). Ancak neoliberalizm insani olanı metalaştırdıkça daha da dengesizleşmekte ve karşı özneleşme biçimlerinin imkânını da yaratmaktadır. Örneğin dijital çağ ile ortaya çıkan ve kapitalist meta değişimi mantığına dayanmayan paylaşım biçimleri (kod, içerik ve erişim paylaşımları gibi) ortaklığın aklının biçimleridir (Cammaerts, 2011). Castells'e göre, ağ toplumlarının zamansız zamanı ve dinamikleri esnek kapitalizmin mantığıyla örtüşmektedir; ancak buna bireysel hayalleri, kolektif temsilleri ve zamanı olmayan bir belleği de güçlü bir katman olarak eklemektedir (Castells, 2008).

Neoliberalizm, rekabet, belirsizlik, hız ve gözetimi kullanarak esnek kapitalizme uyumlu esnek insanı yaratmayı hedeflemektedir (Çakır, 2013). Esnek insan ağlar üzerinde çoğalır ve bellek metalaşırken, hesapta olmayan bir karşı çıkış ihtimalini de yaratmaktadır. Çünkü "hayat iradedir" ve neoliberalizm insanı ve hayatın kendisini hedeflemektedir. İnternetin ansiklopedik bilgi kaynağının neoliberalizmin bastırmaya çalıştığı ters etkisi, direnişin internet kullanıcılarının doğasına işlemesidir. Ancak interaktif teknolojiler bile doğaları gereği demokratik değildirler; demokrasi bir toplumsal inşa sorunudur. Bilgisayar çağının kamusal alan kültürü yaratabilme ihtimali kadar, neoliberal belleği ve düşünme biçimlerini doğallaştırma eğilimi de vardır (Mattelart, 2011).

Neoliberal Bellek: "Ağlar"a ve "Şimdi"ye Sıkışmak

Black Mirror dizisinin 2013 yılında yayınlanan "Be Right Back" adlı bölümü, neoliberal ağ toplumlarında belleğin metalaşmasını distopik bir hikâyeyle görselleştirmektedir. Hikâye, konuşmalarından bir süredir birlikte olduklarını anladığımız bir çiftle başlar. Arabalarıyla gece eve gelirler, ertesi sabah erkek evden arabayla ayrılır. Akşam eve gelen polisler adamın bir araba kazasında öldüğü haberini verir. Kadın yas süreciyle başa çıkmaya çalışırken, arkadaşlarından biri ona bu süreci atlatmasına yardımcı olacak pahalı bir teknolojiden bahseder. Ölen kişinin ağlar üzerinde bıraktığı izlerden yola çıkan teknoloji, kişinin sesini ve karakterini taklit ederek ölen kişiyle telefon görüşmesi sağlayabilmektedir. Başta buna çok karşı çıkan kadın sonunda dayanamaz ve hizmeti satın alır. Telefon görüşmeleri başlar, kadın her yerde sesi ve karakteriyle ölen eşe benzeyen sesle konuşmaktadır. Ses kadına bu hizmetin daha fazlasını da alabileceğini söyler. Bu yolla bedenen de yeniden birlikte olabileceklerdir, sipariş için yapması gerekenleri anlatır. Eve gelen büyük bir paketin içinden, ölen sevgilinin sentetik bir modeli çıkar. Hazır yemek veya saç boyası hazırlamaya çok benzeyen bir yöntemle, küvette sentetik insan hazırlanır; Frankenstein'ın yaratığına benzer biçimde kimyasal karışımlarla hazırlanan bir sıvının içinde hayat bulur ve canlanır. Sanayi toplumunun başında insan parçalarından oluşturulan yaratığın sanayi sonrası toplumdaki

ikizidir sentetik insan. İnsani olan her şeyi, medya ve ağlar üzerinden kopyalayarak taklit edebilmektedir. Belleği, sesi, görüntüsü ölen ikizinin ağlar üzerinde bıraktığı izlerinden devşirilmiştir. Sentetik insan ile dizi, ağ toplumunda insanın ve belleğinin metalaşmasının uç noktasını hikâyeleştirmiştir.

Black Mirror'ın 2011 yılında yayınlanan "The Entire History of You" adlı bölümüyse, insan belleğine güvenilmeyen, her bir bireyin gözetim ve denetime ortak olduğu, biyopolitikanın* bireylere kadar sirayet ettiği bir distopyayı anlatır. İnsan bedenine anesteziyle yerleştirilen "grain" adlı bir kayıt cihazı sayesinde her insan bir güvenlik kamerasına dönüşmüştür. Bedenlerde taşınan ve istendiğinde geri sarılıp izlenebilen, kayıt silindiyse boşlukları görülebilen "hikâyeler" sayesinde her şeyin kontrol altında olduğu bir kapitalist geleceği görürüz. İnsan belleği güvenilmez ve gereksiz ilan edilmiştir. Grain teknolojisini geliştirenlerden biri, insan hafızasının gereksiz şeylerle dolu ve güvenilmez olduğunu vurgular. Belleğe, örneğin terapide sorulan sorularla, sahte anılar yüklenebileceğini söyler; hiç yaşanmamış anılar, endişeler ve tehditlerle belleğin yeniden yaratılabileceğini anlatır. Grain bu problemleri aşmıştır. Ancak bu boyutta denetimi mümkün kılan teknolojilerin dünyasında şüphe ve korku azalacağına artmıştır. Herkesin birbirini izleyebildiği, "yatay gözetim"in herkesin bir güvenlik kamerasına dönüştürülmesiyle metafordan çıkıp gerçeğe dönüştüğü bir dünyadır bu. Ancak şüphe ve komplo teorilerinden beslenen sakatlanmış bellek, bu şüphe ve güvensizlik hissinden kurtulamamakta, teknolojinin gelişim ve erişiminin herkese açılmasıyla sadece güvensizliğin ve şüphenin her bireye yayıldığı bir dünyanın önünü açmaktadır (Andrejevic, 2005).

Dizinin "grain" metaforuyla somutlaştırdığı yeni dünya, çağımızla Fordist dönem arasındaki temel farkla uyumludur. Fordist montaj hattında, makine emekçilerin üretken güçlerini geliştirip artırıyordu. Fiziksel organizmalarını dönüştürmüyor veya bilişsel yetilerini mutasyona uğratmıyordu. Dijital ve biyo-teknolojiler çağında ise makine artık bedenden ayrı değil, bizzat bedenin içindedir. Bedenler ve bellekler biyo-makinelerin desteği olmadan kendilerini ifade edemez ve dış dünyayla ilişki kuramaz hale gelmiştir. Berardi'ye göre bu değişim çağın temel belirleyenidir, çünkü siyasi iktidarın doğası da değişmiştir. Makinenin dışsal olduğu dönemde devlet bedeni yönetmekte ve disipline etmekteydi. Bunun için de hukuku kullanmak zorundaydı. Şimdi ise siyasi egemenlik içselleştirilmiş ve makinenin, bedenlerin ve belleğin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir† (Berardi, 2014). Neoliberal bellek, makine, beden ve zihnin bütünleşmesinin, dolayısıyla da iktidarın içselleştirilmesinin ürünüdür.

---

* Biyopolitika, Foucault'nun ele aldığı biçimiyle, insan türünün yaşamına özgü olguların bilgi ve iktidar düzlemine, siyasi tekniklere sirayet ederek onları dönüştürmesidir. Aynı zamanda modern iktidarın önceki iktidar biçimlerinden farklılaşmasına neden olan temel dönüşümlerden de biridir.

† Berardi'nin işaret ettiği, siyasi iktidarın doğasında yaşanan bu değişim Foucault'nun liberalizmden neoliberalizme geçişte tespit ettiği farklılaşma ile de uyumludur. Foucault modernitenin iktidar dinamiklerini disipline edici ve düzenleyici iktidar kategorileri ile çözümlemektedir. Disiplin Fordist dönemde daha fazla ön plandadır. Neoliberal dönemde ise biyopolitika ve güvenlik paradigmaları içinde ele alınan düzenleyici iktidar mekanizmaları ön plana çıkmıştır. Düzenleyici iktidar, rekabet, belirsizlik ve gözetimin içselleştirildiği ve iktidarın daha görünmez, ancak daha yoğun olduğu aşamaya denk düşmektedir.

İktidarı içselleştiren neoliberal bellek, belirsizlik, risk ve rekabet anlatılarından beslenen bir olağanüstü hal güvensizliğinden mustariptir. Paranoya ve komplo teorileri ayakta kalmanın yoludur. Normal düşünme biçimleri, olağandışı ve anormal ruh hallerini tahmin etmek ve onlarla baş edebilmek için fazlasıyla rasyonel kalmaktadır (Mitroff, 2005). Küresel yeni düşünme biçimi normalin terkidir. Neoliberal ruh hali, paranoyaklığı ayakta kalabilmenin temel koşulu olarak kabul etmektir. Sürekli strateji üreterek ve tatbikat yaparak yaşamak neoliberal düzenin normalidir. Modern iktidar ve modern hukuk yapısı kökten bir değişim dönemine girmiştir. Bu durumda gözetim, denetim ve şüphe yeni yönetim teknikleri olarak insanı ve bedenini kuşatmaktadır.

Bedenlerimizle ve belleklerimizle bütünleşen teknolojik araçlar daha şeffaf ve daha kolay kullanılabilir hale geldikçe, her türlü verinin giderek daha az kişi tarafından denetlendiği ve özel ellerde toplandığı, her anın ve verinin kaydedildiği devasa bir gözetim ağını da mümkün kılmaktadır. Yaşamı hızlandıran, erişimi kolaylaştıran, deneyimleri şeffaflaştıran ve kişiselleştiren bütün teknolojiler seçme özgürlüğünü ve küresel erişimi mümkün kılarken, bir yandan da özgürlükleri kısıtlayan bir denetimi beraberinde getirmektedir. Žižek bu durumu, "Size bir iyi bir de kötü haberim var," diye başlayan doktor fıkralarına benzetmektedir: "Bireysel kullanıcıya evrensel kamusal mekâna ne kadar çok erişim imkânı verilirse, o mekân o kadar özelleşmektedir" (Žižek, 2011: 490-491).

Gözetimin ve denetimin giderek artması biyopolitikanın kontrol edilebilir ve düzenlenebilir çıplak bedenlere giderek daha fazla müdahil olmasıyla eşzamanlı işlemektedir. Bireylerin bunlara edilgen bir şekilde boyun eğmesi ise, Žižek'in vurgusuyla bütün o kameraları, dijital taramaları ve veri toplamaların –bir iktidar uygulama aracı olarak– performatif etkinliğini askıya alır: "Makineyi boşa işler hale getirip hiçbir işe yaramayan bir makine parodisine dönüştürür" (Žižek, 2011: 505). Ancak bu makine parodisi, belleğin, toplumsal iktidar biçimlerinin ve hukukun parodisiyle birleştiğinde, neoliberalizm yaşamın her alanını tehdit eder hale gelmektedir. Zihinlere ve bedenlere sirayet ettiğinde ise belleği ve düşünme biçimlerini sakatlamaktadır.

Neoliberal bellek ağlar üzerinde kurulan, şimdiye kilitlenmiş "belleksiz bellek"tir. Belirsizlik içinde ve sürekli rekabete hazır beklemek, halihazırda içinde yaşanan anın imkânlarını ve geleceği eşzamanlı olarak kurban etmektedir. Hız küresel uzamın sömürgeleştirilmesine yol açmıştır. Dünyanın her santimetrekaresinin ulaşılabilir, bilinebilir ve sömürülebilir kılınmasıyla zamansal boyutun sömürgeleştirilmesi başlamıştır, bu da belleğin, algının ve hayatın sömürgeleşmesi anlamına gelmektedir. Zamanın sömürgeleştirilmesi, geleceğin çöküşü ve geleceği olmayan yüzyılın başlangıcı anlamına gelmektedir (Berardi, 2014). Robins'e göre geleceğin sömürgeleştirilmesi kapitalist imgelemin temel başarılarından biridir. Geleceği denetim ve güvenlik altına alma arzusu bir anlamda gelecek korkusudur; geleceğin bugünkü gibi olmamasından korkmaktır. Bu korku, geleceği olabildiğince şimdiki zamana benzetebilmek için farklı olanakların da yok edilmesine yol açmaktadır. Bu, geleceğin kapitalist kuşatmasıdır (Robins, 1999). Geleceği sömürgeleştirmek, geçmişi ve geleceği eşzamanlı olarak çözmektedir. Belleksiz bellek, ütopyaların da kaybolduğu bir gelecekle çevrilidir. İçinde yaşanan an ve koşullar daim olacaktır; "alternatif yok" savı neoliberal akılsallığı sonsuz bir zamana yaymaktadır.

Şimdiki zamanı geçmişten soyutlayan sonsuzluk ve zamansızlık algısı, toplumsal kontrolün en önemli stratejilerindendir. Şimdiki zamanın doğallaştırılması eleştirelliği ve değişimi önler ve kaderci bir akılsallığı doğurur. Eğer alternatif yoksa, insan insanın kurduysa, her şey hep böyle olageldiyse, değişimi düşünmek bile imkânsızdır. Kapitalist ideolojiye göre başlangıçta değişim değeri vardı ve insanlar kâr için savaşan rakiplerdi. Çalışmanın toplumsal ve bireysel anlamları olduğu, insanların yaşadıkları topraklara ve topluluklarına derinden bağlı oldukları, toplumsal değerlerin rekabettense işbirliğini öne çıkardığı ve kamu yararının özel çıkarların zincirinden boşanmasını engellediği zamanları yok saymak kapitalizmi meşrulaştırırken, sömürüye dayalı işleyişini sonsuz, gerekli veya mümkün olan yaşama biçimleri içinde en iyisi kılmaktadır. Bu meşrulaştırmanın etkisi, kapitalizm ile doğayı eşleştiren ideolojiyle daha da artmaktadır. Sosyal Darwinizm saldırgan rekabetin tarihsel biçimini bir doğa kanununa tercüme ederek modern bilimin mekanik bakış açısına dönüştürmüştür. Böylece, ortaya çıkmakta olan fabrika, medeniyeti ve onun niteliklerini bütün evrene yaymış ve doğayı da cansız bir makineye evirmiştir (Best, 2005).

Bu kapanmayı aşmak, ortaklığın belleğini onarmanın, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekle sağlıklı bir ilişki kurarak gerçekten değişimi mümkün kılmanın yoludur. Tarihsel bellek ve bilgi, özneyi güçlendirmenin ve kendisini gerekli veya sonsuz kılmaya çalışan çağın meşruiyetini sorgulamanın da yoludur. Hatırlamak özgürlüğün koşuludur ve ütopyaları mümkün kılmaktır. Unutmak ise geçmişle beraber geleceğin olasılıklarını da ortadan kaldırmaktadır (Best, 2005). Kapitalist gösteri yakın geçmişi ve tarihsel belleği imha etmektedir; yakın geçmişin yerinde daimi bir şimdiki zaman hüküm sürmektedir. Şimdiki zaman tıka basa doludur (Connerton, 2009). Neoliberal bellek şimdiki zamana sıkışmıştır ve unutkanlığa mahkûmdur. Unutkanlık modernitenin ilk problemlerinden biridir. Meta fetişizmi ve şeyleşme kavramları bir unutma sürecini ifade etmektedir. Meta bir gizeme büründükçe, onun nasıl üretildiğini ve ondan elde edilen kârın nasıl üretildiğini unutmuşuzdur. Bu nedenle üretim ve tüketim biçimlerimiz kültürel bir unutkanlığı tetiklemektedir (Connerton, 2009). Neoliberalizmde bellek, üretimin ve tüketimin artan hızıyla sakatlanmakta ve metalaşarak unutma sürecinin nesnesine dönüşmektedir.

Neoliberal Belleğe Karşı

Neoliberal bellek, unutkanlık içinde yaşayan ancak unuttuğu ve bastırdığı yaşantıların ağırlığını bilinçaltında sürekli taşıyan bir bellektir. Çağımız, neoliberal hegemonik akılsallık ile bu akılsallığın yok saydığı, bastırmaya çalıştığı insani duygu ve tepkilerin, yaşantı ve anlatıların toplumsal patlamalar ve halk hareketlerinde ortaya çıktığı ve bu hareketlerin geliştirmeye çalıştığı ortaklığın aklı arasında bölünmüştür. Neoliberal "alternatif yok" savı, dünyanın her yerinden "başka bir dünya mümkün" sloganıyla karşılanmaktadır. Ancak Foucault'nun, Bauman'ın, Harvey'nin, Dardot ve Laval'ın ve daha pek çok düşünürün işaret ettiği üzere, neoliberal akılsallıktan çıkış, küresel çapta bir yeniden inşa sürecini gerektirmektedir. Bu inşa sürecinin ilk adımı, neoliberal çağın belirsizlik, risk, nefret ve korkuyla sakatladığı belleğin iyileştirilmesi olacaktır. Ortaklığın aklının inşası ve neoliberal akılsallığın hegemonyasını kırabilmek için, geçmişle, içinde yaşanan zamanla ve gelecekle sağlıklı ilişkiler kurabilecek bir toplumsal belleğin örülmesi gerekmektedir. Gezi direnişi

neoliberal belleğin nasıl sakatlanmış olduğunu ve bu belleğin toplumsal sonuçlarını bize göstermiştir. Bununla birlikte, Gezi Parkı başka bir dünyayı kısa bir süreliğine mümkün kılmış ve büyük bir kırılma anı olarak ağlar üzerinden küresel belleğe de kazınmıştır. Toplumsal belleğin ve duyarlılığın onarımı, siyasal, felsefi, epistemolojik bir inşa sürecidir. Gezi'nin üzerinden bir yıl geçti ve neoliberal bellek ve iktidarın görünümü daha da berraklaştı. Karanlık yoğunlaşırken unutmamak gerek: "Kaos bir düşmandır ama aynı zamanda bir dosta dönüşebilir, çünkü kaos yaratıma açılan kapıdır. Karanlığın içinde yürüyoruz ama etraftakileri aydınlatacak kavramlar yaratabiliriz" (Berardi, 2014: 188). Ağ toplumlarının ütopya çağı ufuk çizgisinde belirmektedir; hepimize yapacak çok şey olduğunu ama umudun da tükenmediğini hatırlatarak.

"Hocam"dan "Temizlikçi"ye: Taşeron Temizlik İşçileri Örneğinde Neoliberalleşen Türkiye'de Sınıf İlişkilerinin Dönüşümü

Öznur Yardımcı

Günlerden hafta içi bir gün, saat akşam beştir. Bir ucu Kongre ve Kültür Merkezi'ne diğeri Devrim Stadyumu'nun köşesinden çarşı binasına kadar uzanan iki yol boyunca çalışanları evlerine bırakacak mavi renkli servis otobüsleri yavaş yavaş yerlerine gelmektedir. Hareket etmelerine henüz kırk dakika olmasına rağmen bazılarının önünde insanlar kuyruklar oluşturmaya başlamıştır bile. Bir öğrenci yurdunda taşeron temizlik işçisi olarak çalışan 45 yaşındaki Dilge de erken gelenler arasındadır. Sırada arkadaşlarıyla sohbet ederken, bunca yorgunluğun üstüne bir de serviste ayakta kalmayacağına seviniyordur. Ne var ki tüm çalışanlar servise bindiğinde ayakta kalan ve Dilge'nin oturduğunu gören bir erkek memurun sözleri, yorgunluktan çok daha ağır gelecektir: "Bu taşeron şirketler de haddini aştı, geldiler bizim haklarımızı aldılar, ayakta kaldık!" Dilge, servisteki sessizliğin yarattığı hayal kırıklığıyla akşama kadar ayakta çalıştıklarını söyleyerek kendini savunmaya çalışır, fakat memur kendinden emin bir şekilde sürdürür: "Hayır, önce memurların hakkı, yer kalırsa sizin hakkınız!" Bunun üzerine Dilge uzatmaz, içinden kaderine "nalet ederek" kalkıp memura yerini verir ve evine kadar ayakta gider.

Dilge'nin ODTÜ kampüsünde yaşadığı bu olay ne yazık ki rastlantısal ya da istisnai değildi; aksine, taşeron temizlik işçilerine yönelik hâkim tavrın bir tezahürüydü. Bu çalışmada 1980 sonrası Türkiye'sinde derinleşen toplumsal eşitsizliklerin aynı zamanda siyasi bir sorun olmaktan çıkarılıp kamu vicdanında doğallaştırılmaya çalışıldığı iddiasını (Erdoğan, 2007a) ODTÜ yurtlarında taşeron olarak çalışan temizlik işçilerinin yöneticiler, taşeron ve kadrolu diğer çalışanlar ve yurtlarda kalan öğrencilerle ilişkileri üzerinden ve onların anlatılarına dayanarak inceledim. Bu amaçla 2011 yılı Mart-Haziran ayları arasında ODTÜ yerleşkesindeki on iki farklı öğrenci yurdunda çalışan ve yaşları 23 ile 53 arasında değişen (erkek işçilerin görüşmeye daha isteksiz oluşundan dolayı) 15 kadın ve 8 erkek temizlik işçisiyle yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdim. Mülakatlara ODTÜ'de yurtta kaldığım zamanlardan tanıdığım işçilerden başladım ve onların referansıyla başka yurtlardaki işçilere ulaştım. Tanıdık referansı güvencesiz çalışan işçilerde güven duygusu yaratabilmemin tek koşuluydu ki bu durumda bile ulaştığım işçilerin dokuzu mülakat yapma talebime olumsuz yanıt verdi. Mülakatı kabul eden işçilerden ise müdürün yurtta bulunmadığı zamanlarda ya da yurttaki diğer görevlilerin bizi göremeyeceği yerlerde görüşmeyi tercih edenler oldu. Her bir mülakatta tek bir kişiyle görüştüm ve işçilere kişisel ve iş geçmişleri, taşeron çalışma ve güvencesizlik, ODTÜ'deki yöneticiler, idari ve akademik personel ve öğrencilerle kurdukları ilişkiler, din, siyasi görüş ve gelecek beklentileri hakkında sorular sordum. Bunlar ışığında işçilerin toplumsal

tahakküm ilişkileri içinde kendilerini ve yukarıdakileri nasıl anlamlandırdıklarını ve sınıf mantığının anlam dünyalarında nasıl bir fark yarattığını sorgulamayı hedefledim.

Mülakatları ODTÜ'de yaptım, çünkü 1980 öncesi devrimci öğrenci hareketinin kalelerinden biri olmuş ODTÜ'nün sınıf hiyerarşilerinin deneyimlenmesi açısından önemli bir sembolik geçmişi vardı. O dönemde ODTÜ, toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması için kafa yormuş ve ideallerini stadyumda yarım asırdır silinmeden duran DEVRİM yazısıyla geleceğe de yazmış insanları barındıran ve onların kurduğu, karşılıklı toplumsal ilişkiler tarafından sürekli olarak kurulmakta olan (Massey, 2005: 9) bir mekândı. Yine, bugün Ankara'da –zayıflıyor olsa da– hâlâ yaşatılan "hocam" kültürü de ilk olarak burada doğmuştu. Hakkında farklı rivayetler olsa da Murat Belge'nin tanık olduğunu iddia ettiği üzere* bu hitap biçimi, sınıf farkı ve üstünlük içermemesi sebebiyle, 1960 sonlarında ODTÜ öğrencisi olan Sinan Cemgil tarafından toplumsal etkileşimin önünü açmak hedefiyle başlatılmış ve zaman içinde ODTÜ'den tüm Ankara'da yayılmıştı. Sınıfsal farkları örtük tutmak yönündeki hassasiyetten, personel servisinde uluorta ifade edilebilen sınıfsal kibre ve bunun karşısındaki sessizliğe geçiş bağlamında, ODTÜ'deki taşeron işçilerin deneyimleri toplumsal ölçekte kültürel dönüşümün boyutlarına dair ipuçları taşımaktaydı.

Böyle bir dönüşümü bu kadar kısa sürede mümkün kılan süreç 1980 askeri darbesini takiben başlamıştır. 1980 darbesinin başlattığı hızlı neoliberalleşme süreci, bir yandan devletin sosyal refah ve güvenlik harcamalarının kısıtlandığı, deregülasyon ve esnekliğe dayanan piyasa düzenini kurmaya çalışırken, bir yandan da piyasa rasyonalitesiyle uyumlu bir tüketim kültürü yaratmayı hedefledi. Fakat arzu ve para tasarrufuna dayanan kültürel geleneğin (Gürbilek, 2001) ve 1980 öncesine kadar siyasal söylemlere hâkim olan yeniden bölüşümcü, adaletçi, eşitlikçi taleplerin (Erdoğan, 2007b) toplumsal bellekte hâlâ taze olduğu ve zaten sınıf ilişkilerinin tarihsel olarak "hayali akrabalık" (Kalaycıoğlu ve Tılıç, 2000) formunda yaşandığı ve eşitsizliklerin tümüyle içselleştirilemediği (Erdoğan, 2000) bir coğrafyada tüketim odaklı bireylerin inşası ancak bir belleksizleştirme operasyonu ile mümkün olabilirdi.

Nurdan Gürbilek, 1980'lerin kültürel iklimini popüler müzik, televizyon programları ve reklamlar üzerinden incelediği çalışması *Vitrinde Yaşamak*'ta (2001) Türkiye'de o yıllarda ikili bir kültür stratejisinin uygulandığını yazar: Bir yandan toplumdaki muhalif öğeler ret, inkâr ve bastırma politikalarıyla pasifize edilmeye çalışılırken, diğer yandan insanların arzu ve iştahlarının hiç olmadığı kadar kışkırtıldığı ve kendini bir fırsat ve vaatler dönemi olarak sunan bir süreç yaşanır. Bu dönemde sol muhalefetin meşruiyetini kırmak için onun emek, yoksulluk, eşitsizlik, sömürü etrafında şekillenen söylemsel araçları demode solcuların ilkelliğinin altını çizmek amacıyla kullanılır olmaya başlar. Nitekim, 1970'li yılların popüler figürü "istemem namertten bir yudum çare" diyerek arzunun kışkırtılması karşısında feragati salık veren Orhan Gencebay iken, 1980'lerin popüler figürü "ben de isterem" diyerek arzuyu hemen şimdi doyurmak istediğini açıkça dillendiren İbrahim Tatlıses'tir. Gürbilek, geçmişte tek tek istekleri bütünsel bir hikâye içinde eriten ve büyük

* http://www.taraf.com.tr/yazilar/murat-belge/sinan-cemgil/21369/

bir kültürel talebe dönüştüren hikâyenin ortadan kalkmasıyla beraber tek tek isteklerin yalnızca kendilerini temsil ediyor olmanın rahatlığıyla bir an önce doyurulmayı talep eder hale geldiğini ve arzuya eklemlenen onurun anlamsızlaştığını yazar.

1980'leri, yarattığı kültürel dönüşüm bağlamında inceleyen Rıfat Bali de (2001) bu dönemde insanlara para ve tüketim bilinci aşılama hedefiyle etkin bir medya operasyonu yürütüldüğünü söyler. Gazete, dergi, dizi ve reklamlar aracılığıyla, yıllarca tasarruf etme, azla yetinme ve "yerli malı" kullanma telkinleriyle büyümüş ve mahrumiyeti hayat tarzlarının bir parçası haline getirmiş insanlara hayattan zevk almanın ve tüketmenin bir meziyet olarak sunulduğundan, insanların ve özellikle gençlerin sınıf atlama dürtülerinin sürekli tahrik edildiğinden bahseder.

Toplumsal eşitsizliklerin derinleştiği ve toplumdaki tüketim alışkanlıklarının değişmesiyle birlikte kentsel mekânda daha da görünürleştiği bu tablo, 1990'larla beraber aşağı sınıflar için daha tehditkâr bir hal almıştır. Bu dönemde aşağı sınıflar kültürel gelenekte özdeşleştirildikleri iç güzellik cevheri (Erdoğan, 2010a; 2012b) ve popüler kültürdeki kötü muamele görmüş, örselenmiş olmalarına rağmen onurunu koruyabilmiş ve yıkılmamış, hakikatli, iyi kalpli imgelerinden (Gürbilek, 2001) arındırılarak medyatik temsillerinde ciddi bir damgalamaya maruz kaldılar. 1990'ların ortalarında anaakım yazılı ve görsel basında gecekondulu nüfus için kullanılmaya başlayan "varoş" söylemi, 1980 öncesinde kullanılan "köylü", "gecekondulu" söyleminin aksine yoksul göçmenlere kenti tehdit eden politik görüşler ve vandallığa dayalı bir kültür atfederek kente entegre olabilmelerinin imkânsızlığına vurgu yapar (Akçay'dan aktaran Yonucu, 2008). 2000'lerde ortaya çıkan "apaçiler" söyleminde ise gecekondu gençleri dış görünümün ve imajların hükmünü kabullenmiştir ve bu gecekondu gençleri aşağı sınıfların kendilerini zenginlerden onların sahip olmadığı erdem üzerinden ayırt ettikleri kültürel gelenekte önemli bir kırılmayı yansıtır (Erdoğan, 2012b).

Kurucu Bir İlke Olarak Sınıfsallık: "En Alt Gademedeyiz"

Ülke çapında süren neoliberalleşme politikaları ODTÜ kampüsündeki emek rejiminde de değişimler yaratmıştı. ODTÜ'de taşeron işçi çalıştırma uygulaması 1990'lı yıllarda çaycılık ve temizlik hizmetleriyle başladı. Taşeron şirket tarafından bir yıllık sözleşmeyle işe alınan işçiler yılın sonunda işten çıkarılıp tekrar işe alınıyor, bu şekilde kıdem tazminatı ve izin haklarından mahrum oluyorlardı. 2000'li yılların başında yaz döneminde ise toplu işten çıkarmalar yaşanmaya başladı. 2005'te o güne kadar tüm taşeron işçilerden sorumlu olan taşeron firma ihaleyi kaybetti ve sonrasında yalnızca vakıf yurtlarında çalışan işçilerden sorumlu olmaya başladı. Yerine geçen diğer firma ise her sene kapatılıp farklı bir isimle yeniden açılıyordu ve işçilerin kıdem tazminatlarıyla yıllık izin hakları ellerinden alınıyordu.

Görüştüğüm işçiler taşeron işin doğası gereği güvencesiz ve sendikasız çalışmalarının yanı sıra kıdem tazminatlarını alamıyorlar, (vakıf yurtlarında çalışanlar hariç) 2009 yılından bu yana yıllık izinlerini kullanamıyorlar ve bayramlarda/tatillerde işe geldiklerinde (2011 yılı itibarıyla) 17,5 TL ücret alıyorlardı. Bu koşullarda işe girmek içinse 2003 yılından bu yana lise mezunu olma şartı aranıyor ve yurtlar müdürü ve iç hizmetler amiri tarafından temizlik işinin ağır ve aşağılayıcı koşullarına dayanıp dayanamayacaklarını ölçmek üzere

kendileriyle mülakat yapılıyordu. Görevleri yurt temizliği olsa da, gerektiğinde ODTÜ'deki başka binaların temizliğine de gönderiliyorlardı, yurt müdürünün evrak işlerini yapmaya da. Akif'in deyişiyle, "Bu ODTÜ şirket elemanını köle gibi kullanıyor"du:

> Bu ODTÜ'de onu da söyleyeyim, şirket elemanını köle gibi görüyor. Bunu da not al yani, duyulsun. Valla. Aynen öyle yani. Köle gibi görüyor. Bu kadar basit. Gene memuru da görüyor, hepsi! Ya çünkü her şeye adam koşturulur mu yapılacak işe? Ne olursa şirket elemanı. İstediği gibi kullanıyorlar yani. Köle olmak daha başka nedir yani?

Dilge'nin ifadesiyle de ODTÜ yurtlarında çalışan taşeron temizlik işçileri "bu ODTÜ'de herkesin en alt gademede gördüğü" insanlardı.

Taşeron çalışmanın işçi-işveren bağını koparan doğası gereği, işçiler (Wills, 2009) ana işveren ODTÜ ile muhatap olabilecekleri, çalışma koşulları üzerinde pazarlık edebilecekleri kanallardan mahrumdu. Bireyciliğin teşvik edilip kolektif dayanışmanın aşındığı 1980 sonrası ortamda bir de iş güvencesinden yoksun olmaları onları işsizlikle sonuçlanması muhtemel olan kolektif direniş fikrine karşı mesafeli durmaya itiyordu. Görüştüğüm işçiler yalnızca işverenden değil diğer taşeron işçilerden de kopuklardı. Uzun zamandır ODTÜ'de çalışanlar dışındakiler yalnızca kendi çalıştıkları yurttaki işçileri tanıyor, iş aralarında ve çıkışında onlarla vakit geçiriyorlardı. Yıllık izinlerin verilmemesine karşı 2009 yılında düzenlenen eyleme yurtlardaki taşeron işçilerin katılımı öğrenci ve akademisyenlerin katılımından daha az olmuştu. Ne var ki taşeron çalışma koşullarına isyan etmeseler de itaat ettikleri de söylenemezdi. Kültürel gelenekte iktidar ve maduniyet ilişkilerinin kabullenme ve reddetme ikiliğinin ötesinde, bir "üçüncü alan"ı kapsadığı (Erdoğan'dan aktaran Erdoğan, 2007c) iddiasını destekler biçimde, sisteme dönük, örgütlü ve kolektif bir direnişten ziyade yılda beş gün verilen idari izin öncesi ya da sonrasında tanıdık doktordan rapor alma gibi daha spontane, günü kurtaracak yollara başvurarak sorunlarıyla baş etmeye çalışıyorlardı.

ODTÜ çalışanlarının memurlar ve taşeron çalışanlar (ODTÜ'de kullanılan tabirle "şirket elemanları") olarak ikiye ayrılması, sadece işçiler arası dayanışmayı değil işçilerin saygınlığını da zedeliyordu. Görüştüğüm işçilere maddi yoksunluktan, güvencesiz ve ağır çalışma koşullarından çok taşeron çalışmanın herkesçe "aşağı" bir iş olarak görülmesinin getirdiği sembolik şiddet ağır geliyordu. Sınıf toplumunun insanlara başkalarının ve kendilerinin gözünde sağlam bir onura ve saygınlığa sahip olma hissini kaybettirdiği (Sennett'tan aktaran Erdoğan, 2007c) ölçüde, maaşlarının yetersizliği, tazminat/yıllık izin haklarından mahrum olma ve güvencesizliğin yarattığı endişelerin yanı sıra ODTÜ'de değer/saygı görmemekten de şikâyet ettiler. ODTÜ'deki en ağır işi "kendilerine laf getirtmeyecek şekilde" (Akif), "severek" (Ercan) yapmalarına, "tüm gün cebelleşmelerine" (Dilge) rağmen, kendilerini ODTÜ'nün bir parçası gibi hissetmediklerini söylediler.

Bunun en açık örneği, diğer çalışanların ve öğrencilerin aksine sağlık ve rehabilitasyon merkezi, spor merkezi, kafeterya ve kreş gibi olanakların taşeron çalışanlara yasak olmasıydı. Bunlar arasında mülakatlarda en çok bahsi geçen, sağlık merkezini kullanamamalarıydı. Görüşmelerde anlatılanlara göre önceden sağlık merkezinde temizlik işçilerine bakan sözleşmeli bir doktor çalışıyorken, artık sadece salı ve perşembe günleri öğle aralarında gelen bir doktor taşeron işçilere bakmaktaydı. Dilge, sağlık merkezinde çalışan arkadaşlarından

"Şirketse hiç gelmesin" diyen bir doktor olduğunu da duymuştu. Yukarıda geçen günü kurtarma yolları bağlamında, zehirlenme gibi ayrıntılı tedavi gerektirmeyen durumlarda ya da ilaç yazdırma ihtiyacı ortaya çıktığında genellikle yurt müdürünün ricasıyla sağlık merkezinden yararlanabilen işçiler vardı. Yine de sağlık merkezini kullanabilmelerinin yazılı kurallarla değil kişisel inisiyatiflerle sağlanıyor olması Şükriye gibi kalp rahatsızlığı olan ya da Hatice gibi düşük yapmış olan işçileri kaygılandırıyordu.

ODTÜ'de görünür olması istenmeyen taşeron temizlik işçileri için yurtlarda ayrılan odalar da mekânsal örgütlenmede sınıfsal eşitsizliğin görünürlüğünü ortaya koyuyordu. Genelde bodrum ya da giriş katındaki odalar temizlik işçilerine ayrılmıştı. Vakıf yurtlarında işçilerin mutfağı, oturup yemek yedikleri ve dinlendikleri oda ve tuvaletler öğrencilerin kaldığı kısımdan keskin bir şekilde ayrılmıştı. Konukevlerinde de işçilere ayrılan oda öğrencilerin girmediği bodrum katındaydı. Bazı devlet yurtlarında ise her işçinin kendi sorumlu olduğu katta temizlik eşyalarını koyması için camı olmayan, içinde bir yatak, bir masa ve mini buzdolabı bulunan, dar odalar bulunmaktaydı.

ODTÜ'de çalışıyor olmalarına rağmen taşeron temizlik işçilerinin ODTÜ mekânıyla kurdukları ilişki, çalıştıkları yurt, yaz dönemlerinde ekstra işler olduğunda gönderildikleri idari ya da akademik binalar ile bindikleri personel servisinden ibaretti. Şükriye mekâna yabancılığını şu sözlerle ifade ediyordu:

> Ben hiç bilmiyorum, hiç tanımıyorum. Yemin olsun on senedir ODTÜ'deyim. Şu anda ODTÜ'nün neresini bilirim? Rektörlük'le yurdun arasını... Yani yurttan servise, servisten yurda. Başka ODTÜ'nün herhangi bi tarafını bilmiyorum. Ya hangi bölüm nerede, mesela kimya bölümü nerede, elektrik bölümünü, hiçbirini bilmiyorum. Sade ODTÜ'de çalışıyor musun? Çalışıyorum.

Benzer şekilde, Akif ODTÜ hakkında neler düşündüğünü sorduğumda şu cevabı vermişti:

> Ben neyini seviyim ODTÜ'nün ya? Hee. Öyle ya. Mecburiyet karşısında işte günümüzü geçirip gidiyoruz yani. Başka da hiçbir şey yok. Başka neyini seviyim yani. Servise bin git, servise bin gel yani. Sevecek bir şey var mı? Gezecek ne var ki zaten. Bir çarşısı var. Çarşısı da kalabalık, şey gibi. Bizi almaz yani, gençleri oyun oynuyor, şey yapıyor, bizim işimiz değil o.

Bu ifadeler ODTÜ mekânında görünür olamayan taşeron temizlik işçileri için sembolik sınırların ne kadar hissedilir olduğunu açığa vuruyordu. Nitekim, 2009 yılındaki bahar şenlikleri öncesinde, taşeron şirket şefleri işçilere, kiminin ifadesine göre "öğrenciyi rahatsız etmemeleri" için, kimine göreyse "görüntüyü bozdukları" için şenlik alanına girmemelerini söylemişti.

Makalenin başında nakledilen olayda da görülebileceği gibi, taşeron işçiyle temastan duyulan rahatsızlık ve temas durumlarında da aradaki farkın altını çizen tavır ODTÜ personeline sağlanan semt servislerinde de açığa çıkıyordu. Görüştüğüm işçilerden uzun zamandır ODTÜ'de olanların anlattıklarına göre, geçmişte servis sırasında bekleyen bir taşeron işçinin sırada önlerine geçen bir memurla tartışıp ona yumruk atması üzerine işine son verilmişti. Ardından da semt servislerine "Yerleşkemizde memura öncelik tanınır" yazısı asılmıştı. Daha sonra taşeron işçilerden gelen tepki üzerine bu yazı kaldırılsa da

kadrolu personelin önceliği yazılı olmayan bir kural olarak zihinlerdeki varlığını bugün de sürdürüyordu. Öyle ki memurlar "Öncelik bizim" diyerek sırada önlerine geçebiliyor veya taşeron işçiler ayakta giderken yanlarına çocuklarını oturtabiliyorlardı. Ömür'ün tanık olduğu bir olayda ise bir taşeron şirket çalışanı, servisteki bir memurdan daha sessiz konuşmasını rica ettiğinde, "Rahatsız oluyorsan özel arabaya binersin. Bu servis bize ait!" cevabını almıştı.

Erdoğan (2000), sınıf ilişkilerinin aslında koku ilişkileri de olduğunu tartışır ve aşağıyla temas korkusunun dayandığı önemli bir boyutun sembolik düzlemde "bayağı", "kaba", "pis" olarak kodlanan aşağı sınıfların "koku"sundan duyulan rahatsızlık olduğunu söyler. Görüştüğüm işçilerin personel servisinde karşılaştığı aşağılayıcı tavır, temizlik işçisiyle fiziksel temas korkusunu da içeriyordu. Dilan memurların personel servisinde hiçbir yere dokunmamaya ve kendileriyle temas etmemeye özen gösterdiklerini fark etmişti. Şükriye ise yazın servis şoförleri yıllık izne ayrılıp bazı servisler birleştirildiğinde durakta bekleyen bir memurun arkadaşlarına "Yarın da servisler birleşiyormuş, artık şirket elemanları pis pis kokarak binerler bu servise tıklım tıklım," dediğini duymuştu. Şüphesiz, iş sözleşmelerinde "Akşam 15:30-16:30 arası banyo saatidir" ibaresi bulunan taşeron temizlik işçilerinin "koku"ları daha sembolik bir kokuya işaret ediyordu. Yalnızca memurlar değil öğrenciler de aynı sembolik anlam haritasının içinde hareket edebiliyordu. Devlet yurdunda çalışan Dilge, otobüse yetişmeye çalışan bir öğrencinin ricası üzerine bavulunu dördüncü kattan aşağı indirmesine yardım ettiğinde, öğrencinin kendisine sade bir teşekkür ederken danışmadaki çalışanlarla öpüşüp sarılarak vedalaştığına tanık olmuştu. Gül ise bazı "yapmacık" öğrencilerin gün içinde üzerinde temizlik kıyafeti varken ondan uzak durduklarını, ama akşam "düzgün kıyafetlerini giyip makyaj yaptığında" daha yakın davrandıklarını söyledi.

