



kültürveiletişim  
*culture&communication*

2010 • 13(2)  
YAZ • SUMMER



**kültürveiletişim**

*culture&communication*

**2010 13(2) • yaz/summer**

**ki**, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayımlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. **ki**, eleştirelliği, aklın sınır ve imkanlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. **ki**'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerildiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların kesişim noktalarından doğacak arayışlara açıktır. **ki**, "hakemli" bir dergidir; dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirilmeye alınır. **ki** yılda iki kez, Ocak ve Temmuz aylarında yayımlanır. **ki**'nin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir.

**Editör** Editor  
Nur Betül Çelik

**Yayın Kurulu** Editorial Board  
Ayşe İnal  
Aykut Çelebi  
Bülent Çaplı  
Halil Nalçaoğlu  
Meral Özbek  
Mine Gencil Bek  
Mutlu Binark  
Nejat Ulusay  
Nur Betül Çelik  
Sevilay Çelenk Özen  
Ülkü Doğanay

**Editör Asistanı** Editorial Assistant  
İlksen S. Dinçtürk  
Evrinm Yörük

**Tasarım** Design  
m. Sobacı

**Uluslararası Değerlendirme ve Danışma Kurulu** International Review and Advisory Board  
Ackbar Abbas, University of Hong Kong  
Armand Mattelard, University of Paris - VIII  
Briankle G. Chang, University of Massachusetts  
Kuan-Hsing Chen, National Tsing-Hua University  
Lawrence Grossberg, University of North Carolina at Chapel Hill  
Michael Morgan, University of Massachusetts  
R. Radhakrishnan, University of California, Irvine

**ISSN 1301-7241**

**Yönetim Yeri** Administrative  
kültür ve iletişim culture& communication  
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
Cebeci 06590 Ankara Turkey  
tel (+90.312) 319 77 14 / 247  
fax (+90.312) 362 27 17  
ki@media.ankara.edu.tr  
http://ilef.ankara.edu.tr/ki

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
adına Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:  
Prof. Dr. Eser Köker

Baskı: Rekmay Reklam Tanıtım Ltd.  
Cihan Sokak 12/B Sıhhiye • Ankara  
Tel: (0312) 231 09 26  
Baskı Tarihi: 9 Temmuz 2010

Yerel Süreli Yayın

kültür ve iletişim Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayımlanmaktadır.  
© 2010 **kültür ve iletişim**. Tüm hakları saklıdır.

# İçindekiler

5

Editör'den  
*Nur Betül Çelik*

9

Görsellik ve Kültürel Bellek İlişkisi: Göçmenin Evi  
*Gülsüm Depeli*

41

Tüketim Toplumunda Genç ve Yoksul Olmak:  
Dışlanma Süreçleri ve Karşı Stratejiler  
*Melike Aktaş Yamanoglu*

81

Erken Dönem Cumhuriyet Romanında  
Zenginler ve Zenginlik  
*Seçil Deren Van Het Hof*

107

Calvino Anlatısında "Sürgün" Konumlar  
*Sevilay Çelenk*

131

Namusun ve Namus Cinayetlerinin  
Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi  
*A. Nevin Yıldız Tahincioğlu*

159

*Kitap Eleştirisi:*  
Siyasal Üzerine  
*Nur Betül Çelik*



## *Editör'den...*

**Nur Betül Çelik**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

Kültür ve İletişim dergisi, on üçüncü yılını bu sayıyla tamamlıyor. On üç yıldır yazılarıyla dergimizin aralıksız çıkmasını sağlayan bütün yazarlarımıza, karşılıksız emekleriyle dergimize hakemlik etmiş olan bütün değerli akademisyenlere, büyük bir özveriyle dergimizin tasarımını yapan Mehmet Sobacı'ya ve öğrencilerine, dergimizin gelişimini izleyen bütün okurlarımıza teşekkür ederiz. Hedefimiz, bundan sonra da aksamadan çıkmaya devam etmek... Yeni sayılarımız için yazılarınızı bekliyoruz.

Bu sayımızda beş özgün yazıyla karşınızdayız. "Görsellik ve Kültürel Bellek: Göçmenin Evi" başlıklı çalışma, Gülsüm Depeli'ye ait ve Türkiye'den Almanya'ya göç etmiş toplulukların deneyimleri bağlamında göçmenlerin geride bıraktıkları topraklarla aidiyet ve bellek bağlantılarını sorguluyor. Çalışma, göçmenlerin evlerini donatan fotoğrafların kimlik inşasıyla ilişkisini tarihsel bir çözümlemeyle göstermeye çalışıyor. Alan araştırması Berlin, Almanya'da tamamlanmış olan çalışma, evlerde dekoratif amaçlı kullanılan görsel unsurlara, özellikle aile fotoğraflarına odaklanarak ev içi yaşam alanlarındaki görsel nesnelere izlenimci biçimde 'bakmayı' denemektedir. Bakılan yalnızca fotoğrafın kendisi değildir; içerik önemsenir ancak bunun yanı sıra fotoğrafların ev içindeki yerleri, duruşları, göze dokunuş biçimleri, kişilerle etkileşimleri, durdukları noktalardan birbirleriyle ilişkileri de araştırmanın ilgi alanı içindedir.

İkinci yazımızda da tıpkı ilkinde olduğu gibi özgün bir araştırmanın bulguları değerlendirilmektedir. Melike Aktaş Yamanoğlu'nun "Tüketim Toplumunda Genç ve Yoksul Olmak: Dışlanma Sneleri ve Karşı Stratejiler" başlığını taşıyan araştırması, tüketim toplumunda gençlik ve yoksulluk deneyimlerinin nasıl biçimlendiği ve bu deneyimlere yönelik kavrayışların nasıl tanımlandığı sorularını yanıtlamayı hedeflemektedir. Araştırma, Ankara'nın Altındağ, Mamak ve Sincan bölgelerinde yaşayan ve yaşları 15 ile 29 arasında değişen toplam 65 gençle yapılan yarı-yapılandırılmış görüşmelerin bulgularını değerlendirmektedir. Yazar araştırmasında, Pierre Bourdieu'nn "aktif ve metodolojik dinleme" adını verdiği görüşme tekniğini, araştırmacı ile grşlen kişiler arasındaki toplumsal mesafenin ve araştırma sürecinin bir parçası olan simgesel şiddetin azaltılabilmesi amacıyla kullanmıştır. Çalışma, kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuyla ilişkilerinin esas olarak dışlanma süreçleri ve bu süreçlere karşı verilen sembolik mücadeleler etrafında Şekillendiğini göstermektedir.

Seçil Deren Van Het Hof, "Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Zenginler ve Zenginlik" başlığını taşıyan yazısında bu kez zenginlik meselesini romanlarda göründüğü biçimiyle irdelemektedir. Romanları yazıldıkları dönemin ve kültürün zihinsel yapılarını kavramayı olanaklı kılan antropolojik nesnelere olarak gören yazar, Cumhuriyet'in ilk yılların-

da yazılan romanlarda ortaya çıkan bir sosyal tip olarak zenginleri toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğin temsili olarak ele almaktadır.

İzleyen yazımız, Sevilay Çelenk'in "Calvino Anlatısında 'Sürgün' Konumlar" başlığını taşıyan çalışmasıdır. Çalışma, İtalyan yazar Italo Calvino'nun *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* adlı romanında belirginleşen, okur ile yazar arasındaki otorite ilişkisini sarsan anlatı tarzını ele almaktadır. Çelenk yazısında, otoriterlik karşıtı tutumun Calvino'nun romanında okuru ve yazarı yerinden edişine, bir başka deyişle onları sürgün edişine ve bu sürgünün anlamına yoğunlaşmaktadır.

Son özgün makale Nevin Yıldız Tahincioğlu'na ait ve "Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi" başlığını taşıyor. Namus cinayetlerinin ardındaki namus olgusunu, Türkiye'deki cinsiyet eşitsizliklerinin kaynağı olarak inceleyen bu çalışma, Şanlıurfa'da farklı sosyo-ekonomik konumlarda otuz yedi kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanarak namus olgusunun, farklı ataerkil yapılara eklenilerek varlığını koruyabildiğini savunmaktadır.

Derginin bu sayısının son yazısı, Chantal Mouffe'un Mehmet Ratip tarafından Türkçeleştirilmiş olan ve İletişim Yayınları tarafından bu yılın Şubat ayında yayımlanmış olan *Siyasal Üzerine* adlı kitabının değerlendirmesidir.





# Görsellik ve Kültürel Bellek İlişkisi: Göçmenin Evi

Gülsüm Depeli

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Bu çalışma göç deneyimi yaşamış ailelerin arkalarında bıraktıkları coğrafya ile olan aidiyet ve bellek bağlarını sorgulamaktadır. Türkiye'den Almanya'ya göç etmiş olan topluluklar örneğinden hareket eden çalışmanın alan araştırması Mart - Ekim 2007 tarihleri arasında Berlin'de yürütülmüştür. Belleğin imgesel işleyişi ile görsel imgelerin dışsallaştırdığı hatıralar ve anlatılar arasında teorik bir bağ kurmaya yönelik çalışmada, göçmenin ev içi yaşam alanını hangi fotoğrafların donattığını araştıran betimsel bir sorudan yola çıkılmaktadır. Buradan hareketle ev içi dekoruna eklenen fotoğrafik imgeler ile hatırlanan geçmişin imgeleri arasındaki ilişki sorunsallaştırılmakta, göçmenin kimlik inşa sürecinde görsel materyal kullanımının yeri tarihsel olarak analiz edilmektedir. Bu tür bir tarihsel betim, fotoğraf ile kimlik ilişkisinin kuşaklara göre ne yönde değişim gösterdiğini de ortaya çıkarmakta, 'nostaljik kimlik'ten 'temsil olarak kimlik'e doğru açılan bir izlek sunmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** imge, bellek, göçmen, fotoğraf, kimlik

## *The Migrant's Home:*

## *The Relation Between Visuality And Cultural Memory*

## Abstract

This article explores the migrant families' homeland and their belonging and memory processes. The field work of the essay had been conducted in Berlin in March to October 2007 among the Turkish communities. Attempting to make a connection between the imaginary process of memory and the memories and narratives which have been externalized by the visual images, the article will try to examine which kind of photographs illustrate the migrant's domestic life conditions. Thus, the relation between the photographic images that are added to the domestic scene and the remembered past-life images will be scrutinized, and the role of visual materials usage in the process of making of migrant identity will be analysed. Such a historical description brings to light the relationship between the photograph and the identity that undergo an alternation of generations, and therefore reveals traces from nostalgic identity to identity as representation.

**Keywords:** image, memory, migrant, photography, identity

## Görsellik ve Kültürel Bellek İlişkisi: Göçmenin Evi

*Rüyamda bir dostum geldi ziyaretime. Uzaklardan. “Fotoğraf olarak mı geldin yoksa trenle mi?” diye sordum ona. Bütün fotoğraflar bir çeşit yolculukturlar ve bir yokluğun ifadesidirler.<sup>1</sup>*

Bu çalışma göç deneyimi yaşamış, diğer bir deyişle mekânsal ve zamansal bir kopuş yaşamış olan kişilerin, arkalarında bıraktıkları coğrafya ile olan aidiyet ve bellek bağlarını sorgulamaktadır. Türkiye’den Almanya’ya göç etmiş olan topluluklar örneğinden hareket eden çalışmanın alan araştırması Almanya’nın Berlin kentinde yürütülmüş<sup>2</sup>, araştırmanın temel ilgisi görsel nesnelere ile hatırlanan geçmiş imgeleri arasındaki bağlantıya odaklanmıştır.

Bellek ve görsel materyal ilişkisini sorgulayan çalışmada veri alanı olarak ağırlıklı fotoğraflardan faydalanılmıştır. Alan çalışması ev ortamlarında sürdürülmüş, aile fotoğrafları üzerine yapılandırılmamış sohbetler yapılmış, bu yolla “fotoğrafların kurdurduğu cümleler” takip edilmiştir. Görüntü ve sohbet birlikteliğinin ortaya çıkardığı cümlelerin bilgi, duygu ve etkileşim içeriği, göçmenin bellek ve aidiyet ifadelerinin izini sürmede gereken analiz kategorilerini sağlamıştır. Diğer bir deyişle, ‘fotoğraflar üzerine’ değil, daha ziyade ‘fotoğraflarla birlikte’ gerçekleştirilmiş olan bu

1 Berger ve Mohr 1976: 13’den çevrilmiştir.

2 Araştırmanın alan çalışması, “Almanyalı Türklerde Evlilik Törenlerinin Dönüşümü: Kültürel Bellek, Kimlik ve Aidiyet” başlıklı doktora tez çalışmasının alan araştırmaları esnasında yapılmıştır. Doktora tezi çerçevesinde 20 aile, 20 sektör, 30 gençlik görüşmesi yapılmıştır. Ailelerle yapılan görüşmeler derinlemesine görüşme niteliğinde olmuş, her aile ile en az iki kez ev ortamında görüşülmüştür. Bu çalışma, ağırlıklı doktora tezi ile ilgili aile görüşmelerinin fotoğraf ve bellek bağlamındaki kısmı, toplanan görsel kaynaklar ve alan günlüğü olarak tutulmuş gözlem raporları üzerine temellenmektedir.

görüşmelerde mümkün olduğu ölçüde çağrışımsallık ve anlatisallık izlenmeye çalışılmıştır.

Yöntem açısından da deneysel nitelikler taşıyan çalışma, Berlin'deki Türkiye kökenli<sup>3</sup> göçmenlerin ev içi yaşam alanlarındaki görsel nesnelere yönelik teorik bir 'bakış' denemesi olarak değerlendirilmelidir. Peki, burada 'bakış' gibi yöntemsel olarak muğlaklaşabilen bir kavramla ne kastedilmektedir? Bakış denemesi derken, kısmen izlenimci bir tasarımdan, görsel unsurların eve tutunuşunu, evi donatışını izlemekten söz ediyoruz. Fakat kabul edilmelidir ki 'ev' dediğimizde son derece bütünleşik bir bünyeyi kastederiz. Zira 'ev'in metaforik ve düzanlamsal bileşenleri oldukça kalabalıktır; ev, yurt ve yuva arasında salınan bir 'birlik' tasavvurunu somutlamaktadır. Bu denli yoğun bir birimin içinde hareket etmek, ilk bakışta sakin ve durgun görünen bir dokunun devingenliği üzerine düşünmek, hem yöntemsel olarak hem de teorik olarak zordur. Bununla birlikte gündelik yaşamın bu sakin görsel repertuarına teorik bir soru yöneltmek, zorluğuna rağmen heyecan verici bir deneyimdir.

Araştırmanın akademik sorgu odağını evlerde dekoratif amaçlı kullanılan görsel unsurlar, özellikle de aile fotoğrafları oluşturmaktadır. Çalışma fotoğrafların içeriklerinin yanında onların ev içindeki yerleştiri-

3 Türkiye'den Almanya'ya işçi göçü 1961 senesinde başlamıştır. Söz konusu nüfus, Türkiye'den yurtdışına göçün iç nedenleri de düşünüldüğünde heterojen bir topluluğu çerçevelemektedir (bakınız Abadan-Unat, 2002). Türkiyeli göçmenler ifadesi ile bu topluluğun içinde öncelikli kimliklerini etnik olarak Türk, Kürt, Arap veya dinsel kimliklerini öne çıkararak Sünni Müslüman veya Alevi olarak adlandıran heterojen bir topluluk kastedilmektedir. Berlin'deki göçmen profili ağırlıklı olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan göç etmiş topluluklardan oluşmaktadır (Almanya Türk Toplumu Başkanı Kenan Kolat ile görüşme protokolünden 02.06.2007).

liş, duruş ve göze dokunuş biçimlerini, kişilerin bakışları ile buluştukları noktada ortaya çıkardıkları etkileşim ve hatta fotoğrafların birbirleri ile olan ilişkileri ile de ilgilenen bir betimselliği kapsayacak şekilde tasarlanmıştır. Dolayısıyla bu metinde, 'bir bakış birimi' olarak görsel materyal unsurlarla donanmış bir mekânın bağlamsal dinamiğinin bütünü önemsenmektedir.

Görsellik ana başlığı şüphesiz, çeşitli bağlamlarda, yoğun ve sıklıkla konu edinilen, geniş bir akademik sorgu yelpazesine yayılmaktadır. Nitekim görsel olanı sorunsallaştırmada, sanat, estetik, medya, imge-imgelem, edebiyat, zihin ve biliş bağlamı çerçevelenmeler ilk anda akla gelenlerdir. Ne var ki bunlar bize iki konuda pek fazla şey söylememektedir. Öncelikle bu konu başlıkları içinde, fotoğraf ve kişi arasında örülen 'bakış'ın deneyimini konu edinen çalışmalar yok denecek kadar azdır. Görselliği sorgularken, düşünme deneyiminin dizgelerine başvuran, düşünmeyi betimleyen birçok teorik araştırma, izlek ve kavram söz konusuysen, bir iletişim türü olarak 'bakış'ın niteliği, insanlar ile nesnelere arasındaki görsel temasın mekanizması sosyal bilimler alanında nadiren sorgu konusu olmuştur. Bununla bağlantılı olarak ikinci eksiklik şu yöndedir: Kitlese tüketime açık imgeler bir yana, daha dar tanımlı sosyal gruplar içinde, diğer bir deyişle kültür-spesifik kamusal ağlarda gezinen, 'kişiselliği' kişinin biyografik tarihiyle doğrudan bağ kurmasından kaynaklanan, bir diğer görsel nesnelere repertuarının varlığı ortadadır. Evlerde biriken zengin bir özdeksel görsel yığından söz ediyoruz. Göze hantal bir kalabalık görünmüş, neredeyse hiç merak uyandırmamış olan bu yığın nesnelere sosyal bilimler içinde de çok az ilgi ve itibar görmüştür. Maddi kültür çalışmaları ve medya çalışmaları alanında dahi baskın araştırma konularının gölgesinde kalmışlardır. Sonuç olarak günümüzde, kişilerin ve toplulukların, gündelik yaşamlarının manevi ve özdeksel unsurlarından olan görüntülerle iletişimleri üzerine sorgulamalar hala yok denecek kadar azdır.<sup>4</sup>

Oysaki bu çalışmaya da konu olan göçmenlerin gündelik yaşam pratiklerinde görüntü paylaşımının çok önemli bir yeri vardır. Hatırlanırsa Almanya ile Türkiye arasında yolculuk eden fotoğraflar, video kasetler ve

4 Görüntülerin sosyal hayata ve kimlik pekiştirici etkinliklere dâhil olma biçimleri üzerine birkaç örnek çalışma olarak bakınız Rose, 2002: 5-18 ve 2004: 549-564.

ses kasetleri, göç tarihinde bir dönemin fenomenal olgusu olmuştur.<sup>5</sup> Böyle baktığımızda fotoğrafların, kuşaklar büyüdükçe büyüyen ve sayısı artan fotoğraf albümlerinin (hatta hareketli görüntülerin), insanların sosyal ilişki ağlarını tanımlamada, beslemede ve işaretlemedeki aktif rolünü açıklıkla izleyebiliriz. Bu görsel nesnelere, özellikle göç ile birlikte bir tekinsizlik hissiyatına kapılan 'kültürel beden'i yok olmaya karşı korumada direnç birimleri olarak iş görürler. Nitekim görsellik ve bellek ilişkisini araştıran bu metinde, göçmen ailelerin evlerinin dekorasyonuna eklenen görsel nesnelere, nasıl bir sosyal bellek ve aidiyet bağıyla ilişki kurduğu sorgulanmaktadır.

## Zihindeki İmgelerden Fotoğraflara

Görsellik, bellek ve göçmenlik temel kavramlarını buluşturmaya yönelik bir düşünsel tasarım bizleri ne tür bir kuramsal tartışma alanına götürür? Öncelikle bu üç kavramı açık veya örtülü olarak bir arada kullanmış olan Arjun Appadurai'ye bakalım. Appadurai (1998: 182), göçmenlerin 'yer kurma' ve 'yerellik üretimi' (*production of locality*) pratikleri üzerine ve aynı bağlamda göçmenin belleği üzerine düşünürken, maddi kültür unsurları ile törensellik ve kimlik ilişkisini, sadece performatif kültürel pratikler değil, imgeler ve imgelemler düzleminde de birbirine sıkıca bağlar. Kimliğin, mekânsal ve zamansal, aidiyet ve iyelik ilintilerinin sürekli inşa edilemeyen dinamiğini izlemeye çalışırken, Raymond Williams'dan ödünç aldığı 'duygu yapısı' kavramını öne çıkarır. Göç etmiş toplulukları değerlendirirken, yerellik ve yurt üretiminin ne tür bir 'duygu yapısı'na (*structure of feeling*) yaslandığını sorgulamak gerektiğini vurgular. Nitekim yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olan görsel nesnelere ve içerikler, zamana ve mekâna demirleyen kültürel belleği görünür kılmada, duygu yapısına temas eden nitelikleriyle açıkça aktördürler. Appadurai'den özetlenen bu çerçeve, çalışma boyunca 'yurt olarak ev' ve 'yuva olarak ev' bağlamlarıyla birlikte düşünülmelidir.

Görsel nesnelere bir araştırma konusu olarak örneklemiş olan Pierre Bourdieu, buradaki kuramsal rotanın biçimlenmesinde önem kazanmış

bir diğer düşünürdür. Bourdieu'nun bu çalışmaya katkısı sadece teorik düzlemde olmamıştır. Yazarın gündelik pratiklere ilişkin aslında cevapları peşinen verilmiş bazı soruları, yaratıcı bir merakla yeniden sorma biçimi bir esinlenme olarak bu çalışmanın dokusunu belirlemiştir. Bourdieu *Photography: A Middle-brow Art* (1996) adlı kitabının ilk bölümünde, insanların görüntülerle ve görüntü üretme araçlarıyla ilişkisini aile ve sınıfsallık temelinde sorgular.

Fotoğraf çeken insanın objektifini nelere yönelttiğini betimleyen makalesinde, yuvanın 'can'ı sayılan 'aile' ile fotoğrafın çevrelediği 'içerik' arasında mitik bir 'birlik' bağını akla getirir; bu ilişki ifadesini 'birlik kültürü' kavramında bulur. Bourdieu'dan sağladığı bu çerçeveyi kendi çalışmasına aksettiren Barbara Wolbert (2001: 21–35), göçmenin parçalanmışlığını fotoğraflar üzerinden izlemeye yönelmiştir. Aile olağan bir birliktelik gibidir. Nitekim geniş aile fotoğrafları da bu birliği somutlar. Göç ile birlikte aile bireyleri birbirinden ayrı düştüğünde, fotoğraflardaki suretler de yalnızlaşır, ayrı düşerler. İşte o zaman aile göçmenin kaldığı yurt odasının (*Heim*) duvarlarındaki fotoğraflar yoluyla yeniden bir araya gelir. Gerçek kavuşmalar ise gene fotoğraflarla taçlandırılır.

Göç ve göçmenlik bir yana, konu fotoğraf olunca, "insan neden ve ne zaman fotoğraf çektirir veya çeker, fotoğraflarını ne şekillerde muhafaza eder, nasıl kullanır, onları nerede saklar, nerede sergiler, nasıl tasnif eder, fotoğrafın içeriğini nasıl düzenler?" gibi birçok sorunun ardından gidilebilir elbette. Özdeksel olarak fotoğrafları göç ve sosyal bellek bağlamında yorumlamaya çalışan bu çalışma ise çok daha basit bir ilk soruyla harekete geçmektedir: Günümüzde göçmenin ev içi yaşam alanını hangi fotoğraflar donatıyor? Bu fotoğrafların insanlarla ne tür bir iletişim kurduğu sorusu ise bizi, John Berger'in tespitiyle buluşturmaktadır. Yazara göre kişinin bir görüntüye bakması, aslında her zaman görüntü ile kendisi arasındaki ilişkiye bakmasıdır (1995: 9–11). Şu halde, ev içi dekorasyona eklenen fotoğraflar gündelik ritme nasıl eklenmektedirler, insanlara ne yapmaktadırlar?

Çalışma fotoğraflara odaklanıyor olsa da Berlin'deki göçmenlerin evlerine baktığımızda bizi sadece fotoğrafların karşılamayacağı açıktır. Göçmenin evinin duvarları, fotoğrafların yanında, farklı kültürel nesne-

lerle de bezenmekte, bütüncül bakıldığında çok daha zengin bir kültürel kimlik bağlamı ve dokusu sunmaktadır. Aile fotoğraflarından başka neler vardır Berlin'deki Türkiye kökenli ailelerin evlerinin duvarlarında? Hz. Ali resmi, Bakır işlemeli Hacı Bektaş Veli motifi, Yılmaz Güney, Ahmet Kaya, Che Guevera posterleri, Kuran'dan bir ayeti çerçeveyen bir saat, hemşehri derneğinin bastırıldığı memlekette fotoğraflarla bezenmiş bir takvim, nazarlık, ünlü bir şarkıcı ile birlikte çekilmiş bir anı fotoğrafı, kişilerin kültürel bağlarını veya politik bağlantılarını işaret eden bayrak, yöresel kıyafetler ve aksesuarlar, yurt ve kırsal göndermesi olan üzerlik, mısır koçanı, buğday başağı gibi nesnelere, panoramik bir memleket fotoğrafı ve Alevi müziğinin sembolü sayılan bir bağlama...<sup>6</sup> Berlin'deki göçmen profilini ve onların sosyo-politik angajmanlarını görsel olarak özetleyen bu nesnelere, bakışın bir çarpıda topladığı örneklerdir.

Fotoğrafların yanında, yukarıdaki türde nesnelere de katmanlaşan dekoratif düzenlemeden anlaşılacağı üzere göçmenin ev içi yaşam alanı, kaçınılmaz olarak daha geniş bir yaşam dünyasıyla sürekli temas içindedir. Şu halde aile kavramını da özenle tanımlamak gerekmektedir. Bu konuda Kuhn'un (1995: 2) tanımı bize kılavuzluk edebilir. Yazara göre aile basit ama yoğun bir ifadeyle "zengin bir aidiyetler bütünü" olarak görülmelidir. Nitekim ailenin mitik gücü ile ulusun mitik gücü arasındaki bağlantı bu katmanlı aidiyetler yelpazesini boydan boya kat etmektedir. Fakat ulus, aile, bellek etrafında genişleyen konunun detayları bu çalışmanın konusu olamayacak kadar kapsamlıdır. Daha önce de belirtildiği gibi bu çalışmanın kapsamı kültürel belleğin izini fotoğraflar üzerinden sürmek olarak tanımlanmış ve sınırlanmıştır.

Kuramsal açıdan bu araştırmaya yön veren ilk soru göçmenin duvarlarındaki fotoğrafların betimi ve iletişimsel işlevi üzerinedir. Şimdi kuramsal tartışmanın ikinci sorusu ile devam edelim. Görsel olan üzerine düşünme pratiğini veya görüntüyle kurulan ilişkinin niteliğini nasıl betimleyebiliriz? Soruyu bir karşılaştırma yardımıyla cevaplamaya çalışırsak, görsel olan ile kurulan ilişki örneğinin metinsel olan ile kurulan ilişki türünden farklı mıdır? Bu sorunun cevabı bizi görsellik ve bellek ilişkisi ile ilgili tartışmaya yönlendirecektir.

6 Bu bilgiler ev içi gözlemlerin kaydedildiği alan günlüklerinden özetlenmiştir.

### Zihni Tasarım Olarak Görsellik

Görsel olanın ve metinsel olanın birbirinden farklılıkları üzerine değinilere kısmen yazılı ve yazı öncesi toplumları tartışan çalışmalarda rastlanmaktadır. Örneğin Walter Ong, bir teknolojik dolayımına türü olarak yazı hakkında der ki: “Yazı basitçe sözle söylenenin kâğıda aktarımı değildir. Yazı, zihin dünyasında bir yeniden düzenlemedir” (1999: 30–40). Nitekim sözlü kültür ve yazılı kültür toplumlarındaki zihni farklılaşmadan söz ederken bu tespiti temel alırız. Yazının icadı, ‘sözlü kültürden’ ‘yazılı kültüre’ geçişin dönüm noktası olmuştur. Yazı ile birlikte zihinsel etkinlikte biçimsel ve içeriksel bir farklılaşma gerçekleşmiştir; sessel, sözel ve performatif<sup>7</sup> pratiklerle ‘belleğini aktaran kültür’den, betimsel ve sistematik işlemlere yönelen, kendi içinde tutarlılık dizgeleri oluşturan ‘tarihini kaydeden kültür’e geçiş yapılmıştır.<sup>8</sup>

Peki, yazıdan önceyi ve yazıdan sonrayı omurga olarak kabul eden bu tarihsel betimin içinde ‘görsel olan’ nereye yerleşir? Çoğunlukla göz ardı edilmiş olsa da görselliğin tarihi şüphesiz insanlığın tüm dönemlerine yayılır; en basit ifadeyle görsellik insanlık tarihiyle başlar. Düşünce duyuların soyutladığı, bilinç düzlemi ile açıktan bağlantılanan bir etkinlik

7 *Performative* kavramı uygulamısal, gerçekleştirici, taklitsel gibi sözcüklerle karşılanmaya çalışılmıştır. Fakat bu sözcüklerin hiçbiri buradaki içeriği tam olarak karşılayamamaktadır. Kavramın ‘performatif’ biçimindeki Türkçeleşmiş halinin genel kabul gördüğü tespitinden de hareketle, sözcüğün bu biçimde kullanılması tercih edilmiştir.

8 Söz-yazı-imge etrafındaki düşünsel serüveni kısaca özetlemeye çalışalım. Açık ki toplumsal yaşamda, yazılı kültürün başlaması ile birlikte sözlü kültür aşamasının tamamlanmış ve nihayetlenmiş olduğu söylenemez. Bu iki kategori arasında hiyerarşik bir kademelenme yapılamaz. Nitekim sözlü ve yazılı kültür süreçlerini kronolojik ve ilerlemeci (*progressive*) bir sıralama olarak okumanın, buna bağlı olarak ‘yazı’yı medeniliği işaretleyen bir milat olarak kabul etmenin, başlı başına bir hata olduğu, bu hatanın tarihsel olarak pozitivistik bir zihni perspektifi dayatmış olduğu, günümüzün sosyal bilimler paradigması içinde artık genel bir eleştiridir. Nitekim fotoğraf da sert eleştirileri göğüslemesi beklenen bu pozitivist dönemin içinde, kendi özgül tarihini yaşamıştır. 19. yüzyılın ortalarında önemli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış olan fotoğraf, bir yandan pozitivism ve sosyoloji ile paralel bir ömür sürmüştür (Berger, 1988: 100) ama aynı zamanda Freud’un ve onun bilinçaltı kavramının güncelleştirdiği dönem ile kesişmiştir. Bu tarihsel rastlaşmalar fotoğrafın kullanım ve yorumlanış biçimlerini de belirlemiştir. Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin özellikle Aydınlanma döneminden itibaren böyle bir tür evrimsel hiyerarşi varsaymış, bunun sonucunda, toplumsal olanı sorunsallaştırmada, akıl ve dil merkezli (*logocentric*) zihni etkinliklere öncelik verilmiş; söz, ses ve imge ve imgeleme bağ kuran diğer tüm bilme ve duygu biçimleri, hem teorik hem de yöntemsel olarak dışarıda bırakılmıştır. *Loğosantrik* tasavvur fotoğrafı dışarıda bırakmayı elbette düşünmemiş; ancak ondan kanıt, ispat ve model ile bağ kuran bir nesneleşme beklemiştir. Söz konusu metodolojik paradigmadaki kırılma ise hepimizin de bildiği üzere yaklaşık 1960 sonlarına doğru, sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji, sözlü tarih çalışmaları, feminist metodoloji, kültürel çalışmalar ve medya çalışmaları alanlarındaki yeni yönelimlerle başlamıştır.



iken görme doğrudan duyuşsal bir birimdir: Hem tarihsel açıdan hem de zihni etkinlik sıralaması açısından düşünmeden önce gelir, düşünmeden önce algı ve duygulanım (*affection*) süreçlerine eklenir.

Biraz daha somut örneklerden hareketle, 'görme' durumundan imgeler oluşturma etkinliğine geçelim. İmge ilk kullanılışından itibaren farklı ilişki pratiklerini çağırıştır. Daha açık bir ifadeyle imgelerden sırf bilgi aktarma amaçlı iş görmeleri beklenmemiştir. İmgeler bilgisel içerikleri yanında, her zaman duygulara ve imgeleme<sup>9</sup> tutunmaya çalışmışlardır. Bu söylediğimiz mağara duvarlarına çizilen ilk av hayvanları figürleri için de geçerlidir, resim sanatı için de. Romalılardaki ölü maskeleri için ve hatta fotoğraf dönemine geldiğimizdeki 19. yüzyıl 'ölüm döşegi fotoğrafçılığı'<sup>10</sup> ve devamından gelen 'portre fotoğrafçılığı' için de aynı tespit geçerlidir. Bu çalışma açısından temel önemde olan fotoğrafın bir yokluğun dile geliş biçimi olarak varlığıdır.

Görsel içeriğin algılanması yazı okuma pratiği ile karşılaştırılabilir nitelikte değıldir. Ong'un örneğı üzerinden, yazı ve söz dizgesi içinde kalmayı sürdürerek devam edersek şu yoruma ulaşabiliriz: Sözel ve görsel olan, sistematik, birikimli ve tutarlı bir 'tarih kaydı'ndan ziyade, unutmaya, hatırlamaya, filtrelemeye ve çağrışıma demir atan bir işleyiş mekanizmasına sahiptir; bu işleyiş 'bellek aktarımı'na benzemektedir. şu halde, görüntülerle iletişimin, yazılı kültürden ziyade sözlü kültürün iletişim pratiğıyle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Metin sıralıdır; bir başı ve bir sonu vardır. Metni okuma, içerikteki anlamsal bütünü edinme deneyimi de bu yapıca belirlenir. Bir görsel birim ise bu özellikleri taşımaz; her şeyden önce ona 'bakılır'. Okuma harfleri izlerken, 'bakma' simgelerden ziyade doğrudan bağlama demirleyen bir etkinliktir. Okuma temas ettiğı bağlamı ele geçirmeye çalışırken, bakma bağlama gömülme ile bağlantılı düşünülebilir.

Görsel sanatlar ve görsel antropoloji alanları içinden Crawford ve Turton ikilisi ile Paul Hockings de görsel ile metinsel olanın farkını tartı-

9 *Imagination* sözcüğü Türkçeye imgelem olarak çevrilmiştir. İmgelem kavramı hayal ve düşün-yasıyla ilişkilendirilebildiğı gibi Arapçadaki "tahayyül etme" ve "tasavvur etme" sözcüklerini kapsar içeriğıyle de birlikte düşünölmelidir.

10 Ölü maskları ve ölüm döşegi fotoğrafçılığı konusunda geniş bilgilendirme için bakınız Sayın, 2003: 88-112. Portre fotoğrafçılığı konusunda bakınız Kuhn, 1995.

şan yazarlardandır. Hockings (1995: 519–526), bilimsel bakışın sistematik, soyut ve sonuç odaklı niteliğinin karşısına görsel olanın fenomenolojik ve parçalı dokusunu yerleştirirken, özünde metin ile görüntü arasında bir karşılaştırma yapmakta ve görsel olanı bilimsellik sınavına tabi kılmaya yönelik yaklaşımlara cevap sunmaktadır; görsel birimler metin yapılı bilimin metodolojik yapılarıyla uyum sağlamaz. Metin; fikri bir düzenleme, soyutlama ve genelleme sistematüğinde oluşur ve okunur. Görüntüyle ilişkilenecek ise metin okumanın gerektirdiğı formasyona ihtiyaç duymadığı gibi bütünüyle farklı bir dizgede gerçekleşir. Görsel olana bakma pratiğı tikeldir, fenomenolojiktir, burada bakma (okuma) bir başlangıçtan hareket edip bir sona doğru hareket ediyor değildir. Crawford ve Turton (1992: 68–73), görsel birimin metindeki sözcük birimden farklı işlediğini, daha ziyade ‘ifadeler’ (*utterances*) olarak karşımıza çıktığını vurgularlar.

Görsel olan, özellikle fotoğraf, bilgilendirici içeriğinin yanında kişiden metne göre daha farklı bir fikri, duygusal (*emotional*) ve duygulanımsal (*affective*) temas talep edebilir. Örneğın fotoğrafın içindeki bir detay insanı “çarpabilir”. Görüntüye bakma deneyimini bilgisel/düzanlamsal (*indexical/dennotative*), çağrışımsal ve yananlamsal (*connotative*) boyutlarıyla izlemeye çalışan Roland Barthes, hem olumlu hem de olumsuz nitelikli olabilecek bu ‘çarpma’ veya ‘bir ok gibi delip geçme’ etkisini *punctum* diye adlandırır (1996: 47–58). Özdeksel niteliğıyle fotoğraf değildir burada söz konusu olan etkinin kaynağı, onun içinde bir unsurdur; belki de kişinin biyografisini niteleyen kimi örtük duygulara çengel atan bir etkidir söz konusu olan. Daha erken döneminde yazdığı bir diğeri metninde, tek başına görüntünün ‘kodlanmamış mesaj’ olarak ‘medenileşmemiş’liğinden söz ederken Barthes, *punctum*’un ilintileri kolay teşhis ve tespit edilemeyen dinamiğini kastetmekte gibidir. Bu tür görsel içeriklerin, zihnin denetimi kolay olmayan, fikri sistematüğe yerleşmeyen alanlarıyla irtibat kurduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yazar, görüntünün dil ile kodlanmaması, zapt-u rapt altına alınmaması halinde insanı nerelere götürebileceğinin öngörülemediğini, yani görüntünün dizginlenemezliğini kastetmektedir (Barthes, 2001: 33–40).

