



Küreselleşme, Madun Kamusalılığı ve Taktikler: Afyon Çavuşbaş Mahallesi Örneği

*

Globalization, Subaltern Publicity, and Tactics: the Case of Afyon District of Çavuşbaş

Şevket Ercan Kızılay

Özet

Bu çalışma Afyon Çavuşbaş Mahallesi örneğinde kentsel madunların küreselleşme sürecine karşı geliştirdikleri direniş biçimlerini Michel de Certeau'nun "taktik" kavramı aracılığıyla analiz etmektedir. Bu mahalle Afyon Kalesi'nin çevresinde kurulmuş, oldukça eski ve geleneksel bir toplumsal demografi ve formasyona sahiptir. Mahallenin bu özelliğinden ötürü küreselleşmenin bu mahalleye olan etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır. Küreselleşmenin bu mahalledeki işleyiş halinde olan gündelik yaşam rejimini baskı altına aldığı iddia edilmekte ve bu baskı ve hegemonyaya karşı sıradan insanların nasıl bir savunma mekanizması inşa ettiği tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: küreselleşme, madun kamusalılığı, taktikler, Michel de Certeau, Çavuşbaş Mahallesi

Abstract

This study analyzes the forms of resistance of urban subaltern against globalization processes through the concept of "tactics" of Michel de Certeau. This district has established near Afyon Castle and has a quite old and traditional social demography and formation. Because of this peculiar characteristic of the district, influences of globalization to the this district was tried to understand. We argue on the one hand that globalization had dominated the everyday life regime which is actually functioning and on the other that how does ordinary people develop the mechanisms of defence against this domination and hegemony.

Keywords: globalization, subaltern publicity, tactics, Michel de Certeau, District of Çavuşbaş

Giriş

Küreselleşme ile birlikte Batı-dışı toplumsal formasyonlar metamorfoza uğramış ve toplumsal pratikleri yöneten gündelik yaşam rejimi sıkışmaya başlamıştır. Bu metamorfoz süreci, mekânı gündelik yaşam pratikleri ile üreten yurttaşların mekân(ları) ile kurdukları ilişkilerini yok etme noktasına getirmiştir. İncelenen mahalle mekânsal olarak dönüştürülme süreci ile karşı karşıyadır. Bu dönüştürülme ya da “istila” sürecini yeni sömürgecilik kuramları çerçevesinde analiz etmek mümkündür¹. Küresel kapitalist hegemonya sürecine katıl(a)mayan mekânsal alanlarda yaşayan insanların “bilinç”leri ile “dışarı”da gelişen dünya arasında radikal bir mesafe meydana gelmiştir. Az gelişmiş ülkelerdeki ya da Üçüncü Dünya ülkelerindeki sıradan insanlar-yoksullar-madunlar, bu sürecin gerektirdiği bedeli ödeyememekte ve “dışarı”da olup bitenleri anlamlandırmakta, kavramakta ve kategorize etmekte zorlanmaktadır. Birçok Üçüncü Dünya ülkesinde neoliberal hegemonyanın vaazettiği egemen ve baskın gündelik yaşam habitusuna dâhil ol(a)mayarak “dışarıda bırakılan” “madunlar”², bu istila ve baskı karşısında, içe kapanma eğilimi göstermiş ve kendine özgü savunma mekanizmaları geliştirerek güçlü bir madun kamusalılığı üretmişlerdir. İncelediğimiz mahallede bu anlamda bir istisna değildir.

Bu makalede Afyon Çavuşbaşı Mahallesi gibi geleneksel kültürel formasyonun egemen olduğu bir mekânda küresel kapitalist hegemonya sürecinin bu mahalleye olan etkilerini maduniyet üzerinden ele almaya çalıştık. Küreselleşme sürecini mahallelilerin nasıl deneyimlediklerini,

¹ Yeğenoğlu'nun belirttiği gibi, bu yeni sömürgeciliğin en önemli özelliği “merkezsiz” olması ve “ulus-devlet” olmaksızın gerçekleşiyor olmasıdır. Yeğenoğlu'na göre bunun nedeni sömürgeciliğin yürütücüsünün artık ulus-devlet değil, doğrudan global şirketler olmasıdır. Böylelikle yeni sömürgecilik ile birlikte kapitalizm ulus-devlet kökeninden ayrılmıştır. Kapitalizm yurtsuzlaşmıştır. Küresel “İmparatorluk” artık “ bir ulusun veya bölgenin küresel kapitalizmin merkezi olarak işaretlenmesini imkânsız hale getir”miştir (Yeğenoğlu, 2002: 124).

² Maduniyet Okulu üyeleri açısından “maduniyet” bir toplumsal durum, bir deneyim alanını, bir bastırılma ve dışarıda bırakılma sürecinin anlam izlerini ifade eden bir kavram olarak kullanılırken, madun kavramı ise bireyleri, bastırılan ve dışarıda bırakılan, pasifize edilenleri ifade etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla madunlar en temelde baskı altındaki kişileri ifade etmektedir. Kavramın Gramsci kullanım biçiminde maduniyet temelde “hâkim grupların faaliyetlerine daima tabi olan”lar olarak belirmektedir (Erdoğan, 2007: 47).

kategorize ettiklerini ve anlamlandırdıklarını anlamaya çalıştık. Mahalleliler küreselleşme sürecinden rahatsızlar mı ve küreselleşmenin hegemonik niteliğinin farkındalar mı? Kendileri küresel simgesel müdahale sonucunda asimile mi oluyorlar yoksa kendi yerel-mahalle kültürlerini, değerlerini korumak amacıyla savunma mekanizmaları ya da “taktik”ler geliştiriyorlar mı? Makaledeki sorunsalımı şu şekilde özetleyebilirim: mahalleliler kendilerine yönelen küresel kapitalist iktidarın etkinliklerine, asimilasyon saldırılarına karşı bir direniş mekânı mı kuruyorlar yoksa bu vaazedilen egemen habitusu benimseyerek, gündelik yaşam(lar)ın(in) sömürgeleştirilmesine rıza mı gösteriyorlar?

Bu temel sorulardan hareketle mahalledeki muhtarlar ve mahalleliler ile görüşmeler gerçekleştirdim. Bu görüşmeleri mülakat şeklinde planlamama rağmen kendiliğinden oda k grup görüşmesine dönüştü. Bir bakıma bu tekniği alan çalışması dayattı ve ben de bu tekniğin uygun olduğuna karar vererek, odak grup görüşmeleri gerçekleştirdim. Bu görüşmeler oldukça gayriresmi bir ortamda gerçekleşti. Bütün bu görüşmelerde araştıran-araştırılan asimetrisini ortadan kaldırmaya çalıştım³. de Certeau'nun çalışma grubuna önerdiği “o mahale yerleşmek” yöntemini kullanmayı tercih ederek alana-mekâna yönelik bilgi malzemelerini sağlamayı tercih ettim. Bu bağlamda yaklaşık bir haftayı o mahallede yoğun olarak geçirerek mahalleye içeriden bakmaya çalıştım. Bu bir hafta içerisinde mahalledeki gündelik yaşamı gözlemlemeye çalıştım, kültürel iklimi, gündelik hayatın işleyişindeki küreselleşmenin etkilerini, ticaret ilişkilerini, komşuluk ve dayanışma ilişkilerini, kadınların boş vakitleri kullanma biçimlerini, dinsel etkinlikleri kısacası orada neler olup bittiğini anlamaya çalıştım. Mahallede işleyiş halinde olan gündelik yaşam rejimini anlamaya ve hissetmeye çalıştım. Buna ek olarak da bu gündelik yaşam rejiminin küreselleşme süreci tarafından iptal edilip edilmediğini anlamaya çalıştım. Mahallelilerin bu sürece karşı nasıl bir tepkisellik içerisinde olduğunu anlamaya çalışarak da araştırma sürecini devam ettirdim.

³ Çünkü alan araştırması sürecinin özel bir uzmanlık alanı gerektirmediğini, oldukça basit ve mütevazı bir şekilde bir sıradan toplumsal etkinlik olması gerektiğini iddia eden yaklaşımlara katılıyorum. Sosyal araştırmaların meşru zemini şüphesiz gündelik yaşamdır (Amster, 2004: 5-9).

Michel de Certeau, Gündelik Hayat ve Taktikler

Mahallede yapılan gözlemler sonucunda mahallelilerin kendileri üzerinde oynanan bu küresel oyunun farkında olduklarını ve bu küresel kapitalist hegemonyaya karşı “eylem bilinci” geliştirdiklerini görebiliyoruz. Mahalle kimliği korunmaya çalışılıyor ve bu süreç içerisinde temel olarak tabandan çeşitli kurnazlıklarla gerçekleşen bir “halk kültürü” inşa ediliyor. Fiske, bu süreci şu şekilde açıklamaktadır: “Popüler kültür, gündelik yaşam ile kültür endüstrileri ürünlerinin arasındaki ortak kesimde halk tarafından oluşturulur, onlara dayatılamaz; yukarıdan değil içeriden, aşağıdan doğar. Popüler kültür, sistemin sağladıklarıyla idare etme sanatıdır” (1999: 38). Fiske’in halk kültürünün oluşumu ile ilgili tespiti temel olarak de Certeau’nun gündelik yaşam teorisinden hareket etmektedir. de Certeau “Gündelik Hayatın Keşfi” isimli eserinde Foucault’nun sorunsalını çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Foucault’nun temel sorunsalı iktidarın oluşum dinamiği ve bunun insan özgürlüğü üzerindeki etkisi nasıldır üzerine kuruludur. “İktidar ilişkilerinden bağımsız ve özerk bir yaşam biçimi nasıl inşa edilebilir?” sorusuna yanıt bulmaya çalışmıştır. de Certeau’nun ifadeleriyle Foucault’nun sorunsalı şu şekildedir: “Foucault, bu ‘ufak çaptaki araçsallaştırılmanın’ son derece başarılı bir biçimde yürürlüğe konuluşunu ve giderek yaygınlaşmasını izleyerek, bu opak erkin hareket düzeneklerini gün ışığına çıkarmaya çalışmıştır. Bu ‘opak’ erkin bir aidiyeti yoktur, bir şeye sahip değildir, ayrıcalıklı bir mekânı yoktur, ne altı ne üstü vardır, temsili bir etkinliği olmadığı gibi dogmacı da değildir, etkinliğini sağlayan neredeyse sadece özerkliğidir. Bunu da ele aldığı nesneyi uzamsal olarak paylaştırmasını, sınıflandırmasını, incelemesini ve bireyselleştirmesini sağlayan teknolojik kapasitesine borçludur... İşte Foucault, bir dizi klinik betim sayesinde (bunlar da mükemmel bir biçimde ‘panoptikler’) kendi açısından, ‘erkin mikrofiziğini’ oluşturan ‘genel kuralları’, ‘işleyiş koşullarını’, ‘teknikleri’ ve ‘işlemleri’, birbirinden ayrı ‘operasyonları’, ‘mekanizmaları’, ‘ilkeleri’, ‘öğeleri’ adlandırmaya ve sınıflandırmaya çalışmıştır” (de Certeau, 2009: 129). Foucault her ne kadar bu soruna yönelik bir çözüm programı sunmasa da bu açığı de Certeau kapatmaktadır. de Certeau bu bağlamda “sıradan insan”ın gündelik yaşam içerisinde “taktik”ler geliştirerek, toplumsal alanın tümüne yayılmış ve merkezsizleş-

miş iktidar tekniklerine karşı bir “direniş” başlattığını iddia etmektedir. Bunu da şu temel soruyu gündeme getirerek gerçekleştirmektedir: “Gözetim’ mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğruysa da, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor... Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır” (de Certeau, 2009: 47-48).