Aşağıyla temasın yarattığı endişe yurtlarda kalan öğrencilerin taşeron temizlik işçileriyle ilişkilerini şekillendirmede önemli bir ilke olarak karşıma çıktı. Her şeyden önce yurtlarda temizlik işçilerinin öğrencilerle samimiyet kurması yasaktı. Devlet yurtlarında bu konudaki tek yaptırım öğrencinin şikâyet etme ihtimali iken, özel yurtlarda altı ayda bir işçinin katını değiştirmek veya ismi gizli tutulan öğrenciye katındaki işçiyi "değerlendirme" anketi vermek gibi uygulamalar söz konusuydu. Bu durum devlet yurtları ile özel yurtlar arasında, işçilerin öğrencilerle ilişkilerindeki özerklikleri açısından ciddi bir fark doğuruyordu. Devlet yurdunda işçiler öğrencilerin teker teker isimlerini biliyor, kendilerini öğrencilerin annesi/babası/ablası gibi görüyor, odalarına girdiklerinde onlarla şakalaşıp muhabbet edebiliyor, öğle aralarında öğrencilerle beraber yemek yiyebiliyor, yorgun/hasta olduklarında aralarının iyi olduğu öğrenciler tarafından idare ediliyorlardı. Eşitlikçi kültürel gelenek, devlet yurtlarında formel bir çalışan-müşteri ilişkisinin oluşmasının önünde hâlâ bir tampon oluşturmaktaydı, fakat özel yurtlardaki işçilerin anlatılarında daha farklı şeyler öne çıktı: Birkaç öğrenciyle şakalaşma boyutunda bile ilişki kurabildikleri (Ömür, Damla, Nurcihan), öğrencilerin çoğunun adını bilmedikleri (Mustafa, Neriman), soğuk öğrenciler olduğu (Neriman), bazı öğrencilerin kendilerini özel hizmetçileri gibi gördükleri (Ömür), "Ben buraya para veriyorum, yapmak zorundasın"ı hissettiren öğrenciler olduğu (Çiğdem, Hatice), öğrencilerle yakınlık kurarken, şakalaşırken "Müdüriyetin kulağına giderse..." endişesi duydukları (Gonca, Melek).

Her ne kadar özel yurtlarda tablo çok daha açık olsa da, öğrencilerin genelinin temizlik işçisine bakışı ve tavrı ODTÜ'deki hâkim eğilimin parçasıdır. Birçok işçi için özsaygılarına yönelen en büyük tehdit "çocukları yaşındaki" öğrencilerin bile kendilerine "temizlikçi gibi" davranmasıydı. Mülakatların başında özellikle daha yaşlı işçiler öğrencileri çok sevdiklerini, hepsiyle aralarının iyi olduğunu, onları anne babalarından uzak birer ana kuzusu gibi gördüklerini söylediyseler de, derine indikçe özel yurtlarda da devlet yurtlarında da onlara soğuk davranan, onlarla hiç muhatap olmayan, bir selamı/"kolay gelsin"i çok gören, danışmadaki personele daha sıcak davranan (Gül, Dilge), yurdu hor kullanarak ve arkasından geleni hiç düşünmeden pisleterek işçilerin emeklerini görmezden gelen (Nurcihan, Damla, Feride, Adnan), onları azarlayan (Feride, Neriman, Akif), en ufak hatalarında yüzlerine bir daha bakmayan (Gonca) ve yurda para verdiği için onlara özel hizmetçi muamelesi yapan (Ömür, Ercan, Çiğdem, Gül) öğrencilerden bahsettiler.

Yurtlardaki yöneticiler de taşeron temizlik işçileriyle ilişkilerinde sınıfsal hiyerarşinin sınırlarını özenle koruyorlardı. Yurtlarda temizlik işçileri dışında yine taşeron çalışan fakat üniversite mezunu olan danışma görevlileri ile idari personel statüsünde depo sorumlusu çalışıyordu. Hem eğitim seviyelerinin görece düşüklüğü hem de temizlik işinin sembolik olarak "değersiz" oluşundan dolayı temizlik işçileri hiyerarşinin en altındaydı. Özel yurtta çalışan 54 yaşındaki Melek bunu şöyle ifade etti:

> Değer görmüyoruz kesinlikle. Yaptığımız işten dolayı. Sınıf sınıf ayrılır ya. Burada o var. Mesela bir danışma görevlisi değer görüyor ama bir şirket elemanı değer görmüyor. Halbuki o da şirket elemanı.

Diğer işçiler de bunu doğrulayarak, müdürlerinin danışma görevlilerine ayrı kendilerine ayrı davrandığını (Dilge, Neriman, Adnan), danışmadakilerin hepsinin ismini ve doğum günlerini bildiğini ve kutlarken de temizlik işçilerinden hizmet beklediğini (Gonca), elindeki çikolatasını danışmadakilerle paylaşıp onlarla paylaşmadığını (Gülenay), kendileriyle çok da muhatap olmadığını (Eren) söylediler. Bunun aksi şekilde davranan müdürler de vardı; örneğin Caner ve Gül müdürlerinin öğle yemeklerini onlarla birlikte yediğini söyledi, fakat Caner müdürünün "Sen bunlarla yemek yiyorsun, nasıl yurtlar müdürü olacaksın?" diye uyarıldığını da duymuştu.

Sınıf zihniyeti sınıf içi ilişkilere de sirayet edebiliyordu. Temizlik işçilerinden tek farkları üniversite diploması olan danışma görevlileri aynı tahakküm düzeninin parçası olmalarına rağmen temizlik işçilerinin sembolik düzlemde "cahil" oluşları üzerinden kendilerini üstün görebiliyorlardı. Örneğin, hamileliğinin yedinci ayındaki Gülenay yine hamile olan danışma görevlisinin kendisine iş buyurabildiğini, Feride ve Dilge aralarındaki samimiyete dayanarak danışma görevlisine şaka yaptıklarında "Sen kim oluyorsun da benimle böyle konuşuyorsun!" cevabını aldıklarını, Neriman danışma çalışanlarının birbirlerini "Siz bunlara [temizlik işçilerine] çok yüz veriyorsunuz," diyerek uyardığını duyduğunu, eskiden danışmada çalışan Gonca diğer danışma görevlisinin temizlik işçileriyle aralarındaki statü farklarına dikkat çekerek mesafesini koruması yönünde kendisini uyardığını anlattı.

Görüştüğüm temizlik işçilerinin bazıları da diğer taşeron işçilere dair anlatılarında aşağı/yukarı ilişkisini belirleyen ayrımlara referans verdi. Adnan serviste kadın hocalara yer vermeyen (taşeron) ağaçlandırma işçilerinden kendini ayırıyordu:

> Bizim servis öyle bir yobazdır ki tek tük, sayılıdır öyle halden hatırdan anlayan, hep ağaçlandırmanın elemanları. Belki görmüşsündür, çalışanlar şu kenarda ot seçenler var ya... Mal gibiler. Ne yer verme var ne bir konuşma şeyi var...

Ercan'sa yurtta bir işçinin işe gelemediği durumda şirket tarafından gönderilen joker eleman istemediklerini, çünkü huyunu suyunu bilemeyeceklerini, bir şey olursa sorumluluğun onlarda olacağını söylerken kendilerine dönük "tehlikeli" imajının içinden bakıyordu joker elemana. Yine de bu tarz ifadelerle mülakatlarda çok nadir karşılaşıldığını söyleyebiliriz.

Türkiye'de aşağı sınıfların toplumsal temsiline ilişkin yeni fakat yaygınlaşan bir eğilimin suçla ilişkilendirilmek olduğundan bahsetmiştik. Bunun ODTÜ'deki tezahürü yurtta kayıp eşya/para olduğunda akla gelen ilk kişinin temizlik işçisi olmasıydı. Bir kural olarak çalıntı ya da kayıp durumunda katı temizleyen işçi müdürün yanına ifade vermeye çağrılıyordu. Bunun, odaların yedek anahtarları işçilerde olduğu için yapıldığı söylense de aşağının suçla ilişkilendirildiği bir ortamda, Adnan'ın ve Gonca'nın ifadesiyle, "almasalar da onlar almış gözüküyorlar"dı. Bu ilişkilendirilme bağlamında, Ömür bazı öğrencilerin yere veya çöp kutusuna para bırakarak kendisini test ettiklerinden, Necati ise birçok öğrencinin odasına kamera koyduğundan bahsetti. Bazı işçiler çalıntı ya da kayıp durumlarında suçlamalarla da karşılaşmıştı. Dilge katındaki bir öğrencinin parası çalındığında yurtlar müdürünün öğrenciye "Kat görevlisi almış olabilir mi?" diye sorduğunu duymuştu. Gülenay yazın yurtta kalan bir öğrencinin walkman'ini unutup ayrılması üzerine yurdu aradığını, öğrencinin söylediği odada walkman'i bulamadıklarında müdürün çok sinirlenip derhal o walkman'i bulmalarını istediğini, gerginlikle walkman'i ararken iki yan odada bulup "sevinçle" müdüre götürdüklerindeyse müdürün "Aldınız, oraya attınız değil mi!" diyerek kendilerini suçladığını anlattı. Bu örneklerde olduğu gibi açıkça hırsızlıkla itham edilmek şöyle dursun, bu konuda konuşmak, bu konunun kendilerine sorulması dahi işçiler için hissedilir derecede rahatsız ediciydi, nitekim mülakatlarda konu buraya geldiğinde ses tonları ve yüz ifadeleri bariz bir şekilde değişti, üzerine konuşmak istemeyip konuyu geçiştirenler oldu.

Görüldüğü gibi, ODTÜ yurtlarında taşeron temizlik işçisi olarak çalışmak aslında görünmez olmak anlamına gelmekteydi. Taşeron işçilerle hiyerarşik ilişki kuran öğrencilerin, diğer taşeron ya da kadrolu çalışanların da aynı tahakküm ilişkilerine tabi olduğu söylenebilir. Fakat zaten burada önemli olan, toplumsal piramidin neresinde durduklarından bağımsız olarak, aşağıya bakışlarını belirleyen mantığın aşağı sınıflara dair korku, tehlike, kent hayatına ait olamama gibi imgeler etrafında oluşturulan söyleme dayanması ve bunun ODTÜ'de hâkim eğilim olarak karşımıza çıkmasıdır.

Sınıfsallığa Direnme ve Ahlaki Silahlar

Yukarıda tartışıldığı üzere ODTÜ'de yurt yöneticilerinin, memurların, danışmadaki taşeron çalışanın ve dahi devlet yurduna ayda (2011 yılı itibarıyla) 150 TL ödeyen öğrencilerin taşeron temizlik işçileriyle kurdukları ilişki genel olarak sınıf mantığına göre düzenleniyordu. Fakat kendilerine dair hâkim sembollerin ve sınıfsal eşitsizliklerin meşruiyeti taşeron temizlik işçilerinin zihninde hâlâ sorunluydu.

Bunu her şeyden önce işçilerin "temizlikçi gibi görülmek", "kale alınmamak", "değer görmemek" ve "hırsızlıkla suçlanmak/kendilerine güvenilmemesi" konularındaki hassasiyet ve kırgınlıklarından anlamak mümkündü. Sınıf mantığının kendini açık ettiği noktalara açıkça itiraz ediyorlardı. Her şeyden önce yurtlarda samimiyet kurmaları yasaklanan öğrencileri müşteri gibi değil kendi evlatları gibi görmelerinde, öğrencinin de kendilerini aynı şekilde gördüklerini ve kendilerinden ilgi beklediklerini düşünmelerinde bu itiraz görülebiliyordu. Benzer şekilde, sağlık merkezinin kendilerine yasak olması hakkında konuşurken bazı işçiler acil bir durumları olduğunda oradaki görevlilerin kendilerine de bakacağını, "o kadar da olmadığını" söylediler. Semt servislerindeki memurlara tanınan önceliğe karşı da kendilerinin de ODTÜ'ye hizmet ettiğini ve memurların onlardan bir farkı olmadığını vurguladılar. On beş yılı aşkın bir süredir ODTÜ yurtlarında çalışan İsmail, ODTÜ'yü bir sürgün yerine benzetmişti:

> İnsanların hakkını vermiyorlar, işte yol parası yok, adam seni hor görüyor, memur geliyor sana şöyle bakıyor, şirket hıh aman... Yazı yazıyor ODTÜ işte rektörlükten, neymiş şirket elemanları oturamaz, "Yerleşkemizde memura öncelik tanınır". Bak! Bu ne demek ya! Böyle saçmalık olabilir mi?

Yine birçoğu 2009 bahar şenlikleri öncesinde şenlik alanına girmemeleri konusundaki uyarıda "görüntüyü bozma" ifadesinin kullanılmadığını/kullanılmamış olması gerektiğini söyledi.

Mülakatlarda dikkat çeken bir diğer eğilim, kendilerini hor gören sayısız memurdan, öğrenciden, yöneticiden bahsetseler de bu tarz tavırların istisnai olduğunu savunmaları ve "küstah memurlar", "soğuk davranan öğrenciler" gibi genellemeleri reddedip insanların bireysel özelliklerine vurgu yapmaları, bir diğer deyişle sınıf farklarını inkâr ediyor olmalarıydı (Bora, 2005). Birçoğu kendilerine hizmetçi muamelesi yapan, selam vermeyen, serviste yer vermeyen, hor gören sayısız insandan bahsetse de bunların nadir olduğunu, arada tek tük çıktığını, çoğunluğun iyi olduğunu vurguladı. Gülenay kendisini hırsızlıkla suçlayan müdürüyle ilgili olarak "çok çok iyi bir insan" ifadesini kullanıyordu ve müdüründen böyle bir suçlamayı hiç beklemediğini söyledi. Yine Dilge yurtlara gelmeden önce yanında gündelikçi olarak çalıştığı bir kadının kanlı iç çamaşırını yıkamasını istemesi üzerine oraya bir daha gitmediğini anlatırken işveren kadından mükemmel bir kadın olarak bahsetti ve o tavrına çok şaşırdığını anlattı. Genellikle soğuk davranan öğrenciyi ya da aşağılayan müdürü o günkü psikolojisinin bozuk oluşuyla, yanlış yetiştirilme tarzıyla ya da karakterinin soğuk oluşuyla açıklayıp, "Onun yapısı öyledir", "Herkese öyle davranıyordur" gibi ifadeler kullanırken, bu tavırların sadece kendilerine yönelmediğini vurguladılar.

İşçilerin zihninde sınıf farklarının meşru olmadığının bir diğer göstergesi ise zenginliğe ve kendilerine dair temsilleriydi. İşçilerin hepsi çalıp çırpmadan, hak yemeden zengin olunamayacağını düşünüyordu ve bu bağlamda yoksulluklarını, harama el uzatmayacak olmalarıyla açıklıyorlardı. Yalnızca hâkim algı şemasında ilişkilendirildikleri "düşük", "cahil", "kaba", "pis" ve "tehlikeli" imgelerini reddetmekle kalmadılar, ayrıca "burnu havada", "şımarık", "anasını babasını tanımaz", "fakirin halinden anlamaz", "gözü aç", "kendini üstte gören", "bencil", "soğuk", "kuduruk" diye sundukları zenginler karşısında

kendilerini "namus", "mütevazılık", "gönül zenginliği", "alınteri", "helal kazanma", "çoluk çocuğun rızkı için her tür çileye katlanma" ve "sabır" üzerinden onlardan ayırıyorlardı. Bu şekilde erdem, taşeron işçilerin elinde maddi sefalet ve manevi acı karşısında ayakta kalmalarını sağlayan bir silaha dönüşüyordu (Erdoğan, 2007c). Yoksulluklarını bir yandan harama el uzatmamalarıyla açıklarken, ülkeyi yönetenlerin de düzeni harama el uzatandan, zenginden yana kurduğunu ve kendilerini özellikle aşağıda tutmak istediklerini (Neriman, Ercan, Dilge, Akif) söylediler ve sorumluluğu devlete yüklediler. Bu da, yoksulluğu bireysel sorumluluk üzerinden açıklayan neoliberal anlatının taşeron işçilerin zihninde henüz kurucu bir yer edinemediğini göstermesi bakımından önemliydi.

İşçilerin hâkim söylem oluşturma sürecine dahil olma arzuları ile eğitsel ve entelektüel araçlarından mahrum olma duyguları iç içe geçiyordu (Erdoğan, 2007c). Mülakatlarda "Biz cahil insanlarız", "Siz daha iyi bilirsiniz" gibi ifadeler kullansalar da her zaman bu yetersizlik hissinin içinden konuşmadılar. Feride öğrencilerin ODTÜ gibi bir okulda okumalarına rağmen çamaşır makinesinin düğmesine basmayı bile bilmediklerinden bahsederken "Bunu yapamayan birinin aptal olduğunu düşünürüm ben," dedi; Nurcihan'sa sifonu çekmeyi bilmeyen öğrencinin "okumuş ama adam olamamış" olduğunu söyledi. Yetersizlik hissiyle aynı anda "Bunları da yaz bilinsin", "Şunu da söyleyeyim herkes duysun" gibi ifadelerde ortaya çıkan bir sesini duyurma isteği de kendini gösteriyordu. Bu mahrumiyet duygusunun öylece kabullenilemeyişi, işçilerin zihninde sınıf mantığının hâlâ sorunlu olduğuna işaret ediyordu.

Sınıf mantığına gücenme ve sitem, bazen geçmişe özlemle iç içe ifade edildi. Görüştüğüm işçilerin bir kısmı eski öğrencilerin daha iyi olduğunda hemfikirdi. Mustafa eskiden öğrencilerin kendileriyle sohbet edip beraber yemek yediğini, Ramazan ayında aralarında zekât toplayıp temizlik görevlisine verdiklerini anlattı. Gül şimdiki öğrencilerin burnu havada, kural tanımaz olduğunu, eski öğrencilerinse çok daha halden anladığını ve emeklerine teşekkür etmek için bir yılbaşında ona mutfak robotu hediye ettiklerini söyledi. Gonca ve Gülenay da eski öğrencilerin daha cana yakın ve candan olduğunu, onları temizlik işçisi gibi görmediklerini, kendilerinden biriymiş gibi görüp "bağırlarına bastıklarını", şimdiyse böyle bir şeyin mümkün olmadığını söyledi. Öğrencilerin tavrındaki bu dönüşüm bir yandan yerleşkede sınıf mantığının gitgide yaygınlaştığını gösteriyordu, diğer yandan da işçilerin geçmişe özlemleri ve şimdiye kırgınlıkları bu mantığın onlar tarafından hâlâ normalleştirilememiş olduğuna işaret ediyordu.

Yukarıda sınıf farklarının derinleşmesi ve aşağıya dönük damgalama ile sembolik şiddetin artması karşısında taşeron işçilerin tepkilerine ve/veya tepkisizliklerine, zengine ve kendilerine dair imgelerine ve ahlaki silahlarına değindim. Sınıfsal farkların meşruiyetinin taşeron işçilerin zihninde hâlâ sorunlu olduğunu gördüm. Aşağıdaki bölümde ise hem maddi eşitsizliklerin hem de sembolik şiddetin artması karşısında taşeron temizlik işçilerinin anlam dünyasında çeşitli kırılmaların yaşandığı ve iç güzellik silahının aşağının gözünde bile zayıfladığı argümanını, genç ve özel yurtta çalışan işçiler ile 40'lı yaşların üstünde ve devlet yurdunda çalışan işçiler arasındaki farklar bağlamında tartışacağım.

Aşağının Zihnindeki Dönüşüm

Her ne kadar sınıf eşitsizlikleri taşeron işçilerin zihninde hâlâ doğallaştırılamamış idiyse de sınıf mantığının işçilerin bilincine gitgide daha çok baskı yaptığı ve orada birtakım kırılmalar yaratmaya başladığı söylenebilir. İşçilerin sınıf farklarına kırgın ve öfkeli olduklarını ve bunlarla mücadele ederken ahlaki silahlarını kuşandıklarını söylemiştim, fakat sınıfsal kibrin gitgide daha açıkça ifade edilebilmesi bazı işçiler için ahlaki değerlerin meşruiyetini zayıflatabilmekteydi. Bu noktada özel yurtlardaki genç işçiler ile devlet yurdundaki yaşlı işçiler arasında önemli farklar vardı.

İşçilerin öğrencilerle ilişkilerinde görece özerk olduğu devlet yurtlarında çalışan yaşlı işçiler için "zenginler"den tek eksikleri okuyamamış olmalarıydı ve "o da dokuz aylık ben de" gibi eşitlikçi ifadeleri sıklıkla vurguladılar. Bu işçiler sınıf mantığının dışına çıkarak danışma çalışanlarıyla beraber yemek yiyebiliyor, şakalaşıyor, yeri geldiğinde haklarını savunup tartışabiliyorlardı ve bazı öğrencilerle de selamlaşmanın ötesinde samimi ilişkileri vardı. Örneğin Gül oğluna derslerinde yardımcı olan, kızı gibi sevdiği öğrencisinin fotoğrafını cüzdanında oğlunun fotoğrafının yanında taşıyordu; Gülşen çalıştığı yurtta kalan ve Psikoloji bölümünde okuyan bir öğrencisiyle her gün konuşup sohbet ederek rahatlıyordu; Dilge ise en sevdiği öğrencisini evine yemeğe götürüyordu. Ne var ki samimiyetin önünde sıkı denetim olan özel yurtlardaki işçiler, samimiyeti yasaklayan kuralları eğip bükebilecek özerkliğe bu derece sahip değildi. Kendilerine pek yüz vermediklerini, iş buyurduklarını söyledikleri danışma çalışanlarıyla ayrı yerlerde yiyip içiyor ve pek muhatap olmuyorlardı; katlarındaki öğrencilerin çoğunun ismini bilmiyorlardı ve sadece birkaçıyla ilişkileri –Ömür'ün tabiriyle– "şakalaşma seviyesine bile varıyor"du.

Özel yurtlara dair dikkat çeken bir nokta, Kalaycıoğlu ve Tılıç'ın (2000) gündelikçi kadınların işverenleriyle ilişkileri bağlamında gözlemledikleri gibi, genç işçilerin aşağılanmaya karşı yaşlı işçilerden daha duyarlı olmaları ve kendilerine dair algılarının çevrelerince nasıl algılandıklarıyla alakalı olmasıydı. Bu duyarlılık artan sınıf kibriyle birleştiğinde sınıf mantığının dışına çıkmak konusunda onları daha çekingen yapıyor ve daha savunmacı bir pozisyona yerleştiriyordu. Bu bağlamda hepsi 35 yaşından daha genç olan ve özel yurtlarda çalışan Damla, Ömür, Eren ve Çiğdem öğrencilerle samimiyetin de pek iyi olmadığını, samimiyeti pek tercih etmediklerini, işlerini yapıp çıktıklarını söylediler. Damla, "Bana sorsan kapının önüne bıraksınlar çöpü falan, ben oradan alayım, hiç girmeyeyim odasına," derken, öğrencilerin odalarında kendisini rahat hissetmediğini, masalarının üstünde cep telefonları, bilgisayarları olduğundan bahsederek anlattı. Bunu söyleyerek Damla odadaki varlığının öğrenci için huzursuzluk yarattığını kabullenmiş görünüyordu ve yaşlı işçilerin yaptığı gibi öğrenciyle samimiyet kurup onda güven oluşturmaya çalışmak yerine, bu rahatsızlığın öğrenci tarafından açık edilmesi ihtimaline karşı öğrenciyle daha mesafeli ilişki kurmayı aşağılanmaya karşı bir savunma stratejisi olarak tercih ediyorlardı.

Yaşlı işçiler yeni gelen öğrencilere güven vermek, soğuk davranan öğrencilere nasıl davranmaları gerektiğini göstermek, şaka ve espri yoluyla ya da ailesinden uzak "ana kuzuları"na şefkatle yaklaşarak onları açmak konusunda çok daha girişkenlerdi, zira sınıf mantığına karşı kendi eşitlikçi ve ahlaki değerlerine güveniyorlardı. Genç işçiler ise öğrenciye yaklaşırken daha mesafeli, daha tedirgindi. Örneğin 25 yaşındaki Seda, yaşlı

işçilerin anlattıklarından çok farklı olarak, öğrenciyle samimiyet kurmaya gerek duymadığını, zaten öyle de olması gerektiğini, çünkü "sonuçta çalışan olduğunu" anlattı. Fakat yine de ekledi: "Ama kendi anlatmak isterse dinlerim tabii." 34 yaşındaki Çiğdem de bir seferinde bir öğrencinin telefonda annesiyle tartıştığına ve moralinin bozulduğuna tanık olmuş, iyi olup olmadığını sormak içinden geldiyse de o an sormaya cesaret edememişti. Tedirginliğini ise "Şimdi ben sorduğum an bana derse ki seni ne ilgilendirir, sana ne derse işte o beni üzer," diyerek açıkladı.

Artan sembolik şiddet karşısında ahlaki silahların genç işçiler için o kadar da güçlü olmadığı ve kültürel gelenekte maduna atfedilen iç güzellik silahı ve görünüş/öz ayrımının genç işçilerin anlatılarında zayıflamaya başladığı da gözlemlenebiliyordu. "Zenginde olan niye fakirde yok?" diye sorduğumda, Damla (30) şöyle cevap verdi:

"Mesela ben teknoloji manyağıyım. Benim iki tane telefonum var. Notebook'um var evde. Üniversiteyi yoğunluktan, işten güçten okuyamadım. Yani hiç imrenmiyorum bunlara [özel yurtta kalan öğrencilere]. Zenginin var ama bende olan da onda yok."

Bir yandan sahip olduklarının arkasındaki emeğin kıymetini bildiği için zenginlerden daha mutlu olduğunu düşünüyordu, fakat bunu söylerken telefonuna da referans vermesi sembolik şiddetin iç güzellik silahını zayıflatacak ve imajların meşruiyetini dayatacak kadar arttığına işaret ediyordu.

Yaşlı işçiler ile 20'li yaşlarındaki kadın işçiler arasındaki fark, geleceğe dair arzu ve beklentilerde de kendini gösterdi. Derinleşen toplumsal eşitsizlikler ve artan sembolik şiddet karşısında işçilerin kendi hayatlarının faili olduklarına dair hisleri zayıflamıştı. Görüştüğüm işçilerin anlatılarında geleceğe dair umutsuzluk ve hayatının nereye gittiğinden emin olamama hisleri ön plandaydı. "Bir hayalin var mı?" diye sorduğumda, 38 yaşındaki Şükriye "Benim hayallerim hep küçüktür canım," diye cevap verdi. 34 yaşındaki Nurcihan ise "Gelecek için hiçbir hedefim yok. Ben bu işte çalışarak bir yerlerde yönetici olmayı hayal edemem di mi?" dedi. Daha iyi iş tanımları ise yurtlar yerine ODTÜ kreşinde çalışmak isteyen Melek ve Feride'nin durumunda olduğu gibi yine taşerondu ya da "Tazminat neyim istemeyiz, yeter ki işten çıkartma olmasın," diyen Ercan'ın durumunda olduğu gibi azla yetinme üzerine kuruluydu.

20'li yaşlarındaki ve 30'larının başlarındaki diğer işçilerin anlatılarında, zorlaşan hayat şartlarına dair farkındalık kendini bir yandan "Eskiden bereket vardı" (Damla), "Şimdi üniversite mezunu bile iş bulamıyor" (Ömür) gibi ifadelerde açığa vuruyordu. Fakat diğer yandan yukarıdaki işçilere göre daha yüksek hedefleri vardı. 25 yaşındaki Serap temizlikçi olarak hayat geçmeyeceği için yine ODTÜ kampüsünde güvenlik görevlisi olmak için sınavlara hazırlanıyordu; 27 yaşındaki Ömür ise temizlik işinden yurttaki danışmaya geçmeyi hedefliyordu ve bunun için açıköğretimde okuyordu. Aynı şekilde 30 yaşındaki Damla da zorlukla da olsa hayalini gerçekleştirdiğinden, kredi çekip ev aldığından ve kimseye muhtaç olmadan borcunu ödeyip bu yaşında ev sahibi olduğundan gururla bahsediyordu. Bu yaş grubundaki işçilerin anlatılarında kendi ayakları üzerinde durmak, kendini geliştirmek, dershane parasını kendisi çıkarmak, ailesine yük olmamak, kimseye muhtaç olmamak gibi ifadeler, zedelenen faillik hislerine pansuman yapan güçlü vurgulardı.

Zorlaşan hayat şartları, işçilerin çocuklarına ve/veya çocuk sahibi olmaya dair düşüncelerine de yansıyordu. Eğitim onların gözünde hâlâ yukarı doğru toplumsal hareketlilik sağlayabilen bir araçtı ve iyi okullarda okutabilirlerse, çocuklarının kendilerinden çok daha iyi koşullarda yaşayacaklarını düşünüyorlardı. Fakat özellikle genç işçiler, "daha iyi durumdaki" ya da "tek çocuklu" ailelerin çocuklarına sunabildikleri dershane gibi pahalı imkânları kendi çocuklarına sağlayamayacaklarının da farkındaydılar. Bu durum onları –Gülenay'ın ifadesiyle– fakirlikten en az üç çocuk yapan anne babalarının aksine daha az sayıda çocuk yapmaya, hatta çocuk yapmama kararı almaya itebilmekteydi. Görüştüğüm işçilerden 40 yaşın üstünde olanların biri hariç hepsinin en az üç çocuğu varken, 40 yaşın altında olan işçilerden altısının çocuğu yoktu ve diğerleri de bir ya da iki çocuk sahibiydi. Bunlardan Ömür (26), çocuğuna iyi imkânlar sağlayamayacağını düşündüğünden çocuk yapmayı erteliyordu; iki erkek çocuk sahibi Çiğdem (33) aslında kızının da olmasını çok istediğini, ama maddiyattan dolayı başka çocuk yapamayacağını söyledi.

Genç kadın işçiler çocuklarını okutmanın öneminin farkında olsalar da, 1980 sonrası eğitimin tüm seviyelerinde artan özelleştirmeler ve en iyi okullara girmek için doğan rekabet sonucu annelik rolünün kurucu öğelerinden biri haline gelen eğitime yönelik gözetimi (Özyeğin, 2005) kendi kısıtlı eğitim seviyeleriyle sağlayamayacaklarının bilincindeydiler. 30 yaşındaki Damla'nın çocuk yapmayı düşünmemesinde çocuğuna yetemeyeceğine dair hissi öne çıkıyordu: "Kendin yetişmemişsin, çocuğa ne verebilirsin ki? Marifet değil çocuk doğurup aman bunun da çocuğu var denmesi." 33 yaşındaki Nurcihan'ın sözleri de benzer bir yetersizlik hissini ifade ediyordu:

> Hani bak ben okumadım, benim çocuğum nereye kadar okuyabilecek? Nereye kadar ona ne mantıklı şeyler gösterebileceğim? Hani ben sağlıklı bir çocuk nasıl yetiştireceğim? Yetiştirsem bile kimin altında ezilecek, kimin lafına şey olacak?

Damla ve Nurcihan'ı çocuk yapmamaya iten şey, iki çocuk sahibi olan Çiğdem'in canını çoktandır yakıyordu. Çocukları ilkokul ve ortaokula giden Çiğdem, en çok onlara derslerinde yardımcı olamadığında üzüldüğünü ve sinirlendiğini söyledi. Çocukları şu an en az üniversite seviyesine gelmiş olan yaşlı işçiler çocukları için kendini feda etmiş olmak ve çocukları için her türlü çileye katlanıyor olmak üzerinden kendi "yeterlilik" ve özsaygılarını kurabilirken (Erdoğan, 2007c), genç işçiler çocuklara iyi bir yaşam sağlayabilmenin araçlarından yoksun olmanın sembolik şiddeti altında eziliyordu.

Neoliberal Birey Kurgusunun Kaygan Zemini

Bu çalışmada, 1980'lerle beraber artan toplumsal eşitsizliklerin, sınıf farklarının ifadesi ve deneyimlenişi açısından Türkiye'nin kültürel tarihinde yarattığı kırılmayı ODTÜ öğrenci yurtlarında taşeron olarak çalışan temizlik işçilerinin deneyimleri üzerinden incelenmiştir. 1980 öncesinde hâkim olan mazlumdan yana, eşitlikçi, adaletçi siyasal söylemler ve tasarrufa dayalı, mahrumiyeti yücelten kültürel gelenek sınıf ilişkilerinin de daha örtük bir biçimde, bir "hayali akrabalık" formunda yaşanmasını sağlamış, fakat 1980'lerde bir yandan muhalif öğeler şiddetle bastırılırken bir yandan da görsel ve yazılı basının etkin bir şekilde kullanımıyla bütünselliğinden koparılmış arzular kışkırtılmış, topluma tüketim ve para bilinci kazandırılmak amaçlanmış, kaynağı önemsenmeden servet övülmüş

ve kısa yoldan zengin olma hırsı tahrik edilmiştir. Bunun sonucunda bir yandan sınıfsal eşitsizliklerin derinleştiği bir ortamda tüketmenin ve zenginliğin meşrulaşması ile sınıf farkları daha açıktan ifade edilir olmuş, bir yandan da aşağı sınıfların maddi sefaletlerine eklenen sembolik şiddet daha da artmıştır.

Bu süreç, ODTÜ kampüsünde özlük hakları reddedilen, sosyal imkânlardan yararlanamayan, personel servisinde önce memurlara yer vermesi beklenen, müşteri memnuniyeti mantığı çerçevesinde öğrenciler karşısında her zaman alttan alması gereken, "ODTÜ'nün üvey evlatları" taşeron temizlik işçilerinin deneyimlerinde ifadesini buluyordu. Sınıfsallık ilkesi devlet yurtlarında çalışan, yaşlı işçiler tarafından eğilip bükülebiliyorsa da, özsaygıya yönelen tehdit karşısında zayıflayan ahlaki silahlar özel yurtlardaki ve 20'li ve 30'lu yaşlarındaki işçileri yukarıyla temasta daha savunmacı bir pozisyon almaya zorluyordu.

Yine de sınıfsallık ilkesinin genç ya da yaşlı, özel yurtta ya da devlet yurdunda çalışan taşeron işçilerin zihnini tamamen kaplayabildiğini söylemek mümkün değildi. Kültürel geleneklerinde kırılmalar olmakla beraber neoliberal birey kurgusu taşeron işçilerin zihninde hâlâ tam olarak meşru değildi; dayatılan sınıf mantığının mutlak olmadığı gibi. İlk başta naklettiğim olayda Dilge'nin canını yakan şey memurun onu alenen aşağılaması kadar, servisteki kimseden buna bir tepki gelmemesiydi de. Sınıf kibrinin bu arsızca ifadesi servisteki diğer insanlar için tepki gerektirmeyecek bir şeye dönüşmüşse de Dilge'nin ve tüm taşeron işçilerin bu sessizliği kabullenemeyişinde başka bir adalet algısının tortusu vardı.

Eşitlik ilkesine dayanan "hocam" kültüründen, ODTÜ'nün üvey evladı "şirket elemanları"na ve onlara karşı uluorta ifade edilebilen kibir karşısındaki sessizliğe geçiş, ODTÜ'nün üzerine kurulu olduğu ve kendi sınırları dışına da taşmış olan kolektif belleğin silikleştirilmesiyle mümkün olmuştur. ODTÜ bugün temizlikten güvenliğe birçok alanda işçilerini taşeron sisteme emanet etmiş, konforlu vakıf yurtlarında kalan öğrencilere "müşteri memnuniyeti" mantığı ile yaklaşılmasını çalışanlara dayatan, mekânda görünür olan ve olmaya çekinen arasındaki sembolik sınırların sınıfsallık ilkesince düzenlendiği bir mekân görünümündedir. ODTÜ stadyumunda büyük harflerle yazan "DEVRİM" sözü yarım asırdır silinemeyedursun, sınıfsal hiyerarşilerin toplumsal ilişkiler üzerindeki belirleyiciliğini kamufle eden "hocam" kültürü, sınıf farklarının altını koyu bir şekilde çizen temassızlık anlayışında sönükleşmektedir. Bize düşen, zihinlerde tortusu kalmış o adalet algısının sesini yükseltmek ve böylece bugün egemen görünen zihniyetin doğal ya da kaçınılmaz olmadığını hatırlatmaktır. Çünkü hatırlanan "öteki" olduğunda, hatırlamak varolanın mutlaklığına direnmek demektir (Assmann, 2001).

Yerel Kalkınmacılıkta Cittaslow Modeli: Neoliberal Kentleşme Politikalarına Yeni Bir Alternatifsizlik mi?

Can Gündüz

İzmir'e bağlı bir sahil kasabası olan Seferihisar, 2009 yerel seçimleriyle başlayan belediyecilik döneminin henüz başında, üyelerinin büyük kısmını Avrupa Birliği sınırları içindeki 50.000'den az nüfuslu kentsel yerleşimlerin oluşturduğu Uluslararası Cittaslow Ağı'na katılma başarısı elde ederek yerel ve ulusal basın yayın ortamlarında adından sıkça söz ettirmiştir. Bunda en önemli etkenin, çevreye duyarlı yaşam tarzlarını benimsemiş kişi ve grupların girişimlerinin ötesinde, ilçe belediyesi gibi belli ölçüde "yasakoyucu" yetkilere sahip olması beklenebilecek bir yerel yönetim mercii tarafından kentin güvence altına alınmış olma ihtimali olduğunu iddia edebiliriz. 2009'dan günümüze kadarki süreçte Seferihisar'ın Cittaslow üyeliğinin belediye başkanının ön planda olduğu bir siyasi ve toplumsal girişimcilik tarzıyla sahiplenildiğine dikkat çekmek gerekiyor. Özellikle CHP'li ilçe belediye başkanı Tunç Soyer'in, daha önce İzmir'in EXPO 2015 adaylığı sürecindeki genel sekreterlik deneyiminden gelen marka değeri endeksli kentsel yönetişim meziyetlerini bu kez Cittaslow markasının sunduğu olanaklarla Seferihisar kasabası ölçeğinde yaygın biçimde uygulama şansını elde ettiğini görüyoruz. Basın yayın haberciliğinin günümüzde ulaştığı kurgusal algı yönetimi stratejilerini de etkili bir biçimde devreye sokan belediye başkanı, kentin bir bütün olarak algılanışında, kente dair bütüncül bir imajın oluşturulmasında ve bu imajın çeşitli stratejilerle yönetilmesinde baş aktör olarak öne çıkıyor ve Seferihisar yeni bir kimlikle sunuluyor: Citta Slow. Bu gelişmenin içeriğini anlamak ve tartışabilmek için önce Slow Food hareketine eklemlenen Citta Slow hareketine bakmakta yarar var.

Kültürel-Siyasal-İktisadın Toplumsal Kimlikle Uzlaşma Noktasında Slow Hareketi

1999 yılında İtalya'da ortaya çıkan Uluslararası Cittaslow Ağı, adını İtalyanca "citta" (şehir) ve İngilizce "slow" (yavaş) kelimelerinden alıyor. Citta Slow 1980'li yılların başında yine İtalya'da başlayıp uluslararası üne kavuşan Slow Food hareketinin etkisiyle ortaya çıkar ve "kent temelli bir Slow Food yan ürünü" (Mayer ve Knox, 2006) olarak sunulur. Slow Food ise bir sosyolog, iletişimci ve yemek eleştirmeni olan Carlo Petrini'nin, Roma'da İspanyol Merdivenleri'nin karşısına bir McDonald's açılmasını barışçıl bir biçimde insanlara makarna dağıtarak protesto etmesiyle başlar. İtalya'nın kuzeyindeki Langhe bölgesinden olan Petrini, Kuzey İtalyan şehirlerinin endüstrileşmeyle girdiği hızlı kalkınma süreçlerinde bir yandan işçi sınıfı temelli bir mücadelenin, diğer yandan da endüstriyel sistemin kültürel erozyonuna karşı daha geniş tabanlı bir halk mücadelesinin arayışı içinde biri olarak karşımıza çıkar. Petrini nihayetinde bir yemek eleştirmeni olarak kendine özgü

estetik temelli bir karaktere büründürdüğü siyasi mücadelesini yakın zamanda Türkçeye de çevrilen *Slow Food Devrimi* isimli kitabında oldukça hoş bir biçimde anlatır. İtalyanca kısaltması ARCI (Associazone Ricreativa e Culturale Italiana) olan, Türkiye'deki halkevlerinin dengi İtalyan Dinlence ve Kültür Derneği içinden zamanla evrilerek 2000'lere gelen bu mücadele, devletin merkezi kitlesel zirai gıda siyasetine karşı yerel, alternatif zirai gıda üretim ve tüketim pratiklerini örgütlemeyi esas alır. Slow Food bu süreçte kâr amacı gütmeyen bir sivil toplum kuruluşu olarak kısa sürede geniş bir kitleye erişir (Petrini ve Padovani, 2011). Slow Food'un kurumsallaşma sürecinde Petrini alternatif gıda üretim ve tüketim pratiklerini örgütleyebilmek için sosyolog ve iletişimci kimliğini en baştan bilinçli bir biçimde devreye sokar. Özellikle Fransa-Burgonya'daki ünlü şarapçılık yörelerine yaptıkları ziyaretlerin kendileri için okul görevi gördüğünü belirten Petrini, bu yörelerin engin tarım geleneklerinin ötesinde güçlü bir iletişim stratejisine ve girişimcilik kapasitesine de sahip olduklarını gözlemler. Kendi tabiriyle "bölgenin genel imajını pazarlama yeteneği"nin manzaradan, konaklama kapasitesinden, yöresel mutfak ve şaraptan olduğu kadar İtalya'dan farklı olarak, üreticilerin bireyselliğe kaçmamasından kaynaklandığının da altını çizer (Petrini ve Padovani, 2011). Burada Petrini'nin Fransa şarapçılığından aldığı dersleri aktarırken sosyoloji eğitimi geçmişinden gelen biraz kuram yüklü bir belleği devreye soktuğunu iddia edebiliriz. Çünkü onu büyülemiş görünen Fransa şarapçılığının kalitesinden ödün vermeden, özellikle kapitalist endüstriyel koşullara direnerek süregelen ortaklaşa üretim ve pazarlama gelenekleri, tüketim antropolojisi üzerine eserleriyle tanınan İngiliz antropolog Mary Douglas'ın "toplumsal kimlik" tartışmasından izler taşır. Fransa şarapçılığıyla ABD'deki California şarap endüstrisinin şarap adlandırma dizinlerini karşılaştırdığı çalışmasında Douglas (1986), Fransa'da şarapların ticari markalaşma süreçlerinin toprağa dayalı sınıflandırma yaklaşımına dayanıyor olmasından ötürü yörelerin "kültürel-siyasal iktisat"ları ile "toplumsal kimlik"lerinin iç içe ve eşzamanlı geliştiğini ve bu sayede yıllara meydan okuduklarını söyler. California şarap endüstrisinde ise üretici kurumlar ile markalar arasındaki doğrudan bağ kopmuştur. Bu şirketler devreye soktukları büyük ölçekli endüstriyel üretim ve pazarlama yöntemleriyle kendi kendilerinin kurumları haline geldiklerinden, artık yeredeki kurumların denetleyici ve düzenleyici kalıplarına katışamazlar. Fransa'daki toprağa dayalı şarap adlandırma sisteminde ise coğrafi etkenlere ek olarak belli bir bağdaki mevcut yöresel iktisadi örgütlenme biçimine içkin bir "kalite ilkesi" de işin içindedir. Bir şarabın "yöre"si, mahsulün kalitesini belirleyen toprağın eğimi, güneşin açısı, toprağın türü ve mikroklima gibi coğrafi koşulların ötesinde, o toprak üzerindeki üretici öznelliğinin, belli bir geleneğin bir nevi şanı şerefi haline de gelmiş bir "bilgi" aktarımıyla da özdeş hale gelmiştir. Dolayısıyla yere-dayalı "toplumsal kimlik" ticarileşmeye kurban gitmediği gibi ticari başarının da güvencesi olan "kalite"yi imler hale gelmiştir.