Fotoğrafik görüntünün temsil ve gerçek kavramlarıyla bağlantısı kendi içinde tartışmalı bir konudur. Şimdilik söz konusu çetrefil alana

girilmeyecek, yaklaşımlardan sadece biri takip edilecektir. Burada önem kazanan ve pek çok düşünür tarafından da benimsenen temel argüman şudur: Fotoğraf bir temsil olarak düşünülmekten ziyade, 'zamansallığıyla' bir iz olarak düşünülmalıdır. Bu görüş Susan Sontag'a aittir ve yazarın fotoğrafı tanımlama çabasının sonucu olarak öne sürülmüştür. Sontag'ın kavrayışına göre fotoğraf bir temsil değildir; daha ziyade "gerçek olanın doğrudan kaydı" olarak geçmişten günümüze taşınan bir 'iz'dir. Buradaki iz (*trace*) kavramı hem tarihselleşme ile hem kanıt ile ve hem de yaşamın maddi boyutuyla bağ kurar (Sontag 1978'den aktaran Lister ve Wells, 2001: 76-89).

Fotoğrafın elbette kanıt olarak kullanıldığı durumlar söz konusudur. Fakat Sontag'daki 'iz' olarak fotoğraf fikri 'kanıt' olarak fotoğraf ile çelişir. Zira bu fikir zaten kanıt ile temsil arasında varsayılan bir bağlantıdan hareket etmekte, fotoğrafın bir hakikati kanıtlayan bir dolayım, bir temsil olmadığını; bir iz olarak 'kendisi' olduğunu savunmaktadır. Nitekim biz de burada, göçmenlerin ev içi düzenlemelerine eklenen fotoğrafların kanıt niteliğinden ziyade 'kendisi' olarak varoluşları ile ilgilenmekteyiz.

Sontag'ın kanıt ve fotoğraf ilişkisine yönelik bu itirazı ve iz kavrayışı, fotoğraf üzerine yazan ve düşünen birçok teorisyence paylaşılmaktadır. Barthes (1996: 36), Berger (1988) ve John Tagg'in (1988: 65) görüşleri de açıkça fotoğrafta saklı ışığın gerçek olduğunu kabul eder doğrultudadır. Her üç yazar tarafından fotoğraflar, tarihin kanıtı olarak değil, içeriksel ve özdeksel nitelikleriyle, tarihi olanın bizzat kendisi olarak betimlenirler. Onlar yaşama eklenirler; böylece hem kendileri bellek ile donanırlar hem de içine gömülü oldukları sosyal bellek ile doğrudan ilişki kurarlar. Konuyla ilgili örneklerden ilerleyen bölümlerde söz edilecektir. Şimdi tartışmaya bellek kavramı ile devam edelim.

Anlaşılabileceği üzere bellek burada, bilişsel içeriğiyle değil, toplumsal bağlamıyla, kültürel/kolektif bellek niteliğiyle kavranmaktadır. Kültürel bellek her ne kadar geçmiş ile bağlantılı düşünülse de kendini sadece ve hep 'şimdi'nin içinde günceller; hatırlayış ve unutuşlarla kurar. Kişisel olan (biyografik olan) ile kolektif olanın (toplumsal olanın) birbirine göre ve sürekli, yeniden düzenlenedurması ile şekillenir (Jedlowski, 2001: 30). Belleğin kesin bir yapısı, öngörülebilir bir işleyiş mekanizması

yoktur. Bellek dediğimizde, zamana ve mekâna, imgeye ve nesneye, dokuya ve kokuya kök salmış olan, muğlaklıkların, hatıra buğusunun ve duygusallığın varlığını sürdürdüğü bir zihni düzleme bakmaktayızdır (Nora, 2006: 19). Şimdilik fotoğrafa bakmanın da buna benzeyen bir deneyim olduğunu ileride hatırlamak üzere zihnimize yazalım. Fakat geldiğimiz noktada şu açıktır ki toplumsal belleği sorunsallaştıran bu çalışma, sosyal bilimlerin uzun bir süre zaaf kategorisi içinde görmüş olduğu bir alanda, duygusal bağlamlarda gezinmeyi peşinen kabul etmektedir.

İngesel<sup>11</sup> olanın bellek ve hatırlama ile ilişkisi daha erken dönemlerde Bergson (2007 -*orijinal basım 1939*) ve Halbwichs (1992 -*orijinal basım 1941*) tarafından ifade edilmiştir. Kişi imgelerle hatırlar; deneyimlediği, temas ettiği anlardan biriktirdiği imgeleri ‘şimdi’nin içinde devindirir, farklı zamanlarda ve mekânlarda gezdirir, çeşitli duygularla ve nesnelere buluşturur. Dolayısıyla yukarıdaki metinsel ve görsel olan arasındaki ayrımı da hatırd tutarak, şu vurguyu yinelemek önemlidir: “Şimdi içinde yinelenen bellek” olarak biyografik karşılaşma ve hatırlama, metinsel olanın değil, görsel olanın mekanizmasıyla işler. Bellek iki biçimde imgeseldir; hem imgelerle işler hem de kendisi ‘imgelem’ oluşturur. Buna ek olarak hatırlama deneyimi, bütüncül değil parçalıdır, başı ve sonu olmak zorunda değildir. Bir noktadan başlayıp diğer bir noktada bitmez. Hatırlama, çizgisel ve nesnel olmaktan ziyade çağrışımsaldır, özeldir ve özeldir; daha yerinde bir ifade ile ‘kişisel’dir.

Geçmişimizle ‘şimdi’mizin arasını, boşluksuz ve anlamlı bir şekilde düzenlemeye gayret eden bellek işimizden, hatırımızdaki ve hatıramızdaki imgelerden söz ettiğimizde, kaçınılmaz olarak kişisel olan bir zemine yöneliriz. Çünkü kişinin ilişkide olduğu imgeler ve imgelem, bizzat kendi yaşamına, kendi tanıdık ilişki ağlarına dokunur; bu özel bir iletişim biçimidir. Nitekim Berger (1988: 90) fotoğrafa bakışın niteliğinde, kişiselleşme yönünde gözlenebilir bir kip farkı yaratmak üzere şöyle der: “Bir an için vaktiyle [fotoğraftaki] atlı adama aşık olduğunuzu ve onun artık yok olduğunu düşünün.” Walter Benjamin (2002: 29) ise A. Lichtwark’ın 1907 senesinde söylemiş olduğu “Çağımızda, bir kişinin kendi fotoğrafı kadar,

11 Burada imgesel kavramı, imgelemsel, görsel, figüratif anlamlarının tamamını kapsayan niteliğiyle kullanılmaktadır. Kavramın zihni dünyamızdaki, hatta düş dünyamızdaki imgelerle gerçek dünyadaki imgeler arasında bağ kuran niteliği özellikle önemsenmektedir.

akrabalarının, arkadaşlarının, sevgilisinin fotoğrafı kadar ilgi gösterilen başka bir sanat ürünü yoktur” sözlerini hatırlatmakta ve yinelemektedir. Ne var ki daha önce belirtildiği üzere bu tespite yönelik ilgi günümüzde hala zayıftır.

Şu halde fotoğraf, kişisel alan ile bağlantısı ölçüsünde, kişinin bireysel dünyasıyla, algı dünyasıyla, yaşam dünyasıyla, çağrışım, duygu ve hatırlama dünyasıyla, metne göre daha katmanlı bir bağ kurar. Bu bağlamda, kişinin kendi yaşam alanındaki görsel nesnelere ilişki kurma ve sürdürme biçimi, belleğin ve hatırlamanın hatta yineleme ve pekiştirmenin karmaşık ritmine tutunmaktadır. Nitekim bu çalışmanın yöneldiği görsel nesnelere repertuarı da kişisel olan ile doğrudan bağ kuran niteliğiyle ‘bakış’ımızın teorik rotasında yerli yerine oturmaktadır. Göçmenin sosyal belleği çerçevesinde, kişisel ve biyografik olanın kolektif olanla nasıl bağlandığını yorumlamak ise göçmenin aidiyet ve kimlik ilintileri arasında yaptığı imgelerarası yolculuğunun seyrinde ortaya çıkacaktır.

Tekrar Ong’a (1999: 98) ve Assmann’a (2001: 28–30) dönersek, bu iki düşünürün göre yazı düşüncenin dışsallaştırılmasıdır. ‘Görsel kültür’ gibi katmanlı ve gayet de muğlâklaşabilen bir kavramın gündemimize kurulduğu günümüzde, iki yazarın söz konusu tespitlerinden uyarlanmış şu soru bu çalışma açısından temel önemdedir: Eğer teknik olarak yazı düşüncenin dışsallaştırılması ise o halde yaşamımızda büyük yer kaplayan görüntüler ve görsel nesnelere neyin uzantısıdır veya neyin dışsallaştırılmasıdır? Yukarıdaki karşılaştırmalı tartışmadan da hareketle, görüntünün sadece ve doğrudan belleğin dışsallaştırılması olduğunu iddia etmek fazla genel geçerlik heveslisi ve fazla aceleci bir yaklaşım olabilir. Fakat gene de bellek ile imgesel olanın arasındaki reddedilemez bağ, bu çalışmaya teorik bir hareket noktası sağlamakta şimdilik yeterlidir.

Yerinden edilme ve kopuş deneyimleriyle tanımlanan göçmenin belleğinin dışsallaştırma biçimini araştıran bu metnin dağınık görünen bağlantılarını buluşturacak birkaç teorik tutamak ile devam edelim. Bellek ve ‘yer/mekânsallık’ ilişkisini kurmada Morley ve Robins (1997: 130–131) derler ki: “kimlik bir bellek birimidir ve yurt anlarından oluşur.” Bu alıntı bize, sırf kendi yaşam bölgesinin değil, aynı zamanda ulusu çerçeveleyen sınırın da dışına çıkmış olan göçmenin belleğini sorgulamada yeterli

bir ilk hareket noktası sunuyor. İkinci destekleyici kuramsal tutamağı ise Tolia-Kelly'den hareketle oluşturalım. Tolia-Kelly (2004: 317) metninde bizi, belleğı biriktiren, mübadele eden ve materyalleştiren bir çerçeve olarak 'ev'e götürür; ev imgesel ve metaforik zenginliğıyle, 'yuva'ya, 'yurt'a, ütopik anlamda ise 'vatan'a ve kökene gönderme yapar. Ev, dinamik içeriğıyle yaşayan bir kavramdır. Diğer taraftan ev, Bourdieu'nun (1996) 'birlik kùltü' kapsamında çerçevelediğı ailenin kabuğudur. Nitekim bu çalışma söz konusu kabuğun iç duvarlarında, evi donatan fotoğrafik izlerin üzerinde gezinmektedir.

şu halde göçmenin evi nasıl bir 'yaşam alanı' birimidir? Fotoğrafların kullanılışına, duvarlardaki veya saklı köşelerindeki maddi varlıklarına dikkat yöneltmek, göçmenin mekânsal ve zamansal var oluşu üzerine, bellek ve kimlik bağı üzerine, bize nasıl bir düşünme birimi sağılar? Tarihsel olanın bir temsili olmaktan ziyade, bizzat kendisi olarak gündelik hayata eklenen bu görsel nesnelere, göçmen açısından, ev ile yurdun, yurt ile yuvanın, kimlik ile aidiyetin bağına nasıl kurmakta veya kırmaktadır? Çalışma bu sorular izleğinde devam edecek, ortaya çıkan betimler kuşaklararası farklılaşmalar doğrultusunda analiz edilecektir.

### **Mekâna Tutunan Fotoğraflar: Duvarların Dili Olsa**

Fotoğraflar ev içlerinde dinamik, değışken ve tekinsiz koşullarda varlık sürdürürler. Evin dışına çıktıkları da olur elbette; elden ele dolaşırlar hatta sınırötesi yolculuklar yaparlar ama en nihayetinde hep bir 'ev'de soluklanırlar. Fotoğraflar duvarlara, hatta priz, pencere veya vitrin kenarlarına ilişirler. Masa üstlerinde, zarflarda, karton kutularda, yaldızlı albümlerde, kimi zaman da kişilerin en saklı, mahrem köşelerinde yaşarlar. Ne çekmeceler ve kutular ne de örneğın kütüphane güvenli bir yuvadır onlar için. Duvarlar da fotoğraflar için yeterince 'yerleşik' bir yer sunuyor değıllerdir. Fotoğraf ile kurulan ilişkinin kendi özgülükleri vardır. İnsanın sevgi ve hiddetini çekerler; yakıldıkları, yırtıldıkları olur. Kimi zaman bir mahremin veya gizin yükünü tutar, gizli yerlerde saklanırlar. İnsanın duygu yoğunluklarını üzerine boça ettiğı fotoğraflar her zaman bir hezeyan ve sıkıntının yükünü taşıyor değıllerdir elbette. Fotoğraf öpülür, ona tapınıldığı olur hatta. John Berger ve Jean Mohr'un örneklelediğı

gibi ortasından ikiye yırtılır fotoğraf bazen; vesikalığın ayrı düşmüş iki yarısı tekrar birleşeceği zamanı bekler.<sup>12</sup> Hayatımızdan tamamen çıkarmak istediğimiz kişileri fotoğraflarımızdan da kesip çıkarırız bazen. Onları fotoğrafın çerçevelediği ailemizin dışına iteriz.

Fotoğrafların zaman ve mekân içindeki yolculuğunun kendine özgü yanları vardır. Göçün ilk yıllarında, Almanya – Türkiye arasında zarflar ya da paketler içinde yolculuk eden bu nesnelere ve günümüzde sanal güzergâhlarda dolaşan, özdeğinden dahi kurtulmuş bu içeriklerde, bir bakıştan diğer bakışa aktarılan temelde imgedir: Örneğin yeni doğan bir bebektir, evlenen bir çiftin mutluluk görüntüsüdür. Ya da ailesi Almanya'ya işçi gitmiş olan bir çocuğun objektife gül sunan siyah-beyaz halidir. Özenle giydirilmiştir anneannesi tarafından, eline verilen bir gül ile hazırlanmıştır fotoğraf makinesinin bakışına. Almanya'dan Türkiye'ye gönderilen ilk stüdyo fotoğraflarındaki bedenlere ilişmiş pozdur yolculuğa çıkmış olan imge. Veya memleketin manzarasıdır bir imgeye tutunmak yoluyla göçmenin hatırasında unutulmaya direnen. Sonsuz çoğaltılabilir bu örnekler. Fotoğraflar, kendine yer yapma arzusundaki bellek işlerinin özdeksel elçileri olarak dolaşırlar.

Zamanın ve mekânın içinde kayan fotoğrafın en büyük gücü, “gerçekten olmuş olan bir anın” taşıyıcısı olmasıdır (Barthes, 1996: 81). Fotoğrafta görünen ceviz ağacı gerçekten var olmuştur, onun gölgesinde oturmuşlughunuz “yaşanmış bir şeydir”. Barthes'ın ifadesiyle, “belirli bir fotoğraf, göndergesinden (temsil ettiği şeyden) hiç ayırt edilemez. (...). Her zaman göndergesini yanında taşır gibidir fotoğraf.”(1996: 18). Bu nedenle baktığımızda gördüğümüz aslında hiçbir zaman özdeksel haliyle fotoğraf değildir; imgeyle kurduğumuz, imgenin göndergesine uzanan bağıdır öne çıkan. Kişiyi fotoğrafları saklamaya, yırtmaya, öpmeye, hatta fotoğraflarla konuşmaya yönlendiren de bu özelliğidir. Özdeksel niteliğiyle karşımızda duran fotoğraftaki imgeye olan sevgimiz, hiddetimiz, özlemimiz aslında imgenin gerçek sahibine yöneliktir. Nitekim baktığımız fotoğraftaki imge de bize bakmaktadır; o bizi tanımakta ve doğrulamaktadır.

12 Berger ve Mohr, *Arbeitsmigranten* adlı çalışmalarında şöyle bir fotoğraf hikâyesi anlatırlar: Portekiz'den Fransa'ya illegal olarak yolculuk eden göçmenler fotoğraflarını ortadan ikiye yırtar, bir yarısını ailelerine diğer yarısını da, kendilerini kaçıran kişiye verirlermiş. Yolculuğu organize eden kişi, ancak geri dönüp aileye diğer yarım fotoğrafı ulaştırdığında yani iki yarım yeniden birleştiğinde parasını almış (1975: 44).

### Baktığımız Fotoğraflardaki Tanıdıklar da Bizi Tanırlar

Berger ve Mohr (1976), fotoğrafların göçmenin yaşamındaki yerini belki de ilk kez sorgulayan bir çalışmanın sahibidirler. İki yazar (1976: 45–60), eserlerinde 1960'ların başında Türkiye'den Almanya'ya giden ilk misafir işçilerin, sağlık muayenesinde çekilen yarı çıplak fotoğraflarındaki çıplaklığı biraz daha geniş bir bağlamda yorumluyordu. 'Çıplaklaşma' süreci göçmenleri metaforik olarak bir aidiyet bağından koparıyordu. Göçmen sınırı geçmeden önce elbiseleriyle birlikte başka nelerini soyunmuştu? Alman kadın ve erkek doktorların karşısında çıplaktı ve artık baba değildi, anne değildi, eş değildi. Çıplaktı ve Türk veya Kürt değildi, Müslüman değildi. Ulaştığı ülkede, fabrikalardaki devasa bant mekanizmasının bir aksı haline gelen göçmen, zamanla *Heim*'daki (yurtlardaki) duvarlarını dekoratif unsurlarla ve fotoğraflarla donatırken aslında, aidiyet ve iyelik bağlarını da tamir etmeye, yeniden ete kemiğe büründürmeye çalışıyordu. Diğer bir ifadeyle politik ve hatta sosyolojik kategorilerin içinde görünmez hale gelen göçmen, kendini işaretleyen kimlik unsurlarını yeniden giyiniyordu.

Günümüzde *Heim*'lar artık güncelliğini yitirdi. Özellikle 1973 senesindeki ekonomik krizle birlikte, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde yabancı işçi alımlarının durdurulması sonrası, birçok göçmen, dönüşlerini emeklilik dönemine ertelemeyi uygun bulmuş ve ailesini yanına aldirarak Almanya'da yerleşikleşmeye yönelmişti (Abadan Unat, 2002: 50). Böylece yurt yaşamından ev ve aile yaşamına geçiş yapılmıştı. Dolayısıyla, ilk göçün üzerinden geçen yaklaşık 50 yıl sonra, bugün hem somut varlıklarıyla hem de hissel olarak daha yerleşikleşmiş bir birime, göçmenlerin evlerine bakıyoruz.

Daha önce de söylediğim gibi ev, aileyi tanımlayan bütüne adres ve aidiyet veren çerçeve olarak kavramlaştırılmaktadır. Göç öncelikle evin, dolayısıyla ailenin bütünlüğünü hırpalayan bir deneyim olmuştur; her göçmen bir aile çatısının içinden kopup yola düşmüştür. Yani göçmenin evi, uzunca bir süre aile bütününe sarmalayan bir kabuk sağlayamamıştır. Zira ailenin "aynı çatı altında, bir arada olması", üyeler arasındaki coğrafi kopmayla birlikte zedelenmiştir.

İlk göç edenler arkalarında çocuklarını, eşlerini bırakmışlardır. Onlar henüz Türkiye'deyken, 1960'lar sonu ve 1970'ler başında, kendilerinden



de önce fotoğrafları ulaşmıştır Almanya'ya; annelerinin, babalarının ya da eşlerinin yanına. Bugün, fotoğraf albümlerinde ve duvarlarda, Türkiye ile Almanya arasında yolculuk eden, yer yer arkaları yazılı bu fotoğraflar dinlenmektedir. Uzaktakinin fotoğrafı "ben iyiyim" der, kaygıları giderir, imgeler gözden ırak olmamaya çalışır, gönüllerdeki yerini güvenceye alır. Böyle düşünüldüğünde gönül sosyal bir eklenmeye işaret eder.

Fakat fotoğrafların yaptığı elbette sadece bu değildir. Uzaktaki, 'hayali kurulan' somut bir imge bahşeden bu 'cansız hayaller' her kavuşmada kişinin gerçek hayattaki sosyal konumunu yeniden işaretler ve pekiştirirler. Diğer bir ifadeyle yaptıkları bir ilişki biçimini taşımak ve yinelemektir. Paylaşımdaki fotoğraflar, zamanları ve mekânları birbirine bağlar, bu niteliğiyle kimlik ilintilerini ulus, coğrafya ve kültürötesi bir iletişim kipine taşımada etkili olurlar. Özellikle birinci ve ikinci kuşak göçmenlerin hatırlama, iyelik ve aidiyet kurma pratiğini süreklileştirir, yeniden düzenlerler. Böylelikle fotoğraflar, pratiğin sürece işaret eden, zamansallaştırıcı dinamiğine aktif unsurlar olarak eklenirler.

Aile bütünü somutta birlikte olamasa da imgelerde ve imgelemde varlığını devam ettirir. Birbirine uzak kalmış tarafların gönderdiği nesnelere, imgelerde, fotoğraflarda sürdürür birliğini.<sup>13</sup> Buna bağlı olarak, ilk kuşak ve ikinci kuşak ailelerin evlerinin duvarlarını bezeyen fotoğraflar ağırlıkla Türkiye'den gelmiştir. Türkiye'de kalmış anne ile babanın, çocukların ve kardeşlerin fotoğraflarıdır bunlar. Siyah beyaz vesikalıklar, baskısı solmuş köy fotoğraflarıdır. Varlıklarıyla hatırlamayı yapılandırır ve yinelerler. Genellikle, 'bütünlüğü ve tam'lığı zedelenmiş aileye bütünlük bahşeder, tahayyülde korunan büyük aileye bir görünürlük sağlarlar; "annem şu anda burada değil ama onun fotoğrafı hep başucumda".<sup>14</sup> Annenin duvardaki fotoğrafı özdeksel haliyle kişinin tarihini, annenin varlığını ispat eden bir nesne değildir, daha ziyade kişisel tarihi var etmede ve sürdürmede bizzat aktördür. Anne sadece fotoğrafa baktıkça hatırlanmaz; fotoğraf bir kanıt olmadığı gibi işlevsel bir hatırlama ve doğrulama aracı da değildir. Kişi fotoğrafa baktığında hatıralarıyla bağ kurar,

13 Wolbert (2001: 21–35), göç eden bir ailenin ayrılma ve birleşme süreçlerini, Almanya'daki Coştum ailesinin göç fotoğrafları üzerinden analiz eder.

14 Ç.E. ve C.E. ile görüşme protokolünden (01.09.2007). Görüşmecii isimleri kodlanmıştır. İlk harf kişinin isminin, ikinci harf ise memleketinin baş harfleridir.

biyografik belleğiyle iletişime geçer. Geçmişe yapılan yolculuğun yönü fotoğrafa her baktığında yeni patikalar olarak açlıdurur. Bu fotoğrafın gündeliğin ritmi üzerinde bizzat iz olarak var oluşudur.

Vitrinde veya duvarda, farklı fotoğrafların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş büyük panodaki kolajda bir araya gelir aile; “bak, bu benim ağabeyim, burada 27 yaşındaydım, burada bak, kardeşimle küsüz birbirimize nasıl bakmışız görüyor musun, bak bu da torunum...”<sup>15</sup> Büyükçe bir çerçeveye tek başına yerleşen genç portre, boy aynasının yanı başına, göz hizasına asılmıştır: “Oğlumdur, şimdi Avusturya’da bir lokantada çalışıyor. Önce onu gönderdim Almanya’ya. İki sene ayrı kaldık, ben buraya geldiğimde oğlum boy atmıştı böyle upuzun... Tanıyamadım gördüğümde ama o da beni tanıyamadı.”<sup>16</sup> Fotoğrafların kendiliğinden çağırıldığı anlatılar, kişinin kat ettiği zaman-mekânı sürekli yeniden özetlemektedir.

Eski, soluk bir siyah beyaz fotoğraf çerçevelenmiş ve televizyonun çaprazındaki duvarda yerini almıştır; kalitesiz baskının izin verdiği ölçüde görebildiğimiz belli belirsiz, ne olduğu ayırt edilemeyen bir şeye doğru yarı eğilmiş bir insan figürü: “Çok çalışkan adamdı babam, hiç durduğu yoktu. Köy başkaydı. Tertemiz hava, su... Bize baksana, hem iş yok hem hastalık çok.”<sup>17</sup> Geçmişe, kırsala, toprak işçiliğine demirlemiş bir nostaljiyi, bir öz-onaylamayı dökümler burada fotoğraf. Bir başka örnek 2005 senesine ait bir takvimin üzerine basılmış bir fotoğraf; bir kadın bir erkekle dans ediyor: “Burada amcamla dans ediyorum, bak, düğünden birkaç gün sonra öldü amcam. Şansıma, çekindiği en son fotoğrafı da sadece bende var. Onu sevmeyen bir insan bulamazdın biliyor musun, öyle sevirdi...”<sup>18</sup>

Adeta, göçün ölüme kadar uzayan, en geniş boyutunu da kucaklayarak kalabalıklaşmayı sever fotoğraflar, “Ailecek bir aradayız, ayrıldık”

15 Fa.T. ve H.T. ile görüşme protokolünden (25.07.2007).

16 S.V. ile görüşme protokolünden (08.05.2007). S.V.’nin kocası H.V. 1990’ların ikinci yarısında Almanya’ya gelmiş, burada oturma izni almak için S.V. den boşanmış ve Almanya’da sahte evlilik yapmış. H.V. daha sonra çocuklarını aile birleşimi yasası ile Almanya’ya aldırılmış. Boşanmış olduğu karısı S.V.yi ise aile birleşmesi ile getirmediği için turist vizesiyle Almanya’ya getirmiş. S.V. turist vizesinin süresi dolduktan sonra, yaklaşık beş sene Almanya’da kaçak yaşamak durumunda kalmış, Alman eşin ölümü üzerine S.V. ve H.V. yeniden evlenmişler.

17 S. E. ile görüşme protokolünden (09.06.2007).

18 Fa.T. ve H.T. ile görüşme protokolünden (25.07.2007).

derler; “şimdi, hep burada olma” halini kurarlar. Erzincan’daki köylerinde genç yaşında ölmüş bir erkek kardeşin takım elbiseli ve kravatlı fotoğrafı bugün Berlin’deki aile evinin duvarında asılıdır.

Fotoğraflar üzerine konuşulduğu gibi fotoğraflarla da konuşulur. Dolayısıyla fotoğraflar kendilerine bakma biçimini belirleme ve gündelik iletişime dâhil olma konusunda aktiftirler. Berger’in (1995: 8–9) kişi ile görüntü arasındaki cereyanlı etkileşim alanına, iletişimsel dinamiğin kendini gerçekleştirdiği sürece dikkat yöneltmesindeki anlam fotoğraflarla konuşma örneği ile yerli yerine oturmaktadır. Özellikle biyografimiz ile doğrudan bağ kuran, bizi tanıyan fotoğraflarla ilişkimizi düşündüğümüzde, söz konusu olanın fotoğrafa bakmaktan ziyade ‘bakışmak’ olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira kendileri uzakta olan, imgesine baktığımız kişiler de bize bakarlar; bakışlarıyla bizi onaylarlar, bize görünenler dünyasının, toplumsalın bir parçası olduğumuzu hissettirirler. Ve şüphesiz bizim onlara bakışımız da onları var kılar. Geçmiş zamana ve coğrafyaya ait fotoğraflar, kimliğimizi kuran aidiyet ve iyelik kabullerimizi yinelememizi ve pekiştirmemizi sağlarlar. Dolayısıyla fotoğraflar sadece duvarlara değil, iletişimsel bir birim olarak doğrudan sosyal hayata eklenirler.

Evlerin duvarlardaki görsel kombinasyon sabit durmaz, belli aralarla değişim gösterir. Genel kompozisyona sürekli yeni fotoğraflar eklenir. Mevcut görsel düzenlemedeki yerleştirmeler değiştirilir. Bazı fotoğraflar, zamanı geldiğinde gündemden yavaşça geri çekilir, duvardan indirilirler. Yani üzerinde düzenli olarak çalışılan ve güncellenen, aktif bir ‘tasarım’a işaret etmektedir duvarlar. Her tasarım doğrudan sanat ile bağ kurmaz şüphesiz; fakat göçmenin evinin görsel dinamiğine baktığımızda, bu tasarımların bir dünya kurduğunu tereddütsüz söyleyebiliriz.

Okul çağındaki bir çocuğun yeni çekilmiş portresi, hâlihazırda panoda yerini almış olan bebeklik fotoğrafının yanına eklenir. Böylece, teknik bir düzenleme ile fotoğrafın zamansallaştırıcı, tarihselleştirici etkisi somutlanmış ve pekişmiş olur. Kişinin iki ayrı zamandaki haline aynı anda bakmak adeta biyografik belleğe vücut verir. Duvarların görsel ritmi doğumdan ölüme doğru devinmek zorunda değildir; duvarlarda gezinen her bakış ve her hatırlayış kendi özgün rotasını sunar. Yeni doğmuş bebeğin fotoğrafının yanı başında ölmüş olan dedenin imgesine rastlamak

mümkündür. Bebek ile dedenin arasına çizilen kuşaklararası zaman ise kültürel belleğe vücut verir gibidir. Bu nitelikleriyle fotoğraflar bir anlamda akan zamana ilerleme durakları sağlarlar, zamanı görselleştirirler. Dolayısıyla evinin duvarına fotoğraf asmak, toplumsal bağlarını tekrar eden bir birey olmak, kendi kişisel tarihini oluşturmada aktif katılım göstermeye yönelmektir.

Ölüm de bir tür göçtür. Ölenlerin imgeleri ile temas etmede, onlarla iletişim kurmada fotoğrafın yeri biraz daha karmaşıktır; onların imgesi ev içinde daha özel bir yeri zapt eder. Ölmüş aile büyüklerinin fotoğrafları, genellikle çerçeve ile korumaya alınmıştır, duvardaki yerleri özenle seçilmiştir. Ortamdaki imge mevcudiyetleri adeta törensel bir ağırlıkla taşınmakta gibidir. Elbette tam tersi örnekler de vardır. Ölenlerin fotoğrafları göz önünden uzaklaştırılır bazen<sup>19</sup>; zira ölmüş olanın imgesiyle yaşamak insanı hırpalayabilir de. Özellikle genç yaşta gerçekleşen ölümler çoğunlukla belleğin kuytularına itilir. Ölen kişinin fotoğrafını duvara asmak veya duvardan kaldırmak; bu bir anlamda “sonsuzca kadar eksik kalacak bir boşlukla” baş etme çabasıdır. Böyle düşünüldüğünde sadece ölüm değil; kişisel olana temas eden her fotoğrafik iz telafisi mümkün olmayan, zamansal veya mekânsal bir tür göçe işaret eder.

Evlerin iç duvarlarına bakmayı sürdürdüğümüzde, fotoğrafların sergileniş biçimlerinde ve edalarındaki çeşitliliğe ilişkin başka örnekler de görebiliriz. Örneğin bir ışıklı panoya yerleşmiş aile üyelerinin fotoğrafları, anne, baba ve çocuk olarak, gece boyunca, tüm ev uyurken bir yanar, bir söner, bir yanar, bir söner.<sup>20</sup> Adeta hareketli görüntü kurgusundaki deku-paj tekniği ile fotoğraftan kesilmiş ve gerçek yaşam alanının içine yerleştirilmiş ‘animatif’ görünümle karşılaşmak da olasıdır; yirmi üç yıl önceki bir düğüne ait gelin ve damat imgeleri, çiftlerin yatak odasının aynası önünde, renkli eşarplar ve boncuklar arasında iki küçük animasyon karakteri olarak hayat sürdürmekte, adeta evlilik gerçeği ile çocuksu bir evcilik oyunu arasında gündeliğe eklenen bir geçişi olanaklı kılmaktadır (bakınız Fotoğraf 1).

19 Görüşmecilerden biri görüşme esnasında fotoğraf albümüne bakmayı reddetti çünkü yakın zamanda kaybettiği bir akrabasının fotoğraflarına bakamıyordu (F.T. ve S.T. ile görüşme protokolünden – 31.08.2007).

20 Fa.T. ve H.T. ile görüşme protokolünden (25.06.2007).



**Fotoğraf 1**

Şu halde fotoğraflar, zengin biçimsel kombinasyonlarda ev içi sosyal metnin bütününe eklenen 'ifade birimleri'dirler. Ev bağlamının içinde kişilerin zihni ritmine eklenirler, kişilerle konuşurlar; bir anlatı örerler. Dahası, mekânın manzarasını belirlemedeki aktif nitelikleriyle birlikte imgeler, insanlar orada olmadığı zamanlarda da birbirlerine temas etmekte, birbirlerine bakmakta, birbirleriyle konuşmaktadırlar. Fotoğraflar, içinde buldukları bağlamın temel bileşenleri olarak performatiftirler.

Duvarlarda sergilenen fotoğraflar içinde kutlama fotoğrafları ayrıca dikkati hak eden, yeni sayılabilecek bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Genellikle artık birinci kuşağın temsilcilerinin nadiren görüldüğü, ikinci ve üçüncü kuşağı kapsayan güncel kutlama fotoğrafları da ev içi dekorasyona eklenirler. Örneğin yeni evlenen bir akrabanın düğün fotoğraflarından birkaçı oturma salonundaki büfenin camına tutturulmuştur. Doğum günü kutlamasından, sünnet töreninden, yılbaşı eğlencesinden enstantaneler bir süre televizyonun üstünde ya da duvardaki büyük boy aile fotoğrafının kenarında veyahut da vitrinde, viski bardaklarına yaslanmış olarak boy gösterirler. Bu sergileme etkinliği, ritüelistik olanı, günde-

lik ritmin dışına çıkan o özel deneyimi, fotoğraflar yoluyla hatırlamayı sürdürme işlevi görür. O mutlu anın atmosferini zamanda ve mekânda uzatmak gibidir bu. “Böyle baktıkça yeniden yaşarım ben o günü, hoşuma gider. O yüzden bu fotoğrafları bir zaman göz önünde tutarım.”<sup>21</sup> Genellikle kalabalık fotoğraflardır bunlar. Kişi, her gün göremediği, uzak-taki tanıdıklarının da olduğu bu fotoğraflar yoluyla kendisini tanımlayan bütüne bir kez daha yeniden tutunur. “Bak mesela, bu fotoğrafı akrabalar-dan çaldım ben. Kimseye söylemeden çantama attım. Böyle, herkesin bir arada olduğu fotoğrafı başka nerede bulacaktım.”<sup>22</sup> Daha önce de söylediğimiz gibi bu kalabalık fotoğraftaki bakışlar kendilerine bakan kişiyi tanır-lar, onun dünya üzerindeki varlığını onaylarlar. Fakat kimi zaman ise fotoğrafın içinde kendi bakışımızla karşılaşırız, fotoğrafik ‘iz’deki kendi-mize bakarız...

### **Kendine Bakmak: Fotoğraftaki İmgemiz de Bizi Görür**

Fotoğraflara bakan, fotoğrafları çevresindekilere gösteren insan zamanda ve mekânda hareket eder; bu bilgisel ve hissel bir hareketlilik halidir. Duvardaki kendi gençlik fotoğrafına bakan anne, fotoğrafı kendi-sine hediye eden uzaktaki kızıyla kendi gençliğinin imgesini eş zamanlı hatırlar. Kendi gençliği seneler önce ardında bıraktığı manzara ile bağ kurmaktadır. Kızının kişisel ilişkiler bağlamı ise geleceğe doğru genişle-mektedir. Oysaki ‘bakış’ hep ‘şimdi’de gerçekleşir. Şu halde fotoğraf kendi içinde, kişilere öz varlıklarının zamansal ve mekânsal tutamaklarını serimleyecek gücü taşımaktadır. Kendi imgesine bakan kişi için o fotoğraf-lar “Ben oradaydım” cümlesini somutlar. Bu bir ispata tutunmaktan ziyade, yüksek sesle yapılan bir telkine benzer adeta. ‘Orada olmak’ ifadesinin anlam yelpazesi ise oldukça geniştir. Bu telkin her şeyden önce bir sosyal kuruma dâhil olmaya, bir bağlama katılıma, öz-işaretleme ve öz-onay-lamaya vurgu yapmaktadır. Öte yandan, düğün fotoğrafları üzerinden örneklersek, aynı katılım fotoğrafı başka nazarlarca da değerlendirilir; kişinin kendisine baktığı fotoğrafı, bir diğer bakış tarafından sınanır. Örneğin bir düğün sahibi fotoğraflara bakarak davetine icabet eden konuklarını tespit eder; düğününe gelmeyenleri ayırtırmaya çalışır. Bu

21 N.M. ve M.E. ile görüşme protokolünden (12.07.2007).

22 Fa.T. ve H.T. ile görüşme protokolünden. Görüşme esnasında geniş bir aile fotoğrafını gösteriyor (25.06.2007).

yolla, gelecekte içinde yer alacağı bir başka fotoğrafik kompozisyonu öngörmeye çalışır; kimlerin düğününe gitmeyeceğine karar verir. Bu örnekte fotoğrafın kanıt veya betim nesnesi olmanın ötesinde bir rol oynadığı açıktır. Diğer bir evde ise genç bir anne kendi düğününün fotoğraflarına bakarken kızgınlığını yinelemektedir<sup>23</sup>; zira eşinin ailesi Türkiye’den gelinliği getirirken tarlatanı unuttuğu için, fotoğraftaki kat kat eteklik olanca ağırlığıyla ayaklarının ucuna yığılmaktadır.