Michel de Certeau bu sorunsalı çözmek için sıradan insanın gündelik hayat içerisindeki konumlanmasına odaklanır. Fiske’in yorumuna göre gündelik yaşam kapitalist toplumdaki çıkar çatışmalarının gündeme geldiği ve pazarlık konusu edildiği yer olmaktadır. Fiske’in özetlediği cümleleri ile söylemek gerekirse: “İnsanların gündelik yaşamı, kapitalist toplumların çatışan çıkarlarının sürekli pazarlık konusu edildiği ve rekabet içinde bulunduğu yerdir. En gelişkin gündelik yaşam kültürü ile pratikleri kuramcılarında birisi olan de Certeau’nun çalışmalarında bir dizi çatışma eğretilmesi –özellikle strateji ve taktiklere, gerilla savaşına, kaçak avlanmaya, aldatıcı oyunlara ve hilelere ilişkin eğretilmeler- yer almaktadır. Bütün bu eğretilmelerin altında yatan ise güçlülerin hantal, yaratıcılıktan yoksun, aşırı örgütlenmiş, zayıfların ise yaratıcı, çevik ve esnek oldukları varsayımdır. O nedenledir zayıflar, güçlülerin stratejilerine karşı gerilla taktiklerini kullanırlar, onların metinlerine ya da yapılarına ani saldırılarda bulunurlar, sürekli sistemi yanıltacak hilelere başvurlar” (1999: 46). Fiske’in bu tanımına biz madunları da eklemekte bir sakınca görmüyoruz. de Certeau’ya göre hile yapmak zayıfın (madunun) sanatıdır. Gündelik yaşam birçok fırsatı ve kurnazlık biçimlerini barındırmaktadır. Gündelik yaşam, de Certeau’ya göre, “düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yordam sunar” (2009: 44). de Certeau gündelik yaşam içerisinde konumlanan sıradan insanın çeşitli mekânları “üretim” ya da “kullanım” biçiminin niteliğini araştırmak gerektiği düşüncesi üzerinden, gündelik sıradan insanın kendisine dayatılan kültürel formasyonu ne şekilde dönüştürdüğünü açıklamaya çalışmaktadır. Zayıflar (madunlar) güçlülerin mekânlarını kendilerine özgü hale getirirler. Resmi alanı gayriresmileştirir ve kişiselleştirirler. Mekânın içerisinde kendi alanlarını (mahrem) inşa ederler. Bu bir uz a mpolitika sdır. Çünkü modern

dünya sistemi içerisinde kendilerini “ev”lerinde hissedebilmeleri için gündelik yaşam madunlar için yaşamsal (antropolojik) bir öneme sahiptir. Guy Debord’un belirttiği gibi tüm projeler gündelik yaşamdan fıskırır ve gerçek başarısını, cisimleştirmesini de yine gündelik hayat üzerinden yürütür. Bundan dolayı gündelik hayat her şeyin ölçeğidir. Gündelik hayat devrimci politikaları, karşı koyuş biçimlerini barındırır. Bu anlamda Debord’dan hareketle gündelik hayatın ne kadar belirleyici ve tayin edici olduğunu düşünebiliriz. Bundan dolayı zayıflar-madunlar kendilerine dayatılan egemen gündelik yaşam rejimini kabul etmemişlerdir (Debord, 2003: 239). Bu yaklaşımlarda sıradan insan kendisine uygulanan baskı ve şiddet karşısında edilgen bir konumda değil; aktif ve belirleyici bir konumda ele alınmaktadır. Gündelik yaşam sıradan insanın yaratıcılıkları ve çok çeşitli keşifleriyle doludur. Sıradan insan başkaları tarafından inşa edilen bir sistemi, kültürel sistemi çok farklı kullanım biçimlerine tabi tuttuğu bir sahne olarak görmektedir. Egemen ekonomik düzenin empoze ettiği ürünlerin kullanılma biçimlerini çoğulcılaştırmakta ve onların işleyişini bozmaktadırlar. Bu bağlamda de Certeau’nun leitmotifi gündelik hayatın temelde direniş alanı olduğudur. Bu farklılığın ve heterojenliğin, bir başka yönüyle de ötekiliğin direnişidir. Kapitalist egemen sınıfın herkesi özneleştirdiği bir kültürel tektipleştirmeye karşı verilen bir özgürleşme mücadelesidir (Highmore, 2002: 147–148). de Certeau’nun kendi cümleleriyle ifade etmek gerekirse, “televizyon aracılığıyla yayımlanan imgelerin (tasavvurların) analizi ve televizyon karşısında geçen sürenin analizi (davranış biçimi) kültürel tüketicinin bu saatler boyunca ve bu imgelerle ne ‘imal ettiğinin’ incelenmesiyle tamamlanmalıdır. Kent uzamının, süpermarketten alınan ürünlerin ya da basın araçları yoluyla yayılan anlatı ve efsanelerin kullanımı için de aynı durum geçerlidir” (2009: 45). Ona göre kültürel tüketicinin mekân deneyimi bir üreticilik ve “yaratıcılık”tır. Ancak bu durum “gizli bir üretim, gizli bir yaratıcılıktır; çünkü bu imalat, ‘üretim’ (televizyon aracılığıyla üretim, kentsel üretim, ticari üretim vb.) sistemleri tarafından tanımlanan ve bu sistemlerin boyunduruğu altında bulunan bölgelere çaktırmadan yayılır, dağılır. Çünkü bu sistemlerin giderek daha da kapsamlı bir biçimde yayılmaları nedeniyle, ‘tüketiciler’ ürettikleriyle ne yaptıklarını gösterebilecekleri bir yer bulamaz olmuşlardır. “Merkezi, gürültücü ve göz alıcı olduğu kadar ussal ve yayılmacı olan bir üretim biçimi, ‘tüke-

tim' olarak nitelendirilen başka bir üretim biçimiyle örtüşmüştür: bu üretim, kurnazdır, dağınıktır ancak her yere sızar, sessizdir ve neredeyse görünmezdir, çünkü bu üretim kendini, kendisine ait ürünlerle belli etmez; kendini, egemen ekonomik düzen tarafından dayatılan ürünleri kullanma biçimleriyle ortaya koyar" (de Certeau, 2009: 45).

Michel de Certeau baskıya uğrayan bireylerin, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeyerek, bu otoriter ve hiyerarşik, faşist, dikey toplumsal ilişki kodlarını "içeriden dönüştürmekte" olduklarını iddia etmektedir. Sıradan insanlar-madunlar gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden işlerler. İşte bu noktada de Certeau bu durumu "yaratıcılık" olarak tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda tüketim biçiminde olan bir üretimdir. Medya sistemleri ve televizyon programları izleyicilere egemen bir değeri aşılama çabı olarak çalışırken, alıcılar-tüketiciler bu imgesel operasyonu alırlar yani tüketirler. Ancak bunu egemen sınıfın istediği gibi ya da amaçladığı gibi değil, kendilerine özgü "kurnazlık" ve "el çabukluğu" içerisinde gerçekleştirerek, bu oyunu bozarlar. Ancak egemen sınıf bu kişilerin bu oyunu bozduklarını fark edemez. Çünkü sıradan insan bu üretimi simgesel bir değer etrafında gerçekleştirmez. de Certeau, bu eylem pratiğini veya biçimini "taktik" olarak tanımlar. Egemen sınıfın uygulamaya çalıştığı etkinlikler, belli bir erk istencini ve mevcudiyetini barındıran ve güçlü bir mekân üzerinden kendisini yayan "stratejiler" aracılığıyla işleyiş göstermektedir. Taktik kavramının özgün anlamı da bu "strateji" kavramının karşısı olması ile ortaya çıkmaktadır. "Taktik" ile "strateji" birbirine düşman iki kavram çiftidir. de Certeau, kendi incelemesinin nesnesini bu bağlamda konumlandırmaktadır. Sıradan insanın gündelik yaşam içerisinde geliştirdiği birçok tasavvur biçimi bulunmaktadır. de Certeau'ya göre "bu tasavvurların, üretici değil uygulayıcı konumunda olan kullanıcılar tarafından hangi yönleri saptırıldıklarını incelemek gerekmektedir" (2009: 46).

Michel de Certeau strateji kavramının karşısı olarak "taktik" kavramını şu şekilde ifade etmektedir: "Stratejilere kıyasla... bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum... Taktik mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda

oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toparlama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur... Düşmanın görüş açısı içinde ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik, ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini, görünür, nesnelleştirir ve ayrı bir uzamda toparlamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. Fırsatları değerlendirir ve bunlara bağlıdır. Kazançlarını depolayabileceği, mülklerini çoğaltabileceği ve çıkışları öngörebileceği bir üsse sahip değildir. Kazandıklarını saklayamaz. Bu mekânsızlık ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir anın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketliliktir”(2009: 113).

de Certeau'nun bu ufuk açıcı tanımlamalarından hareketle gündelik hayat pratikleri içerisinde çokça ortaya çıkan “taktik”ler, bireyin mekânsızlaşmasını, merkezsizleşmesini sağlamaktadır. Artık bu kişinin hayatı egemen toplumsal kurumların kontrolünde ve denetiminde değildir. Kasten ve bilinçli bir şekilde sıradan insan bu öznellik üretim sürecini çarpıtmaktadır. Bu bir sessiz direniştir ve bütünüyle maduniyete özgüdür. Ancak verimlilik ve amaçlanan sonuçlara ulaşması açısından daha işlevseldir.

Stratejiler belirli bir kurumsal kökene yani bir başka ifadeyle belirli bir “mekân” vurgusuna sahip iken, taktikler mekânsızlaşmış olmalarından ötürü “zamanın kullanımını” ön plana çıkarırlar (Fiske, 1999: 46). de Certeau'nun kavrayışı içinde zaman-mekân karşıtlığı söz konusudur. Bu bağlamda taktikler bir prosedür biçimi olarak “zaman kavramına ve olgusuna verdikleri kararlılık ve direnç özelliğiyle değerlendirilen prosedürlerdir. Taktikler, belli bir müdahale anında uygun bir fırsat haline gelen koşullara, uzamın düzenini değiştiren hareketlerdeki çabukluğa, bir ‘hamlenin’ ardı ardına gelen anları arasındaki ilişkilerine, ayrışık ritimlerin ve sürelerin olası kesişimlerine öncelik verir” (de Certeau, 2009: 115). Zamanın kullanımını ustalıkla gerçekleştirerek erk oyunlarını imkânsızlaştırırlar. Bunun sonucunda da taktikler hemen hemen bütün olarak gündelik hayatın içerisine sızarlar. Her yer taktiklerin sürprizleri ile doludur. “Bir mekânda oturmak, dolaşmak, konuşmak, okumak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak, tüm bu etkinlikler, kurnazlıkların ve tak-

tiklerden doğan sürprizlerin genel özelliklerini ortaya koyarlar” (de Certeau, 2009: 117).

Çizdiğimiz bu kavramsal çerçeve içinde özellikle “taktik”lerin toplumsal iktidar ilişkilerinden bağımsız olabildiklerini ifade etmeye çalıştık. Daha özgür ve daha “sivil” bir yaşam estetiğinin kurulabilmesi açısından taktiklerin sürprizlerinin, ustalıklarının birçok anlamı bulunmaktadır. Foucault’nun “mesele artık ne olduğumuzu tartışmak değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” ve “kendimizi bir sanat eseri gibi yaratmalıyız” sözlerini birlikte düşündüğümüzde “taktik”lerin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü kitleselleşme kişiselliği yok etmektedir. Kişiselliğin bu silinişi de iktidar ilişkilerinin kurumsallaştırdığı toplumsal görev ve sorumlulukların yürütüldüğü “kimlik” biçimlerine sahip olmamızı sağlamaktadır. Ancak taktikler ile yürütülen yaşam biçimi bu “kişiselliği” geri getirmektedir. Kendimize özgü bir minör yaşam desenini ortaya koymaktadır. “Gündelik hayatın estetikleştirilmesi” ancak bu taktiklerin kullanımı ile mümkün olabilmektedir.

Maduniyet Tartışmaları

Maduniyet kavramı Hindistan’daki Subaltern School (Maduniyet Okulu) tarafından sömürge sonrası Hindistan ulusal kimliğinin inşa sürecinde dışarıda bırakılan köylülerin kültürlerini, anlam dünyalarını, tekrardan gün yüzüne çıkarabilmek amacıyla bir tarihsel çabayı kendisine hedef olarak belirlemiştir. Ergene’ye göre “Maduniyet ekolü, Hindistan’daki kolonyal ve milliyetçi tarih yazımının eleştirisinden kaynaklanmıştır. Bu ekol ile ilişkili tarihçilere göre, kolonyal ve milliyetçi tarih yazımları ‘modern Hint ulusunun’ yaratılmasını, tamamen ve diğer grupları dışlayıcı bir şekilde Hindistan’lı seçkinlerin başarıları olarak gördükleri için elitisttirler. Kolonyal tarih yazımına göre bu ‘başarılar’ İngiliz yöneticilerin, kurumların ve politikaların uygulamaları sonucu ortaya çıkmış iken, milliyetçi tarihçiler bu ‘başarıları’ Hint kökenli seçkinlere, kurumlara, fikirlere ve hareketlere atfetmişlerdir” (1999/2000: 33). Bu anlamda maduniyet okuluna bağlı tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin hem Hintli milliyetçi düşünce hem de sömürgeci ideoloji ile doğrudan bir karşı mücadeleye giriştiğini söyleyebiliriz. Maduniyet okulunun bu anlamda temel amacı tarihsel süreç içerisinde dışarıda bırakılan Hintli madunların,

bu “sessiz” karakterlerin, ontolojisini yeniden oluşturmak üzerine kuru-
ludur. Tarih bütünüyle egemen ideolojinin güdümünde üretildiğinden
ve yazıldığından, madunların varoluşlarını cisimleştirebilmek için yeni
bir tarih okumasına ve tarih yazımına ihtiyaç duyulmaktadır. Tarihsel
bağlamda “... dokümanları kendi ‘arzuları hilafına’, ya da bir başka de-
yişle, yazılış nedenlerini ve ideolojik belirlenmişliklerini göz önüne alan
eleştirel bir üslupla okumak, Guha’nın, alternatif ve politik olarak daha
tercih edinilebilir yorumlamalar üretebilmek için önerdiği bir yöntem-
dir” (Ergene, 1999/2000: 34). Dolayısıyla madunlar aracısız olarak sesle-
rini duyurabilecek yeteneklere ve donanımlara sahip değildir. Madunla-
rın deneyimlerinin ve kültürlerinin tarihin tozlu arşivlerine karşı bir
okumayla görünür kılınması maduniyet okuluna mensup tarihçilerin
temel görevidir.