Slow Food'un kurucusu Carlo Petrini, Burgonya şarap üreticilerinin bu yerel kimliğin markalaşmasına dayalı sürdürülebilir iktisat formülünü Kuzey İtalya Langhe bölgesine uyarlarken, bu formülün iki önemli bileşeni olan üretici ve tüketici kesimlerin ilişkisini biraz daha radikalleştirir. Özellikle çevreci hareketlerin pratiklerini yaygınlaştırmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni öznellikler, zirai gıda sektörünün sadece üretim-tüketim safhasını değil, "dağıtım" safhasını da sorunsallaştıracak ve böylelikle Slow Food alternatif bir turizm tarzı olan "enogastronomi"den alternatif zirai gıda üretim ve tüketim tarzı olan

"ekogastronomi" hareketine evrilecektir. Dolayısıyla Slow Food hareketi hem "kırsal" mekânda yereldeki küçük çaplı üreticileri kendi yöreleri içinde örgütleyen, hem de üretim-tüketim-dağıtım etkinliklerini "kentsel" mekânda ekolojik bilinçle farklılaştırmaya çalışan özerk sosyo-mekânsal pratikleri kendi aralarında "örme" hareketi olarak karşımıza çıkıyor. Petrini 2010 yılındaki Slow Food kongresinde yaptığı konuşmada Slow Food'un mücadelesini "yeni bir hümanizm için somut ütopya", mücadele mekânını da "yeni kırsal" olarak tarif ederken (Petrini, 2010) kır-kent çatışmasını eninde sonunda çözecek bir aydınlanma projesine de sahip çıkmaktadır. Slow Food adına siyaseten bir duruş belirtirken de hareketin her halükârda "ortanın solunda" konumlandırılması gerektiğini dile getirmiştir.

Avrupa Birliği Üst-Yönetimsel Reformları Gözetiminde Slow Hareketi

Şu soruyla devam edelim: Carlo Petrini'nin, Slow hareketinin hedefi olarak nitelediği "somut ütopya"sı ile Cittaslow'un küçük kasabaları ne derece örtüşüyor? Ütopya kavramının "küçük şehirler" üzerinden tekrar gündeme gelmesindeki en önemli etkenin küresel kapitalizmin son yirmi yıldır birbiri ardına geçirmekte olduğu büyük yapısal krizler olduğunu söylemek gerekir. İktisadın toplumsal ilişkilerden tamamen sökülerek bir otomat gibi kendi dinamikleriyle işlemeye meylettiği son otuz yıllık neoliberal süreçte doğa ve toplumda meydana gelen yıkımın tüm toplumsal sınıfları risk altında bıraktığı, küresel iktisadi düzene yön veren ulus-ötesi kurumların siyasa yapıcı elitleri tarafından bile fark edilmiştir. Böylelikle iktisadi model ve araçların toplumsal ilişkilerin içine tekrar katıştırılmaya çalışıldığı "insan odaklı" bir kapitalist düzenin tesis edilmesine başlandığı iddia edilmiştir (Adaman, Devine ve Özkaynak, 2003). Bu süreçte Washington'da "tek tip" üretilip tüm dünyaya dağıtılan siyasa üretimi modelinden, Avrupa Birliği gibi karşı-hegemonik uluslararası rejimlerin sözünün daha çok geçmeye başladığı, farklı coğrafi bölgelerin kendi toplumsal koşullarına uygun siyasaları "çok merkezli" (Knox ve Mayer, 2012) bir yaklaşımla üretebildiği "Washington sonrası" bir uzlaşma dönemine geçildiği dile getirilmektedir. Bu uzlaşmanın en somut sonucu, Avrupa Birliği'nin bölgelerarası mekânsal eşitliği ön plana çıkaran "yeni bölgeselci" (Telò, 2007) mekân siyasetinin ortaya çıkması olmuştur. Avrupa Birliği'nin çeperindeki konumlarıyla daha önceleri göz ardı edilen ve büyük merkezlerin dışa doğru yayıldığı, yığıldığı bölgelerde "küçülme" ve "büzüşme" dinamikleriyle olumsuz süreçlerden geçerek kültürel, siyasal ve iktisadi can damarlarını kaybetmiş yerleşimlerin "yeni bölgeselci" siyasaların sunduğu her ölçeğe uygun siyasalar ve çeşitli finansal araçlarla tekrar canlanma şansı buldukları belirtilmektedir (Oğuz, Velibeyoğlu, K ve Velibeyoğlu, H, 2010). Diğer yanda, AB merkezli "yeni bölgeselci" siyasaların yarattığı iyimser iklimin akademide de yankı bulmasıyla sayıları giderek artan pek çok kent plancısı, mimar, coğrafyacı ve sosyalbilimcinin akademik pratiklerini büyük şehirlerin hegemonyasında gerçekleşen küreselleşme süreçlerine muhalif bir konumlanma tarzı olarak "yer"e ve "yerellik"e dayalı siyasal bir adanmışlıkla kurmaya çalıştığı gözlenmektedir (Castells, 1996). Özellikle İtalya'nın ardından Almanya ve İngiltere'ye sıçrayıp bir "model" olarak hızla yaygınlaştığı süreçte Cittaslow, harekete adanmış sosyalbilimcileri Uluslararası Cittaslow Bilim Komitesi'nde bir araya getirerek akademik katkıları bünyesinde kurumsallaştırmış ve hareketin kurumsallaşma sürecini de AB "yeni bölgesel" siyasalarının

sunduğu olanakların gelişimiyle eşgüdümlü hale getirmiştir. Jessop'un (2009) "çok ölçekli üst yönetişim" olarak adlandırdığı bu yeni yaklaşımlar, ölçekler arası yönetişimde ulus devletler için –özellikle de ulusal çıkarlar çerçevesinde– devlet iktidarının yerel yönetim reformlarıyla aşağılara, yukarılara ve kenarlara aktarımının ince ayarını yapabilmede önem kazanmakta (Jessop, Haziran 2008; görüşen: Çağhan Kızıl). Diğer yandan Türkiye'nin AB ile uyum sürecinin iki ileri bir geri ilerlediği göz önünde bulundurulduğunda, Cittaslow'un "çok ölçekli üst yönetişim" mekanizması olarak yine de "devlet hiyerarşisinin gölgesinde" işlerlik kazanabildiğini belirtmek yerinde olacaktır.

Yeni uluslararası rejimlerin en önemli rolü bu bakımdan makro ve mikro iktisadi rejimleri yerel-merkez eşgüdümünde bütünleştirme önerisidir. AB üyesi yüksek refah toplumlarında "temel gelir" ve "ücretli işgücü" ikilisinin birbirinden ayrılmasını sağlayan finansal olanakların gittikçe artmasıyla beraber, işgücünün örgütlenmesinde emek-sermaye eksenli süreçlerden iş-boş zaman ayrımının ortadan kalktığı sermaye-hayat süreçlerinin tartışılmasına geçilmiştir. Bu durum işgücünün "kültür"e dayalı, gayri maddi süreçlerle örgütlendiği üretim kiplerinde üretici/yaratıcının zamanının "özerklik" kazanmasına yol açarak, emek-sermaye değerler dizisini belirleyen "disiplin" ölçütü yerine bireyin iletişimsel olaylara katılımının niteliğine göre değişen oranlarda "özgürleşme" veya "denetim" olarak deneyimlendiği süreçleri ortaya çıkarmıştır (Lazzarato, 2004). Bu yeni değerler dizisini etkin kılan en önemli unsur, bireylerin kültürleri/yaşam tarzları ile geçimlik uğraşlarının içinde yer aldığı siyasal-iktisadi yapının uyum içinde bulundukları varsayımıdır (Offe, 1984). Bir balıkçının "özgürce" balıkçılık yapabildiği, bir ev kadınının "özgürce" ev kadını olabildiği süreçlerin tesis edilebilmesi için üreticinin yaşam dünyasının ürünün içine kültürel bir artı değer olarak katılabilmesi ve tüketiciye sunduğu deneyim açısından dönüştürücü etkiler taşıması gereklidir. İş-özel hayat ayrımını yeniden ele alan bu yeni değerler dizisinin yerleşim yerlerine bütüncül uygulanabilmesi için en uygun koşullar, barındırdıkları kısıtlı insani-sosyal-kültürel sermayeleriyle markalaşma konusunda yardıma her zaman muhtaç ve bu bakımdan teknokratik müdahalelere açık olan küçük ölçekli yerleşimlerde ortaya çıkmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, küçük yerleşimleri ve bu yerleşimlerin nüfuslarını "kültür"leriyle (Gregson, Simonsen ve Vaiou, 2001) siyasal-iktisadi rejimleri arasında kurgulanacak bir uyum için biçilmiş kaftan kılan en önemli etken gerekli fiziksel, tarihi, kültürel varlıklara sahip olmalarının ötesinde "yaşam dünyaları"nın bu varlıklarla halen iç içe olduğunu ispatlayacak öznellikleri bir "gerçekçilik"le sahneleyebilmeleridir. Bu bakımdan, Seferihisar'ın Cittaslow modeline uygunluğu sorusunu da modelin temsil ettiği "Avrupalı" ya da "Akdenizli" değerlere dair nüfus yapısında bulunduğu varsayılan derinlikli bir kavrayış ya da kolektif iradede değil de neoliberal zamanların zor koşulları karşısında ayakta kalmaya çalışan bir kasabanın varoluş reflekslerinde tespit etmek daha gerçekçi görünmektedir.

Küresel iktisadi dönüşümlerin neredeyse eşzamanlı süreçlerle kentsel siyasetlere yansıması, finansal kapitalizmin mekân üretimiyle içkin bağını gün yüzüne serer niteliktedir. Günümüz küresel finans kapitalizmi bir yandan büyük kentleri ulus devletlerin kalkınma siyasetlerinin baş aktörü haline getirmekteyken, diğer yandan farklı ölçeklerdeki pek çok kentsel yerleşimi büyüklerin rekabetinde konum almaya ya da büyüklerin dayattığı bir

kent-bölgesel işbölümünde belli bir rol üstlenmeye mecbur etmektedir. Yerel yönetim reformlarını küreselleşen dünyanın ulus-ötesi kurumlarının yaptırımlarıyla gerçekleştirmek durumunda kalan ülkemizde belli belirsiz "bölgeselleşme" deneyimlerinden geçerek günümüze kadar gelen kentsel yerleşimler yerel yönetim sahnesine yeni tanıtılan kurumlar (bölgesel kalkınma ajansları, belediyeler birliği, yenilenen rolleriyle il özel idareleri) aracılığıyla birer birer yeni oluşturulan bölgesel iktisadi bütünlerin içine davet edilmekte. Bu yerleşimlerin farklı farklı coğrafi konumlara ve nüfus yapılarına sahip olmasının bile halihazırda göreli bir mekânsal-zamansal ve sosyal-kültürel-iktisadi "çeşitlilik"e karşılık gelmesi, giderek daha bütünleşik hale gelen "markalaştırarak planlama" pratikleri nezdinde onları "kimlik hammaddeleri" haline getirmektedir. Bu bağlamda merkezi yönetimin yerel yönetimlere yerleşimlerini markalaştırmaları yönünde sunduğu teşvik ve telkinler de, bir yandan yerelde konumlanan yeni kurumların farklı yerleşim ölçeklerine uygun gördüğü projeleri pekiştirmekte, diğer yandan da yerelin merkezden hizmet ve yatırım talep edebilmesinin yeni meşru biçimlerini (proje, hibe, fon başvuruları vs.) tanımlamaktadır (Brenner, 2009).

Kent ve yer markalaştırma pratikleri, gelişmiş fiziksel sermayeleri, sosyal ve kültürel olarak donanımlı nüfuslarıyla kendilerini uluslararası pazarlara açabilmede fazla zorluk yaşamayan büyük şehirlerin aksine, beşeri ve sosyal sermayesi gelişmemiş küçük ölçekli yerleşimler ve bu yerleşimlerin kurumsal kapasitesi kısıtlı olan yönetimleri için başlı başına zorlu süreçler haline gelebilmektedir. Sözgelimi, bu yerleşimlerin günümüzde yeniden yapılandırılmakta olan kent-bölgesel bütünlere hangi kipleriyle, nasıl içerileceklerinin belirlenmesi öncelikle kent planlaması ve kamu yönetimi alanları olmak üzere pek çok farklı mesleki disiplinden aktörün sürece katılımını ve sürekli iletişimini gerektirmektedir. Diğer yandan o yerleşim içinde halihazırda gerçekleşen pek çok farklı iktisadi ve sosyo-mekânsal pratiğin toplamından görece bağımsız bir bütüncül imajın devamlı olarak göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Bütün bu gelişmeler daha önceleri yalnızca kamu hizmetlerinin yeterli düzeyde sağlanmasından sorumlu olan belediyeleri "proaktif" bir tutum içinde yerleşimlerinin "şimdi" ve "gelecek"lerini nasıl belirleyecekleri konusunda projeler geliştirmeye yöneltmekte ve kararlı bir liderlik sürecinin belediye düzeyinde yönetilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu süreçte belediyenin rolü, daha önceki toplumsal belediyecilik deneyimlerinden farklı olarak, eldeki kültüre terzi eliyle dikilmiş gibi uyan kültürel-siyasal-iktisadi düzenlemeleri belli bir stratejik plan doğrultusunda peş peşe tatbik etmek haline gelmektedir.

Cittaslow bu noktada Slow Food'un yukarıda değindiğimiz ideolojik platformunu "Washington sonrası uzlaşı"nın kentsel yönetişim temelli siyasa olanaklarından faydalanarak güvence altına alma girişimi olarak ortaya çıkıyor. Uluslararası Cittaslow Birliği, küçük ölçekli yerleşimlerin dokusunu, sakinlerinin yaşam biçimlerini ve bu ikisi arasındaki etkileşimin yıllar içinde ortaya çıkarmış olduğu "yerel kimlik"i gelecek kuşaklara aktarabilmeye yönelik siyasalar üretiyor. Belediyeleri aracılığıyla birliğe üye olan kasaba ve kentler, kapitalist kentleşme süreçlerine karşı geçmişten devraldıkları değerleri canlı tutabilmek için geliştirdikleri uygulamaları ortak bir havuzda toplayarak deneyimlerini paylaşma şansı buluyor. Cittaslow organizasyonu kendisine üyelik başvurusunda bulunan

kentlerin Cittaslow modeline uygunluğunu kurucu belediyeler tarafından belirlenmiş ölçütlerle tespit ediyor ve üyeliğe kabul edilen kentlerin modele bağlılıklarını da yine aynı ölçütlerle denetliyor. Cittaslow olmak için birliğin belirlediği elli dokuz adet temel ölçüte belli bir oranda uymak gerekiyor. Bu ölçütler yedi başlıkta toplanıyor: belediyenin çevre siyasetini düzenleyen on bir ölçüt, altyapı siyasetini belirleyen on üç ölçüt, kentsel yaşam kalitesini artırıcı teknoloji ve araçların kullanımına dair dokuz ölçüt, yerli üretimin korunmasıyla ilgili on bir ölçüt, misafirperverlikle ilgili beş ölçüt, farkındalıkla ilgili üç ölçüt ve Slow Food faaliyetlerine ve projelerine destekle ilgili yedi ölçüt bulunuyor. Üye olmak isteyen bir belediyenin tüm ölçütleri yerine getiriyor olması beklenmemekle birlikte, üyelik sonrası süreçte belediye yönetiminin bu listeyi yol gösterici bir harita olarak benimsemesi isteniyor. Diğer yandan belediyelerin bu ölçütlerin gereklerini tepeden inme icraatlar olarak değil, tüm yaşayanların sahiplenebileceği, içselleştirilmiş uygulamalar olarak hayata geçirmesi bekleniyor.

İzmirli Belleğinde Cittaslow Algısının Yönetimi

Türkiye'de 1980 sonrası sermaye birikim süreçlerini belirleyen neoliberal politikalar tüm bir ulusal coğrafyayı tek bir hegemonik merkez üzerinden küresel iktisada eklemleme yoluna gitmiştir. Bu süreçte finans ve yönetim merkezi olarak yeniden yapılandırılan İstanbul yükselişe geçen Anadolu kentlerini art-ülkesi (*hinterland*) haline getirirken, İzmir, Ankara, Bursa gibi Türkiye'nin geleneksel büyüme kutupları olan kentlerindeki sermaye bloklarının bu durumu "göreli yoksunluk" (Offe, 1984) olarak deneyimlemesine yol açmıştır. Liman kenti olma özelliğiyle öne çıkan İzmir'de sanayi ve ticaret odaları aracılığıyla faaliyet gösteren sermaye bloğu bu süreçte iktidar bloğundaki temsil olanaklarını da yitirmesiyle birlikte merkezi hükümetten bağımsız, uluslararası hegemonik kuvvetle doğrudan ilişkiye geçerek sürdürebileceği özerk gelişme stratejileri arayışına girmiştir (Yıldırım ve Haspolat, 2010). Bu süreçte "İzmirli" kimliği üzerinden deneyimlenen bir hükümet karşıtlığının da ortaya çıktığı kentte (Demirtaş-Milz, 2010) merkezi hükümetin temkinli bir politika izleyerek, yerel sermaye bloğunun talep ettiği gibi uluslararası hegemonik kuvvetle doğrudan ilişkiye geçerek sürdürülebileceği özerk gelişme stratejilerine destek olma görünümüne girdiğini görüyoruz. Bu noktada İzmir Kalkınma Ajansı gibi yerel yönetim reformuyla gündeme gelen yeni bir kurumun İzmir'deki örgütlenme sürecinin oldukça sancılı yaşanmış olduğu belirtilmelidir. Diğer yandan, İzmir'in 2005 Yaz Üniversiyatı ve 2015 EXPO adaylığı süreçlerine destek veren hükümet, İzmir'e "dev olay ev sahipliği" (*mega-event hosting*) kazandırarak siyasi meşruiyet zemini elde edebileceği beklentisiyle İzmir'in EXPO 2020 adaylığı sürecini ipleri yerel sermaye bloğunun temsilcilerinin elinden alarak yönetme eğiliminde olmuştur. İzmir'in EXPO 2020 adaylığı bu kez işi sağlama alma refleksiyle valilik ve kalkınma ajansı gibi merkezi hükümetin yereldeki temsilcileri konumundaki kurumlar tarafından yürütülmüşse de yine başarı sağlanamamıştır. Diğer yandan 2011 genel seçimlerine damgasını vuran "çılgın projeler"in de gösterdiği gibi, kentleri geliştirmeye yönelik büyük hamleleri "dev projeler" aracılığıyla gerçekleştirmenin iktidarın başat kent planlama yaklaşımı haline geldiğini görüyoruz. Bu yaklaşımın diğer bir sacayağını da kentlerin dünya çapında gerçekleştirilen "dev olay"lara

ev sahipliği yapması oluşturuyor. İzmir'de gerçekleştirilen 2005 Yaz Üniversiyatı, İzmir'in 2015 EXPO'suna adaylığı, Erzurum'da gerçekleştirilen 2011 Kış Üniversiyatı, Mersin'de gerçekleştirilen 2013 Akdeniz Oyunları, İstanbul'un 2020 Yaz Olimpiyatları ve İzmir'in 2020 EXPO'su adaylıkları 2000'li yıllarla birlikte gelişen süreçte kentlerin planlanmasında "dev olay ev sahipliği" yaklaşımının, çoğu zaman yalnızca adaylık süreci ile sınırlı kalsalar bile, hegemonik model haline geldiğini gösteriyor.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, CHP'li Seferihisar Belediye Başkanı'nın Cittaslow'u 1970'lerin "toplumcu belediyecilik" anlayışına ve bu anlayışın ürünü olan "üretkenlik" fikrine atıfta bulunarak "sürdürülebilir yerel kalkınma modeli" olarak sunması eğer özlemci bir atıftan daha fazlası ise, bu söylemin günümüz üretkenlik sonrası kentleşme koşullarında neye karşılık geldiğinin doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Yerel kalkınmacılıkta "üretkenlik"i öne çıkaran "demokratik kooperatifçilik" uygulamaları kolektif olarak tüketilen hizmet ve malların yerleşimin kendi imkânlarının seferber edilerek karşılanması esasına dayanıyordu (Batuman, 2008). Özellikle toprakla ve zirai üretimle bağı henüz kopmamış yerleşimlerde yaşama maliyetlerini anlamsızca yükselten dışa bağımlılığın ortadan kaldırılması, üreticilerin başkalarını zengin etmek yerine kendi refahları için çalışmaları anlamına geliyordu. Bülent Ecevit'in 1970'li yıllarda ortaya attığı ve içeriğini İlhan Tekeli ve Yiğit Gülöksüz gibi toplumcu akademisyen ve teknokratların geliştirdiği "köykent" projesi bu fikrin tüm yerleşimler genelinde uygulanmasını öngörüyordu (Tekeli, 2011). Köykent projesinin uygulama alanı, her ne kadar iktidardaki değişiklikler ve koalisyon hükümetlerinin istikrarsızlığı yüzünden oldukça kısıtlı kalmış olsa da, 2002 yılına ait meclis tutanaklarından (TBMM 21. Dönem, 4. Yasama Yılı, 112. Oturum, 12.06.2002) anlaşıldığı üzere, milletvekillerinin kendi seçim bölgelerinden başlatmak için Ecevit'e ricada bulunacakları kadar geçerli bir "kalkınma" seçeneği olarak yakın zamana kadar kabul görmüştür. Cittaslow modeli yerel kalkınmacılığı köykent gibi "demokratik kooperatifçi" projelerden ayırt eden en önemli unsur ise günümüz koşullarında üretim-dağıtım-tüketim ilişkilerini kuran sosyo-mekânsal pratiklerin yerleşim yeri sınırlarıyla tarif edilen bir "yerellik"le sınırlı kalmadan "kozmopolit" bir kültür üzerinden dolayımlanarak üretilmesi olarak tespit edilebilir. Bu durum, önceleri halihazırda veriliymiş gibi ele alınan "kültür"ü siyasal-iktisadi projelerin kurucu unsuru, kentsel aktörlerin üzerinde mücadele ve müzakere etmeleri gereken bir "yönetişim nesnesi" haline getirmektedir. Bu bakımdan bir yerleşimin hangi kültürünü öne çıkarmayı tercih ettiği, duruma göre olumlu veya olumsuz pek çok gelişmeye neden olabilmektedir. Cittaslow'un temel tezi bu anlamda ancak doğru temsil edilen kültürün o yerleşimin kentleşme sorunlarının ortadan kalkmasına yönelik uzun vadeli yatırımları çekebileceği, yerleşimin sosyo-mekânsal pratiklerinden kopuk bir temsilinse "dışarlıklı" mevcudiyetlere meşruiyet zemini kazandırabileceğidir. Bu bakımdan Cittaslow gibi "çok ölçekli üst yönetişim" mekanizmaları romantikleştirilerek ve özlemci anlamlar yüklenerek karşılaştırıldıkları geçmiş "toplumcu belediyecilik" girişimlerinden oldukça farklı bir soykütüğüne sahiptir. Ancak, barındırdıkları bütün çelişkilerle birlikte yerleşimlerin ölçeğine uygun "pratikte ideal" bir yapısal uyumu pratik uygulamalarla marka haline getirerek yaşam kalitesini yükseltecek yatırımları cezbedebilmelerini sağlamaktadırlar.

AB'nin turistik cazibeye sahip küçük yerleşimlere önerdiği "kültürel-siyasal-iktisadi" siyasalarda yerleşimin markalaşırken sunacağı "farklılık"ın kısa vadeli ve gelip geçici değil de uzun erimli ve sürdürülebilir olabilmesinin özellikle şart koşulması, bu yerleşimlerin geleneksel olarak sahip olduğu "toplumsal-iktisadi" üretim kiplerini öne çıkarması anlamına gelmektedir. Bu anlamda "markalaştırma" bir yandan yerleşimin "içerisi"ni dışarıya tanıtmayı, pazarlamayı amaçlarken, diğer yandan da içerisinin "dışarıdakiler" tarafından sürekli gözetim altında tutulduğu yeni bir kentsel yönetişim biçimi olarak işlemektedir. Örneğin Cittaslow sürdürülebilir kentleşme yaklaşımlarının hemen hepsinde rastlanan düşük karbon ayak izi prensibinden hareketle yenilenebilir enerji kaynaklarının kullanımına yönelik sistemlerin kullanılmasını, kompostlama, geri dönüşüm, atık yağ ve pillerin toplanması gibi hizmetlerin devreye sokulmasını ve enerji tasarrufuna yönelik fikir ve projelerin geliştirilmesini teşvik etmektedir. Seferihisar Belediyesi'nin de bu doğrultuda önemli uygulamaları gündemine taşımış olduğu gözlenmiştir: Hava, su ve toprak temizliğini sağlamaya yönelik gerekli ölçümlerin rutin olarak yapılması, kolektif ve bireysel enerji tüketiminde yenilenebilir enerji kaynaklarına ve tasarrufa yönlendirici projelerin geliştirilmesi, özel taşıt kullanımı yerine toplu ulaşım, bisiklet kullanımı ve yürümenin teşvik edildiği düzenlemelerin yapılması, kentin altyapısının yeniden yapılandırılması ve kentsel mekânın iyileştirmesi için gerekli park, bahçe ve eğlen-dinlen alanlarının düzenlenmesi, peyzaj düzenlemelerinde yerel bitkilerin kullanılmasına dikkat edilmesi ve okullarda sebze bahçeleri oluşturulması, organik tarımın desteklenmesi ve kentteki restoranlarda, kafelerde, okul kantinlerinde bölgede yetişmiş organik ürünlerin kullanılmasının sağlanması. Belediye hizmetlerinin büyük oranda internet ortamı üzerinden sunulduğu e-belediyecilik uygulamasına geçilmesi de, vatandaşa sunduğu kolaylık kadar, gündelik bürokratik işlemlerin doğaya verdiği dolaylı zararın aza indirilmesi bakımından çevreye duyarlı bir belediyecilik hizmeti olarak değerlendirilebilir. Tohum takas festivalleri, kadın emeği kooperatiflerinin devamlı sergileri, üretici pazarları gibi rutin olarak düzenlenen etkinlikler, "üretken" bir "içerisi" ile "üretkenlik sonrası" bir "dışarısı" arasındaki dayanışmayı destekleyen, karşılıklı kültürel alışverişi özendiren etkinlikler olarak dikkat çekmektedir.

Türkiye kamuoyunda pek bilinmeyen ve ütopyavari çağrışımlarıyla oldukça soyut kalan Cittaslow gibi bir kavramın fiziksel mekânda tam olarak neye karşılık geldiğine ilişkin merak, ziyaretçi sayısını kısa sürede kayda değer bir şekilde artırmıştır. Bununla beraber, ilçedeki karar vericilerin Cittaslow'u son on yıldır Urla Yarımadası'ndaki yerleşimlerin tamamında gözlenen "üretkenlik sonrası (emeklilik) yaşam tarzı" taleplerine modelden görece bağımsız bir "marka" olarak eklemleme girişimleri, ilçedeki emlak piyasasını harekete geçirerek kentte modeli destekleyenler nezdinde daha en baştan tedirginlik yaratmıştır. Seferihisar'ın Cittaslow deneyimi özelinde temel sorun, Henri Lefebvre'in "mekânın temsili" ve "temsilin mekânı" kavramlarıyla ayrıştırdığı sosyo-mekânsallık kipleri arasındaki etkileşimin belediye düzeyinde yürütülen kent markalaştırma süreçlerinden dolayımlandığında dönüştüğü artı değer üretme mekanizmasının kimin çıkarları adına işletileceğidir. Günümüz Türkiye'sinde merkez-yerel alışverişi günübirlik siyasal dalgalanmalar etkisinde seyretmekteyken, CHP'li Seferihisar belediye başkanı'nın Cittaslow'u 1970'lerin "toplumcu belediyecilik" anlayışına atıfta bulunarak "sürdürülebilir yerel kalkınma modeli" olarak sunmasının özlemcilikten öteye geçemeyeceği düşünülebilir. Ancak bünyesinde 1970'lerin

"mekânsal adalet" kavramından nüveler barındıran Cittaslow modelinin sosyal demokrat bir belediye nezdinde gündeme gelmiş olması "alternatif" olarak adlandırılabilecek yerel yönetim girişimlerinin sayıca az olduğu ülkemizde azımsanmaması gereken bir olgu olarak da değerlendirilebilir.

Bu girişime kısa yoldan bir olumluluk atfetmek için İzmir'de benzer nitelikteki sahil yerleşimlerinin yerel kimliklerini hangi görece istikrarlı temsillerle kurgulayageldiklerine bakmak yeterli olacaktır. Bu bakımdan, örneğin artık kasaba demeye dilimizin varmadığı Kuşadası'na baktığımızda, sahil yerleşimini 1980'lerde yönelmiş olduğu "yurtiçi ve yurtdışı kitle turizmine adres olma" kimliğine borçlu olduğu anonim bir kentleşme süreci içinde buluyoruz. Daha çok görsel basından takip ettiğimiz Çeşme-Alaçatı zaten İstanbullu üst-orta sınıfın "gösterişçi tüketim" yaklaşımları güdümünde mekânsallaşıyor. Urla kapalı konut siteleriyle İzmir'in uydu kenti haline gelmiş durumda. Karaburun yakında açılması beklenen otobanla, hasbelkader geliştirmiş olduğu "bohem inziva yeri" kimliğini kaybetmek üzere. Bu olumsuz örnekler Cittaslow girişimini bir yandan oldukça meşru bir seçenek haline getirirken, diğer yandan ilçeler arası rekabet koşullarında Seferihisar'ı içi doldurulması gereken bir farklılık üretme süreciyle baş başa bırakmaktadır. Seferihisar'ın Uluslararası Cittaslow Ağı'na Türkiye'den üye olan ilk kent olarak girmesiyle elde ettiği "Cittaslow Başkenti" unvanı Seferihisar Belediyesi'ne bundan sonra Türkiye'den bu ağa üye olacak kentlerin başvurularını kabul etme ve yönlendirme ayrıcalığını da kazandırmıştır. Bu ayrıcalık yerel yönetim reformlarının paradoksal bir biçimde oldukça merkeziyetçi bir zihniyetle gerçekleştirilmekte olduğu ülkemizde, yerelde konumlanan bir siyaset aktörünün eline kolay kolay geçmeyecek stratejik bir yetki olarak değerlendirilebilir. Seferihisar Belediyesi, Türkiye Cittaslow Ulusal Ağı'nı kurma görevini yakın zamanda Muğla'nın Akyaka, Aydın'ın Yenipazar, Çanakkale'nin Gökçeada, Sakarya'nın Taraklı ve Şanlıurfa'nın Halfeti ilçelerinin üyelik süreçlerini yöneterek gerçekleştirmiştir.

Cittaslow sakinleri açısından yerleşimlerinin kimliğini büyüme odaklı denetimsiz kentleşme süreçlerine bırakmak ile neoliberalizmin kurumsal reformcu üst-yönetişim mekanizmaları güdümünde sürdürmek arasındaki tercih pek de bilinçli bir tercih olarak gerçekleşmemektedir. Daha çok yerleşimin toplumsal belleğiyle ilişkisinde deneyimleyegeldiği kimlik yaşantısından süzülen kalkınmacı kültürel-siyasal-iktisadi etkinlikler istikrarlı bir algı yönetimi ve markalaşma sürecinin zaman-mekânında serimlenmektedir. Kültürel-siyasal-iktisadi analiz yaklaşımını geliştiren Bob Jessop, bir yerleşime getirilen siyasal iktisadi düzenlemelerin o düzenlemelere eşlik eden görece istikrarlı "iktisadi dağar"lar ile birlikte analiz edilmelerini önermektedir. Bu yaklaşım, siyasal ve iktisadi boyutlarıyla öne çıkan mekânsal süreçlerin her zaman onları önceleyen "kültürel" unsurlarla birlikte kurulduğu tespitine dayanmaktadır. Ancak Jessop ve Sum (2010) "siyaset-iktisat" ikilisinin önüne getirdiği "kültür"ün, maddi olanı üstten belirleyen her türlü imbilimsel unsur olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Aksi halde bu yaklaşım akademik uğraşlarını yerleşimlerin kalkınmasına yönelik kültürel-iktisadi "temalar" geliştirmekle özdeşleştiren sosyalbilimcilerin elinde araçsallaşmakta ve sunduğu analitik eleştirellik "sosyal inşacı" birtakım projelerin tanımladıkları çerçeveyle sınırlı kalabilmektedir. Jessop ve Sum'a (2005) göre ise "kültür" önceden verili olmayan ve siyasal iktisadı belirlemek

üzere dolaşımda olan tüm söylemler, medyatik imajlar, plan, model ve projeler gibi kurucu unsurlar olarak mekânın nasıl düzenlenmekte olduğuna dair tasarrufları görünür kılar. Bu bakımdan Seferihisar'dan bir Cittaslow çıkarılmasına eşlik eden iktisadi dağarların Urla-Karaburun-Çeşme Yarımadası ve İzmir Büyükşehir düzeyinde diğer hangi üst ölçekli iktisadi dağarlarla temas halinde bulunduğunun, yerine göre hangilerinin süzüldüğünün ya da arka plana atıldığının, yerine göreyse hangilerinin ön plana çıkarıldığının belirlenmesi önemli bir analiz ölçütüdür. Örneğin Seferihisar'ın Cittaslow modeli liderliğinde yakın komşusu ilçelerle birlikte yarımada ölçeğinde "varlık temelli" bir kalkınma ağı geliştirmesi ihtimali üzerinde hiç durulmamış olması dikkat çekicidir. Oysa Büyükşehir Belediyesi'nin yakın zamanda düzenlediği Urla-Çeşme-Karaburun Yarımadası Ulusal Fikir Yarışması'nda birincilik alan projede Yarımada'nın kendi varlık dinamiklerini harekete geçirebilecek ve "dev olay"lara ya da "dev proje"lere bel bağlamayan dayanışma modelleri ön plana çıkmaktaydı.

Bu tür yerleşimler arası dayanışma fırsatlarının değerlendirilememesi, Cittaslow'u Seferihisar ile sınırlı bir markalaştırma girişiminin içine hapsetmiş gözükmektedir. Bu durum komşu ilçelerde daha aktif bir biçimde faaliyet halinde bulunan Slow Food üyelerinin Seferihisar'ın Cittaslow girişimine özel bir anlam atfetmemelerinde ve Slow Food'u Cittaslow'dan olabildiğince ayrı değerlendirmelerinde özellikle göze çarpmaktadır. Bu tür uygulamalarla farkında olmadan Cittaslow'un markasını küçük yerleşimlere kaldıraç olarak sunmasındaki esas amaç olduğunu varsaydığımız "büyük şehirlerin karşısına küçük şehirlerin dayanışmasını yerleştirmek" fikrinden uzaklaşılarak, "küçük yerleşimler arasındaki rekabetin geliştirilmesi" fikrine yaklaşıldığı gözlenmektedir. Cittaslow'un Seferihisar'da ele alınma tarzına ilişkin fikir veren diğer bir uygulama da belediye başkanının genel sekreterliğini yürütmüş olduğu İzmir EXPO 2015 deneyiminden esinlenerek Seferihisar'da düzenlenmesini önerdiği Cittaslow EXPO'sudur. Cittaslow uluslararası koordinasyon komitesi toplantısında beğeni gördüğünü öğrendiğimiz bu proje tüm dünyada Cittaslow'a üye şehirlerin EXPO'larda olduğu gibi ülke pavyonları içinde stantlar açmaları ve altı ay gibi uzun bir süre boyunca bir yandan "yavaş felsefesinin en iyi uygulamalarını sergilemeleri, diğer yandan da ülkelerini tanıtmaları" esasına dayanmaktadır.

Citta Slow Modeli: "Kapitalizmin Yeni Mekânı" mı?

Slow Food ve Cittaslow gibi oluşumlarda ifadesini bulan "yeni kırsal" kavramı "aşağıdan yukarıya" doğru verilen "devrimci" bir mücadelenin mekânını imliyorken (Petrini'nin kitabının adının *Slow Food Devrimi* olduğunu hatırlayalım), "yeni kırsal"a karşılık gelen yerleşimlerin, günümüzde kendisini çeşitleyerek aklama gayreti içindeki kapitalizmin ve "yeni devlet mekânları"nın (Brenner, 2009) siyasaları ile örtüşen gündemler içinde yer aldığını görüyoruz. Kapitalizmle ilişkide yeni mekân kavramlarının dolaşıma girmesi aslında kapitalizmin kavranışına dair kuramsal düzlemde gerçekleşen hegemonik bir mücadeleye de işaret ediyor. Mekânın eşzamanlı olarak bir araştırma ve yönetişim nesnesi olarak ele alındığı yaklaşımlar yereldeki "somut" yıkıcı müdahaleleri "yaratıcı yıkım" olarak meşru kılabilmekte ve mekânın antikapitalist bir analizini mümkün kılacak "son tahlil"i süresiz olarak erteleyebilmekteler. Ancak kavramlar düzeyindeki bu mücadelenin bile göz ardı

edemediği konu, başta sosyalbilimciler olmak üzere yerel yöneticisinden ticaret erbabına yerel üzerine söz söyleyen her türlü kültürel-siyasal-iktisadi girişimcinin artık gündelik hayata daha yakın bir konumu işgal etmeksizin girişimlerine meşruiyet zemini bulamayacakları gerçeğidir.

Bu makaleye konu olan çalışma kapsamında Seferihisar ilçesi örneğinde gözlemlediğimiz Cittaslow modeli, küçük ölçekli yerleşimlerin kültürel iktisadına dayalı bir model olma özelliğinden uzaklaşarak, fuarlara, kongrelere, festivallere, ulusal ve uluslararası buluşma ve etkinliklere dayalı bir "deneyim iktisadı"nın (Lorentzen ve Van Heur, 2012) küçük yerleşim ölçeğinde yorumlandığı bir "Expo-nomi" modeline evrilme eğilimindedir. Bu bakımdan Cittaslow modelinin Seferihisar'daki seyrini yerleşim sakinlerinin alçakgönüllü sosyo-mekânsal pratik ve uygulamalarındansa, belediyenin kamuoyunun ilgisini ilçeye çekmeye yönelik "algı yönetimi" stratejileri belirleyecek gibi görünmektedir. Makalenin en önemli bulgusu, belediye öncülüğünde yürütülen Seferihisar'dan bir Cittaslow çıkarma girişiminin günümüz neoliberal kentleşme süreçlerinin "üretkenlik-sonrası" yeni değerler dizisi bağlamında sunduğu alışveriş merkezleri ve kapalı konut siteleri gibi kamuya tamamen kapalı mekânsal örgütlenme biçimlerinin yanına ve karşısına "küçük şehirler" seçeneğini yerleştirmiş olduğudur.