İlk ve ikinci kuşak göçmenlerin evinde, iki ayrı vesikalık fotoğrafın teknik olarak birleştirilmesiyle oluşturulmuş anne-baba fotoğraflarına sık rastlanır. Bu fotoğrafların işlevi sadece geçmiş olanı hatırlatmak değildir; hatırlamayı ve onaylamayı zamana yaymaktır. Bu tür fotoğraflar, ailenin temelinde olan anne-baba’yı yani aileye mitik gerçekliğini sağlayan kişileri gönendiren nitelikleriyle, geçmiş ile şimdinin arasındaki sürekliliği tesis ederler. Nitekim bu tür anne-baba fotoğrafları genellikle ilk kuşak göçmenlerin kendileri tarafından hazırlanmış değildir. İkinci veya üçüncü kuşak çocukları tarafından onlara sunulabilecek “anamlı bir hediye” olarak düşünülmüştür. Genç kuşaklar anne ile babanın ‘bakış’ını hem ailelerine hem de kendilerine sunmaktadırlar; bu aynı zamanda unutmama taahhüdü gibi işler.

### **Kimliğe Bakmak: Genç Kuşaklar ve Kimliğin Medyaları**

Şimdiye kadarki örneklerde fotoğrafın kullanılış pratiği ağırlıklı göçmenin uzakta ve/veya geçmişte olan ile bağlarını sürdürmesi biçiminde karşımıza çıkmıştır. Öte yandan kişinin duvarlara uzakta, geçmişte olanı, hatıradaki korunanı değil de; daha ziyade kendisinin güncel sayılabilecek fotoğraflarını asmaya başlaması dikkat çekici bir diğer olgudur. Yakın tarihe ait kutlama fotoğraflarının ev içinde sergilenmesi kişinin kendini sergileyici pratiklerine işaret eder. Bu tür örnekler ağırlıklı 1990’lardan itibaren kendini göstermektedir ki bu bir rastlantı değildir. Zira 1990’lar, göçmen aileler açısından aidiyet ve iyelik bağlarının Berlin’e yönelik yerleştiği, nostaljik geçmişin yavaş yavaş silinmeye başladığı yıllardır. Bunun yanında, kişinin dekoratif unsur olarak kendi fotoğraflarını kullanmaya yönelmesinin birçok yeni nedeni olabilir. Örneğin bu tür bir fotoğraf pratiğinin medya tüketimi ile bağı mutlaka kurulmalıdır. Bunu söylerken

23 N.M. ve M.E. ile görüşme protokolünden (12.07.2007). Görüşme esnasında N.E.’nin düğün videosu izlenmiş, fotoğraf albümü üzerine sohbet edilmiştir.



basitçe medyanın yaşam alanlarındaki etkisi değildir kastedilen. Ev içinin medyalaşması da değil vurgulamaya çalışılan. Bunları da kapsayan nite-likel bir dönüşümden, görsel iletişim ile bağlantılı, yeni bir iletişim formudur burada söz konusu olan. Buna bağlı olarak gösteriselleşen, fotoğ-rafik izdüşümde de takip edilebilir olan, yeni bir öz-sunum ve kimlik pratiğine dikkat çekmek istiyorum.

Geçmiş ile bağ kurmada değil; şimdiki göstermede ve hatta gösteri-selleştirmede kullanan yeni türdeki fotoğraf çekirme ve sergileme pratiği ağırlıkla Almanya'da doğmuş ve sosyalleşmiş olan yeni kuşağa has bir özellik olarak karşımıza çıkıyor. Aşağıda birkaç örnekle betimleyeceğimiz bu yeni fotoğrafik pratik, algı ve hissiyat olarak, göçmenliğin bir aşaması-nın kapandığının ifadesi olarak da okunabilir. Hatırlarsak, ilk iki kuşağın yaşadığı yoksunluğu kucaklayan göçmenlik deneyimi çoğunlukla Türkiye'den gelen, geçmişe ait fotoğraflarla bağ kuruyordu. Ne var ki eski fotoğraflar artık Almanya'da doğan yeni kuşağı tanımlamada ve betimle-mede bir bağlam sağlamıyor. Yaşadığı topraktan ayrılmış olma, aile birli-ğinin kopukluğu, göçün duygusal ağırlığı genç kuşaklar için söz konusu değil. Göçmenlik elbette duygusal bir kategori olarak varlığını sürdürü-yor. Fakat gene de açıkça görülmektedir ki onlar için, göçmen olmanın hissel ve deneyimsel ardyöresi 'uzakta olan' değil, diğer bir ifadeyle Türkiye değil, bizzat Almanya'dır.

Berlinli genç kuşak, kültürel ve politik aidiyetini, toplumsal etkinlik-lerde, performatif olarak birebir deneyimlerken eşzamanlı olarak kuruyor. Nitekim gençlerin içinde buldukları dönemi işaretleyen fotoğraflarda, aidiyetin oluşum süreci ile kimliğin sergilenme ve paylaşılması sürecinin iç içe geliştiğini izlemek mümkün.

Çokkültürlülük ideolojisinin günlük hayata uzanan etkilerinin de sonucunda, göç ardyörel gençlerde bir tür gösteriselleşen kimlik etkinliği çıkıyor karşımıza. Görünürlük ve gösterisellik hamlelerine eklenen unsur-lar olarak sosyal, politik ve dinsel angajmanlar da fotoğraflara yansıyor. Duvarlardaki ritüelistik anların fotoğraflarını özel ve önemli kılan o fotoğ-rafta kişilerin kendilerinin olması. Zira fotoğrafların oluşum süreciyle kimliğin tasarlanma ve sergilenme süreci birlikte işliyor. Salonlardaki gör-sel kayıt olanaklarının artmasıyla birlikte bu tür buluşmalara giden kişi





Fotoğraf 2

aynı zamanda medya karşısına çıkma tahayyülü ile hazırlanıyor; bedensel sunumlar daha çok önem kazanıyor. Böylelikle kolektif etkinliklerde fotoğraf çekinmek kolektifle kaynaşma değil de bireyleşme ve farklılaşma motifleriyle belirleniyor. Kalabalığın içinden biri olmaktan ziyade, o kalabalıkta vizörün cezbolduğu kişi olarak seçilmek önem kazanıyor. Buna bağlı olarak gençlerin odalarında, evlilik, tatil, eylem, konser, festival gibi kalabalık ortamlarda çekilmiş tek kişilik portreler, çiftler ya da en fazla birkaç kişilik 'kafadar' fotoğrafları dikkat çekiyor. Genç kuşaktan kişilerin odalarında kimliğin biyografik sürecini serimleyen kompozisyonlar izlemek mümkün. Örneğin görüşmeler esnasında çekilmiş olan aşağıdaki fotoğrafta, kişinin kimliğini biçimlendiren, bireysel "zenginliklerin" izini sürebiliriz; küçük yaşta saz çalmaya başlaması, katıldığı Musa Eroğlu konseri, köyü, ailesi, deniz kenarında geçirdiği tatili ve oynadığı futbol takımı ile ilgili anlar görselliğin parçalı dokusunu aşan bir tür kolaj bütünlük olarak sunuluyor (bakınız Fotoğraf 2).

Aidiyet ve kimlik tasarımınnn görsel bir verisi olarak gündelik hayat-tan devşirilen görüntüler sadece ev duvarlarına değil; teknolojinin sanal duvarlarına da 'ek'leniyor. İkinci kuşaktan bir kişinin, "biz hiç olmazsa o topraklara ayak bastık"<sup>24</sup> ifadesi, bu kuşağın yurt hissiyatına ve kimlik bağlarına yoksunluk üzerinden bir somutluk bahşederken, Berlin'de doğan ve sosyalleşen gençler için uzaktaki yurt artık bir yoksunluk duy-gusuyla yaşanmıyor. Yurt olarak Türkiye önemli ölçüde 'tatil fotoğrafları-na', *facebook* ve *blog* sayfaları gibi sanal iletişim ortamlarında uçuşan kim-lik imgelerine yığılmış durumda.

Medya teknolojisindeki gelişmeler, yaşanmışlıktan ziyade temsil ola-rak kimlik olgusunu beslemede ve aidiyet ilintilerini tasarım olarak gör-selleştirmede yeni olanaklar sunuyor. Almanya'daki bir fotoğraf stüdyo-sunda çekilmiş portre Türkiye'deki Ayasofya Camisi'nin önüne yerleştiri-lebiliyor. Veya Arabistan'a hiç gitmemiş bir çift, Kâbe'nin kalabalığını izleyen bir siluet olarak karşımıza çıkabiliyor. Diğer bir ifadeyle, fotoğra-fın içindeki mekânsallık kişilerin kimlik angajmanlarına göre çoğullaşıyor. Dahası fotoğrafik içerik, sadece mekânda değil; zamanda gezinebilecek şekilde de düzenlenebiliyor. Örneğin bir fotoğrafta, Osmanlı sarayı fonu-na yerleşmiş, kendi fotoğrafları önünde ayakta duran bir çifti görüyoruz (bakınız Fotoğraf 3). Gelin kaftanıyla ve duvak bandındaki simgeyle, damat ise serpuşlu fesıyla dikkat çekiyor. Düğün günü, Berlin'nin Siemens Sokağı'nı geleneksel kıyafetleri içinde ve at üstünde dolaştıktan sonra salona da atla giren bu çifte göre "Türk'e at yakışır."<sup>25</sup> Nitekim Mehter takımı ve Türki Cumhuriyetlerden bayraklarla donatılan düğünlerinden kaydedilen fotoğrafik içerikler bütünü de kişilerin politik kimlik angaj-manlarını serimler nitelikte.

Temsil olarak kimliğin hayali tasavvurlarını gerçekleştirmede yeni olanaklar sağlayan medya teknolojileri sayesinde kimlik, mekânsal ve zamansal adreslerine bitişik düşünölmekten kurtulmuştur. İnsanlar zamanlara ve mekânlara doğru ilerlemek, buraları deneyimlemek zorun-da değildir artık; zaman ve mekân kimliği bezeyen, tüketilebilir bir hizmet ürünü olarak onların ayaklarına gelmektedir. Medyanın etkileri yanında,

24 Fa.T. ve H.T. ile görüşme protokolünden (25.06.2007).

25 P.D. ve E.Ç. ile görüşme protokolünden (20.07.2007).



Fotoğraf 3

turistik tüketim ile de beslenen, aile, tarih ve ulus bağlamlı geleneksel kimlik ve köken arzusunu kışkırtan bu örnekler, ulusötesi (*transnational*) olanaklar çerçevesinde çoğalmaktadır.

### Sonuç: Ulusötesilik, Kimlik ve Yeni Yurt

Göçmenin evindeki görsel akışa ilişkin yaptığımız kısa tarihsel betimin ardından şimdi baştaki soruyu tekrar hatırlayalım; tarihsel olarak baktığımızda, göçmenlerin evlerinin görüntüsel repertuarı, ‘yuva olarak ev’ ile ‘yurt olarak ev’ arasındaki köprüyü nasıl kurmaktadır? Berlin’deki Türkiye kökenli göçmenler örneğinden hareketle, ilk ve ikinci kuşağın duvarlarına ağırlıklı ‘uzakta olanların’ fotoğraflarını astığını söyledik. Bu örneklerde ev içi düzenlemesi, göçmen kimliğin ihtiyacı olan kültürel bellek bütünlüğünü ve geçmişle kurulan ilişkinin sürekliliğini görselleştiriyordu.

Üçüncü kuşakta, yeni bir olgu olarak fotoğraf kullanım biçimi ile 'temsil olarak kimlik' etkinlikleri arasındaki bağlantıdan söz edildi. Gençlerin odalarında ağırlıklı kendilerinin de yer aldıkları kimliklerini işaretleyici içerikte fotoğraflar astıkları belirtildi. Bu bilgi bizi şu özet tespitite götürmektedir. Genç kuşakta izlenen güncel kültürel bellek, hızlı devinen ve bir yandan oluşadururken aynı zamanda da kesintisiz inşa olan, iletişimsel bir nitelik göstermektedir. Bu süreç, medya ve ulaşım teknolojileriyle birlikte ortaya çıkmış olan mekansal ve zamansal olarak sınırötesi etkileşim olanaklarıyla birlikte daha dikkat çekici bir dinamizme kavuşmaktadır. Göçmen ailelerin ev içi görsellik kullanımları bağlamında yapılmış olan bu tarihsel okuma kuşaklararasıda ortaya çıkmış bir farklılaşmaya işaret etmektedir; ilk ve ikinci kuşağı betimleyen 'nostaljik kimlik' ile genç kuşağı betimleyen 'gösterişçi kimlik' kategorileri iki ayrı konum olarak kendini göstermektedir.

Sonuç olarak, ilk iki kuşak ile son kuşağın fotoğraf pratiğindeki farklılaşmadan hareketle birkaç soru soralım ve birkaç cevap verelim. Birinci soru şudur: İlk iki kuşak için dekore edilmiş bir beden olarak 'ev', hangi 'yurt' ile bağ kuruyordu? Bu soruyu, eski fotoğrafların kullanımını ve onların göndergelerini de hatırlatarak, Türkiye olarak cevaplıyorum. Üçüncü kuşak için ev hangi yurt ile bağlanıyor peki? Görsel nesnelere, içeriklerindeki kültürel ve politik ilintilerin tasarlanış ve sunuluş biçimine bakıldığında, bu soruya verilebilecek cevap biraz daha karmaşıktır. Gençlerin odalarını donatan fotoğraflardaki betimsel içeriklerin ve özsumnumların somut ve manevi göndergeleri bizi Türkiye'ye değil, Almanya'daki gündelik yaşama götürmektedir. Çünkü üçüncü kuşağın kolektif görünürlükleri, kendine özel veya kamusal mücadele alanı sağlama çabaları Türkiye'yi değil, içinde bulunulan toplumu muhatap alan bir etkinliktir. Bu gösterisel kimlik kendini Almanya'daki sosyo-politik kompozisyonun içinden, Almanyalılara göstermektedir. Dolayısıyla bugün, Berlin'deki Türkiye kökenli genç kuşak için yurt, imgelemede Türkiye'ye, Osmanlı'ya hatta kimi zaman ulus-sonrası (*post-national*) melez etkileşimlere açılrsa da somutta Almanya'dır.

Genç kuşağın kimlik tasarımındaki ilintiler çoğulluğu ile birlikte aslında duygulanımlar ve pratikler açısından ulusötesi bir kimlik kavrayı-

şını örneklediğini söylemiş oluyoruz. Ulus ve toprak gibi temel tarihsel yorum kategorilerinin dağıldığını tespit eden, bunların yeni sosyal görünüşleri analizde yetersiz ve tartışmalı hale geldiğini savunan görüşlerle buluşuyoruz.<sup>26</sup>

En başta tutduğumuz 'yurt' kavramına son bir kez döndüğümüzde, aslında kavramların da bir hayat sürmekte olduğunu somut olarak izleyebiliriz. Zira ulusal sınırların tartışma konusu olduğu, göçmenliğin 'hepimizi kapsayan çağcıl bir deneyim'e dönüştüğü içinde bulunduğumuz dönemde, bizzat 'yurt' kavramının kendisi, tarihsel, ömürsel, hissel ve hatta imgelemsel bir deneyim yaşamaktadır. Kavram olarak 'yurt'un kendisinin serüvenini de akılda tutarak, çalışmayı şu soruyla bitirmek istiyorum: Belleğin bir kimlik etkinliği olduğunu kabul etmeyi sürdürürsek, kurduğu aidiyetler kombinasyonunun dayanağı gerçekten hala bir 'yurt' mudur?

### Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin (2002). *Bitmeyen Gôç: Konuk İşçilikten Ulus-ötesi Yurttaşlığı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Abisel, Nilgün (2005). *Türk Sineması Üzerine Yazılar*. Ankara: Phoenix.
- Appadurai, Arjun (1998). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. London: University of Minnesota Press.
- Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek*. Çev., Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı.
- Barthes, Roland (1996). *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*. Çev., Reha Akçakaya. İstanbul: Altıkkırkbeş.
- Barthes, Roland (2001). "Rhetoric of the Image". *Visual Culture: The Reader*. Jessica Evans ve Stuart Hall (der.) içinde. London: Sage. 33-40.
- Benjamin, Walter (2002). *Fotoğrafın Kısa Tarihi*. Çev., Ali Cengizkan. İstanbul: YGS Yay.
- Berger, John ve Jean Mohr (1976). *Arbeitsmigranten: Erfahrungen/Bilder/Analysen*. Hamburg: Rowohlt.
- Berger, John (1988). *O Ana Adanmış*. Çev., Yurdanur Salman. Ankara: Metis.
- Berger, John (1995). *Görme Biçimleri*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Metis.
- Bergson, Henri (2007). *Madde ve Bellek*. Çev., Işık Ergüden. Ankara: Dost.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Photography: A Middle-brow Art*. Çev., Shaun Whiteside. Cambridge: Polity Press.
- Crawford, Peter Ian ve David Turton (1992). "Film as Discourse: The Invention of Anthropological Realities". *Film as Ethnography*. Peter Ian Crawford and David Turton (der.) içinde. Manchester: Manchester University Press. 66-82.
- Çağlar, Ayşe (2001). "Constraining Metaphors and the Transnationalisation of Spaces in Berlin." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27(4): 601-613.
- Halbwachs, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Çev. ve Giriş yazısı, Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hockings, Paul (1995). "Conclusion: Ethnographic Film and Anthropological Theory". *Principles of Visual Anthropology*. Paul Hockings (der.) içinde. New York: Mouton de Gruyter. 507-529.
- Jedlowski, Paolo. (2001). "Memory and Sociology: Themes and Issues". *Time and Society* 10(1): 29-44.
- Kaya, Ayhan (2001). *Sicher in Kreuzberg. Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*. Bielefeld: Transcript.

- Kuhn, Anette (1995). *Family Secrets: Acts of Memory and Imagination*. London, New York: Verso.
- Lister, Martin ve Liz Wells (2001). "Seeing Beyond Belief: Cultural Studies as an Approach to Analysing the Visual". *Handbook of Visual Analysis*. Theo van Leeuwen ve Carey Jewitt (der.) içinde. London: Sage. 61-91.
- Nora, Pierre (2006). *Hafıza Mekanları*. Çev., Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost.
- Ong, Walter (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev., Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis.
- Morley, David ve Kevin Robins (1997). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya Elektronik Ortamlar, Kültürel Sınırlar*. Çev., Emrehan Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı.
- Rose, Gillian (2003). "Family Photographs and Domestic Spacings: A case study." *Transnational Institute British Geography* 28: 5-18.
- Rose, Gillian (2004). "Everyone's cuddled up and it just looks really nice: An emotional geography of some mums and their family photos." *Social and Cultural Geography* 5(4): 549-564.
- Sayın, Zeynep (2003). *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis.
- Soysal, Levent (2001). "Diversity of Experience, Experience of Diversity: Turkish Migrant Youth Culture in Berlin." *Cultural Dynamics* 13(1): 5-28.
- Tagg, John (1993). *The Burden of Representation. Essays on Photographies and Histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tolia-Kelly, Divya (2004). "Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Re-Memory Through Artefacts in the British Asian Home". *Transnational Institute British Geography* 29: 314-329.
- Wolbert, Barbara (2001). "The Visual Production of Locality: Turkish Family Pictures, Migration and the Creation of Virtual Neighborhood". *Visual Anthropology Review* 17(1): 21-35.

### **Görüşmeler**

- Kenan Kolat ile görüşme (Almanya Türk Toplumu TGD Başkanı / 02.06.2007)
- Ç.E. ve C.E ile görüşme (01.09.2007).
- Fa.T. ve H.T. ile görüşme (25.07.2007).
- S.V. ile görüşme (08.05.2007).
- S. E. ile görüşme (09.06.2007).
- N.M. ve M.E. ile görüşme (12.07.2007).
- P.D. ve E.Ç. ile görüşme (20.07.2007).
- F.T. ve S.T. ile görüşme (31.08.2007).





# *Tüketim Toplumunda Genç ve Yoksul Olmak: Dışlanma Süreçleri ve Karşı Stratejiler*

**Melike Aktaş Yamanoğlu**  
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
• • •

## **Özet**

Kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuyla ilişkilerine odaklanan bu çalışma çerçevesinde, tüketim toplumunda genç ve yoksul olmanın, gençlik ve yoksulluk deneyimlerini nasıl biçimlendirdiği ve bunlara yönelik kavrayışları nasıl yeniden tanımladığı incelenmiştir. Kent yoksulu gençlerin tüketim baskılarıyla karşılaşma ve bunlarla baş etme biçimleri, tüketim toplumu göstergelerini yorumlama pratikleri, tüketim toplumuna dahil olabilmek için geliştirilen pratik stratejiler ve direniş stratejileri çalışmada üzerinde durulan diğer konulardır. Ankara'nın Altındağ, Mamak ve Sincan bölgelerinde yaşayan ve yaşları 15 ile 29 arasında değişen toplam 65 gençle yapılan yarı-yapılandırılmış görüşmelere dayanan alan araştırmasının bulguları, kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuyla ilişkilerinin dışlanma süreçleri ve bunlara karşı verilen sembolik mücadeleler etrafında şekillendiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda kent yoksulu gençler, tüketim toplumunun ne tam dışında kalmakta ne de tam anlamıyla içinde yer alabilmektedirler.

**Anahtar sözcükler:** yoksulluk, gençlik, tüketim toplumu, sosyal dışlanma, dışlanmaya karşı stratejiler

## ***Being Young and Poor in Consumer Society: Exclusion Processes and Anti-strategies***

## **Abstract**

This study focuses on sub-urban poor youth's relationships with consumer society and examines how being a poor youth in consumer society structures youth and poverty experiences and the conceptualizations of poverty and youth in this context. Encountering consumerist pressures and coping with them, interpretation practices of consumer society signs, practical strategies that facilitates of inclusion to consumer society and resistance strategies are the other subjects discussed in the study. The field research findings based on semi-structured interviews with 65 young people living in Ankara's Altındağ, Mamak and Sincan districts between the age of 15-29, indicated that poor youth's relationships with consumer society are meaningful in the context of both exclusion processes from this society and symbolic struggles given against to these processes. In this context, sub-urban poor youth neither totally excluded nor totally included in consumer society.

**Keywords:** poverty, youth, consumer society, social exclusion, strategies against social exclusion

## *Tüketim Toplumunda Genç ve Yoksul Olmak: Dışlanma Süreçleri ve Karşı Stratejiler<sup>1</sup>*

Günümüz toplumlarını birer “tüketim toplumu” olarak yorumlayan akademik çalışmalar, tüketimin tüm toplumsal alanlarda sahip olduğu merkezi rolün altını çizmektedirler (Jameson, 1983; Miller, 1995; Slater, 1997; Bauman, 1999; 2007; Ritzer ve Slater, 2001; Cohen, 2003; Baudrillard, 2004; Trentmann, 2004). Tüketim her zaman için toplumsal hayatın önemli bir parçası olmasına rağmen günümüz toplumlarından “tüketim toplumu” olarak bahsedilmesi, bu toplumlardaki bireylerin tükettiğine dair alelade bir gerçekten daha farklı bir gerçeğe de vurgu yapmaktadır. Tüketim toplumu, tüketim merkezli yaşam biçiminin ve yaşam stratejisinin seçiminin cesaretlendirildiği ve sürekli olarak desteklediği, bireylerin tüketici “rolleriyle” veya “yetenekleriyle” öne çıktığı bir toplum olarak ele alınmaktadır. Böylece tüketicilerin tüketim alanında gösterdikleri “performans” bir “başarı” ölçütü haline gelmekte ve tüketim toplumuna dahil olabilme ile tüketim toplumundan dışlanma arasındaki ayrımı düzenleyen bir prensip olarak işlev görmektedir (Bauman, 2007: 53).

Literatürde tüketim toplumunu konu edinen çalışmalar genel olarak, “tüketimin toplumsal yaşamı kuşatması” üzerinde dururken, tüketim toplumunu homojen bir yapı olarak ele almakta ve farklı toplumsal katmanların tüketim toplumuyla ilişkilerini ve farklılaşmış deneyimlerini inceleme konusu yapmamaktadır. Bu bağlamda tüketim toplumunun yoksulları ancak birer “dezavantajlı”, “yetersiz” veya “kusurlu” tüketici olarak kavramsallaştırılmakta (Andreasen, 1975; Bauman, 1999; 2007) ve yoksulların tüketim toplumunda yaşama deneyimleri gerek uluslararası

1 Bu makale yazarın 2008 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı’nda tamamladığı “Kent Yoksulu Gençlerin Tüketim Toplumunda Yaşama Deneyimleri: Ankara Örneği” başlıklı doktora tezi çalışmasından üretilmiştir.

gereksel ulusal literatürde ancak sınırlı sayıdaki çalışmada konu edilmektedir (Hill, 1992, 2001, 2002a, 2002b ; Hill ve Stephens, 1997; Chin, 2001; Sletten vd., 2004; De Castro, 2006; Hayward ve Yar, 2006; Nayak, 2006; Archer vd., 2007). Türkiye’de kent yoksulluğu üzerine geniş bir literatür bulunmasına rağmen (bakınız Işık ve Pınarcıoğlu, 2005; ODTÜ, 2000; Erdoğan, 2007a) kent yoksullarının tüketimle ilişkilerini tartışan çalışma sayısı sınırlıdır (bakınız Etöz, 2000; Ardıç, 2002; Ayata, 2003; Bora, 2007; Erdoğan, 2007b). Aynı şekilde gençlik çalışmaları da Türkiye’de son yıllarda giderek artmasına rağmen (bakınız Yentürk vd, 2008; Lüküslü, 2009), bu çalışmalar içinde yoksul gençlerin tüketimle ilişkilerine odaklanan çalışma da oldukça az sayıdadır (bakınız Yumul, 2006).

Bu makale, kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuyla ilişkilerine odaklanmaktadır. Çalışmada Ankara’nın kent merkezi dışında kalan alanlarında ve gecekondu bölgelerinde (Altındağ, Mamak, Sincan) yaşayan gençlerin tüketim toplumuyla kendi tüketici dünyaları arasında kurdukları ilişkiler incelenmiştir. Bu bağlamda kent yoksulu gençlerin “gençliği” ve “yoksulluğu” nasıl deneyimledikleri, tüketim kültürü tarafından beslenen tüketim hayalleri, arzuları ve özlemleri, tüketim toplumundan dışlanma süreçleri ve bu süreçlere karşı geliştirdikleri stratejiler ile bunlarla mücadele biçimleri araştırılmıştır.

Tüketim toplumunda yoksul olmak, Zygmunt Bauman’nın ifadesiyle (1999: 60) “unutulmanın, yoksun bırakılmanın ya da aşağılanmanın, başkalarının girebildiği toplumsal şöleden dışarıya atılmanın üzüntüsüne dönüşen bir yetersizliğe” işaret ederken, bu süreci yoksul bir genç olarak deneyimlemenin daha şiddetli dışlanma süreçleri ürettiği öne sürülebilir.

Zira tüketim toplumunda gençlerin tüketici olarak sahip olduğu “ayrıcalıklı” bir konum bulunmaktadır. Genç tüketici gruplarının kârlılığı yüksek bir pazar kategorisi oluşturuyor olması, pazarlama mesajlarının bu hedef kitle üzerinde yoğunlaşmasına neden olmaktadır. Gençlerin ayrı bir tüketici grubu olarak kabul görmesi II. Dünya Savaşı’nın ertesinde gençlerin tüketim harcamalarındaki yükseliş ve tüketim tercihlerinin farklılaşması ile birlikte gerçekleşirken (Abrams, 1959), gençlerin oluşturduğu pazarın zenginliği özellikle 1980 sonrası dönemde eşi görülmemiş düzeylere ulaşmıştır (Zaim, 2006: 92). Yoksul gençler, gençlere yönelik tüketim pazarının ancak kıyasında yer alabilmelerine rağmen tüketim yönelimli baskılara diğer toplumsal katmanlardan gençler gibi maruz kalmakta; ancak sahip oldukları kısıtlılıklar nedeniyle tüketim alanına katılımında çeşitli güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Genç olmanın anlamının, tüketime “özgürce” katılabilmek olarak yeniden tanımlandığı tüketim toplumunda yoksulluk nedeniyle bu “özgürlüklerden” mahrum kalmak, yoksul gençlerin dışlanma süreçlerine yeni boyutlar eklemektedir. Türkiye’de kent yoksulu gençler eğitim, sağlık, barınma gibi temel hizmetlere ulaşamama; yaşanan çevre koşulları tarafından üretilen mekânsal dışlanma ve genel olarak sahip oldukları düşük eğitimsel nitelikleri nedeniyle işgücüne katılmama riskleri altındadırlar. Tüm bu riskler, yoksulluğun bir parçası olarak gençlerin karşılaştıkları sosyal dışlanma biçimlerine örnek oluşturmaktadır.

Gençliğin çeşitli yaş aralıkları çerçevesinde, “çocukluktan yetişkinliğe bir geçiş dönemi”, “yaşamın bir evresi” ya da “bir dilimi” olarak ele alan yaklaşımların literatürde sahip olduğu ağırlıklı konumlara rağmen, bu türden “biyolojik” açıklamaların gençliğin karmaşıklığını ve sosyolojik boyutunu ihmal etmesi nedeniyle sorunlu olduğu söylenilebilir (Wyn ve White, 1997; Alemdaroğlu, 2005; Kentel, 2005; Lüküslü, 2005; Kurtaran vd., 2008). Bu yaklaşım biçimlerinde gençlik, “homojen bir grup” olarak kavramsallaştırılmakta, bu kategorinin kendi içinde nasıl farklılaştığına değinilmemektedir. Johanna Wyn ve Rob White’a göre (1997) gençlik, genç insanların ortak olarak paylaştıkları biyolojik özelliklere göre değil, içinde kurgulandığı toplumsal süreçlerle (eğitimsel süreçler, ailesel süreçler veya işgücü piyasasıyla ilişkiler gibi) birlikte anlaşılmalıdır. Dolayısıyla gençlerin bu kurumlarla ilişkileri açısından tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak farklılaşan gençlik kategorilerinden bahsetmek mümkündür. Wyn ve White (1997: 10-11) gençliğin en iyi “ilişkisel” olarak tanımlanabileceği-

ni yani yaşın toplumsal olarak tarihsel ve kültürel belirli biçimlerde kurgulandığı, kurumsallaştırıldığı ve kontrol edildiği bir toplumsal süreç gönderme yaparak ifade edilebileceğini belirtirler. Gençlik bu bağlamda, gençliğin erişkinlikle ve güç ilişkileriyle olan ilişkisi açısından ele alınabilir (Wyn ve White, 1997: 11).

Pierre Bourdieu'ye göre "gençlik bir laftır" (1997: 130). Bourdieu bu belirlemesiyle, gençliğin yaş temelli açıklamalarının toplumsal sınıflandırmanın gücünü elinde bulunduran yetişkinler tarafından gençlerin hayat imkanlarını ve hareket sınırlarını belirlemek için kullanıldığı; gençliğin de aynı yaşlılık gibi veri olmadığının ancak gençler ile yaşlılar arasındaki mücadelede toplumsal olarak oluşturulduğunun altını çizmek istemektedir (1997: 130-131). Bourdieu'ye göre gençlerden ortak çıkarlarla donanmış, oluşmuş bir grup olarak söz etmek ve bu çıkarları biyolojik olarak tanımlanmış bir yaşa indirgemek, gençliğin içinde yuvalanan eşişsizliğin yeniden üretim mekanizmalarını gözlerden sakladığından açık bir manipölasyondur. Dolayısıyla gençlik kendi içinde farklılaşmamış bir grup olmaktan ziyade, sosyal statüye göre farklılaşan bir yapıda olduğu ve gençliğin anlamlandırılmasının ancak toplumdaki iktidar ilişkileri bağlamında incelenmesiyle mümkün olabileceği öne sürülebilir. Her ne kadar aynı dönemde doğmuş olmak, benzer şeyleri yaşamak gençler arasında çeşitli ortaklıklar yaratır demek mümkün olsa da (Wyn ve White, 1997: 16; Lüküslü, 2005: 35), "sosyal kökenden bağımsız", "tek bir gençlikten" söz etmek mümkün değildir (Kurtaran, vd., 2008: 7), zira farklı sosyal kesimden gençler bu ortaklıkları farklı şekilde deneyimlemektedirler. Gençliğe ilişkin bu farklı yaklaşımları bir araya getirerek "her genç kuşağın, bir önceki kuşaktan farklı özellikler gösterdiğini, ancak bu farklı özelliklerin sosyo-ekonomik kategorilerle bağıntılı olarak geliştiğini" söylemek mümkündür (Kentel, 2005: 13). Dolayısıyla bir yandan art arda gelen kuşakların, örneğin ebeveynler ile çocuklarının, diğer yandan farklı toplumsal kategorideki gençlerin arasında yoğun farklılıkların bulunduğundan söz edilebilir. Bourdieu "kuşak çatışması" olarak söz edilen sürecin, esas olarak farklı yaşlarda oluşmuş "esin sistemlerinin çatışmasından" ileri geldiğini, ebeveynlerin ile çocuklarının özlelerinin, farklı mallara ulaşma imkanlarına ve malların farklı bölüşüm yapılarına göre inşa edilmiş olduğunu verdiği örnekle şöyle açıklar (1997: 137):

Ebeveynler için olağanüstü bir ayrıcalık olan Şey (onlar yirmi yaşındayken, örneğin, onların yaşındaki, onların ortamlarındaki insanların binde birinin arabası vardı), istatistikî olarak sıradan bir Şey haline geldi. Ve birçok kuşak çatışması, farklı yaşlarda oluşmuş esin sistemlerinin çatışmasıdır. Birinci kuşak için bütün yaşamın fethi olan Şey, ikinci kuşağa doğumundan itibaren anında verilmiştir. Yirmi yaşlarının bütün imtiyazlarının (örneğin kayak yapmak veya denize girmek) genelleştiği bir dönemde, yirmi yaşlarında sahip oldukları Şeye bile artık sahip olamayan çöküş halindeki sınıflar örneğinde, farklılıklar özellikle güçlüdür.

Esasında gençlik denilen olgunun tanımlanmasında öğrenci olmak belirleyici bir kategori olarak kabul görmektedir. Gençliğe atfedilen birçok özelliğin öğrenci olma durumuyla bağlantılı olduğu görölmektedir (Benlisoy, 2003: 283). Öğrencilerin belli bir yaş dönemi boyunca üretim sürecinin dışında kalmaları ve bunun beraberinde getirdiği boş zaman imkanları, gençliğin tanımlanmasında kullanılan unsurlardandır. Günümüzde gençlik, okul gibi toplumsallaşma mekânları vasıtasıyla olduğu kadar, çeşitli tüketim biçimlerine dahil olmakla da tanımlanır hale gelmiştir (Benlisoy, 2003: 289). Belirli tüketim kalıplarının, alışkanlıklarının ve yaşam biçimlerinin benimsenmesi ya da benimsenebilmesi, gençleri genç olmayanlardan ayıran önemli kriterlerdendir. Bu çerçevede genç ve yoksul olmanın, hem gençlik hem de yoksulluk deneyimini farklılaştırdığından söz edilebilir. Tüketim toplumunda genç ve yoksul olarak yaşamak, bu gençlerin tüketimle ilişkilerine hem diğer toplumsal katmanlardan gençlerden hem de kendi katmanlarındaki yetişkinlerden farklı boyutlar eklemektedir. Dolayısıyla yoksul gençleri, hem gençler hem de yoksullar içerisinde farklılaşan, ayrı bir toplumsal kategori olarak ele almak mümkündür.

Bu çalışmada ilk önce yapılan alan araştırması hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümde kent yoksulu gençlerle yapılan görüşmelerde izlenen yöntem ve karşılaşılan güçlüklere değinilecektir. Alan araştırmasından elde edilen deneyimin, benzer çalışmalar için yol gösterici olabileceği düşünölmektedir. Çalışmanın ikinci bölümü genç ve yoksul olmanın tüketim toplumu içinde kazandığı farklı anlamlara odaklanmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde kent yoksulu gençlerin tüketim toplumu göstergeleri ile karşılaşma alanlarına ilişkin değlendirmeler sunulmaktadır. Ardından kent yoksulu gençlerin tüketim toplumundan dışlanma deneyimleri ve bunlara ilişkin geliştirilen stratejilere değinilmektedir.