Guha’nın geliştirdiği bu tarih yazımı metodolojisine karşı en radikal
çıkış, en sert argüman, yine bu ekol içerisinde yer alan Spivak tarafından
getirilmiştir. Spivak madunun kendisini temsil edebildiği ve kendi kül-
türel hafızasını, kimliğini ve yaşam biçimini duyurabilir kıldığı bir bel-
genin yokluğundan bahseder. Madunluğun doğası gereği kendisini gö-
rünmez kıldığını ve söylemin nesnesi olarak kendisini oluşturmadığını
ima eder. Dolayısıyla maduniyetin görünür kılınmaya çalışıldığı her
türlü çoğul okuma, ideolojik olarak ön belirlenmiş olacaktır. Madunlu-
ğun kendisine atfetmediği bir eylemselliği, faillliği ona yüklemek anla-
mına gelebilecektir. Maduniyet Okulunun “aşağıdan tarih yapma” giri-
şimi de madunları “kolektif bir bütünlük, kendine ait bir bilince sahip
şekilde kavramakta ve madunun heterojenliğini reddetmektedir (Ray,
2009: 131). Bundan dolayı Spivak, madunluğun söylemler arası çatlak-
larda dolaştığını ve bunun olgusal düzleme aktarılamayacağını ifade
etmektedir. Madunluğun ve madunların bir dili ve konuşma yeteneğinin
olmadığını, eğer konuşabilirlerse de bizim bunu duyamayacağımızı,
duysak bile artık duyduğumuz sesin madunun sesi olmayacağını net bir
şekilde iddia eder. Ergene’nin kısa ama öz bir şekilde belirttiği gibi
“Spivak’a göre madunun varlığı, görüşleri ve iradesi, içinde bulunduğu
okuma sürecine bir selahiyet vermek isteyen tarihçinin teorik kurgusun-
dan başka bir şey değildir” (Ergene, 1999/2000: 35). Guha ise Spivak’ın bu
eleştirisinin ve karşı-argümanının farkındadır ve şunu ileri sürer: Ma-
dunların kendilerini temsil edebilme yeteneği yoktur. Ancak madunluk

durumu seçkinler tarafından bastırıldığı için, seçkinlerin oluşturduğu belgelerin ve kültürel temsil biçimlerinin, çeşitli vakaların analizlerini yaparak, bu belgelerden hareketle madunun kimliği görünür kılınabilir. Buna göre “Spivak, madun öznenin kendisine ait olmayan belgelerde kendini temsil edebilme yeteneğinden kuşku duyar. Hintli madunlar, geriye seslerinin aracısız olarak duyulabileceği hiçbir tarihsel kaynak ya da belge bırakmamışlardır. Tam da bu yüzden, Guha madunların faaliyetlerinin, inançlarının ve tasarılarının keşfinin, seçkinlerce hazırlanan dokümanların yeni yollarla okunmasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmektedir” (Ergene, 1999/2000: 34).

Guha’ya göre madunların bir “negatif bilinçliliği” bulunmaktadır. Bu negatif bilinçlilik sayesinde seçkinlerin oluşturduğu belgeler bir karşı okumaya tabi tutulabilmektedir. Çünkü madunlar kendi varoluşlarını, kültürlerini ve kimliklerini “düşman”ın alanından hareketle oluşturmakta ve gizlemektedirler. Buradan hareketle Guha, seçkinlerin metinlerinde ve belgelerinde madunun izlerinin keşfedileceğini düşünür. Guha’nın sözleri ile ifade etmek gerekirse “...kırsal alanlarda var olan idari otorite kitlesel isyanlarla sarsılmaya başladığında, madunun, kimliğini kendine ait olan kültürel terimlerle değil de düşmanunkilerle –ki bu negatif bilinçliliğin karakteristik bir belirtisidir- öne sürme dürtüsü çok da anlaşılır bir şekilde tahrik olur” (aktaran Ergene, 1999/2000: 33) . Ve ayrıca “isyancı, düşmanının alametlerini (insignia) kendine mal ederek kendi maduniyetinin emarelerini ortadan kaldırmayı umar. Dolayısıyla (ve) kaçınılmaz olarak, isyan sürecinde köylü negatif olarak inşa edilmiş bir tasarıma dahil olur... Şüphesiz ki bu tasarım bir iktidar perspektifi sunmaktadır, ama bu tasarımın öğeleri tam da kendisine karşı isyan edilen otorite yapısından alınmıştır. Dolayısıyla isyancı ‘ödünç alınmış’ bir dille konuşur –başka dil bilmediği için düşmanının dilini kullanır” (aktaran Ergene, 1999/2000: 34). Madun kendi kimliğine saldırdığını düşündüğü düşmanın hareket yasalarını kendine mal ederek, dost-düşman asimetrisini aslında yapıbozumuna uğratmaktadır. Kendi madunluğunun kültürel göstergeleri ile oynayarak, kendi “düşman”ı konumunu belirsiz kılmakta, müphemleşerek iktidarın nesnesi olmaktan kaçınmaya çalışmaktadır. Madunun negatif bilinçlilik aracılığıyla gerçekleştirdiği bu işlem sayesinde toplumsal asimetri bozulmakta ve madun kendisini düşmanın alanında gizlemektedir. Bu durumdan ötürü Guha, seçkinle-

rin metinleri analiz edilmeden madunluğun görünür kılınamayacağını düşünür. Ergene'nin sözleri ile "buna göre isyancıların amaçlarını, inançlarını ve 'mantığını', seçkinlerinkiler olmadan anlayamayız" (1999/2000: 34). Buradaki isyancılar ile kastedilen madunların işlemleridir.

Kavramın kent sosyolojisi bağlamında özellikle kent yoksullarını tanımlamak için kullanılma biçiminin ise daha çok Gramscici bir bağlama sahip olduğunu belirtebiliriz. Daha çok post-marksist bir vurguyla, sınıf ve benzeri total kavramlardan ziyade, tekillik ve bireysellik veya minör-lük gibi durumlara atıfla oluşan bir "madun siyaseti"nden bahsedilebileceği argümanları bulunmaktadır. Özellikle Ortadoğu üzerine çalışan ve İran'daki kent yoksulları ile ilgili çalışmalarda bulunan Asef Bayat'ın çalışmaları bu tarz bir argüman hattı üzerine kurulmuştur. Bayat, yoksul madunların kapitalist hegemonya tarafından tamamen ele geçirilmediğini, bu hegemonya projesine karşı yoksul halk hareketinin gelişim gösterdiğine işaret ederek, "edilgin yoksullar" kavramsallaştırmasının geçersiz olduğunu kanıtlamıştır. Bayat'ın madun siyasetini tanımlamak için önerdiği kavram "sessiz tecavüz" kavramıdır. Buna göre yoksul madunlar örgütsüz, merkezsiz ve kendiliğinden bir şekilde, tamamen maddi sebeplerden ötürü, örneğin var kalma mücadelesi açısından, kamu kurumlarını, zenginlerin mülkü konumundaki topraklarını, çeşitli mal ve hizmetlerden yararlanmak için birbirlerinden bağımsız bir şekilde istila hareketleri gerçekleştirmişlerdir. Birbirinden bağımsız bir şekilde gerçekleşen bu istila hareketleri, bu salınımlar, topluca bakıldığında ise kolektif bir hareketi meydana getiriyor görünmektedir. Bayat sessiz tecavüz kavramını şu şekilde açıklamaktadır: "sessiz tecavüz" kavramı, sıradan insanların hayatta kalabilmek ve hayatlarını iyileştirebilmek için mülk ve iktidar sahibi olanlara doğru suskun, uzun vadeli fakat yaygın ilerleyişini tarif eder. Bu, dönemsel kolektif eylemlerle, suskun, büyük ölçüde parçalara bölünmüş ve uzun vadeli bir seferberlikçe (belirli bir liderliği, ideolojisi ya da yapılandırılmış bir örgütü olmayan açık ve pozisyon değiştiren mücadelelerce) belirlenir" (Bayat, 2006: 47).

Kentsel uzamda kendine ait bir mekân inşa eden madunlar, devlet, iktidar ve zenginlerin hilafına, oldukça istikrarsız bir şekilde kamusal alanda görünürlük kazanmaya başlamıştır. Marx tarafından ise kent yoksulları "lumpen proletarya" olarak görülüp, sınıfsal nitelikleri gör-

mezden gelinerek asalak bir “sınıfaltı” grup olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Marx’a ve çoğu Marksist yaklaşıma göre kent yoksullarının toplumsal devrim yapabilmeleri mümkün değildir. Çünkü kent yoksulları temelde sınıfaltıdır (underclass), örgütlülükten ve sınıf bilincinden yoksundur. Bayat’ın da tespit ettiği üzere “Marksist kuram kent yoksullarını ya görmezden geldi ya da onları ‘lumpen proleterya’ (Marx’ın kendisi tarafından kullanılan bir kavram olan), ‘proleter olmayan’ kentsel gruplar olarak tarif etti”(Bayat, 2006: 32). Bayat devamında da lumpen proleteryanın hangi meslek gruplarından oluştuğunu açıklamaktadır: “Marx için lumpen proleterya bir siyasal iktisat kategorisiydi. Üretmeyen mülksüz insanlara, ‘çalışmayan proleterya’ya atıfta bulunuyordu –bunlar, genelde yoksul olan ve diğer çalışan insanların emeğiyle yaşayan, dilenciler, hırsızlar, eşkıyalar ve suçlular gibi terk edilmiş toplumsal gruplardı” (Bayat, 2006: 32).

Tam da bu çerçevede Bayat sınıfaltı olarak bir kenara itilen bu yoksul-madunların siyasallığına veya aktivizmine atıfta bulunmaktadır. Bayat’ın çalışmalarının da gösterdiği gibi yoksul-madunlar oldukça kendine özgü bir şekilde toplumsal mücadele içerisine girmiştir ancak bu mücadele biçiminin “devrim” şeklinde tanımlanamayacağı da ortadadır. Bayat’a göre bu kentsel madunların hareketlerinin çok güçlü olmasındaki en temel etmen bütün yapıp ettiklerinin maddi anlamda bir gündelik yaşam mücadelesi olmasıdır. Bu mücadele biçimi sadece savunmaya yönelik değildir. Bundan dolayı istila kavramının kullanılması önemli gözükmektedir. Bayat’ın da ifade ettiği gibi “...faillerin mücadele ve kazanımları kendileri ya da yoldaşlarının pahasına değil, devletin, zenginlerin ve iktidar sahiplerinin pahasına gerçekleşir. Nitekim kent yoksulları barınaklarını aydınlatmak için elektiriği komşularından değil, belediyenin elektirik direklerinden çalarlar; ya da hayat standartlarını yükseltmek için çocuklarının okula gitmesine engel olmazlar da enformel sektörde ikinci bir iş yapmak için kendi iş saatlerinden çalarlar” (2006: 47). Ve devamında aktörlerin yeni alanları ele geçirdiğini belirterek, bu tabandan hareketlerin mütecavizliği vurgulanmaktadır: “...bu mücadeleler sırf direniş alanında ille de savunmaya yönelik olarak görülmez, artan bir biçimde mütecavizdir; yani aktörler ilerleyecek yeni pozisyonlar kazanarak alanlarını genişletirler. Bu tarz sessiz ve tedrici tabandan hareketler, devlet yetkilerinin (düzenin anlamı, kamusal me-

kanın, kamusal ve özel malların denetimi ve modernitenin anlamlılığı dahil olmak üzere) birçok temel çehresine meydan okumaya eğilimlidir” (Bayat, 2006: 47).

Bayat’a göre bu yoksul-madunların maddi yaşam mücadelesinin yanında devletin dayattığı düzenlemelerden ve disiplinlerden özerklik kazanma isteği de etkili olmuştur. Bayat’ın sözleri ile ifade etmek gerekirse “sözde vatandaşlar, işlerini, yetkilileri ve diğer modern resmi kurumları karıştırmadan yürütmek için gayriresmi yaşamak konusunda derin bir arzu duyarlar” (2008: 38). Ancak Bayat’ın da belirttiği gibi yoksulların özerklik arayışına itilmelerinin temel sebebi yoksullukları ve modern toplumsal düzen karşısında korunaksız durumda olmalarıdır. Modern yaşamın bir bedeli vardır ve yoksullar bu bedeli ödeyemeyenlerdir (2008: 39).

Küreselleşme Tartışmaları

Küreselleşme süreci daha çok ulus-aşırı bir akış sürecinin başlaması ile ilişkilendirilmektedir. İnsanların, kültürlerin, eşyaların, uluslararası bir düzlemde harekete geçmesini ve sınırların iptalini ifade etmektedir. Bu çerçevede şehirler de küresel sermayenin akışa geçirilmesi ve daha verimli, güvenli ve istikrarlı bir şekilde dolaşabilmesi için yeniden biçimlendirilmiştir. Kabaca belirttiğimiz bu konjonktür içerisinde küresel şehirlerin ortaya çıktığı ve belirgin bir “küresel kent söylemi”nin dolaşıma girdiği gözlemlenmektedir⁴ (Öktem, 2005: 228). Taylor’un belirttiği üzere “Küreselleşme ile ilişkili olan ekonomik yeniden yapılanma, şehirlerin rolünü olağanüstü derecede artırmıştır” (2004: 192). Küreselleşmiş bir dünya “sınırları olmayan dünya”dır. David Harvey bu işleyişe “zaman-mekân sıkışması”nın önemini ekliyor, Giddens ise küreselleşmeyi “zaman-mekân ayrışması ve toplumsal ilişkilerin yerinden çıkması” olarak tanımlamaktadır (Ray, 2007: 6). Stuart Hall bu süreç içerisinde “yeni biçimlerin”, “yeni ritimlerin” ve “yeni itici güçlerin” oluştuğunu ifade ede-

⁴ Öktem’e göre “dünya kenti söylemi, küresel kentlerin ortaya çıkışını yeni bir küresel ekonominin ortaya çıkmasıyla açıklar. Küreselleşmenin, dünya ekonomisinin karşı konulamaz piyasa güçleri tarafından yeniden yapılandırılması ve teknolojiye bağlı olarak gerçekleştiği ve bu küreselleşmenin yeni, kaçınılmaz ve karşı konulamaz olduğu varsayılmıştır” (2005: 28).

rek küreselleşmenin “yeni” bir olgu olduğunun altını çiziyor (2000: 19–20). Bu “yeni”nin ortaya çıkmasında şüphesiz 1970’li yıllardaki sermayenin geçirdiği krizin etkisi epey fazladır. Bu sayede küresel piyasanın oluşumu için hazırlayıcı bir ortam oluşmuş ve birçok uluslararası kurum ortaya çıkmıştır. Bütün bu kurumların en genel işlevi, egemenliğin kavranmasında ve ulus-devletin kavranılışında bir değişikliği sağlamış olmasıdır (Hall, 2000: 24). Bu durum Hall’a göre “uluslararası bağımlılıktır”. Bu yeni tür küreselleşme ki bu iletişim devrimi ile birlikte gündeme gelmiştir, Amerikan kökenlidir (2000: 27). Küreselleşmenin Amerikan kökenli olduğunu iddia eden Hall’un bu argümanına paralel olarak Üçüncü Dünya ülkelerinde Amerikanlaşmanın daha çok “yaşam tarzı” üzerinden gerçekleştirildiğini belirtmek gerekiyor (Bali, 2002). Bu sayede yaşam tarzı satılmakta, metalaştırılmakta böylelikle de gündelik yaşam bir tüketim nesnesi haline gelmektedir. Böyle bir toplumsal formasyonu tanımlamak için de “tüketim toplumu” kavramı kullanılmaktadır. Bu egemen toplumsal formasyonun da kültürel karşılığı şüphesiz kitle kültürüdür.