8. BÖLÜM

Öncesi ve Sonrasıyla 1980 Darbesi: Temsiliyet ve Hatırlama

Türkiye'de Popüler Sinemanın Toplumsal Belleği Yeniden İnşa Etme Çabası

Metin Çavuş

Son yıllarda Türkiye'de üretilen sinemayı adlandırırken farklı yaklaşımlar ortaya koyulsa da* 1990'lardan itibaren bu sinema yeni bir evreye girmiştir (Arslan, 2011; Dönmez-Colin, 2008; Suner, 2006). Bu yeni dönemin eskisinden en önemli farkı, üretilen sinemanın bir tarafta popüler ya da anaakım sinema, diğer tarafta ise sanat ya da *auteur* sineması olarak iki temel kulvarda ilerlemesidir. Ne var ki sanat sineması ürünlerinin Türkiye'deki izleyiciler için sınırlı bir ulaşılabilirliği varken, popüler sinema örnekleri, özellikle 2000'li yıllardan itibaren, Türkiye'de ve Türklerin yoğun olarak yaşadığı Avrupa ülkelerinde kitlesel düzeyde ilgi görmüştür. Dolayısıyla sanat sineması örnekleri sınırlı etkilerinden dolayı Türkiye'de geçmişe yönelik toplumsal belleğin oluşması sürecinde etkin rol alamamaktadır. Bu ancak toplumun her kesimine ulaşan popüler sinema örnekleri aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Buna ek olarak Türkiye'de üretilen sanat filmleri, genellikle günümüzde yaşayan bireylerin iç dünyasına yoğunlaşmaktadır.† Popüler sinema örnekleri ise bireyden çok topluluğu anlatmayı tercih ederken konularını hem günümüze hem de geçmişe dayandırır. Son yılların en çok ilgi çeken popüler filmleri "dönem filmleri" olarak adlandırılan çalışmalardır.‡

Bu bilginin ışığında, konu olarak Türkiye'nin yakın tarihini seçen dört popüler film üzerinden (*Vizontele Tuuba*, yön. Yılmaz Erdoğan, 2004; *Babam ve Oğlum*, yön. Çağan Irmak, 2005; *Eve Dönüş*, yön. Ömer Uğur, 2006 ve *Beynelmilel*, yön. Muharrem Gülmez ve Sırrı Süreyya Önder, 2006), popüler sinemanın geçmişi ve dolayısıyla toplumsal belleği nasıl yeniden inşa ettiğine bakalım.

---

* Türkiye'de 1990'dan beri karakteristik özelliklerini göstermeye başlayan ve 2000'lerle birlikte tam olarak kendini ortaya koyabilen yeni dönem sinemasını kimi araştırmacılar Yeşilçam sonrası (post-Yeşilçam) ya da Yeni Sinema olarak tanımlarken (Arslan, 2011), kimileri de "ulusal" yaklaşımı sürdürerek fakat bu yaklaşımın da sorunlu olduğunu vurgulayarak Yeni Türk Sineması olarak adlandırmıştır (Dönmez-Colin, 2008; Erdoğan ve Göktürk, 2001; Suner, 2006). Ne var ki "Yeni Türk Sineması" adlandırması daha çok *auteur* sinemacıların çalışmaları için kullanılmaktadır (Daldal, 2010) ve Türkiye'de üretilen son dönem sinema söz konusu olduğunda Türk Sineması halen geçerli bir addır.

† Türkiye'de son dönem sanat sinemasının en bilinen iki yönetmeninin (Nuri Bilge Ceylan ve Zeki Demirkubuz) filmleri bu duruma iyi birer örnektir. Dolaylı da olsa politik bir bakış açısı ortaya koyan sanat filmleri ise azınlıkların hakları ve dinsel istismar gibi daha güncel konuları işlemektedir (örn. *Güneşe Yolculuk*, yön. Yeşim Ustaoğlu, 1998 ve *Takva*, yön. Özer Kızıltan, 2005).

‡ Türkiye'de popüler sinemanın "dönem filmleri"ne olan ilgisinin son yıllarda arttığı bir gerçektir. Hatta filmleri artık (Çanakkale, Osmanlı ve Erken Cumhuriyet gibi) farklı dönemlere ayırmak dahi mümkün hale gelmiştir.

Türkiye'de Üretilen Popüler Sinemanın Yeniden Doğuşu

1990 sonrasında Türkiye'de sinema alanının belirlenmesinde hem ülkenin hem de sinema alanının kendine özgü toplumsal ve ekonomik özellikleri etkili oldu. 1980 sonrasında neoliberal politikaların uygulamasına hız verilmesi sonucu serbest piyasa ekonomisinin diğer alanlarda olduğu gibi sinema alanında da etkisi ciddi biçimde hissedildi. Bu görece "özgürlükçü" ortamda, artık sinema piyasasına hâkim olan Hollywood şirketleriyle ve onların filmleriyle rekabet edebilmek için filmi üretmenin yanı sıra filmi dağıtabilmek ve sinema salonlarında gösterebilmek de önemli hale geldi.

1990'lı yıllarda Hollywood'un Türkiye'deki dağıtım ve gösterim alanında yarattığı "tekel"i kırabilen *Amerikalı* (yön. Şerif Gören, 1993) ve *Eşkıya* (yön. Yavuz Turgul, 1996) gibi filmlerin Hollywood'un üretim ve pazarlama formüllerini kullanmış birer popüler çalışma olmaları şaşırtıcı değildir. Bu örneklerin Holywood'un sinema dilini ve pazarlama stratejilerini "taklit etmiş" olmaları eleştiri konusu olsa da (Maktav, 2002: 229) Türkiye'de yeni sinemanın başlangıcı olarak görülen *Eşkıya* filminin (Arslan, 2011: 242) özellikle Hollywood diliyle yerel motifleri başarılı bir şekilde birleştirmiş olması önemlidir* (Erdoğan, 2007: 184; Maktav, 2002: 230). *Eşkıya* filminin yerelle küreseli birleştiren bu melez yapısı gelecekte Türkiye'de üretilecek popüler sinema filmleri için önemli bir örnek oluşturur ve bu formülü kullanıp başarılı olan filmlere dağıtımcı ve gösterimciler kayıtsız kalmaz. Sonuçta Türkiye'de popüler sinema giderek kendini hissettirmeye başlar ve 2000'lerin ortasından itibaren Türkiye'de gişenin hâkimi olur.†

Konumuz olan dört film de tam bu döneminin başlangıcına denk gelir.‡ Dolayısıyla bu filmlerin yapısal ve estetik özellikleri Türkiye'de son dönem popüler sinemanın genel karakteristiği konusunda önemli ipuçları sunar. Bunlardan ilki olan *Vizontele Tuuba* bir devam filmi. Daha önce çekilen ve büyük bir başarı kazanan ilk film *Vizontele* (2001) gibi, *Vizontele Tuuba*'nın öyküsü de bir Doğu kasabasında geçer. Hem yönetmen olan hem de filmde bir karakteri canlandıran Yılmaz Erdoğan'ın "bugün"den (yani filmin yapıldığı 2004 yılından) seslenerek yaptığı konuşma ile başlayan *Vizontele Tuuba*, ilk görüntüsünde yirmi dört yıl öncesine (12 Eylül askeri darbesinin hemen ertesine), Ankara'daki bir okula geri dönüş yapar ve kısa bir süre sonra ikinci bir geçmişe dönüşle asıl öykünün geçtiği

---

* Burada Yeşilçam'ın teknik yetersizlikleri gizleyebilmek için görüntüye değil de söze dayandırdığı sinemasal geleneği ile Hollywood'un yüksek teknoloji ile desteklenen görsel zenginliğinin bir bileşiminden söz edilmektedir.

† Türkiye'de 2005'ten beri gişe gelirleri açısından ilk üç sırada hep Türk filmleri bulunmaktadır. 2005-2012 yılları arasında gişe başarısı bakımından her yıl ilk ona giren 80 filmin yalnız 25'i yabancı filmdir, diğer 55 film ise Türkiye yapımıdır (Box Office Türkiye, 2016).

‡ 2007 yılının başında Türk sinemasının 2006 yılındaki performansı ile ilgili yıl sonu değerlendirmeleri yapıldığında, umutlarla dolu fakat geleceği belirsiz bir dönemin yaşandığı dile getirilmekteydi. Örneğin Burçak Evren 2006 yılı ile ilgili değerlendirmesine söze "son yirmi yılın en verimli dönemlerinden biri yaşanıyor," diye başladıktan sonra, Türk filmlerinin hâlâ ölü mevsim olarak değerlendirilen aylarda vizyona girdiklerini ya da vizyona girmek zorunda kaldıklarını ekleyerek yerli sinemanın geleceği konusunda halen endişeli olduğunu dile getirir (2007: 24). Ne var ki ilerleyen yıllar Evren'in bu endişelerinin, en azından Türkiye'de üretilen filmlerin gerektiği gibi dağıtılması ve gişede yer bulması konusunda geçerli olmadığını ve bu makaleye konu olan filmlerin de gerçekten bir başlangıç dönemine denk geldiğini göstermiştir (Box Office Türkiye, 2016).

Doğu kasabasına (bu sefer 12 Eylül darbesinin üç ay öncesine) gider. Filmin anlatısındaki bu çokkatmanlılığın sunduğu incelikler filmin oyunculuğundan dekoruna, müziğinden kamera kullanımına kadar hemen her düzeyde tekrarlanır. Filmin skeçlerden oluşan ve geçmişin en bilinen simgelerine ve alışkanlıklarına sık sık göndermede bulunan yapısı çağdaş popüler öykü anlatma yöntemlerine uymaktadır. Sonuç olarak *Vizontele Tuuba*, *Eşkıya*'nın açtığı yoldan ilerleyen başarılı bir popüler sinema örneği olarak karşımıza çıkar.

Vizontele Tuuba'nın ince mizahını kimi sahnelerde tekrarlayan fakat bir toplumsal komediden çok büyük bir aile dramı olarak karşımıza çıkan *Babam ve Oğlum* da başarılı bir popüler sinema örneğidir. Bu kez öykü 11 Eylül 1980 gününün akşamı İstanbul'da başlamakta ve kısa bir süre sonra bir Ege kasabasına, başka bir ifadeyle yine taşraya taşınmaktadır. *Vizontele Tuuba*'ya benzer bir şekilde *Babam ve Oğlum* da başarılı oyuncu kadrosu ve üst düzey teknik uygulamalarıyla dikkat çeker. Fakat filmin olumsuz tarafı, sunduğu dramın ciddi bir sömürü barındırmasıdır. Çokkatmanlı ve başarılı anlatı yapısıyla seyircileri kendine kolayca bağlayan film aynı zamanda onları belirli tuzaklara çekmekten de kaçınmaz.

Bir büyük şehirde, yani İstanbul'da geçen tek film olan *Eve Dönüş* 12 Eylül'ün hem öncesini hem de sonrasını kapsar. Diğer üç örnekle karşılaştırıldığında *Eve Dönüş* çağdaş popüler sinema örneklerine en az benzeyenidir. Diğer filmlere nazaran daha basit bir sinemasal yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu basitlik, diğerlerine göre politik konuları doğrudan işlemesi ve mesajlarını daha net ifade etmesiyle ilgili değildir; daha çok, yeniliklerden uzak ve geleneksel bir çizgide ilerleyen tekdüze anlatısı ile bağlantılıdır. Burada Yeşilçam filmlerinden miras kalan, konuşmaya ve beklenen davranışları sergileyen derinlikten uzak karakterlere dayalı sinemasal anlayış ön plandadır. Filmin diğer olumsuz özellikleri de, didaktik ve öğretici bir dilinin olması ve belirli bir yaşam tarzını şiddetle eleştirme yaklaşımını benimsemesidir.

12 Eylül darbesinin insan hayatları üzerindeki somut etkilerini yansıtan bir diğer çalışma olan *Beynelmilel* ise Adıyaman'a, darbeden iki yıl sonrasına odaklanır. Bu çalışmada da taşraya bakılır ve yine büyük bir ailenin öyküsü anlatılır. Filmin en olumlu yönü, güçlü bir senaryonun iyi bir mekân ve oyuncu seçimiyle başarılı bir şekilde aktarılmasıdır. İncelikli bir anlatı yapısına sahip olan *Beynelmilel*, *Eve Dönüş*'ün sert politik havasının yanına mizahı da ekler, fakat dramatik finaliyle politik mesajını daha da güçlü bir şekilde aktarmayı başarır.

Sonuç olarak bu dört film bağlamında 2000'lerin ortalarında Türkiye'de üretilen popüler sinemanın dönemin çağdaş anlatı formlarını başarıyla uyguladığını ve üretimde belirli bir kaliteyi yakaladığını söyleyebiliriz. Yeşilçam'ın durağan ve teknik yetersizlikleri açıkça gösteren biçimsel uygulamalarına karşılık, yeni popüler sinema dinamik çerçeveleme, farklı kamera açıları, hareketli kamera kullanımı, hızlı görüntü kurgusu, çokkatmanlı ses kurgusu, özenle hazırlanmış dekor ve kostümler, amaca uygun ışıklandırma ve benzeri uygulamaları ile Hollywood filmleriyle rekabet edebilecek düzeye gelmiştir.

Diğer taraftan ise son dönemde Türkiye'de üretilen popüler sinema, popüler Hollywood filmlerinde olduğu gibi, daha geniş izleyici kitlelerine ulaşabilmek için genellikle sert eleştiriler sunmaktan kaçınan ya da doğrudan eleştirmek yerine mizah yoluyla dolaylı

eleştiriyi tercih eden, izleyicilerle kahramanlar arasındaki özdeşleşmeyi artırmaya çalışan, izleyicilerin düşüncelerinden çok duygularına hitap eden, klişelerle dolu ve daha anlaşılabilir ve takip edilebilir anlatılar sunmaktadır. Şimdi bu anlatıların geçmişe dönüldüğünde ne tür bellek dinamiklerini devreye soktuklarına bakalım.

Türkiye'de Son Dönemde Üretilen Popüler Sinemanın Geçmişe Bakışı: *Vizontele Tuuba, Babam ve Oğlum, Eve Dönüş* ve *Beynelmilel*

Türkiye'de üretilen popüler sinema filmleri, geçmişi konu edinen televizyon dizileri ile birlikte toplumsal belleğin inşası konusunda en önemli araçlardan biridir. Ne var ki bu filmlerin geçmişi sorunlu bir şekilde yeniden inşa ettiği sık sık dile getirilmektedir. Bir araştırmacıya göre, Türkiye'de popüler sinema "geçmişin eleştirel bir sorgulamasını yapmak yerine" geçmişte yaşanmış olanları "geçiştiren" bir nostalji sineması üretmiştir (Suner, 2006). Başka bir araştırmacıya göre ise "yanlışlar" ve "kolaycılıklar" barındıran bu filmler geçmiş bir dönemi ele alırken, her şeyi izleyen çoğunluğun "yararına" ortak bir paydada eriterek "zararsızlaştırmaktadırlar" (Özgüven, 2011).

Tartıştığımız dört film Türkiye tarihinin çok özel bir dönemine, 12 Eylül 1980'deki askeri darbenin öncesini ve sonrasını kapsayan yıllara odaklanır. Bu filmlerde geçmişe nasıl bakılır? Eğer geçmişi sorunlu bir şekilde inşa ediyorlarsa, bu sorunlu inşanın temel özellikleri nelerdir? Bu çalışmada filmlere bu sorular üzerinden bakıyorum.

Vizontele Tuuba'da öykünün merkezinde tüm farklılıkların birer renk olarak aynı potada kolayca eritilebildiği kolektif kasaba yaşamı vardır. Kasabanın en renkli kişisi, bir yetişkin olmasına rağmen çocuk gibi davranan ve kendisine çocuk gibi davranılan, fakat zeki, becerikli ve sınırsız bir iyimserlik taşıdığı için kolayca özdeşleşebildiğimiz "deli" lakaplı Emin karakteridir. Başkalarına koşulsuz yardım eden ve saf ve temiz duygular taşıyan, fakat aynı zamanda hep tarafsız kalan biridir Emin; daha doğrusu bir yetişkin-çocuk olduğu için taraf tutması beklenmeyen biridir. Kasabanın belediye başkanı ve sürgün olarak gelen kütüphane müdürü gibi kasabanın ön plana çıkan diğer "iyi" karakterlerinden farklı olarak masumiyetin de en katıksız temsilcisi olduğu için izleyicilerin en çok ilgi gösterdiği kişidir. Günümüzün rekabetçi ortamında bu kadar saf bir karakterin varlığı inandırıcılık sınırlarını zorlayacağı için, Emin bütün toplumsal bağların yeniden kurgulanabileceği ve özellikle kentli-genç izleyicilere yabancı olabilecek geçmiş bir dönemin içine yerleştirilir ve dolayısıyla izleyiciler bu karakter üzerinden böyle bir karakteri var edebilen bir geçmişe özlem duymaya teşvik edilir. *Vizontele Tuuba*'daki geçmiş, samimiyeti ve iyiliği en saf haliyle barındırabilen "uzak" bir geçmiştir. Suner'in (2006: 61) ifade ettiği gibi, bu geçmiş "önce"ye ait bir "mutluluk çağı"dır. Dolayısıyla, geçmişte kalmış neşenin, bütünlüğün ve samimiyetin mekânı olarak idealize edildiği için nostalji duygusu uyandırması kaçınılmazdır.

Vizontele Tuuba'daki kasabada iyi işleyen bir düzen vardır. Bu düzende sorunlar ortaya çıktığı zaman hemen pratik çözümler üretilir ve kasabanın iyi işleyen yapısı sürdürülmüş olur. Tüm yetersizliklerine ve geri kalmışlığına rağmen kasabada ufak tefek didişmelerle renklenen, neşeli ve dengeli bir yaşam tasvir edilir. Kendi kendine yetebilen ve değişim-

lere kapalı bir yaşamdır bu. Bu yüzden, kasabadaki yetersizlikleri gidermeye yönelik bir girişim dahi olsa, dışarıdan yapılan her türlü müdahale kurulu düzenin dengelerini bozar.

Örneğin kasabaya bir kütüphane müdürünün gönderilmesi sorunları da beraberinde getirmiştir. Fakat bu sorunların kaynağı kütüphane müdürünün sıkı bir solcu olması ve devlet yetkilileriyle sorun yaşadığı için buraya sürgün olarak gönderilmesi değildir. Asıl sorun kasabada artık bir kütüphane müdürünün bulunması, fakat kasabanın bir kütüphanesinin olmamasıdır. Kasaba sakinleri de, belediye başkanı başta olmak üzere, neden bir kütüphanelerinin olmadığını hiçbir zaman sorgulamamıştır. Kütüphane eksikliği geri kalmışlığın bir işareti olarak değil de tamamlanması gereken bir sonraki adım olarak ele alınır ve dolayısıyla içki sofralarının en eğlenceli konusu haline gelir. Çünkü kasabaya genel bir iyimserlik havası hâkimdir ve nihayetinde kısa bir süre içinde imece usulüyle bir kütüphane inşa edilir.

Vizontele Tuuba'da tasvir edilen geçmiş samimiyeti ve iyiliği en saf haliyle barındırdığı gibi, aynı zamanda sorunların çözümü için iyi niyetin, çalışkanlığın ve kolektif çabanın yeterli olduğu bir geçmiştir. Burada en dikkat çekici nokta, temel sorunların genellikle kültürel, ekonomik ve politik boyutlarından arındırılarak basit birer teknik meseleye indirgenmesi ve böylece çok kolay halledilebilecek konular olarak sunularak "zararsızlaştırılma"sıdır.

Benzer bir durum kasabada aktif bir mücadele veren iki politik grubun temsilinde de gözlemlenmektedir. Genç aktivistler genellikle gerçek politik söylemlerinden arındırılarak karikatürleştirilir ya da kendi politik statülerini başka amaçlarla kullanırken gösterilirler. Gereksiz bir kavga sonucunda jandarma tarafından gözaltına alındıklarında babaları tarafından kurtarılır ve çocuk gibi azarlanırlar. Burada da topluluğa yönelik tehlike gerçek politik tartışmalar gündeme gelmeden önlenmiş ve gerçek sorunlar "geçiştirilmiş"tir.

Babam ve Oğlum da bir topluluğu anlatır. Fakat bu sefer bu topluluk kasaba sakinlerinden değil, büyük bir aileden ve çevresinden oluşmaktadır. Filmde hamile karısıyla mutlu bir hayat süren gazeteci Sadık'ın hayatı 12 Eylül darbesi ile birlikte alt üst olur. 12 Eylül sabahı ambulans bulunamadığı için karısı oğlunu parkta doğurmak zorunda kalır ve doğum sırasında ölür. Sadık daha sonra gördüğü işkenceden dolayı sağlığını da kaybeder ve baba ocağına geri dönmek zorunda kalır. Sonraki sahnelerde filmdeki asıl çatışmanın Sadık ile babası arasında olduğunu öğreniriz, fakat Sadık ölmek üzere olduğu için bu çatışma hiçbir zaman çözüme ulaşmayacak, aksine zorunlu bir barış gerçekleşecektir. Dolayısıyla film hem otoriteye hem de otoriteye isyan edene aynı mesafede kalarak ve ikisine de hak vererek ama öte yandan çatışmayı zorunlu olarak "geçiştirerek" sonlanır. Filmin sonunda büyük aile fire vermesine rağmen ayakta kalır ve yeni bir denge oluşur. Sonuçta *Babam ve Oğlum*, *Vizontele Tuuba* gibi geçmişi inşa ederken belirli konulara değinmekten kaçınır ve olabilecek temel çatışmaları sunmak yerine daha az keskin ve dolayısıyla daha fazla seyirciye hitap edecek anlatıları seçer.

Eve Dönüş ise biraz daha farklı bir bakış açısına sahiptir. Filmde karısı ve kızıyla sıradan bir hayat süren ve siyasete bulaşmayan fabrika işçisi Mustafa geçim sıkıntısı çektiği halde mutludur. Karısı ile farklı vardiyalarda çalıştıkları ve fazla mesai yaptıkları için çok fazla görüşememektedirler, fakat televizyonun taksiti bittikten sonra bu sorun da orta-

dan kalkacaktır. Ne var ki Mustafa 12 Eylül askeri darbesinin ertesinde sorun yaşadığı ev sahibinin ihbarı üzerine tutuklanır ve suçsuz olduğu halde işkenceye uğrar. Ailenin hayatı kâbusa döner. Karısı işsiz kalır ve kızıyla birlikte baba evine sığınır. Mustafa filmin sonunda ailesine geri dönebilse de hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. İşini ve sağlığını kaybetmiştir. Ayrıca arkadaşları da artık onunla konuşmamaktadır. Sıkıntılarla dolu da olsa mutlu olduğu eski sıradan dünyasından eser kalmamıştır.

Eve Dönüş filminin temel amacı 12 Eylül sonrası devlet organları tarafından yapılan uygulamaların acımasızlığını doğrudan sergilemektir. 12 Eylül sonrası, kurunun yanında yaşın da yandığı, son derece yıkıcı bir dönem olarak yansıtılır. Bu filmde izleyiciler çözülmesi gereken temel bir çatışmadan ziyade masum bir hayatın önlenemez mahvoluşunu izlerler. Bu tamamen suçsuz insanların da yanlışlıkla mağdur olabildiği tek taraflı bir müdahaledir. *Eve Dönüş*, 12 Eylül rejimini herhangi bir tartışmaya yer bırakmayacak kadar katı ve keskin bir şiddetin kaynağı olarak gösterir. Film soru sormak yerine, insanlara kesin sonuçları göstermeye ve onları ikna etmeye çalışan bir dramdır. Dolayısıyla kendi anlatısında pek çok gerçek durumu barındırsa da, nihayetinde gerçek politik tartışmaları tekil bir bakış açısıyla çözüme ulaştırmaya çalışan, didaktik bir sinema örneğidir.

Beynelmilel'de tamamen masum ve dolayısıyla izleyicilerin kolayca özdeşleştiği kahramanlarla karşı karşıyayızdır. Müzisyen Abuzer, kızı, babası ve kardeşinin ailesi ile geniş bir iç avluya sahip eski bir evde yaşamaktadır. Filmin merkezindeki kişi, Abuzer'in masumiyeti, saflığı ve güzelliği temsil eden kızı Gülendam'dır. Fakat ilginçtir ki aileyi ve aslında bütün şehri felakete götüren şey, farkında olmasa da Gülendam'ın davranışları olur. Gülendam bu davranışları sevdiği gencin ilgisini çekebilmek için sergilemiştir.

Filmin başında Abuzer şehrin çalgıcılarından oluşturulan askeri bandonun başına getirilir ve onlara askeri marşlar öğretmekle görevlendirilir. Yasak olduğunu bilmediği Enternasyonal marşını ilk kez kendi evinde, Gülendam'ın çaldığı pikaptan duymuştur. Daha sonra ilgisini çeken bu marşı askeri bandoya öğretir ve bando da askeri konseyin karşılanması sırasında bu marşı çalar, fakat bu bir komplo olarak algılanır. Gülendam da sevdiği arkadaşını etkileyebilmek için, işin ciddiyetinin farkında olmadan, "Cuntalar Olmasın" yazılı bir pankart hazırlar ve pankartı askeri bandonun ziyareti sırasında açar, fakat bu davranışı sevdiği arkadaşının ölümüne sebep olur. Sonunda Abuzer ve kızı Gülendam diğer müzisyenlerle birlikte tutuklanır ve Abuzer işkence odasına götürülürken film sona erer.

Burada bir kez daha tesadüfler ve yanlış anlaşılmalar kurulu kolektif yaşamın bozulmasına ve masum hayatların mahvolmasına sebep olur. Fakat filmde yer yer göze çarpan kadercilik duygusunun yanı sıra, diğer üç filmden farklı olarak, daha gerçekçi* bir yakla-

---

* *Beynelmilel* filminin (bu yazıya konu olan diğer üç filmden farklı olarak) bazı yönleriyle İtalyan Yeni Gerçekçiliği'ne, özellikle de *Bisiklet Hırsızları* (yön. Vittorio de Sica, 1948) filmine benzediği söylenebilir. Dolayısıyla *Beynelmilel* için öngördüğümüz gerçekçilik, İtalyan Yeni Gerçekçi filmlerinde biçimden çok anlatının barındırdığı gerçekçilik öğeleriyle bağlantılı olan bir gerçekçiliktir. Bu filmlerde II. Dünya Savaşı'ndan yeni çıkmış, post-travmatik bir olağanüstü dönemi yaşayan bir ülkede hayatta kalabilmek için temel ihtiyaçlarının peşinde koşan ve dolayısıyla kendini bu koşullara uyumlu hale getirmeye çalışan sıradan bireylerin hikâyeleri anlatılır. Gerçekçilik geleneğine uygun olarak bunlar hem sıradan, genellikle işçi sınıfına ait insanların hikâyeleridir, hem de gerçekleri sunma açısından melodramatik öğelerin yanı sıra

şım benimsenmiştir. Karakterlerin yaşadığı sorunlar somut örneklerle ortaya konur ve bu zor dönemde üretebildikleri çözümler sıralanır. Devletin kendi vatandaşlarına sunduğu özgürlük alanlarının çok kısıtlı ve böyle bir ortamda yara almadan ayakta kalabilmenin de çok zor olduğu gösterilir. Yine de son andaki hazin çözülmeye kadar, kahramanlarımızın mevcut düzen içinde ayakta kalmanın yollarını aradıkları ve bu olağanüstü ortamda geçerli çözümler ürettikleri bir gerçektir.

Sonuç olarak Türkiye'de üretilen ve toplumsal belleği yeniden inşa etme çabasında olan popüler sinemanın, tartıştığımız dört film bağlamında, geçmişi çoğu zaman sorunlu bir şekilde inşa ettiğini ve bu sorunları gidermek ve gizlemek için farklı stratejileri devreye soktuğunu görürüz. Buradaki en önemli nokta, bu sinemanın geçmişi, tüm eksiklerine ve geri kalmışlıklarına rağmen, özlem duyulacak bir dönem olarak kurarak idealize etmesidir. Başka bir ifadeyle geçmiş bu filmlere, tüm sorunlarına rağmen dengeli ve umut dolu olarak yansır; kurulu düzen bir müdahale sonucunda bozulduğunda daha kötü bir döneme girilir ve eski düzen hiçbir zaman tekrar kurulamaz.

Ayrıca bu eski düzende günümüzde sık sık kaybolduğu dile getirilen bazı değerler yüceltilerek nostaljik bir bakış açısı benimsenir. Bu değerlerin başında kolektif yaşam gelir. Bu kimi zaman çekirdek aile (*Eve Dönüş*), fakat özellikle büyük aile (*Babam ve Oğlum* ve *Beynelmilel*) ve nihayetinde yerel bir topluluk (*Vizontele Tuuba*) etrafında kurgulanan öykülerle gerçekleştirilir. Kolektif yaşama bu ilgi Türkiye'nin yakın tarihinde yaşanan dönüşümle yakından ilgilidir. 1980'den itibaren Türkiye'de uygulanan neoliberal politikalar toplumsallığa karşı bireyselliğin yüceltilmesini getirmiştir. Kentte uzun süre yaşayan ya da kırsaldan büyük kente göç etmiş olan ve metropolün büyük karmaşasıyla mücadele etmek zorunda kalan bireyler bu yeni yaşam tarzına alışmaya çalışmıştır (Bali, 2011). Özellikle 1980'lerde ve 1990'larda yaşanan bu çok hızlı değişim belirli bir kesimde yabancılaşma duygusu yarattığı için bu insanların yeni yaşam tarzına alternatif çözümler sunacak bir yaklaşıma ilgi göstermesi şaşırtıcı değildir. Nihayet 2000'lerin ortasında çekilen popüler filmler çağdaş bireyin bu zayıf noktasını çok iyi tespit etmiş ve kolektif yaşama yönelik bu büyük özlemi kullanmıştır.

İncelediğimiz filmlerin üçünde kolektif yaşam olumlu bir özellik olarak ön plana çıkarılır ve yeniden inşa edilen yapının en önemli yapıtaşı olarak kutsanır. *Vizontele Tuuba*'da Emin karakteri kasabadan uzak bir evde tek başına yaşasa da belediye başkanının geniş ailesinin bir parçası olarak kabul edilir. Ayrıca "iyi" ya da "kötü" bütün karakterler kolektif yaşamın birer öğesidir. *Babam ve Oğlum*'da asıl özlem duyulacak ideal dönemin Sadık'ın karısıyla kurduğu çekirdek aileye ait dönem olduğu kadar, bir Ege kasabasında büyük ailesiyle beraber yaşadığı dönem de olduğu anlaşılmaktadır. Sadık'ın bir arkadaşına söylediği "En kötüsü arada kalmak. Ben ne gidebildim, ne kalabildim," sözleri, eski yaşamına duyduğu özlemin bir göstergesidir. *Beynelmilel*'de Abuzer'in evine geçici bir süre yaşamak üzere gelen iki şarkıcı, bekâr olan Abuzer'in ve babasının ilgisini çeker. Sürekli ölümden söz eden baba bir anda canlanır ve gülmeye başlar. Abuzer'in kızı Gülendam da artık hayatla

---

daha dengeli bir yaklaşıma da sahiptir. İtalyan Yeni Gerçekçi filmlerinde de yoğun bir politik dönem yaşanmasına rağmen genellikle politik değil de ahlaki değerler ön plandadır ve aile içi dayanışma bu değerlerin en önemlilerinden biridir.

ilgili sorularını sorabileceği yetişkinler bulmuştur. Eski evin içinde dış dünyaya kapalı olarak kurulan kolektif yaşam bir anda mutluluğun kaynağı olur.

Geçmişe Sorunlu Bakışın Bir Örneği Olarak 12 Eylül Darbesi

Geçmiş dönemleri anlatan popüler sinema örnekleri, kolektif yaşamı nostaljik bir bakış açısıyla yüceltirken, 12 Eylül askeri darbesi gibi gerçek toplumsal olayları genellikle bu kolektif yaşamın dışında gelişen fakat kendi çekirdek topluluklarını ciddi bir şekilde etkileyen olaylar olarak görürler. Bunda öykülerin merkezde değil de taşrada geçmesinin ve başkahramanlarının yoğun politik angajmanlara sahip olmamasının etkisi vardır. Yine de filmlerde gidişatı köklü bir şekilde değiştiren böyle önemli bir olayın, neden sonuç ilişkilerinden arındırılmış olarak bu kadar az yer alması düşündürücüdür. Çünkü 12 Eylül askeri darbesi sadece siyasal yaşamı sekteye uğratan bir askeri müdahale olarak görülmemelidir. Bu darbe Türk toplumunda geri dönüşü mümkün olmayan tahribatlara yol açmış ve eskisinden çok farklı, "yeni" bir Türkiye'nin oluşmasına önayak olmuştur. Bu bağlamda *Beynelmilel* darbeci zihniyetin taşraya yansıması konusunda önemli tespitlerde bulunurken, diğer üç film bu anlamda daha sorunlu anlatılar ortaya koyar.

12 Eylül darbesi Türkiye'nin yakın tarihinde bir milattır. Sadece politik olarak değil, kültürel ve ekonomik anlamda da eski dönemin kapanışını ve dünya ile "iç içe" yepyeni bir dönemin başlayışını simgeler. 12 Eylül askeri müdahalesinin en önemli özelliği, 1980 öncesinde politik olarak yoğun bir mücadelenin içinde olan kitlelere çok ağır bir darbe indirmiş olmasıdır. Türkiye'nin yakın tarihinde bu kadar ciddi bir tahribata yol açmış darbeyle hesaplaşma isteğinin bu kadar yoğun olmasının sebebi de budur.

Türkiye'de üretilen sinema açısından baktığımızda 12 Eylül askeri darbesinin filmlerde yoğun olarak işlendiğini görebiliriz. Bu filmlerden bazıları darbeyi ve darbenin sebep ve sonuçlarını doğrudan işlerken (örn. *Eve Dönüş* ve *Beynelmilel*), bazıları da darbeye bir kahraman aracılığıyla dolaylı olarak değinir (örn. *Babam ve Oğlum*). 12 Eylül filmleri olarak bilinen bu çalışmalar darbenin hemen ertesinden başlayarak günümüze kadar kesintisiz bir şekilde üretilmiş ve genellikle eksik bulunarak beğenilmemiştir (Kara, 2012; Maktav, 2000). Yapılan belgesel çalışmaları dışarıda tutarsak, bugüne kadar kırk civarında 12 Eylül filmi çekilmiştir ve çekilmeye de devam edilmektedir.* Bu da 12 Eylül'le hesaplaşma ihtiyacının henüz ortadan kalkmadığını gösterir.

Çekilen 12 Eylül filmleri incelendiğinde, genellikle aktif politik mücadele içinde bulunan eylemci ve entelektüellerin öykülerinin anlatıldığı görülür. İncelediğimiz popüler sinema örnekleri ise askeri darbenin daha çok sıradan insanların üzerindeki etkilerine odaklanır. Dört filmin 12 Eylül darbesini nedenleri ve sonuçlarıyla farklı yansıttığını görürüz. *Vizontele Tuuba*'da 12 Eylül darbesi tasvir edilen kasabadaki yaşamın kırılma noktasıdır. Askeri darbe izleyiciler tarafından, dengeli ve genel olarak mutlu bir kasabaya dışarıdan gereksiz bir müdahale gibi sunulur. Darbe kasabanın dengesini alt üst edecektir. Nitekim filmin başında insanlarla dolu, cıvıl cıvıl bir yer olarak gösterilen kasaba meydanı filmin

---

* Yapılan incelemede 1980'lerde on beş, 1990'larda on iki, 2000'lerde on ve 2010'larda iki adet 12 Eylül filmi çekildiği tespit edilmiştir.

sonunda tek tük insanın geçtiği, ıssız bir yere dönüşmüştür. İzleyiciler anlatılan olaylara herhangi bir politik görüşü olmayan Emin'in bakış açısından yaklaşırlar. Ayrıca sıkı bir solcu olan kütüphane müdürünün solculuğuna da filmde ciddi bir şekilde yer verilmez. Farklı sol fraksiyonlara bağlı iki genç politik grubun aralarında didişmekten başka belirgin bir eylemleri yoktur ve topluluk üzerinde de herhangi bir etkiye sahip değildirler. Dolayısıyla 12 Eylül askeri darbesi *Vizontele Tuuba* filminde sebepleri ve sonuçları ile irdelenmeyen bir dış müdahale olarak ele alınmaktadır.

Babam ve Oğlum'da ise 12 Eylül darbesi ve insanlar üzerindeki yıkıcı etkileri baba ve oğul arasındaki başka bir çatışmayı olanaklı kılan bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar. Sadık 12 Eylül sonrasında işkence gördüğü ve bu işkence sonucunda ölümcül bir hastalığa yakalandığı için baba ocağına geri döner. Ne var ki Sadık'ın ölümüne sebep olacak bu süreç büyük aile içinde hiçbir zaman konu edilmez. Ayrıca bu büyük ailenin yaşadığı taşra kasabasında 12 Eylül'ün etkilerine dair herhangi bir ipucuna da rastlanmaz.

Eve Dönüş ise darbe sonrasında yapılan işkenceleri ayrıntılarıyla ele alır. Burada işkence gören Mustafa karakteri politikayla ilgilenmeyen, fabrikada işçileri örgütlemek isteyenleri hor gören, boş zamanlarını arkadaşlarıyla kahvede oyun oynayarak geçiren ve sürekli kendi kişisel zevklerini düşünen, pasif, silik ve hedonist biri olarak sunulur. Mustafa'nın aktif politik mücadeleye katılmayışı eleştirilir; ayrıca bu tutum mücadelenin başarıya ulaşmamasının sebeplerinden biri olarak gösterilir. Mustafa ile birlikte işkence gören ve filmdeki en onurlu karakter olarak sunulan Hoca'nın Mustafa'nın politik bilinçlenmeden ve toplumsal gelişmelere karşı tavır almaktan uzak davranışlarını öğrendikten sonra söyledikleri bu görüşü destekler niteliktedir: "Sen ve senin gibilerin bu işlere aklı erseydi, ne ben burada olurdum şimdi, ne de sen." Başka bir deyişle, Mustafa ve Mustafa gibiler politik olarak bilinçlenmiş olsalar, yaşanan onca şeyin yaşanmayabileceğini söyler film. Yukarıda da değinildiği gibi *Eve Dönüş* soru sormaktan çok durum tespiti yapan bir çalışmadır. 12 Eylül sonrası devlet organlarını akıl almaz bir şiddetin kaynağı olarak sunar ve devlet tarafından suçlanan bir bireyin başına neler gelebileceğini gösterir.

Beynelmilel ise 12 Eylül darbesinin taşrada hayat mücadelesi veren sıradan insanları nasıl etkilediğini çok iyi bir şekilde yansıtan bir çalışmadır. Bu filmde darbenin sadece siyasal hayata değil günlük hayatın her katmanına nasıl yansıdığını görürüz. "Emek" ve "sömürü" gibi kavramların gözden düştüğü bir dönemde,* bu kavramları tartışmaya açması da filmin olumlu yönlerinden biridir. Popüler bir filmin sınırları dahilinde olsa ve bir eleştiri yöntemi olarak mizahı kullansa da *Beynelmilel* gerçekçi yaklaşımı ile başarılı bir 12 Eylül çalışmasıdır.

Popüler Sinemada Bir Büyük Sorun: Geçmişi Bugünün "İhtiyaç"larına Göre Belirlemek

Türkiye'de üretilen ve toplumsal belleği yeniden inşa eden popüler filmlerin geçmişi yeniden kurarken sorunlu bir yapı ortaya koyduklarını belirtmiştik. Burada popüler si-

* Gürbilek'in (2009) ifade ettiği gibi 1980 sonrası dönemde bireyselliği ön plana çıkaran yeni yaşam modeli, 1980 öncesi sol söylemlerin bir karşı modeli olarak da kodlanmıştır.

nemanın mümkün olduğu kadar fazla izleyiciye ulaşma isteğinden kaynaklanan önemli bir sorun ön plana çıkıyor: Geçmişle ilgili anlatıları bugünün "ihtiyaç"larına göre yeniden kurgulamak. *Vizontele Tuuba* ve *Babam ve Oğlum* bunun iyi birer örneği olarak görülebilir. Zaten seçilen dört film arasında en yüksek gişe gelirine sahip olanları da bunlardır. Son birkaç onyılda yaşanan iç göçle birlikte ağırlıklı olarak şehirde yaşamasına rağmen Türkiye'deki nüfusun halen büyük bir çoğunluğu taşra kökenlidir. Buna kozmopolit şehrin bitmek bilmeyen sorunları da eklenince çoğunluğun eski taşra yaşamına özlem duyması şaşırtıcı değildir. Fakat Arslan'ın (2011) belirttiği gibi, taşra yaşamına duyulan bu özlem bir hayalden ibarettir. Şehirden taşraya tersine bir göçün yaşanmadığını ve muhtemelen hiçbir zaman yaşanmayacağını en çok taşraya özlem duyanlar bilir.

Bu özlemin farkında olan popüler film yapımcıları bundan faydalanmayı bilmiştir. Şehirde yaşayanların kaybolduğunu söyledikleri kolektif yaşam, masumiyet, samimiyet, yardımseverlik, hoşgörü gibi değerleri tek bir potada eritip, olası gerçekçi çatışmaları gizleyerek ve hikâyeleri daha önemsiz çatışmalar üzerine kurarak, seyircilerin isteklerine cevap vermişlerdir. Taşranın bu şekilde idealleştirilmesi geçmişi sorunlu bir şekilde aktarmanın önemli bir örneği olarak karşımıza çıkar.

78 Kuşağı Romanlarında Kolektif Bellek

Narin Bağdatlı Vural

Türkiye 2000'li yıllarda, yaklaşık yirmi yıl boyunca selefi ile 12 Eylül askeri darbesinin gölgesi arasına sıkışmış bir kuşağın sesini duymaya başladı. Gençlik dönemlerinin etkin siyasal eylemliliği 1970'lere ve 1980'lerin başlarına yayılan bu grubun temsilcileri, 68 kuşağıyla ilişkilerini açıkça gösterecek bir biçimde, kendilerini 78 kuşağı olarak tanımladılar. Darbe rejimi, unutturma ve belleksizleştirme süreci için gereken tüm koşulları üreterek 78 kuşağını, en azından yakın zamanlara kadar, "terör"e bulaşmış, suçlu, en iyi olasılıkla da kandırılmış, yaptıklarının anlamını bilmeyen "kayıp" bir solcu gençler topluluğu olarak sundu. Bu yazıda 1983-2010 arasında yayımlanan otuz iki romandaki temsillerini çözümleyerek 78 kuşağı bağlamında kuşak, bellek ve tecrübe ilişkilerini incelemeyi amaçlıyorum. 78 kuşağı için tipik kabul edilebilecek yaşamöyküsel bir akışa uygun olarak siyasallaşma, örgütlenme, gözaltı ve mahpusluk, sürgün, darbe ve şiddetin yıkıcı etkileriyle başa çıkma ve yeniden örgütlenme aşamalarını, tanımı gereği hep bir şimdiki zamanda inşa halinde olan belleğin zaman içinde farklılaşan sosyokültürel çerçeveleriyle, yani kuşağın "otokton" tecrübe sürecinin tarihlendiği 1970'li yıllar ve romanların üretildiği 1980 sonrasının kültürel formasyonuyla ilişkilendireceğim.