## Kent Yoksulu Gençlerle Görüşmeler: Alan Araştırması Hakkında

Ankara'nın Altındağ, Mamak ve Sincan ilçelerinin çeşitli mahallelerinde yürütölen alan araştırmasına dayanan ve niteliksel araştırma yöntemiyle yapılan bu çalışmanın verileri, 2007 yılı içerisinde, yaşları 15-29 arasında değişen toplam 65 gençle yapılan 58 yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerle derlenmiştir<sup>2</sup>. Alan araştırmasının yürütöldüğü bölgelerden özellikle Altındağ ilçesi, Ankara'nın halen en yoğun gecekondü nüfusunun bulunduğu yerleşim yeri olmasından ötürü, alan araştırmasının esas yoğunlaştığı bölge olmuştur. Alan araştırması sonucunda elde edilecek bulguların, Türkiye'deki kent yoksulu gençlerin bütününe genellemek gibi bir yönlemsel amaç güdülmemiştir. Bunun yerine kent yoksulu gençlerin gündelik yaşamlarında tüketimle olan ilişkileri, kendi tikel bağlamında anlaşılmaya çalışılmış ve gençlerin deneyimleri eşliğinde yoksulluk, gençlik ve tüketim ilişkisinin aldığı farklı biçimler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu amaç doğrultusunda yoksulluğun farklı katmanlarından gelen gençlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın örneklemini de kent yoksulu gençleri "temsil edebilecek" bir kapsam seçme amacıyla oluşturulmamıştır. Ancak görüşölen kişilerin seçiminde birtakım ölçütler de kullanılmıştır. Gençlerin seçiminde yaş ve cinsiyet dağılımına; görüşölen gençlerin arasında ilköğretim okullarına, meslek ve teknik eğitim veren orta öğretim kurumlarına ve genel liselere devam etmekte olan öğrencilerin, okulu erken terk etmiş veya eğitimine ara vermiş, işsiz ve çalışmakta olan gençlerin bulunmasına dikkat edilmiştir. Görüşölecek gençlerin seçiminde, çalışmada yoksulluğun nesnel bir ekonomik kategori olarak tanımlanmamasından ve kent yoksulluğunun çok boyutlu bir olgu olarak ele alınmasından hareketle, belirli bir gelir grubu ile araştırma sınırlandırılmamıştır. Ancak görüşölen gençlerin hane halkı gelirleri dört kişilik bir

2 Gençliğin belli yaş kategorileri çerçevesinde belirlenmesi, özellikle Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği ve Dünya Bankası tarafından yapılan gençlik araştırmalarındaki hâkim gençlik tanımı yaklaşımıdır. Gençler üzerine yapılan çoğu araştırmada, gençlik bir yaşam evresi, çocukluktan yetişkinliğe geçiş olarak betimlenip yaş aralığıyla ifade edildiğinde, bu kurumlar tarafından yayımlanmış olan rapor ve dokümanlara atıfta bulunulmaktadır. Bu raporlarda kabul edildiği şekliyle gençlik 15-25 yaş arasındaki kişileri kapsamaktadır. Ancak Kurtaran, vd. (2008:5) belirttiği gibi, özellikle son yıllarda gençlik tanımı, aynı uluslararası kuruluşlar tarafından okulda kalma sürelerinin uzamasıyla birlikte 15-29 yaş grubuna uzatılmaya başlamıştır (Birleşmiş Milletler, 1993; Birleşmiş Milletler, 2005; Avrupa Konseyi, 2003; Dünya Bankası, 2007). Bu çalışmada görüşmelere katılan gençlerin yalnızca beşi 25 yaşın üstündedir. Diğer 60 gencin yaşı 15-25 arasında değişmektedir.

ailenin asgari geçim haddinin çok altındadır<sup>3</sup>. Yaşanılan yerin yoksulluk deneyimine olan katkısı gözetilerek, özellikle yoksulluğun mekânsal olarak yoğunlaştığı bölgelerde, yaşam standartlarını yükseltebilecek her türlü kaynaktan belli ölçülerde yoksun olan kişiler araştırma için uygun örneklem olarak düşünülmüştür. Bu çerçevede görüşülen kişilerin büyük bir kısmını da, yaşam düzeylerini yükseltebilecek ekonomik, sosyal ve kültürel sermayeden<sup>4</sup> yoksun gençler oluşturmuştur.

Görüşülecek kişilere çeşitli kişi ve kurumların referanslarıyla ulaşılmıştır. Altındağ bölgesindeki hanımlar lokalleri (Beşikkaya, Seyfi Demirsoy, Altınpark), kültür merkezleri (Hüseyin Gazi Kültür Merkezi, 29 Ekim Kültür Merkezi) ve Büyükşehir Belediyesi Altındağ Gençlik ve Kültür Merkezi, Mamak bölgesinde Çağdaş Gençlik Merkezi bu bölgede yaşayan gençlere ulaşılmasını sağlamıştır. Bu merkezlerdeki yetkililerin ilişkileri aracılığıyla, buralara devam eden, buralarda kurs ve eğitim gören gençlerden araştırmaya katılmak isteyenlerin listesi sağlanmış, daha sonra bu kişiler teker teker aranılarak, uygun görüşme yeri ve saati tespit edilmiştir. Sincan bölgesinde ise Saraycık Mahallesi gerek konumu gerekse buradaki konutların tümünün gecekondur olmasından dolayı araştırma

- 3 Türkiye Kamu-Sen Araştırma Geliştirme Merkezi'nin yapmış olduğu 2008 Mayıs ayına ait asgari geçim endeksi (yoksulluk sınırı) sonuçlarına göre, dört kişilik bir ailenin asgari geçim haddi 2.589,39 YTL'dir ([http://www.kamusen.org.tr/mevzuat.asp?menu=istatistik&konu=asgari&de\\_tay\\_id=98](http://www.kamusen.org.tr/mevzuat.asp?menu=istatistik&konu=asgari&de_tay_id=98)). Görüşmelere katılan gençlerin hane halkı gelirleri ise genellikle düzensizdir veya 700-900 YTL civarında yoğunlaşmaktadır. Bu sonuçlar, görüşülen gençlerin önemli bir kısmının yoksulluk sınırının çok altında, hatta açlık sınırında yaşadıklarını göstermiştir.
- 4 Ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye kavramları, Bourdieu'nün (1984, 1995, 1997; Bourdieu ve Wacquant, 2003) kavramsallaştırılmasına uygun biçimde ele alınmıştır. Buna göre ekonomik sermaye, taşınmaz malları, nakit parayı, hisse senetlerini vb. içeren kişinin sahip olduğu mali kaynakları gösterir. Kültürel sermaye olarak ifade edilen sermaye türü Bourdieu'nün çalışmalarında entelektüel sermaye, bilgi sermayesi, eğitimsel sermaye gibi kavramlarla da anılır. Featherstone (1996: 174); Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramının, "dolaysızca hesaplanabilir, mübadele edilebilir ve gerçekleştirilebilir olan iktisadi sermayeye paralel olarak, kültüre dayanan iktidar kiplerinin ve birikim süreçlerinin de var olduğunu" gösterdiğini ifade eder. Kültürel sermayenin üç biçimi vardır; kültürel sermaye a) nesneleşmiş halde (resimler, kitaplar, makineler, binalar gibi kültürel ürünler), b) bedenselleşmiş halde (sunum tarzı, konuşma biçimi, bedene ilişkin özellikler-bronz ten, adaleli vücut, dövme, piercing vb.) ve c) kurumsallaşmış halde (eğitim düzeyi, akademik diplomalar vb.) bulunur. Son olarak Bourdieu sosyal sermaye kavramıyla, bireyin ya da grubun, belli ilişkiler ağına dahil olmasıyla ve bu ilişki ağı içerisinde karşılıklı tanıma ve tanınma sayesinde elde ettiği gerçek ya da potansiyel kaynakların toplamını ifade eder. Bourdieu, bu üç tür sermaye biçimine son çalışmalarında simgesel sermaye olarak yeni bir kategori eklemiştir. Simgesel sermaye, diğer sermaye türlerinden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir. Wacquant, Bourdieu'nün bütün çalışmalarının simgesel sermayenin çeşitli biçimlerinin ve sonuçlarının keşfedilmesine yönelik bir arayış olarak da okunabileceğini söyler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 108).



için seçilmiş, buradaki gençlere o mahallede yaşayan bir ailenin referansı ile onların bazı tanıdıklarına, akrabalarına ve komşularına ulaşılmıştır. Altındağ Kale Mahallesi'ndeki katılımcılara, o bölgede yaşayan bir kişinin referansı ile gençlerin zamanlarını geçirdikleri bir kahvehanede ulaşılmıştır. Araştırmanın bir bölümü ise Ankara Ostim Sanayi Bölgesi'nde çalışan usta, kalfa ve çıraklarla yürütülmüştür. Buradaki gençlere ise Sanayi Bölgesi'nde bir dükkân sahibinin referansı ile ulaşılmıştır. Araştırmaya katılacak kişilerin soruları yanıtlamak için ayırması gereken zaman, soruların onların özel duygu, düşünce ve deneyimlerini anlamaya yönelik olması, katılımcıların seçilmesinde çeşitli bağlantı ve referanslara başvurmayı zorunlu kılmıştır. Araştırma için seçilen bölgelerdeki suç oranlarının yüksekliği, gençlerin tanımadıkları kişilerle konuşmak istememelerine neden olmaktadır. Bu türlü sorunlar, kişisel tanıdıklar ve kurumsal ilişkiler sayesinde önemli ölçüde giderilmiştir. Ayrıca görüşmelerin yapıldığı kuruluşlara görüşme günleri dışında da gidilerek, buralara devam eden gençlerle mümkün olduğunca çok zaman geçirilmeye çalışılmıştır. Böylece hem görüşmelere katılan gençlerin araştırmacıya güven duymaları sağlanmaya çalışılmış hem de görüşülen gençlerin yanı sıra diğer gençlerle de iletişim kurabilme ve gözlem yapabilme fırsatı elde edilmiştir.

Görüşmelerin öncesinde araştırılan konu ve temalara yönelik olarak temel sorular başlıklar altında belirlenmiş ve her bir kategori altında sorulabilecek çeşitli sorulara ilişkin görüşme planı hazırlanmıştır. Ancak görüşülen tüm gençlere aynı soruların yöneltmesi yerine, görüşülen kişilerin anlatıları doğrultusunda sorular yeniden biçimlendirilmiş, bazı durumlarda yerleri değiştirilmiştir. Görüşmelerin tamamına yakını, görüşülen kişinin izni alınarak kaydedilmiştir. Bu çalışmada gençlerin mahremiyetlerini korumak adına, isimleri değiştirilmiştir.

Görüşmelerde mümkün olduğunca Bourdieu'nün (1999: 609) "aktif ve metodolojik dinleme" olarak adlandırdığı yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemin temel amacı, araştırmacı ile görüşülen kişi arasındaki toplumsal mesafenin azaltılması ve dolayısıyla araştırma ilişkisine içkin olan simgesel şiddetin mümkün olan en alt seviyeye indirgenebilmesinin sağlanmasıdır. Her araştırma ilişkisi (gerek nitel gerekse nicel araştırmalar) bir

toplumsal ilişki üzerine kuruludur.<sup>5</sup> Toplumsal ilişkilerde taraflar arasındaki farklı sermaye kompozisyonlarından doğan toplumsal asimetrik konumlar, bir yandan araştırma sonuçlarını etkilerken bir yandan da araştırmacı ile görüşülen kişi arasında simgesel şiddetin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Araştırmacının kendine dönük düşünömsellik kazanması (*reflex reflexivity*), görüşmenin içinde yapılandığı toplumsal yapının ve bunun görüşme üzerindeki etkisinin algılanmasına ve izlenmesine yarayan sosyolojik hissetme ve görme biçimlerinin geliştirilmesine katkıda bulunacaktır.<sup>6</sup> Böylece araştırmacı ilk önce kendi soru sorma ve değerlendirme biçimlerini belirleyen varsayımları (ön kabulleri) fark edebilecektir. Öte yandan görüşmelerin kasıtlı olarak planlanmasa dahi bir çeşit “zorla dahil olma” (*intrusion*) süreci olması ve bu süreçteki tarafların özellikle kültürel sermayeye sahiplik temelindeki asimetrik konumları tarafından üretilen dilsel sermaye eşişsizlikleri, görüşmelerde simgesel şiddetin meydana gelmesinin koşullarını üretir. Bourdieu’ya göre (1999: 609), görüşmelere için olan bu iki özelliğin dikkate alınması, bunların etkilerini tamamen yok etmese de kontrol altında tutabilmeye olanak sağlayacaktır. Bourdieu’nün araştırma ilişkisindeki bu türden metodolojik ve epistemolojik sorunları açmak için öne sürdüğü “aktif ve metodolojik dinleme” yöntemi, taraflar arasında şiddet içermeyen iletişimin (*non-violent communication*) kurulması ya da diğer bir ifadeyle araştırma ilişkisinin mümkün olabildiğince ideal sınırlara ulaştırılması için gerekli görölmektedir

5 Bourdieu bu anlamda nitel ve nicel araştırmaların aralarında kurulmuş olan geleneksel zıtlığın hatalı olduğunu belirtir. Her iki araştırma türü de öznel ve nesnel yapıların sınırlandırımlarını içinde yürütölmektedir. Bu yapılar birbiriyle iç içe ve etkileşim halinde hem araştırılan nesnenin araştırılma/sorgulanma biçimini, hem de araştırmanın sonuçlarının yorumlanma biçimini etkilemektedir (1999: 608, 2. Dığnot).

6 Belirtilen bu düşünömselliğin kazanılmasını sağlamak için Türkiye’deki kent yoksulluğunu konu alan film (*Ağır Roman*, Mustafa Altıoklar, 1997; *Sır Çocukları*, Aydın Sayman-Ümit Cin Güven, 2002; *Metropol Kabusu*, Ümit Cin Güven, 2003; *Yoksul*, Zeki Ökten, 1986; *Üçüncü Sayfa*, Zeki Demirkubuz, 1998 vb. gibi) ve romanlardan (*Berci Kristin Çöp Masalları*, Latife Tekin, 1998; *Kumru İle Kumru*, Tahsin Yücel, 2005 vb.) yararlanılmıştır. Ayrıca yoksul gençlerin okuduğu bilinen popüler gençlik romanları (İpek Ongun, Ahmet Günbay Yıldız, Emine şenlikoğlu gibi yazarların kitapları) okunmuş; moda ve müzik dergileri (*Salsa*, *Trendy*, *Kral*, *Hey Girl*), gençleri konu alan televizyon dizileri (*Hepsi 1*, *Selena*, *Acemî Cadı*, *Bez Bebek*, *Kavak Yelleri*, *Arka Sıradakiler*) takip edilmiştir. Türkiye’deki kent yoksulluğunun anlatıldığı film ve kitaplar aracılığı ile yoksul gençlerin dünyalarına ilişkin önemli ayrıntılar sağlamıştır. Öte yandan gençlerin takip ettiği popüler kültür ürünlerinin bilinmesi, onlarla iletişim kurabilmeyi kolaylaştırmış, zaman zaman sorulmak istenilen sorular romanlardaki veya televizyondaki karakterlerden veya olaylardan yararlanılarak şekillendirilmiştir. Ayrıca, alan araştırmasında ortaya çıktığı üzere bu popüler metinler, kent yoksulu gençlerin diğer toplumsal katmanlardaki kişilere ilişkin algıların geliştirilmesinde önemli birer kaynaktır. Bu popüler kültür ürünlerinin araştırmacı tarafından bilinmesi, bu algıların toplumsal anlamlılığının çözümlenmesi sürecine katkıda bulunmuştur.

(Bourdieu, 1999: 608-609). Araştırmacı şiddet içermeyen iletişimi gerçekleştirebilmek için özellikle araştırma ilişkisindeki dilsel ve sembolik piyasanın<sup>7</sup> yapısına göre hareket etmelidir. Pratikte pek de kolay başarılamayacak bu durumun sağlanabilmesi için Bourdieu'nün önerisi gerektiğinde taraflar arasındaki toplumsal mesafenin azaltılmasını sağlamak amacıyla araştırmacının görüştüğü kişinin dilini, görüşlerini, duygularını ve düşüncelelerini kontrollü bir şekilde taklit etmesidir (1999: 609). Ayrıca görüşülecek kişilerin seçiminde, yakın çevreye ya da tanıdıkların referansına başvurmak taraflar arasında aşinalık ve yakınlık sağlayacağı için şiddet içermeyen iletişimin kurulmasına yardımcı olacaktır (1999: 610).

Her dilsel alışveriş, bir iktidar edimi potansiyelini içerir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 140). Ancak bu araştırmada da söz konusu olduğu gibi taraflar arasında sermaye dağılımında asimetrik konumlar işgal eden eyleyiciler söz konusu olduğunda bu durum daha da belirgin olmaktadır. Görüşmelere başlamadan araştırmacının kendisini tanıtmasıyla birlikte ortaya çıkan asimetrik ilişkinin aşılabilmesi için araştırmanın yapılma gerekçesi görüşülen kişiye açıklanmaya çalışılmış, araştırmacının orada özellikle onları dinlemek için bulunduğu, soruların doğru yanıtlarının aranmadığı, kendilerini en rahat ifade ettikleri şekilde konuşulması istenmiştir. Ayrıca görüşülen kişi ile aradaki toplumsal mesafenin azaltılmasının sağlanması için onların hayat hikayeleri dinlenmiş, bu hikayeler üzerinden görüşülen kişi ile çeşitli benzerlikler kurulmuş, zaman zaman soruların yanıtlarının dışına çıkan konuşmalara izin verilmiştir. Görüşmelerde sorulan sorular, "epistemik şiddet" oluşturacak şekilde araştırmacının kendi (akademik, kültürel, sınıfsal vb.) dünyasından çıkan ifadelerle değil (Erdoğan, 2007c: 45), mümkün olduğunca görüşülen kişinin toplumsal uzamdaki konumlarını ve toplumsal koşullarını anlayarak onların görüş açılardan biçimlendirilmiştir. Görüşülen kişilerin büyük bir kısmının araştırmanın neden yapıldığı ile olduğuça yakından ilgilendikleri gözlemlenmiştir. Onların sorularına en ayrıntılı şekilde yanıt verilirken, yaşadıkları deneyimlere ilişkin onlardan yanıt almayı cesaretlendire-

7 "Dilsel piyasa, simgesel bir kuvvet ilişkileri sistemidir, özgül bir yaptırım ve sansür sistemiyle kendisini dayatır, böylece dilsel ürünlerin 'bedelini' belirleyerek dilsel üretimi biçimlendirmeye katkıda bulunur... Dilsel piyasa ne denli resmi ya da 'gergin'se, yani hâkim dilin normlarına ne denli uygunsa, sansür de o denli büyüktür ve piyasa da tahakküm edenlerin-meşru dilsel beceriyi elinde bulunduranların- o denli tahakkümündedir." (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 140).

cek ifadeler kullanılmıştır. Ancak araştırmanın yoksulluk temelli bir araştırma olduğu, gençleri bu şekilde adlandırmamak ve susturmamak için ve böylece yoksulara/yoksulluğa dair simgesel şiddet biçimlerine dahil olmamak adına açıkça belirtilmemiştir. Zira gençlerin kendilerini yoksul olarak adlandıracak her türlü ifade ve örnekten özellikle kaçındıkları, bu türden sorulara cevap vermek istemedikleri yapılan ilk görüşmelerden itibaren ortaya çıkmıştır.<sup>8</sup>

Her ne kadar görüşmelerde toplumsal asimetri etkilerini azaltmak için metodolojik özen gösterilmiş olsa da araştırmanın bu sorunların tamamen üstesinden geldiğini söylemek mümkün değildir. Öncelikle görüşülen kişilerin seçimi, araştırmada açıkça ifade bulmasa da onları yoksul olarak adlandırmıştır. Ayrıca görüşmelerde sorulan soruların bazıları belki de onların kendilerine hiçbir zaman sormadıkları ya da sormak istemedikleri türden sorular olmuştur. Bu sorular, mahrumiyetlerini onlara göstermiş ya da tekrar hatırlatmış olabilir. Sorulan arzu ve hayaller, görüşülen kişilere belki de asla ulaşamayacakları şeylere özlem uyandırmış olabilir. Tüm bunlar aslında araştırmacının istemeden de olsa sembolik şiddet biçimlerine dahil olması anlamına gelebilir. Ancak görüşülen kişilerin çoğu, görüşme sonrasında araştırmaya katılmaktan dolayı memnuniyet duyduklarını, araştırmanın kendi seslerinin duyulmasına katkıda bulunacağına inandıklarını, konuşmanın onları rahatlatıldığını, istendiği takdirde tekrar görüşmelere katılabileceklerini dile getirmişlerdir.

Bu çalışmada kent yoksulu gençlerin deneyimlerine yapılan vurgu öncelikle, yoksulluğun ekonomik ve nicel veriler etrafında kavramsallaştırılmasının yoksulluğun çok boyutluluğunu ihmal ettiği düşüncesinden

8 Görüşmelere katılan gençlerin kendilerini yoksul olarak adlandıracak süreçlerden uzak tutmak istemeleri, görüşmelerin dışındaki tutumlarında da belirgin bir unsur olmuştur. Örneğin gençlere arkadaşlarıyla da görüşme yapılabilmesi için yardımcı olmaları istendiğinde, buna karşı gönülsüz oldukları gözlemlenmiştir. Bunun nedeni sorulduğunda ise arkadaşlarının kendilerini “düzgün” ifade edemeyeceklerine inandıkları, onların kendilerinden “farklı” oldukları ya da görüşmelere katılmak istemeyecekleri gibi açıklamalar öne sürülmüştür. Gençlerin kendi arkadaşlarını görüşmelere dahil etmekte çekingen davranmalarının önemli bir nedeninin, gençlerin yoksulluklarını gizlemek için çaba göstermelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca görüşmelerde gençlerin sıklıkla kendi arkadaşlarından verdikleri örneklerden yararlanmaları, aynı şekilde arkadaşlarının da kendileri hakkındaki düşüncelerini açıklıkla dile getirebileceği endişesinin de bu süreçte belirleyici olduğu söylenilebilir. Gençlerin yoksulluklarını gizlemekte kullandıkları taktikler, aynı zamanda onları evlerinde ziyaret etme isteği üzerine de ortaya çıkmıştır. Görüşmelerin kendi evlerinde yapılması istendiğinde gençler buna karşı çıkmış ve neden olarak ailelerinin olası tavrını ya da zaman kısıtlılıkları gösterilmiştir.

kaynaklanmaktadır. Yoksulluğu bunu deneyimleyenler açısından ifade ettiği anlama odaklanılarak yoksulların kendi anlatımlarının ön plana alınması, yoksulluğun getirdiği farklı sosyal dışlanma süreçlerinin de anlaşılabilmesine katkıda bulunacaktır. Diğer taraftan gençlik kavramının nesnel bir kategori olarak ele alınmaması nedeniyle kendi içinde nasıl farklılaştığının anlaşılabilmesi ve toplumsal süreçlerle ilişkisinin kurulabilmesi için gençlerin deneyimleri önem taşımaktadır. Deneyimin kavramsallaştırılmasında Bourdieu'nün "habitus" kavramından yararlanılmıştır. Habitus, toplumsal olan ile kişisel olanın nasıl bağıntılı olduğunu göstermesi açısından bu çalışma için merkezi kavramlardan birisidir. Bourdieu, eylemin belli kurallara ve normlara uyma zorunluluğu taşımadan, bilinçli niyet taşımadan nasıl düzenlendiğini; nasıl düzenli istatistikî biçimler izlediğini; eylemlerin düzenlilikleri soyut dışsal yapıların ya da öznel amaçların ürünü olmadan nasıl tekrar tekrar meydana geldiğini anlatmak için geliştirdiği habitus kavramını (Swartz, 1997: 95), "kültürel bilinçdışı", "alışkanlık oluşturucu güç", "basit, derinden içselleştirilmiş temel biçimler dizgesi", "zihinsel alışkanlık", "algıların, takdirlerin ve eylemlerin zihni ve cismanî şemaları gibi kavramlardan yararlanarak açıklar (Swartz, 1997: 110). Deneyimleri habitus kavramı çerçevesinde ele almak, deneyimleri biçimlendiren "önceden edinilmiş değerler, kavramlar, tutumlar" (Bora, 2005: 33) ile bunların içinde oluştuğu toplumsal bağıntılarla ilişkisini kurmak anlamına gelir. Dolayısıyla bu çalışmada görüşülen kent yoksulu gençlerin anlatıları, toplumsal gerçekliğin onların gözünden nasıl görüldüğünü ifade ederken diğer taraftan da bu kavrayışları biçimlendiren toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak değerlendirilmiştir.<sup>9</sup>

9 Bourdieu, habitus kavramının temel işlevinin, eylemin açıklanmasında, rasyonel eylem kuramının günümüze uyarlanmış şekli olan akılcı eyleyici olarak "*homo economicus*" teorisinin temsil ettiği eylem felsefesinden kopuşa işaret etmek olduğunu belirtir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 110). Pratiğin gerçek mantığının açıklanmasını, Bourdieu ne eylemi yapılaraya karşı verilen basit bir tepki olarak ele alan nesnelci kavrayışa, ne de eylemin tamamen bireysel seçimlere dayandırılan ve bireyin davranışlarında sürekli kârını azamileştirmeyi amaçladığını öngören öznelci kavrayışa dayandırarak yapar. Bourdieu, pratiği özgül mantığı ile anlamaya çalışırken, kendi ifadesiyle "hem eyleyiciyi feda etmeden özne felsefesinden kaçınmak hem de yapının eyleyici üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı felsefesinden kaçınmak niyetiyle hareket eder" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 111). Bourdieu'ya göre "özneler", gerçekte bir pratik duygusuyla (yani tercihlerden, görüş ve ayırım ilkelerinden, dayanıklı bilgisel yapılardan ve durumun algılanmasıyla buna uyan yanıtı yönlendiren eylem kalıplarından oluşan edinilmiş bir sistemle) donatılmış, eyleyen ve bilen eyleyicilerdir.

## **Yoksul Gençlerin Tüketim Baskısıyla Karşı Karşıya Kalışı**

Tüketim toplumunda yayılan sayısız pazarlama mesajlarıyla yapay bir bolluk algısı sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Bu mesajların ikna becerisi ve etkileme kapasitesi, gereksinimlerin çeşitli tüketim olanaklarına bağlanmasıyla arttırılır. Her ne kadar bu mesajların esas hedefinde yoksullar olmasa da onlar da diğer tüketiciler gibi bu mesajları alımlamakta ve benzer tüketimci baskıya maruz kalmaktadırlar. İletilen mesajlar tüketim toplumunun meşru kabul edilen yaşam standardını ve tüketim biçimini tanımlamaktadır. Böylece kent yoksulu gençler de tüketim toplumunun “normal” kabul edilen tüketim ölçütlerini öğrenmekte, kendi yaşam koşullarını ve yoksulluklarını bu ölçütlere göre anlamlandırmaktadırlar. Tüketim toplumunda yaygın ve olağan olarak kabul edilen tüketim kalıpları, yoksul gençler için “bir ödül” (Zehra, 19; Ahu, 21) “bir heves” (Ertan, 19), “hayal” (Kemal, 19; Örsan, 20) olarak değerlendirilmekte, bunlara ulaşabilmek “her gencin istediği bir şey” (Hakkı, 24) olmasına rağmen onlara çok uzak görünmektedir. Tüketim toplumunun tüketim olanakları konusunda bütünlüklü bir bilgiye sahip olmasalar dahi kent yoksulu gençler, bu tüketim alternatiflerine ulaşabilmeyi “iyi ve rahat yaşam” gereklilikleri olarak kabul etmektedirler. Tüketimci baskılar, onların yaşamlarını, sosyal ilişkilerini ve buldukları çevreyi çok çeşitli kıstaslar aracılığıyla değerlendirmelerine neden olurken, ekonomik kısıtlılıkları meşru kabul edilen tüketim standartlarına ulaşmayı engellediği için yoksullukları katlanarak artmaktadır.

Bizim kurduğumuz hayaller, hayal olmayan şeyler, gerçekleşmeyen şeyler... bizde sinirin mutsuzluğun olmasının nedeni küçük şeyler hayal ediyoruz, bak mesela şu kadar, arkadaşşıma diyorum ki iki tane Adidas ayakkabı alalım da, düşün 60 lira ya, aynı giyinelim, iki eşofman takım alalım, iki tane kapüşonlu alalım, saçlarımızı kestirelim... gidelim bir kafeye güzelce oturalım, şimdi de gideriz ama o zaman gideriz diyorum... (Kemal, 19, ilköğretim mezunu, işsiz)

Tüketimciliğin ısrarlı çağrıları, kişilerin kendilerini gerçekleştirme- nin yegane yolunun tüketim nesnelileriyle bütünleşmeleri olduğu, kişinin toplumsal statüsünün çeşitli tüketim nesnelere sahip olunması yoluyla sağlandığı, toplumsal kimliklerin belli tüketim nesnelinin kullanılması ve sergilenmesi yoluyla kazanıldığı görüşlerini iletmektedir. Tüketim toplumunda her çeşit gereksinimin bir tüketim olanağına bağlanması, bunla-

ra ulaşamayan yoksullar açısından sahip oldukları yaşam koşullarını daha fazla ağırlaştırmaktadır. Böylece zenginlik ile yoksulluk arasındaki farklılıklar, meşru kabul edilen hayat biçimine ve tüketim standardına ulaşabilmekteki yetkinlikler açısından yeniden tanımlanmaktadır. Yoksul gençler için zengin olanları tanımak “görünen köyün kılavuz istememesi” gibi apaçıktır:

Giyiminden kuşamından... zengin insanların yapısı belli. Görünen köy kılavuz istemez, insan kendisini belli ediyor, baktığın zaman anlıyorsun, her şeyleri farklı... (Ertan, 19, ilköğretim mezunu, tamir ustası)

Böyle giydikleri elbiseler falan, zaten belli oluyor, görünen köy kılavuz istemiyor. (Olca, 17, lise öğrencisi)

Ben zengini yolda gördüğümde kıyafetinden anlarım, fakirse kıyafetleri aynen benim gibi olur. (Yavuz, 17, lise öğrencisi)

İnsanları göz kararı anlayabiliyorsun, insanın duruşu gelişi, konuşma tarzı, ne bileyim giyinişi belli ediyor. (Haldun, 26, lise mezunu, garson)

Aynı şekilde zenginlerin de kendilerini giyim-kuşamlarından ayırt edebildiklerini düşünmektedirler:

Zenginin giydiği ayakkabıyı ben giyemem, beni buradan ayırt edebilir. Benim ayakkabım ile onun ayakkabısı bir değildir. Onun ayakkabısı markadır, daha temizdir, daha güzeldir. Benim ayakkabım ise öyle değildir. (Zehra, 19, lise mezunu, işsiz)

Zengin olduğu düşünülen kişilerin tüketimleri, yoksul gençlerinkilerin aksine “çeşitli”, “lüks”, “rahat”, “kendine güvenli”, “gösterişli”, “markalı”, “farklı”, “dikkat çekici” olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık yoksul gençlerin tüketim biçimleri ise “sıradan”dır.

Mesela bir badiyi sen her gün giyebiliyorsun, mesela badin yok, mecburen aynısı her gün giyeceksin veya iki tane var değiştirerek giyersin. Zenginler bir giydiğini bir daha giymez. O kadar çeşitlilik yani. Bu varken bunla yetineyim değil de bu varken 2-3 tane daha olsun diyorlar... Çoğu bugün şunu giydiğimde diğer gün onu giymemeyim artık, hep böyle der mesela. (Ruken, 20, lise mezunu, ofis işleri yapıyor)

Farklı da giyiniyorlar bize göre yani, biraz garip. Derli toplu bir kazak giymek yerine bir tarafını yırtmış, bir tarafına bir şey yapmış, kesin paraları daha fazla yani... (Halime, 15, ilköğretim öğrencisi)

Buradakiler bir kot pantolon, üstüne bir badi giyer, onların pantolonları, montları çeşitli, değişik, daha güzel, saçları makyajları daha gösterişli... Buradakiler normal spor ayakkabı giyiyor, onlar hep Converse takılıyorlar. (Semra, 16, ilköğretim mezunu, işsiz)

Tüketimci çağruların gençler üzerindeki etkisi, kendi gençliklerini çeşitli eğlence ve tüketim biçimlerine dahil olmakla yaşayabilecekleri, bunlara katılamama durumunda ise gençliklerinin boşa harcadığı görüşünü yaygınlaştırmaktadır. Kent yoksulu gençler, genç olmanın anlamını tüketim olanaklarına dahil olabilmeye süreçleri açısından yorumlamaktadırlar. Ayça Alemdaroğlu (2006: 24) genç olmayı farklı sosyo-ekonomik gruplardan gençlerin ortak bir şekilde, “gezmek, dolaşmak, içinden geleni yapmak, rahat hareket edebilmek” olarak tarif ettiklerini; bu bağlamda yaş olarak genç kategorisine dahil edilebilseler bile, bu olanaklardan yoksun olan gençlerin kendilerini “genç hissetmediğini” belirterek, gençliği “bir imkan” olarak ele almaktadır. Gençleri genç olmaktan alıkoyan süreçler (aile baskısı, erken yaşta çalışmaya başlamak, ev işleriyle meşgul olmak, maddi imkansızlıklar vb.), tüketim toplumunun tüketimci baskıları altında daha ağır koşullar üretmektedir. Tüketim imkanlarına ulaşamayan, “genç gibi” yaşayamayan yoksul gençler kendilerini “genç olamayanlar” kategorisine dahil etmektedirler. Görüşmelere katılan birçok genç, kendisini yaşından çok daha “büyük” veya “olgun” hissettiğini belirterek, belki de gençler üzerine yapılan bir çalışmada yer almamaları gerektiğini söylemişlerdir. Yoksul gençler için “hızlı olgunlaşmak” bir zorunluluk olarak deneyimlenmekte ve bu durumun onları yaşlılarından “farklılaştırdığı” düşünülmektedir. Yoksul gençler için “genç olamamak” üzüntü kaynağıdır. Örneğin Kemal (19) ve Yelda (15) kendilerini “genç gibi” hissetmemelerinin nedenlerini, kendilerini genç olmaktan alıkoyan farklı deneyimlere vurgu yaparak şöyle anlatmışlardır:

Yaşıtlarıma bakıyorum da Allah Allah hepsinden büyük konuşuyorum ben ya diyorum. 50 yaşındaymışım gibi. Her şeyin tadına baktım her şeyin. Ama bunların hiçbirinde teselli bulamadım. Keşke bende yaşlılarım gibi azar azar öğrenseydim, diyelim bir yılda (eliyle işaret ederek) şu kadar bir şey öğrenseydim. Ben de yaşlılarım gibi olmak istiyorum. Şakalaşmak, gülmek, bir şeyler yapmak... mesela bazen benden büyükler geliyo bana “napıyosun Kemal abi” diyo, ben bundan çok rahatsızlık duyuyorum. (Kemal, 19, ilköğretim mezunu, işsiz)



Ben 16 yaşımdayım ama hep morali bozuktur, her gün aynı. Ben ağlamadan geçirdiğim bir gün geçirdiğimi veya da gülererek geçirdiğim bir günü hiç hatırlamam... Hiçbir yere çıkamıyorum, gidemiyorum, ailem de çok tepkili, biraz geç kalsam “neredeydin, niye bu kadar geç kaldın?” çok çok afedersiniz “orospuluğa mı gidiyon” sonra anlarsınız dayak falan... Benim yaşım küçük ama biraz büyük düşünürüm... Benim hayatta her şeyimi alsınlar, yeter ki yüzümü güldürsünler, onu isterim...

*Soru: Peki nasıl yüzün güler?*

Ne bileyim hayatta hiç gülmedim... Nasıl bir yaşamım olsa mutlu olurum... mmm. Şahsen benim buraya gelmem bile yasak (görüşmenin yapıldığı belediyenin gençlik merkezini kastederek), kaçak geliyorum. Burayı bana yasak etmesinler. Baskı altındayım. En küçük bişeyde de dayak... bıraksınlar kendi kendimize hatamızı kendimiz arayalım. (Yelda, 15, ilköğretim son sınıf öğrencisi, yarı zamanlı kuaförlük yapıyor)

Sanayide oto tamir işinde çalışan Korkut (20) çocukluğunu ve gençliğini yaşayamadığını söylerken “gezip tozamadıklarını”, “kafelere gidip oturamadıklarını” belirtiyor. Birçok gencin anlatılarında “gezmek”, “yeni yerler keşfetmek”, “boş boş dolaşabilmek”, “kafelere takılmak” gençliğe özgü en önemli eğlencelik faaliyetlerdir. Yoksul olmak gençliği yaşamak önündeki en büyük engel olarak değerlendirilmektedir. Örneğin doğduğundan beri Altındağ’da yaşayan ve burada çalışan Hakkı (24), Altındağ’daki gençlerin her gencin istediği ya da zengin gençlerin rutini sayılabilecek yaşam biçimini belki hayatlarında bir gün yaşayabileceklerini belirtmiştir:

Her genç ister ki iyi bir yaşantım olsun, ne bileyim mesela her genç bir arabasının olmasını ister, kendi başına bir arabası olmasını. Farklı yerler görmek ister, değişik mekânlara gitmek ister. Ne bileyim, lüks hayata özenti olduğundan, belki lüks hayata geçmek ister... Altındağ’daki gençlerin bunu hayatlarında bir kere yaşama şansı var. (Hakkı, 24, lise mezunu, belediyeye ait bir kurumda güvenlik görevlisi)

Yoksul gençlerin ekonomik kısıtlılıkları onları buldukları çevreye hapsedmektedir. Yaşanılan çevrenin koşulları ise gençlerin istedikleri gibi hareket edebilmelerini engellemektedir. Gençler buldukları çevrede arkadaşlarıyla gezebilecekleri ya da bir araya gelebilecekleri mekânların bulunmadığını, özellikle de kız ya da erkek arkadaşlarıyla rahatça görüşebilmenin mümkün olmadığını söylemektedirler. Kızlar için evlerin bahçeleri, arkadaşlarının evleri en çok kullanılan buluşma mekânlarıdır.

Erkekler ise yakın çevredeki parkları, kahvehaneleri ya da sokakları arkadaşlarıyla bir araya gelmek için kullanmaktadırlar. Çok sık olmasa da ancak özel günlerde gidilebilen Kızılay gençlerin en önemli eğlence merkezidir. Bunun dışında erkekler, kendi erkek arkadaşlarıyla Ankara çevresindeki barajlara veya Atatürk Orman Çiftliği'ne gitmeyi en özel gezme ve eğlenme biçimleri olarak anlatmaktadırlar. Çankaya ilçesi sınırları içinde kalan Tunalı Hilmi Caddesi ve çevresi Ankara gençlerinin en rağbet ettiği eğlence ve gezme adresi olmasına rağmen yoksul gençler gezmek istediklerinde buralara asla "gitmeyi bile düşünmediklerini", "akıllarına buraların gelmediğini" söylemişlerdir. Görüşülen gençlerin önemli bir kısmı hayatlarında hiç Çankaya, Tunalı Hilmi Caddesi veya Bahçelievler'e gitmediklerini, buraları hiç bilmediklerini söylemişlerdir. Bilinen en önemli merkezi bölgeler Kızılay ve Ulus civarındır. Böylece zengin ve yoksul gençler arasındaki ayırım mekânsal olarak da kurulmaktadır.