Küresel kitle kültürü, kültürel üretimin doğrudan sonucu olarak yapay bir şekilde toplumsal mühendislik çalışması olarak oluşturulmaktadır. Bu küresel kitle kültürü, “televizyon” ve “filmler”, “kitle reklamcılığının tarzları” ve “imgeler” tarafından egemenlik altına alınmıştır (Hall, 2000: 27). Hall’a göre küresel kitle kültürü Batı merkezli bir kültürel formasyonu meydana getirmektedir. Kendi ifadeleriyle belirtmek gerekirse, “Batı teknolojisi, sermaye yoğunlaşması, tekniklerin yoğunlaşması, Batı toplumlarında gelişmiş emeğin yoğunlaşması ve Batı toplumlarının hikâyeleri ve tahayyülleri: bunlar küresel kitle kültürünün harekete geçirci dinamları olarak değişmeden sabit kalmaktadırlar” (Hall, 2000: 28). Ancak küreselleşmenin dünya ölçeğinde yaygınlaşması, daha fazla zenginlik değil, daha fazla yoksulluk ve gelir adaletsizliği getirmesi toplumsal muhalefetin gelişmesine yol açmıştır. Bu muhalefet sürecinin de hedefinde kitle kültürü olmuştur. Küreselleşme karşıtı eylemlerde aktivistlerin karşılarına çıkan bir McDonalds dükkanına saldırması tesadüfi değildir. Bir hayal kırıklığı olarak yaşanan bu sürecin temel nedeni küreselleşmenin beraberinde kapitalizmi de getiriyor olmasıdır. McChesney küreselleşme sürecini şu şekilde açıklamaktadır: “Yaşadığımız çağa politik, toplumsal ve ekonomik açıdan hâkim olan sistem küre-

şelleşmedir. Küreselleşme kavramı genellikle, ulusüstü alanda yapılan kapitalizmin açıklanmasında temel bir öneme sahiptir” (McChesney, 2003: 7). Bu vurguyla küreselleşme basit, kendiliğinden bir süreç olarak görülmez, tam tersine kurgulanan, üretilen ve tasarlanan bir araç olarak tahayyül edilmektedir. Küreselleşmenin temel amacı ve hedefi küresel sermaye akışının engelsiz bir şekilde sağlanabilmesi ve kapitalist uzamın içkin bir şekilde kendi egemenlik alanını genişletme dürtüsüdür. Bu da doğrudan “yaşam alanlarının sömürgeleştirilmesi”ne yol açmaktadır. David Harvey’in küreselleşme sürecine yaklaşımı da bu şekildedir, ona göre küreselleşme, çeşitli devletlerin veya çokuluslu şirketlerin birbirleriyle giriştikleri kar mücadelesinin ya da yeni pazarlar oluşturma mücadelesinin doğrudan alanı ve destekleyicisi olarak değerlendirilmektedir (Harvey, 2008: 74). Küreselleşmenin ekonomi-politiği üzerinden bir eleştirisi aynı zamanda “kültür” kavramı üzerinden yürütülebilmektedir. Kültür kavramı Marx’ın kendisi tarafından yeterince dikkate alınan, önem verilen bir kavram olmamıştır. Bunun nedeni Marx’ta ekonomik belirlenimciliğin egemen olmasıdır. Kültür bir üstyapı kurumu olarak değerlendirilmiş, toplumsal örgütlenmenin maddi altyapısı olan üretim ilişkilerinin doğrudan bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Ancak Frankfurt Okulu’nun, özellikle de Adorno’nun “kültür endüstrisi” kavramı aracılığıyla Marksist gündeme kültür kavramı yerleşmiştir. Buna göre kültür sadece ekonomik ilişkilerin doğrudan, kendiliğinden bir şekilde gelişen sonucu değildir; kültür egemen sınıf tarafından üretilen bir hegemonya aracıdır. Kültür aynı fabrikalarda metaların üretilmesi gibi, üretilen bir mal ya da meta dır. Kültür bir yaşam meta olmaktan çıkmış, yani antropolojik niteliğini yitirmiş ve birer nesne konumuna gelerek pazarlanabilir olmuştur. Kültür yapay olan ve yeniden-üretilebilen bir şey olmuştur. Benjamin bu olguyu “aura”nın çözülüşü ile açıklamaktadır. Buna göre bir sanat eserini sanat eseri yapan şey onun tekilliği içerisindeki başka şeylere benzemezliğidir. Bu da “aura”dır (Benjamin, 2004: 52-55). Ancak kapitalist ilişkilerin kendisini hissettirmesi ile birlikte yeniden-üretim egemenlik kazanmıştır. Kopya oluşmaya başlamıştır. Bu da sanat eserinin tekilliğini, benzemezliğini-hakikiliğini ortadan kaldırmıştır. Kitle kültürü de bu süreçten hareketle kurulabilmiştir. Kitle kültürü de yeniden-üretim ve kopya alanıdır. Bu bağlamda eğer kültürü yaşamın içerisindeki bir anın vazgeçilmezliği ve benzemezliği üzerinden kurar-

sak, Benjamin gibi, modern kapitalist toplumlarda “kültür”ün kalmadığını iddia edebiliriz.

Dolayısıyla kültürün kendisi ideoloji olarak çerçevelenmektedir. Kültürün böyle bir bağlama oturtulması, kültürün ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. İngiltere’de kurulan Kültürel Çalışmalar Merkezi de böyle bir sorunsaldan hareket etmektedir. İlgili merkez kültürel pratikleri iktidar ile olan eklemleme biçimleri bağlamında incelemeye çalışır. İktidarın kültürel pratikleri biçimlendirmesi konusunda oldukça duyarlıdır (Sardar ve Loon, 1997: 9) Kültür üzerinden işleyen hegemonik süreç nasıl oluşmaktadır? Kültürel pratikler aracılığıyla söylem (discourse) nasıl işleyiş göstermektedir? Böylelikle sıradan gündelik yaşam içerisindeki birçok nesnenin arkasındaki ideolojik operasyonu gözler önüne sermektedirler. Bu kültürel nesnelere tarafından dolaylanmış bireyin içerisinde kendisini farkında olmadan bulunduğu sosyalleşme ortamı temelde ideolojinin kurucu ilkesini meydana getiriyor olmaktadır. Bu ekolün yorumuna göre iktidar toplumsal alana sirayet etmiştir. Bütün toplumsal kimlikler egemen sınıfın hegemonya kurma sürecinde ortaya çıkardığı tuzaklardır.

Kültürün kendisine yönelik bu yaklaşımların farkında olduğumuzda, küreselleşmenin kültürel anlamda bir tektipleştirmeye yol açtığını iddia eden yaklaşımların taşıdığı endişe ve kaygıların ne kadar gerçekçi temelleri olduğunun farkına varabiliriz. Çünkü bu tektipleştirme de bir “ideoloji” gibi işleyiş göstermektedir. Althusser’in vurguladığı üzere ideoloji epistemolojik bir eylem değil, maddi bir pratiktir. Althusser’in yapmaya çalıştığı şey dünyanın imgesel temsilinin arkasındaki gerçek dünyayı keşfetmektir. İdeoloji imgesel alandır. Bu bağlamda ötekinin üretimi de imgesel alan ile kurulduğundan ideolojik bir işlem olarak görülebilir. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz. Yerel kültürün özgün yanları, otantik özü, Batı’nın kültürel metalleri tarafından sarıldığında, yerel kültürün bu “yabancı” ile “iletişim” kurabileceği bir “dil”i mevcut değildir. İletişimin de olmadığı yerde tek taraflı bir “otorite”, “baskı” başlamaktadır. Yerel kültürün bu “yabancı” Batı ile karşılaşması da “iradi” bir tercih ile oluşmamıştır. Dolayısıyla burada bir maruz kalma durumu söz konusudur. Tektipleştirme işlemine karşı başlatılan direniş programı, temelde bu “öteki”leştirilenlerin sesi olmaya kendisini adıyor gözükmektedir. Çünkü kültür olgusu tarihsel hafıza ile oluşum göstermekle, toplumsal bilinç

tarafından da maddi pratikler halinde etkinleştirilmektedir. Öteki olmalarının nedeni, kendi iradelerine sorulmaksızın bir yaşam biçimine doğru zorla da olsa sürüklenmek zorunda bırakılmalarıdır. Bundan dolayı yerel kültürlerin küresel kapitalist düzene girmesi ancak kendi özgün kimliklerini kendi mahrem alanlarında bırakmalarıyla mümkün olmaktadır. Küresel kapitalist kültürün etkin olduğu kamusal alana çıktıklarında ise kaliteli bir “tüketim”ci, uysal bir “beden” olmaları onlardan beklenmektedir. Dolayısıyla geç kapitalizmin kültürel mantığı içinde yeni emperyalizm, yerli kültürün bütünüyle asimilasyonunu hedeflememektedir; ancak tek istediği durum küresel kapitalist iktidarın hizmetindeki çokuluslu şirket kapitalizminin devam etmesi için piyasa içerisindeki bedensel performansları etkin bir şekilde sürdürmeleridir. Yeni emperyalizmin bu çoğulcu bakışına göre, kimileri anti-kapitalist de olabilirler. Ancak anti-kapitalist bile olsalar, kendilerinin onlara belirledikleri eylem kalıpları içerisinde kalmaları talep edilmektedir. Bu yeni dünya düzeni için tüketen ve kredi kartını kullanan her insan ideal bir insanlık durumunu temsil etmektedir. Bu etkinliklerin ve “yeteneklerin” kazanılmasını, simgesel sermayenin üretildiği “okul”larda öğretmenler simgesel şiddet kullanarak mümkün kılmaktadırlar. Günümüz küresel kapitalist toplumunda en büyük ve güçlü ideoloji üreticisi ve uygulayıcısı “öğretmenlerdir”. Eğitim sistemi bütünüyle kapitalist toplumsal düzenin gerekliliklerine uygun bir “birey” ya da “uyruk” üretirler.

Dolayısıyla küreselleşme sürecine olumlu bakanlar ve bu karşılıklı etkileşim ve “karma” olma sürecini destekleyenlerin iddia ettiği varsayımlar, neoliberal bakış açılarıyla uyumluluk göstermektedir. Bu karma olma sürecini destekleyen kişilerin iddialarını Yeğenoğlu şu şekilde toparlamaktadır: “homojenleşmenin baskısı karşısında farkı ve tikelliği öne çıkaran etnik ve ırksal mücadelelere gönderme yaparak küreselleşme ile ortaya çıkan kültürel heterojenleşme eğilimine dikkatimizi çekiyorlar. Küresel olanın yerel olanla karşılaşmasının, bizi bugüne kadar modernitenin yıkıntısı altında sessizliğe gömülmüş bulunan alternatif tarihlerin, geleneklerin ve kültürlerin varlığını tanımaya zorladığını öne sürüyorlar” (2002: 122). Küreselleşme sürecinin “karma” olmaktan çok “homojen” bir kültürel formasyon oluşturduğunu iddia eden yaklaşımlar bulunmaktadır. Yeğenoğlu’nun ifadeleri ile bu bakış açısı “hızla artan uluslararası işbölümü, çokuluslu üretimin genişleyen hacmi ve kapasite-

si, küresel finans ve bankacılık servislerinin ve kültür endüstrilerinin gelişmesi ve yoğunlaşması, telekomünikasyondaki başdöndürücü gelişmeler ve küresel kitle kültürünün gelişmesi bazı sosyal bilimcilerin dünyanın artık tekil, homojen ve bütünlüklü bir mekân haline geldiği tezini ileri sürmelerine neden oluyor. Bu tezin savunucularına göre, küreselleşme, farkın aynılık mantığı ve kültürel homojenleşme içinde eriyip gittiği bir sürecin başlangıcına işaret ediyor” (2002: 121).