Kuşak, Tecrübe ve Kolektif Bellek: 78 Kuşağının Bellek Çerçeveleri

Karl Mannheim, 1928 tarihli "Das Problem der Generationen" [Kuşaklar Sorunu] başlıklı yazısında sosyolojik anlamıyla bir kuşağın ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulları şöyle sıralar: tarihsel bir olay ya da olaylar dizisinin etkisi, bu olaylara dair geliştirilen bir farkındalık, ortak bir tarihsel duyarlılık, diğer kuşaklardan farklı oluşa dair bir iddia, kuşağı temsil edecek kolektif bir varlık ve toplumsal değişme hızının belli bir derecesi. Yazara göre, sosyolojik kuşağın oluşumu iki süreci gerektirir. Bunların ilki aynı "kuşak konumu"nu paylaşan bir bireyler topluluğunun, yani aynı topluma birbirine yakın yıllarda doğmuş olanların bir bölümünün kuşağı temsil edecek fikir ve kavramlara katılımını ve ortak bir bilinç geliştirmelerini ifade eden "aktüelleşme"dir. İkinci süreç ise aktüelleşmiş bir kuşağın kendi kimliğini geliştirerek "bütünleştirici tutum ve biçimlendirici eğilimlere sahip somut grup" haline gelişi, Mannheim'ın ifadesiyle "kuşak birimi"nin ortaya çıkışıdır. Bu ikili süreç ancak toplumsal değişme hızının belli bir düzeyinde gerçekleşebilir. Değişim fazla yavaş olduğunda ona verilen yanıtlar geçmiş kuşakların göreneklerine soğurulabilir durumdadır, dolayısıyla yeni kuşağın değişiminde öncekilerinkilerden farklılaşmış fikir ve kavramlar geliştirmesine gerek olmaz. Değişim fazla hızlı olduğunda ise yeni kuşağın ona karşılık olarak üretip yarattıkları da çabucak eskiyecektir. Böyle olduğunda aktüel

kuşak oluşum süreçleri yeterli kararlılık ve tutarlılıktan yoksunlaşır. Bir başka deyişle, Mannheim'ın tanımladığı biçimiyle toplumsal kuşaklar toplumsal değişmenin çok yavaş ya da çok hızlı olduğu dönemlerde belirmezler (Mannheim, 1952).

Kuşak konumlarının aktüel kuşak üretmesine elverişli koşullar Türkiye'de muhtemelen ilk kez İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen onyıllarda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde toplumsal değişmenin hızı ekonomik, siyasal ve kültürel alanlara ilişkin tüm incelemelerde elle tutulur haldedir. Mannheim belli bir kuşağın kronolojik olarak daha geç gelen tecrübe ve etkinliğini belirleyen "ilksel tecrübe tabakası"nın oluşumuna özel bir önem atfeder; 68 kuşağı da kendine özgü yatkınlık ve algı kategorilerinin gelişimini kapsayan ilksel tecrübe tabakasını hem Türkiye'de hem dünyada ekonomi, siyaset ve kültürün ilişkilerinin yeni kalıplara girdiği bu döneme borçludur. 78 kuşağının ilksel tecrübe tabakası ise toplumsal değişmenin birikimli koşullarına eklenen 68 kuşağının siyasal etkinliğiyle birlikte biçimlenir.

Bir kuşağın aktüelleşmesinin önkoşullarını içeren ilksel tecrübe tabakasının oluşumu aynı zamanda kuşağa özgü kolektif belleğin biçimlenme sürecidir. Maurice Halbwachs'a göre kolektif bellek ortak zamansallık (gündelik hayat etkinliklerinin üzerine oturduğu zaman rejimleri ve takvim), ortak mekânsallık (ortak tecrübeye yön veren mekânsal düzenleme ve bilişsel haritalar), dil, iletişim ve düşünce kalıplarının kuşak konumlarına ve etkinliklerine göre farklılaşmış kullanımlarından oluşan bir dizi sosyal çerçeveye sahiptir (aktaran Assmann, 2001: 38-49). Hatırlama bu çerçeve öğelerinin etkileşiminden oluşan bir bağlam içinde gerçekleşir. Kolektif belleğe ilişkin Halbwachs'ın bu ilk formülasyonunu geliştiren Jan Assmann, belleğin gerçek ve yaşayan bir grup bağlamında kimliğin ta kendisi olduğunu söyler (Assmann, 2001). Dolayısıyla kuşağa ilişkin en nesnel, ancak ortak bilinç ve etkinlikten en uzak tanımsal ölçütü oluşturan kuşak konumundan "bütünleştirici tutum ve biçimlendirici eğilimlere sahip somut grup" olarak kuşak birimine gidildikçe belleğin yoğunlaştığını ve kimlik niteliği kazandığını söyleyebiliriz.

78 kuşağını kuşak ve bellek olgularının bu ortak parametreleriyle düşünmeye başladığımızda ilk belirtilmesi gereken, üyelerinin ilksel tecrübe katmanının biçimlendiği dönemin 68 kuşağının ortak algı kategorileri, değerleri ve eyleme şemalarıyla yoğrulmuş olmasıdır. 68 kuşağının *habitus*'unu oluşturan bu yatkınlık konfigürasyonu, bilgi üretim pratikleriyle ilişkisinden dolayı ülkenin en evrensel kurumunu temsil eden, öte yandan –tüm dünyada olduğu gibi– kapitalist üretim tarzı altında göreli özerkliğini loncalara özgü bir üretim tarzı ve gelenek iddiasıyla sürdürmeye çalışan ve 1960'larda taşradan giderek daha fazla öğrenci almaya başlayan üniversitelerde biçimlenmiş, sokağa da bu kurumdan yayılmıştı. Burada 1961 Anayasası'nın özgürlüğe vurgu yapan ilkelerini de unutmamak gerekir. Üniversite 68'lilere göreli özerkliği sayesinde bir güvence ve özgür bir düşünsel gelişim ortamının yanında kuşak üyelerinin etkinliklerine uygun yoğunlaştırıcı bir mekân ve kuşkusuz zamansal rejim de sağlıyordu. Kurum dışında önceki kuşaklarla girilen gündelik ilişkilerdeki otorite ve gerontokrasi belirtilerinin burada daha zayıf olduğunu, kamusal tartışmanın bir ilkesi olarak argümanların öznelerinden çok kendilerinin öne çıktığını düşünmemek için de bir neden yoktur. Böylece 68 kuşağının kuşak biriminin oluşum ortamının ve belleğinin sosyal çerçevesinin her şeyden daha çok üniversite olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

78 kuşağı ise selefi kuşağın geliştirdiği ideoloji ve onunla bağlantılı taleplerin hızla toplumsallaştığı bir dönemin ürünüdür. Üniversiteler ve öğrenci hareketi bu kuşak için hâlâ çok önemli de olsa, kuşağın asıl hareket ve eylem alanı sokaklardır. Ayrıca 68 kuşak birimi ve etrafındaki daha geniş çember genellikle küçük burjuva kökenlere sahip gençlerden oluşurken 78 kuşağı bu unsurların yanında işçi ve köy kökenlileri de içeren çok daha heterojen bir yapıya sahipti. Belirgin ortak değerler ve bazıları on binlerce kişinin ilişkili olduğu örgütler üretmiş olmasına rağmen, bu kitle hareketini bir merkez etrafında toplayabilecek bir kuşak biriminin oluşumu neredeyse olanaksızdı.

Sonuç olarak 78'liler yoğun bir siyasal seferberlik içinde aktüelleşebilmişti, ancak kuşağa ait kolektif bellek çerçevesi kitleselliğe uygun daha gevşek bir karaktere sahipti. Öğrenci yaşamının daha serbest zaman düzenlemesi burada artık emeği boyunduruğu altına alan kapitalist koşullara uygun, disiplin toplumuna özgü bir rejimle eklemleniyordu. 78 kuşağının etkinlik mekânı giderek bütün bir şehir yüzeyini kapsar hale geldi; bununla birlikte kapitalizmin yarattığı yoksulluğun yoğunlaştığı gecekondu mahalleleri, bazen binlerce işçinin aynı anda grevde olduğu sanayi bölgeleri kuşağın kendisini özellikle hissettirdiği yerler oldu.

Kuşağın benimsediği hedef ve değerler zamanın koşullarında yaşam tarzının yalınlaştırılmasını, hatta yavanlaştırılmasını beraberinde getirdi. Bu gelişmenin izlerini kuşağa bağlı grupların toplumla iletişim stratejilerinde ve gündelik kültürel etkinliklerinde rahatlıkla sürebiliyoruz: Kitleselleşme sürecinde devrimci hareketin halkın yoksul yaşam tarzıyla uyumunu ortaya koyması pratik bir gereklilikti; dahası muhafazakârlık, hareketin gündelik hayatın siyasetle bağlarının dolaylı olduğu düzeylerinde özgürleşmeci tavırlar benimsemesini zorlaştırıyordu. Örgütlülük ve eylemlerin zaten dayattığı belirli bir disiplin düzeyi devlet takibinden kaçma, "silahlı sağ"ın (Belge, 1989) tehdit eylemlerine karşı savunma ve sayısız istihbarat servisinin cirit attığı ortamdaki provokasyon riskleri nedenleriyle bir zorunluluk halini almıştı. Tüm bu etkenler kuşağın bir Sparta *ethos*'unu tedricen ama sıkı bir şekilde benimsemesine yol açtı. "Toplumun ortak belleği"nde ve edebi temsillerinde dönem gri bir sis ardındaymış gibi görünüyorsa eğer, bunun dönemin siyah beyaz televizyon yayınları üzerine binen resmi devlet söylemi ile olduğu kadar, bu *ethos*'un yarattığı imgeyle de ilgisi vardır.

"Bellek Mekânları"

Pierre Nora, "bellek mekânı" kavramını modern koşulların ortadan kaldırdığı insani ve sosyal bir kapasite olarak belleğin sönümlenmesine işaret etmek üzere ortaya atmıştı. Nora'ya göre, veri ve bilginin arşivlerde ve depolayıcı aygıtlarda yığıldığı, insan bilincinin nesnesiyle ilişkisini doğal bir karşılaşmaya ve tecrübeye bağlı bir tanımadan çok sayısız bağlama bölünmüş bir dünyanın araçsal çağrılarına, rutin komutlarına uygun olarak ve onun gerektirdiği ölçüde kurduğu bir dünyada bellek türe özgü işlevini yitirmiş ve dışlaştırılmıştır. Toplumsal yaşamda bellek artık bu dışlaşmanın bir ürünü olan ve tarihin kendilerini yoğurmasını bekleyen bellek mekânları –müzeler, arşivler, mezarlıklar, koleksiyonlar, bayramlar, yıldönümleri, anlaşmalar, tutanaklar, anıtlar, kutsal eserler, dernekler, bir başka çağın tanıkları, sonsuzluk hayalleri...– tarafından ikame edilir (Nora, 2006: 23-24).

Nora'nın belleğe ilişkin bu karanlık görüşlerinde bir haklılık payı bulunabilir; öte yandan belleğin belli bir dönemdeki dışsallaşma eğiliminin onun ortadan kalkmasının bir belirtisi olarak ortaya koyulmasının en iyi durumda bir kanıyı ifade ettiğini de belirtmek gerekir. İnsani ve toplumsal bir yeti olarak belleğin insandan ayrılabileceğini düşünmek güçtür. Bellek içeriklerinin dışlaşmasını ifade eden bellek mekânı kavramı bambaşka bir biçimde, yok edilmek istenen bir tecrübenin çeşitli boyutlarını ya da parçalanmış toplumsal bellek çerçevelerini yeniden inşa etmenin ya da en azından güncelleştirmenin bir aracı olarak da düşünülebilir. Dahası, belleğin tarihin bir nesnesi, onun işgal ettiği alan olarak yorumlanmasının başka –Batı dışı ya da dilenirse Fransa dışı– bağlamlarda, örneğin Türkiye'de bir fırsata dönüşemeyeceği söylenemez. Belleği nesne edinecek tarihi kimin, nasıl yazdığının ve yazılanın neyi açığa çıkardığının belleğe ait işaret ve süreçlerin birey ya da topluluğun içinde ya da dışında konumlanmasından daha önemli olduğunu düşünüyorum.

78 kuşağının tecrübeleri etrafında kurgulanmış romanlar bu kuşağın devlet şiddeti ve baskısı aracılığıyla parçalanmış kolektif bellek çerçevelerini hem kısmen canlandırdıkları hem de parçalanan tecrübenin öznesinde bütünüyle yeniden inşasını mümkün kılamayacakları için birer bellek mekânı olarak düşünülebilir. Daha açık bir biçimde ifade edilirse, bu romanlar kuşağın otokton etkinlik dönemindeki zamansal, mekânsal ve kültürel ilişkilerini canlandırmaktadır; ancak uygulanan şiddet, aradan geçen zamanda içine girilen yeni kolektif bellek çerçeveleri ve bir kültürel ifade aracı olarak romanın tecrübeyi ancak bir edebi alanın dolayımıyla –edebi alanın yazara dayattığı/sağladığı konum, otosansür ve stratejik seçimler üzerinden– aktarma zorunluluğu, öykü zamanına yayılan otokton tecrübenin öznesi ile anlatı zamanının öznesini birbirinden kesin olarak ayırır. Roman böylece kuşağın kolektif tecrübesiyle bir bağ kurduğuna kuşku olmayan, öte yandan o tecrübeyi ancak ötede ya da "dışarıda" temsil eden bir bellek ikamesi olur.

Bununla birlikte romanlardaki tecrübeyi anlamlı kılan referans ve değerler günümüz koşullarında devam eden sömürü ve baskıya direnme ve özgürleşme ihtiyacına yanıt vermek bakımından hâlâ günceldir. Geçmişle hesaplaşmayı gerektiren ve bir daha asla yaşanmamalı diyebileceğimiz durumlar için Reinhart Koselleck'in "negatif hatırlama"sı anahtar kavram olarak karşımıza çıkar. Koselleck "negatif hatırlama"yı düşünülmeyeni düşünmek, telaffuz edilemeyeni telaffuz etmeyi öğrenmek ve tasavvur edilemeyeni tasavvur etmeye çalışmak olarak tanımlar. Geçmişte yaşananları gerçekten bir geçmiş haline getirebilmek için negatif hatırlamanın kolektifleşmesi gerekir. Bu da Koselleck'e göre kurbanların acılarının hatırda tutulmasının yanı sıra faillerin yaptıklarının ve amaçladıklarının da sürekli hatırlanmasına bağlıdır (aktaran Sancar, 2008). Romanlar –bu bağlamda 78 kuşağının romanları– geçmiş tecrübelerin izleriyle şimdiki zamanın negatif hatırlamaya dayanan yeniden inşa arzusunu birleştiren bellek mekânları olarak otokton tecrübeyi canlandırmaz, ama onunla yeni bir tecrübeye açılma olanağı, yeni ve eski kuşaklara yepyeni bir bellek çerçevesinde buluşma şansı sunarlar.

"Bellek Mekânları" Olarak 78 Kuşağı Romanları

78 kuşağının tecrübesini temsil eden ve bu çalışmanın ampirik kısmını oluşturan romanlarda, nesnel tarihsel akışa genel olarak uygun düşebilecek bir biçimde, bir kuşak üyesinin

yaşadıklarının/yaşamış olabileceklerinin gelişimsel bir sıralamasının mevcut olduğunu ileri sürebiliriz. Romanları, karakterlerin siyasallaşmasına etki eden faktörler; örgütlü etkinliğe giriş ve örgütlü çalışma süreci; kaçaklık, gözaltı ve hapishane süreci; 12 Eylül ve sonrası yaşadıkları olmak üzere hemen hemen ortaklaşan bir yaşam akışına dayanarak sınıflandırdım. Her süreç için bireylerin örgütlerle, devlet ve kurumlarla, aileyle, karşı cinsle, arkadaşlarla ilişkilerini ve bu ilişkilerin yaşam akışı boyunca değişimini, siyasal etkinliğin gündelik hayat üzerindeki etkilerini, kuşak üyelerinin dahil oldukları yeni mücadeleleri, geçmişi ve bugünü değerlendiriş tarzlarını kodlayıp, romanlarda bu temaların nasıl ortak bir temsil yarattığına baktım.

1980 sonrasında Orhan Pamuk *Sessiz Ev*'de, Bilge Karasu *Gece*'de, Adalet Ağaoğlu *Hayır*'da ve Latife Tekin *Gece Dersleri*'nde 12 Eylül 1980 öncesi ve sonrası dönemi konu etmişlerdir. Özellikle Latife Tekin'in *Gece Dersleri* 1980 öncesi örgütlü yaşama yönelik eleştiriyi temel alır. 1980 öncesinde örgütlü mücadele içinde aktif bir görev üstlenen yazar, eserinde örgüt ilişkilerini betimleme tarzı nedeniyle siyasi çevreler tarafından eleştirilir. Siyasi mahkûmların kendi tecrübelerini "belgesel roman" tarzında aktarabilmeleri için Belge Yayınları 1985-1991 yılları arasında *Yeni Sesler* dizisini yayımlar. Diziden çıkan eserler "hapishane edebiyatı" olarak nitelenir ve "seçkin" edebiyatçılar tarafından kuşkuyla karşılanır. Hüseyin Şimşek'in *Eylül Şifresi* ve *Ayrımı Bol Bir Yol*, Kadir Konuk'un *Sıcak Bir Günün Şafağında* ve *Çözülme* başlıklı romanları *Yeni Sesler* dizisi içinde yer alır. Öner Yağcı'nın 1987 yılında yayımladığı *Turnalar*'da siyasallaşmaya etki eden faktörler, örgütlü çalışma süreci gibi kuşağın fiili hale gelmesini sağlayan koşullara dair önemli veriler bulunur. Ümit Kıvanç'ın *Bekle Dedim Gölgeye* ve Erbil Tuşalp'in *Önce Çocuklar Öldü* adlı, 78 kuşağı ile darbe sonrası Türkiye'nin durum ve değerleri arasındaki çelişkileri işleyen romanları 1980'lerin sonlarına doğru yayımlanır. 1990'larda yeni bir güç kazanan feminizmin etkisi altında romanlarda ataerkil ve otoriter örgüt yapısı daha eleştirel bir şekilde işlenir. Kaan Arslanoğlu *Devrimciler* romanında örgütlü çalışma döneminde militanların devrimci faaliyetlerini ve gündelik yaşamlarını konu edinir, örgütsel ilişkilerin ve örgütün yapılanma biçimini sorgular. Metin Celal'in *Ne Güzel Çocuklardık Biz* romanı da örgüt eleştirisinin yanı sıra militanlar arasındaki kadın erkek ilişkilerini konu edinir. Gürsel Korat *Ay Şarkısı*'nda 1984 yılına kadar geçen süreyi hemen hemen benzer bir yaşam akışına uygun bir izlekle sunar. 2000 yılından sonra yayımlanan romanların yazarlarının çoğu 78'lidir.

Otobiyografik temsile dayanan birçok romanda geçmişle hesaplaşma, özellikle örgüt yapısının ve ilişkilerinin eleştirisine odaklanan temalar ortaklaşır; ancak geçmişe yönelik özlem, değerlerin yüceltilmesi, kuşak kimliğinin sahiplenmesi söz konusudur. Özetle 1980'lerde 12 Eylül öncesini ve sonrasını konu edinen romanlardan kuşak üyeleri tarafından yazılanları, daha kendiliğinden, daha naif ve kuşağın ideolojik bağlarına uygun olduğu söylenebilecek bir çerçevede kalmıştır. Yıllar ilerledikçe devrimci romantizm diyebileceğimiz belirsiz bir kategoriyle toplumcu gerçekçilik arasında salınan bu anlayış edebi pratiğin genel koşullarına paralel olarak değişmiştir. Siyasal kamusal alanın sınırlanması karşısında 78 kuşağının çok sayıda üyesi etkinliklerini kültürel üretim alanlarına kaydırmıştır. Edebiyatı özgül, kendi mantığına sahip bir alan olarak benimseyebilen az

sayıdaki romancı 78 kuşağı tecrübesini bu tecrübeyi ele alan daha erken dönem yazarlara göre daha zengin anlatımlarla sunabilmiştir.

78 Kuşağının Tecrübesinin Romanlarda Temsili

78 kuşağının siyasal bir kuşak haline gelmesinde dönemin toplumsal-tarihsel koşullarının yanı sıra bir önceki siyasal kuşak olan 68 kuşağının "silahlı sağ"la mücadeleye katılımının ve arkadaş toplantılarının, mitinglerin, okunan kitapların etkisi olmuştur. 1968 etrafında oluşmuş mitik hale, bu kuşağın halk nezdindeki itibarı ve tarihsel nitelik kazanmış eylemlerinin etkisi, halef konumundaki kuşağın bilincinin ve öznelliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Romanlarda temsil edildiği üzere, ilk siyasallaşma sürecinde 68 kuşağının siyasal tecrübesinden çok bu kuşağın biçimsel öğelerinden ve döneme damgasını vuran şiddetten etkilenildiği vurgusu vardır (Yağcı, *Turnalar*, 1991; Akınhay, *Gün Ağarmasa*, 2002; Arslanoğlu, *Devrimciler*, 1996). 68 kuşağının önder kadrolarının halk nezdinde kahramanlaştığı, onaylandığı ve onlara güvenildiği vurgusu, siyasetle aktif olarak ilişkili olmayan, hayatlarını anlamlandırmakta siyasete özel bir önem atfetmeyen insanlar üzerinden verilir (Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*, 2003; Keskin, *Çiçekler Susunca*, 2006).

78 kuşağının oluşumundaki, yani kuşağın kolektif bilincinin şekillenmesindeki en önemli etkenlerden biri "silahlı sağ"ın yalnızca bu kuşağın örgütlerine, gelişen demokratik oluşumlara ve kamusal alana değil, doğrudan yaşam alanlarına ve bütün olarak kuşak üyelerinin canına kasteden tehdididir. 1980 öncesinde fabrikalardan gecekondu bölgelerine, üniversitelerden liselere ve hatta kadınların oluşturduğu örgütlere kadar sol hareketin asıl belirleyiciliğini bu saldırılara karşı verilen mücadele oluşturur. Bilge Karasu *Gece* romanında "gecenin işçileri" olarak adlandırdıklarının yalnızca ideolojik bir biçim olarak sola değil, kendilerininkine benzemeyen tüm hayat biçimlerine duydukları nefreti ve 1970'lerin sonlarında artık hedef gözetmeyen saldırılarını alegorik bir dille yansıtır (Karasu, *Gece*, 1992). Romanlarda komandoluğa hevesli, sürekli olay çıkaran, ne suç işlerse işlesin yakalanmayan, solcuları döven, bombalama yapan kişiler olarak temsil edilen sağcıların (Yağcı, *Turnalar*: 96; Pamuk, *Sessiz Ev*, 1983: 30-32; Arkan, *Uzun Bir Yolculuğun Bittiği Yer*, 2005: 10; Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 183) saldırılarının 1980 öncesinde verilen mücadelenin şekillenmesinde belirleyici olduğu (Yağcı, *Turnalar*: 84; Arslanoğlu, *Devrimciler*: 250-25; Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*, 2007: 81); bu kişilerin insanlar hakkında ayrıntılı bilgi topladıkları (Özmen, *Karşımda Buruk Acı*, 2007: 129), öğretim üyelerini derste anlattıkları nedeniyle ihbar edip ceza almalarına sebep oldukları (Hepçilingirler, *Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar?*, 2009: 133), devrimcilere saldıranların bir siyasi parti tarafından desteklendiği, her yerde polisle işbirliği yaparak saldırılarını ve kışkırtmalarını artırdıkları, yurtdışına kaçıp izlerini kaybettirdikleri üzerinde durulur (Korkmaz Dinç, *Karanlık Bir Geceydi*, 2008: 59; Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 81; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*, 2000: 165; Yağcı, *Turnalar*: 150).

Bir ailenin sosyoekonomik yapısı ve siyasetle ilişkisi aile üyelerinin genelini etkiler. Aile içinde derneklere gitme, toplantılara, mitinglere katılma gibi siyasal bir faaliyet söz konusu ise özellikle gençler aileleri tarafından desteklenir (Keskin, *Çiçekler Susunca*: 45). 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren siyasallaşma lise düzeyinden başlamıştır.

Okuldaki gündelik tecrübe yaygın siyasallaşmayla zorunlu olarak temas eder. Siyasi hareketler jargonlarını gündelik hayatın diline tam olarak tercüme etmeyi başaramasalar da, folklor ve halk müziği gibi unsurları ve yayınları siyasallaşmanın yaygınlaşmasında etkili bir şekilde kullanmışlardır (Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 62). Üniversiteli gençlerin önderliğinde toplantılara, mitinglere katılım, arkadaşlar arasında bildiri, dergi, kitap alışverişi siyasallaşmada etkili olmuştur (Yağcı, *Turnalar*: 188; Arslanoğlu, *Devrimciler*: 80; Levi, *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*, 2006: 69; Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 14; Özmen, *Karşımda Buruk Acı*: 123). Genç kadınların siyasi hareketlere katılımının cinsiyet ilişkilerindeki toplumsal olarak verili kalıplarca belirlendiğine dair temsiller de söz konusudur (Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 112-113; Şimşek, *Eylül Şifresi*, 1991: 41).

1980 sonrasında 78 kuşağı kuramsal çalışmalar konusundaki yetersizliği dolayısıyla eleştirilir ve 68 kuşağıyla karşılaştırılır, ancak 1980 öncesinde kitaplar ve okuma etkinliği sosyalist olmanın en önemli göstergelerindendir. Bu nedenledir ki yasaklı günlerde kitaplar suç delili olarak görülerek yakılmış ya da saklanmıştır (Özmen, *Karşımda Buruk Acı*: 70; Levi, *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*: 375; Özdamar, *Haliçli Köprü*, 2008: 253-254).

1970'lerin başında devletin devrimci gençlere uyguladığı baskı ve şiddet aslında tüm topluma bir gözdağı niteliğindedir, öyle ki devletin gücüne inanan ailelerde çocuklarının herhangi bir başkaldırısının baştan yenilgiyle sonuçlanacağı düşüncesi ve kaygısı hâkimdir (Yağcı, *Önce Çocuklar Öldü*: 86; Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 191). Kimi aileler tutuklanan evlatlarına ders olsun diye yardım etmezken (Yağcı, *Turnalar*: 217; Korat, *Ay Şarkısı*: 14), siyasal faaliyetleri "anarşistlik", "vatan hainliği" olarak görüp onların cezalandırılmalarını isterler (Bener, *Eksik Taşlar*, 2002: 110). Özellikle gençlerin babaları tarafından anlaşılamadığına (Şimşek, *Eylül Şifresi*, 49; Özdamar, *Haliçli Köprü*: 244), eylemlerinin "çoluk çocuk işi" olarak görüldüğüne ve aile içinde çatışmaların yaşandığına romanlarda yer verilir (Korkmaz Dinç, *Karanlık Bir Geceydi*: 29, Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 42).

1970'lerde gençlerin siyasallaşmasıyla birlikte siyasetin gündelik hayatın bir parçası haline gelmesi ve benimsenen eşitlik, adalet, özgürlük, dayanışma gibi değerlerin tüm toplum üzerinde etki yaratması, kuşak üyelerinin bugünden bakıp geçmişi değerlendirmelerinde ve kuşağın romanını yazma girişimlerinde de görüldüğü gibi, bir memnuniyet ve gurur öğesi olarak belirir. Romanlarda antiemperyalist ve hümanist söylemin kodları yoğun olarak kullanılmıştır (Yağcı, *Turnalar*: 21; Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 58; Keskin, *Çiçekler Susunca*: 279). Bu döneme damgasını vuran değer, devrimci hareket içinde yer alanların arasında görülen dayanışmadır. Kapitalizmin insanları mülksüzleştirmesine, yoksullaştırmasına karşı dayanışma içinde ortak hareket edilmesi gerektiği vurgusu hâkimdir (Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 307; Alataş, *Her Dağın Gölgesi Deniz'e Düşer*, 2010: 132; Baltaş, *Koşarken Yavaşlar Gibi*, 2007: 65-66; Uyurkulak, *Tol*, 2002: 151-153). Bu değerlerin toplumda egemen kılınması için yürütülen mücadelenin yoğunluğu ve zorlukları, eylemliliğe birincil önem atfedilmesi, 78 kuşağını hayatın geri kalanının zenginliklerinin bir bölümünden mahrum bırakmıştır (Arslanoğlu, *Devrimciler*: 225). 1970'lerde sosyalist hareket içinde sol değerler ile sınıfsal kimlik arasında bir ilişki olduğu kabulü ve bunun yaygınlığı gündelik hayat içinde tartışmalara, eleştirilere yol açmıştır (Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 108; Özmen, *Karşımda Buruk Acı*: 147; Yağcı, *Turnalar*: 143). Bağlı olunan örgütün kadın-erkek ilişkileri

konusunda görüşlerinin bu ilişkileri yalnızca evliliğin kazandırabileceği bir meşruiyet doğrultusunda onayladığı yönünde bir temsil söz konusudur. "Majör" toplumsal sorunlar konusunda benimsenen "ilericilik", cinsellik söz konusu olduğunda yerini alışıldık bir muhafazakârlığa bırakır (Arslanoğlu, *Devrimciler*: 106; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 41). Gündelik hayatın önemli öğelerinden biri olan giyim tarzı 1970'lerde sol düşünceyi benimseyen gençleri diğerlerinden ayırt edici bir özellik kazanmıştır. 78 kuşağı genel olarak 68 kuşağından devraldığı bir giyim kuşam tarzını benimsemiştir. Bugün geçmiş anılırken söz edilen ve romanlarda da yer alan parka, kadife pantolon, gözlük gibi giyim kuşama dair göstergeler, kuşağın "nesneler belleği"nin (Assmann, 2001) önemli öğeleri haline gelmiştir. Makyaj yapmak, sigara içmek ise "küçük burjuva" alışkanlıkları olarak değerlendirilir (Konuk, *Sıcak Bir Günün Şafağında*, 1989: 84; Arslanoğlu, *Devrimciler*: 75; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 152).

Örgütler ve daha genel olarak kuşak bağlamında şiddet ve baskı altındaki yılların olağanüstü koşullarında, bu koşulların tanınmasının getirdiği rıza, sadakat ve fedakârlık romanlarda zaman zaman bastır(ıl)ma, itaate zorlanma, bireysel varoluşun en doğal yönlerinden vazgeçme olarak temsil edilir. 78 kuşağının örgütleri genellikle yapılarının katı hiyerarşisi, lider merkezli oluşları, sekterlikleri, kuramsal jargonu gündelik hayat diline çeviremeyişleri ve bunların eleştirisiyle birlikte hatırlanmaktadır. Romanlarda katı örgütsel merkeziyetçi hiyerarşi, sekterlik ve lider merkezliliğin ve bunlar karşısında özgüvenini yitirmiş, olan biteni içsel olarak sorgulasa da bunu ifade etmekten çekinip korkan örgüt üyelerinin durumları gözler önüne serilir (Arslanoğlu, *Devrimciler*: 26-27; Keskin, *Çiçekler Susunca*: 249; Şimşek, *Eylül Şifresi*: 178; Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*, 1990: 34). Örgütün bireyselliği toplumla çelişen bir şey olarak görüp engellemeye çalıştığı ve bireyselleşme çabasının –örneğin çocuk doğurmayı veya yabancıl dil öğrenmeyi istemek– devrim sonrasına ertelenmesi konusunda "simgesel şiddet" (Bourdieu, 2006) uyguladığı söylenebilir (Tekin, *Gece Dersleri*: 81; Arslanoğlu, *Devrimciler*: 112). Örgütün aşk ilişkilerini siyasetin karşısına koyduğuna, ikinci plana ittiğine ve ilişkilerin ancak devrim sonrasında meşruluk kazanacağına dair bir dayatması olduğuna işaret edilir (Korat, *Ay Şarkısı*: 16; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 125).

Örgüt içinde ataerkil ilişkilerin sürdürüldüğü, kadınların ancak cinsiyetsizleştirilerek ve erkekler tarafından koyulan kurallara uymak şartıyla örgütte görev alabildikleri, kadınların toplumda değiştirilmesi ve mücadele edilmesi gereken özgül sorunlarının devrim sonrasına ertelendiği ve kadınların yeterince söz ve iktidar sahibi olamadığı gibi eleştiriler bugün 1980 öncesi devrimciliğine yöneltilen en önemli eleştiriler arasında yer alır. Sol hareketler içinde kadınlara yönelik taciz ve şiddet konusunda toplumda hâkim olan "Kol kırılır, yen içinde kalır" mantığının benimsenebilmesi (Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 142), kadınlara cinsiyetsizleştirilmeleri amacıyla "bacı" diye hitap edilmesi de eleştirilir (Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 85; Alataş, *Her Dağın Gölgesi Deniz'e Düşer*: 130; Konuk, *Sıcak Bir Günün Şafağında*, 1989: 86; Korkmaz Dinç, *Karanlık Bir Geceydi*, 71). Örgüt içinde erkeklerin çıkarları söz konusu olduğunda ilericiliği bir kenara bırakıp "halkın sağduyusu" söylemine geçerek ataerkil söylem ve pratikleri yeniden üretme eğiliminde oldukları, gündelik hayata dair işlerin siyasetten ayrı düşünülüp bu işlerin sorumluluğunun

hiç paylaşılmadan kadınlara yüklendiği vurgusu romanlarda yer alır. Özel yaşamında ve gündelik hayat pratiklerinde devrimci olamayanın genel anlamda devrimciliğinin lafta kalacağı eleştirisi yapılır (Arslanoğlu, *Devrimciler*: 143-144; Baltaş: 15; Bener, *Eksik Taşlar*: 308; Korkmaz Dinç, *Karanlık Bir Geceydi*, 10, 106). Örgüt içinde yapılacak işlerin cinsel kimliklere göre belirlendiğine, kadınların siyasete tamamlayıcı rollerle katıldığına değinilir. Kadınların örgüt içinde genellikle sekreterlik ve kuryelik gibi ikincil statüdeki işlerde görevlendirilmeleri eleştirilir: *Kuş Diline Öykünen* romanının santral görevlisi Gülay'ı, *Gece Dersleri*'nin Sekreter Rüzgar kod adlı kahramanı, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*'in kuryelik yapan Sezen'i, *Devrimciler*'in Aylin'i üzerinden örgütte kadınların konumuna ilişkin eleştiriler somutlaşır.

Örgütlerin hem siyasal mücadelede hegemonik güç haline gelebilmek hem de birbirlerinden taraftar kazanmak amacıyla rekabete girmelerine ve fraksiyonlar arasındaki ilişkilerin çatışmaya dönüşmesine yönelik geçmişe dönük eleştirilere romanlarda sıklıkla yer verilir. *Sıcak Bir Günün Şafağında* romanında da belirtildiği gibi, 1970'lerde fraksiyonlaşma "tek gövdeli olmayan bin başlı canavar" gibidir (Konuk: 73). Sosyalist hareket içindeki bölünmenin etkilerinin en çok üniversite gençliğince hissedilmesi bir yandan bölünmenin hızını artırırken diğer yandan öğrenci hareketinin kitlelerle olan bağının zayıflamasına neden olmuştur. Bu dönemde öğrenci hareketi üniversite yaşamına ilişkin somut talepleri içeren tartışmaları bir kenara bırakarak ve çeşitli sol grupların kimliklerini edinerek sol içi tartışmalara ağırlık vermiştir. Romanlarda bu süreç eleştirilerek hatırlanmaktadır (Öztaş, *Koparıldığımız Topraklar*, 2009: 119; Özdamar, *Haliçli Köprü*: 236; Gökçeli, *Hani Devrim Olacaktı*: 330; Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 144; Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 185). Fraksiyonlaşma arttıkça ortak bir mücadele ve bunun tecrübesinin yarattığı kuşağın bilinci parçalanmaya yüz tutmakta, arkadaşlar ve yoldaşlar düşmana dönüşmektedir. Karşılıklı suçlamaların biçimi reformizm, revizyonizm, oportünizm ve benzeri terimlerden oluşan bir stereotiptir. Bu ortamda rakip fraksiyonun üyelerine saldırılar da, fraksiyonlar arası üye geçişleri de olağan hale gelmiştir (Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 86-90). Askeri darbe gibi ortak bir felaketin ardından yaşanan bir hapishane tecrübesi bile fraksiyonlaşmanın ket vurucu etkilerini gideremez. İncelenen romanlarda askeri yönetimin dayattığı aynı mekânda aynı baskılar altında yaşama tecrübesinin kuşak üyelerini birleştiremediği tespiti söz konusudur. Hapishane tecrübesinin aktarıldığı romanlarda idareye karşı ortak hareket etmek yerine anlaşmazlıklar ve çatışmalar yaşandığı ifade edilir (Yağcı, *Turnalar*: 180-181; Korat, *Ay Şarkısı*: 108).

Darbe sonrası anayasanın geçersiz ilan edilmesiyle beliren ortamda vatandaşların hak ve özgürlükleri askıya alınır; kolluk kuvvetlerinin operasyonlarında yakalananların başlarına gelecek olanlar iki yıllık sıkıyönetim rejimi deneyiminden bilinmektedir. Darbe gerekçesi "sağ-sol kavgasıyla dökülen kardeş kanına dur demek"tir, yani 78 Kuşağı askeri yönetim altında bir gece içinde toptan tutsaklık tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Son iki yılda fraksiyonlaşma yüzünden "silahlı sağ" karşısında bile sonuç getirebilecek bir ittifak geliştirebilmede zafiyet içine girmiş bulunan kuşağın ordunun ezici gücü karşısında demokratik bir direniş örgütleyebilmesi mümkün değildir. Bir örgütle ilişki içinde ya da dağılmış bir örgütün üyesi olarak kendisini bekleyen tutsaklık tehdidinden kaçmak ya

da suların durulabileceği tekin bir vakte kadar saklanmak tek çaredir (Yıldırım, *Yaralı Kalmak*, 2004: 99; Şimşek, *Eylül Şifresi*: 68-69). Örgütler bu süreçte kendilerine bağlılığı sürdürerek ayakta kalabilmek ve üyelerinin can güvenliğini sağlamak üzere onlara saklanma mekânları ve sahte kimlikler temin ederler. Kaçan militan için yakalanma korkusu günlük hayatın bildik mekânlarıyla kurulan ilişkiyi zedeler; sürekli takip edilme kaygısı ve yıllarca süren tecrit ve hapis hayatı yaşanır (Ümit, *Çıplak Ayaklıydı Gece*, 1989: 22-26; Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*: 47).

Binlerce 78'li de siyasi düşünceleri nedeniyle gözaltına alınma, işkence görme, işkencede çözülme, tutuklu kalma gibi kaygılarla ülkeden ayrılmak zorunda kalmış, yurtdışına kaçmış ve tüm bu korku ve kaygılar nedeniyle geri dönemeyip siyasi iltica talebinde bulunmuştur. Ancak bu süreç sosyolojik ve psikolojik sorunları bünyesinde barındırmaktadır. Romanlarda temsil edildiği biçimiyle çoğu zaman örgüt bağlantıları kullanılarak belli adreslere kaçış gerçekleştirilmiş olsa da kimi siyasi mülteciler hem yurtta bırakılan yoldaşları tarafından hem de kendileri gibi sürgün hayatı yaşayan diğer yoldaşlar tarafından horgörülmüştür (Bener, *Eksik Taşlar*: 142; Keskin, *Çiçekler Susunca*: 131; Bektaş, *Gölge Kokusu*, 2000: 173; Levi, *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*: 106; Öztaş, *Koparıldığımız Topraklar*: 37-38).

İşkence meselesi tüm romanlardaki ortak tecrübe olarak dikkat çekmektedir. 1970'lerde sol hareket içinde etkinlik gösteren Ayşegül Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen* isimli romanıyla işkencede tecavüz gerçekliğini işleyen ilk kadın yazar olmuştur. Tecavüz olayının kadınlar için travmatik etkisi hapishanede de sürmüş, yaşananlar özellikle o dönemde daha çok namusla ilişkilendirilip kendi kendine bile itiraf edilmeyerek bastırılmıştır. Travmatik etkiyle baş etmek için kişi tecavüzü herhangi bir işkenceden farklı görmeme konusunda kendisine telkinlerde bulunur; işkenceciler karşısında direnci kaybetmemek ve zayıflık göstermemek için bu olay üzerine konuşmaz (Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 43-44; Kür, *Onuncu Sigara*, 2007: 67; Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*: 53).

İşkenceye direnemeyip çözülse de pişmanlık belirtileri gösteren kişilere karşı yoldaşlarının genellikle anlayışlı ve sahiplenici bir tavır aldıkları söylenebilir. İşkence altında konuşmuş olanların dirençlerinin kırılmasına neden olan koşullar, yaşadıkları utanç ve suçluluk duygusu ve diğerlerinin tavırları romanlara konu olmuştur (Konuk, *Sıcak Bir Günün Şafağında*: 156; Yağcı, *Turnalar*: 79; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 163; Arslanoğlu, *Devrimciler*: 203-204; Levi, *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*: 100; Devecioğlu, *Kuş Diline Öykünen*: 195).