Zenginlikle ilişkilendirilen birtakım mekânları ve tüketim toplumu göstergelerini bilmediklerini söyleyen gençlerin tüketimci baskılara maruz kalmadığını, bunları hissetmediğini ya da bu çağruların onlara ulaşmadığını iddia etmek doğru değildir. Bu gençler yaşadıkları yoksunluklar sebebiyle kendi öz saygılarını ve güvenlerini koruyabilmek için kendilerini o yönden gelen mesajlara kapatmakta, kendilerine yoksulluklarını hatırlatacak karşılaşmalardan ve mekânlardan bilinçli olarak uzak durmaktadırlar. Ayrıca bu durum genç yoksulların mekânsal dışlanmalarının birer örneği olarak da değerlendirilebilir.

## **Tüketim Toplumu Göstergeleri ile Karşılaşma Alanları**

Moda ve gençlik dergileri, reklamlar, televizyonda yayınlanan diziler ve magazin programları, kent yoksulu gençlerin çeşitli tüketim alternatiflerini öğrendikleri, farklı yaşam tarzlarına ve tüketim biçimlerine ilişkin bilgi edindikleri en önemli araçlar olmaktadır. Örneğin Ruken (20), paralı olarak satılan magazin dergilerini almasalar bile zaman zaman ellerine geçen dergileri arkadaşları arasında değiştirerek kullandıklarını söylerken özellikle de gazetelerle birlikte ücretsiz dağıtılan gençlik dergilerinin ve eklerinin, son moda olan giysiler ve diğer tüketim ürünlerini öğrenebildikleri birer kaynak olduğunu şöyle anlatmıştır:

Moda olan şeyleri internette öğreniyoruz, magazin sitelerinden falan. Dergiler, *Trendy, Salsa, Kral*... bu hafta en çok neler moda, onlara bakıyoruz, haftanın inleri outları... bir araya geldiğimizde en çok bunları konuşuyoruz, bir de bilgisayar, telefon... yeni bir telefon çıkmış falan... (Ruken, 20, lise mezunu, ofis işleri yapıyor)

Hakkı (24), magazin programlarının ve dizilerin gençleri lükse ve güce özendirdiğini, gençlerin kendilerine oralardan rol model seçtiklerini söylerken özellikle kent yoksulu erkek gençler arasında *Kurtlar Vadisi* ve *Pusat* dizilerinin popüler olmasını açıklıyor:

Şimdi televizyonlarda gördüğü kadarıyla hem güç var, hem para var lüks yaşıntı var. Güç para bir arada olduğu zaman ister istemez ona meyil gösteriyorlar, ister istemez ona özeniyorlar, ister istemez onları kendilerine idol seçiyorlar, o şekilde yaşamaya çalışıyorlar... Bir zamanlar da *Deli Yürek* vardı, *Deli Yürek* filmi bitti, Altındağ gençlerinin yüzde doksanında Kenan İmirzalıoğlu'nun paltosundan gördüm. (Hakkı, 24, lise mezunu, belediyeye ait bir kurumda güvenlik görevlisi)

Görüşülen gençler kendi giyim-kuşam pratiklerini beğendikleri dizilerdeki oyunculardan esinlenerek düzenlediklerini dile getirmişlerdir. Örneğin Derya (16), dizilerde oynayanları örnek aldığı, gençlik dizilerini özellikle modayı takip edebilmek için izlediğini söylemiştir. Yıldırım (19), *Kurtlar Vadisi* dizisindeki Polat Alemdar karakterinin kendi üzerindeki etkisini şöyle anlatmıştır:

Ben o filmi izleyince var ya Polat'ın yerinde olmuş gibi oluyorum. O anda o oluyorum, gözüm hiç bir şeyi görmüyor, mahalleye çıkıyorum geziyorum, tek başıma düşünüyorum, yani ondan sonra birkaç tur attıktan sonra... zaten ben de onun gibi giyiniyorum, uzun palto, sivri burunlu ayakkabı, atkı... Gerçi özentisi gibi oluyo ama beğeniyorum nedense. Aslında sivri burun ayakkabı çıktığında dedim ki bu ayakkabılar nasıl ayakkabı? Hatta hiç giymem dedim, ama şimdi... (Yıldırım, 19, meslek lisesi mezunu, tesisatçı)

Kent yoksulu gençler medya aracılığıyla bir yandan tüketim toplumu imgelerine dair bir anlayış geliştirirken bir yandan da kendi yoksul konumlarını içselleştirmektedirler. Reklamlarda, dizilerde ve magazin programlarında iletilen yaşam tarzının yoksul gençlerin yaşam alanlarında karşılığının bulunmaması, onların bu yayınlara karşı olumsuz bir kavrayış geliştirmesine de neden olmaktadır. Örneğin Onur (16), "magazin programları zenginlerin şeylerini bize anlatıyor, hiç beni ilgilendirmeyen şeyleri bana anlatıyorlar" derken; Korkut (20) bu programları kendi yaşa-

mıyla hiç ilgisi olmadığı için “saçma” bulunduğunu ve “izlediğini ama bir mana çıkaramadığını” söylüyor. Selçuk (18), bu programlardaki zenginlerden etkilenen yoksul gençleri “özenti” olarak değerlendiriyor.

Yoksul gençlerin medyadan edindikleri zenginlik temsilleri, gençlerin yaşam algılarında çelişkili sonuçlar üretmektedir. Bir yandan anlatılan yaşam biçimlerinin onlara çekici geldiğini ve kendilerinin de “her genç gibi” bu şekilde yaşamak istediklerini söylerken hemen sonra bu tarz bir yaşam biçiminin ileride yaratacağı olumsuz sonuçlara işaret edilmekte ve zenginlerin tüketim biçimleri eleştirilmektedir. Necmi Erdoğan’ın da (2007b: 50) belirttiği gibi yoksulların zenginlere ilişkin olumsuz betimlemelerinin kaynaklarından biri de, üst sınıfların “israf”, “gösterişçi tüketim”, “lüks tüketim” ve “ihtişamla” anılmasıdır. Bu tarz tüketim biçimleri yoksul gençler açısından manevi değerleri unutturması nedeniyle olumsuzlanmakta ve bu türden tüketim pratiklerinin gelecekte “hesabının sorulacağına” inanılmaktadır.

Bu dünyada tamam çok güzel hayat, ölümlerine kadar güzel bir hayat yaşayacaklar ama öbür dünyada karşılığı çok kötü olacak. (Olca, 17, lise öğrencisi)

Onlara yazık diyorum, gerçekten yazık, nasıl yazık? Bir şey varsa eğer, bu buraya kolay gelmedi, yani bunu alıp da kolay harcayamam, yok sayamam... (onlar) kolay tüketiciler, kolay tüketebiliyorlar her şeyi, sevgiyi dahi... (Ezgi, 20, meslek lisesi mezunu, belediye ait bir kurumda çocuk bakıcısı)

Yazık diyorum ya, yazık.. boş yani boş işler yapıyorlar. hep bu dünya için çalışıyorlar, öbür tarafı düşünmeyim burayı düşünüyorlar... öbür dünyada onlara teker teker hesabı sorulacak. (Atilla, 17, ilköğretim mezunu, kaportacı, kalfa)

Medya, tüketim toplumunun maddesel olanaklarını ve tüketim standartlarını iletmekte işlevseldir. Bu kanalla tüketim toplumdaki yaşam ve tüketim alternatiflerinin varlığı konusunda bilgi edinen gençler, çoğunlukla bunlara karşı yoğun bir arzu duymakta ancak bu tüketim olanaklarını kendi habitusları aracılığıyla değerlendirerek, bunlara ulaşmalarının mümkün olamayacağı şeklindeki düşünme biçimi dolayısıyla kendi madun konumlarını içselleştirmektedirler.

Medya aracılığıyla edinilen bilgilerin gençlerin yoksul yaşamlarına etkisi, anlatılan yaşam biçimlerinin bir kurgudan ibaret olduğunun düşünülmesi ve bu tüketim olanaklarına sahip olan insanların ve tüketim

biçimlerinin olumsuzlanması yoluyla hafifletilirken, tüketim toplumu göstergeleriyle kendi yaşam alanlarında karşılaşan gençler için durum daha dramatik biçimlerde yaşanmaktadır. Bu konuda özellikle alışveriş merkezlerinde edinilen deneyimler önem kazanmaktadır. Alışveriş merkezleri, her türlü tüketim alternatifinin ve nesnesinin bir arada bulunduğu mekânlar olarak, kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuyla somut olarak yüzleşmelerini sağlamaktadır. Görüşülen gençlerin çoğu hayatlarında hiç alışveriş merkezine gitmediklerini belirtirken, aslında “oraları televizyonda görüp merak ettiklerini” (Melda, 17) “hep önünden geçtiklerini”, “bu kadar araba burada ne yapıyor diye düşündüklerini” (Gonca, 16) fakat oralarda “ne yapacaklarını bilemedikleri için” (Mehmet, 21) ya da “alışveriş merkezlerinde kendilerine göre bir şey olmadığını” ve buraların “zenginlere ait bir mekân” (Selçuk, 18) olduğunu, oralarda “rahat edemediklerini” (Engin, 20) düşünmelerinden dolayı gitmek istemediklerini ya da gitmek için “fırsat” bulamadıklarını söylemektedirler. Alışveriş merkezlerine gitme alışkanlığı olan kent yoksulu gençler için ise buralar daha çok bir müze gibi ziyaret edilen, zenginlerin nasıl yaşadıklarını öğrenmek için, “görgülerini arttırmak için” (Sertaç, 18; Aysel, 25) gidilen mekânlardır. Buralardaki tüketim alternatiflerinden haberdar olan gençler için tüketim toplumunun nesnelere karşı merakları ve ilgileri artmaktadır. Alışveriş merkezlerinin yarattığı sosyal etkileri incelediği tez çalışmasında Aksu Akçaoğlu da alt gelir grupları için benzer sonuçlara ulaşmıştır. Akçaoğlu, alışveriş merkezlerinin bu kesim tarafından “turistik bir gezi mekânı” olarak değerlendirildiğini belirtmiştir<sup>10</sup> (Cumhuriyet Gazetesi, 2007). Aynı konuda tez çalışması yapan Laçın Tutalar da işsiz gençlerin alışveriş merkezlerinde bütün günü tek bir çay içip oturarak geçirdiklerini gözlemlemiş ve bu durumu gençlerin çevreyi incelemesi ve bu yolla sosyalleşmesi girişimi olarak yorumlamıştır (Cumhuriyet Gazetesi, 2007).

Tüketim toplumu göstergeleri ile çeşitli alanlarda karşılaşan yoksul gençler, bir yandan bu tüketim ürünlerine ve biçimlerine merak ve ilgi duymakta, bunları uygulamak istemekte diğer yandan bunlara ulaşamama durumları yoksulluklarını içselleştirmelerine neden olmaktadır. Tüketim toplumunun tüketim olanaklarına ulaşamamak, gençlerin yaşam-

10 Aksu Akçaoğlu, alışveriş merkezleri konusundaki deneyimlerin gelir düzeyi, yaş ve cinsiyete göre farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur. Buna göre alışveriş merkezleri alt gelir grupları için “turistik bir gezi mekânı” iken, orta gelir grubu için “günlük kent hayatının bir parçası”, üst gelir grubu için ise “ev ve iş arasındaki istasyon” işlevi görmektedir.

larından duydukları memnuniyetsizlikleri arttırırken ve yoksulluğa dair yeni anlamlar kazandırırken, bu durumun yarattığı çelişkiler yoksul gençler tarafından manevi değerlere daha fazla sarılarak giderilmeye çalışılmaktadır.

### Tüketim Toplumundan Dışlanma Deneyimleri

Tüketim toplumunda tüketebilmek, pazarda var olan alternatifler arasında seçim yapabilme özgürlüğüyle ilişkilidir. Bauman (2007), tüketim toplumdaki özgürlüğün seçim özgürlüğü ile iç içe olmasının yoksullar açısından sonucunu onların bu özgürlük alanından mahrum oldukları iddiasıyla açıklar. Tüketim tercihlerinin özgürce yapılabilmesi tüketicilerin çeşitli kısıtlamalara tabi olmamasını gerektirir ancak yoksul tüketicilerin sahip oldukları yetersiz ekonomik kaynaklar, onların “tercih edebilme” olanaklarını -ya da “tercih ehliyetlerini” (Bauman, 1999)- sınırlandırmaktadır. Böylece yoksulların tüketim toplumdaki konumları, özgür tüketici tercihinden yoksun olma durumlarıyla tanımlanır. Bu süreç yoksul gençler açısından tüketim alanından dışlanma deneyimlerinin merkezindedir. Örneğin Umur (15) ve Oğuz (15) çok beğendiklerini söyledikleri giyim eşyalarına ancak vitrinden bakabildiklerini, paraları olmadığı için satın alamadıklarını şöyle anlatmışlardır:

Sihhiye'ye, Ulus'a gidiyoruz gezmeye. Bazen Kızılay'a da gidiyoruz. Oralara gittiğimizde marketlerin önünde falan geziyoruz, dolaşıyoruz, oturup önünde konuşuyoruz. İnsanlar oraya alışverişe gidiyor, biz paramız olunca gidiyoruz... Ben alışverişimi kendim yapmak isterim. Annemgile aldırmiyorum zaten alınca eski püskü alıyorlar.

*Soru: Sen ne tarz şeylerden hoşlanıyorsun?*

Böyle kapşonlu, şapkalı şeyler daha güzel gözüküyor... İnsanın gözü kalıyor, en çok ayakkabıda kalıyor. Arkadaşlarımızla diyoruz şu ayakkabıyı alsak diye. Mağazalara bakıyoruz öyle, çoğunlukla Kiler'e<sup>11</sup> bakıyoruz, ayakkabılara bakıyoruz. Rus pazarında elbiselere bakıyoruz...Televizyonda falan görüyoruz, reklamlarda falan görüyoruz. En çok da Kızılay'da gezerken bebelerin üstünde görüyoruz çok güzel oluyo. Onlara güzel yakışiyo bize de güzel olur mu diyoruz... (Oğuz, 15, ilköğretim öğrencisi)

11 Kiler, tanıtımını “Türkiye'nin en ucuz alışveriş zinciri” ve “hesaplı alışveriş” olarak yapan indirimli süpermarket zincirinin adıdır. Özellikle düşük gelirli bölgelerde yoğunlaşmıştır.

Ben giysiye meraklıyım da öyle fazla güzel giysim falan yok. Kendi üstüme olanı alıyorum bazıları küçük geliyo, onları kardeşime veriyorum. Param olsa daha çok almak isterdim. Genç işi takılmayı, spor ayakkabı falan... Toplum içinde göz alıyorsunuz ya, dikkat alıyorsunuz üstünüze yani, güzel görünmeyi herkes ister. Ben de o yüzden istiyorum. (Umut, 15, ilköğretim öğrencisi).

Tüketim kültürü, malların yaşam sürelerini sürekli yenilenme baskısı altında giderek kısaltmakta ve gereksinimlerin ortaya çıkması ile kaybolması arasındaki zaman aralığını azaltmakta iken, yoksul tüketiciler satın aldıkları herhangi bir şeyi çok uzun süreler boyunca kullanmak, dayanıklılıklarını arttırmak ve ondan aldıkları tatmin süresini uzatmak ve en çoklaştırmak mecburiyeti altındadırlar. Tüketim toplumunda var olan alternatiflerin öğrenilmesi ve bunlara ulaşamaması durumu, yoksul gençler üzerinde psikolojik bir baskıya dönüşmektedir.

(Markalar) Hoşuma gidiyor, tabii bir de moda olduğu için, herkesin ayağında görünce kendi ayağında göremeyince biraz şey yapıyor, ilk çıktığında alamayınca üzülüyorum... (Olca, 17, lise öğrencisi)

Tüketim toplumunun ideal tüketicisi, yoğun tüketici aktiviteleri ile hayatını “renklendirebilen” ve asla sıkılmaya fırsatı olmayan kişilerdir. Yoksul gençlerin yaşamları ise farklı deneyimler yaşayamama durumunun ürettiği “sıkıcı” ve “monoton” bir yapıdadır.

Ne bileyim gezmeye gitmiyoruz... İçki içen var, bizde korku var. Kavgadan, beladan uzak durmak, bizim işimiz o yani... Hayat şartları (zenginlerin) onların öyle gelmiş, öyle gider, bizimki de böyle gelmiş, böyle gider mi bilmiyorum artık... (Selim, 23, ilköğretim mezunu, kaportacı, usta)

Daha yaşım 19, 20'ye giriyorum ya bıkkınlık gelir mi? Şu zamanda bıkkınlık gelir mi? Artık bünyem yoruldu yataktan kalkamıyorum. Şöyle yatıyorum bakıyorum ya kalkıp ne yapacağım diyorum. İyice yatıyorum 12'ye 1'e kadar yatıyorum, yapacak bir şeyim yok ki... (Kemal, 19, ilköğretim mezunu, işsiz)

Bu gençlerin yaşamlarının “tekdüzeliği” esas olarak, tüketim toplumunun can alıcı özelliklerinden biri olan “zamanın satın alınabilmesi”, yani “çalışmaktan kaçınma ve çalışmanın yerine boş zamanı ya da başka çalışma türlerini geçirme yeteneği” ile ilişkilidir (Urry, 1999: 179). Veblen'in de (2005) üzerinde durduğu gibi “boş zamana” sahip olabilme ve bu zamanı tüketime tahsis edebilme, üst sınıf pratiğidir. Örneğin Selim (23), çalışmak zorunda olmasının yarattığı sonuçları, kendisini zenginlerle karşılaştırarak şöyle anlatmıştır:

Biz bu ortamda yaşadığımız için, diğerlerinin ortamını bilemiyoruz ki. Nasıl bileceğiz? Ne bileyim, aşırı zengin olan var, çocuklarını da okutuyorlar, akşamları Sakarya'dan çıkmak bilmiyorlar. Biz yazın tatile gidemeyiz, ama onlar gidiyorlar işte... Biraz özentili oluyor. Şöyle özentili oluyor, biraz da bizim elimizde olsa yani, mesela bu sene tatile gidebilir miyiz dedim, olmadı, gidemedik yani... (Selim, 23, ilköğretim mezunu, kaportacı, usta)

Sanayide çocuk yaşlardan itibaren çalışmakta olan Korkut (20), çalışmaktan dolayı boş zamana sahip olmadığını şöyle anlatmıştır:

Pek öyle gezme alışkanlığımız yok. Bir de zaten hafta içi komple buradayız (sanayi sitesini kastederek), bir Pazar günü anca evde kalıyoruz, akşam yedi sekizde anca çıkıyoruz, zaten hava kararıyor, biz eve gidene kadar bir bir buçuk saat yol sürüyor buradan. Evden anca beş dakika, akşam yemeğimizi yiyince arkadaşları görmeye çıkarız, iki konuşur geri geliriz. Başka gezme yok... Millet kafelere falan gider gezer, hafta içi mesela kız arkadaşıyla, bugüne kadar hiç öyle bir şey yapmadık yani, onlardan mahrum kaldık... Burada insan sıkılıyor, çalışırken de sıkılıyor insan. Mesela arkadaşlarımız gezerdi, hadi gel bir yere gidelim, gezelim ama izin alamıyorsun, iş yoğun gidemiyorsun. Onlar geziyor, sen burada çalışıyorsun, bu sefer de sıkılıyor insan, onlar gezip sen burada çalışırken... (Korkut, 20, ilköğretim mezunu, kaportacı, usta)

Mustafa (23) alışveriş merkezlerinde gördüğü gençleri kendisiyle karşılaştırıp, boş zamanı nasıl bulabildiklerini anlayamadığını söylemiştir:

Onlar nasıl olup da boş vakit bulup geziyorlar onu da aklım almıyor. Hani böyle boş vakit derken, onlar hayata hep gezme olarak bakıyorlar herhalde... Bizim olayımız ne, biz nasıl en çabuk eve gideriz, o... Zaten eve gidiyorsun, banyo yapıyorsun, tıraş falan derken belli bir saat. En erken sekizde gidiyoruz eve, ev de uzak olduğu için... Bazı günler var, on bir, on ikiye kadar, yeri geliyor sabah dörde kadar çalıştım. (Mustafa, 23, ilköğretim mezunu, oto mekanik ustası)

Tüketim toplumunda duyguların da çeşitli tüketim biçimlerine ve tüketim ürünlerine dönüşerek ifade edilmesi gerektiği baskısı, kent yoksulu gençlerin kendilerini dışlanmış hissetmelerine örnek oluşturur. Özellikle karşı cinsle aralarında geliştirmek istedikleri romantik ilişkilerde tüketim ürünlerini "gerektiği" gibi kullanamayan gençler için bu durum bir "utanç" olarak değerlendirilmektedir. Bu durum özellikle kız arkadaşlarının tüketim isteklerini yerine getirmekte zorlanan erkekler için geçerlidir. Yoksulluğun bu bağlamda erkekler ile kadınlar arasındaki duygusal ilişkilerin geliştirilmesi için de engel oluşturduğu düşünülmektedir.



Her şeyin sonu paraya çıkıyor, her şeyin... Örnek veriyorum biriyle çıkıyosun, cebinde paran yok. Kız sana diyo ki “ya bana bir kola alır mısın?” ne yaparsın? Mahcup olmak da değil, alamayacağını söyleyemezsin bile. Alamam diyemezsin. Naparsın? Başka şeylere yeltenirsin. Yoksul takımı denilen insanlarda bu böyle, zenginlerde bu yok zaten. Zengin istemez, “yaa bana bir kola alsana” diye bişey yok. Alıyor, koyuyor istemesine gerek kalmıyor zaten... (Kemal, 19, ilköğretim mezunu, işsiz)

Kız arkadaşım olsa, buluşsak, hem stres olurum hem de üzülrüm pahalı bir yere gitmek isterse diye. Cebimde nereden baksan ancak 20 lira var, o para da neye yetecek eğer lüks bir yere gitmek isterse? (Yavuz, 17, lise öğrencisi)

Çeşitli tüketim harcamalarından kaçınmak için yoksul gençlerin bulduğu çözümler, özellikle kız veya erkek arkadaşlarıyla parklarda buluşmak, yollardaki banklarda oturmak ve böylece maliyetleri en aza indirmek olmaktadır. Genellikle genç kızlar ve erkekler arasındaki duygusal ilişkilerin sürdürülmesi, yoksulluk nedeniyle somut buluşma pratiklerine dönüşmemekte, telefon mesajlarıyla ya da internet ortamındaki yazışmalarla sağlanmaktadır. Sertaç (18) yaşadığı bölgedeki kız-erkek arkadaşlığının aldığı biçimi şöyle anlatmıştır:

Şimdi (burada) cebinde telefonu olan olur, kontör olmaz çaldırır, kapatır. Kız da çaldırır kapatır, konuşma yok. Ya da mesaj. Öyle buluşalım, bir yere gidelim falan yok. Buluşsa nereye gider en fazla Kurtuluş Parkı'na gider, soğukta oturur, oturur evine geri döner...(Alışveriş merkezindeki gençleri kastederek) onlara bakınca, herkes öyle olmak ister. Bu çevrede herkes onlar gibi yani kız arkadaşıyla çıkıp dolaşmak ister ama yapamaz. Parası olsa belki yapabilir çünkü hayatı öğrenir. Hangi ortamda nasıl takılacağını bilir ve sonra da onu yapabilir. (Sertaç, 18, lise mezunu, elektrik işlerinde çalışıyor)

Tüketim toplumunun normlarına uygun bir şekilde yaşayamayan gençlerin kendilerini psikolojik açıdan dışlanmış hissediyor olmasına ek olarak, kent yoksulu gençler bu dışlanma biçimlerini çeşitli mekânlarda ve karşılaşmalarda somut olarak da deneyimlemektedirler. Lüks ve zengin semtler, alışveriş merkezleri, kültürel faaliyet alanları, restoranlar, lüks mağazalar, spor ve güzellik merkezleri kent yoksulu gençler için başka bir dünyaya ait mekânlardır. Görüşülen gençlerin anlatılarında öne çıkan bu eğilim, Yumul'un (2006) bulgularıyla paralellik göstermektedir. Yumul (2006: 247) zengin mekânı olarak adlandırılan bu yerlerin, yoksul gençler üzerindeki “yabancılaştırıcı” etkisinden söz eder ve bu mekânların onlar

tarafından “farklı bir dünya” olarak tanımlandığını belirtir. Bu alanlar müze gibi gezilen, merak edilen ancak kendilerini ait hissetmedikleri için rahatsızlık yaratan yerlerdir. Bu mekânlarda görünüşleri, kıyafetleri, konuşmaları ve tavırları nedeniyle istenmediklerini; buradaki insanların bakışlarından rahatsız olduklarını, kendilerine hırsız gibi yaklaşıldığını, saygısız davranışlara maruz kaldıklarını düşünmektedirler.

Lüks yerlere gittiğinde biraz çekingenlik olur, insanlar acaba bana mı bakıyor şöyle yapsam nasıl olur, böyle yapsam gözlerine batır mı... (Yavuz, 17, lise öğrencisi)

İşte biz oralara gezme olarak gidiyoruz da sadece geçiyoruz oradan. Oradaki yerlere gidip oturmayı hiç düşünmüyoruz bile... Rahat hissetmiyorum kendimi. Yani oradaki insanlar bir değişik... tavırları davranışları... biz oraya gittiğimizde bize bi acayip bakıyorlar yani... biz kaldırımda yürürken onlar çekiliyo mesela. Bizim oradan olmadığımızı anlıyorlar... (Yıldırım, 19, meslek lisesi mezunu, tesisatçı)

(Zengin muhitlerde) Oralarda karşıdan gelen sanki bir insan değil de canavar gibi (görüyorlar) yol açılıyo, bakışlarından anlıyorum, erkekler kafasını önüne eğiyor, kızlar daha değişik bakıyor, artı önümüzden çekiliyorlar. (Selçuk, 18, lise öğrencisi)

Ben sinemaya gitsem adam şöyle bir bakıyor, hadi kardeşim burada sana film yok dermiş gibi... (Kale'den bir genç)

Ben oralara gitmeyi hiç sevmem, gıcık oluyorum. Gidiyosun, boş boş dolaşıyorsun... Zenginın parası züğürdün çenesini yorar. Onu görürüm, bunu görürüm, o şöyle, bu böyle, insanın tuhafına gidiyor. (Halil, 19, lise mezunu, işsiz)

Yoksul gençlerin bu bağlamda yaşadıkları dışlanma süreci aynı zamanda kendileri üzerindeki kuşku ve önyargılarla ilgili bir durumdur. Yoksul gençlerin hem medyada hem de akademik incelemelerde “suç”, “şiddet” ve “uyuşturucu madde kullanımı” gibi konularla yer alması, bu gençlerin toplumda genel olarak “problemlı” ve “sorun çıkarmaya aday” kişiler olarak algılanmalarına neden olmaktadır (Griffin, 1997: 17-20, Chin, 2001: 3). Bu durum onların farklı toplumsal katmanlardan kişilerle ilişkilerini etkilemekte, hatta kentin bazı bölgelerine ve çeşitli tüketim alanlarına (alışveriş merkezleri, eğlence merkezleri, sinemalar vb.) katılımlarını engellemektedir (De Castro, 2006: 183).

Zeynep (19) bilinirliği yüksek ve yabancı markalar satan bir mağazada satıcıların ona karşı yaklaşımlarından duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmiştir:

Orada çalışanlar sanki oranın sahibi gibi davranıyorlar... Havalılar, tipine bakıyorlar, zengin insan görünce yanına giderler, kabinde seni itekler geçerler... Çantandan, ayakkabından senin zengin olduğunu anlıyorlar ya da oranın müşterisi olmadığını anlarlar, bu bakmaya gelmiş derler... Ben bunları görünce bir daha da oraya gitmedim, zaten oradan bir şey alabileceğimi de sanmıyorum... (Zeynep, 19, lise mezunu, giyim mağazasında satış elemanı)

Kendi üzerlerindeki kuşkuları içselleştirmiş gençlerin çoğu durumda kendilerine karşı özel veya olumsuz bir tavır sergilenmemesine rağmen, bazı yaklaşımları kişisel olarak değerlendirdikleri, kendilerini sürekli olarak karşılarındaki insanlara referansla tanımladıkları ve kendi yoksulluklarını “ne kadar kapatmaya çalışsalar da” bir şekilde belli olduğunu düşündükleri için dışlandıklarını yoğun biçimde hissetmektedirler. Görüşmelerde gençler, maddi durumları daha iyi olan kişilerin kendilerini “beğenmedikleri”, onlarla “alay ettikleri” ve “dalga geçtikleri”ne dair çok sayıda örnekler vermişlerdir. Bu durumun gerçekte nasıl yaşandığı bilinemez ancak açıkça belli olan kent yoksulu gençlerin kendi yoksulluklarını bir “utanç”, “eksiklik”, “güvensizlik” duygusu olarak yaşadıklarıdır.<sup>12</sup> Bu nedenle kendilerine yöneltilen her türlü bakışı, sözü ve tavrı bu çerçeveden yorumlamakta ve böylece hem kendi yoksul konumlarını içselleştirmekte hem de zenginlere dair basmakalıp düşüncelerini pekiştirmektedirler. Çeşitli tüketim olanaklarından dışlanan gençler açısından toplumsal eşitsizlikler, sınıfsal burukluklara ve kızgınlıklara dönüşmektedir. Örneğin Zehra (19), lise yıllarında sınıf arkadaşlarının onu ve kendisi gibi maddi durumu düşük kişileri sürekli olarak “ezdiklerini” söylemiştir. Bu konuda verdikleri örneklerden Zehra’nın arkadaşlarının onun yanında markalardan, gezdikleri yerlerden, sinemadan, müzikten bahsettiklerinde kendisini dışlanmış hissettiği anlaşılmıştır. Zehra’ya göre arkadaşlarının bu davranışları sadece kendisini ve diğer yoksul öğrencileri ezmek için yapılmıştır:

Öğretmenlerimiz derdi ki “arkadaş olun, hepiniz aynı sınıftasınız, konuşun” derlerdi, bir konuştuğumuzda onlar değişik değişik şeyler yaparlardı. Direkt markaya gelirlerdi, hadi buraya gidelim, şuraya gidelim...Onlar mesela Kızılay’da

12 Yoksulluğu yalnızca maddesel yetersizlikler içeren, dezavantajlı veya güvenli olmayan ekonomik durum olarak değil, sosyal ilişkiler içinde değerlendirmek yoksulluğun çok boyutluluğunun anlaşılmasına katkıda bulunur. Yoksulluğun ilişkisel/sembolik olan yönü, yoksulluğu “konuşabilmekten yoksunluk; kişinin özsaygısına ve haysiyetine saygı göstermeme, aşağılanma ve küçük görülme, utanç ve damga; güçsüzlük” gibi kavramlarla ilişkisini kurar (Leister, 2004: 7). Yoksulluğun bir utanç, eksiklik, güvensizlik ifadesi olması, yoksulların anlatımlarına odaklanan çeşitli uluslararası literatürdeki çalışmalarda da dile getirilmiştir (bakınız Charlesworth, 2000; Chin, 2001; Hill, 2001, De Castro, 2006).

kafeye gidip oturmayı çok seviyorlardı ya da sinemaya gitmeyi ya da başka bir yere gitmeyi, Tunalı'da gezmeyi... Küçük radyolar vardı, biz onlardan dinliyoruz, sonradan bize inat diye mp3'leri falan getirip gözümün önünde dinlemeye başladılar. İşte bak bundan klip de yayınlanıyor falan diye, bu şekilde de ezme başlamışlardı bizi... (Zehra, 19, lise mezunu, işsiz)

Umut (15) için de sınıftaki “zengin” çocukların gittikleri tatilleri anlatmaları, kendisini (ya da yoksulları) hor gördüklerine dair bir işarettir.

Zenginler kendi aralarına göre yani zengin takılmayı seviyorlar. Fakirleri hor görüyorlar... Bizim okulda var, bazıları hava atıyor 'biz Antalya'ya gitmişiz, denize girmişiz' derler falan işte hor görüyorlar. Mesela derste bir şey oldu mu, en ufak hareketini hemen işpiyonlarlar... Onlar kendilerini böyle kabadayı hissediyorlar, diyorlar bilmem esrarıcıları çağırırız, gebertiriz sizi diyorlar. Yani biz de korkuyoruz onlardan, hakkımız olanı yapmaya çalışıyoruz. Korktuk mu daha da üstümüze geliyorlar... (Umut, 15, ilköğretim öğrencisi)

Erdoğan'ın da (2007b: 65) belirttiği gibi yoksullar ile zenginler arasındaki toplumsal-sınıfsal ve kültürel hiyerarşilerin kökleşmesinin yoksullar açısından yarattığı en çarpıcı sonuç, yoksulluğun özsaygı yitimiyle ifade edilmesidir. Yukarıda bahsedilen genç yoksulların yoksulluklarını bir “utanç”, “eksiklik” ve “güvensizlik” çerçevesinde anlamlandırmaları, Erdoğan'nın bu bulgularıyla örtüşmektedir. Görüşmelere katılan gençler, Erdoğan'nın da belirttiği gibi yoksulluğu esas olarak giderek derinleşen toplumsal eşitsizlikler ve maddi sefaletten daha çok bunların kendilik üzerinde yarattığı duygusal-sembolik şiddeti dert ederek yorumlamaktadırlar (2007b: 66). Bu bağlamda yoksulluğun yarattığı dışlanma süreçleri, bu gençlerin onurlarına, özsaygılarına ve özgüvenlerine de yönelen bir tehdittir.

Şenol (20) yoksullukla kendine güvensizlik arasında kurduğu doğru-dan bağlantıyı şu şekilde ifade etmiştir:

Paran varsa cebinde güvenin var, yoksa insanın güveni yok. Düşün yani, cebinde 100 milyon parası olan insan kendine güvenir, işte bir yerlerde gezerler, ederler. Cebinde parası olmayan insanlar gezemez, güvensiz hisseder. O zaman da insanlara o şekilde bakar, zengin hayata bakar, ben niye olmuyorum diye düşünür. (Şenol, 20, lise mezunu, işsiz)

Engin (20) alışveriş merkezlerindeki güvenlik önlemlerini kişiselleştirmekte ve bunu kendisine yöneltilen bir “kuşku” olarak algılamaktadır. Engin'in bu ifadeleri tüketim toplumunda yaşamının verdiği “özgüvensizlik” bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde Leman'ın da

(21) insanların içlerinden kendisi hakkında konuştuklarına inanması, yok-sulluğun “özgüven” yitimi ile çerçevlendiğinin birer örneğidir.

Alışveriş merkezlerine gitmeyi sevmiyorum, bir sefer gittim, hoşlanmadım, çünkü dakikada bir arıyorlar, cihazdan geçiriyorlar, cebimizde telefon var, kemerimiz var, bip bip ötüyor. Sevmiyoruz biz oraları ya. Sanki şey gibi... Bir de sade olacak, gireceksin, çıkacaksın. (Engin, 20, meslek lisesi mezunu, oto mekanik çırağı)

Karşımdaki insanın düşüncelerini hissederim böyle içinden konuştuklarını hisse-derim, acaba içinden ne geçiyordur bana karşı diye... (Leman, 21, ilköğretim mezunu, işsiz)

Kentlerde yaşayan ve tüketim olanaklarına aslında çok “yakın” ancak bir o kadar da “uzak” olan gençler açısından, dışlanma süreçleri onlarda çelişkili duygu durumları yaratmaktadır. Yaşıtları gençlerin tüketim ola-naklarına bakarak onları “şanslı” gören gençlerin yanı sıra bu durumu “kader” olarak benimseyip kabullenen gençler ve bunların tam tersine zenginlere karşı “öfke” ve “hınç” gibi şiddet eğilimli duygular geliştiren gençler de bulunmaktadır.

Eylem Ümit’in (2007) suça karışmış çocuklar ve gençlerle yaptığı görüşmelerde tüketim olanaklarına yöneltilmiş öfke ve şiddetin izleri açıkça dile getirilmiştir. Ümit’in araştırmasındaki gençlerin yüzde 86,5’i “kent merkezinde vitrinlere bakar, vitrindekileri alacak param olmadığı için üzülürüm” derken, yüzde 81,1’i “kent merkezinde pahalı arabalara binen zenginleri görünce öfke ve hınç duyarım” diye belirtmiştir (2007: 207). Ümit’in araştırmasında, bazı gençlerin sahip olmak istedikleri tüke-tim olanakları için gayrimeşru faaliyetlere katıldıkları, bu gayrimeşru faaliyet ağlarının desteklemesi sayesinde çeşitli tüketim ürünlerine ulaş-malarının kolaylaştığı ve gençlerin bu imkanlardan vazgeçmek istemedik-leri için bu ilişki ağları içinde kalmayı tercih edebilir gözüktüklerine dair kanıtlar sunulmuştur (2007: 163-165, 278). Örneğin Ümit’in görüştüğü suça karışmış gençlerden biri “gayrimeşrunun” kendisine sağladığı tüke-tim olanaklarını şöyle anlatmıştır (2007: 278):

Pazarda su satarken spor ayakkabım olsun çok isterdim. Pahalı gelirdi. Alamazdım. Hiç spor ayakkabım olmazsa diye korkardım. 11 yaşında gayrimeşruya alıştım. Ondan sonra hiçbir şey pahalı gelmiyor. Her istediğimi alırım; korkmuyorum artık. (Elmadağ 21)

## Tüketim Toplumundan Dışlanma Sürecine Karşı Geliştirilen Stratejiler

Kent yoksulu gençler tüketim toplumundan dışlanma süreçlerine karşı, bu dışlanma süreçlerinin onlarda yarattığı duygu durumlarını gidermek, tüketim toplumuna dahil olabilmek ve tüketici yaşamına katılabilmek için çeşitli stratejiler geliştirmişlerdir. Tüketim alanında yürütülen bu stratejiler, gençlerin her zaman bilinçli faaliyetleri değildir. Yoksul gençlerin habitusları bağlamında şekillenen bu stratejiler Bourdieu'nün belirttiği gibi hiçbir bilinçli kurala uymasalar da veya önceden düşünülmüş amaçlara yönelik olmasalar da, tutarlı ve toplumsal olarak anlaşılabilir örüntüler oluşturan, düzenlilikler gösteren, nesnel olarak belirlenmiş "eylem hatlarının" etkin kullanımındır (Wacquant, 2003: 31). Kent yoksulu gençlerin çoğu zaman bilinçli niyetler taşımayan stratejileri, "kendisi de dışsal sınır ve imkanların zımni aynası olan içselleştirilmiş habitustan çıkar" (Otner 1996'dan aktaran Bora, 2005: 45).