Mahallede Madun Kamusalılığı ve Taktikler

Bu mahalle halk arasında eski Afyon olarak bilinen, Karahisar kalesi çevresinde oluşum göstermiş oldukça eski ve köklü bir sosyal tarihe sahip yerleşim alanıdır. Eskiden Gâvur Hamamı olarak bilinen şimdiki adı ise Millet Hamamı olan, Konya’dan sonra en önemli (asitane statüsüne sahip) ikinci Mevlevihane ve Selçuklular zamanından kalma Ulu Camii mahallenin önemli kamusal mekânları olarak öne çıkmaktadır. Bu gibi kamusal mekânların da mahallede bulunması mahallenin güçlü sosyal tarihine işaret etmektedir. Eskiden kentin merkezi hatta kentin kendisi bu mahalledir. Ancak modernleşmenin etkisiyle ve özellikle Cumhuriyet dönemi sonrasında kentin bu bölgesi cazibesini yitirmeye başlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde sosyal tabakalaşmada yukarı tırmananlar, bu mahalleden göç ederek, daha aşağıdaki Ordu Bulvarı çevresine yerleşim gösterme eğiliminde olmuştur. Dolayısıyla bu mahallede kalanları daha çok bu tabakalaşma sürecinde yukarı tırmanamayanların oluşturduğunu belirtebiliriz. Bir anlamda bu mahalle modernleşme oyununu başarıyla oynayamayıp, oyunun dışarısında kalanların ağırlıkta olduğu bir bölge olması açısından da ilgimizi çekmiştir.

Ancak buna rağmen dışarının sömürgeleştirici saldırılarına karşı bir madun karşı kamusalılığının oluşumundan bahsetmek de mümkün görünüyor. Yoğun bir madun kamusalılığının işleyiş halinde olduğunu mahalledeki gündelik yaşamı anlamaya çalıştığınızda hemen fark etmek mümkün görünüyor. Burada mahalleliler birbirleri ile “selamlaşıyorlar”, sohbet ediyorlar, birbirlerinin dertlerini ve sıkıntılarını dinliyor ve bu sorunlara çözüm bulmaya çalışıyorlar. İnsanlar iç içe yaşıyorlar, evler ve sokaklar birbirlerine yakın bir şekilde kurulmuş durumda. Sokaklar çok aktif bir biçimde kullanılıyor, hatta sokak düğünleri bile yapılıyor hala.

Daha çok orta sınıf tarzı apartmanlaşmanın olduğu mahallelerdeki gibi “kompartımanlaşma”, “düzen” ve “kamusal hijyen” takıntısı burada söz konusu değil. İnsanlar burada içe kapanık değiller. Konuşmak, şakalaşmak ve türlü türlü “geyik”ler yapmak gerekiyor mahallenin içerisine dâhil olabilmek için. Tüm bu prosedür ve ritüelleri Foucault heterotopik mekânın niteliklerinden birini oluşturan “saflaşma” teknikleri olarak okumamız gerektiğini düşünüyor (2008: 21). Konuşmadığınızda, sessizleştiğinizde, iletişim kurmadığınızda, kendi kabuğunuza çekildiğinizde mahallelilerin yoğun denetim mekanizmalarından geçemeyerek müphemleşip çeşitli dışlama ve baskı mekanizması yaşayacağınızı söyleyebiliriz. Mahallenin içkin kuralları ve ritüelleri de bunu zorunlu kılmaktadır. Mahalle bu yönüyle Foucault’nun bahsettiği anlamıyla bir “heterotopya” olarak tanımlanabilir. Cemaat içi denetim mekanizmaları burada epey geçerli. Mahalleliler birbirleri ile ilgileniyorlar, kim ne yapmış, ne etmiş ile ilgili günlük raporlar bile tutulduğunu söyleyebiliriz. Mahalleliler bundan dolayı yabancılara karşı oldukça ilgililer. Yoğun bir mahalle kültürü işleyiş halinde olduğundan sizin bir “yabancı” olduğunuz mahalleye gittiğinizde hemen anlaşılıyor ve yabancıların müphemliği belli bir kaygı ve korku üretimine yol açıyor. Dolayısıyla mahallede yabancıların olmadığını ve bu nedenle mahallenin homojen bir özellik taşıdığını belirtebiliriz. Mahallenin bu şekilde homojen kalabilmesi mahalleye iç ve dış göçün olmamasına bağlı olarak açıklanabilir. Mahalleye göç miktar ve yoğunluğu oldukça az ve olan göçler de daha çok Afyon’un kent merkezine yakın civar köylerinden gerçekleşiyor. Ancak mahallede dikkate alınacak bir nüfus hareketinden bahsedemeyiz. Bu mahallede yaşayanların konut sahibi olma oranları da oldukça yüksek. Kirada oturanlar da var ancak kira için ödedikleri miktar diğer orta sınıf mahallelerine oranladığımızda oldukça düşük kalıyor. Dolayısıyla konut açısından bölge mahallelilerin gündelik yaşamlarını idame ettirmede kendilerine bir zorluk çıkarmıyor. Böylelikle kentte tutunmanın ve kalıcı olabilmelerin birinci koşulu olan barınma sorununu rahatlıkla çözebilmiş durumdadır. Muhtara bir evde oturan ailenin kaç senedir burada oturmakta olduğu ile ilgili bir soru sorduk. Bu soruya muhtar “burada aileler 30-40 yıllık” dedi ve “ben örneğin 43 yaşında yım ve doğma büyüme buralıyım” diyerek nüfus hareketinin çok fazla olmadığını belirtmiş oldu. Kadınlar çalışmamaktadır ve kadının emek piyasasında hiçbir yeri

yoktur. Erkekler de daha çok “kasap” dükkânları ve yerli sucuk imalathanelerinde çalışmakta, bazıları da mermer fabrikalarında çalışmaktadırlar. Erkeklerin ve kadınların eğitim seviyesi oldukça düşüktür ve ilkokul okuyanların bile sayısı çok azdır.

Hananın geliri oldukça düşük olmasına rağmen ve hanenin sosyal konumu “yoksul” olarak tanımlanabilir olmasına rağmen, sefalet, acı, keder ve ümitsizlik gibi duyguların bu mahallede yer almadığını söyleyebiliriz. Bu gözlemden hareketle mahallede “yoksulluk kültürü”nün işleyiş halinde olduğunu iddia edemeyiz. Bunun yerine daha çok Ayşe Buğra’nın önerdiği biçimiyle “geleneksel refah rejimi”nin⁵ mahallede çok daha fazla etkili olduğunu ve bunun da yoksulluğun semptomlarını ortadan kaldırdığını düşünüyorum. Böylelikle sosyo-ekonomik olarak bir hane oldukça az bir gelire sahip olmasına karşılık gündelik yaşamını başarıyla idame ettirerek bir mucizeye imza atıyor. İsyân etmesini ve toplumsal bir patlamanın olmasını beklediğiniz koşullar altında yaşayan bir hane sesini çıkarmayarak, durumu içselleştirerek, başının çaresine kendi bakmaya çalışıyor. Bu anlamda görüştüğüm her bir hanenin kendi mücadele öyküsü oldukça sarsıcı. Görüştüğüm bir hanede yaşayan kişi sayısı 13’tü. Ev iki katlı ve eski, bakımsız bir evdi. İki erkek kardeşin ailesi ortak bir biçimde yaşıyordu. Evde bir de iki erkek kardeşin annesi ve babası yaşıyordu. Yani geniş aile olarak yaşam sürdürülüyordu. Eve gelen toplam gelir aylık olarak sabit olmamasına karşılık ortalama 1000 lira civarındaydı. İki erkek kardeş de bölgede faal olan yerel sucuk imalathanesinde çalışıyordu. Yerel sucuk imalathanelerinin de bütünüyle enformel bir sektör olarak tanımlanması gerektiğini düşündüğümüzde, iki erkek kardeşin de düzenli bir geliri yoktu. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, hanede umutsuzluk, keder gibi duygular hiç yoktu. Hane yoksullukla mücadele edebilmiş ve yoksulluğun onların hayatlarını olum-

⁵ Buğra refah rejimini şu şekilde açıklıyor “...kurallı ve formel devlet müdahalesinin yanı sıra, hem piyasa ilişkilerinin hem de kişisel ve enformel nitelikli aile, cemaat, komşuluk gibi ilişkilerin, işsizlik, hastalık, yaşlılık gibi durumlarda bireyin hayatını idame ettirmesini sağlamadaki rolleri” (2001: 23). Türkiye’nin refah rejiminin merkezinde de “aile dayanışma modeli” bulunduğunu belirtiyor (2001: 24). Hatta Buğra yoksulların gecekondyu sahibi olmasında hem hemşehriliğin rol oynamasını hem de gecekonduya hoşgörüyle bakılmasını bu açıdan değerlendiriyor ve Türkiye’de devletin devlet gibi işlemediğini, devletin de aile dayanışma modeline göre yönetildiğini belirtiyor. Devleti “sorumsuz bir aile babası”na benzetiyor (2001: 25).

suz yönde etkilemesini engelleyebilecek kültürel duvarları örebilmiştir. Çünkü mahallede dayanışma, yardımlaşma gibi özellikler hala işleyiş halindedir. Mahallede dış ya iç göçün etkisi çok az olduğundan belirgin bir hemşehrilik mekanizması bulunmamaktadır. Mahallede sosyal ilişki ağları gelişmiş durumdadır ve sosyal sermaye çok güçlüdür. Komşuluk ilişkileri son derece önemlidir ve bundan dolayı da hiçbir hane birbirinden ayrı ve özerk değildir. Hatta komşu ziyaretlerinin sıklığı akraba ve hemşehri ziyaretlerinin önüne geçebilmektedir. Bu anlamda komşu ziyaretlerinin hemşehri ve akraba ziyaretlerinden daha fazla olması dikkat çekicidir ve mahallenin bir “ev” olarak kurulduğunu düşündürmektedir.

Mahalleliler hanelerinin ihtiyaçlarını mahalle yakınlarındaki “bakkal”lardan ve “market”lerden temin ediyorlar. Bu alışveriş süreci daha çok nakit olarak yapılıyor ve veresiye yapılan alışverişler epey fazla. Mahalledeki esnafın daha çok mahalle dışında ikamet ediyor olmasına karşılık mahallenin koşullarından haberdar durumdadır ve alışveriş noktasında mahallelilere kolaylıklar sağlıyorlar. Mahalleliler de esnafın kendilerine yönelik bu yardımsever tutumlarını doğruladılar. Bu yönüyle mahalleli ile mahalle esnafı arasında karşılıklı bir güven ilişkisinin var olduğunu belirtebiliriz. Bunda şüphesiz mahallenin esnafa karşı borçlarını ödemedeki dikkatli davranmasının da önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekiyor. Ancak bu ilişkinin bizim açımızdan önemli yönü bütünüyle kapitalist bir kar mantığına dayalı olmamasıdır. Hatta esnafın kendilerinin kapitalist olarak tanımlanmasına da karşı çıkıyorlar. Özellikle mahallenin aşağısındaki sobacılar, bakırcılar ve bıçakçılar çarşısındaki esnafın ağırlıklı görüşü bu yönde ve zenaat ve esnaf ahlakının çeşitli özelliklerini barındırdıkları görülüyor. Çoğunda usta-çırak ilişkisi devam ettiriliyor ve mahalleliler de çocuklarını bu dükkânlara çırak olarak verip, küçük yaşta meslek-zenaat edinmelerini istiyor. Mahalledeki bu enformel ekonomi devlet denetiminden uzak, kendi kendine işleyen özerk ve sivil ve gayriresmi bir mekânsallığın oluşmasında başlıca rolü oynayan etmenlerden sadece birisidir. Asef Bayat’ın gayriresmîlik olarak tanımladığı süreci bu mahallede de somut olarak görebiliyoruz. Mahalleliler ve esnaf arasındaki dayanışma ve yardımlaşma mekanizmaları sayesinde yoksulluğun maddi göstergeleri bütünüyle etkisizleştirilmekte ve pasifize edilmektedir. Bu durumda bir anlamda yoksulluğun gündelik yaşam içerisinde görünmezleştirilmesine yol açmaktadır. Bunun ya-

nunda ise yoksulluk olgusal olarak devam etmekte, mahalleliler sosyolojik bir tabaka olarak “yoksullar”ı oluşturmaya devam etmektedir.

Mahalleliler kent sosyolojisinde tanımlandığı biçimiyle göçmenlerden meydana gelmiyor. Mahallede daha çok eski Afyonlular ikamet ediyor. Modernleşme süreci sonucunda kapitalistleşemeyen, işçileşemeyen, yurttaşlaşamayan bir sosyal demografi mahallede yaşıyor ve geleneksel yaşam tarzının tüm göstergelerine sahipler. Bizi böyle bir tespit yapmaya iten özellikler mahalledeki sosyal ilişkilerdeki “samimiyet, yakınlık ve içtenliğin” var olmasıdır. Mahalledeki sosyal ilişkiler gayriresmiliğini hala devam ettirmektedir. Sosyal ilişkilerde kişisel (personality) hala önemlidir. Bunda mahallelilerin büyük ölçüde dinselikten etkilenen zihniyet formasyonunun etkisi söz konusudur. Mahalleliler sosyal eylemlerini belirlemede ve tayin etmede daha çok dinsel bir referans çerçevesine sahipler. Mahalleliler geleneksel dindarlığın tüm göstergelerine sahip durumdadır. Aralarında Kuran, Kuran meali ya da herhangi bir tefsir okuyan çok az kişi var. Mahalleli erkeklerin Cuma namazı kılma oranları epey yüksek ve kadınların ve erkeklerin beş vakit namaz kılma oranları Cuma namazından az olmasına karşılık yine de epey yüksek durumda. Mahallede Ramazan ayı çok yoğun bir şekilde deneyimleniyor ve bu dönemde mahalledeki “asitane” statüsündeki Mevlevihane manevi bir merkez olarak ön plana çıkıyor. Mahalleliler topluca Mevlevihanedeki sema törenlerine katılarak bir anlamda kamusal etkinlik içerisine giriyorlar. Mahalleliler mahallelerinde böyle bir Mevlevihanenin bulunmasını bir ayrıcalık olarak tanımlıyorlar, mahalle ile kurdukları mahrem ilişkide, aidiyet ve mahalle kimliğinin oluşumunda Mevlevihanenin epey önemli bir rol oynadığının altını önemle çiziyorlar. Mahallelilerin epey büyük bir çoğunluğu Mevlevihanenin şu anda “müze” olarak kullanıldığını kabul etmekte zorlanıyor ve bu kamusal mekâna devletin yüklediği resmi kodla yaklaşıyorlar, mahallede oluşan “kültürel bellek” içerisinde yaklaşıyor, mekânın maneviyatına önem veriyor ve saygı duyuyorlar. Buna rağmen Mevlevihaneyi ziyarete gelen turistlere karşı belli bir önyargı ile bakmıyorlar. Mahallenin çoğunluğu Mevlevihaneye girişin ücretli olmaması gerektiğini düşünüyor ve buranın da Konya gibi bir merkez haline gelmesinden duyacakları mutluluğu belirtiyorlar. Burada da Mevlevihanenin girişinin ücretli olmaması gerektiğini düşünmeleri mahallelilerin kapitalistleşmeye, kar amaçlı

olarak bir kutsal mekânın metalaştırılmasına duyulan kaygının yansıması olarak analiz edilmelidir.