78 kuşağı için hapishaneler kendilerini ve başkalarını tanımanın, bireyselliklerini geliştirebilmenin ve aynı zamanda değerlerini sürdürebilmenin mekânı haline gelmiştir. Hapishanelerde siyasi mahkûmların ortak yaşam alanında gündelik hayatlarını nasıl sürdürdüklerine, yaşanan zorluklara, işkence ve dayanışma ilişkilerine romanlarda yer verilmiştir. Dayak, yetersiz beslenme, kalabalık, susuzluk, pislik, havasızlık, mektupla iletişime müdahale, zorunlu spor, tek tip elbiseye zorlama, şiddetin doruğa ulaştığı operasyonlarda özel eşyaların karıştırılması ve tahrip edilmesi hapishanedeki 78'lilerin en büyük sorunlarını oluşturur. Yaşananları dışarıya aktarabilmenin genellikle mümkün olmadığı, konuşanın daha da fazla şiddetle karşılaştığı, hücrelere kapatılarak cezalandırıldığı, şiddetin bir kısır döngü olarak yaşandığı yerlerdir hapishaneler. *Çiçekler Susunca*,

Ay Şarkısı, *Turnalar*, *Eylül Şifresi*, *Gün Ağarmasa*, *Önce Çocuklar Öldü* ve *Çözülme* gibi romanlarda hapishaneler işkencenin ve her türlü ruhsal ve fiziksel saldırının yaşandığı yerler olarak temsil edilir.

İşkenceyi uygulayanların yanı sıra bu uygulamaları destekleyen ve görmezden gelen doktorlara yöneltilen eleştirilere de romanlarda yer verilir. Foucault'nun da belirttiği gibi hapishanelerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan ceza sistemindeki dönüşümle birlikte cezayı infaz edenler de değişmiş, önceleri sadece cellattan ibaret olan ceza infazcısının yerini gözetmen, doktor, papaz, psikolog gibi teknisyenlerden oluşan bir topluluk almıştır (Foucault, 1992). Romanlarda ve anı kitaplarında 12 Eylül askeri hapishanelerinde tutuklu kalan mahkûmların gördükleri işkencenin ve bu işkencelerin izlerinin burada görevli doktorlar tarafından görmezden gelindiği, yapılan kötü muameleye kayıtsız kalındığı anlatılır. Kadir Konuk'un *Çözülme* adlı romanında işkenceye uğramış ana karakter işkence izlerini görmezden gelen ve gelişigüzel iğne yapan doktor yüzünden bir kolunu kaybeder (Konuk, *Çözülme*, 1998: 130). Elbette burada etkili olan ideoloji siyasi mahkûmların "vatan haini" olarak görülmesi ve karşılaştıkları her tür muamelenin meşru görülmesidir. Tutukluların açlık grevleriyle, ölüm oruçlarıyla zorla kabul ettirilmeye çalışılan kuralları reddetmeleri ve seslerini dışarıya duyurmaya çalışmaları da romanlarda konu edilmektedir (Korat, *Ay Şarkısı*: 95-96; Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 11; Şimşek, *Ayrımı Bol Bir Yol*, 1987: 88). 12 Eylül'den hemen sonraki yıllarda karıştır-barıştır politikasıyla 78'liler sağcılarla aynı koğuşları paylaşmak zorunda bırakılmıştır.

Hapishane yöneticileri 78'lileri hangi örgütten olurlarsa olsunlar "anarşist", "komünist" olarak adlandırsa da, örgütler arasındaki sürtüşme, tartışma ve suçlamalar içeride de aynen sürmektedir (Keskin, *Çiçekler Susunca*: 87-89; Korat, *Ay Şarkısı*: 108). Dağılan ya da büyük güç kaybına uğrayan örgütlerden, hapsedilen, saklanan, yurtdışına kaçan ya da mücadeleyi bırakan yoldaşlardan sonra aileler kuşak üyelerinin kalan son dayanaklarıdır (Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 71; Keskin, *Çiçekler Susunca*: 121; Levi, *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*: 101). Bu romanlarda ortak olan tema ailelerin hapislik sürecinde evlatlarına sahip çıkmaları ve onları "suçlu" olarak görmemeleridir.

1980 sonrasında yeni yaşam değerlerini benimseyen, evlenip sakin bir hayatı seçen, ancak kimlik ve aidiyet bunalımı yaşayan "evine kapanan eski militan prototipi", *Devrimciler*, *Önce Çocuklar Öldü*, *Çıplak Ayaklıydı Gece*, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*, *Bekle Dedim Gölgeye* romanlarında temsil edilir. İşkence gören, yıllarca hapishanede kalan 78'lilerin bazıları korku ve yılgınlıkla mücadeleden vazgeçmiştir. Bireyin hapishaneden çıktıktan sonra karşılaştığı ortam, uğruna mücadele edilen değerlerin yitimi ve yeni değerler *Eylül Şifresi* ve *Önce Çocuklar Öldü*'de, yaşanan travma *Devrimciler* ve *Gün Ağarmasa*'da, yeniden örgütlenme arayışı *Önce Çocuklar Öldü*, *Tol*, *Eylül Şifresi ve Ne Güzel Çocuklardık Biz*'de yer almaktadır (Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*: 9; Uyurkulak, *Tol*: 238-239; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 160). Yeniden örgütlenme çabası gösterilirken mücadeleye devam etmek isteyen kişiler arasındaki güven bunalımına değinilmekte, 1980 öncesinde de var olan fraksiyonlaşma eğiliminin ve iç kavgaların hâlâ sürmekte olduğuna işaret edilmektedir (Şimşek, *Eylül Şifresi*: 71).

1980 öncesinde "silahlı sağ"ın saldırılarına karşı savunma mücadele tarzını belirlemekte ve yoğun bir toplumsal hareketlilik yaşanmaktaydı. Ancak darbenin yıldırıcı etkisi, 1980 sonrasında artan baskılar, depolitize olan ve egemen değerlere sarılan kitlelerle iç içe mücadele yürütmenin güçlüğü mücadele ve örgütlenme tarzını değiştirmiş, teoriye pratikten daha fazla önem atfedilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla tüm bunlar yenilgiye rağmen mücadeleye devam eden 78'liler ile gençler arasında kuşak çatışmasına neden olur. Murat Uyurkulak'ın *Tol* romanında, özörgütlenmenin ve direnişin içinde yer alan 78'li Topal Ahmet ile yeni kuşak devrimciler arasındaki çatışma ele alınır (Uyurkulak, *Tol*: 242-243).

Dünyada büyük etki yaratan "yeni toplumsal hareketler", Türkiye'de 1980'den sonra sol hareket içinden gelenler tarafından da tanıtılıp savunulmuş; önceleri kuşku ve küçümsemeyle karşılanırken sosyalistlerin ve toplumun gözünde değer artıracak eylemleriyle dikkat çekmeye başlamıştır. *Önce Çocuklar Öldü* romanının, 1980 öncesinde örgütlü mücadelenin içinde yer alan, dört yıl kaçak yaşayan, işkence, cezaevi gibi süreçlerden geçen karakterlerinden biri olan Mukaddes kadın hareketi içinde yer almaktadır. Çevresindeki eski yoldaşları ise bu durumunu tepkiyle karşılar, ancak geçmişteki mücadele içinde kadınların özgül sorunlarının çözümü için herhangi bir adım atılmadığı ve bu sorunların ertelendiği kabul edilmektedir (Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*: 51). *Çıplak Ayaklıydı Gece*, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*, *Bekle Dedim Gölgeye*, *Devrimciler* gibi romanlarda, 78 kuşağını alaşağı etme amacındaki darbenin doğrudan etkisinden kurtulanların eski alışkanlık ve değerlerini bir kenara bırakarak yeni toplumsal koşullara uygun yaşam değerlerini benimsediklerine dair belirtiler bulunur (Ümit, *Çıplak Ayaklıydı Gece*: 19; Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*: 74-78; Kıvanç, *Bekle Dedim Gölgeye*: 255; Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*: 129).

1970'li yılların toplumsal ve kültürel yapısının etkisiyle sol siyaset içinde yer alan ve kendilerini orada tanımlayan, egemen sisteme karşı konumlanarak kolektif eylemler gerçekleştirmiş olan 78 kuşağı, toplumun politikleştiği, mücadele etmenin hak ve ödev olarak görüldüğü yılların ürünüdür (Can, 2000: 201). İncelenen romanlarda genel olarak kuşak kimliği kabul edilir ve benimsenir (Kür, *Onuncu Sigara*: 81; Akınhay, *Gün Ağarmasa*: 174; Şimşek, *Eylül Şifresi*: 15). Egemen sınıfların hegemonik ideolojisine eklemlenerek yeni toplumsal ve kültürel yapıya uygun davranış kalıplarını ve değerleri benimseyen kitleler karşısında 78 kuşağı artık onlar adına onları kurtarmak için değil, hayatın içinde üretken ve sorgulayan insanlar olarak kitleler ile birlikte mücadele arayışındadır.

Sonuç

Romanlarda toplumsal tecrübenin niteliğine dair en anlamlı ifadeler, anılan dönemdeki toplumsal değişmenin ve kuşağa ait eylemlerin anlatıldığı satırlarda, özellikle de üniversitelerdeki hayatın ve mitinglerdeki, toplantılardaki coşkunun betimlendiği bölümlerde yer alır. Ancak 12 Eylül toplumun her bakımdan en üretken kesimini saf dışı bırakarak öncesi ve sonrası arasında olağanüstü bir tarihsel/toplumsal kırılma yaratmıştır. İncelenen romanların çoğunun yazarının 78 kuşağından olduğu düşünülürse, bu romanlarda açığa çıkan bilincin kırılmanın ötesinde kalan ve oluşumunda özne konumunda bulunulan "asıl tecrübe" yerine, kırılma ve berisindeki travmatik tecrübeye yönelmesi anlamsız değildir.

Tecrübeyi yeniden kurmanın bir yolu olarak romanın buradaki işlevi, kırılma anıyla yüzleşerek bilince/bilinçte ne olduğunu ortaya koymaktır.

Romanlarda kuşağın asli etkinlik dönemine ilişkin retrospektif kavrayışta bir kırılma olduğu göze çarpar. 78 kuşağının tecrübesini temsil eden romanların yazılma süreci, kuşağın otokton eylemlilik yıllarından uzaklaşıldıkça özellikle örgüt değerlerinin ve onlara bağlılığın vurgulanışının –bu bağlılık genel anlamıyla ortadan kalkmamakla birlikte– bu değerlerin sorgulanışına doğru değişmesidir. Kuşağın 12 Eylül dönemi ve sonrasındaki travmatik tecrübelerinin yanı sıra, kendilerine kapanan siyasal kamusal alan etkinliklerinin kültürel alanda telafi edilmesi ve kitlesel siyasetten uzaklaşmak zorunda bırakılmanın bir yandan dünyada değişen –tikelleşen ve kimlik eksenine kayan– siyasal kamusallıkları tanıma ve onlarla etkileşime girme konusunda fırsat sunması, özellikle örgüt yapılarındaki sekterlik, otoriter öznellikler ve bu yapılarda geleneksel ataerkilliğin sürekliliğine ilişkin genel bir eleştirel havanın oluşumuna yol açmıştır. Şiddet ve baskı altında geçen yılların olağanüstü koşullarında, bu koşulların tanınmasının getirdiği bağlı olunan örgüte rıza, sadakat ve fedakârlık, romanlarda zaman zaman bastır(ıl)ma, itaate zorlanma, bireysel varoluşun en doğal yönlerinden vazgeçme olarak temsil edilir. Örgütle başlangıçta gönüllü bir biçimde başlayan ilişki zaman geçtikçe zorlu bir sorumluluk ilişkisine dönüşür; 1970'lerin sonunda sıkıyönetim dönemlerinde artan devlet baskısı ve yasaklamalarla başlayan illegal çalışma zorunlulukları örgüt-toplum ilişkilerini kısıtladığından, kuşak üyelerinin toplumsallaşma düzeyleri düşer, içine kapanan bir yapıda bunaltıcı denebilecek hayatlar sürdürmeye başlarlar. Romanlarda darbe sonrası tecrübenin ağırlıklı olması olağan karşılanabilir, zira bu darbenin 12 Eylül yönetiminin bildirilerinde belirtilenlerin aksine yalnızca şiddet olaylarının, "akan kardeş kanı"nın durdurulmasından ibaret olmadığı, toplumun ve devletin yeniden yapılandırılmasına yönelik daha kapsamlı bir müdahale anlamı taşıdığı sonraki birkaç yıl içinde anlaşılmıştır. Darbenin şiddeti bu anlamda yalnızca terörün kaynağı olarak gösterilen, böylece hapishanelere doldurulan, yurtdışına kaçmak zorunda bırakılan, siyaset alanının tamamen dışına itilen 78 kuşağına değil, tüm topluma yönelmiştir.

Göçmen Evlerinde Geçmişi Kurmak: Londra'daki Mülteci Kürt Kadınların Konut Mekânları Üzerinden Bir Okuma

Didem Kılıçkıran

> Bazen kendimi yalnız hissediyorum. Aslında tanıdıklarım var, arkadaşlarım var burada, ama yine de çok yalnız hissettiğim zamanlar oluyor. Yani etrafımda insanların olmamasıyla ilgili değil bu, bu yalnızlık... İnsanın içinde hiç kapanmayan bir boşluk oluyor sanki. Ne yaparsan yap kapanmayan bir boşluk. Sadece rüyalarında doldurabiliyorsun o boşluğu. Geçmişi düşleyince doldurabiliyorsun. Rüyalar insanı geçmişine götürüyor... İnanır mısın, on bir yıldır buradayım, ama bir tek kez olsun burasıyla, bu ülkeyle ilgili bir rüya görmedim! Burada yaşadığım bir şey veya burada tanıdığım insanlarla ya da burayla ilgili tek bir şey olsun yok... Tek bir kez burası girmedi rüyalarıma! Hep geçmişi gördüm ben rüyalarımda; kendimi köyümde gördüm [...]; ailemle, arkadaşlarımla gördüm. Tam on bir yıl boyunca geçmişi gördüm rüyalarımda! Dile kolay... Burası ve şimdi yok benim rüyalarımda. Hep orası var... Hep geçmiş var. (Hayriye, 44)*

Göç† çoğu zaman sadece mekânsal değil, aynı zamanda zamansal bir yerinden olma biçiminde yaşanır.‡ Yeri bildiği coğrafyadan ayrılmış, başka birinde yerleşmeye çalışanlar için geçmiş ve şimdiki zaman arasında neredeyse elle tutulur, gözle görülür bir sınır çizgisi vardır. Hayriye'nin düşlerini anlatırken söylemeye çalıştığı da budur: "Geçmiş" geride bıraktığı yerdir, "şimdiki zaman" ise yerleşmeye çalıştığı "yeni" yer. Düşlerinde "şimdi", yani "burası", İngiltere yoktur; kendisini hep doğup büyüdüğü ve on bir sene önce ayrıldığı köyünde düşler. İçinde hissettiği "hiç kapanmayan boşluk", geçmişinden kopuşunun yarattığı bir yokluktur. Yalnızca düşleri geride bıraktığı geçmiş zamanları ve mekânları geri getirerek bu yokluğun yerini doldurur.

Bireysel bir geçmişi o geçmişin yaşandığı yerlerle birlikte geride bırakmış olma, geçmişten kopuş ve ona eşlik eden kayıp ve yokluk hissi, göçmenlik durumu ve göçmenler, mülteciler ve sürgünlerle ilgili birçok çalışmada sıkça karşımıza çıkan temalardır. Örneğin

---

* Bu yazı, 2010 yılında University College London'da tamamlanmış olan "Migrant Homes: Identities and Cultures of Domestic Space among Kurdish and Turkish Women in North London" başlıklı doktora tezine dayanmakla birlikte, ele alınan konu çerçevesinde kuramsal içeriği geliştirilerek kaleme alınmıştır. Çalışmada referans verilen derinlikli söyleşiler Türkçe yapılmıştır. Kullanılan özel isimler çalışmaya katkıda bulunan kadınların gerçek isimleri değildir.

† Burada "göç" kavramı ile kastedilen, İngilizcedeki "migration" kavramından daha genel anlamda bir duruma işaret eden "migrancy" kavramıdır. Bu kavram, mültecilik ve sürgün gibi farklı yerinden olma/edilme durumlarını da içeren daha kapsayıcı bir kavram olarak göç literatürüne yerleşmiştir.

‡ Burada David Morley'in "sürgün çoğu zaman coğrafi olduğu kadar zamansal bir yerinden olma durumudur" ["exile is often a form of temporal as well as geographical dislocation"] (2000: 49) ifadesinden esinlenilmiştir.

Ruth Swirsky (1999) Yahudi kadınların göçmenlik deneyimlerine dair anlatılarında göçün zamanda bir kopuşa, bireysel bir geçmişin kaybedilmesine işaret ettiğini söyler.* Benzer bir şekilde, Eva Hoffman da *Lost in Translation* [Çeviride Kaybolan] (1989) başlıklı otobiyografisinde daha iyi yaşam olanaklarını mümkün kıldığında bile göçün hep bir yokluk hissiyle yaşandığını, çünkü bireysel bir geçmişten koparılmış olma gerçeğini yok sayarak hayata devam etmenin asla mümkün olmadığını anlatır. Hoffman'a göre, göçün yarattığı travmanın en güçlü sebeplerinden biri, bireyin geçmişiyle arasına soktuğu derin boşluk, zamanda yarattığı kesintidir. Göç bu anlamda ölümden farksızdır; çünkü göç de, tıpkı ölüm gibi, içinde var olunan dünyadan eksilmek, o dünyayı ve o dünyada yaşanmış bir hayatı kaybetmektir (Hoffman ve Lappin'den aktaran Swirsky, 1999: 195).

Fakat göçmenlik hiç kuşkusuz özünde bu derece şiddetli bir kayıp ve kopma hissine karşı bir direnişi, geçmişle bir bağ kurma çabasını da barındıran bir deneyimdir. Bu çalışma bu çabaya odaklanarak Kuzey Londra'da yaşayan bir grup mülteci Kürt kadının evlerinde geçmişle kurdukları bağları okumayı amaçlamaktadır. Etnografik yöntemlerle yürütülmüş bir araştırmanın verilerine dayanan çalışma, kadınların geçmişte Türkiye'de yaşadıkları evlere ve o evlerdeki yaşamlarına dair hatırladıklarına referansla Londra'daki evlerindeki bedenlenmiş [*embodied*] mekân kullanım biçimlerini ve maddi kültür öğelerini değerlendirmekte ve geçmişin ve geride bırakılan yerlerin gelinen yerdeki evi kurmaktaki önemini tartışmaktadır. Çalışma, Pierre Bourdieu'nün *habitus* kavramı ve Doreen Massey'nin mekân ve yer kavramları üzerine tartışmalarından yola çıkarak, göçten sonra evi kurmanın "şimdiye kadarki hikâyelerin bir aradalığı" ile şekillenen bir "mekân-zamansal olay" (Massey 2005: 130) olarak anlaşılması gerektiğini ve evin mülteci Kürt kadınlar tarafından göçün yarattığı kayıp ve kopma hissine karşı bir kimlik ve direniş mekânı olarak kurulduğunu savunmaktadır.

Geçmiş, *Habitus* ve Ev

Geçmiş deneyimlerimizin bugünkü yaşamlarımızı nasıl etkilediği sorusu, beşeri bilimlerde birçok tartışmanın cevap vermeye çalıştığı bir soru olagelmiştir. Örneğin David Lowenthal, geçmiş deneyimlerin en temel ve en etkili sonuçlarından birinin "aşinalık" olduğunu ve şimdiki zamanın ancak geçmiş deneyimler sayesinde anlaşılabilirlik kazandığını savunur (1985: 39). Ona göre, bugün nesneler veya olaylar hakkında sahip olduğumuz bilginin dayanağı daha önceki bir bağlamdır; şeylere ancak onlarla ortak bir tarihimiz olmuşsa anlam verebiliriz. Benzer bir biçimde, Paul Connerton (1992) da geçmiş deneyimlerin bilişsel rolünü vurgular. Connerton'a göre bugün çevremizdeki şeyleri geçmiş deneyimlerimizle doğrudan bağlantılı olarak anlamlandırıp değerlendiririz. Şimdiki zamanı deneyimleme ve anlamlandırma biçimlerimiz, geçmişte deneyimlediğimiz olay ve nesnelerle nedensel bir bağlantı içinde olan bir bağlam vasıtasıyla, dolayısıyla bugün deneyimlemediğimiz olaylar ve nesneler üzerinden biçimlenir (1992: 2). Fakat geçmiş deneyimleri ve onların bugünü deneyimleme biçimlerimiz üzerindeki etkilerini tartışırken, deneyimi salt bilişsel öğelerine, başka bir deyişle bireyin ne bildiğine veya ne üzerine fikir yürütebildiğine indirgememek

* Çalışmada yabancı kaynaklara referansla yapılan tüm tartışma ve alıntılar yazarın kendi çevirilerine dayanmaktadır.

gerekir. Henrietta Moore'un da savunduğu gibi, bu tür bir anlayış, deneyimi ontolojik, kişisel ve sabit bir olgu olarak ortaya koyarken, toplumsal bir olgu olduğunu ve bir süreç içinde oluşup şekillendiğini göz ardı etme riski taşır (1994: 2-3).

Bu çalışmadaki yaklaşım ise, Moore'un kavramsallaştırdığı türden bir deneyim anlayışına, deneyimi bireyin mekânda salt bedensel varoluşuyla kazandığı bilgiyle üretilen "bedenlenmiş bir öznelerarasılık" [*embodied intersubjectivity*] biçimi olarak gören anlayışa dayanmaktadır (Moore 1994: 2-3; 1988). Reel mekân ve zaman içinde gerçekleşen etkileşimlerin toplumsal aktörlerin geleceklerini biçimlendirmedeki rolünü vurgulayan bu anlayış, Bourdieu'nün "kültürel sermaye" ile ilgili çözümlemeleri kapsamında geliştirdiği *habitus* kavramıyla da doğrudan ilişkilidir (Bourdieu, 1977; 1981; 1984; 1990). Bourdieu'ye göre belirli nesnel koşullar içinde kazanılmış bir algılama, takdir etme ve eylem kategorileri sistemi olan *habitus*, bu koşullar değiştiğinde bile kişisel pratikleri ve bireylerin dünyayı ve onun içinde kendi yerlerini anlamlandırma biçimlerini temelden etkilemeye devam eder. Bir başka deyişle *habitus* doğası gereği tarihseldir; hatta Bourdieu'nün sözleriyle "tarihin tabiata dönüşmüş halidir" (Bourdieu, 1977: 78). Bourdieu bu tarihselliği *habitus*'un bedenlenmesi olarak açıklar: *Habitus*'u oluşturan algılama, takdir etme ve eylem kategorileri, toplumsal mekânda yaşanan gerçek deneyimler tarafından üretilirken, aynı zamanda bireylerin bedenlerinde birikip saklanır ve yaşamlarının sonraki aşamalarında içinde bulundukları koşulları deneyimleme biçimlerini yönlendirirler (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 16). Bir başka deyişle, "bedenlenmiş tarih" [*embodied history*] olarak *habitus* aynı zamanda tarihin kendisini de üretir (Bourdieu, 1990: 56). Toplumsal aktörler bu bilişsel ve içgüdüsel mekanizma sayesinde gündelik yaşamın sürekliliğini sağlayıp korur ve yine onun sayesinde beklenmedik durum ve krizlerle başa çıkabilirler.

Bourdieu göçmen ve mültecilerin durumunda olduğu gibi bireyler aşina olduklarından farklı bir toplumsal coğrafyada yeni bir yaşam kurmaya çalışırken *habitus*'un nasıl bir işlev gördüğünü tartışmasa da, geçmiş yaşam ve mekânlarda edinilmiş deneyimler ile göç sonrasında yeni toplumsal ve mekânsal koşulları algılama ve değerlendirme biçimleri ve bu koşullar içinde gerçekleştirilen eylemler arasında güçlü bir bağ olduğunu savunmak yanlış olmayacaktır. Bu durum göçten sonra bir gündelik yaşam mekânı olarak evin tekrar kurulması için de geçerlidir. Çünkü "ev" de, tıpkı *habitus* gibi, tarihsel bir olgudur. Gaston Bachelard (1994) evin geçmiş benliğin sürekli bir anımsatıcısı olduğunu, Mary Douglas ise evin tıpkı müzeler gibi bir "bellek makinesi" (1993: 268) işlevi gördüğünü ifade ederken ev ile kişisel tarih ve bellek arasındaki güçlü ilişkiyi vurgularlar. Benzer biçimde, Rachel Hurdley de (2006) evin sadece yeri ve mekânı değil, zamanı da bedenlendirdiğini savunur. Bourdieu'nün penceresinden baktığımızda ise, eve yüklediğimiz tanıdıklık, alışkanlık, kimlik ve aidiyet gibi anlamların, geçmişimizde yaşadığımız yerlerde edindiğimiz toplumsal ve kültürel ifade biçimleri ve beklentiler yoluyla sürekli tekrar üretildiklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, göçten sonra evin kurulması ve yeni bir yer, aidiyet hissi ve bir kimlik mekânı yaratılması süreci, daha önce yaşanan evler ve yerlerden, oralarda edinilmiş deneyimlerden bağımsız olamaz.* Bu anlayış, feminist coğrafyacı Doreen

---

* Bellek ve mekân ilişkisine odaklanan göç çalışmalarına örnek olarak bkz. Bahloul (1996); Ganguly (1992); Hadjiyanni (2002); McDowell (2004; 2005; 2007); Thomas (1997).

Massey'nin "ilişkisel bir yer anlayışı" [*a relational understanding of place*] veya "ilerici bir yer anlayışı" [*a progressive sense of place*] şeklinde tanımladığı, "yer"i mekânsal bir ağ içindeki belli bir noktada kesişen farklı mekânsal ve toplumsal ilişkilerin ürettiği bir olgu olarak gören anlayışla da yakından ilişkilidir (Massey, 1991; 1992; 1994; 1995a; 1995b; 2005). Massey, yakın zamana kadar beşeri bilimlerde yaygın olarak kabul görmüş, sınırların keskinliğine ve mekânda sabitliğe dayanan "yer" tanımlarına karşı oluşturduğu bu yeni kavramsal çerçevede yer ve zaman arasında da güçlü bir ilişki kurar. Ona göre "yer", "şimdiye kadarki hikâyelerin bir aradalığı" [*a collection of stories so far*] ile şekillenen bir "mekân-zamansal olay" [*a spatio-temporal event*] olarak anlaşılmalıdır (2005: 130). Bu çerçeveye göre, yeni bir mekânda yerleşme ve yeni bir toplumsal coğrafyanın parçası olma çabası, şimdiye kadar yaşanmış yerler, yapılmış yolculuklar ve farklı yerlerde biriktirilmiş hikâyelerle doğrudan ilişkilidir. Bu çalışma da evi geçmişte kalan yerler ve zamanlarla ilişkiler kuran ve bu ilişkilerle anlam kazanıp bir aidiyet ve kimlik mekânı haline gelen bir yer olarak değerlendirmektedir.

Araştırma Üzerine

Kuzey Londra'da yaşayan mülteci Kürt kadınların evlerinde geçmişle kurduğu bağlara odaklanan bu çalışma, eve toplumsal ve kültürel olguların çözümlenmesinde merkezi bir yer atfeden ve 1990'ların sonundan beri beşeri bilimlerde hızla gelişen ev ve domestisite üzerine çalışmaların* izinden giderek göçmenlikte evin tekrar kurulması sürecini anlamayı ve özellikle etnik kimlikler ve toplumsal cinsiyetin bu süreçte oynadığı rolü çözümlemeyi amaçlayan kapsamlı bir araştırmanın verilerine dayanmaktadır. Kuzey Londra'da yaşayan Türkiye'den göçmen ve mülteci kadınların deneyimlerine odaklanan araştırmanın ilk safhasında, bölgedeki bir belediyenin göçmen ve mülteci kadınlara yönelik olarak kurduğu bir destek grubu vasıtasıyla katılımcılara yaklaşılmış, daha sonraki safhalarda ise kartopu yöntemiyle 10 Türk ve 10 Kürt kadına ulaşılmış ve bu kadınlarla kendi evlerinde açık uçlu sorular yoluyla derinlikli söyleşiler gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada odaklanılan Kürt kadınların hepsi İngiltere'ye 1980'lerin sonuyla 1990'ların ortaları arasında Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden göç etmiş "mülteci" statüsündeki kadınlardır. Grup içinde görece genç olan üç kadın, İngiltere'ye daha önce kendi köylerinden politik ve ekonomik nedenlerle göç etmiş ve burada mülteci statüsü almış erkeklerle "görücü usulü" evlenmek üzere gelmiş, bir başka deyişle evlilik, göç ve mültecilik deneyimlerine aynı anda adım atmışlardır. Diğerleri ise ülkeye eşleri ve çocuklarıyla göç etmiş kadınlardır. Göç sebepleri sorulduğunda, İçduygu, Romano ve Sirkeci'nin (1999) Türkiye'deki Kürt sorununun kökeni olarak gördükleri "güvensizlik ortamı"nı tanımlarken yaptıkları saptamalara benzer bir çerçeve çizmişler, ülkenin doğusundaki uzun süreli çatışma durumunun yarattığı korkunun yanı sıra, bölgenin kalkınma açısından son derece geri bir noktada oluşundan kaynaklanan geçim sıkıntısını ve kimliklerinin, dillerinin ve kültürel ifade biçimlerinin baskı altında tutulmasından dolayı hem ailelerinin hem de kendilerinin yaşadıkları sorunları dile getirmişlerdir. Göçü, kendi

* Sözü edilen çalışmalara öncü nitelikte örnekler olarak bkz. Blunt ve Dowling (2006); Cieraad (1999); Miller (2001).

deyimleriyle, ailelerinin ve özellikle çocuklarının "geleceklerini kurtarabilmek", onların iyi bir eğitim almasını sağlamak ve "daha insanca" yaşam şartları içinde hayatlarını sürdürebilmek için tek çare olarak gördüklerini, başka bir alternatifleri olmadığını vurgulamışlardır. İngiltere'ye "gelin" olarak gelen genç kadınlar için de durum pek farklı değildir. Onlar da güvenli bir gelecek için, daha sağlıklı yaşam şartlarında aile kurabilmek ve çocuk yetiştirebilmek için evlenip memleketlerinden ve sevdiklerinden ayrılmaya razı olduklarını ifade etmişlerdir. Bu anlamda göç onlar için de zorunlu olarak yaşadıkları bir deneyimdir.

Bu kadınlar için geçmişin önemi kuşkusuz bu çerçevede, ait olduklarına inandıkları yerlerden, geniş aile bağlarından ve sevdikleri insanlardan zorunlu olarak kopuşlarına bağlı olarak yorumlanmalıdır. Araştırma boyunca, kadınların yaşamlarına dair anlatılarında ve kimlik ve farklılığa ilişkin olarak söylediklerinde geçmişin ve geçmişte yaşadıkları yerlerin sürekli bir referans noktası olduğu gözlemlenmiştir. Bu anlatılarda vurguladıkları şudur: Onlar aralarında yaşamaya geldikleri insanlardan çok farklıdırlar, çünkü yaşamlarını şekillendiren yerler ve deneyimler çok farklıdır. Kendi gelenekleri, çevrelerini algılama biçimlerini ve eylemlerini şekillendiregelmiş kendilerine ait tarihleri vardır. Bu anlamda geçmişleri bugünkü kimliklerinin temeli, bir başka deyişle "geldikleri yer"dir. Bu derece güçlü bir geçmiş kurgusu ve geride bırakılan coğrafya ve hayatlara bağlılık, kadınların Londra'daki gündelik yaşamlarına dair anlatılarını da biçimlendirmekte, bu anlatılarda "burası" ve "orası", "varlık" ve "yokluk" arasında kurulan bir diyalektik sürekli ön plana çıkmaktadır. İlerideki satırlarda, bu diyalektiğin kadınların göçten sonra evi kurmalarında oynadığı rol, göçle birlikte geride bıraktıkları yerlerin ve o yerlerde yaşadıkları deneyimlerin bugün yaşamlarını sürdürdükleri mekânlara ve mekânsal pratiklere nasıl yansıdığı aktarılarak tartışılacaktır.

Geçmişle Evi Yeniden Kurmak

Bu araştırmaya katılan Kürt kadınların hepsi, Londra'daki Kürt ve Türklerin çoğu gibi "belediye konutları"* olarak adlandırılan sosyal konut alanlarında yaşamaktadır. Diğer mülteci aileler gibi kendi ailelerinin de belediyeler tarafından yerleştirildiği, çoğu 1950'li ve 1960'lı yıllarda tasarlanmış bu konut alanları, kadınların içinde doğup büyüdükleri, tanıdık oldukları mekânlardan çok farklıdır (**RESİM 1, 2**).† Çoğunun geride bıraktığı evler, bağlı oldukları aşirete mensup diğer ailelerin ve akrabalarının evlerine yakın arsalar içinde, haneden ya da akraba erkeklerin elbirliğiyle, taş, kerpiç, ağaç gövdeleri, ağaç dalları ve topraktan inşa ettikleri basit nitelikte, müstakil yapılardır. Türkiye'nin birçok kırsal bölgesinde olduğu gibi, bu evlerin de mevsimden mevsime ve hane genişliği veya kompozisyonundaki değişimlerle ya da yatılı misafirlerin varlığıyla sık sık değişen, karmaşık ve çoklu kulla-

* Bugün İngiltere'deki göçmen ve mültecilerin yoğun olarak yerleştirildikleri "belediye konutları" [*council housing*] İngiltere bağlamında yaygın bir sosyal konut tipidir. Bunlar geçmişte işçiler için ucuz ve güvenli barınma imkânları sağlamak üzere yerel yönetimler tarafından inşa edilen ve işletilen konutlardır. Belediye konutları banliyö alanlarında yer alabildiği gibi, kent içinde geniş yeşil alanları çevreleyen farklı yoğunluklardaki bloklarla oluşturulmuş konut alanları olarak da Londra'nın bugünkü kentsel dokusunun biçimlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle kent içindeki belediye konutlarının çoğu İkinci Dünya Savaşı sonrası modernist mimarlık etkileriyle tasarlanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Ravetz (1995).

† Bu yazıda kullanılan fotoğrafların tamamı yazara aittir.



RESİM 1. Çalışmaya katılan kadınlardan birinin Kuzey Londra'da yaşadığı konut alanı.



RESİM 2. Çalışmaya katılan kadınlardan bir diğerinin Kuzey Londra'da yaşadığı konut alanı.

nıma dayanan bir mekânsal dokuları vardır. Mekânların gündelik kullanımında cinsiyet ve yaş kodları oldukça belirleyicidir. Örneğin Kürt kadınların çoğu tarafından "ev" diye adlandırılan mekân hem bir gündelik yaşam alanı hem de mutfak olarak kullanılan ve kadınların zamanlarının çoğunu geçirdikleri yer iken, "misafir odası" olarak adlandırılan mekân çoğunlukla hane reisi ve hanedeki yaşlı erkekler ve onların misafirlerine hizmet eder.

Baba tarafından aile üyelerini de içeren, bazı durumlarda on beş-yirmi kişiye varan geniş hanelerde yaşamış bu kadınların köydeki ev yaşamını tasvir ederken sık sık kullandıkları kelimeler "kalabalık" veya "aşırı kalabalık"tır. Hiçbirinin kendisine ait bir mekânı ya da yatak odası olmamıştır. Kalabalığın yanı sıra aşırı yoksulluğun da yaşamı yönlendirdiği anlaşılan bu evlerde çoğu, kendine ait bir şilteye ya da yorgana dahi sahip olmadan büyümüştür. Kadınlardan Zeliha (48) bu durumu şu sözlerle anlatır:

> Bırak yatak odasını, evlenene kadar kendi yatağım bile olmadı benim. [...] Zaten yatak diye bir şey yoktu. Şilteler vardı, yorganlar vardı... Hiçbiri evdeki kimseye ait değildi. İşte gece onları yere serer yatardık, öyle uyurduk. Hiçbiri kimseye ait değildi yani.

Kalabalığa ve mekânların yetersizliğine atfen kullanılan "iç içe yaşıyorduk" ifadesi, ev içi yaşamda kişisel mahremiyetin de yok denecek kadar kısıtlı olduğunun önemli bir göstergesidir. Yine de birçoğunun "tuvalet" veya "banyo" denebilecek mekânlarının, içme sularının ya da onları köyün dışındaki dünyaya bağlayacak bir radyo veya televizyonlarının olmadığı düşünüldüğünde, kişisel mahremiyet bu kadınlar için geride bıraktıkları evlerde yoksun oldukları belki en önemsiz şeylerden biri gibidir.

Çoğunun göç ettikleri zamana kadar yaşadığı bu evler, ayrılmalarının üzerinden ne kadar zaman geçmiş olursa olsun, kadınların Londra'daki konutlarına ve bu konutlardaki mekân kullanımına dair ifadelerinde açıkça izlenebilen sabit mesnet noktalarıdır. Fakat geride bırakılan evlere dair anlatılarda ön plana çıkan oralardaki hayatlarını belirleyen yoksunluklar değildir. Aksine, kadınlar Londra'daki evlerinde yokluğunu hissettikleri mekân ve şeyleri geçmişte köylerinde sahip olduklarına referansla ifade ederler. Örneğin Fahriye (40), Londra'daki evinin küçük terasında yarattığı bahçenin kendisine köydeki evinin etrafındaki ağaçlarla dolu "açıklık"ı hatırlattığını ve yeni yerinde buna benzer bir mekânı olmamasından kaynaklanan yoksunluk duygusunu şöyle aktarır:

> Türkiye'deki evimi özlüyorum. Özellikle bahçeyi özlüyorum. Bitkilerin, ağaçların arasında, açıklıkta olmayı özlüyorum. Köydeki evimizin çevresi kocaman ağaçlarla doluydu. Bazıları bizden yaşlıydı o ağaçların! [...] Buraya gelip bu evi ilk gördüğümde " Nasıl yapacağız ki biz burada?" dedim. Sonra bu terası gördüm, "Ben de kendi bahçemi yaparım" dedim. İşte bir sürü şey yetiştiriyorum burada. Domates, biber, çiçekler. [...] Bu evler bizim oralardaki evlerden çok farklı. [...] Biz de böyle yapabildiğimiz küçük şeyleri yapıyoruz ama. [...] Bir şekilde buraları da o evlere benzetiyoruz. Kendi küçük bahçelerimizi yapıyoruz. Ama sonra ne yaptığımıza bakıyoruz da... Geride bıraktıklarımızı hatırlatıyor onlar da.

Kürt kadınların Londra'daki ev yaşamlarına eşlik eden bu yoksunluk duygusuna dair ifadeleri Michel de Certeau'nun "yokluğun yerleri" [*places of absence*] tanımını hatırlatır. Yokluğun yerlerinde, görülebilen, var olan şeyler sürekli artık olmayanlara işaret eder, onları anımsatırlar (de Certeau, 1984: 108). Kürt kadınların çoğu için Londra'daki konutları geçmişte sahip olup da göçle kaybettikleri şeyleri hatırlatan yokluğun yerleri gibidir.

Örneğin çoğu için evlerinin doğrudan bağlantı kurduğu bir açık mekânın eksikliği yaşamlarındaki en büyük eksikliklerden biridir. Köylerinde, farklı gündelik uğraşlarla haşır neşir oldukları avlulu veya geniş açık alanlarla çevrili evlerde yaşamışlardır. Ev iç mekânıyla dışarısı arasındaki sıkı ilişki, içerisiyle dışarısı arasında gün boyunca serbestçe hareket edebilme imkânı, günün önemli bir vaktini geçirebilecekleri ve hane için gerekli birçok uğraşı gerçekleştirebilecekleri bir dış mekâna sahip olmak, *habitus*'larının önemli birer parçası ve Londra'daki evlerinde yokluğunu en çok hissettikleri şeylerdir. Bazıları için Londra'daki evleri bir kafesten farksızdır; kapalı bir kapının arkasında yaşamaya alışmak hiç de kolay değildir. Yaşadıkları sosyal konutlardaki açık mekânlar ve yeşil alanlar, onlara göre, ne çocukların oynaması için uygun ne de güvenlidir. Tanıdık yüzlerle dolu, kontrolün kendiliğinden, doğal olarak gerçekleştiği, yüz yüze ilişkilerin tanımladığı ve mekânsal anlamda sınırları belirli bir toplumsallığın yarattığı güvenlik hissinin eksikliği, bu mekânları onlar için yabancı ve tekinsiz kılmaktadır. Fahriye'nin ifadesinde olduğu gibi, benzeri yakınmalar hep geçmişte bırakılan mekânlara ve yerlere referansla yapılır.



RESİM 3. Hayriye'nin yaşadığı konut bloğu.