Kent yoksulu gençlerin zenginliğe ilişkin algılamaları ve düşünceleri, zenginlerin tüketim olanaklarının kaynağını değerlendirme biçimleri, çeşitli tüketim alanlarından ve zenginlerle karşılaşma alanlarından kendilerini uzak tutmaları ve bunların karşısında kendilerinin sahip olduğu manevi değerlere vurgu yapmaları veya tüketimcilik karşıtı tavır geliştirmeleri dışlanma sürecine karşı geliştirilen stratejiler olarak yorumlanabilir.

Çiğ bir insan değilimdir. Her şeye sahip olsam da çok çok yükseklerde uçmam, mütevaziyimdir yani. Çok çok yükselmem aslında benim çok çok alçalmam demek. Yani çok yükselsem de alçak olabilen insanım... Benim amacım şu: Kendimi uçurtmaya benzetiyorum, uçurtmalar niye böyle havada dik durur, rüzgara kapıldıkları için mi, hayır, rüzgara karşı durdukları için. Hep bu amaçla çalıştığım için de çıtam o kadar yükseliyor ki beni göremiyorlar. (Ezgi, 20, meslek lisesi mezunu, belediyeye ait bir kurumda çocuk bakıcısı)

Biz küçücük şeylerden mutluluk duyan insanlarız, küçücük şeylerden kendimize bir şey alan insanlarız. Zengin bunu yapamaz. Zengin benim yanıma gelip konuşamaz. Bizim yaptığımız ortamları zenginler yapamaz. Bizim 35'lik rakımızla, aldığımız peynirle, üzümle, sokak ortasında oturduğumuz ortamı, zengin bulamaz. (Örsan, 20, ilköğretim mezunu, işsiz)

Öte yandan çeşitli tüketim ürünlerinden toplumsal ilişkilerin kurulması için yararlanılması, bu tüketim ürünlerinin arkadaşlar arasında değiş

tokuş edilmesi veya ödünç alınan, kiralanan ürünlerin kullanımı, taklit markaların kullanımı, özel günlerin tüketime ayrılması ve çeşitli tüketim ve karşılaşma alanlarında tüketim ürünlerinin sembolik anlamlarından yararlanılarak toplumsal mesafelerin azaltılması girişimleri kent yoksulu gençlerin tüketim toplumuna dahil olabilmek için geliştirdiği diğer stratejiler olarak değerlendirilebilir. Tüketim toplumunda meşru kabul edilen tüketim ürünlerine kendi bütçeleri dahilinde ikinci el dükkanlardan, indirimli satış mağazalarından, pazarlardan, çalıntı mal satan satış yerlerinden veya seri sonu mağazalardan ucuz yoldan ulaşmaya çalışan kent yoksulu gençlerin bu stratejileri de onların tüketici yaşamına girmelerini kolaylaştıran çözüm yolları olarak işlev görmektedir.

Yoksul gençler, tüketim nesnelерinin kullanım farklılıkları ve farklı tüketim pratikleri dolayısıyla kurulan toplumsal ilişkilerin sınırlarını, tüketimi bir sembolik sermaye biçimi olarak kullanarak yeniden biçimlendirmeye çalışmaktadırlar. Tüketimin bir sembolik sermaye imkanı olarak kullanılması, kent yoksulu gençlerin kendi yoksulluklarını (ekonomik ve kültürel sermaye biçimlerini kapsayan şekilde) gizlemek ve diğer sınıflarla aralarındaki toplumsal mesafeleri azaltmak için tüketimden aktif olarak yararlanmasında belirginlik kazanır. Böylece sınıflar arasında tüketim aracılığı ile kurulan ayrımların görünürde kaybolduğuna inanılmaktadır. Ayrıca kent yoksulu gençler tüketim ürünlerinden ve kalıplarından yararlanarak kendilerine ilişkin algıları biçimlendirmeye çalışmaktadırlar. Tüketimi “izlenim yönetiminde” sembolik bir araç olarak kullanarak gençler, kendi üzerlerindeki kuşku ve önyargıları gidermeye ve çeşitli tüketim mekânlarına dahil olabilmeye, böylece tüketim yoluyla toplumsal ilişkileri daha eşitlikçi biçimde yeniden düzenlemeye çalışmaktadırlar. Kent yoksulu gençlerin toplumsal uzamdaki konumlar arasındaki mesafelerin azaltılmasında ve sahip olunan konumların geliştirilmesinde birer kaynak olarak işlev gören tüketim pratikleri, gençlerin tüketim toplumuna dahil olabilmelerini kolaylaştırırken aynı zamanda tüketim yoluyla kurulan mesafelere karşı verilen bir mücadelenin ve direnişin de ifadesi olarak yorumlanabilir.

Yoksul gençlerin bu stratejileri, Ronald Paul Hill'in de belirttiği gibi duygusal ve davranışsal stratejiler olarak farklılaşmaktadır (2002b: 286).

Gençler bir yandan tüketim toplumuna dahil olabilmelerini kolaylaştıracak somut çözüm yolları ararken diğer yandan kendilerini dışlanmış hissetmemek için geçmiş dönemdeki görece rahat yaşamların anılarını canlı tutmakta veya gelecekte hayal ettikleri olanaklara sahip olabileceklerini düşünerek kendilerini rahatlatmaktadırlar.

Kent yoksulu gençlerin dışlanma süreçlerine karşı geliştirdikleri stratejilerin yanı sıra, bu gençlerin aileleri de onlar için çeşitli stratejiler geliştirmektedirler. Kent yoksulu aileler zaman zaman bütçelerini aşan harcamaları, Thiery Kochuyt'un da çalışmasında belirttiği gibi bu gençler için "yapay bir bolluk algısı" üretecek şekilde kullanılmaktadırlar (2004: 145). Zaman zaman ailelerin temel gereksinim giderlerinden kesintiler yapılarak, yoksul gençlerin sahip olmak istedikleri tüketim ürünleri satın alınmakta böylece gençlerin yaşadığı dışlanma sürecine karşı önlem alınmaktadır. Ailelerin geliştirdiği bu türden stratejiler, gençlerin anlatılarında özellikle çevrelerindeki arkadaşlarının yaşamlarından örnekler verilerek aktarılmıştır:

Bir arkadaşımız çok güzel giyiniyordu kendine yakıştırıyordu giydiğini marka giyiyordu ama meğer ki öğrendik ki kızın aile durumu çok düşükmüş. (Ruken, 20, lise mezunu, ofis işleri yapıyor)

Babam bize kısıtlama getirmez. Sizin gözünüz kalmasın, yapın der babam, ben çalışıp size bakarım der, borç alırım gene yaparım der, eğer istiyorsanız, kimseye özenmeyin... (Zehra, 19, lise mezunu, işsiz)

Ayrıca çalışma yaşamına katılmış olan yoksul gençler, kendi kazandıkları paranın bir kısmını kardeşlerinin istekleri için ayırdıklarını anlatırken ailelerin uyguladığı bu türden stratejilere benzer örnekler vermişlerdir:

(Kız kardeşime) imkanım olukça alırım. Şimdi de alıyorum zaten. Sabah okula giderken ne kadar para istiyorsa veriyorum. Cep telefonunu da ben aldım zaten. (13 yaşında küçük ama) istedi ben de aldım... Babam tabii ki almıyor, benden isteyince tabii ben dayanamıyorum alıyorum. Küçükken benim bazı isteklerim yerine gelmediği için alıyorum. (Yıldırım, 19, meslek lisesi mezunu, tesisatçı)

Yoksul gençlerin tüketim toplumundan dışlanma süreçlerine karşı geliştirdikleri pratik stratejiler kadar tüketim toplumuna karşı çeşitli direniş pratiklerinin de var olduğundan söz edilebilir. Kent yoksulu gençlerin pratik stratejileri tüketim toplumuna dahil olmayı kolaylaştıran, dışlama



mekanizmalarının yarattığı olumsuzlukların bertaraf edilmesine ve bu gençlerin özsayılarını korumalarına yönelik girişimlerden oluşurken direniş stratejileri tüketim toplumunun “meşru” kabul ettiği tüketim biçimlerini hedef alır ve bunları yeniden tanımlar. Öte yandan bir takım direniş pratikleri ise apaçık bir şekilde tüketim toplumu göstergelerini veya tüketebilen kesimi hedef alan ve tüketim toplumuna karşı yöneltmiş öfkenin de içinde barındırıldığı pratiklerdir. Patrick Champagne (1999: 59) Fransa’nın dezavantajlı bölgelerinde yaşayan gençlerin medyadaki temsilini konu aldığı incelemesinde, işsiz ve yoksul gençlerin çeşitli tüketim toplumu göstergelerini ve tüketim ürünlerini hedef alan şiddet eğilimlerini, bu gençleri dışlayan sembollerin yıkılması ve tahrip edilmesi girişimi olarak yorumlamaktadır. Bu gençlerin alışveriş merkezlerini saldırgan davranışların merkezi olarak seçmelerinde olduğu gibi arabaları çalmaları, yakmaları veya bunlara çeşitli şekillerde zarar vermeleri Champagne’e göre bu tüketim ürünlerinin yoksul gençlerin sahip olmadığı birçok yatırım biçimini içermesi (sadece ekonomik değil, psikolojik, sosyal ve yatırılan zaman açısından) ayrıca gezip dolaşmak ve serbest zamanı da ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda araba bu gençler açısından işgücü piyasasına dahil olabilmeyi ve bu alandaki başarıyı simgelemektedir. Kendilerinin bunlara ulaşamamaları, gençlerde şiddet içeren eğilimler ortaya çıkartmaktadır. Görüşmelere katılan gençlerde Champagne’nin belirttiği türden şiddet eğilimlerinin çok yaygın olmadığı ancak çeşitli tüketim ürünlerine ulaşamama durumunun kent yoksulu gençler açısından gerginlik kaynağı olduğu ve zaman zaman şiddet içeren duygu durumlarının ortaya çıkmasına neden olduğu gözlemlenmiştir.

Şimdi onlarda var sen de yok, insanın zoruna giden budur... Hırsızlık bundan başlamış biliyor musun? Bakıyor şimdi sende var onda yok, bunlar böyle, onlar böyle. Ben ne yaparım ben de gider hırsızlık yaparım, arsızlık yaparım, yolsuzluk yaparım, parayı kolay yoldan bulurum. (Halil, 19, lise mezunu, işsiz)

Ben böyle değilim dışarıda. Daha bir sinirliyim. Bu sinirim nereden geliyor? Kıskaçlık oluyor. Şuna bak diyosun araba almış, 17 yaşında Mercedes’e biniyor. Neden böyle? Ben neden binemiyorum? (Kemal, 19, ilköğretim mezunu, işsiz)

Örneğin bazı gençlerin lüks arabalara veya evlere bakıp öfke duymaları, Kızılay veya Tunalı Hilmi Caddesi’nde kız veya erkek arkadaşları ile rahatça gezip tozan gençlere karşı kin beslemeleri ve onlara olumsuz tavır

takınmaları bu öfkenin en açık biçimde göze çarptığı direniş pratikleri olarak yorumlanabilir. Örneğin Halil (19) Ankara'nın Kale Mahallesi'ne turistik gezi ve eğlence için lüks markalı arabalarla gelen kişilere duyduğu öfkeyi şu şekilde ifade etmiştir:

Buraya geliyor mesela... Bakıyosun, adamın üzerinde milyarlık araba. Gerçekten abla insanın zoruna gidiyo... Pahalı lüks arabaları burada gördüğüm zaman içimden gasp etmek geliyo ya da anahtarını elime alıp boydan boya çizmek geliyo... (Halil, 19, lise mezunu, işsiz)

Diğer taraftan tüketim toplumuna karşı geliştirilen direniş pratikleri, öfke ve şiddet içeren tutumların sergilenmesinde olduğu kadar bir takım yaratıcı tüketim pratiklerinin geliştirilmesinde de göze çarpmaktadır. Örneğin genç kadınların kendi el becerileriyle yaptıkları veya modaya uygun hale getirdikleri kişisel veya haneye ait tüketim ürünleri; gençlerin kendi aralarında geliştirdikleri ve uyguladıkları moda biçimleri ve giyim tarzları; kendi özgünlüklerini ortaya koymak ve kendilerini farklılaştırmak için sergiledikleri bedensel süsleme teknikleri bu türden bir direniş pratiğinin bir parçası olarak da yorumlanabilir. Örneğin Ezgi (20), kendi giyim eşyalarına elbeceriyle stil kazandırdığını şöyle anlatmıştır:

Benim ihtiyacıma karşılık gösteriyorsa, beni mutlu ediyorsa, hiçbir şeyden kaçınmam, alırım, yaparım, ederim, beceririm... Ben bir kıyafet alıyorum, bakıyorum ki fiyatı on milyon, boncuklu, pullu. Hiçte on milyon vermem diyorum. Al Ezgi şuradan iki milyona bir tane o badiden, alıyorum o badiyi, eve geliyorum, o kadar güzel işliyorum ki, o badiye on basar. Kendi emeğimi vermişim. Benim çoğu kıyafetlerim boncuklu, pullu. Hatta kokoş derler bana. Hepsi kendi yaptığımdır... Şallarımı, fularlarımı falan almam yani, kendim yaparım, örerim. Herkes hazır zanneder. (Ezgi, 20, meslek lisesi mezunu, belediyeye ait bir kurumda çocuk bakıcısı)

## Sonuç

Kent yoksulu gençlerin tüketim toplumunda yaşama deneyimleri, tüketim toplumundan dışlanma süreçleri ve tüketim toplumuna dahil olabilmek için ya da kabul görebilmek için verilen sembolik mücadeleler etrafında şekillenir. Yoksulluğa ve genç olmaya ilişkin anlamlara yeni boyutlar kazandıran tüketim toplumu, bu toplumda "meşru" kabul edilen tüketim ölçütlerine ulaşamayanları "kusurlu" tüketici olarak ilan edip

çeşitli dışlama biçimleri üretirken bir taraftan da tüketiciler arasında sınıf farklılıkları gözetmeksizin tüm toplumsal kesimleri tüketimci mesajların hedefine yerleştirir. Gençler tüketim toplumunun en “ayrıcılık” kitlesi olarak, iletilen bu mesajlardan en çok etkilenen ya da etkilenmesi beklenen kesimi oluşturur. Bu bağlamda yoksul gençler, yoksul olmayı tüketim toplumunda genç olabilmenin önündeki en önemli engel olarak deneyimlemektedirler. Yoksulluk tüketim toplumunda maddi yoksunlukların çok ötesinde, kişinin “özsaygısına” ve “özgüvenine” yönelik bir tehdit olarak anlam kazanmaktadır.

Yoksulluğu “yetersiz tüketim kapasitesi” olarak kavramsallaştıran tanımlamaların, yoksulluğun çok boyutlu özelliğini ve insan hayatının farklılıklarını göz ardı ettiği gerekçesi ile Amartya Sen (1992: 109) tarafından geliştirilen “yapabilirliklerden yoksunluk” yaklaşımında, yoksulluğun temel gereksinimlerin karşılanmasındaki yetersizliklerden değil, kabul edilebilir bir yaşam düzeyine ulaşmak için gerekli temel yapabilirliklerden yoksun olma durumundan meydana geldiğinin altı çizilmektedir. Bu anlamda tüketim toplumunda yoksul olmak, kabul edilebilir olan yaşam standardının tüketim alanında gösterilen performansla birlikte değerlendirildiği bir ortamda, genç yoksulları daha şiddetli dışlanma süreçleriyle karşı karşıya bırakmaktadır. Sahip olunan kısıtlı kaynaklar, kent yoksulu gençlerin tüketim alanına özgür katılımlarının önünde engel oluşturmaktadır ve tüketim tercihlerini sınırlandırmaktadır. Ancak bu durum bu gençlerin tüketim toplumunun tamamen dışında kaldıkları anlamına gelmemektedir. Geliştirilen duygusal ve davranışsal stratejilerle bu gençler, tüketim toplumuna dahil olmaya, kendilerini dışlayan süreçlerle mücadele etmeye çalışmaktadırlar. Bu stratejiler, bir yandan yoksul gençlerin kendilerine yoksulluklarını hatırlatan süreçlerden uzak durmasıyla diğer yandan da çeşitli tüketim biçimlerinden yararlanılarak yoksulluğun kapatılması süreçlerini içerir. Bu bağlamda başvuru stratejiler, zaman zaman birbiriyle çelişen ancak esas olarak toplumsal eşitsizliklerin tüketim alanında görünür kılınmasına verilen tepkileri içermektedir.

### Kaynakça

- Abrams, Mark (1959). *The Teenage Consumer*. London: London Press Exchange.
- Alemdaroğlu, Ayça (2005). "Bir 'İmkan' Olarak Gençlik." *Birikim* 196: 21-29.
- Andreasen, R. Alan (1975). *The Disadvantaged Consumer*. New York: Free Press.
- Archer, Louise, Sumi Hollingworth ve Anna Halsall (2007). "University's not for Me- I'm a Nike Person: Urban, Working-Class Young People's Negotiations of 'Style', Identity and Educational Engagement." *Sociology* 41(2): 219-237.
- Ardıç, M. Nergiz (2002). *Household Survival Strategies of the Urban Poor in Turkey*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Avrupa Konseyi (2003). *Experts on Youth Policy Indicators*. (Final Report). Strasburg: European Youth Center [http://www.coe.int/t/dg4/youth/Source/Resources/Documents/2003\\_YP\\_indicators\\_en.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/youth/Source/Resources/Documents/2003_YP_indicators_en.pdf). Erişim tarihi: 20.05.2008.
- Ayata, Sencer (2003). "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı." *Kültür Fragmanları*. Çev., Zeynep Yelçe. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.) içinde. İstanbul: Metis. 37-56.
- Baudrillard, Jean (2004). *Tüketim Toplumu*. Çev., Hazal Deliceçaylı- Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (1999). *Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. Çev., Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.
- Benlisoy, Foti (2003). "Öğrenci Muhalefetinin Güncelliği." *Toplum ve Bilim* 97: 281-300.
- Birleşmiş Milletler (1993). *The Global Situation of Youth in 1990s: Trends and Prospects*. New York.
- Birleşmiş Milletler (2005). *World Young Report 2005*. [www.un.org/esa/socdev/unyin/wyr05.htm](http://www.un.org/esa/socdev/unyin/wyr05.htm). Erişim tarihi: 18.06.2008.
- Bora, Aksu (2005). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeliği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim.
- Bora, Aksu (2007). "Kadınlar ve Hane: Olmayanın Nesini İdare Edeceksin?" *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. Necmi Erdoğan (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 97-133.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Çev., Richard Nice. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Pratik Nedenler*. Çev., Hülya Tufan, İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Toplumbilim Sorunları*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, Pierre (1999). "Understanding." *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Pierre Bourdieu vd. (der.) içinde. California: Stanford University Press. 607-627.

- Bourdieu, Pierre ve Loic J.D. Wacquant (2003). *Düşüniimsel Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev., Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim.
- Champagne, Patrick (1999). "The View From Media." *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Pierre Bourdieu vd. (der.) içinde. California: Stanford University Press. 46-59.
- Charlesworth, Simon (2000). "Bourdieu, Social Suffering and Working-Class Life." *Reading Bourdieu on Society and Culture*. Bridget Fowler (der.) içinde. Oxford: Blackwell Publishers. 49-65.
- Chin, Elizabeth (2001). *Purchasing Power: Black Kids and American Consumer Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cohen, Lizabeth (2003). *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*. New York: Alfred A. Knopf.
- Cumhuriyet Gazetesi (2007). "Alışveriş Değil Turistik Gezi." 24 Aralık 2007.
- De Castro, Lucia Rabello (2006). "What is New in the South? Consumer Culture and the Vicissitudes of Poor Youth's Identity Construction in Urban Brazil." *Young* 14(3): 179-201.
- Dünya Bankası (2007). *Development and the Next Generation: World Development Report*. Washington DC.
- Erdoğan, Necmi (der.) (2007a). *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınları.
- Erdoğan, Necmi (2007b). "Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları." *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. Necmi Erdoğan (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 47-95.
- Erdoğan Necmi (2007c). "Garibanların Dünyası: Türkiye'de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar." *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. Necmi Erdoğan (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 29-46.
- Etöz, Zeliha (2000). "Varoş: Bir İstila Bir Tehdit!" *Birikim* 132: 49-53.
- Featherstone, Mike (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Griffin, Christine (1997). "Representations of the Youth." *Youth in Society: Contemporary Theory, Policy and Practice*. Jeremy Roche ve Stanley Tucker (der.). London: Sage. 18-25.
- Hayward, Keith ve Majid Yar (2006). "The 'Chav' Phenomenon: Consumption, Media and the Construction of a New Underclass." *Crime Media Culture* 2(1): 9-28.
- Hill, Ronald Paul (1992). "Homeless Children: Coping with Material Losses." *Journal of Consumer Affairs* 26(2): 274-287.
- Hill, Ronald Paul (2001). "Surviving in a Material World: Evidence from Ethnographic Consumer Research on People in Poverty." *Journal of Contemporary Ethnography* 30(4): 364-391.

- Hill, Ronald Paul (2002a). "Stalking the Poverty Consumer: A Retrospective Examination of Modern Ethical Dilemmas." *Journal of Business Ethics* 37: 209-219.
- Hill, Ronald Paul (2002b). "Consumer Culture and the Culture of Poverty: Implications for Marketing Theory and Practice." *Marketing Theory* 2(3): 273-293.
- Hill, Ronald Paul ve Debra Lynn Stephens (1997). "Impoverished Consumers and Consumer Behavior: The Case of AFDC Mothers." *Journal of Macromarketing* 17: 32-48.
- Işık, Oğuz ve Melih M. Pınarcıoğlu (2005). *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim.
- Jameson, Frederick (1983) . "Postmodernism and Consumer Society." *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Hal Foster (der.) içinde. Seattle: Bay Press. 111-126.
- Kentel, Ferhat (2005). "Türkiye'de Genç Olmak: Konformizm ya da Siyasetin Yeniden İnşası." *Birikim* 196: 11-17.
- Kochuyt, Thierry (2004). "Giving Away One's Poverty. On the Consumption of Scare Resources Within the Family." *The Sociological Review* 52(2): 139-161.
- Kurtaran, Yörük, vd. (2008). "Gençler Hakkında, Gençler İçin, Gençlerle." *Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. Nurhan Yentürk, Yörük Kurtaran ve Gülesin Nemutlu. (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 3-20.
- Leister, Ruth (2004). *Poverty*. Cambridge: Polity Press.
- Lüküslü, Demet (2005). "1960'lardan 2000'lere Gençlik Tipleri: Maddecı Başarıcı Manager Tipinden Yuppie ve Tiki'ye." *Birikim* 196: 30-36.
- Lüküslü, Demet (2009). *Türkiye'de "Gençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*. İstanbul: İletişim.
- Miller, Daniel (der.) (1995). *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies*. London: Routledge.
- Nayak, Anoop (2006). "Displaced Masculinities: Chavs, Youth and Class in Post-industrial City." *Sociology* 40(5): 813-831.
- ODTÜ (2000). *Kentsel Yoksulluk ve Geçinme Stratejileri: Ankara Örneği*. Ankara: ODTÜ Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Anabilim Dalı 1999 Stüdyo Çalışması Yayın No 4.
- Ritzer, George ve Don Slater (2001). "Editorial." *Journal of Consumer Culture* 1(1): 5-8.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Slater, Don (1997). *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Sletten, Mira, Tone Fløtten and Anders Bakken. (2004). Poverty and Social Exclusion Among Young Norwegians-The Role of Consumption. <http://www.hks.harvard.edu/inequality/Summer/Summer04/papers/Flotten2004.pdf> Erişim tarihi: 29.05.2008

- Swartz, David (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trentmann, Frank (2004). "Beyond Consumerism: New Historical Perspectives on Consumption." *Journal of Contemporary History* 39(3): 373-401.
- Urry, John (1999). *Mekânları Tüketmek*. Çev., Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı.
- Ümit, Eylem (2007). *Mekândan İmkana: Çocuk Suçluluğunun Habitusu Ceza Ehliyeti İlişkisi*. Ankara: Ankara Barosu.
- Veblen, Thorstein (2005). *Aylak Sınıfının Teorisi*. Çev., Zeynep Gültekin ve Cumhuriyet Atay. İstanbul: Babil.
- Wacquant, Loic J.D. (2003). "Giriş." *Düşünümsel Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev., Nazlı Ökten. P. Bourdieu ve Loic J. D. Wacquant (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 13-47.
- Wyn, G. Johanna ve Rob White (1997). *Rethinking Youth*. Australia: Allen & Unwin.
- Yentürk, Nurhan, Yörük Kurtaran ve Gülesin Nemetli (der.) (2008). *Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yumul, Arus (2006). "Kuştepe Gençliği ve Bilgi Üniversitesi Öğrencileri: Sınıfsal/ Bedensel Karşılaşmalar." *İstanbul Gençliği*. Gülten Kazgan (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 243-248.
- Zaim, Ayça (2006). "80 Sonrası Orta Sınıf Gençliğinin Kendini Farklılaştırma Stratejileri." *Birikim* 208: 89-96.





# Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Zenginler ve Zenginlik

Seçil Deren Van Het Hof  
Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Edebiyat, özelden romanlar, yazıldıkları dönemin ve kültürün zihinsel yapılarını kavramayı mümkün kılan estetik, hatta antropolojik nesnelere olarak anlaşılabilir. Bu çerçeveden bakılarak erken dönem cumhuriyet romanında zenginler ve zenginlik incelenmiştir. Peyami Safa, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Suat Derviş, Mahmut Yerasi, Burhan Cahit Morkaya, Sermet Muhtar Alus, Refik Ahmet Sevengil, Reşat Enis, Salâhaddin Enis ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın 1923-1938 arasında basılmış ya da tefrika edilmiş romanlarında zenginler ve zenginliğe dair kurguların dönemin siyasi ve ekonomik dokusuyla örtüştüğü noktalar ortaya konmuştur. 1930 sonrası romanların devletçilik halkçılık vurgusuyla öncekilerden farklılaştığı tespit edilmiştir. İncelenen romanların en önemli özelliğinin zenginler ve zenginlik üstünden siyasi muhalefete kaynaklık etmeleri olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** erken cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı, milli iktisat, devletçilikve halkçılık, zengin ve zenginlik

## *The Wealthy and The Wealthiness in Early Republican Novels*

### Abstract

Literature, specifically novels, can be grasped as aesthetic, even anthropological artefacts which enable the comprehension of the cognitive structure of their time and culture. In this perspective, this article focuses on the wealth and the wealthy in early republican novels. The works of Peyami Safa, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Suat Derviş, Mahmut Yerasi, Burhan Cahit Morkaya, Sermet Muhtar Alus, Refik Ahmet Sevengil, Reşat Enis, Salâhaddin Enis and Hüseyin Rahmi Gürpınar, that were published as book or newspaper serial in 1923-1938, are analysed to portray a congruence in the construction of the wealth and the wealthy with political and economic texture of the period. The analysis put forth a differentiation amongst the novels brought about with an emphasis on the Kemalist principles of etatism/populism in the post-1930 novels. Furthermore, the most important characteristic of the novels analysed in this article emerged as them being the language of opposition through their construction of the wealth and the wealthy.

**Keywords:** early republican Turkish literature, national economy, etatism and populism, the wealthy and the wealthiness.

## *Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Zenginler ve Zenginlik<sup>1</sup>*

1923-1938, Cumhuriyet'in ilanıyla Atatürk'ün ölümü arasında tek partili ve Atatürk yönetimindeki dönemi tarif eder. Bu dönemin; toplumsal yapıya ve kültüre bakıldığında Tanzimat sonrasının devamı, ekonomi politikalarına bakıldığında II. Meşrutiyet'in devamı olduğu görülür. 1923-1938 arası dönem aynı zamanda erken cumhuriyeti, yani Kemalist ideolojinin inşası ve reformların yerleşme dönemini ifade eder. Bu makalede, 1923-1938 arasında kitap olarak basılmış ya da gazetede tefrika edilmiş romanlarda zengin ve zenginliğin ele alınışı incelenmiştir. Bu romanlarda, mütareke dönemi romanlarıyla devamlılık gösterir biçimde bir sosyal tip olarak karşımıza çıkan "zengin", toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğin temsilidir. Bu "zengin"ler iyi kurgulanmış roman karakterleri değildirler. Yeni kurulan rejimin aydınları olan romancıların tahayyülünde kötü, yoz, hain, milli duygudan yoksun, bencil insanlar olarak zenginler prototipleştirilmişlerdir. Sosyal tip olarak "zengin"i kurgulayan erken cumhuriyet dönemi aydınlardan, dönemin zihniyetine dair bir şeyler öğrenmek yeni tarihselci yaklaşıma göre mümkündür (Veeser, 1989; Opperman, 2006). Bir temsil sistemi olarak edebiyat/roman dışı vurduğu anlamlandırma pratikleri aracılığıyla içinden geliştirildiği kültürün ve dönemin zihniyet örüntülerini kavramaya izin veren bir sistemdir. Toplumsal değişimi okumak, direnişi anlamak, tarihin ve ideolojinin halklar üstündeki izlerini takip için romandan daha iyi antropolojik ya da estetik nesne olamayacağı da söylenebilir (Göknar, 2008: 472). Bu makale-

1 Makalenin ilk halini okumak ve yorumlarını yazmak için zaman ayıran sevgili hocam Raşit Kaya'ya, yalnızca Milli Kütüphane'de bulabildiğim romanları bana ulaştıran Tezcan Durna'ya ve makalenin olgunlaşmasına yorumlarıyla katkıda bulunan iki hakeme teşekkürü borç bilirim.

de incelenen romanlarda da dışa vurulan zenginlerin ve zenginliğin erken cumhuriyet döneminin zihniyet örüntüleri ile olan etkileşimi izlenmeye çalışılmaktadır.

Dönemin üretken yazarlarının büyük bölümü tarafından olumlu sosyal tip olarak, milli duyguları güçlü, sağlam ahlaklı, vatanı için fedakârlığa hazır, Batı'nın bilimsel bakışıyla öz değerlerini sentezlemiş ve sindirmiş kahramanlar yaratılmıştır. Bunun karşısında bize "zengin" diyerek genellebileceğimiz kötü karakterler ile olmaması gereken, istenmeyen anlatılmaya çalışılmıştır. Bu olumsuz sosyal tip, milli duygulardan yoksun, paradan başka değeri olmayan, dejenere, kozmopolit, bencil, "alafranga" dır (Batı taklitçisi). Olumlu sosyal tipler kadar "zengin" de sentetik ve didaktiktir. Bu iki tipin karşıtlığının üç asli eksenini ise zenginliğe karşı yoksulluk, taklitçi/tüketici Batılılaşmaya karşı sentezlenmiş Batıllık ve kozmopolitliğe karşı millilik oluşturur.

Zengin tipi 1923-38 dönemi romanında iki biçimde karşımıza çıkar: harp zengini/vurguncu ve komprador burjuva. Bu iki biçimin dönemsel olarak da ayrışması farklı siyasal, ekonomik ve toplumsal arka planların ürünleri olduklarını düşündürmektedir. Bu nedenle bu makalede adı geçen yirmi altı romanın ardındaki zihniyet örüntüsünü ortaya koymak için siyasal tarih kaynaklarına başvurulmuştur. Böylece romanların tarihsel bağlamı içinde sosyal tip olarak zenginlerin erken cumhuriyet döneminin zihniyetinde ne tür bir politik, ekonomik ve toplumsal anlayışın taşıyıcısı oldukları araştırılmıştır. Harp zengini/vurguncu tipi ilk 1917'de, İttihat ve Terakki'nin milli iktisat politikası sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu poli-

tikanın devam ettiği 1930'lara değin, edebiyatta da harp zengini/vurguncu tipi görülmektedir. 1930 sonrasında devletçi ekonomiye geçişle beraber romanlarda zengin, komprador burjuva niteliği kazanmaktadır.

## **Milli İktisat ve Harp Zengini**

Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat ile geçirdiği dönüşüm sonucunda merkantil kapitalizme bir yarı-sömürge olarak dahil olmuş ve sivil-asker bürokrasi bu sürece imparatorluğu korumak adına önyak olmuştur. Merkantil kapitalizmin imparatorluktaki gelişim sürecinde dışarıda kalan nüfusun çoğunluğu giderek fakirleşirken, sivil-asker bürokrat küçük bir kesim, yaratılan artı değerden pay almıştır (Kazgan, 2004: 52-53). Ancak İttihat ve Terakki kadroları Osmanlı'nın kendi burjuvazisine ihtiyacı olduğunun farkındaydı. "Bir Osmanlı burjuvazisi şüphesiz vardı; ancak bu sınıfın üç belirgin niteliği, sanayide değil ticarete (ve özellikle dış ticarete) gelişmiş olması; buna bağlı olarak komprador bir özellik taşıması ve büyük ölçüde gayrimüslim (Rum, Yahudi, Levanten, Ermeni) unsurlardan oluşması idi" (Boratav, 2002: 302). İttihat ve Terakki kadrolarını meşgul eden önemli sorulardan biri Balkan Savaşları'nın yarattığı milliyetçi ruh hali ve Birinci Dünya Savaşı'nın ortamının bir fırsat olarak değerlendirilebilirliği idi. Düşman devletlerin uyruğundaki azınlıklar ve Levantenler gitmişti. Boşalan topraklar ve işyerleri geride kalanlar tarafından dolduruluyordu (Kazgan, 2004: 54). Savaş koşullarında kapitülasyonlar kaldırılmış<sup>2</sup> ve gümrük vergileri yükseltilmişti. Ayrıca Anadolu'dan İstanbul ve İzmir'e gönderilen tarım ürünleri, zenginleşen tarım girişimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştı. İttihat ve Terakki bu koşullara "milli burjuva" yetiştirmeyi kolaylaştırabilecek uygulamalar ekledi. Tarım kredi ve satış kooperatifleri örgütlendi, tarımsal ihraç ürünleri piyasalarında azınlık tüccarlarına karşı Müslüman-Türk üreticiler desteklendi. İç ticarete etkin, küçük ve orta sermayeli, esnaf özellikleri ağır basan Müslüman-Türk burjuvazinin zayıf, dağınık, örgütsüz ve bağımlı durumundan kurtarılması için siyasi düzenlemeler yapıldı. Ancak tüm bu gelişmelerin yanı sıra karaborsa faaliyetleri de giderek artıyordu.

2 İttihat ve Terakki Eylül 1914'de 1 Ekim'den itibaren geçerli olmak üzere kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırdıklarını duyurmuştur (Zürcher, 1993: 129).

İttihat ve Terakki hükümeti savaş içinde spekülâtif faaliyetleri yasalar ve kurumlar yoluyla genelde önlemek istese de, bu yoldan zenginleşen Müslüman-Türk tüccara göz yumdu. Azınlıklar aleyhine, bunlar lehine yapılan ayrımcılık, ne yazık ki, savaş zengini, toplumsal ahlaki çökerten bir sınıfın ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Oysa İttihat ve Terakki'nin amacı üretime dönük bir orta sınıf yaratmaktı. Mütareke yıllarının İstanbul'u "milli burjuva" yetiştirme amacının yararları yanında nasıl yoz bir savaş zengini sınıf da yarattığını ortaya koymuştu (Kazgan, 2004: 54).

Birinci Dünya Savaşı'nın özellikle ikinci yılından itibaren, İstanbul'daki nüfus yoğunluğuna karşın dış bağlantıların kesilmesi mal kıtlığına neden olmuştu. Savaş koşullarında istifçiliğin ve karaborsacılığın önünü almak için hükümetin birçok mala tavan fiyat belirlemesine rağmen kıtlığı çeken her türlü malın el altından satışı devam etmekteydi. Mayıs 1917 sonlarına doğru hükümet spekülasyon ve istifçilikle ciddi bir mücadeleye girişti. Men-i İhtikâr Heyeti kurularak spekülasyonla ortaya çıkan fiyat artışına engel olunmaya çalışıldı. Heyet, milli iktisat gereği gayrimüslim tüccarı sıkı denetime tabi tutmuş, spekülasyon ve istifçilik suçundan bir kısmına para ve hapis cezası uygulamıştı. Ancak Müslüman-Türk esnaf birikimini sürdürüyordu, üstelik gayrimüslim tüccarın tasfiyesi sonucunda piyasadaki etkinliği artmıştı ve fiyatları rahatlıkla yönlendirebiliyordu. Sonuçta fiyatlar düşeceğine daha da yükseldi ve İttihat ve Terakki hükümeti spekülasyonla mücadelede başarılı olamadı.