Son dönemlerde Afyon valiliğinin de katkısıyla mahalledeki eski tarihi dokuya sahip evlerinin sağlanan kredilerle restore edilmesinden endişe eden bir mahalleliye rastlamadım. Mahalleliler bu sayede eskimiş olan evlerine daha estetik bir görünüm verildiğinden ve mahallenin eski geleneksel dokusuna yakınlaştığından olumlu yönde görüş belirtiyorlar. Ancak restorasyon ücretlerini devletin ödemesi gerektiğini de belirtiyorlar, çoğu mahalleli restorasyon bedelini ödeyemeceğini de önemle belirtiyor. Bu restorasyon sürecinde herhangi bir anlaşmazlığın “henüz” oluşmamış olmasında, restore edilen bazı evlerin mahallenin alt kısımlarındaki görece olarak daha varlıklı kesimde yapılmış olmasının etkisi bulunuyor. Mahalledeki yoksullar daha çok yukarı taraftaki kalenin dibindeki evlerde ikamet ediyor ve burada da evler tarihi dokuya sahip durumdadır. Mahallenin yukarı tarafındaki tarihi Ulu Cami ve çevresi ile ilgili bir restorasyon projesi başlamış olup, bazı evlerde bu kapsamda yıkılmıştır. Bu durumda da herhangi bir sorun çıkmamış, mahalleli bu uygulamadan hoşnut gözükmemektedir. Çünkü bu kentsel dönüşüm projesi sayesinde mahallenin prestij ve statüsünün olumlu anlamda değişeceği düşünülmektedir. Bu bağlamda bizim açımızdan ilgi çekici olan mahallelilerin bu kentsel dönüşüm projelerinden rahatsız olmayıp, mahallenin tarihsel dokusuna uygun bir şekilde “yeniden üretilmesi”nden mutluluk duymalarıdır. Çünkü bize göre mahalleli “şimdi”den endişe duymakta, “geçmiş”te ise kendisini güvende hissetmektedir. Modernleşme süreci içerisinde yitirilenleri, kaybedilenleri geri getirmeye yönelik uygulamalardan bundan dolayı kaygı ve endişe duymamaktadır. Mahalleliler mahallelerinin geçmişte mi daha iyi konumda olduğu yoksa şimdi mi daha iyi olduğu sorusuna ağırlıklı “geçmişte daha iyiydi” yanıtını vermeleri de bizi böyle bir tespit yapmaya teşvik etmiştir.

Mahalledeki bir diğer önemli kamusal mekânlardan biri olan Millet Hamamı da aktif olarak kullanılmaktadır. Burada mahalleli kadınlara yönelik çeşitli kurslar veriliyor. Bu kurslarda da ha çok dikiş-nakış, ev ekonomisi ve çeşitli hobiler hakkında bir eğitim veriliyor. Bu kurslara mahalleli kadınların katılım oranı da epey yüksek. Kursların kendilerini geliştirmelerinde olumlu bir etki yaptığını düşünüyorlar. Bu kursların mahalleli kadınlar tarafından tutulmasında kursların kadınların gelenek-

sel rollerine uyumlu olmasının etkisi kanımızca fazladır. Bu kurslarda (kemalist) pedagojik bir dil kullanılmıyor, kadınların kültürüne uygun bir faaliyet alanı tercih ediliyor. Bu kurslar kadınları ekonomiye dâhil etme ya da meslek edindirme amaçlı değil, daha çok kadınların gündelik yaşamlarını estetize edebilmelerini sağlamaya yöneliktir. Bunun da büyük ölçüde sağlandığını ve sağlıklı bir kültürel politikanın yürütülmekte olduğunu mahalleli kadınların ifadelerinden anlayabiliyoruz. Ancak yine de bu kursların geleneksel ataerkil kodların yeniden üretilmesi gibi bir riski de barındırdığını not düşmek gerekiyor.

Mahalledeki tek dernek “Sultan Divanı Müzesini Koruma ve Yaşatma Derneği” olarak gözükmüyor. Bu derneğin temel amacı mahalledeki Mevlevihaneyi korumak ve bu kültürel mirası yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak olarak tanımlanmış durumda. Mevlevihanenin hemen yanında ki tarihi bir konağı restore ederek müze haline getiren bu dernekte sema, ney, tanbur gibi kurslar veriliyor ve mahalleli tarafından çok aktif bir şekilde kullanılıyor. Mahalle gençliği bu kurslara çok fazla katılmıyor ancak üniversite gençliğinin kurslara katılımı çok yüksek. Dernek merkezinde Mevlevi geleneği korunmaya ve genç nesillere aktarılmaya çalışılıyor ve bunun da büyük ölçüde başarılı olduğunu belirtmek mümkün. Mahallenin ahlaki formasyonunun ve kimliğinin oluşumunda ve sürekliliğinde bu derneğin önemli bir sorumluluğu ve işlevi başarıyla yerine getirdiğini belirtebiliriz. Mahalleliler derneğin faaliyetlerinden mutluluk duymaktadırlar. Bu sayede mahallenin kültürel ve ahlaki formasyonunun korunduğunu ve yaşatıldığını düşünüyorlar. Bize göre bu dernek etrafında belli bir dinamizmin ortaya çıkması dışarının simgesel saldırısı karşısında mahallelilerin kendi kimliklerini, kültürlerini koruma çabası ile açıklanabilir. Bu anlamda dernek faaliyetleri bir karşı kamusalık biçimi olarak tanımlanabilir. Ayrıca derneğin faaliyetleri sonucunda mahalleliler önemli bir “kültürel sermaye” de edinebiliyorlar. Osmanlı döneminde daha çok üst tabakadan insanların benimsediği Mevlevi kültürünün şimdi alt tabaka insanlar tarafından benimsenmesi ve yaşatılması da mahallelilerin “beğeni” (taste) açısından aşağıda olmadıklarının bir göstergesi olarak okunabilir. Bu durum mahallelilerin “edep” ve “adab-ı muaşeret” anlamında oldukça zengin bir kültürel repertuvara sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan mahallenin “varoş” olarak tanımlanması mümkün değildir.

Mahalledeki kamusalılık aracılığıyla toplumsal bir uzamın meydana geldiğini belirtmiş olduk. Şimdi ise bir uzam kullanımı örneği olarak Çavuşbaş mahallesindeki gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla üretilen taktikleri ele alacağız. Çavuşbaş mahallesinde gözlemlediğimiz “taktik”ler nasıl bir işleyiş içerisinde kendilerini gerçekleştirmektedirler? Bu taktikleri nasıl belirgin bir şekilde analiz edebiliriz?

Öncelikli olarak konuştuğumuz, derinlemesine mülakat yaptığımız kişi mahallenin en bilgili, “dünyaya açılan kapısı” olarak tanımlayabileceğimiz muhtardır. Muhtarın mahalle halkı üzerinde çok güçlü bir etkisi ve belirleyiciliği vardır. Halkın büyük bir çoğunluğu eğitimsiz ve oldukça yoksul olmasından dolayı, dünyayla iletişime geçmek için gerekli olan “prosedürleri” bilememektedirler. Çünkü modern dünyanın oluşması ile birlikte ortaya çıkan gündelik hayatın bürokratikleştirmesi sürecinde, bu insanlar gerekli becerileri edinmemişlerdir. Bu geleneksel dünyanın kişilerin anlam dünyalarında ya da zihniyetlerinde daha da geniş bir ifadeyle belirtmek gerekirse kognitif alanlarında imgelerin tanımlanmış ve düzenlenmiş bir kategorisi yoktur. Dolayısıyla bu modern ya da küresel gösterge sistemi ile iletişime geçemezler. Bunun da yarattığı sonuç derin bir kaygı ve endişe halidir. Yerel halkın bu durumdan dolayı dünyayla, sistemle, kapitalizmle, devlet ve toplumsal kurumlarla iletişime geçmek zorunda kaldıklarında, bunu kendi kendilerine örgütlenerek değil, “başka”larını devreye sokarak gerçekleştirme yolunu tercih etmektedirler. Bundan dolayı da mahalleliler modern-küresel dünya ile iletişime geçmek zorunda olduklarında, bunu “muhtar” aracılığı ile gerçekleştirmektedirler. “Muhtar” burada “başkası”nın en verimli ve kullanışlı bir ikamesi olarak işlev görmektedir. Bu kadar iç karartıcı bir bilinç halinde olmalarına karşın, bu geleneksel dünyanın kontrolünde olan kişilerin, bütün işlerini ve yükümlülüklerini “kurnazlıkla” ve “titizlikle” gerçekleştirmeleri “taktik” davranışın bir örneği olarak düşünebiliriz.

Muhtarın geleneksel cemaat toplumlarının çoğunlukta olduğu yerleşim birimlerinde “bakkal” sahibi olan kişi olması da tesadüfî değildir. Bakkalın muhtarın yapılması süreci de “taktik” bir kullanım biçimine işaret etmektedir. Çünkü bakkal gündelik “zaman” dilimi içerisinde sabahdan akşama kadar çokça ziyaret edilen bir mekândır. Bu durumu en çok çocukların bakkal ile kurdukları ilişkide gözlemledik. Mahallenin

çocukları özellikle de okulda öğretmenlerinin onlara hazırlamaları için verdikleri ödevler konusunda danışmak ve bilgi almak maksadıyla bakkala geliyorlardı. Bu noktada dikkati çeken şey, ailelerin belirli bir “kurnazlık” ve “ustalık” göstererek, kendilerinin eksik oldukları bir konuda (eğitim) topu bakkala (muhtara) atmalarındır. Çağdaş-medeni yaşamın temel araçlarından biri olan eğitilmiş olma fikrinden çeşitli nedenlerle uzaklaşmış olan bu insanlar, kendi çocuklarının yaşadıkları sorunları muhtar aracılığı ile çözmektedirler. Taktiklerin özelliği egemen kültürel pratiklere karşı simetrik bir mücadele içine girmeden, var olan kültürel formasyonu içeriden gündelik yaşam üzerinden dönüştürmeleriydi. Burada da mahalle halkının çocuklarını okullara göndermeme gibi niyetleri söz konusu olmamıştır. Çocuklarını okullara göndermemek, egemen ideoloji ile simetrik bir mücadele içerisine girmek olurdu. Buradaki çocuklar okul sınırları içerisinde kalıyorlar (düşmanın sınırı içinde), ama aynı zamanda okulu okul olmaktan çıkarıp, okulu bir “oyun alanı” haline getirmekteler. Onlardan talep edilen okulda “öğrenci” olmaları, yani ders çalışmaları, derslerinde öğretilen konuları öğrenmeleri ve kendilerini kapitalist yaşama hazırlamalarıdır. Ancak çocuklar okullarda öğretmenlerine itaatsiz davranışlar göstermekte, derslere saatinde gelmemekte, derslerden daha çok teneffüs saatlerini arzulamaktadır. Ders kitaplarının ya da materyallerinin üzerlerine çeşitli yazılar yazmakta, okul tuvaletlerine yazılar yazmaktadırlar. Bütün bunlar taktiklerdir ve sessiz bir direnişi açıkça ortaya koyarlar. Yani hem anne babalar hem de çocuklar egemen ideoloji karşısında bir “taktik” geliştirmektedirler.