Kürt kadınlar köylerindeki evlerinin dolaşım ve kullanım açısından serbestiye daha açık mekânlar olduklarını da ifade ederler. Onlara göre, Londra'da yaşadıkları sosyal konutlar hem iç hem de dış mekânlarında kullanıcılarını birçok anlamda kısıtlayan yerlerdir. Köyde insan avlusunda ya da bahçesinde oturup herhangi bir işini yapabilir ya da misafirlerini ağırlayabilirken, şimdiki konutlarında bu mümkün değildir. Bunun yanı sıra,

insan başkalarıyla birlikte yaşadığı bir binada hep dikkatli olmak zorundadır. Örneğin çocuklar evin içinde rahatça koşuşturup gürültü yapamazlar. Ayrıca köydeki ev toplumsal iletişimi olanaklı kılan ve kolaylaştıran bir yerdir. Hayriye'nin ifadesiyle, insan her sabah evinin önünü süpürürken mutlaka birkaç kişiye selam verir, mutlaka birkaç kişiyle sohbet eder. Londra'da yaşadıkları konutların bastırdığı mahremiyet ve izolasyon alışılması zor şeylerdir; çünkü onlar gün boyunca evlerine, avlu ve bahçelerine girip çıkan insan yoğunluğuna alışıktırlar. Yine Hayriye'nin sözleriyle, "Türkiye'deki evler insanlar bir araya gelsin diye, yakın olsun diye" yapılmışken, Londra'dakiler onları "ayırmakta"dır. İngiltere'deki sosyal konutların tipik örneklerinden birinde, beş katta farklı düşey bölümlere ayrılmış ve her bölüme servis veren ayrı girişler yoluyla konut girişlerinin açıldığı kat balkonlarına ulaşılan bir binada (**RESİM 3**) yaşayan kadına göre, bu mekânsal düzen "aynı çatı altında yaşadığı" insanlarla karşılaşıp tanışmasını, komşuluk ilişkileri kurmasını engellemektedir:

> Bu binada komşuluk ilişkileri çok zayıf. Yok denecek kadar az. Benim bildiğim birkaç kişi var. Türkiye'den onlar da, gelip gidiyorlar. Ama başka kimseyi bilmiyorum. Başkalarını görmek, insanlarla karşılaşmak bile zor bu binada çünkü. [...] Öyle bir yapılmış ki... [...] Yani bu binada, aynı çatı altında benim köylüm olsa bilemeyebilirim! Oysa Türkiye'de öyle değil. Sabah kapının önünü süpürmeye çıkarsın, on dakikada on kişiye 'merhaba' der, sohbet edersin.

Fakat kadınlar mekânın yaşamlarına dayattığı bu düzen karşısında aciz değildirler. Örneğin Hayriye, yaşadığı bloktaki diğer birkaç dairenin de girişlerinin açıldığı kat balkonunu çoğu zaman kendi açık mekânı gibi kullanmakta, orada vakit geçirmekte, çiçek



RESİM 4. Bahar'ın yaşadığı konut bloğu, uzaktan görünüm.



RESİM 5. Bahar'ın evinin girişi.

yetiştirip güneşli günlerde de misafirlerini bu mekânda, kapı önünde ağırlamaktadır. Diğer Kürt kadınların da kendi konutlarının çevrelerindeki alanlarda yerleşik kullanım örüntülerinin sınırlarını, örneğin kapı önlerinde çamaşır asmak, sebze kurutmak gibi domestik pratiklerle ihlal ettiklerini gözlemek mümkündür. Hatta bazı kadınların bu tür ihlalci pratiklerin de ötesine geçip, mekânlarında belediyelerin katı kurallarla yasakladığı fiziksel değişiklikler yaptıkları da görülebilir. Örneğin Bahar (29), giriş kapısının önündeki alanı ahşap bir çitle kapayarak kendi yarı özel mekânını yaratmıştır (**RESİM 4, 5**). Kendi elleriyle inşa ettiğini gururla vurguladığı bu sınır, köydeki evindeki gibi ailesine ait bir bahçenin özlemini tatmin edemese de, çocuklarının çevredeki güvenli bulmadığı oyun alanlarında değil de kendi evlerinin açık mekânında oynayabilmelerini, sebzelerini kurutup çamaşırlarını asabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu alan aynı zamanda bir eşik görevini de yerine getirerek kamusal mekân ile özel mekân arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemekte, alışık olduğu "sokak-bahçe/avlu-ev" dizgesindeki ritüeli, yani kademeli ve hiyerarşik bir mekânsal ilişkiyi tekrar kurmakta ve en azından belediye tarafından fark edilip uyarılıncaya kadar geride bıraktığı evden bir parçayı yaşatmaktadır.

Yaşadıkları konutlardaki iç mekân düzeni de Kürt kadınlara göre kendi yaşamlarına uygun değildir. Kadınların hemen hepsi mekânların bölünme biçiminden ve her odanın ancak belli bir işlev için kullanılabilecek biçimde tasarlanmış olmasından şikâyetçidir. Fakat bu katı düzene rağmen konut biyografilerinin devamlılığının göstergesi olan çokişlevli bir kullanım biçimini gözlemek de mümkündür. Örneğin ailelerin birçoğu köydeki

alışkanlıklarını sürdürerek yemeklerini hâlâ yer sofralarında yemektedir. Bazı kadınlar için bu, belediye evlerinde yemek masasını sığdırabilecekleri yeterli yer olmamasından kaynaklanan bir zorunluluk olmakla birlikte, çoğu bu şekilde yemek yerken kendilerini daha rahat hissettiklerini, özellikle misafirleri olduğunda büyük yer sofralarında yenen yemeklerin köydeki kalabalık aile yaşamını hatırlattığını ve bunun kendilerini mutlu ettiğini ifade ederler. Mutfak mekânları yeterli olduğunda bile oturma odalarında yerde yenen yemekler ya da köyde "ev" diye nitelendirilen mekânı anımsatır biçimde mutfakta gerçekleştirilen arkadaş ziyaretleri, yaşadıkları konut mekânlarının katı düzenini kıran, kendi *habitus*'larını tekrar yarattıkları mekânsal pratiklerdir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, kadınlar köylerindeki evlerinde kendilerine ait bir mekânlarının olmadığını ve böyle bir mekâna ihtiyaç da duymadıklarını ifade etmişlerdir. Bu evlerdeki çokişlevli kullanıma yönelik mekânsal yapı, farklı gündelik aktiviteler için hanedeki bireyleri bir araya getiren bir düzen sunmaktadır. Bunun yanı sıra, kalabalık hanelerde yaşamak bireylerin tek başlarına vakit geçirebilecekleri özel mekânlara sahip olabilmelerini zaten imkânsız kılmıştır. Bu durum, hanedeki çocuklar ve gençler için olduğu kadar küçük yaştaki çocuklarıyla aynı odada yatan ebeveynler için de geçerlidir. Bir başka deyişle, kadınların anlattığı biçimiyle köy evlerindeki yaşam bireyselliği değil, hanenin beraberliğini ve bütünlüğünü vurgulayan bir yaşamdır. Londra'daki konutların çoğu ise, aile bireylerinin kendi vakitlerini birbirlerinden bağımsız olarak harcayabilecekleri mekânlara sahip olan, temel kullanım alanlarının hiçbirinin doğrudan birbirine bağlanmadığı, özel kullanımı teşvik eden bir yapıya sahiptir.

Yine de, uzun zaman önce göç eden kadınların bile görüşmeler sırasında halen bir özel alan tahayyülüne sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Kendilerine ait bir mekâna ihtiyaç duyup duymadıkları sorusu hemen hepsini şaşırtır. Herkesin kendi eşyalarını saklayıp koruyabileceği ve yalnız başına vakit geçirebileceği, kendine ait bir mekâna sahip olma hakkı olduğu düşüncesi (Hunt, 1989) onlar için anlaşılması zor bir düşüncedir. Zaten gün boyunca bütün ev onlarındır; dolayısıyla ev içinde ayrı bir mekâna ihtiyaç duymaları için bir neden yoktur. Mahremiyete ilişkin bu ortak anlayış, evlerini ziyaret edenler için de geçerlidir. Evlerine zaten sadece güvendikleri insanlar girebilir ve tüm mekânların –yatak odalarının bile– kapıları evlerini açtıkları herkese açıktır. Bu anlamda mahremiyet bireysel bir olgu değil, yabancıya, güvenilmeyene, ne kadar süredir Londra'da yaşamakta olurlarsa olsunlar kendilerini bir parçası hissetmedikleri, dışarıdaki topluma karşı tanımlanan ve evin bir bütün olarak, hem mekânsal hem de kavramsal sınırlarını belirleyen bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Evin sınırları içinde özel bir mekâna ihtiyaç duymuyor olmaları kadınların evi sosyal bir mekân olarak görmelerinden de kaynaklanır. Köylerindeki evleri hemen her gün komşularının ve akrabalarının kısa veya uzun ziyaretlerine sahne olan, sık sık diğer köylerden veya "gurbet"ten gelen ve uzun süreler kalan yatılı misafirlere açık yerlerdir. Kadınların çoğu Doğu'daki yaşamlarında önemli yeri olan, aşiret düzeninin de getirdiği sıkı toplumsal bağların özlemini çektiklerini ve şimdiki evlerinde yokluğunu sık sık hissettikleri bir başka şeyin de "kalabalık" olduğunu ifade eder. Zeliha'nın (48) sözleriyle, "bir evi ev yapan eşyalar değil, insan kalabalığı"dır. Çoğu hep bir misafir, "evi dolup taşıracak insan"



RESİM 6. Türkiye'den taşınmış fotoğraflar.

beklentisi içindedir. Misafiri rahat ettirmek çok önemlidir ve ev her zaman misafirler için hazır olmalıdır. Dolap ve yüklüklerde üst üste saklanarak geçici sahiplerini bekleyen yorgan, yer yatağı ve nevresim takımları bu anlayışın, evi misafirlere daima açık bir mekân olarak kurguladıklarının en belirgin maddi göstergeleridir. Örneğin, depolama için yeterli yeri olmadığını söyleyen ve henüz hiç yatılı misafiri olmamış Hadime (26), bu kullanmadığı şeylerden vazgeçemeyeceğini "Bizim evlerimize ne zaman misafir geleceği, kimin, kaç kişinin geleceği belli olmaz," sözleriyle aktarır.

Bu ve benzeri pratikler ve ev mekânına atfedilen anlamlar, Kuzey Londra'daki Kürt kadınların şimdiki yaşamlarıyla geçmişleri arasında bağlantı-



RESİM 7. Türkiye'den taşınmış süs nesneleri.



RESİM 8. Hayriye'nin evindeki "Şark köşesi"

lar kurmakta, kendilerine yabancı mekânları tanıdık mekânlar haline getirip bir süreklilik hissi yaratmaktadır. Kadınların geçmişte yaşadıkları evlerden getirdikleri nesne ve eşyaların da yaşamlarında benzer bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Rachel Hurdley'in de (2013) belirttiği gibi, geçmişten taşınıp evin farklı mekânlarında sergilenen nesne ve eşyalar kişilerin geçmişteki ilişkilerini, geride bıraktıkları veya kaybettikleri yakınlarını, hayatlarında önemli anlamlar ifade etmiş yerleri ve zamanları buraya ve şimdiki zamana taşıyarak evin tanıdık, bildik bir mekân olarak kurulmasına katkıda bulunurlar. Kürt kadınların hepsi –kimi göç sırasında, kimiyse daha sonraki ziyaretlerinden dönüşlerinde– köylerindeki evlerinden bir şeyler taşımıştır. Bu anlamda ilk sırayı alan fotoğraflar, oturma odaları ve salonlardaki büfelerde veya televizyon üstlerinde, buraları bu mekânların en ilgi çekici köşeleri haline getirerek sergilenir (**RESİM 6**). Ailelerindeki kadınların veya komşularının el emekleri olan çantaları, küçük kilimleri, halıları ve yastık kılıflarını, kimi zaman duvarları ve koltukları süslemek, kimi zamansa köylerindeki evlerin şark köşelerini Londra'daki evlerinde yeniden yaratmak için kullanırlar (**RESİM 7, 8**). Kadınların hepsi için bu nesneler evlerindeki en değerli, asla vazgeçemeyecekleri, nereye gitseler yanlarında götürecekleri şeylerdir. Evindeki mobilyalar dışında perdeler ve süs nesneleri gibi birçok şeyi de Türkiye'ye yapabildiği kısıtlı sayıda ziyaretten dönerken Londra'ya taşıyan, duvarındaki kilimi de (**RESİM 9**) bavulunda parça parça getirdiğini anlatan Fadime, taşıdığı tüm bu şeylerin anlamıyla ilgili şunları söyler:

> Düşünmüyorsun aslında bunları taşırken. Düşünmüyoruz. Sanırım burada [bu ülkede] arada kaldığımız için tüm bunları taşıyoruz. Yani dışarıda da var bu, evlerin içinde de. Bu evler de bizim alıştığımız evlerden çok farklı ve sanırım kendi kültürümüzü bu evlere taşımak istiyoruz. Bunu da yapmasak bu ülke yaşanmaz olurdu. Her şey yabancı olurdu o zaman. Bu yerdeki yün halı, bu duvardaki kilim... [...] Bunlar bu evleri bizim evlerimiz yapıyor. Sen geldin mesela bugün, bu odaya girer girmez anladın değil mi benim nereden olduğumu? Türkiye'den, Doğu'dan olduğumu anladın hemen. [...] Kendi toprağımızı, Türkiye'yi bu evlere taşıyoruz bir şekilde işte... Nasıl düşüncelerimizi, inançlarımızı beynimizde, bedenimizde taşıyorsak, bunları da taşıyoruz.

Buradan da anlaşılabileceği gibi, kadınlar taşıdıkları nesneler aracılığıyla Londra'daki konutlarıyla göçten önce yaşadıkları evler arasında bağlar kurmaktadırlar. Bu bağların ku-



RESİM 9. Fadime'nin köyünden taşıdığı kilim.

rulması, Anthony Giddens'ın tartıştığı anlamıyla bir "biyografik süreklilik" hissi oluşturma çabasıdır (1991: 54). Giddens'a göre, her birey kendini anlayabilmek, "ben" diyebilmek ve kendini başkalarına ifade edebilmek için bu biyografik sürekliliğe ihtiyaç duyar. Bir coğrafyadan bir diğerine taşman bu mülteci kadınlar için ev mekânlarında sergiledikleri nesnelerin taşıdığı önem de buradadır: Yanlarında taşıdıkları nesneler yaşadıkları kopuşa rağmen benliklerinin hâlâ yaşamaya devam ettiğinin, hikâyelerinin bu kopuşa direnerek bir sürekliliği koruduğunun göstergeleridir. Biyografik süreklilik Giddens'a göre kimliğin olmazsa olmazlarından biridir (1991: 54). Fadime'nin de ifade ettiği gibi, kendilerini iki kültür arasında kalmış hisseden bu kadınlar için geçmişten taşıdıkları şeyler hem göçle birlikte yaşadıkları zamanda kopuş hissine çare olmakta, hem de kimliklerini yeniden, yeni bir toplumsal coğrafyada kurmalarında ve buraya yerleşmelerinde önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, göçmenler için geçmiş deneyimlerin ve geride bırakılan mekânların önemini gösterdiği gibi, göçmenlikten sonra evi yeniden kurma sürecinin anlaşılabilmesinin bireylerin geçmişte yaşadıkları mekânları ve deneyimlerini anlamadan mümkün olmadığını da ortaya koymaktadır. Çalışma bu anlamda biyografik bir yaklaşımın göçmenlerin mekânlarıyla ilgili araştırmalara dahil edilmesi zorunluluğunu ortaya koymakla birlikte, evi kurmanın Massey'nin yer kavramı üzerine tartışmalarında savunduğu gibi "şimdiye kadarki hikâyelerin bir aradalığı" ile şekillenen bir "mekân-zamansal olay" olarak anlaşılması gerektiğine de işaret etmektedir. Kuzey Londra'da yaşayan Kürt kadınların deneyimleri,

bedenlerin belleğinde taşınan *habitus* pratikleriyle "yokluğun yerleri"nin varlığın yerlerine dönüştürülebildiğini, göçün yarattığı mekânsal ve zamansal kopuşun gündelik yaşama dair hikâyeler, mekânsal pratikler, taşman ve sergilenen nesneler aracılığıyla geçmişle kurulan ilişkilerle onarılabildiğini ve ev mekânının kadınlar tarafından göçün yarattığı kayıp ve kopma hissine karşı bir kimlik ve direniş mekânı olarak yeniden kurulduğunu göstermektedir.

Abou-El-Haj, Rifa'at. (1979) "The Future Arab Personality: Between Communalism and Individualism," *Man in Society in the Arab Gulf: A Selective Bibliograph.* Basra, Irak: University of Basrah, Center for Arab Gulf Studies: 5-17.

Adaman, Fikret, Pat Devine ve Begüm Özkaynak. (2003) "Reinstituting the Economic Process: (Re)embedding the Economy in Society and Nature." *International Review of Sociology-Revue Internationale de Sociologie,* 13 (2): 357-74.

Agamben, Giorgio. (2008) *Olağanüstü Hal.* çev. Kemal Atakay. İstanbul: Varlık Yayınları.

Ahıska, Meltem ve Zafer Yenal. (2006) *Aradığınız Kişiye Şu An Ulaşılamıyor: Türkiye'de Hayat Tarzı Temsilleri, 1980-2005.* İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.

Ahmed Cevdet Paşa. (1891-1892) *Tarih-i Cevdet.* cilt 11, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

Ahmed Refik. (1988) *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785).* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Akın, Bülent. (2014) "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilen En Eski Tarihi Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi," *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 70: 15-38. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

Akınhay, Osman. (2002) *Gün Ağarmasa.* İstanbul: Everest Yayınları.

Aksoy, Asu. (2008) *Tarlabaşı Yenileme Projesi: Küresel İstanbul'un Yeni Kent Siyaseti.* İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi. (http://www.obarsiv.com/pdf/tarlabasisonkonusma.pdf)

Alataş, Evrim. (2010) *Her Dağın Gölgesi Deniz'e Düşer.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Altındağ Belediyesi. (2006) *2006-2009 Stratejik Planı.* Ankara: Altındağ Belediyesi yayını.

Altunbaş, Aysun ve Çiğdem Özdemir. (2012) "Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Ülkemizde Müzeler." Ankara. (http://teftis.kulturturizm.gov.tr/TR,45763/mufettis-yardimcilari-aysun-altunbas-ve-cigdem-ozdemir-.html) (Erişim Tarihi: 04.02.2013)

Amin, Ash ve Stephen Graham. (1997) "The Ordinary City, Transactions of the Institute of British Geographers," *New Series,* 22 (4): 411-429.

Anderson, Benedict. (1995, 2004) *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.

Anderson, S. (1999) "Memory Without Monuments: Vernacular Architecture," TDRS (Traditional Dwellings and Settlements Review), 11: 13-22.

Andrejevic, Mark. (2005) "The Work of Watching One Another: Lateral Surveillance, Risk and Governance," *Surveillance and Society* 2 (4): 479-497.

Ankara Büyükşehir Belediyesi (t.y.). "Sosyo-demografik yapı." (10.08.2014 tarihinde http://www.ankara.bel.tr/files/3113/4726/7225/5-sosyodemografi.pdf adresinden erişildi.)

Ankara Rehberi (AR). (2012) "Çinçin bağları tarihe karışıyor," *Ankara Rehberi*. (13 Aralık 2012 tarihinde, http://www.ankararehberi.com/ankara-haberleri/737-cincin- balar-tarihe-karyor.html adresinden erişildi.)

Appadurai, Arjun. (1986) *The Social Life Things: Commodities in Cultural Perspective*, http://assets.cambridge.org/97805213/57265/excerpt/9780521357265_excerpt. pdf (Erişim tarihi: 11.09.2014, 23:21)

Araz, Yahya. (2010) "XVI. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Kişiler ve Cemaatler Arası İlişkilerin 'Dil, Söylem ve Sembol'leri," *Doğu Batı*, 51: 159-177.

Arendt, Hannah. (2009) *Kötülüğün Sıradanlığı*. çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

Arıtan, Özlem. (2004) "Kapitalist/Sosyalist Modernleşme Modellerinin Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığının Biçimlenişine Etkileri-Sümerbank Kit Yerleşkeleri Üzerinden Yeni Bir Anlamlandırma Denemesi," İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, FBE, Doktora Tezi.

Arıtan, Özlem. (2008) "Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı, Modernleşme ve Cumhuriyet'in Kamusal Mekân Modelleri." *Mimarlık*, 342: 49-56.

Arıtan, Özlem. (2009) "Anadolu'da 'Modern' Bir Yaşam Kurmak: Sümerbank Kayseri Bez Fabrikası ve Lojmanları," *Fabrika'da Barınmak* içinde, der. Ali Cengizkan. İstanbul: Arkadaş Yayınevi, 110-129.

Arkan, Hüsnü. (2005) *Uzun Bir Yolculuğun Bittiği Yer*. İstanbul: YKY.

Arkan, S. (1954) "Türk Ticaret Bankası İkramiye Evleri," *Arkitekt*, (273) 7-8, 109-110.

Arkitekt, 1965/01 (318): 5-13.

Arslan, Savaş. (2011) *Cinema in Turkey: A New Critical History*. New York: Oxford University Press.

Arslanoğlu, Kaan. (1996) *Devrimciler*. İstanbul: Bulunmaz Yayıncılık.

Artun, Ali. (2006) *Tarih Sahneleri-Sanat Müzeleri I: Müze ve Modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Asiliskender, Burak. (2012) "Cumhuriyet'in Sanayi Kenti Kayseri ve Modernleşme Arayüzleri." *Güney Mimarlık*, 8: 36-39.

Assmann, Jan. (2001) *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Auge, Marc. (1997) *Yer-Olmayanlar*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Augustinos, Gerasimos. (1997) *Küçük Asya Rumları: On Dokuzuncu Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Avar, A.A. (2009) "Lefebvre'in Üçlü –Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekân– Diyalektiği," Bülten: Mimarlık ve Mekân Algısı (dosya 17), yay. haz. F. Doğan. TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Ankara: Matsa, 7-17.

Ayazma Tepeüstü Kentsel Dönüşüm Projesi: Yaşama Yeni Bir Pencereden Bakın (2007), İstanbul: Küçükçekmece Belediye Başkanlığı.

Ayazma ve Tepeüstü Kentsel Dönüşüm ve Uygulama Projesi Sosyal Kalkınma Çalışmaları, Bizim Halk'a Projesi Tanıtım (2008), İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi.

Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Ömer Türkoğlu ve Ergi D. Özsoy. (2005) *Küçük Asya'nın Bin Yüzü Ankara*. Ankara: Dost Yayınları.

Bachelard, Gaston. (1994) *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Places*. Boston: Beacon Press.

Bafra Ticaret ve Sanayi Odası. (2007) *Bafra'nın Ekonomik Panoraması (2007 Raporu)* http://www.bafratso.org.tr/uploads/yayinlar/panorama/eko_pano_1.pdf (Erişim tarihi: 03.07.2013.)

Bahloul, Joëlle. (1996) *The Architecture of Memory: A Jewish Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bali, Rıfat N. (2002) *Tarz-ı Hayat'tan Life-Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Baltaş, Şöhret. (2007) *Koşarken Yavaşlar Gibi*. İstanbul: Kanat Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi (HR.MKT.): 32/5, 36-7, 145/43, 157/78, 194/13, 285/65. Şûrâ-yı Devlet Evrakı (ŞD): 2727/40, 1925/13. Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO): 450/33727. İrade-i Dahiliye (İ.DH.): 1314/54, 1349/30. Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH.MKT.): 2737/19. Sadâret Mektubî Kalemi Umum Vilayet Yazışmaları (A.MKT.UM.): 121/32, 226/11, 366/16, 413/6.

Batuman, Bülent. (2008) "Organic Intellectuals of Urban Politics?: Turkish Urban Professionals as Political Agents in 1960-1980," *Urban Studies* 45 (9): 1925-46.

Bauman, Zygmunt. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Baysal, Cihan Uzunçarşılı. (2013) "Civilizing the Kurdish Population of Ayazma: Ayazma/ Tepeüstü Urban Transformation Project, Küçükçekmece Istanbul." *Planning*, TMMOB ŞPO http://www.planlamadergisi.org/eng/jvi.aspx?pdir=planlama&pl ng=eng&un=PLA N-88597&look4 (Erişim tarihi: 15 Eylül 2014.)

Baysal, Cihan Uzunçarşılı. (16.03.2014) "Belleği kazır, mezarlıklara proje dikerim." *Radikal2*.

Baysal, Cihan Uzunçarşılı. (25.05.2012) "Kentsel Dönüşüm ve Yeniden İskânın İhlal ve Mağduriyetleri." Açık Radyo, Kentin Tozu programı. http://acikradyo.com.tr/ default. aspx?_mv=a&aid=30717 (Erişim: 15 Eylül 2014.)

Baysal, Cihan Uzunçarşılı. (16.11.2008) "Ayazma'da Yüzleşme." *Radikal2*

Baysal, Cihan Uzunçarşılı. (2010) "İstanbul'u Küresel Kent Yapma Aracı Olarak Kentsel Dönüşüm ve Ardındaki Konut Hakkı İhlalleri: Ayazma(n)dan Bezirgânbahçe'ye Tutunamayanlar". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hukuk Yüksek Lisans Programı, İnsan Hakları Hukuku Bölümü.

Beck, Ulrich. (2011) *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru.* çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları.

Behar, Cem. (1996) *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin Nüfusu (1500-1927).* Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.

Bektaş, Habib. (2000) *Gölge Kokusu.* İstanbul: Can Yayınları.

Belge, Murat. (1989) *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Belinda, Barnet. (2004) "Technical Machines and Evolution." http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=414 (Erişim Tarihi: 23.06.2013.)

Bener, Yiğit. (2002) *Eksik Taşlar.* İstanbul: YKY.

Benería, L. ve M.S. Floro. (2006) "Labour Market Informalization, Gender and Social Protection: Reflections on Poor Urban Households in Bolivia and Ecuador." Razavii, S. ve Hassim, S. (yay. haz.), *Gender and Social Policy in a Global Context: Uncovering the Gendered Structure of "the Social"* içinde (193-216). New York: Palgrave Macmillan.

Benjamin, Walter. (1995) *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar.* (der.) Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

Berardi, Franco "Bifo". (2014) *Gelecekten Sonra.* çev. Osman Şişman, Sinem Özer. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Bergson, Henri. (1997) *Madde ve Bellek.* Ankara: Dost Yayınevi.

Berktay, Fatmagül. (2006) *Tarihin Cinsiyeti.* İstanbul: Metis Yayınları.

Berman, Marshall. (1999) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bernt, M. ve Holm, A. (2009) "Is it, is not?: The Conceptualisation of Gentrification and Displacement and Its Political Implications in the Case of Berlin-Prenzlaver Berg." *City,* 13 (2-3): 312-324. doi: 10.1080/13604810902982268.

Berry, Christopher. (1994) *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation. (Ideas in Context).* New York: Cambridge University Press.

Best, Steven. (2005) *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas.* New York: Taylor & Francis Library.

Bilgin, İhsan. (1996) "Housing and Settlement in Anatolia in the Process of Modernization." *Housing and Settlement In Anatolia: A Historical Perspective* içinde. *HABITAT II.* der. Yıldız Sey. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 473-490.

Bilgin, İhsan. (1998) "Modernleşmenin ve Toplumsal Hareketliliğin Yörüngesinde Cumhuriyet'in İmarı." *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık* içinde. (der.) Yıldız Sey. İstanbul: Türkiye İş Bankası ve Tarih Vakfı ortak yayını, 255-272.

Blunt, Alison ve Robyn Dowling. (2006) *Home.* Londra: Routledge.

BM HABITAT. (2008) *State of the World's Cities 2008/2009: Harmonious Cities.* Kenya: United Nations Human Settlements, (UNCHS).

Bora, Aksu. (2005) *Kadınların Sınıfı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre. (2006) *Pratik Nedenler.* çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayınları.

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant. (2003) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre. (1977) *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. (1981) "Men and Machines." *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies* içinde. der. K. Knorr-Cetina ve A. V. Cicourel. Boston: Routledge & Kegan Paul, 304-317.

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

Bourdieu, Pierre. (1990) *The Logic of Practice.* Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. (2000) "The Biographical Illusion." *Identity: A Reader* içinde. der. P. du Gay vd. Londra: Sage, 299-305.

Box Office Türkiye. (2013) http://boxofficeturkiye.com/yillik/?yil=2012&yilop=tum (Erişim tarihi: 06.07.2013).

Boym, Svetlana. (2009) *Nostaljinin Geleceği.* İstanbul: Metis Yayınları.

Bozdoğan, Sibel. (2002) *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür.* çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

Brenner, Neil. (2009) "Restructuring, rescaling and the urban question." *Critical Planning,* 10: 2009.

Brooks, Jerome E. (1952) *The Mighty Leaf: Tobacco Through the Centuries.* Boston: Little, Brown and Company.

Budak, S. (2000) *Psikoloji Sözlüğü.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Bulut, Faik. (2002) *Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler-Çerkesler-Nusayriler-Dürziler-Yezidiler.* İstanbul: Berfin Yayınları.

Cammaerts, Bart. (2011) "Disruptive Sharing in a Digital Age: Rejecting Neoliberalism." *Journal of Media and Cultural Studies* 25 (1): 47-62.

Can, Celalettin. (2000) *78'liler Sorguluyor.* İstanbul: Mart Matbaacılık Sanatları.

Canlı, Cemalettin ve H. İbrahim Uçak. (2011) *Hattın Dört Yanında Cemilpaşazadeler.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Castells, Manuel. (1996) *The Rise of the Network Society.* Oxford: Blackwell.

Castells, Manuel. (2006) *Kimliğin Gücü.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

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

Celal, Metin. (2000) *Ne Güzel Çocuklardık Biz.* İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.

Cembeloğlu, Sinan ve Mehmet Cembeloğlu. (1969) *İlimiz ve Bölgemiz, Samsun ve İlçeleri.* Ankara: TÖKYO Matbaası.

Cengizkan, A. (2002a) *Modernin Saati.* Ankara: Mimarlar Derneği 1927 ve Boyut Yayın Grubu.

Cengizkan, Ali. (2002b) *Türk Konut Mimarlığında Söylemsel Oluşumlar: Ankara, 1948-1962.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi.

Cengizkan, Ali. (2012) "1950-60 arasında Türkiye'de kent, konut ve mimarlık: Modernizm ve çağdaşlık, tüketim ve bireyleşme. 1930-1950 ve 1950-1970'lerde Türkiye'nin modernleşmesi", SALT Oditoryum. http://www.youtube.com/watch?v=aiiLBQaZiI4 adresinden erişildi.

Chevalier, J. (1969) *Henri Bergson.* New York: UMI.

Ciddi, Sinan. (2009) *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism.* New York: Routledge.

Cieraad, Irene. (1999) *At Home: An Anthropology of Domestic Space.* Syracuse: Syracuse University Press.

Clark, Bruce. (2008) *İki Kere Yabancı: Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Connerton, Paul. (1989) *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul. (2009) *Modernite Nasıl Unutturur.* çev. Kübra Kelebekoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Connoly, William E. (1995) *Kimlik ve Farklılık.* çev. F. Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Çağla, Cengiz. (2007) "Bellek Üstüne Düşünmek." *Cogito* 50.

Çakır, Mukadder. (2013) *Medya ve Modernlik.* İstanbul: Parşömen Yayıncılık.

Çavuşzâde Mehmed Aziz. (1861) *Dürru-s-Sukûk.* cilt 1, İstanbul: Daru't-Tıbâat'ül-Âmire.

Çelebizâde İsmail Asım Efendi. (1865) *Tarih-i Çelebizâde.* İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Çetin, Deniz. (2008) "Toplum ve Mekân İlişkisinin Kent Dinamikleri İçinde İncelenmesi ve Tarlabaşı Örneği." *İstanbul:* İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Disiplinler Arası Anabilim Dalı Kentsel Tasarım Programı Yüksek Lisans Tezi.

Daldal, Aslı. (2010) "Ulusal Sinema Kavramı ve yeni 'Türk Sineması' Üzerine." *Birikim* 255 (7): 70-79.

Danışman, Zuhuri. (1970) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi.* İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.

Dardot, Pierre ve Christian Laval. (2012) *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme.* çev. Işık Ergüden. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

De Certeau, Michel. (1984, 1988) *The Practice of Everyday Life.* California: University of California Press.

Demir, Sema. (2012) "Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilim Müzeleri." *Milli Folklor,* yıl 24 (95): 183-194.

Demirakın, N. Işık. (2012) "Expropriation as a Modernizing Tool in the Nineteenth-Century Ottoman Empire: The Case of Cemeteries in Beyoğlu." *International Journal of Turkish Studies,* 18 (1-2): 1-15.

Demirli, Murat. (2010) *Kırklareli Rum Okulu Restorasyon Projesi.* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Demirtaş-Milz, Neslihan. (2010) "Neoliberal Zamanlarda İzmir ve İzmirlilik Tahayyülleri." *Değişen İzmir'i Anlamak* içinde, (der.) Deniz Yıldırım ve Evren Haspolat, s. 403-434, Ankara: Phoenix.

Deringil, Selim. (2007) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909).* İstanbul: YKY.

Devecioğlu, Ayşegül. (2003) *Kuş Diline Öykünen.* İstanbul: Metis Yayınları.

Dığıroğlu, F. (2010) *Türk Bankacılık ve Finans Tarihi.* İstanbul: Osmanlı Bankası Arşivi ve Araştırma Merkezi.

Diken, Şeyhmus. (2012) *"Ula Fılle Hoş Geldin": Diyarbekirli Udi Yervant Bostancı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Dinçer, İclal ve Zeynep M. Enlil. (2002) "Eski Kent Merkezinde Yeni Yoksullar: Tarlabaşı-İstanbul." *6-8 Kasım 2002 TMMOB Şehir Plancıları Odası ve Gazi Üniversitesi Yoksulluk, Kent Yoksulluğu ve Planlama Konulu Dünya Şehircilik Günü 26. Kolokyumu Bildiri Kitabı* içinde: 415-424.

Doğruel, Fatma ve Suut Doğruel. (2000) *Osmanlı'dan Günümüze TEKEL.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Doğruöz, V. Türkan. (2007) *Milli Mücadele'de Kırklareli.* Kırklareli: Kırklareli Belediyesi Kültür Yayınları.

Doğruöz, V. Türkan. (2011) "Kırklareli Tarihine Işık Tutacak Bir Eser: Türkiye'nin Sıhhi-i İçtimai Coğrafyası-Kırklareli Vilayeti." *History Studies*, 3 (1): 275-284.

Dosse, François. (2008) "Bellek İzlerini Tarihselleştirmek." *Cogito 56: Paul Ricoeur,* İstanbul: YKY, 125-140.

Douglas, Mary. (1986) *How Institutions Think.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Douglas, Mary. (1993) "The Idea of Home: A Kind of Space." *Home: A Place in the World* içinde. (der.) A. Mack. New York: New York University Press.

Dönmez, Banu M. ve Zafer Kılınçer. (2011) "Müziğin Yunan Mitolojisi ve Batı Kültürü İçindeki Algılanışı." *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1 (1): 101- 113.

Dönmez-Colin, Gönül. (2008) *Turkish Cinema.* Londra: Reaktion Books.

Duben, Alan ve Cem Behar. (1991) *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940.* Cambridge: Cambridge University Press.

Duben, Alan. (1982) "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey." *Sex Roles, Family, and Community in Turkey* içinde. (der.) Çiğdem Kağıtçıbaşı. Bloomington: Indiana University Press, 73-99.

Duncan, Carol ve Alan Wallach. (2012) "Evrensel Müze." (çev. Renan Akman.) *Tarih Sahneleri–Sanat Müzeleri 2: Müze ve Eleştirel Düşünce* içinde. (der.) Ali Artun, İstanbul: İletişim Yayınları, 49-86.

Eldem, Sedad Hakkı. (1987) *Türk Evi: Osmanlı Dönemi.* İstanbul: Türkiye Anıt, Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı.

Elwell, F. (1996) *The Sociology of Max Weber.* (Erişim tarihi: 01.06.1999.) http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm

Emgili, Fahriye. (2014) "Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'nin Türkiye Cumhuriyeti'nin Milli İktisadının Oluşumundaki Etkisi." *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 18, Özel Sayı, S: 3, 105-122.

Eminağaoğlu, Z. ve H. Özen (2010) "Artvin İli Kırsal Yerleşmelerinin Yerel Kimlik Açısından Değerlendirilmesi." *The Ist International Symposium Green Age*'de sunulan bildiri. İstanbul, 6-8 Aralık, 307-317.

Erdoğan, Müşfik Veysel ve Murat Akar. (2008) "Yitip Giden Tütün ve Özelleşen TEKEL." *Samsun Kent Sempozyumu, 27-28-29 Kasım 2008, Bildiriler Kitabı* içinde. (der.) TMMOB. Samsun: TMMOM, 130-138.

Erdoğan, İrfan ve Korkmaz Alemdar. (2002) *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Tartışmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi.* İstanbul: Erk Yayınları.

Erdoğan, Necmi. (2000) "Gündelikçi Kadınlar, Emir Erleri ve Benzerlerine Dair: 'Aşağı' Sınıflar, 'Yüksek' Tahayyüller." *Birikim* (132), 33-38.

Erdoğan, Necmi. (2007a) "Garibanların Dünyası: Türkiye'de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar." *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde. (der.) Necmi Erdoğan. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Erdoğan, Necmi. (2007b) "Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları." *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde. (der.) Necmi Erdoğan. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Erdoğan, Necmi. (2010a) "Kapıcının Kızı." *Birgün*, 17 Eylül. https://istifhane.files.wordpress.com/2012/09/sinif-karsilasmalari.pdf (08.09.2014).

Erdoğan, Necmi. (2010b) "Entelektüel ve (Gündelikçi) 'Kadın'." *Birgün*, 16 Kasım. https://istifhane.files.wordpress.com/2012/09/sinif-karsilasmalari.pdf (08.09.2014).

Erdoğan, Necmi. (2012a) "Devlet Okullarında Sınıf ve 'Sınıflar'." *Birgün*, 31 Temmuz. https://istifhane.files.wordpress.com/2012/09/sinif-karsilasmalari.pdf (08.09.2014).

Erdoğan, Necmi. (2012b) "'Beyaz Adamlar' ve 'Apaçiler'." *Birgün*, 7 Ağustos. https://istifhane.files.wordpress.com/2012/09/sinif-karsilasmalari.pdf (08.09.2014).

Erdoğan, Nezih ve Deniz Göktürk. (2001) "Turkish Cinema." *Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film* içinde. (der.) Oliver Leaman. Londra ve New York: Routledge, 533-573.

Erdoğan, Nezih. (2007) "Eşkıya/The Bandit." *The Cinema of North Africa and the Middle East* içinde. (der.) Gönül Dönmez-Colin. Londra: Wallflower Press, 181-190.

Ergut, E.A., Görkay, K., İmamoğlu B., Kadıoğlu M., Madran E. ve Özgönül, N. (2011) "Ulucanlar Cezaevi." *Ankara, Altındağ Tarihi Kent Merkezi Mimarlık Rehberi* içinde. Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi.

Erkman, K. (1964) "Türkiye İş Bankası A.Ş. ikramiye apartmanları mahallesi." *Arkitekt* 317 (4): 145-149.

Erman, T. (1997) "Squatter (Gecekondu) Housing versus Apartment Housing: Turkish Rural-to-Urban Migrant Residents' Perspectives." *Habitat International*, 21 Mart 1997, 91-105.

Erman, T. (2007) "Çandarlı-Hıdırlıktepe (Altındağ, Ankara) Örneği Üzerinden Suç ve Mekân İlişkisi ve Mahalleli Deneyimleri." *Dosya 06: TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Bülteni*, 55 içinde. 30-34.

Erman, T. (2016) *"Mış Gibi Site": Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ersal, Mehmet. (2013) "Alevilik-Bektaşilik İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği." Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı.

Ersavaş, Ö. (2009) "Gecekondu Alanlarının Dönüşümü: Ankara Gültepe Mahallesi Örneği." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı.

Evren, Burçak. (2007) "Türk Sineması için Sezon Bitti mi?" *Sinematürk* (4): 24-26.

Fenster, T. (2005) "The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life." *Journal of Gendered Studies*, 14 (3): 217-231. doi: 10.1080/09589230500264109.

Fish, S. (1997) "Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech." *Critical Inquiry*, 23 (2) (Kış 1997), 378-395.

Forty, Adrian ve Susanne Küchler. (1999) *The Art of Forgetting*. Oxford, New York: Bloomsbury Academic.

Foucault, Michael. (1992, 2000) *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.

Foucault, Michel. (1986) *The Archaeology of Knowledge*. çev. A.M.S. Smith. Londra: Tavistock.

Foucault, Michel. (2000) *Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma*. çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel. (2003) *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*. çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel. (2007) *Security, Territory, Population: Lectures At the Collège De France, 1977-78*. çev. Graham Burchell. Londra: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel. (2008) *The Birth of Biopolitics: Lectures At the Collège De France, 1978-79*. çev. Graham Burchell. Londra: Palgrave Macmillan.

Frazee, Charles A. (2009) *Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1923*. İstanbul: Küre Yayınları.

Gambetti, Zeynep. (2009) "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi." *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 2009 (40): 143-172.

Ganguly, Keya. (1992) "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood." *Cultural Studies*, 6 (1): 27-49.

Gaulejac, Vincent De. (2013) *İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum*. çev. Özge Erbek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, Anthony. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Gieryn, Thomas F. (2000) "A Space for Place in Sociology." *Annual Review of Sociology*, 26: 463-496.

Glassie, Henry. (1989) *The Spirit of the Folk Art: The Girard Collection at the Museum of International Folk Art*. New York: Abrams in association with the Museum of New Mexico, Santa Fe.

Goularas, B. Gökçe. (2012) "1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Günümüzde Mübadil Kimlik ve Kültürlerinin Yaşatılması." *Alternatif Politika*, 4 (2): 129-146.

Gökaçtı, Mehmet Ali. (2008) *Nüfus Mübadelesi: Kayıp Bir Kuşağın Öyküsü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökçeli, Nazmi. (2007) *Hani Devrim Olacaktı*. İstanbul: Çiviyazıları Yayınları.

Göksu, Emel. (2002) *Kentsel Mekân ve Tarih Felsefesi: Zaman ve Temsil Sorunsalı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayını, MIMF-DK-01-2002.

Gölpınarlı, Abdülbaki. (1995) *Velâyetname*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Gramsci, Antonio. (1997) *Hapisane Defterleri*. çev. A. Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.

Gregson, Nicky, Kirsten Simonsen ve Dina Vaiou. (2001) "Whose Economy for Whose Culture? Moving Beyond Oppositional Talk in European Debate about Economy and Culture." *Antipode* 33(4): 616-646, Oxford: Blackwell Publishing.