Hükümetin tüm tedbirlere rağmen kontrol altına alamadığı spekülasyon ve istifçilik ile "pazar için üretimde bulunan orta ve büyük köylü, malı pazara sevk eden tüccar, dağıtımını sağlayan perakendeci esnaf giderek güçlendi. Osmanlı toplumunda 'yeni zengin' ya da 'harp zengini' bir orta sınıf doğdu." (Toprak, 1995: 157). Bu sınıfın kökeni çoğunlukla esnaf ve zanaatkâr loncalarına dayanıyordu; Avrupa'nın ekonomik sızması karşısında devletin himayesini arıyor, geçmişin hayaliyle yaşıyor ve statükoyu sürdürebilmeyi tercih ediyordu. "İttihatçılar, bu tür kişileri kendi burjuvazilerinin bir unsuru olarak kullanmak zorunda kaldı" (Ahmad, 1999: 26). Ancak bu sınıf kâr etmek ile vurgunculuk arasında ayırım yapamıyordu, üstelik İttihatçıların istedikleri ilerici işlevleri üstlenmek için çok tutucuydu.

Savaş yıllarında büyük gazeteler "Ey Türk zengin ol!" diye başlık atmışlar; Yusuf Akçura "Harb-i Umumi esnasında Türk'ü iktisaden yük-

seltmek, mutavassıt bir burjuvazi ihdas etmek” hedefini savunmuştu (Boratav, 2002: 305). Oysa 1918’e gelindiğinde *Vakit* gazetesi başyazarı Ahmet Emin [Yalman] üç tür zengin tarif ediyordu: “üreterek para kazananlar, spekülasyon ya da borsadan para kazanıp bunu akılcı değerlendiren zenginler ve bu tür kazançla har vurup harman savurarak bu parayı sefahate harcayan zenginler” (Toprak, 1995: 157). Savaşın sonlarına doğru basın özellikle son gruptaki “harp zengini”ni bir sorun olarak görüyor, toplum için zararlı olduğu kanaatini dile getiriyordu. Bu dönemde eleştirilmeye başlanan harp zenginleri toplumsal bellekte önemli bir yere sahiptirler. 1914’de *Tasvir-i Efkar*’da çalışmakta olan Zekeriya Sertel savaş yıllarına dair anılarında ünlü harp zenginlerine yer vermiştir:

... savaşa girişimiz halk ve imparatorluk için bir yıkım oldu. Önce bir kıtlık başladı. Bu kıtlık yıldan yıla arttı. Yıllarca çamur gibi kara ekmeğ başlıca gıdamız oldu. Geniş halk yığınları yiyecek şey bulamıyordu. Çocuklar sütsüz, hastalar ilâcsız, insanlar ekmeksiz kaldı. Bunun yanında karaborsacılık, yolsuzluk ve rüşvet aldı yürüdü. İttihatçılara bağlı olan imtiyazlılar, sonsuz servetler yaptılar. Bunlar, aç kalmış halkın sefaletiyle alay eder gibi işi sefahate vurdular. Apartmanlar kurdular. Barlarda ve eğlence yerlerinde artistlerin sigaralarını binlik banknotlarla yakıp eğlendiler. şarap ve şampnyadan nehirler akıttılar. Bunları aç halkın gözü önünde yapıyorlardı. Hele Harbiye Nezareti Levazım Dairesi Başkanı Topal İsmail Hakkı Paşa’nın hırsızlığı artık dillere destan olmuştu. ... En büyük ticaret vasıtası vagon satışıydı. O vakit vagon ticareti vurgunculuğuun en kârlı şekliydi. Demiryolları çok yüklü olduğu için vasıta bulunamıyordu. Harbiye Nezareti Levazım Dairesi’nden boş vagon satın alıyordu. Bazen bir vagon için on bin lira kadar hava parası verdikleri olurdu. Bu vagon ticaretiyle başta İsmail Hakkı Paşa, bütün Harbiye Nezareti servet yapıyor, başkalarını da zengin ediyorlardı (2001: 58-59).

Sabiha Sertel ise 30 Ekim 1918’de imzalanan Sevr Antlaşması sonrasında İstanbul’daki durumu anlatırken harp zenginleriyle halkın yoksulluğuunu karşılaştırır:

Kenar mahalleler yoksulluğuun somut bir örneği... Bir yanda cullara sarılmış, çıplak ayaklı çocuklar sırtıyor. Öte yanda vagon ticaretiyle milyonlar vuran topal İsmail Hakkı Paşa’lar, bulgur palaslar kuran harp zenginleri, Viyana’lı artist Miloviç’in sigarasını banknotlarla yakıyorlar. Harp içinde saman ekmeği yiyenlerle harpte zengin olanlar karşı karşıya. Biri karargâhını şişli’de, Nişantaşı’nda, İstanbul’un onarılmış semtlerinde, öteki Fatih’in, Aksaray’ın, Cihangir’in fakir mahallelerinde, yangın harabelerinde kurmuş (1987: 11)

Harp zenginliklerinin arkasında siyasal, askeri, bürokratik konuların ve ilişkilerin kullanılması vardı. Anadolu'dan mal getirme gereksinimine karşın savaş koşullarında demiryolları tamamen askeri hizmete sunulmuşken, ulaşım imkânları son derece sınırlıydı. Savaş dolayısıyla Harbiye Nezareti'nin denetimine geçen demiryollarında orduya gerekli olan dışındaki az sayıdaki vagonun tüccarın kullanımına ayrılması "vagon ticareti" diye bilinen yolsuzluğun kaynağı oldu. "Ticaretle ilişkisi olmayan nüfuzlu bazı kişiler kendilerine 'vagon vesikası' sağlayarak tatlı kazanç kapıları elde etmişlerdi. Nitekim bu tür imtiyazlı kişiler, ele geçirdikleri vagonları 2.000 ile 3.000 lira karşılığı malı çürümeye yüz tutmuş tüccara devrederek kısa sürede zengin olmuşlardı" (Toprak, 1995: 158).

Harp zengini, 1923 öncesi romanlardan cumhuriyet dönemine miras bir karakterdir (Kacıroğlu, 2009). Vagon ticaretiyle ve spekülasyonla vurgun yapmış harp zengini en kötü karakter olarak cumhuriyet sonrasında da pek çok romanda karşımıza çıkar. Peyami Safa'nın *Mahşer* romanının cepheden yeni dönmüş kahramanı Nihad, bu şekilde zenginleşmiş bir aileyle yaşayan ve bunların içyüzünü bilen Muazzez'den kendisine vagon ticaretinin ne olduğunu anlatmasını ister:

... anladığıma göre, mebus, kendi nüfuzunu kullanıyor, bedava vagon buluyor, sonra Mahir Bey'le ortak oluyorlar, Arabistan'dan, Galicya'dan, falandan ucuz mal getiriyorlar, satıyorlar... tabii... ateş bahasına (2000: 57).

Vagon ticareti Harbiye Nezareti Levazım Dairesi'ndeki asker bürokratların yolsuzluk yapımlarıyla mümkün olmuştur. Ancak İttihat ve Terakki'nin bu yolsuzlukları engellememesi, hatta göz yumması, sorumluluğu tüm siyasetçilere yüklemiştir. Burhan Cahit'in İkinci Meşrutiyet Dönemini genç gazetecilerin mektuplaşmalarında anlattığı *Düinkülerin Romanı*'nda Ahmet Rifkı siyasal sisteme dayanarak ortaya çıkan harp zenginlerinin ardındaki siyasetçilerin portresini çizer:

İnkılâp yapanlar içinde Talât Paşa, arkadaşlarının onu basit görmelerine rağmen daha idealist, daha inkılâpçı. [Ötekiler] yağlandılar azizim. ... bizde iktidar makamı ikbal mevkii oluyor. Nezaret koltukları bir semirtme makinesi gibi içine oturma besliye besliye şişiriyor (1934: 81).

Feroz Ahmad, Müslüman-Türk burjuvazisi siyasi himayeye muhtaç olduğu müddetçe İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri ile Cemiyetin hima-

ye edebileceği bütün diğer kişilerin ellerindeki fırsatları kullanmalarının kaçınılmaz olduğuna dikkati çeker (1999: 54). İttihatçılar savaş boyunca küçük servetler yapmak için mevkilerini kullanmışlardır. Bunlardan en ünlüleri; Kara Kemal, Emanuel Karasu, Bedri Bey ve Topal İsmail Hakkı Paşa'dır. Reşat Nuri'nin *Gizli El* romanında Şeref'in Bursa'da tanıştığı Miralay Murat Bey, okura Teşkilat-ı Mahsusa'dan Kara Kemal'i düşündürür. Miralay Murat Bey Meşrutiyet hareketinde büyük hizmetler etmiş, sonra da politikaya geçmiştir. Sözlerinden Talat Bey ve Enver Paşa ile yakın çalıştığı belli olmaktadır. Bir an çeteci ve ihtilalci gibi konuşan bu adam az sonra derin görüşlü bir devlet adamı gibi konuşmaktadır:

Memleket içinde günden güne arttığını dehşetle gördüğümüz yokluk, hakiki yokluk, ihtiyaç maddesi yokluğu değil, teşkilat yokluğuydu. Bir şehirde dirhemi kalmamış bir gıda, yahut bir ihtiyaç maddesi bağırsan iştirilecek mesafedeki bir kasabada alıcısız, yahut nakliye vasıtaları imkansızlığından çürüyordu. ... bir el; teşkilat eli mevcudu rasyonel bir şekilde üleştirmesini bilsin; bu harbi ferah ferah çıkarırdık. Ama, devlet bu işi kendi başına yapamazdı; yardımcı eller lâzımdı (102).

Bu satırlarla Yakup Kadri vagon ticaretinin İttihat ve Terakki'nin savaş dönemi politikasının bir parçası olduğunu ve doğrudan İttihat ve Terakki üyelerince yönetildiğini anlatmaya çalışmaktadır. İttihat ve Terakki'nin devletin kurtuluşu için yerli ticaret burjuvazisini gerekli gördüğü düşünüldüğünde Yakup Kadri'nin vurgunculuğu mümkün kılan ilişkiler ağı içinde İttihat ve Terakki üyelerinin yerini ve anlayışını doğru çözümlediği görülür.

Servet Muhtar Alusise *Harp Zengininin Gelini*'nde İttihat ve Terakki'nin Memur'un Şirketi diye bilinen örgüt aracılığıyla küçük bürokratları dahi ticarete çekmeye çalıştığını belirtir. Adalar vapurunda bir paşanın yanındakiyle sohbeti, ticaretin neden bu kadar kazançlı olduğu konusunda bizi aydınlatır. Memurluk gözden düşmüş, ticaretle uğraşmak moda olmuştur. Ticarete başarının sırrı "taraflıkta, mensubiyette" dir. Paşa "Bizim bildiğimiz sermayesiz ticaret olmaz; halbuki bugün sermayenin hükmü yok. Bir iki dalaveresi, açmazı var... Oyununa getirdin mi, birer birer mars et çık dışarı" diye durumdan yakınmaktadır (1934: 158). Çünkü sırtını siyasal ilişkilere dayamış yeni tüccarlar Osmanlı toplumunun geleneksel gelir bölüşümünün altüst olmasına neden olmuşlardır. Savaşın getirdiği insan kaybı, göçler ve maddi kayıplarla birleşince servet dağılımındaki bu



olumsuz gelişmeler toplumsal yapıyı ciddi biçimde sarmıştır: “Osmanlı toplumsal kuruluşunun belkemiğini oluşturan sabit gelirli memur ve asker kesimi yıkıma uğrarken” (Timur, 1991: 164) politik ilişkiler kurabilen esnaf hızla zenginleşmiştir.

Bu ilişkilerin sürdürüldüğü mekânlar ise salonlardır. Zenginlerin sefahat için kullandıkları mekân da salondur ve bu salonların başkışileri ev sahibeleridir. *Zaniyeler*'de Münevver Hanım'ın, *Ankara*'da Selma Hanım'ın, *Sodom ve Gomora*'de Leyla'nın, *Çıplaklar*'da Vural Gündoğdu'nun salonları önemli ilişkilerin kurulduğu salonlardır. Bu salon kadın ve erkeğin bir arada bulunduğu ve içkili partilerin düzenlendiği bir mekân olarak pek çok romanda karşımıza çıkar.

Bir salon nedir? XVIII. yüzyılda bir salon en azından belli bir ölçüde olgun bir kadının, istediği şekilde yönettiği küçük bir saraydır. Yönetici kadın her gün belli saatlerde (daha ziyade akşam üzeri) büyük çoğunluğu bilim ve sanat dünyasına mensup önemli kişileri kabul eder ve her türlü sorun, her türlü önyargıdan uzak bir şekilde tartışılır. Salon sahibi hanımlar, genellikle çok genç evlenmiş ve kocalarının servetlerinden yararlanmış haris tiplerdir (Timur, 1991: 22).

Erken cumhuriyet dönemi romanlarında salon, dejenerasyonun vuku bulduğu mekânlardır. Timur, salonların Fransız kültür yaşamındaki bir işlevinin evlilik dışı aşkları ve cinsel ilişkileri normalleştirilmesi olduğunu belirtir (1991: 23). Erken cumhuriyet dönemi romanlarında salonlar hem evlilik dışı aşkların hem de mütareke döneminde Türk kadınının işgal kuvvetleri askerleriyle “dans ettiği” partilerin mekânı olduğundan dejenerasyon derinleşir. Namus, kadın ve vatan: korunması ve sahip çıkılması gereken üçlü, bu salonlarda kaybedilmektedir. *Pervin Ablâ*'da Muzaffer, Nahit Refik'in “âdeta ticari maksatla evlenmek” istiyor olmasına şaşırır: Nahit Refik Beyoğlu, Pangaltı ya da o civarlarda müstakil bir evi olsun ve orada İstanbul'da çevre edinmesini sağlayacak davetler, ziyafetler verilsin, evleneceği kadın da bu ortamlarda ev sahibeliği yapabilecek nitelikte olsun istemektedir. Nahit Refik bunu şöyle açıklar: “Emin ol ki en güç en karışık işler, salonlarda yazıhanelerden daha kolaylıkla hallolunur” (1967: 26). *Zaniyeler*'de Fitnat Hanım, kocası, sevgilileri, yakın arkadaşı İclâl gibi insanların kötülüğe bulaşmalarında kilit isim Fitnat Hanım'ın teyzesi Münevver ve kilit mekân Münevver'in salonudur. Mahmut Yesari'nin *Çoban Yıldızı*'ndaki harp zengini Sâib Râmi bir “salon şakisi” dir:

Sâib Râmi Bey; orta boylu, ne zayıf ne şişman, az esmer çehreli, zengin tanınmış bir adamdı. Gözlüklerinin arkasından, kafesinden kaçmak için etrafında bir delik arayan bir kaplan gibi, fır fır dönen hilekar gözlü bir “salon şakisi” idi. O; herhalde izdivaç fikriyle Nigâr’ın peşinde dolaşmıyordu. Kâh bir gümrük işinde çevirdiği bir dolaptan, kâh bir tütün veya zahire alım satımında şeriklerine, hatta fakir ayak tellâllarına oynadığı oyunlardan, her yaptığı dalavereyi bir zekâ eseri addederek iftiharla bahseden, paranın namusuna hürmet eden bir insan kusurudur (Yesari, 1925: 365 aktaran Toker, 1996: 138).

Harp zenginlerinin özellikle 1917’den sonra neredeyse aniden ortaya çıkmaları ve sefahat düşkünlükleriyle de dikkatleri üzerlerine çekmeleri romanlarda keskin bir eleştiriyi ele alınmaktadır. Mahmut Yesari, *Çoban Yıldızı* (1925) romanında bu hızlı yükselişi işlemektedir:

...Eyüp’te kurban etiyle büyümüş, cebinde yalnız ıskat parası görmüş, çay içmek için kahvelerde ahbab arayan bir kısım türediler, vaktiyle önlerinden geçmeğe korktukları en mükellef lokantalarda fazla yanmış, az pişmiş, diye yemek beğenmiyorlar, tabakları istikrahla yere atıyorlardı (Yesari, 1925: 417 aktaran Toker, 1996: 46).

*Zaniyeler’*de ise Fitnat’ın Konya’da olduğu 1-1,5 yıl içinde harp zenginine dönüşen eniştesi (Münevver Hanım’ın kocası) Nisan 1915’te şöyle bir adamdır:

Eniştem silik, alelâde bir adamdır. Yeni kafalı olduğu inancındadır. Çok konuşmaz. Hareketleri bayağıdır. Gerçi teyzem eniştemin uğraşları konusunda derhal kocasının yanlısı çıktı; zavallının o kadar fazla işi varmış ki, çok zaman gözleri uykusuz, eve sabaha yakın dönermiş. Hem yalnız bu kadar değilmiş. Ziyafetlerde bulunmak, kulübe devam etmek ve daha bilmem neler neler gibi bir çok uğraşları olduğunu da unutmamak lâzım olmuş... Daha birkaç gün önce bir kösele işinden yirmibin lira kadar bir para vurmuş (Bu deyim eskiden dolandırıcılığa işaretti, şimdi ise zekâ ile para kazanmak anlamına kullanılıyordu). Eniştem bütün yüksek mevki sahibi kişilerin gözdesiymiş. Nâzırların yanında bir dediği iki olmuyormuş. Teyzem eniştemin son vurgunu olan yirmibin liradan bahsederken dudaklarını büküp küçümseyici bir şekilde: -Eniştenin on günlük kumar parasıyla bizim biraz masrafımız... dedi (Enis, 1989: 48).

Fitnat’ın arkadaşı, Bohem hayat yaşayan İclâl tüm bu sefahat ve dejenereasyonu içeriden eleştirme cüretine sahip bir morfin tutkunudur. Bir harp zengini portresini de İclâl’in ağzından okuruz:

Altı ay önce kimsenin tanımadığı bir adamdı. Bugün ise önemli bir Nezaretin müteahhitliğine kadar yükselmiştir. Hangi sermaye ile mi? Bugün memlekette kazanmak için halkın ahmaklığından daha büyük sermaye mi ararsınız? Sekiz ay

evvel evinde beş numara idare lâmbası yakan bu adam, bugün isterse bütün İstanbul'u ışısız bırakabilir. Bu adamın ayağı şalvarlı, başı sarıklıdır. Fakat bu dindar dış görünüşüne rağmen en yakın dostlarını şapkalılar oluşturur. O, İstanbul'un yürüyen bir yarasıdır. Ona zaman zaman Tokatlıyan'da, zaman zaman bir kumar masasında rastlarsınız. Kumarda bakarayı, Tokatlıyan'da su yerine şarap ve şampanyayı tercih eder. Buna sebep, etrafa kendisinin bir medrese yobazı değil, aydın ve modern bir kimse olduğu kanısını vermek içindir (Enis, 1989: 74-75).

İclâl'e göre bu adamları zarara sokmak, sosyal bir adalettir. Bu adamlar üç ay evvel namsız ve nişansız kimselerken birden yükselivermişlerdi. "Öyle bir tahtta oturuyorlardı ki, temellerinde açları, dulları, hastaları, yetimleri ve tüm acılarıyla koca bir halk kitlesi, koca bir memleket vardı" (Enis, 1989: 131).

Milli İktisat politikalarıyla zengin olan bu kesim aslında esnaftır. Osmanlıcılık siyasetinin tutmayacağını fark eden İttihat ve Terakki esnaf örgütlerine dayanmak zorunda kalmıştır ve kendisini destekleyecek her türlü güce de tavizler vermekten çekinmemiştir. Ayrıca bu esnaf örgütleri yerli bir ticaret burjuvazisinin nüvesi olarak görülmüştür. Sermet Muhtar Alus'un *Harp Zengininin Gelini*'nde, Eminönü esnaflarından olan Cevdet Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan fırsatlarla zengin olması ve bu zenginlikle girdiği değişim süreci anlatılır. Üvey baba elinde büyürken Cevdet Efendi hayatı ve ticareti acı biçimde öğrenmek zorunda kalmıştır. Kendi çabalarıyla kurduğu ticarethanesi Balkan Savaşı sırasında "Asmaaltının belli başlı müesseseleri arasına katılmış"tır (35).

Umumi harp bir nimeti uzma oldu. Cevdet Efendi büsbütün kalanturlaşmıştı. Sıradaki beş altı dükkânı mağazasına katmış, ardiyeyi iki, üç misli büyütmüş, yazıhanesinin üstüne telefonu da oturtmuştu. Durmadan, çayır çayır telefon işliyor, zahire simsarları ortada cirit atıyor, variller, tenekeler, çuvallar bir taraftan arabalarla çıkıyordu (35-36).

Cevdet Efendi son derece dindar, ağzına içki koymaz, haremine sadık bir adamken zenginleştikçe ahlaki kuralları gevşetmeye başlar. Önce Tokatlıyan'da ahbaplarıyla oturmaya başlar, ardından içki içmeye başlar ve sonunda Alus'un çirkin ve yaşlı olarak tasvir ettiği bir Yahudi "bohçacı madama"yı (64) metres tutar. Cevdet Efendi'nin evine gelin olarak alaf-ranga bir hanım olan Suat'ın girmesine, evdeki hem gündelik hem de

ahlaki düzenin bozulmasına da bu Madam Violet neden olur. Suat Hanımla birlikte eve Batı tarzı mobilyalar, piyano, fino köpeği ve Batı tarzı yemekler girer. Cevdet Efendi'de ikinci bir dönüşüm Kandilzade ile ortak olduktan sonra gerçekleşir. Alus, Kandilzade'nin servetinin kaynağını açıklamamakla beraber ticaret yaptığını düşündürür. Ancak yazar Kandilzade'nin zenginliğini gösteren dış görünüşünü ayrıntısıyla betimler. 30-35 yaşlarındaki Kandilzade 40'tan yukarı yakalık takacak kadar tombuldur. Dişleri altındır. "Manda gözü gibi zümrütten bir boyun bağı iğnesi" takar.

Yeleşin üst cebinde kehribar ağızlık, platinden bir kukon kalemi; alt ceplerin bir tarafında, serçe parmak kalınlığında altın kordona takılı, K markalı kronometre saat; öte tarafında, kordona merbut, mineli küçük bir esans şişesi. Caketin dışındaki üst cebinde, gene K markalı bir ipek mendil ve mürekkepli altın kalemin çengeleli. Alt ceplerde bermutat K markalı yeşil altından sigara tabakası; keten mendil; içinde ne olduğunu ve kime verileceğini Allahla kendisi bilen bir kuyumcu kutusu; mahfaza içinde altın kenarlı mavi gözlük. Bu saydıklarımız solda sıfırdı. Asıl iş, ceketin iç ceplerinde idi. Her iki yan da şişkin mi şişkindi. ... Kandilzadenin indinde para, pul mesabesinde idi; ufaklığın esamisi yoktu. ... Herhalde deniz aşırı bir yerde oturuyordu ki her sabah on ile on bir arası, (Mercedes) marka hususî otomobili, kendisini köprüde beklerdi. Boyu kamyon kadar uzun, içi saltanat arabaları kadar ziynetli olan bu otomobili görenler, bakakalırlar, Harbiye nazırının yahut Bahriye nazırının zannederek yanından savuşuverirlerdi (129-131).

Cevdet Efendi Kandilzade ile ortaklığa giriştikten sonra adını değiştirip Mevlützade yapar ve dükkânlarındaki tabelaları da buna göre değiştirir. Bu uydurma addaki "zade"lik ticari itibarını arttırır beklentisine sahiptir. Artık Avratpazarı'ndaki evine de tahammül edememektedir, Mahmut Paşa'nın Vezneciler'deki konağına taşınılır, yeni mobilyalar alınır, daha fazla hizmetçi tutulur. Cevdet Efendi sakalını kestirir, bıyıklı haliyle eve gidince karısı ve kayınvalidesi tarafından hırsız sanılacak kadar yabancılaşır. Kendisine altın saat, altın gözlük alır, kıyafetlerini Kandilzade örneğinde yeniler. Bir mahalle kızı olarak yetiştirilmiş kızını Bedriye'ye Fransızca öğretmeni tutulur ve piyano alınır. Cevdet Efendi zamanın alafrangalık modası götürdüğünden bahisle evde kadınların da misafire çıkmalarını söyler. Önceden Suat Hanım'ın 'tango'luğundan şikâyetçi olan Cevdet Bey'in kayınvalidesi bu yeni düzene hızla uyar, hatta

misafirlerle likör içmeyi adet haline getirir. Avratpazarı'ndaki evde sürekli tutumluluktan yana çıkan kayınvalide yeni kıyafetler diktirmiş, eski ahbablarını da görmez olmuştur. Artık kayınvalidenin eleştirileri alafraanga gelin Suat'tan, bu düzene ayak uyduramamış olan kendi kızına dönmüştür. Kızını miskin bulur, damadının yerinde olsa çoktan odalıkları dizmiş olacağını, üstüne bir de "kantocu karılar"dan getireceğini söyler. Ama damadı bunları yapmamaktadır, çünkü "Cebi para görme ile insan adam olur mu? Doğrusunu istersen o da Allahın öküzü" (294).

Metresler ve onlar yolunda harcanan paralar da bu sosyal tiplerin özelliklerindedir. *Harp Zengininin Gelin'i*'nin Kandilzadesi metres tuttuğu Suat Hanım'ın sigarasını elmaslı kehribar ağızlıkta sunar; sigara Rejiye özel yaptırılmıştır ve elli liralık banknotla yakılır (295). Kandilzade, Suat Hanım'la geçireceği ilk gece yatağın üstünü banknotlarla kaplatmıştır (305). Reşat Enis ise *Kanun Namuna*'da "ticaret aleminde hatıra hayale gelmez entrikalar çeviren banger" (1932: 129) Bülbülzade Salih Bey'in metresi Mebrure'nin gözünden bu durumu şöyle anlatır:

Artık meşhur bangerin, Bülbülü Zade Salih beyefendinin metresi Mebrure hanumefendiyim. Salih bana Şişlinin en büyük apartmanlarından birinde muhteşem bir daire kiraladı. Bin bir itina ile döşedi, dayadı. Emrime çifter çifter hizmetçiler verdi. Şimdi şık bir otomobilim, bir de hepsinden iyisi, genç, güzel bir şoförüm var (133).

Salihin ne çok dostu var! İstanbul'un parmakla gösterilen Tüccarlarını burada tanıdım. Yüzbinlerce lira ile oynayan bu iri gövdeli, mağrur insanlar, ayaklarımın ucunda secdeye kapanıyor, yalvararak, türlü gülmünç yapmacıklarla, aşk ve vuslet dileniyordu. Sarman Zade Şevket bey, Ali bey, Kara Oğlan Zade Bedri bey, Kaptan oğlu Mitat bey. Hep vagon tüccarlarının en ilerisinde gelenleri. [...] Salih hiç kıskanç değil. Kaç defa beni ehbablarıyla, dostlarıyla baş başa, dizdize, dudak dudağa yakaladı da. Şaşıyorum ona. Acaba beni sevmiyor muydu? Hayır. Eminim ki ömründe çıldırması sevdiği ilk kadın benim. O halde? Bunun cevabını bir türlü bulamıyorum. Yoksa metresini esirgemiyecek derecede, tüccar arkadaşlarına merbut muydu? (134).

"Savaş sonunda İttihat ve Terakki hükümeti dağılıp gidince, çıkarını, bu kere, emperyalist İtilaf Devletleri'nin işbirlikçisi olmakta gören bu zümrede, Batı hayranlığı nihayet vatan hainliğine dönüşür" (Moran, 1990: 202). Berna Moran'ın değindiği vatan hainliği harp zenginlerinin mütareke dönemindeki bu davranışlarıyla ilgilidir. Savaş sonunda, İttihat ve

Terakki'nin dağıldığı ve İstanbul'un işgal edildiği bir ortamda, milli burjuva yaratmak adına göz yumulan karaborsacılıktan zenginleşenler 'koz-mopolitliğe' açık/yatkın bir kesime dönüşürler. 'Milli duygularını kaybetmiş' gibidirler. Yeni siyasal gücün temsilcileri olan işgal kuvvetlerinin subaylarıyla görüşmeye başlar, bu defa onları salonlarında ağırlamaya girişirler. Yeni yeşermekte olan Müslüman-Türk ticaret burjuvazisinin zenginlikleri siyasi güce bağımlıdır. İttihat-Terakki'nin düşmesi ve işgal kuvvetlerinin, özellikle de İngilizlerin İstanbul'da hâkim güç haline gelmesi bu yeni zengin kesimin işgal kuvvetlerini kendisine yeni dayanak olarak görmelerine neden olur. Bu durum Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul* romanında artık iktidardan düşen İttihatçı Adnan Bey'in salonu yerine İngilizlere yakın Nazım Bey'in salonunun revaçta olmasıyla anlatılmıştır. Zenginlik ve vatanperverlik aynı kahramanda bir arada olamayan özellikler olarak romanlarda ifade edilmiştir. Mahmut Yesari'nin *Pervin Abla* romanında Nahit Refik askerden kaçtığını itiraf etmektedir; çünkü vatanî hislerinde tereddütlüdür:

Ben; kâfi derecede vatanperver değilsem kabahat benim mi? Bugün otuzuna yaklaşıyorum. Çocukluğumuz, gençliğimiz rezil bir istibdat idaresi altında riyadan, dalkavukluktan, müdahaneden başka ne gördü, ne öğretti; neye şahit oldu? "Vatanım!" demeğe cesaret edebilir miydin? Ben ve benim gibiler tahkir edilmeliyiz. Muzaffer, bize herkes acımalıdır (1967: 72).

Mütareke döneminin alafranga zenginleri Anadolu'daki savaşı görmezden gelirler. Peyami Safa *Mahşer*'de işadamı ve tüccar Mahir Bey ile milletvekili Alâaddin Bey'in "el ele vermişler levazımın ambarını iki büyük fare gibi" yuttuklarını, yolsuzluklarla büyük paralar vurduklarını anlatır. Muazzez'in zorla bu vurgunculardan Alâaddin Bey'le evlendirileceğine isyan eden Nihad'a Peyami Safa şunları söyler:

Vatanları yok, vicdanları yok, Allah'a da, güzelliğe de, fazilete de inanmıyorlar, bunu anladık, peki? Para için mi yaşıyorlar? ... Çanakkale'de gözlerimin önünde kafaları futbol topu gibi koparak havaya fırlayan Türk gençleri bunlar için mi can verdiler? Tevekkeli değil, ordu, ahali açlıktan, hastalıktan kırılıyor. İki milyon kilometre murabba arazinin mahsullerini İstanbul'da üç beş yüz kişi yiyor. Yine kör boğazlarına doymuyorlar. ... İnsan vatanperver olduğuna değil enayi yerine konduğuna yanyıyor. ... Biz mebus Alâaddin Bey için mi harp ettik? (2000: 93).

*Sözde Kızlar'* da ise Peyami Safa Kurtuluş Savaşı yıllarında Şişli'nin alafrağa çevresini, sefaret müsteşarı merhum Nafi Bey ailesi örneğinde sunar. Bu insanlar çay davetlerinde, partilerinde Anadolu'daki savaşa karşı ilgisizdirler. Nadir'in Anadolu'daki çatışmalarla ilgili haberleri, Nafi Bey'in ailesi için hiç bir anlam taşımaz, salonda Mebrure hariç kimsenin ilgisini çekmez (Safa, 2000: 57). Nadir Mebrure'ye bu çevrenin insanların- dan korkmasını, vücudunu ve kalbini sakınmasını söyler (81).

Zengin ailelerin işgal kuvvetleri subaylarını evlerinde ağırlamaları, Müslüman-Türk kadınların bu subaylarla dans etmeleri hem vatan hainliği hem de mili namusun lekelenmesidir. Suat Derviş *Emine'* de bu danslı eğlencelerin savaşta ailesini kaybetmiş bir genç kız için ne kadar uzak olduğunu anlatır: “Şehrin zengin mahallelerinde, işgal ordusu zabıtları, müterreddi zengin Türk evlerinde ve Levanten aileler içinde sabahlara kadar dans edip eğleniyorlar” (1931: 71). *Ankara'* da genç subay Hakkı Bey ilk tanıştıkları zaman Selma Hanım'a İstanbul'da Türk kadınlarının gerçekten “ecnebi zabıtlarıyla” (2008: 62) dans edip etmediklerini *endişeyle* sormuştur. *Sodom ve Gomora* ise mütareke devrinde zengin ailelerin işgal kuvvetleri subaylarıyla çirkin ilişkileri üstüne kurulmuştur. *Zaniyeler'* de romana hâkim olan cinsellik üstüne kurulu ahlak anlayışı yabancılarla ilişkiler söz konusu olduğunda daha da katılaştır. İclâl “Memleket ileri gelenlerinin Almanyalı veya Viyanalı bir tretozu metres almaları ve böylelikle Alman dostluğunu içli dışlı ve ailevi bir hâle getirmek savaşın son çirkinliklerinden biridir” (Enis, 1989: 150) der.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında harp zenginlerinin sefahatiyle başa baş giden ahlaki çöküntü Osmanlı-Türk toplumuna özgü değildi. Almanya'da da enflasyonun artışı ve gündelik ihtiyaçların temininin güçleşmesi ile harp zenginleri ortaya çıkmıştı (Fergusson, 1975: 28). Harp zenginlerinin etkinlikleri özellikle 1917'den sonra Almanya'da toplumsal huzursuzluk nedeni olmuştu. Bu durumu en çarpıcı şekilde yansıtan G.W. Pabst'ın *Die freudlose Gasse* (1925) filminde Greta Garbo ve Asta Nielsen fakir düşmüş orta sınıf ailelerin gece kulüplerinde fahişeliğe sürüklenen kızlarını canlandırmışlardır. Filmde, bir yanda uzayıp giden yiyecek kuyrukları, öte yanda spekülâtorlerin ve harp zenginlerinin gece yaşamı kuru bir gerçekçilikle anlatılmaya çalışılmıştır (Deren, 1997). Yusuf

Akçura bu hali “her yerde ve her zaman olduğu gibi, Türk kapitalizması dahi, ilk devresinde knar ve zevkten gayri esas ve gaye gözetmemeye temayül ediyor” diyerek özetliyordu (Ünüvar, 2004: 134).

Berna Moran’ın da belirttiği gibi erken cumhuriyet dönemi romanında “alafranga” kesimler karşısındaki tutum, Tanzimat dönemindekinden farklıdır. Osmanlı İmparatorluğu’nun merkantil kapitalizme açıldığı ve Müslüman-Türk ticaret burjuvazisinin olmadığı Tanzimat dönemi romanlarında ortaya çıkan sosyo-psikolojik tip olarak “züppe”nin ekonomik işlevi tüketimle sınırlıdır. Bu mirasyediler, müsrifliğinin bedelini borç ve yıkımla öder. Cumhuriyet sonrası romanlarda ise harp zengini, vurguncu, alafranga kesimin zenginliğinin bedelini, geniş bir toplum kesimi giderek artan yoksulluk ve sefalet ile öder. Bu yoksullaşan kesimi de büyük ölçüde sivil bürokrasi oluşturmaktadır (Findlay, 1986: 86). Harp zengini tasvirlerinde en göze batan özellikler, zevke, eğlenceye düşkünlük ve lüks tüketim, çoğu insanın yiyecek ve giyecek bulmakta zorluk çektiği, savaşta veya salgın hastalıklarla ölümlerin arttığı bir dönemde toplum düşmanlığı/ vatan hainliği olarak görülmüştür. Köyleri düşman tarafından yakıldığında annesini ve kardeşini kaybeden, babası da cephede ölen Emine’nin evlatlıktan ev içi köleye dönüşen acıklı yaşamını anlatırken Suat Derviş bu sıkıntılar karşısında sefahat âlemlerinin acayıpliğini hissettirmeye çalışır:

Boğaziçinde, bir yalının önünden kalkan küçük bir çatana Marmaraya doğru, Adalara doğru açılıyor... Patlayarak açılan şampanya şişelerinden köpükler, dudaklardan kahkahalar ne kadar mebzul dökülüyor. Matemlere bigâne eğlenen bu kadınlarla bu erkekler kimdir? Bunlar niçin böyle neş’eli? ... Çok güzel bir kadın sesi ‘Schubert’in Barkarollunu söylüyor. Boncuklarla işlenmiş gece elbiselelerinin çıplak bıraktığı kollar ve omuzlarda, mehtabın altında bir heykel güzelliği var. Bilinmiş bir harp zengini, bu akşam çatanasında yüksek ahpaplarına Marmara üstünde bir ziyafet veriyor” (1931: 55).

Birinci Dünya Savaşı sırasında ortaya çıkan harp zengini tipi 1930’lardan itibaren romanlardan silinir. Onun yerini komprador burjuvazi alacaktır. Artık mesele milli iktisat politikalarının ortaya çıkardığı görgüsüz zenginler değil, sınıflı toplum ve onun yaratacağı antagonizmalardan nasıl kaçınılacağıdır.



## Devletçilik, Halkçılık ve Zenginlik

1930'lara gelindiğinde neredeyse 20 yılı aşkın bir süredir devam eden devlet politikası sonucu yabancı sermaye ile işbirliği içinde olan ve imtiyazlı şirketlerin tekelci kazançlarını elinde tutan bir komprador burjuvazi zengini ve zenginliği temsil ediyordu. Ne var ki bu kesimin zenginliği topluma kalkınma ve refah olarak yansımıyordu. Milli iktisadın beklenen başarıyı sağlamaması ile 1929 ekonomik krizinin etkileri birleşince izlenmekte olan liberal politikalar gözden geçirilmiş ve devletçilik, kapitalizm ile komünizm arasında bir üçüncü seçenek olarak Kemalizm'e eklenmiştir. Devletçilik ilk kez 30 Ağustos 1930'da Başbakan İsmet İnönü tarafından Sivas'ta bir demiryolu açılışındaki konuşmada telaffuz edilmiştir (Yerasimos, 1990: 105). Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Mayıs 1931'deki kongresi sonrasında da parti programına Kemalizm'in altıncı ilkesi olarak girmiştir. 1931 Programında devletçilik şöyle tanımlanmıştır:

Ferdi mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete erdirmek için milletin umumi ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerde –bilhassa iktisadi sahada- devleti fiilen alakadar etmek mühim esaslarımızdandır.