Mahalledeki madun kamusallığının özellikle yetişkinlerde daha yoğun olarak yaşandığını ancak gençlerde bunun çok fazla kullanılmadığını tespit ettik. Kamusallığın özellikle yetişkin mahallelilerde daha fazla iken, gençlerde bunun yitirmeye başlanıldığından yakınıyor. Mahalleliler daha çok gençlerinin mahallede vakit geçirmekten hoşlanmadıklarını, mahallenin dışındaki Yeşilyol caddesinde vakit geçirmelerinin daha yaygın olduğunu ve bunun da mahalle kültürünün korunamamasına yol açacağını düşünüyorlar. Gençler ile yapılan görüşmelerde ise gençler kendileri üzerinde uygulanan bir “mahalle baskısı”ndan bahsettiler. Mahalleliler ve özellikle aileleri tarafından sürekli tenkit edildiklerini, bundan dolayı mahallede rahat olamadıklarından mahalle dışında daha çok vakit geçirdiklerini belirttiler. Mahalleli ise gençlerin bir boşlukta

olduklarını, kodsuzlaştıklarını ve küresel kapitalist sistemin istediği şekilde tüketim toplumunun sadık bir müridi olmaya doğru hızla ilerlediklerini düşünüyorlar. Mahallelilerin bu gözlemlerinde bize göre haklılık payı oldukça yüksek. Gençler daha çok tekno müzik, clubber kültürü içerisinde. Özellikle halk arasında “Hacı Murat” olarak bilinen arabaları modifiye edip Yeşilyol caddesinde dikkati çekecek şekilde kullanıyorlar. Hacı Murat örneği gençlerin taktik kullanımına bir örnektir. Bu durum onların kamusal alanda tanınma ve temsil taleplerinin bir semptomu olarak okunabilir. Yeşilyol düşmanın alanını temsil ediyor, orada görünüyorlar ama egemen kod olarak işleyen lüks ve pahalı gösterişli bir araba ile güzel kızlara simgesel şiddet uygulama eylemini kendilerine özgü bir şekilde “üretiyorlar”. Özellikle son dönemde ortaya çıkan “apaçi” gençliği de bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca gençlerin sigara kullanım oranı ve başlama yaşı bile çok düşük durumda. Gençlerin sigara içme eylemi de bir taktiktir. Toplumda sigara içme davranışını da genel bir “taktik” olarak tanımlayabiliriz. Egemen ahlaki normlara karşı geliştirilen bir taktiktir. Sigara bu taktikler aracılığıyla normalleşmiş, sıradanlaşmış ve rutinleşmiştir. Mahallenin gençleri toplumdaki bu hazır taktik kodunu hemen benimsemiş ve uygulamaya sokmuşlardır.

Küreselleşmenin buradaki gündelik hayatı etkileyen temel bir süreç olduğunu reddedemeyiz. Mahalleliler küreselleşmenin farkındadırlar ancak bu farkındalık daha çok olumsuzdur. Küreselleşme öncelikle kendisini kültürel nesnelere üzerinden göstermektedir. Mahallenin en çok hareketli ve toplumsallaşma merkezi olarak da kullanılan mekân olan bakkallardaki ürünlere baktığımızda küresel markalı ürünlerin olduğunu görüyoruz. Bu küresel ürünler azınlıkta da değildir. Halkın bu ürünlere karşı eğilimi olumlu gözükmemektedir ve aşırı tüketimin olduğunu söylemek zordur. Kredi kartının ise hiçbir dükkânda kullanıldığı görülmemiştir. Alışverişlerde nakit para kullanılmamaktadır. Nakit para sadece sigara alırken orta ve üstü yaş grubundaki erkeklerde ve küçük yaşta çocuklarda çiklet ve çikolata türünden “teknolojik” ürünlerde kullanılmaktadır. Bu ürünlerin “vitrin” içerisinde sunulması söz konusu değildir. Ancak yine de burada bir alışveriş süreci etkinlik halindedir; ama küresel egemen güçlerin istediği, talep ettiği, beklediği şekilde bir alışveriş süreci değildir. Örneğin her bakkala gelen bir şey almak zorun-

da değildir. Bakkal sadece temel gıdaların satıldığı bir “dükkan” değildir. Geleneksel dünyada olduğu gibi nesnelere çok yönlüdür. Modern dünyada ise işbölümünün ve uzmanlaşmanın etkisi ile tektipleşme başlamıştır. Burada bakkal aynı zaman “internet cafe”, aynı zaman da bir “kamusal mekân”, “kütüphane” işlevleri görmektedir. Dolayısıyla alıcı kültürün üyeleri kendilerine sunulan ekonomik bir araç olarak dükkan kategorisini dönüştürmüşler ve ona birçok işlev yüklemişlerdir. Bu durumu özellikle ilköğretime giden okul çocuklarının ödevleri ile ilgili bir bilgiyi bulmak için bakkala yani muhtara gelmelerinde gözlemleme fırsatı bulduk. Çocuklar mülakatımız devam ederken, Picasso’nun eserlerinin tanıtımını ve resimlerini bulmalarının gerektiğini söyledi. Bakkal/muhtar hemen kasasının yanında olan bilgisayarından Google’a girdi ve ilgili bilgileri buldu, çıktısını aldı ve çocuklara verdi. Çocuklar da çıktıyı alıp ve internet ücretini ödeyip oradan ayrıldılar. Dolayısıyla bu örnekte, belirli bir dükkanın çok çeşitli başka amaçlar dışında kullanıldığını görüyoruz.

Kaba hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız bu yoksulluk koşulları altında dahi, konuştuğumuz kişiler bu olumsuzluklar ile yaşamayı öğrendiklerini, burada kendilerinin “rahat ve huzur” içinde olduklarını belirttiler. Kendilerine şehrin en güzide semtlerinden birinde başlanılan ve broşürlerde gösterilen “ultra lüks bir apartman dairesi” gösterildi ve “burada yaşamak ister miydiniz?” diye soruldu. Hemen hemen hepsi orada kendilerinin rahat edemeyeceklerini, çünkü o evlerde “yaşam”ın olmadığını belirtti. “Biz zaten evde değil sokakta yani mahallede zamanımızın çoğunu geçiriyoruz” diyen çok kişi oldu. Dolayısıyla evin kendi özelliklerinden daha çok, mahalle kültürünün ön planda olduğu sonucuna varabiliyoruz. Burada şehrin diğer kısımlarında olandan daha farklı “gerçeklik rejimi” işleyiş göstermektedir. Şehirleşmenin insanı yalnızlaştırdığı, kompartımanlarda geçen bir yaşam biçimini gerektirdiği, çokça vurgulanan bir gerçekliktir. Köy yaşamında daha çok cemaat temel iken, kent yaşamında bireyselliğin ön plana çıkacağı varsayılmaktadır. Ancak burada insanlar “bireyselliği” ve “bireyciliği” kendilerine dayatılan bir “strateji” biçimi olarak algılayarak alternatif çıkış yolları bulmuşlardır. Şehrin içinde ama şehir olmayan bir “cemaat” alanı üretmişlerdir. Ve bu üretim teker teker her bir kişinin kendi özelliklerini ve yaşam ideolojisini cisimleştirmesi ile ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bu tarz yerleşim yer-

lerinin oluşumunun gizli sosyal tarihinin incelenmesinin çok önemli sonuçlar doğurabileceği varsayılabilir.

Çavuşbaşı mahallesi üzerindeki gözlemlerimizde dikkatimizi çeken en önemli göstergelerden biri de uydu antenlerin kullanılma oranının çok yüksek olmasıydı. Bu gösterge bize insanların televizyon izleme sürelerinin fazla olduğunu belirtmektedir. Televizyon seyretme çok önemli bir kültürel pratik olarak kendisini aile alanı içerisinde konumlandırmıştır. Bu olgu, televizyon aracılığı ile evin radikal sınırlarının ortadan kalktığını iddia eden yaklaşımların burada değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. TV, bu toplumsal bağlamda da böyle bir işlevselliğe sahip midir? Bu nedenle görüştüğümüz mahal sakinlerine TV seyretme alışkanlıkları ile ilgili çeşitli sorular yönelttik. Daha çok hangi programları izlediklerini sorduk. Bunlara verilen yanıtlarda, toplumsal cinsiyet değişkenine bağlı olarak, erkekler daha çok futbol maçları ve bunlarla ilgili programları izlediklerini belirttiler. Haber programlarını “yalan söylediklerini” düşünerek, izlemediklerini belirttiler. Oy vermek ve siyaset üzerine açılan bir konu içinde de “siyasetçilere inanmadıklarını”, onların “koltuklarından başka hiçbir şey düşünmediklerini” belirttiler. Bu bilgiye rağmen mahalle sakinlerinin son seçimlerde ve daha önceki seçimlerde de oy verme oranının çok yüksek olması şaşırtıcı gelebilir. Ancak bu eylemde de “taktik” kullanım kendisini göstermektedir. Onlar için total bir kategori olarak Afyon’un kalkınması, gelişmesi ve sorunlarının çözüme kavuşturulması öncelikli değildir. Bundan dolayı gündelik yaşamlarında somut olarak görebilecekleri ve faydalanabilecekleri hizmetleri sunan siyasetçilere destek vermektedirler. Örneğin o mahalleden yetişen Milliyetçi Hareket Partisi belediye başkan adayı Hayrettin Barut’a destek verilmemiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi belediye başkan adayı Burhanettin Çoban seçilmiştir. Çünkü, 110 aileye doğrudan maddi yardımda bulunmaktadır, elektrik ve su faturaları valilik tarafından karşılanmaktadır. Yaklaşık olarak da 200 haneye doğrudan gıda yardımı devam etmektedir. Bu ve bunun gibi birçok somut olarak gündelik yaşamda kendisini gösteren “yardım”ların farkında olan ve bu “avantaj”ları, fırsatları kaybetmek istemeyen halk, bu siyasetçilere inanmalarına bile gerek kalmadan hatta siyasal görüşlerini bile aldırmandan oy vermekten çekinmemektedir. Kendilerine yöneltilen “bu yardımları yapanın bir “komünist” olduğu söylene yine de aynı siyasetçiye oy verir miydiniz?”

şeklindeki bir soruya ise “tabi ki verimiz bizim için önemli olan işimizin görülmesidir, kim çözmüş, nasıl çözmüş hiç ilgilenmeyiz” dediler.

Bu siyasal davranış biçiminde de gördüğümüz üzere egemen siyasal davranış kalıpları ile hiç örtüşmeyecek bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bireyler öyle bir siyasal davranış modeli geliştirmişlerdir ki bu siyaset biçimini ve kurumunu da dönüştürmüştür. Aktif siyasetçiler de bu siyasal davranış modeline göre seçim politikalarını yürütmektedirler. Bize göre bu kişilerin böyle bir siyasal davranış modeli geliştirmeleri, bir “taktik” örneğidir. Çünkü kendilerine dayatılan “demokrasi” biçimini, bütün ritüel ve işleyiş kurallarını hiç fark ettirmeden “içeriden dönüştürmüşlerdir”. Çünkü bu kişilerin anlam dünyaları ya da zihniyetleriyle, maddi yaşam dünyası arasında bir “boşluk” ya da “mesafe” bulunmaktadır. Bu kişiler bu anlamda geleneksel dünyanın egemen kodlarına tâbi iken, dışarıda gerçekleşen dönüşümler modernliğin hatta daha da radikalleşmiş versiyonu olarak küreselliğin maddi dönüşümleridir. Bir başka ifadeyle geleneksel dünyanın insanları, küreselleşmenin mekânı dönüştürmesiyle birlikte mekânsızlaşmışlardır. Bu mekânsızlaşma ya da “evsizleşme” deneyimi, aşılması gereken bir sorun olarak görülmektedir. Ayrıca bu sorunsal temel ontolojik düzlemedir; yani onların hayat ile bağlantı içinde olmalarını sağlayan bir kimlik mücadelesidir. Çünkü küresel dünya düzeni bu kişileri bu geleneksel yaşam biçimi ve “yaşam ideolojisi” ile birlikte, kendi alanına kabul etmemektedir. Dolayısıyla bu kişilerin, bu mahal sakinlerinin “dışarı”yı “içeri”ye dâhil edebilmeleri gerekmektedir; dışarısını “dışarı” olmaktan çıkarmak zorundadırlar. Bu dışarının dönüştürülmesi anlamına gelir. Özellikle Çavuşbaş mahallesindeki gözlemlerimiz bu işleyişin tam olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Örneğin mahallenin aşağısında bulunan (Afyon tarafında) Gâvur (Millet) Hamamı bir “sınır” oluşturmaktadır. Bu sınır “içerisi” ile “dışarı” arasındaki radikal sınırın bir göstergesidir. İçerisi olarak tanımladığımız alan, Çavuşbaş mahallesidir. Dışarısı ise Afyon’un kentsel alanıdır. Çavuşbaş mahallesinin sakinleri, modernleşme/küreselleşme süreçlerinin getirdiği sonuçların biri olan evsizleşme/mekânsızlaşma deneyiminin sorunlarına, bu etkilerden bağımsız, özerk ve kendini koruyabilen bir “uzam” üreterek çözüm bulmuşlardır. Bu mahallede yaşayan birçok kadın ve erkeğin, ne kadar zengin ve eğitilmiş olurlarsa olsunlar bu yerleşim yerini bırakmak istememeleri bundan dolayıdır. Çünkü burada ken-

dileri için gerekli olan yaşam araçlarına sahip olabiliyorlar. Nasıl balıklar deniz dışında yaşamlarını sürdüremiyorlarsa, bu insanlar da bu mahallenin dışında yaşamlarını sürdüremez oluyorlar.