Gunn, J. (1997) *Bergson and his Philosophy*. New York: UMI Books on Demand.

Gutmann, A. (1994) (der.) "Introduction." *Multiculturalism and the Politics of Recognition* içinde. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3-25.

Gutmann, A. ve D. Thompson. (2004) *Why Deliberative Democracy?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Günay, Zeynep. (2010) *Neoliberal Kentleşme Dinamikleri Çerçevesinde Tarihi Çevrenin Sürdürülebilirliği: Sürdürülebilir Kentsel Koruma Modeli*. İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.

Gürbilek, Nurdan. (1992, 2009) *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, Nurdan. (2001) *Kötü Çocuk Türk*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürel, Meltem Ö. (2012) "Domestic Arrangements: The Maid's Room in the Ataköy Apartment Blocks, Istanbul, Turkey." *Journal of Architectural Education*, 66 (1): 115-126.

Güvenç, B. (1997) *Kültürün ABC'si*. İstanbul: YKY.

Hadjiyanni, T. (2002) *The Making of a Refugee*. Londra: Praeger.

Halbwachs, Maurice. (1992) *On Collective Memory*. Chicago, Londra: The University of Chicago Press.

Halbwachs, Maurice. (1997) *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.

Halbwachs, Maurice. (2007) "Kolektif Bellek ve Zaman." çev. Ş. Demirkol. *Cogito 50: Bellek-Öncesiz, Sonrasız*: 55-77.

Harvey, David. (2006) *Postmodernliğin Durumu*. çev. S. Savran. İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, David. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. İngiltere: Oxford University Press.

Harvey, David. (2007) "Neoliberalism as Creative Destruction." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 610 (21): 22-44.

Hasol Erktin, Ayşe. (2004) "İzmir Büyük Efes Oteli Yenileme Projesi." *EGEMİMARLIK* 2004/3 (51): 20-23.

Hatiboğlu Eren, B. (2014) "Geçmişte ve Bugün Marjinal Olanın Yarını: Yenidoğan ve Çinçin Bağları Üzerine." *İdeal Kent Dergisi, 11: Ankara'nın Semtleri sayısı*.

Hepçilingirler, Feyza. (2009) *Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar*. İstanbul: Everest Yayınları.

Hirschon, René. (2005) *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Hobsbawm, Eric. (1999) *Tarih Üzerine*. çev. Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat.

Hoffman, Eva. (1989) *Lost in Translation*. Londra: Vintage.

Hunt, Alan. (1995) "Moralizing Luxury: The Discourses of the Governance of Consumption." *Journal of Historical Sociology*, 8 (4): 352-374.

Hunt, Pauline. (1989) "Gender and the construction of home life." *Home and Family: Creating the Domestic Sphere* içinde. (der.) G. Allan ve G. Crow. Houndmills: Palgrave.

Hurdley, Rachel. (2006) "Dismantling Mantelpieces: Narrating Identities and Materializing Culture in the Home." *Sociology*, 40 (4): 717-733.

Hurdley, Rachel. (2013) *Home, Materiality, Memory and Belonging: Keeping Culture*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Hutton, P.H. (1993) *History as an Art of Memory*. Hanover ve Londra: University of Vermont.

İçduygu, Ahmet, David Romano ve İbrahim Sirkeci. (1999) "The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey." *Ethnic and Racial Studies* 22 (6): 991-1010.

İpek, Nedim. (2000) *Mübadele ve Samsun*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Jameson, Fredric. (2011) *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. çev. Nuri Plümer ve Abdülkadir Gölcü. Ankara: Nirengi Kitap.

Jessop, Bob. (2009) "From Governance to Governance Failure and from Multi-level Governance to Multi-scalar Meta-governance." (der.) B. Arts vd., *The Disoriented*

State: Shifts in Governmentality, Territoriality and Governance içinde. Springer Science + Business Media B.V., 79-98.

Jessop, Bob ve Sum. (2005) "Cultural political economy, the knowledge-based economy, and the state." (der.) Barry, A. ve Slater, D., *The Technological Economy* içinde. Londra: Routledge, 144-166.

Kalaycıoğlu, Sibel ve Helga Rittersberger-Tılıç. (2000) *Evlerimizdeki Gündelikçi Kadınlar: Cömert Ablaların Sadık Hanımları.* İstanbul: Su Yayınları.

Kara, Mesut. (2012) *Sinema ve 12 Eylül.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Karasu, Bilge. (1992) *Gece.* İstanbul: Metis Yayınları.

Kayın, Emel. (2000) *İzmir Oteller Tarihi.* İzmir: İzmir Yayıncılık.

Kayın, Emel. (2009) "İzmir Kenti İçin Yeni Bir Olanak." *EGEMİMARLIK*, 2009/4 (71): 10-11.

Kenanoğlu, Macit. (2004) *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek.* İstanbul: Klasik Yayınları.

Keskin, Atilla. (2006) *Çiçekler Susunca.* İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.

Kıvanç, Ümit. (1989) *Bekle Dedim Gölgeye.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kibrit, Ayşe. (2003) "Cumhuriyet Kenti Aliağa." Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılapları Enstitüsü.

Kieser, Hans-Lukas. (2013) *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet-1839-1938.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Knox, Paul L. ve Heike Mayer. (2012) "Europe's internal periphery: Small towns in the context of reflexive polycentricity." (der.) A. Lorentzen ve B. van Heur, *Cultural Political Economy of Small Cities* içinde. Londra: Routledge, 142-57.

Kocabaşoğlu, Uygur. (2000) *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları.* Ankara: İmge Kitabevi.

Koç, Mustafa. (1991) "Two Crises of One?: Persistence and Disappearance of Simple Commodity Production in Tobacco in Turkey and Canada." *International Journal of Sociology of Agriculture and Food* (1): 151-165.

Konuk, Kadir. (1989) *Sıcak Bir Günün Şafağında.* İstanbul: Belge Yayınları.

Konuk, Kadir. (1998) *Çözülme.* İstanbul: Belge Yayınları.

Koraltürk, Murat. (2002) "1930'dan 70'lere ikramiye çekilişleri: Daireniz bizden." *Popüler Tarih*, 17: 72-75.

Korat, Gürsel. (1998) *Ay Şarkısı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Korkmazdinç, Sevim. (2008) *Karanlık Bir Geceydi.* İzmir: İlya Yayıncılık.

Koskela, H. (1997) "'Bold walk and breakings': Women's Spatial Confidence versus Fear of Violence." *Gender, Place, and Culture*, 4 (3): 301-319. doi: 10.1080/09663699725369.

Köprülü, Tali. (1968) "Turizm müesseselerine ait 'Vasıflar Yönetmeliği'nin yeniden düzenlenmesi zarureti." *Arkitekt*, 1968/04 (332): 167-168.

Kuyucu, Tuna. (2009) "Poverty, Property and Power: Making Markets in Istanbul's Low Income Informal Settlements." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Seattle: University of Washington.

Küçük, Ahmet Asım. (2010) "Küreselleşme ve Tarihi Alanlarda Dönüşüm: İstanbul-Tarlabaşı Örneği." İstanbul: MSGSÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı Kentsel Koruma ve Yenileme Programı Yüksek Lisans Tezi.

Kür, İsmet. (2007) *Onuncu Sigara*. İstanbul: Everest Yayınları.

Lacey, A.R. (1989) *Bergson*. Londra ve New York: Routledge.

Laqueur, Hans-Peter. (2010) *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lazzarato, Maurizio. (2004) "From Capital-Labour to Capital-Life." *Ephemera*, 4 (3): 187-208: http://ephemeraweb.org/journal/4-3/4-3lazzarato.pdf (Erişim tarihi: 03.05.2010).

Le Goff, J. (1988) *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.

Lefebvre, Henri. (1968) *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard. [Türkçe çevirisi: (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. İstanbul: Metis Yayınları.]

Lefebvre, Henri. (1991a) *Critique of Everyday Life*. New York, Londra: Verso.

Lefebvre, Henri. (1991b) *The Production of Space*. çev. D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Lefebvre, Henri. (1996) *Writings on Cities*. çev. E. Kofman ve E. Lebas. Massachusetts: Blackwell.

Leich, N. (der.) (1997) "Henry Lefebvre, The Production of Space." *Rethinking Architecture* içinde. Londra ve New York: Routledge.

Levi, Mario. (2009) *Karanlık Çökerken Neredeydiniz*. İstanbul: Doğan Yayıncılık.

Lordon, Frederic. (2013) *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları.

Lorentzen, Anne ve Bas Van Heur. (2012) *Cultural Political Economy of Small Cities*. Londra: Routledge.

Lowenthal, David. (1985) *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lynch, Kevin. (2010) *Kent İmgesi*. İstanbul: Türkiye iş Bankası Kültür Yayınları.

Madran, Emre. (2001) "Kent Belleğinin Oluşumunda Mimarlık Yapıtları." *Mimarlık Dergisi* 298, 47-49.

Makdisi, Ussama. (1997) "Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity." *The American Historical Review*, 102 (3): 680-713.

Maktav, Hilmi. (2000) "Türk Sinemasında 12 Eylül." *Birikim* 138: 79-84.

Maktav, Hilmi. (2002) "Türk Sinemasında Yeni Bir Dönem." *Birikim* 152-153 (1): 225- 233.

Malmisanij, M. (2010) *Yirminci Yüzyılın Başında Diyarbekir'de Kürt Ulusçuluğu (1900-1920).* İstanbul: Vate.

Mannheim, Karl. (1952) *Essays on the Sociology of Knowledge.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Manzo, L.C., R.G. Kleit ve D. Couch. (2008) "'Moving Three Times is Like Having Your House on Fire Once': The Experience of Place and Impending Displacement among Public Housing Residents." *Urban Studies*, 45 (9): 1855-1878.

Massey, Doreen. (1991) "A global sense of place." *Marxism Today*, Haziran: 24-29.

Massey, Doreen. (1992) "A place called home?" *New Formations*, 17: 3-15.

Massey, Doreen. (1994) "Double articulation: A place in the World." (der.) A. Bammer. *Displacements. Cultural Identities in Question* içinde. Bloomington: Indiana University Press.

Massey, Doreen. (1995a) "The conceptualisation of place." (der.) D. Massey ve P. Jess. *A Place in the World?: Places, Cultures and Globalization* içinde. Oxford: Oxford University Press.

Massey, Doreen. (1995b) "Places and Their Pasts." *History Workhsop Journal*, 39: 182- 192.

Massey, Doreen. (2005) *For Space.* Londra: Sage.

Mattelart, Armand. (2004) *Bilgi Toplumunun Tarihi.* çev. Halime Yücel Altınel. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mattelart, Armand. (2011) *Gözetimin Küreselleşmesi: Güvenlileştirme Düzeninin Kökeni.* çev. Onur Gayretli ve Su Elif Karacan. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

McDowell, Linda. (2004) "Cultural Memory, Gender and Age: Young Latvian Women's Narrative Memories of War-time Europe, 1944–1947." *Journal of Historical Geography*, 30: 701-728.

McDowell, Linda. (2005) *Hard Labour: The Forgotten Voices of Latvian Migrant "Volunteer" Workers.* Londra: UCL Press/Cavendish Publishing.

McDowell, Linda. (2007) *Working Lives: Gender, Migration and Employment in Britain.* Londra: Wiley-Blackwell.

Menteşzâde Abdurrahim Efendi. (1827) *Fetâvâ-yı Abdurrahim.* cilt 1, İstanbul: Daru't-Tıbâat'ül-Ma'mûre.

Merter, E. (2008) *Cumhuriyet'i Afişleyen Adam: İhap Hulusi Görey 110 Yaşında.* İstanbul: Literatür Yayınları.

Miller, Daniel. (der.) (2001) *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors.* Oxford: Berg.

Mills, C. Wright. (1961) *The Sociological Imagination.* New York: Grove Press.

Miss Julia Pardoe. (1837) *The City of The Sultan; And Domestic Manners of The Turks, in 1836.* cilt 2, Londra: Henry Colburn Publisher.

Misztal, Barbara. (2003) *Theories of Social Remembering.* Maidenhead: Open University Press.

Mitroff, Ian I. (2005) *Why Some Companies Emerge Stronger and Better from a Crisis*. New York: Amacom.

Moore, Henrietta. (1988) *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.

Morley, David. (2000) *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. Londra: Routledge.

Mortaş, Abidin. (1943) "Ankara'da mesken meselesi." *Arkitekt*, 143-144 (11-12): 239- 240.

Mortaş, Abidin. (1944) "Az para ile ev yapmak ve bizde kooperatifçilik." *Arkitekt*, 147- 148 (3-4): 90-92.

Mortaş, Abidin. (1948) "Ankara tasarruf evleri." *Arkitekt*, 193-194 (1-2): 10-15.

Mortaş, Abidin. (1950) "Büyük Ada'da iki piyango evi." *Arkitekt*, 217-218 (1-2): 12-13.

Mortaş, Abidin. (1952) "Kavaklıdere İş Bankası ikramiye evleri." *Arkitekt*, 253-254 (9-10): 182-184.

Mortaş, Abidin. (1943) "Ankara Tasarruf Evleri Kooperatifi." *Arkitekt*, 135 (3-4): 76-79.

Mortaş, Abidin. (1949) "İş Bankası piyango evi." *Arkitekt*, 207-208 (3-4): 54-55.

Mortaş, Abidin. (1949) "İş Bankası piyango evleri." *Arkitekt*, 217-218 (1-2): 10-11.

Nâzım Hikmet. (1975) *Mektuplar 1: Nâzım ile Piraye*. İstanbul: Adam Yayınları.

Newman, Oscar. (1972) *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*. Londra: MacMillan.

Nora, Pierre. (2006) *Hafıza Mekânları*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Yayınları.

Offe, Claus. (1984) "Contradictions of the Welfare State." (der.) John K. Londra: Hutchinson.

Oğuz, Saygın Can, Koray Velibeyoğlu ve Hasibe Velibeyoğlu. (2010) "Vulnerability of Housing in Shrinking Cities: Case of Izmir." *22nd International Housing Research Conference* içinde. ENHR 2010, 4-7 Temmuz, İstanbul.

Onur, Bekir. (2012) *Çağdaş Müze, Eğitim ve Gelişim: Müze Psikolojisine Giriş*. Ankara: İmge Yayınevi.

Özaloğlu, S. (2006) *Transformation of Ankara Between 1935-1950 in Relation with Everyday Life and Lived Spatiality*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: ODTÜ.

Özbay, Ferhunde. (1996) "Houses, Wives and Housewives." *Housing Question of the Others* içinde. (der.) E.M. Komut. Ankara: Chamber of Architects of Turkey, 44- 57.

Özdamar, Emine Sevgi. (2008) *Haliçli Köprü*. İstanbul: Turkuvaz Yayınları.

Özdemir, Dilek, Pınar Özden ve Sırma Turgut (der.) (2005) *İstanbul 2004 Uluslararası Kentsel Dönüşüm Uygulamaları Sempozyumu*. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi Yayını.

Özerman, Tülay. (2009) "TEKEL Özelleştirmelerinin Sonuçları." *Mülkiye Dergisi*, 32 (262): 293-311.

Özgüven, Fatih. (2011) "Kendi Kendine Bakan Türk Sineması." *Birikim* 268-269 (8): 9-13.

Özkan, Funda. (10.01.2008) "Vatandaş omuz vermezse kentsel dönüşüme 500 yıl da yetmez." *Radikal.*

Özmen, Mert. (2007) *Karşımda Buruk Acı.* İstanbul: İstiklal Kitabevi Yayınları.

Öztaş, Mahir. (2009) *Koparıldığımız Topraklar.* İstanbul: YKY.

Öztürk, Yunus. (2006) "Özelleştirme Girişimleri ve KİT'lerin Çözülme Süreci: Petkim-Tüpraş Örneği." İstanbul: İÜ, SBE, Yüksek Lisans Tezi.

Özyeğin, Gül. (2005) *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özyürek, Esra. (2006) *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, Orhan. (1983) *Sessiz Ev.* İstanbul: Can Yayınları.

Pamuk, Orhan. (2005) *Istanbul: Memories and the City.* New York: Knopf.

Parasız, İ. (2011) *Türkiye'de ve Dünyada Bankacılık* . İstanbul: Ezgi Kitabevi.

Pascall, G. (1997) *Social Policy: A New Feminist Analysis.* Londra: Routledge.

Pérouse, J.F. (2006) "Kentsel Bellek ve Kent Müzeleri: İstanbul Şehri Gözlem ve Merkezi Deneyimi." *Kentler ve Kent Müzeleri, Kent Müzeleri Uluslararası Sempozyumu* içinde. 21-22 Nisan 2006, Antalya, 105-110.

Petrini, Carl ve William McCuaig. (2001) *Slow Food: The Case for Taste.* New York: Columbia University Press.

Petrini, Carlo ve Gigi Padovani. (2005, 2011) *Slow Food Devrimi: Arcigola'dan Terra Madre'ye Yeni Bir Yaşam ve Yemek Kültürü.* çev. Çağrı Ekiz. İstanbul: Sinek Sekiz.

Platon. (1986) "Theaitetos." *Diyaloglar 2* içinde. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi, 179-272.

Poster, Mark. (1984) *Foucault, Marxism and History: Mode of Production Versus Mode of Information.* Cambridge: Polity Press.

Prime, E.D.G. (1877) *Forty Years in the Turkish Empire or, Memoirs of Rev. William Goodell.* New York: Robert Carter and Brothers.

Ravetz, Alison. (1995) *The Place of Home: English Domestic Environments, 1914-2000.* Londra: E & FN SPON.

Read, Jason. (2012) "Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi." *Cogito* 2012 (70-71): 82-96.

Ricoeur, Paul. (1998) "Tarih ve Anlatı." *Cogito 56: Paul Ricoeur* içinde. çev. M. Rifat ve S. Rifat. İstanbul: YKY, 9-49.

Robins, Kevin. (1999) *İmaj.* çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Salt, Jeremy. (2002) "Trouble Wherever They Went: American Missionaries in Anatolia and Ottoman Syria in the Nineteenth Century." *The Muslim World*, 92: 287-313.

Sancar, Mithat. (2007) *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Sanjuan, Thierry. (2003) *Les grands hôtels en Asie: Modernité, dynamiques urbaines et sociabilité*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Sargın, G.A. (der.) (2001) *Şevki Vanlı: Düşünceler ve Tasarımlar*. Ankara: Mimarlar Derneği 1927 Yayınları.

Schudson, Michael. (2007) "Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri." *Cogito 50: Bellek–Öncesiz, Sonrasız*. çev. B. Kovulmaz. İstanbul: YKY, 179-200.

Schwartz, B. (2000) *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: Chicago University Press.

Searle, John. (2005) *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. çev. M. Macit ve F. Özpilavcı. İstanbul: Litera.

Sennett, Richard. (2008) *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Shields, Rob. (1991) *Places On the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. Londra ve New York: Routledge.

Silier, Orhan. (2006) "Kent Müzeleri ve Türkiye'de Bu Tür Müzelere Duyulan İhtiyaç." *Melit'ten Battalgazi'ye Tarih-Arkeoloji-Kültür-Sanat Günleri, Tarih ve Arkeoloji Sempozyumu*, Malatya.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi. (1988) Cilt 7. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sudaş, İlknur. (2010) "İş Bankası Blokları (Türkiye İş Bankası A.Ş. Memurları Kooperatifi)." *Bülten*, 84: 66-67.

Suner, Asuman. (2006) *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: Metis Yayınları.

Swirsky, Ruth. (1999) "Migration and Dislocation: Echoes of Loss within Jewish Women's Narratives." (der.) A. Brah vd. *Thinking Identities: Ethnicity, Racism and Culture* içinde. Londra: Macmillan.

Şimşek, Hüseyin. (1987) *Ayrımı Bol Bir Yol*. İstanbul: Belge Yayınları.

Şimşek, Hüseyin. (1991) *Eylül Şifresi*. İstanbul: Belge Yayınları.

Tanyeli, Uğur. (1996) "Westernization: Modernization in the Ottoman Wohnkultur: The Evolution of a New Set of Symbols." (der.) Yıldız Sey, *Housing and Settlement in Anatolia: A Historical Perspective* içinde. İstanbul: Turkish History Foundation, 284-297.

Tanyeli, Uğur. (1998) *Üç Kuşak Cumhuriyet*. İstanbul: Tarih Vakfı.

Tekeli, İlhan. (2011) *Anadolu'da Yerleşme Sistemi ve Yerleşme Tarihleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tekeli, İlhan. (1998) "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması." (der.) Yıldız Sey, *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1-24.

Tekin, Latife. (1990) *Gece Dersleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Telò, Mario. (2007) "Globalization, New Regionalism and the Role of the European Union." (der.) M. Telò, *European Union and New Regionalism: Regional Actors and Global Governance in a Post-Hegemonic Era* içinde. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited, 1-21.

The Missionary Herald (1844/1845), XL (9)/XLI (9).

Thomas, Mandy. (1997) "Discordant Dwellings: Australian Houses and the Vietnamese Diaspora." *Communal/Plural*, 5: 95-113.

Toptaş, Barış. (2012) *Kırklareli Merkez İlçe ve Köylerindeki Gayrimüslim Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tucker, Judith E. (1998) *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press.

Tuncay, H. (der.). (1994) *Piyangonun Dünü, Bugünü ve Milli Piyango İdaresi*. Ankara: Milli Piyango İdaresi Yayınları.

Turgut, Sırma ve Eda Ceylan. (2010) *Bir Yerel Yönetim Deneyiminin Ardından*. İstanbul: Küçükçekmece Belediye Başkanlığı.

Turner, Victor. (1995) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Tuşalp, Erbil. (1990) *Önce Çocuklar Öldü*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

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

Uyurkulak, Murat. (2002) *Tol*. İstanbul: Metis Yayınları.

Uz, Behçet. (2007) *Atatürk'ün İzmir'i: Bir Kentin Yeniden Doğuşu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ümit, Ahmet. (1998) *Çıplak Ayaklıydı Gece*. İstanbul: Can Yayınları.

Vaccari, Andrés. (2009) "Unweaving the Program: Stiegler and the Hegemony of Technics."http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_17/article_08.shtml (Erişim tarihi: 23.06.2013.)

Varnalı, L. (1965) "Türkiye İş Bankası Genel Müdürlük Kabataş Hizmet Binası." *Arkitekt*, 319 (2): 59-62.

Vartan Paşa. (1991) *Akabi Hikâyesi: İlk Türkçe Roman (1851)*. (yay. haz.) A. Tietze. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Vatin, Nicolas. (2007) "Osmanlı Döneminde İstanbul'da Sur İçi Defin." (yay. haz.) Gilles Veinstein. *Osmanlılar ve Ölüm* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 189-210.

Vergin, Nur. (1985) "Social Change and the Family in Turkey." *Current Anthropology*, 26 (5): 571-575.

Virilio, Paul. (1998) *Hız ve Politika*. çev. Meltem Cansever. İstanbul: Metis Yayınları.

Wilcox, F.R. (1998) "Home, Neighborhood, and Renewal: Resident Perceptions of Forced Relocation." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kansas State University.

Williams, D.R., M.E. Patterson, J.W. Roggenbuck ve A.E. Watson. (1992) "Beyond the Commodity Metaphor: Examining Emotional and Symbolic Attachment to place." *Leisure Sciences*, 14: 29-46.

Wills, Jane. (2009) "Subcontracted Employment and Its Challenge to Labor." *Labor Studies Journal*, 34 (4): 441-460.

Yağcı, Öner. (1991) *Turnalar*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Yalçın, Kemal. (1999) *Emanet Çeyiz: Mübadele İnsanları*. İstanbul: Doğan Kitap.

Yaman, Ali. (2006) *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Yanakopulu, S. Ivan. (1994) *Doğu Trakya Kırkkilise*. Pahuli-Yapuli Anonim Ortaklığı Yayını.

Yapıcı, Mücella. (2005) "İstanbul ve kentsel dönüşüm projeleri." *Mimarlık 322* http://www.mo.org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=35 &RecID=567

Yaşar Kemal. (1998) *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana/Bir Ada Hikâyesi 1*. İstanbul: Adam Yayınları.

Yaşar Kemal. (2012) *Karıncanın Su İçtiği/Bir Ada Hikâyesi 2*. İstanbul: YKY.

Yaşar Kemal. (2012) *Tanyeri Horozları/Bir Ada Hikâyesi 3*. İstanbul: YKY.

Yaşar Kemal. (2012) *Çıplak Deniz Çıplak Ada/Bir Ada Hikâyesi 4*. İstanbul: YKY.

Yaşar, Tanıl. (2008) *Çemberin İçindeki İnanış: Yezidilik*. İstanbul: Nokta Kitap.

Yıldıral, Elçin. (02.01.2008) "Ayazma'nın ayazı iç yakar." *Birgün*.

Yıldırım, Deniz ve Evren Haspolat. (2010) "Bir Liman Kentinin Siyasal Dönüşümünün Ekonomi-Politik Fay Hatları." *Değişen İzmir'i Anlamak* içinde. Ankara: Phoenix.

Yıldırım, İbrahim. (2004) *Yaralı Kalmak*. İstanbul: YKY.

Yıldırım, Onur. (2006) *Diplomasi ve Göç: Türk Yunan Nüfus Mübadelesinin Öteki Yüzü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yonucu, Deniz. (2008) "A Story of a Squatter Neighbourhood: From the 'Place of Dangerous Classes' to the 'Place of Danger'." *Berkeley Journal of Sociology*, 52: 50-72.

Young, I.M. (1998) "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship." (der.) G. Shafir. *The Citizenship Debate* içinde. Londra: University of Minnesota Press, 263-290.

Zeybekoğlu, Senem. (2009) "Erken Cumhuriyet Döneminde Sanayi Komplekslerinin Mekânsal Analizi: Nazilli, Kayseri, Bursa, Eskişehir." (der.) Ali Cengizkan. *Fabrika'da Barınmak* içinde. İstanbul: Arkadaş Yayınevi.

Žižek, Slavoj. (2011) *Ahir Zamanlarda Yaşarken*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.

Yazarlar

Yahya Araz, Dokuz Eylül Üniversitesi Tarih bölümünde doçent.

Ezgi Balkanay, North Carolina State University College of Design'da doktora öğrencisi.

Cihan Uzunçarşılı Baysal, İstanbul Kent Savunması ve Kuzey Ormanları Savunması üyesi, araştırmacı.

Semran Cengiz, Bartın Üniversitesi Türkçe Eğitimi bölümünde yardımcı doçent.

Metin Çavuş, Özyeğin Üniversitesi İletişim Tasarımı bölümünde yardımcı doçent.

Pelin Çetken, İstanbul Kültür Üniversitesi Mimarlık bölümünde araştırma görevlisi.

Burcu Can Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama bölümünde araştırma görevlisi.

Eylem Çamuroğlu Çığ, bağımsız araştırmacı.

Ünsal Çığ, Mersin Üniversitesi Gazetecilik bölümünde yardımcı doçent.

Zehra Eminağaoğlu, Artvin Çoruh Üniversitesi Mimarlık bölümünde yardımcı doçent.

Burcu Hatiboğlu Eren, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmet bölümünde öğretim görevlisi.

Tahire Erman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde doçent.

Can Gündüz, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mimarlık bölümünde öğretim görevlisi.

Ülkü İnceköse, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mimarlık bölümünde öğretim görevlisi.

Ayşegül Kanbak, Batman Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde yardımcı doçent.

İlhan Zeynep Karakılıç, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim görevlisi.

Necat Keskin, Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı'nda yardımcı doçent.

Seyhan Kayhan Kılıç, Yeditepe Üniversitesi Antropoloji bölümünde yardımcı doçent.

Derya Kılıçkaya, Kocaeli Üniversitesi Türk Dili bölümünde okutman.

Didem Kılıçkıran, Kadir Has Üniversitesi Mimarlık bölümünde doçent.

Sevinç Alkan Korkmaz, Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık bölümünde doktora öğrencisi.

Güncel Önkal, Maltepe Üniversitesi Sosyoloji bölümünde doçent.

Makbule Şiriner Önver, Batman Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde yardımcı doçent.

Serpil Özaloğlu, Bilkent Üniversitesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı bölümünde öğretim görevlisi.

Ayça Özmen, Yıldız Teknik Üniversitesi Milli Saraylar ve Tarihi Yapılar Meslek Yüksek Okulu'nda öğretim görevlisi.

Nihal Şirin Pınarcıoğlu, Batman Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde yardımcı doçent.

Aynur de Rouen, Binghamton Üniversitesi Özel Koleksiyonlar ve Arşiv departmanında küratör.

Umut Şumnu, Başkent Üniversitesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı bölümünde yardımcı doçent.

Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Felsefe bölümünde doçent.

Tülin Selvi Ünlü, Mersin Üniversitesi Akdeniz Kent Araştırmaları Merkezi'nde öğretim görevlisi.

Narin Bağdatlı Vural, Maltepe Üniversitesi Sosyal Hizmet bölümünde yardımcı doçent.

Yasin Kültiğin Yaman, Artvin Çoruh Üniversitesi Peyzaj Mimarlığı bölümünde araştırma görevlisi.

Öznur Yardımcı, Lancaster Üniversitesi Sosyoloji bölümünde doktora öğrencisi.

Gülcan Minsolmaz Yeler, Kırklareli Üniversitesi Mimarlık bölümünde yardımcı doçent.

Soner Yeler, Kırklareli Üniversitesi Mimarlık bölümünde yardımcı doçent.

Ebru Yılmaz, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mimarlık bölümünde yardımcı doçent.

Dizin

12 Eylül 1980 askeri darbesi 126

78 kuşağı 279, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 290

A

Adalı, Necdet 166, 170

Ağaoğlu, Ali 135, 136, 139, 145, 283

Aliağa Konut Yerleşkesi 5, 9, 77, 78, 79, 80, 82, 83

Altındağ 6, 125, 126, 127, 128, 167, 309, 316, 317

Amerikalı (1993) 75, 176, 270

Anadolu 6, 78, 96, 104, 107, 158, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 187, 188, 193, 194, 195, 207, 231, 260, 296, 310, 320, 325

Ankara 49, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 63, 104, 111, 112, 113, 114, 127, 158, 163, 167, 173, 179, 188, 199, 242, 260, 270, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 323, 325, 326, 327

Ankara Ulucanlar Merkez Kapalı Cezaevi 163, 167

Arap Baharı 231

Arendt, Hannah 23, 310

Aristoteles 22

Arkitekt 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 310, 317, 320, 323, 326

Artvin 10, 87, 88, 89, 90, 316, 329, 330

Aslan, Yusuf 165, 170

Atatürk 95, 137, 190, 207, 218, 221, 320, 326

Augé, Marc 98

Ayazma 6, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 311, 327

B

Babam ve Oğlum (2005) 269, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278

Bachelard, Gaston 295, 311

Bauman, Zygmunt 234, 238, 311

Belleğin Kış Uykusu (Mehmet Eroğlu) 5, 27

Belling, Thomas 72

Berry, Christopher 71, 72, 312

Beynelmilel (2006) 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277

Bezirgânbahçe 6, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 311

Bilgin, İhsan 72, 77, 78, 312

Billig, Max 67

Bir Ada Hikâyesi (Yaşar Kemal) 193, 194, 195, 197, 327

Black Mirror 229, 230, 235, 236

Bonatz, Paul 66, 72

Bourdieu, Pierre 204, 286, 294, 295, 312, 313

Butik kimlik 225, 226

Büyük Efes Oteli 5, 9, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 319

C-Ç

Castells, Manuel 92, 234, 235, 257, 313

Cebeci Umumi Hapishanesi 163

cemevi 189

Cemil Paşa 160

Cemilpaşa ailesi 160

Cemilpaşa Konağı 161

Connerton, Paul 93, 238, 294, 314

Çeşme Yarımadası 264

Çinçin Bağları 127, 319

Çoruh Vadisi 5, 10, 87, 89

Çukurova 193, 194

D

Dalan, Bedrettin 94, 104

de Certeau, Michel 299

Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi 160

Diyarbakır Kent Müzesi 160, 161

Douglas, Mary 256, 295, 315

E

Ecevit, Bülent 166, 261

Efes Oteli 5, 9, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 319

Eldem, Sedad Hakkı 37, 38, 41, 46, 47, 316

Emlak Konut GYO 139

Eren, Erdal 6, 9, 116, 125, 166, 247, 251, 319, 326, 329

Ermeni Patrikliği 176

Eroğlu, Mehmet 27

Eşkıya (1996) 270, 271, 316

Eternal Sunshine of the Spotless Mind [*Sil Baştan*] 91, 98, 99, 101, 102

Eve Dönüş (2006) 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277

Evliya Çelebi 197, 198, 314

Evren, Kenan 166, 270, 315, 317, 327

F

Foucault, Michel 23, 164, 172, 233, 234, 236, 238, 289, 312, 317, 324

Fuar (İzmir Fuarı) 62, 63

G

Gecekondu 6, 109, 111, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 133, 141, 317

Gezmiş, Deniz 165, 170

Giddens, Anthony 306, 318

göç 87, 89, 90, 104, 107, 114, 121, 127, 137, 159, 201, 202, 203, 206, 207, 216, 217, 275, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 303, 305

Görey, İhap Hulusi 53, 322

Gutmann, Amy 227, 318

Gülöksüz, Yiğit 261

Güney, Yılmaz 166, 310

Gürbilek, Nurdan 94, 242, 243, 277, 312, 318

H

habitus 204, 206, 208, 280, 294, 295, 300, 303, 307

hafıza mekânı 156, 157

hafıza mekânları 156, 158

Halbwachs, Maurice 13, 14, 16, 17, 19, 21, 61, 92, 168, 188, 195, 197, 280, 319

Halikarnas Balıkçısı 164

Harvey, David 226, 227, 233, 234, 238, 319

HES 10, 87, 89

Hoffman, Eva 294, 319

Hunt, Pauline 71, 303, 319

Hurdley, Rachel 295, 305, 319

I-İ

Islahat Fermanı 180

İçduygu, Ahmet 296, 319

İktidar 24, 164

İnan, Hüseyin 133, 165, 170

İstanbul 2, 5, 9, 33, 36, 37, 40, 50, 53, 58, 64, 66, 67, 72, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 107, 121, 133, 135, 137, 138, 139, 144, 145, 155, 173, 178, 180, 187, 188, 196, 199, 212, 216, 218, 219, 260, 261, 271, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329

İstanbul Hilton Oteli 64, 66, 72

İstiklal Caddesi 2, 100, 103, 104

İzmir 5, 9, 53, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 72, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 121, 159, 187, 255, 260, 261, 263, 264, 310, 315, 317, 318, 319, 320, 326, 327, 329, 330

J

Jessop, Bob 258, 263, 319, 320

K

kadına yönelik şiddet 126

Kamu İktisadi Teşekkülleri 77

Karacaören 111, 114, 115, 118, 124

Kayın, Emel 72, 74, 320

kent hakkı 227

kentsel dönüşüm 91, 95, 100, 111, 112, 122, 128, 137, 139, 143, 144, 147, 148, 149, 225, 327
kentsel yönetişim 255, 259, 262
Kerbela 189, 190
Kırım Savaşı 200
Kırklareli 10, 211, 212, 218, 220, 315, 326, 330
KİT 9, 77, 78, 79, 82, 324
Kocaeli 6, 147, 149, 329
kolektif bellek 10, 13, 16, 17, 18, 19, 21, 92, 280, 281, 282
konut kredisi 128
Kordon 63
Koselleck, Reinhart 282
Kuzey Ankara Kentsel Dönüşüm Projesi 112
Küçükçekmece 6, 135, 137, 139, 144, 311, 323, 326
kültürel miras 103
kültürel sermaye 295
Kütahya 155, 188, 189

L

Lacan, Jacques 233
Lippert, Erich 64
Londra 7, 10, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 312, 313, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327
Lowenthal, David 294, 321
Lozan Antlaşması 199, 212

M

Mannheim, Karl 279, 280, 322
Marx, Karl 93, 234, 312, 321
Massey, Doreen 242, 294, 296, 306, 322
Mecidiyeköy 95, 100
Melek Ahmed Paşa 197, 198
Memento [*Akıl Defteri*] 91, 96, 98, 101, 102
Menderes, Adnan 33, 94, 104, 128
metalaşma 230
Mezopotamya 23, 157, 196
Miss Julia Pardoe 173, 322
misyoner 175
modernizm 74, 91
Moore, Henrietta 295, 323
Morley, David 293, 323
Mortaş, Abidin 49, 53, 323
mübadele 10, 199, 200, 206, 207, 208, 212, 216, 217, 220, 221
mülksüzleşme 131
mülteci 10, 294, 296, 297, 306
müze 10, 22, 41, 43, 157, 158, 161, 163, 168, 169, 171
My World Europe 135, 139

N

Nâzım Hikmet, 66, 165, 323
neoliberal akılsallık 229
neoliberal bellek 9, 237, 239
neoliberalizm 233, 234, 235, 237
neoliberal kent 91, 145
neoliberalleşme 242, 243
neoliberal özne 229
Nora, Pierre 24, 155, 156, 159, 281, 282, 323

O-Ö

Occupy Wall Street 231
olağanüstü hal 233, 309
Ortadoğu 176, 194, 198, 231, 313
Osmanlı 6, 10, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 50, 94, 96, 101, 160, 163, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 194, 197, 200, 211, 269, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 320, 321, 326
Özkök, Güneri 72

P

Pamuk, Orhan 36, 37, 40, 41, 43, 283, 284, 324
Petkim 5, 77, 324
Petrini, Carlo 255, 256, 257, 264, 324
Platon 22, 324
Prost, Henri 94, 104

R

Reji İdaresi 200
Renan, Ernest 24, 315

restorasyon 159, 167, 221
ritüel 13, 18, 189, 204
Romano, David 296, 319
Rossi, Aldo 93
Rumeli 180, 181, 204, 205, 206
Rum Ortodoks Patrikliği 176

S-Ş

Samsun 10, 188, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 313, 316, 319
Seferihisar 9, 255, 258, 261, 262, 263, 264, 265
sembolik şiddet 244, 252, 254
Sennett, Richard 234, 244, 325
Seyyid Ali Sultan 187, 188, 189
Shields, Rob 61, 325
Sıkıyönetim Mahkemesi 165
Sirkeci, İbrahim 137, 296, 319
Slow Food 255, 256, 257, 259, 260, 264, 324
Sosyal Darwinizm 238
Soyer, Tunç 255
soylulaştırma 106, 225
Spinoza, Baruch 230, 321
Sulukule 95, 97, 99, 100, 145
Swirsky, Ruth 294, 325
Swissotel The Grand Hotel Efes 75
şeyleşme 238

T

taklit 235, 236, 270
tapu tahsis belgesi 128
tarihsel zaman 17
tarihyazımı 18, 19, 183
Tarlabaşı 5, 9, 95, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 309, 314, 315, 321
TEKEL 200, 201, 202, 203, 205, 208, 315, 316, 323
Tekeli, İlhan 77, 261, 325
Teşvikiye-Nişantaşı 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 47
Thatcher, Margaret 230
TOKİ 95, 97, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 142, 145, 317
toplumsal cinsiyet 125, 129, 130, 132, 133, 204
tüketim toplumu 94

U

Ulahlar 181
Ulucanlar Cezaevi 6, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 316
Ulucanlar Cezaevi Müzesi 6, 163, 167, 168, 170, 171, 172
Uluslararası Cittaslow Ağı 255, 263
Urla-Karaburun 264

V

Varnalı, Lemi 56, 326
varoş 126, 243
Vizontele (2001) 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278
Vizontele Tuuba (2004) 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278

W

Wacquant, Loïc 204, 295, 313

Y

yabancılaşma 131, 275
Yaşar Kemal 6, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 327
Yeni Asır gazetesi 68, 69, 70, 71
Yeniay, Aziz 137, 138, 144
yeniden iskân 136, 139, 143, 144, 145
Yenidoğan 127, 143, 187, 319
yerinden edilme 128, 131
Yezidiler 6, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 313
yıkıntı/harabe 127

Z

Zeytinlik 87, 88, 89
Žižek, Slavoj 235, 237, 327
zorunlu göç 137

Tek başımıza hatırladığımız ve unuttuğumuz gibi hep beraber de hatırlar ve unuturuz. Ortak hatıralarımızı, "toplumsal belleği"i taşıyan, şekillendiren ve dönüşüme uğratan en önemli etkenlerden biri de mekândır. Neyi, nasıl hatırladığımız, nerede hatırladığımızla çok yakından ilişkilidir.

Bir Varmış Bir Yokmuş'ta, toplumsal bellekle mekân arasındaki bu ilişki kuramsal araştırmalar ve vaka çalışmaları aracılığıyla tekrar tartışmaya açılıyor. Çeşitli akademik disiplinlerden otuz altı yazar, belleklerin mekânlarda, mekânların da belleklerde bıraktığı izleri takip ederek Türkiye'nin son yetmiş yılda geçirdiği hızlı toplumsal (ve mekânsal) değişimin hatlarını netleştirmeye çalışıyor.

İstanbullu aileler ahşap konaklardan apartman dairelerine taşınırken neler değişti? Artvin'de barajlar sadece köyleri mi yok etti? Kentsel dönüşüm, mağdurlarının belleklerinde gecekondu geçmişini nasıl bir dönüşüme uğrattı? Müzeye dönüştürülen bir cezaevi belleği nasıl yeniden inşa ediyor? 1980 darbesi edebiyat ve sinemada nasıl hatırlandı?

Bir Varmış Bir Yokmuş, belleğin karmaşık işleyişinin hakkını veren, hatırlamanın "sahip olmak", unutmanın da "yokluk" anlamına gelmediğini gösteren taptaze bir çalışma.

Tahire Erman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde doçent.

Serpil Özaloğlu, Bilkent Üniversitesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı bölümünde öğretim görevlisi.

SOSYOLOJİ

KÜY

36 TL

978-605-9389-27-3

9 786059 389273