“Dışarıdan” yani Afyon’dan Çavuşbaşı Mahallesi daha çok suç işlemeye meyilli kişilerin bulunduğu, evsiz barksızların ve serserilerin yuvası olarak imgeleştirilmektedir. Bu durum Demir’in (2002: 110) vurguladığı “kentsel imge alanı”nın bir örneğini oluşturmaktadır. Demir “kentsel imge alanı”nı şu şekilde tanımlamaktadır: “Tüm kent sakinlerinin belleklerinde, zihinlerinde şu ya da bu şekilde, benzer ya da farklı, olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklenerek yer eden kentsel mekânları tasvir eden imgeler, simgeler, temsiller ve söylemler, genel olarak ‘kentsel imge alanı’ olarak adlandırılabilir” (2002: 110). Bu imge alanı içerisinde Çavuşbaşı mahallesinin sakinleri “öteki” imgesini sahiplenmek zorunda bırakılıyorlar. Dolayısıyla burada bu “öteki”leştirilme sürecinin oluşturulmasındaki en temel kaynak, küresel düzenin gerektirdiği öznelliklere sahip olup olmamaktır. Bu anlamda mahallenin sakinleri bu öznelliklere sahip olamayanlar olarak tanımlanmaktadır. Ancak gördüğümüz üzere bu bakış açısı bize göre hatalıdır. Bu kişiler aslında öznelliklere sahip olabilirler; ancak bu baskı ve tektipleştirmeye karşı önlem almayı tercih ederek, kendi özgürlük alanlarını inşa etmişlerdir. Kaldı ki kendilerine “dışarı”nın kendileri hakkındaki bu “olumsuz” yorumları aktarıldığında, yüz ifadelerine hafif alayımı bir gülümseme oluşarak onların buradaki toplumsal yaşamı fark edemeyecek kadar kendi doğalarına yabancılaştıklarının altını çizmişlerdir. Mahallenin sakinlerine göre bu mahalle bir suç yuvası değildir. Her şeyden evvel burası onlara göre bir “mahalle”dir. Bir yaşam alanıdır.

Sonuç

Daha özgür ve daha fazla insan doğasına uygun bir yaşamın korunması ve bozulmasına karşı da aktif bir karşı duruş sergilemek bugün sosyal bilimciler için bir zorunluluk olarak gözükmektedir. Bu bağlamda kapitalizm ve buna bağlı oluşan toplumsal formasyon ve kültürel pratikler, birçok toplumsal sorunun ana kaynağı olarak görülmelidir. Küreselleşme de kapitalizmin bir genişlemesi olduğundan dolayı, mevcut toplumsal sorunların çözüme kavuşturulmasından daha çok, var olan sorunla-

rın daha da radikalleşmesine yol açmaktadır. Bu sorunların gündeme getirilmesinde en elverişli alanlardan birini oluşturan da “kültür” konusudur. Küreselleşme aynı zamanda toplumları bir “eşzamanlılaştırma” işine de giriştiğinden dolayı, küresel bir yaşam deseni oluşmaktadır. Bazı sosyal bilimciler bu süreci “homojenleşme” olarak görüyor ve eleştiriyorlar. Bazıları ise bunu bir “melezleşme” süreci olarak görüyor ve destekliyorlar. Bu küreselleşmiş yaşamın insanının da “kozmpolitan” bir dünya görüşüne sahip olduğu iddia ediliyor. “Yersiz yurtsuzlaşmış” bu kişilik, kendisini sınırlandıran, kuşatan ve hareket kabiliyetini zorlayan bütün yerel kodlardan sıyrılmak istiyor.

Ancak bu kozmpolitleşme sürecinin sadece üst-sınıf üyelerinin arasında gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Yani toplumların bütün üyeleri bu karma olma sürecine dâhil olamıyorlar. Çünkü dâhil olabilmek için belirli bir ölçüt ve prosedürleri tamamlamak gerekmektedir ve giriş için vize gerekmektedir. Bunun için de öncelikle her bir kişinin “özne” olabilmesi gerekir. İşlenmesi, dönüştürülmesi ve “evcilleştirilmesi” gerekir. Bu bedeli ödeyemeyenler yurttaş, vatandaş bile olamıyor. Neoliberal yönetimsellik de bu sınıfaltı heterojen kitleleri “nüfus” olarak adlandırıyor. Dolayısıyla bu algı ve tutumun ne kadar demokratik, ne kadar eşitlikçi olduğu rahatlıkla sorgulanabilir.

Küreselleşme süreci, böyle bir “öznellik” biçimine gereksinimi olduğunu için, bireyleri hiçbir zaman kendi haline bırakamaz. Bu açıdan ulusal devletlerin eğitim sistemlerine, müfredatlarına kısacası her şeyine müdahil olur, denetler ve şekillendirir. Bundan dolayı bazıları bu işleyişi sorguya çekmektedir. Bu baskı biçimine, bu kültürel emperyalizme, “kültürel faşizm”e karşı mücadele etmek gerektiğini iddia etmektedirler. Bu çerçevede de Certeau’nun “taktik” kavramının kültürel pratiklerin gündelik yaşam içerisinde nasıl üretildiğini anlamak açısından çok yardımcı olduğunu iddia edebiliriz. Özellikle küreselleşmenin yukarıda bahsettiğimiz çerçeve içerisinde alıcı kültürler aktarılmasında ve mekânların dönüştürülmesi sonucunda, alıcı kültürün üyeleri, bu radikal dönüşüm sürecini “bir baskı”, bir “zorunluluk” ya da “kültürel faşizm” olarak algılamaktadırlar. Bu işleyiş, tam anlamıyla bir “kültürel homojenleşme” süreci olarak görülmektedir. Bundan dolayı alıcı kültürün üyeleri bu küresel iktidar ve onun mekân üzerindeki etkilerine karşı, savunma amaçlı “taktik”ler geliştirmişlerdir. de Certeau’nun geliştirdiği

bu taktik kavramı aracılığıyla, kendilerinin algı rejimlerine uygun bir mekân politikası geliştirmişlerdir. Mekân ile yer arasındaki de Certeau'nun belirttiği fark, mekânın toplumsal ilişkiler dolayımı ile üretildiği, yerin ise böyle bir toplumsal bağlama gerek olmadan tanımlandığı şeklindedir. Dolayısıyla mekân bir kültürel politikanın sonucunda şekillenmektedir. Mekânların inşa edilme süreçlerinde işleyiş gösteren birçok taktik olabilmektedir.

Bu çalışmanın uygulandığı mahal olan Çavuşbaşı Mahallesinde küresel iktidara karşı bir direniş başlamıştır. Bu direniş gündelik yaşamın içerisinde gelişim göstermiştir. Çünkü buradaki insanlar, sıradan insanlar, egemen ekonomik düzenin kültürel sistemini bir baskı ve dayatma olarak algıladıkları için direniş başlatmışlardır. Bu direniş simetrik bir direniş değil, asimetrik bir direniştir. Mahalin sakinleri içerisi ile dışarı arasında bir ayrım yapmıştır. İçerisi güvenli bir alan iken, dışarı tehlikelerle dolu güvenli olmayan bir alan olarak kodlanmıştır. Gâvur hamamı bu sınır çizgisini meydana getirmektedir. Bu mahallede küreselleşme kendisini hissettirmekte ancak bu maddi etkiye karşı simgesel bir karşı koyma eklenmektedir. Nesnelere işlevlerinden saptırılmakta, okul "okul" işlevini görmemekte, kahvehane kahvehane işlevini görmemektedir. Mahalin sakinleri bu kamusal mekânları uygun bir tabirle söylemek gerekirse yolundan saptırmışlardır. Bu bir içeriden dönüşümdür. Bu bağlamı ile de Certeau'nun ifade ettiği "taktik" kavramının ifade etmeye çalıştığı pratikleri içerisine almaktadır. Bunun nedeni küreselleşmenin etkilerini bir "dayatma", "baskı" özellikleri ile tanımlamalarıdır. Onlara göre küreselleşme kendi kültürel dinamiklerini ve ahlaki özlerini yıpratıcı, hatta ortadan kaldıran bir "düşman" olarak tahayyül edilmektedir. Bu durum bir anlamda küreselleşmenin modernleşmenin radikalleşmesi olarak tanımlanması gerçekliğiyle tutarlılık içerisindedir. Çünkü bu insanlar ilk olarak tepkilerini geleneksel dokularını zayıflatan modernliğin etkilerine karşı başlatmışlar ve bu süreç şu anda küreselleşme bağlamında geçerlilik kazanmaya başlamıştır. Bundan dolayı kendilerini korumak için özerk bir yerleşim alanı, bir "mekân" inşa etmişlerdir. Burada gündelik yaşamın içerisinde bütün olup bitenler bir kurnazlık bir ustalıklarla doludur. İnsanlar kendilerine özgü bir çözüm bulmuşlardır. İnsanların bilinç hali ancak bu özek alanda yaşam bulduğunda ahenkli bir yaşam estetiğini oluşturmaktadır. Dışarıda ise bu "bilinç hali" ile

ahenkli bir yaşam estetiğine bile sahip olamamaktadırlar. Roy'un belirttiği gibi küreselleşme-karşıtı direnişin ortaya çıkmasındaki en önemli kalkış noktalarından biri küresel kapitalist iktidarın "küresel kurumlar ve teknolojiler aracılığı ile sistematik olarak yerli gelenekleri ve yaşam biçimlerini yıpratmasıdır" (Ray, 2007: 6). Bu durumunun da ilk nüvelerinin görüştüğümüz insanlar arasında somut bir karşılık bulduğunu belirtmeliyiz. Dolayısıyla Çavuşbaşı Mahallesi sosyo-ekonomik olarak oldukça yoksul bir demografiye sahip olmasına karşılık, çöküntü bölgesi (slum) göstergelerine sahip değildir. Mahallede yoğun bir kamusal ve yaşam belirtileri bulunmaktadır.

Bu sürecin sonucunda vardığım izlenimi şu şekilde belirtebilirim: Çavuşbaşı mahalleliler kendilerini kentin bir parçası olarak görmüyorlar ve bu "özerk" alanda kendilerine ait bir mekân yaratabildiklerini, kendilerini güvende hissettikleri bir yaşam alanını inşa edebildiklerini belirtiyorlar. Küreselleşmenin kendi geleneksel kültürlerini, yaşam biçimlerini yıktığını düşünüyorlar ve buna karşın kendi kimliklerini, değerlerini korumak amacıyla da "enformel" bir düzeyde örgütlenerek dayanışma içine giriyorlar. Mahalleliler küreselleşmiş bir dünya içerisinde rahat, konforlu ve huzurlu bir hayat süremeyeceklerini düşünüyorlar. Zaten bu süreçten "teknik" olarak dışlandıkları için de gittikçe madunlaşıyorlar. Maduniyetin de doğrudan bir sonucu olarak "devrimci" bir örgütlenme içerisine girip sistem-karşıtı bir harekete de dönüşmeden "özerk" bir yaşam alanı bütünüyle gündelik yaşamdaki sosyal ilişkiler ve "taktik"ler aracılığıyla kolektif bir biçimde inşa edilerek mahalle kuruluyor.

KAYNAKÇA

- Amster, R. (2004). *Street People and the Contested Realms of Public Space*, LFB Scholarly Publishing, New York.
- Bali, N. R. (2002). *Tarz- Hayat'tan Life Style'a*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bayat, A. (2006). "'Tehlikeli Sınıflar'dan 'Sessiz İsyankarlar'a: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti'", Özgür Gökmen ve Seçil Deren (der.), *Ortadoğu'da Maduniyet içinde*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bayat, A. (2008). *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri*, çev: Soner Torlak, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Benjamin, W. (2004). *Pasajlar*, çev: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Buğra, A. (2001). "Ekonomik Kriz Karşısında Türkiye'nin Geleneksel Refah Rejimi", *Toplum ve Bilim*, No. 89, s. 22-30.

- de Certeau, M.(2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I*, çev: Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Demir, E. (2002). “Kamusal Mekân ve İmge: Gençlik Parkı'nın Değişen Anlamı”, *Toplum ve Bilim*, no. 94, s. 109–142.
- Debord, G.(2002). “Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life”, B. Hihgmore (der.) *The Everday Life Reader*, Routledge, London.
- Erdoğan, N. (2007). “Yoksulları Dinlemek”, Necmi Erdoğan (der.), *Yoksulluk Halleri, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- Ergene B. (1999/2000). “Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi- Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?”, *Toplum ve Bilim*, No. 83, s. 32–46.
- Foucault, M. (2008). “of Other Spaces”, içinde M. Dehaene&L. De Cauter (der.), *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*, London:Routledge.
- Fiske, J. (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*, çev: Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara
- Hall, S.(2000). “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, A. King (der.), *Culture, Globalization and The World System*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Harvey, D. (2008). *Umut Mekânları*, çev: Zeynep Gambetti, Metis Yayınları, İstanbul.
- Hihgmore, B. (2002). *Everyday Life and Cultural Theory*, Routledge, London ve New York.
- McChesney, W. R.(2003). “Küresel İletişimin Politik Ekonomisi”, McChesney(der.) , *Kapitalizm ve Enformasyon Çağı*, Epos Yayınları, Ankara.
- Ray, L. (2007). *Globalization and Everyday Life*, , Routledge, London ve New York.
- Ray, S. (2009). *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*, Blackwell Publishing, UK
- Sardar, Z. ve Loon, V. B. (1999). *Introducing Cultural Studies*, Icon Books, Cambridge.
- Taylor, J. P. (2004). *World City Network: A Global Urban Analysis*, Routledge, London.
- Yeğenoğlu, M.(2002). “Küreselleşen Dünyada Çokkültürcülük ve Konukseverlik”, *Toplum ve Bilim*, No. 92, s. 120–137.
- Öktem, B. (2005). “Küresel Kent Söyleminin Kentsel Mekanı Dönüştürmedeki Rolü”, Hatice Kurtuluş (yay. haz.), *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Şevket Ercan Kızılay: 1983 yılında İskenderun'da doğdu. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. 2008 yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden “Deleuze ve Guattari'de Şizoanaliz ve Arzu” isimli yüksek lisans tezi ile mezun oldu. 2009 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümünde başladığı doktora eğitimine devam etmekte olup, doktora tezinde gecekondü (madun) kamusalılığının oluşumu ve sosyal tarihi üzerine çalışmaktadır. 2005 yılından itibaren de Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İletişim: ercankizilay@hotmail.com