1937'de diğer ilkelerle birlikte devletçilik ve halkçılık da Anayasa'ya eklenmiştir (Ozay, 1983: 50). Devletçilik milli kalkınmayı öngördüğü ölçüde mili burjuvazi yaratma hedefi ile uyumludur. Fakat devletçilik, milli iktisat politikasından farklı olarak kişisel girişime ve ticarete daha az vurgu yapar ve doğrudan devlet etkinliklerine daha fazla güvenir (Yılmaz ve Şahin, 2006: 68).

Bu yeni siyasal ve ekonomik tercih, romanlarda zengin ve zenginliğin milliyetçi/halkçı kaygılarla birleşerek halkı/milleti savunmak adına, kimi zaman toplumcu olduğunu düşündüren bir dille eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Hüseyin Rahmi Gürpınar *Ben Deli Miyim?*'de şunları söyler:

Bizde işlerin kapısı iki anahtarla açılır: Yaltaklanma, rüşvet. Buradaki Rum, Ermeni, Yahudi dalaverecileri hep bu iki anahtarı kullanmaktaki ustalıklarıyla milyoner olmuşlardır. Bu iki maymuncuğu sonunda cumhuriyet idaresine de uydurdular. Memleketin kurtarılması için akıtılan kanların kızıl buharı daha kurmadan, sakat gazilerimiz kör, topal, aç taksir sokaklarda dolaşır, şehit aileleri

yokluktan can verirken, bugün parsayı kimlerin topladığını görmüyor musun? (1996: 33).

1930 sonrasında Kemalizm'in ideoloğuna soyunan Kadrocular kapitalist ve komünist sanayileşmeyi millet içinde sınıf ayrılıklarını ve kavgalarını ortaya çıkaracağı gerekçesiyle reddetmiş, "Türk Devleti'nin kendine özgü milliyetçilik anlayışından kaynaklanan devletçi bir sanayileşmeyi istemişlerdir" (Vedat Nedim Tör Kadro #24' ten aktaran Keskinkılıç, 1998: 35). Mustafa Türkeş'in "vatansever sol" olarak tanımladığı Kadroculara göre, devlet milleti temsilen ve millet adına ekonomik ve toplumsal yaşamı düzenlemekle yükümlüdür (2001: 107). Böylece devletçiliğı liberalizm ile sosyalizm arasında özgün bir üçüncü yol olarak göstermeye çalışmışlardır (Yılmaz ve Şahin, 2006: 69; Bayar, 1996: 776).

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Kadrocular içerisinde Marksist kökenli olmayan tek yazardır. Romanlarında ve makalelerinde kültürel seçkinlerin kendilerini kandırmalarına ve 'halktan' kopukluklarına dikkati çekeerek Kemalist reformların eleştirel sesi olmuştur (Ahıska, 2003: 376). Son yirmi yılın milli iktisat politikalarını ve sonucunda oluşan zenginleri *Ankara* romanındaki Hakkı Bey ve Murat Bey tipleri ile eleştirmiştir. Yakup Kadri'nin devletçiliğı ise yine aynı romanın ütöpik bir gelecek kurguladığı son bölümünde gözler önüne serilir. Geleceğin toplumunda herkes devlet çalışandır, toplumsal uyumun yegâne kaynağı devlettir (Karaömerlioğlu, 2002: 129). *Ankara*'nın üçüncü dönemi olan 1933 sonrasında Selma Hanım'ın kocası Neşet Sabit'in yazdığı Kaltabanlar piyesinde ikinci dönemin –yani romanın yazıldığı zamanın– zenginleri eleştirilir:

Neşet Sabit'in bu piyesi *satirik* bir eserdir. Bundan kendi keselerini doldurup, kendi rahat ve refahlarını temin ettikleri için artık memleketi tozpembe bir renk arkasından gören, illeti azamî tokluk ve bolluğā ermiş farzeden ve artık inkilâbın durduğunu veya durması lazım geldiğini söyleyen *opportunist* tiplerin yergisi yapılmakta idi. Nasıl ki, onyedinci asır edebiyatında ilk defa olarak 'Pinti' ve 'Mürâî' tipleri Molière'le adeta klasik birer mizah örneğı haline girmişse Neşet Sabit de bu 'Kaltaban' tipinin inkilâp edebiyatında ebedî bir maskara modeli olarak kalmasını istiyordu (2008: 192).

Neşet Sabit'in bu piyesi, Büyük Devlet Tiyatrosu'nda Atatürk'ün huzurunda sergilenir ve ondan büyük övgüler alır: Yakup Kadri, Kemalist reformlara en büyük tehdit olarak kişisel zenginliklere işaret etmektedir.

Yakup Kadri'nin bir ütopya olarak kurguladığı *Ankara* romanının üçüncü döneminde zengin olarak tanımlanabilecek bir kesim yer almaktadır, bu kesim çeşitli şekillerde tasfiye olmuştur. Hakkı Bey bir yabancı kadının peşinden İstanbul'a yerleşmiş, Ankara'daki siyasi çevreden böylece uzaklaşmıştır. Murat Bey'in ailesi dağılmış, kendisi Avrupa'da dolaşarak yaşamaktadır. Bu ütopyik dönemde zenginler yoktur, dağılmışlardır; çünkü Yakup Kadri'ye göre devletçilik, milliyetçilik ve çağdaş bilim ile ülkenin kalkındığı bu noktada toplumun tepkisini çekecek türden bir zenginlik de olmayacaktır. Kısacası, sağlıklı bir toplumda zengin olmaz.

Bu zenginliğin azınlığa ait ve halktan kopuk niteliği Ankara'da Tacettin Mahallesi ile Yenişehir arasındaki karşıtlıkta göze çarpar. Bu daha çok İstanbul için dile getirilen, Nişantaşı, Şişli, Galata, Harbiye ile Fatih, Aksaray, Üsküdar arasında kurulan karşıtlığın bir benzerinin Ankara versiyonudur. Bir taraf çamur ve karanlık içindeyken diğer taraf elektrikli sokak lambalarıyla geceyle gündüz gibi aydınlıktır. Yenişehir'de evlerin her biri içi ve dışı sahibinin zenginliğini yansıtmak üzere stilize edilmiştir. Yakup Kadri bu karşıtlığı soğuk-sıcak nitelemesini uygun görmüştür. Yenişehir'de bir "benlikçilik kalesi" gibi birbirinden kırk elli metre uzakta duran evlerin içinde kendi kabuğuna çekilmiş aileler yaşar ve bir mahalle yaşamı oluşmaz (149). Bu soğuk atmosfer, buradaki soğuk aile düzeni Selma Hanım'ın "sıcak ve samimi ruhuna" uymamaktadır, Tacettin Mahallesi'ndeki eski hayatına ve tanıdıklarına özlem duyar, çünkü orada sefalette ve azapta ortak olunan, daha insani bir hayat vardır. Ancak, Selma Hanım, Tacettin Mahallesi'ndeki evine kürk mantosu ve topuklu ayakkabıları içinde döndüğünde kendisi ile o kadınlar arasında asla kapamayacak uzaklıkla yüz yüze gelir.

Halkla elitler arasındaki kopukluğu Yakup Kadri balo tasvirinde iyice ortaya koyar. "Zarafetin en ileri şartlarını yerine getirmek asriliğin ihmal götürmez şiarı"dır anlayışıyla yaşayan bu çevreleri "ağırlaştırılmış birer sinema şeridi gibi seyre dalan yerliden ve köylüden mürekkep sokak kalabalığı için, hiç şüphesiz balo denen şey burada [Ankara Palas'ın kapısının önünde] başlıyor ve burada bitiyordu" (110). Yakup Kadri *Ankara*'da baloların, Yenişehir'deki evlerin temsil ettiği Batılılık, zenginlik ve bunlara denk tüketim biçimleri ile halkın yaşadığı yoksulluğu karşı karşıya resme-

derken aslında yeni rejimin kalkınma anlayışını eleştirmektedir. Bu eleştiri-yi Yakup Kadri'nin *Kadro* dergisi içindeki yerinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Devletçilik ve halkçılık bu dönemde birbirini tamamlar. Yeni rejimi sosyalist bir anlayışla yorumlamak isteyenler için de önemli bir meşruiyet zemini sunar. Bu bakımdan gelir dağılımındaki eşitsizliği engellemekte halkçılık öne çıkar. Refik Ahmet Sevengil vurgunculukla elde edilmiş ser-velere yönelik eleştirisini halkçılık ilkesine dayanarak açıklamaktadır:

Türkiye Halkçıdır ve sınıfsız bir ülkedir. ... Onun içindir ki inkılâpçı Türkiye, büyük toprağı olanların köylüyü, gündelikçiyi ezmesine göz yummadığı gibi kentte de fabrikatörün kazancını işçininkinden üstün tutmaz. Ne köy ağası, ne kent ileri gelenleri yeni Türkiyede başkasının sırtından geçinemez ve yaşayamaz (1933: 24).

Refik Ahmet'in *Açlık* romanı halkçı Gülseren Hanım üstüne kurulmuştur. Almanya'da eğitim aldıktan sonra İstanbul'daki salon hayatından soğuyup Anadolu'da bir şeker fabrikasının müdürlüğünü kabul eden Ahmet Turgut, bir Osmanlı seçkinidir. Köylülere ve kadınlara karşı olumsuz yargıları fabrikanın hukuk müşaviri yardımcısı Bayan Gülseren'i tanıdıkça değişecektir. Gülseren, Cumhuriyet'in yetiştirdiği yeni insanı temsil eder. Hukuk fakültesinden yeni mezun bu genç kadın köylüyle fabrika arasındaki ihtilafı çözümlenmiş, fabrikada İstanbul'dan gelmiş bürokratları çevre köylere yardımcı olmak için Halkevi üzerinden örgütlemiş ve fabrika çalışanlarının (işçilerin ve memurların) bir kooperatif kurmalarına öncülük etmiştir. Roman, Ahmet Turgut'un eski bir aşk yarası üstünden, bir önceki nesil bürokrat-elitlerin halkla arasındaki uçurumu yeni yetişen özgür düşünceli, halkçı, köycü ve birey olabilen, ama halkı için büyük fedakârlıklardan da kaçınmayacak gençliğin kapatacağını anlatmaktadır. Refik Ahmet Sevengil, Gülseren gibi tek bir idealistin ne büyük değişikliklere kadir olduğunu ve önceki neslin "salon" adamlarının kendi küçük bencil dünyasından bu değişim ortamında dahi çıkamayacağını anlatmıştır.

Refik Ahmet Sevengil'in *Çıplaklar* romanıysa devletçi sanayileşme ve halkçılık destanıdır. Yazar bir yandan komprador burjuvaziyi çeşitli örnekleriyle yerer, diğer yandan kahramanlarıyla birlikte hakiki Türklüğü

arar. Romanın ana fikri Sevim'in "çıplaklar"ın ikili anlamının farkına varmasında gizlidir. Bir harp zengininin kızı olan, "çılgin ve şımarık bir zenginlik havası içinde büyümüş olan" (266) Sevim, arkadaşı Ülker'in fakirlere yardım çalışmalarına katıldığında görür ki;

Çıplaklar serbest vücut terbiyesi birliğinde, plâjda ve zengin ahbablarının salonlarında gördüğü kimselerden ibaret değildi; Sevim ve mensup olduğu sınıf, elmaslarını, ipeklerini, işlemelerini fazla bulup soyunurken giyecek gömleği ve yeni doğmuş çocuğunu saracak kundağı bulunmadığı için çıplak kalmış olanlar vardı! (271).

Ana kahraman Doktor Çetiner, *Çıplaklar'da* eğitilmiş gençliğin tüm iyi niyetleri ve iyi karakterini, kahraman ve savaş gazisi bir babanın soyundan olmasına rağmen toplumsal ve tarihsel koşullar içinde arayışlarını ve bocalamalarını temsil etmekle yükümlüdür. Sürekli eleştirmekle beraber Vural Bey'in dejenere çevresinden kopmakta güçlük çeker. Buradan kaçmayı başardığında ise "kozmpolit muhitte" (275) bohem hayatın içine yuvarlanır. Toparlanma sürecindeki ilk adım, Refik Ahmet'in Türk İstanbul adını verdiği ve Süleymaniye Camii, Mihrimah Camii, Rüstempaşa Camii, Sultanahmet Çeşmesi Acma Hüseyin Paşa Yalısı, belediyenin Beyazıt'taki şehir müzesi ve Topkapı Sarayı Müzesi ile canlandırdığı mekana Sirkeci istasyonunda uyanmasıyla gerçekleşir.

Hedefsiz, maksatsız, fakat ayakta, sağ ve Beyoğlundan her adımda biraz daha uzaklaşmakta olduğunu hissederek yürüyordu; çalışan, temiz kazanan ve güç yaşayan insanların şimdi bütün bir günün zahmetlerini dinlendirmek ve yarın sabah yine erkenden yeni bir günün ıztıraplarına hazırlanmak üzere rahat döşeklerinde iç ferahlığı ile uyudukları evlerin aralarında dolaşmak onu tedavi ediyor gibi idi; alın terini ekmeklerine katık ederek yaşayan kimselerin bu karanlık çatıların içinde nefes aldıklarını hissediyordu; Vural Gündoğdunun serveti bu insanların sırtından elde ediliyordu; Hüseyin Tokun devlet kasasından sızdırdığı banknot stoku bu kütlenin kuruş kuruş topladıkları geçim paralarından ayrılıp verilmiş vergilerle vücutta geliyordu; Sabri Uçarın dayandığı ecnebi sermayesi bu halkın yorgunluğunu istismar ediyordu; Marmara kıyılarından Haliç versanına kadar geniş yangın yerleri arasında merdiven merdiven yükselen iğri büğrü, kimi ahşap kimi taş, kimi beton evleriyle garip bir mimarînin karman karışık manzarasına gömülmüş bir ıztırap ülkesi vardır; vergiyi veren, askere giden, çalışarak geçinen ve sıkıntı çeken İstanbul buradadır; amele mahalleleriyle, fakir ve orta halli sınıfın yaşadığı bakımsız semtleriyle, iş yerleriyle, devlet daireleriyle, ilim müesseseleriyle, millî ve medenî âbideleriyle Türk İstanbul bu taraftadır (276-7).

Bu uyanışta Doktor Çetiner'i saran "antikite merakı" (281) Latifi Beyefendi ile dostluklarının başlamasına neden olur. Topkapı sarayında eski Türk eserleri müzesindeki görevini üç-beş kuruşluk maaş için yapmayan varlıklı bir adam olan Latifi Beyefendi Enderun'dan yetişmiş, Topkapı Sarayı'nda büyümüş ve çalışmıştır. Latifi Beyefendi'nin "insana bir mazi seyahati ... hissi veren, fevkalâde zengin, sanatla, zevkle döşenmiş, eski ve kıymetli eserlerle süslenmiş" (284) konağı alternatif bir zenginlik modeli sunar. Bu iki farklı zengin dünyayı Refik Ahmet şöyle karşılaştırıyor:

Çetiner, rüyasından uyanmış ve yirminci asrın müsbet, hakiki, reel İstanbuluyla karşı karşıya kalmıştı; bu, dokuz başlı bir efsane canavarı gibi her tarafından ayrı uğultular çıkan bir varlıktı; her büyük şehir gibi İstanbul da en zenginleri ve en fakirleri yan yana yaşatan bir yerdir; başka büyük şehirlerden farkı çokluk içtimai sınıfların kaşesini yapmış, hududunu çizmiş, semtini ayırmış olmamasıdır; pencerelerinden ışıklar ve kahkahalar dağılan sekiz katlı apartmanların arkalarında duvarları tenekeden kulübeler karanlıkta hıçkırırlar. Çetiner, zengin İstanbulda Vural Gündoğdu ailesi muhitini kötü bir Avrupa taklidi halinde bulmuş, buradaki şahsiyetsizlikten tiksinişmiş ve kaçmıştı; Lâtfî Beyefendinin muhiti ise zengin İstanbulun başka bir köşesiydi ki burada da yerlilik köhnelik çerçevesinden kurtulmadığı için hayatın arkasında kalmış, dinamizmden mahrum ve cansızdı; üstelik bu iki zıt muhitteki insanlar sâdece kendileri için yaşayan, ferdiyetlerinin hodgâm kulesi içine kapanmış, varlıkları içtimai unsurdan mahrum kimselerdi (291-292).

Refik Ahmet'in romanı da Yakup Kadri'ninki gibi bir ütopya ile biter. Ülker ve Doktor Çetiner evlenip Zonguldak'a yerleşirler. Ülker'in Sevim'e yazdığı mektuptan kömür üretiminin arttığını, Zonguldak yakınlarına Ankara'ya kadar bölgenin elektrik ihtiyacını karşılayacak bir termik santral yapıldığını, böylece Türk köylüsünün sanayi işçisine dönüşerek mahkum olduğu yoksulluktan kurtulduğunu öğreniriz. Refik Ahmet, İstanbul'daki dejenerasyondan ve genç neslin bocalamasından kurtuluşu sanayileşme için bireylerin her türlü fedakârlığı severek yapmalarına bağladığı romanını, ancak bu şekilde çıplakların giyineceği mesajıyla bitirir.

Refik Ahmet'in ve Yakup Kadri'nin ütopyaları önemli benzerliklere sahiptir. Ülker-Doktor Çetiner çifti ile Selma Hanım-Neşet Sabit çifti pek çok arayışlardan sonra bir ülkü yolunda bir araya gelirler. Bu ülkünün çerçevesini devletçilik ve halkçılık oluşturur. İki çift de çalışmaktan artan zamanlarını Anadolu'yu gezerek değerlendirirler. Aşklarının sağlamlığı-

nın ardında yeni Türkiye'ye olan bağlılıkları vardır. Osmanlı'yı temsil eden dejenere İstanbul'a karşı yeni Türkiye'nin sağlıklılığı her iki yazarın ütopyasında da jimnastik ile temsil edilir. Ülker, arkadaşı Sevim'e mektubunda "müessesenin [termik santral kastedilerek] geniş sahasında bir örnek elbiseli, mavi gömleklili, çevik ve sağlam vücutlu, genç işçilerin her sabah işe başlamadan önce birlikte jimnastik yapmalarını görsen bayılırsın" (365) diye yazar. Yakup Kadri'nin *Ankara*'sında yeni Türkiye'de yetişen nesil hem tiyatrocudur hem de koşucu olan Yıldız Hanım'ın kişiliğinde canlandırılır. Selma Hanım, önce biraz kıskansa da daha sonra her gün Stadyum'da egzersizlerini yapan, erkek çocuğu görünüşlü bu sade genç kadındaki "sıhhat"e (219) eşiyile birlikte hayran olur. Bu nesilde Selma Hanım ve Neşet Sabit'in neslinin derinliği yoktur; çünkü o derini aramaktadır, "aldığı istikamet ve her gün biraz daha artan hızı buna manidir" (219).

## Sonuç

Halide Edip Adivar, *Yolpalas Cinayeti*'nde zengine ve zenginliğe düşmanlığı açıklamaya çalışmıştır:

Serveti altı rakamdan fazla sayı ile gösterilen her adam göze batır, çene yorar. Bay Murat Sallabaş milyonerdi. Zenginlik fukaralık davası dünya kuruldu kurulalı güdüldü. Buna, halkın aç, tok davası dediği vardır. Aç: "Tok açın halinden anlamaz", der. Tok: "Açlar hasetçidir", der. Hulasa, aralarında bir uçurum ve daimî bir mücadele vardır. Son zamanlarda, sol taraf cereyanlarının kuvvetlenmesi, bu davayı daha bariz bir şekle soktu. Ve zengin adam servetini ne kadar namuskâr usullerle kazansa yine kâr etmiyor. Mutlaka hilesine ve aharnın hakkını verdiğine dair bir şüphe uyanıyor. Hele zengin müteahhit ise bu şüphe, kanaat hâlini alıyor. Ve eğer zengin bir de servetini teşhir eder, halk seviyesinden çok yüksek yaşarsa, kanaatın yanındaki haset, gayz ve kin hâlini alıyor. (2003:13-14).

Adivar'ın tanımladığı şüphenin gerekçesi, Türk-Müslüman zenginin, zenginliğinin siyasal otoritenin yarattığı imkanlar ve imtiyazlara bağımlılığında aranmalıdır. Söz konusu bağımlılık, zenginliklerini sarf etme biçimlerinde de zenginlerin bağımlı olmaları beklentisini doğurmuştur. Bu nedenle, safahat ile vatan hainliğinin, incelenen romanlarda yan yana getirildiği görülmüştür. Millî iktisat politikalarıyla İttihat ve Terakki'nin yaratmaya çalıştığı Müslüman-Türk ticaret burjuvazisinin savaşın sonla-

rında, özellikle İstanbul’da, aslen sivil bürokrat ailelerin oluşturduğu bir kesimi yoksulluğa itmiş olmasının getirdiği rahatsızlık cumhuriyet döneminde de artarak devam eder. Bu rahatsızlığın romanlarda dile getirilişi muhalefetin kendini ifade etme biçimi olarak görülmelidir. Muhalefetin hedefinde zenginliğin teşhiri vardır. Yeni zenginlerin sefahat ortamları, ahlaki yozlukları, görgüsüzlükleri, vatanperver olmayışları vurgulanırken yeni rejim bunlara izin vermemesi konusunda uyarılmaktadır. Kalkınma ve dolayısıyla Avrupa’nın hegemonyasından kurtulma çabaları içinde ortaya çıkartılan “yerli burjuvazi”, romancıların toplumsal eleştirisinin odağıdır.

Kalkınma, modernleşme ve Batılılaşma birbirini çağrıştıran kavramlardır. Zengin ile Batılı da Tanzimat’tan beri romanda hep bir arada durur. Lüks tüketim ile özdeşleşen şekilci ya da taklitçi Batılılaşmanın zenginlik eleştirisinin temel unsurlarından biri olarak kullanılması Tanzimat’tan 1940’lara dek süreklilik gösterir. Ahmet Mithat Efendi’den Peyami Safa’ya, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Refik Ahmet Sevengil’e edebiyat anlayışları ve siyasi görüşleri ne olursa olsun romanlarda, Batılı tüketim kalıpları üstünden işleyen bir Batılılaşma anlayışı ile zenginliğin eleştirisinin bir arada durması rastlantısal olmasa gerekir. Bu tüketim anlayışında kadının da özel bir rolü vardır. Kendi başına bir çalışma konusu olduğundan zenginlik ile Batılılaşmanın kesişme noktaları bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Sosyo-psikolojik tipler kompozit fotoğraflar gibi bize, bir adam değil ama bir grup adamın ortalama özelliklerine sahip hayali bir figür resmederler. Bu şekilde resmedilmiş bir figür olarak zenginin ahlaksız ve gayrimillî silueti imparatorluktan cumhuriyete değişmemiştir. Ancak devletçilik anlayışının devreye girdiği 1930 sonrası romanlarda işadammın yabancı ve gayri Müslim ile ilişkisine daha fazla dikkat çekilmiştir. Buradan yola çıkılarak devletçiliğin Kadrocuların da belirttikleri gibi milliyetçilikle ilgili bir ekonomi politikası olduğunu söylemek mümkündür. 1930 sonrası romanlarda kozmopolit zengin karşısındaki olumlu alternatif tip özüne, halkına, Türklüğüne dönen ve sanayileşmeye destek veren kahramanlardır. İronik olan, görünüşte devletçilik ve halkçılık adına toplumsal köklerini arayan kahramanların işçi sınıfına dönüşmüş köylüler görmekten duydukları mutluluktur: özü ararken mevcut kültürle hiçbir bağlantısı



olmayan bir ütopyaya çıkarlar. Bu ütopyanın da yazarlar için sanayileşmeye dayanan milli kalkınmayı ifade ettiğini görürüz.

#### Kaynakça

- Adivar, Halide Edip (1937; 2003). *Yolpalas Cinayeti*. İstanbul: Özgür.
- Ahıska, Meltem (2003). "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern." *The South Atlantic Quarterly* 102(2/3): 351-379.
- Ahmad, Feroz (1999). *İttihatçılıktan Kemalizme*. İstanbul: Kaynak.
- Alus, Sermet Muhtar (1934). *Harp Zengininin Gelini*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Bayar, Ali H. (1996). "The Developmental State and Economic Policy in Turkey." *Third World Quarterly* 17(4): 773-785.
- Boratav, Korkut (2002). "İktisat Tarihi (1908-1980)." *Türkiye Tarihi: Çağdaş Türkiye: 1908-1980*. cilt 4. Sina Akşin (der.) içinde. İstanbul: Cem. 297-380.
- Deren, Seçil (1997). *The Cradle of Modernity: Art and Politics in Weimar Republic: 1918-1933*. Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Derviş, Suat (1931). *Emine*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.
- Enis, Reşat (1932) *Kanun Namına*. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi.
- Enis, Salâhaddin (1924; 1989). *Zaniyeler*. İstanbul: İletişim.
- Fergusson, Adam (1975). *When Money Dies: the Nightmare of the Weimar Collapse*. Londra: William Kimber.
- Findlay, Carter V. (1986). "Economic Bases of Revolution and Repression in the Late Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 28(1): 81-106.
- Güntekin, Reşat Nuri (1924; t.y.). *Gizli El*. İstanbul: İnkılâp.
- Göknar, Erdağ (2008). "The novel in Turkish: narrative tradition to Nobel prize." *The Cambridge History of Turkey: Turkey in the Modern World*. Cilt. 4. Reşat Kasaba (der.) içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 472-503.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi (1996). *Ben Deli Miyim?* İstanbul: Özgür.
- Kacıroğlu, Murat (2009). "Millî Mücadele ve Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Harp Zenginleri." *Karadeniz Araştırmaları* 20: 117-136.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1928; 2004). *Sodom ve Gomora*. İstanbul: İletişim.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1934; 2008). *Ankara*. İstanbul: İletişim.
- Karaömerlioğlu, Asım (2002) "The Peasants in Early Turkish Literature." *East European Quarterly* 36(2): 127-153.
- Kazgan, Gülten (2004). *Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Keskinkılıç, Erdoğan (1998). "1930'lu yıllarda Cumhuriyet'in Ekonomi Politikası Tartışmaları: Kadrocularda Devletçilik." *Toplumsal Tarih*: 58: 34-37.
- Moran, Berna (1990). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim.
- [Morkaya], Burhan Cahit (1934). *Düinkülerin Romamı*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Opperman, Serpil (2006). *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*. Ankara: Phoenix.
- Ozay, Mehmet (1983). "Turkey in Crisis: Some Contradictions in the Kemalist Development Strategy." *International Journal of Middle East Studies* 15(1): 47-66.
- Safa, Peyami (1923; 2000) *Sözde Kızlar*. Ötüken: İstanbul.
- Safa, Peyami (1924; 2000). *Mahşer*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, Peyami (1931; 2008). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Alkm.
- Sertel, Sabiha (1987). *Roman Gibi*. İstanbul: Belge.
- Sertel, Zekeriya (2001). *Hatırladıklarım*. İstanbul: Remzi.
- Sevengil, Refik Ahmet (1936). *Çıplaklar*. İstanbul: Vakıf Gazete, Matbaa, Kütüphane.
- Sevengil, Refik Ahmet (1937). *Açlık*. İstanbul: Vakıf Gazete, Matbaa, Kütüphane.
- [Sevengil], Refik Ahmet (1933). *Bizim İsteddiğimiz Edebiyat*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Timur, Taner (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: Afa.
- Toker, Şevket (1996). *Romancı Yönüyle Mahmut Yesari*. İzmir: Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Toprak, Zafer (1995). *İttihat-Terakki ve Devletçilik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ünüvar, Kerem (2004). "İttihatçılıktan Kemalizme, İhyadan İnşaya." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. Cilt 1. Tanıl Bora, M. Gültekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 129-142.
- Veeser, H. Aram (1989) "Introduction." *The New Historicism*. H. Aram Veeser (der.) içinde. New York: Routledge. ix-xvi.
- Yazar, Mehmet Behçet (1937). *Genç Romancılarımız ve Eserleri*. İstanbul: Ahmet Sait Basımevi.
- Yerasimos, Stefanos (1990). "Tek Parti Dönemi." *Geçiş Sürecinde Türkiye*. İstanbul: Belge Yayınları. 76-111.
- Yesari, Mahmut (1927; 1967). *Pervin Ablası*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- Yılmaz, Cevdet ve Mustafa Şahin (2006). "Modernity and Economic Nationalism in the Formation of Turkish Nationalism." *Mediterranean Quarterly* 17(2): 53-71.
- Türkş, Mustafa (2001). "A Patriotic Leftist Development Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: the Case of the Kadro (Cadre) Movement." *International Journal of Middle East Studies* 33: 91-114.

# Calvino Anlatısında “Sürgün” Konumlar

Sevilay Çelenk

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

## Özet

Bu çalışmada İtalyan yazar Italo Calvino'nun Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu adlı romanında görünür hale gelen ve okur ile yazarın iktidar konumunu sarsan anti-otoriter tutumlar incelenmektedir. Anti-otoriter tutum Calvino romanlarında belirgin bir tema oluşturan ve ana karakterlerin yönelimlerini belirleyen bir tutumdur. En belirgin biçimde Calvino'nun Atalarımız üçlemesinde görülen bu tutum, sıklıkla ana karakterlerin fiziksel ya da varoluşsal yerinden-edilmişliği ile açığa çıkar. Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu'daki yerinden edilmişlik sadece kurmaca karakterleri değil “gerçek yazarı” olduğu kadar “gerçek okuru” da kapsayan bir yerinden edilmişliktir. Çalışmada geleneksel anlatı yapısını kıran ve post-klasik/postmodern anlatılara kurmaca bir metin aracılığıyla örnek oluşturan, Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu adlı romanda, okur ve yazarın anti-otoriter bir tutumun ifadesi olan yerinden-edilmişliğinin, diğer bir deyişle, “sürgün” konumlarının anlamı irdelenmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Italo Calvino, anlatıbilim, post-klasik anlatıbilim, postmodernizm, anti-otoriter konum, yerinden edilmişlik.

## *Displaced positions in Calvino's Narrative*

### Abstract

This study is an attempt to analyse anti-authoritarian attitudes that become visible and undermine the power positions of the author and the reader in *If a Traveler in a Winter Night*, the famous fiction of Italo Calvino. Anti-authoritarian attitude that determines the orientation of main characters is salient theme in the fictions of Italo Calvino. Mentioned attitude, of which the most explicit vision is seen in his trilogy of *Our Ancestors*, usually reveals through both the physical and existential displacement of main characters. The displacement in *If a Traveler in a Winter Night* is a displacement that does not only include the position of fictional characters but also the position of the “real author” as well as of the “real reader”. Within this context, this study investigates the meaning of displacement, in other words the “exilement” of the author and the reader as a declaration of an anti authoritarian attitude, in a fiction titled as *If a Traveler in a Winter Night* which constitutes a sample for post-classical/post-modern narratives through a fictional text.

**Keywords:** Italo Calvino, narratology, post-classical narratology, postmodernism, anti-authoritarian position, displacement

## Calvino Anlatısında “Sürgün” Konumlar

*Çıkıp nereye gidecektim? Dışarıdaki kentin henüz bir adı yok, romanın dışında mı kalacak yoksa bütünü olaylar onun mürekkepsi karanlığında mı geçecek, bilmiyoruz... Dikkat çekecek biri değilim, adsız bir varlığım, benim arkamdaki fon benden daha da adsız. Sen, okur, trenden inenlerin içinden, ister istemez, beni seçip, kahvehane ile telefon kulübesi arasında mekik dokurken izlemeyi sürdürdüysen bunun tek nedeni bana “ben” denmesi, benimle ilgili bildiğin tek şey de bu, ama şu “ben” denen yabancıya kendinden bir şeyler yatırman için bu bile tek başına yeterli...*

Italo Calvino<sup>1</sup>

*...eğer postmodernlik hali üstanlatılar karşısındaki inançsızlıkla tanımlanursa, postmodernitenin politik tavrı da radikal bir biçimde anti otoriter olur.*

David West<sup>2</sup>

Italo Calvino'nun *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* başlıklı romanının başkahramanı benzeri pek görülmemiş bir roman kahramanıdır. Çünkü romanı satın alarak (veya başka bir yolla edinerek) okumaya başlayan kişi, okur ve yazar olarak bu romanın da başkişisidir. Daha önce bir roman kahramanı olarak yazıldığını hiç hatırlamayan Okur'un kafa karışıklığı bununla da kalmayacaktır; bakışını sayfalar boyunca gezdirdiği sürece, benzersiz biçimde güçlü ve benzersiz biçimde kırılğan bir konuma sahip olduğunu da anlamakta gecikmez. Bir roman kahramanı olarak aşırı tehditkâr bir rekabet altındadır; her an yerinden edilebilir, tam da kahramanlığının tadına varacağı anda, yeri, başka birileri tarafından çoktan doldurulmuş bile olabilir. Var olan rakipler bir yana, bu romanın henüz doğmamış olan kahramanları vardır.

1 Calvino, 1997: 21-22

2 West, 1998: 272

Okuryazarlık tartışmalarına dil, anlam ve iktidar meselelerine kafa yoranların, yazının mekânında “hakiki” bir tanıklık için okumalarında büyük yarar olan ve bu tartışmaları merkeze koyan alanlarda okuma önerisi olarak yer verilmesi gereken bu romanı, bir iletişim bilimci olarak irdelemeye çalışmanın, başta anlatıbilim olmak üzere iletişim ve edebiyat incelemelerini yakınlaştıran kuramsal ve metodolojik temelleri yeniden düşünmeye bir katkı sunacağını umuyorum. Calvino’nun eserinin bu bağlamdaki potansiyelini açığa çıkarma işinin hakkını veremeyeceğimi biliyorum. Burada elbette, hakkını veren bir “okuryazarlığın” gerçekten mümkün ya da tercih edilir olup olmadığı da sorulabilir ki bu sorunun yanıtını elinizdeki inceleme aracılığıyla vereceğimi de vaat edemiyorum. Bütün yanıtları erteleyen bir eser olarak *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*’nun böyle bir yanıtta da direneceğini kestirmek güç değil.

Bu yazıda amaçlanan, postmodern anlatı örneklerinden biri olduğu kabul gören bu eser aracılığıyla (Capozzi, 2004), bir yandan postmodern anlatılarda—sabitlenemezlikleri içinde—özne konumlarını tartışmak, diğer yandan da post-klasik anlatıbilime<sup>3</sup>, edebi eleştiri aracılığıyla değil de kurmaca bir metin aracılığıyla örnek oluşturan Calvino’nun *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* adlı romanının ve aynı zamanda, ölümünden yıllar sonra (1985) bile en çok incelenen, araştırılan, alıntılanan ve önemsenen İtalyan yazarlardan biri olarak Italo Calvino’nun (Capozzi, 2004: 2) edebi

3 Tekrar eden anlatı yapıları, olay örgüleri, karakterleri, mekânları, bakış açıları ve hikaye çizgilerinin incelenmesine dayalı bir çözümleme yaklaşımına sahip olan ve anlatı evrenlerinin bilimi olarak kavramsallaştırılan klasik anlatıbilimin (*narratology*) yerine, post-klasik anlatıbilim (*post-classical narratology*) anlatıların farklılığını, metinlerarasılığını ve anlatsal incelemenin, bağlamsal ve disiplinlerarası niteliğini açığa çıkarmaya odaklanır.

alana eleştirel müdahalesinin önemini gözden geçirmektedir. Bu amaç çerçevesinde yazarın başta *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* başlıklı eseri olmak üzere, Türkçeye tercüme edilmiş bütün kurmaca eserleri incelenmiş ve yazarın birçok eserinde öne çıkan bir tema olarak “anti-otoriter” tavır ve bunun bir sonucu olarak “yerinden edilmişlik/sürgün” (ki bu karakterlerin kendi kendilerini sürgün etmelerini de kapsar) temasının izi sürülmüştür.

İncelemeye geçmeden önce, romanın öyküsünü kısaca tanıtmak gerekir. Roman “okur” a seslenişle başlar: “Italo Calvino’nun yeni romanı *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* romanını okumaya başlamak üzeresin. Gevşe. Dikkatini topl.” Anlaşıldığı gibi, seslenişin muhatabı *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* başlıklı romanı henüz okumaya başlayan “gerçek okur”dur. Ancak çok geçmeden görüleceği üzere, daha ilk satırda romanın kahramanını olarak konumlanan Okur, yanlış bir baskıyla karşı karşıyadır. Romanın bitirdiği ilk fasikülünün hemen ardında –maalesef alakasız– başka bir kitaba ait bir fasikül yer almaktadır. Bedbaht okur, kayıp fasiküllerin peşinde koştururken sürekli olarak romanı tamamlayabileceği, dört bir yana saçılan öyküleri toparlayıp, başını ve sonunu görebileceği ve “anlamın defterini drebileceği”nin umudunu taşır. Oysa Calvino’nun kitabını eline aldığı andan beri, gidişatını kestirebildiği tek öykü kendi öyküsüdür; o da kısmen...

### **Demirleyemeyen Bir Gemi: Anlam**

Edebiyat alanında üst-anlatılara ve otoriter konumlara meydan okuyuş, yapıtın anlamsal kapalılığına meydan okuyuşla birlikte ilerler. Post-modern eleştiri, tekil bir anlamı metinden çıkarma çabalarına, metnin anlamsal kapanışının mümkün olduğu iddiasını içerdđi ve edebiyat metinlerini yazarın, ideolojilerin ya da hakikatin çıkarsanabileceği anlatı örüntüleri olarak gören bir yaklaşımı barındırdığı gerekçesiyle en başından karşı çıkar. Yazarın niyeti, metnin ideolojisi ya da hakikatin öğrenilmesi post-modern eleştiri bakımından, bir keşfin değil olsa olsa tüm bunların kuramsal temellerinin sorunsallaştırıldığı sofistike bir polemik’in konusudur. Edebi eleştirinin postmodern yönelimleri ile kurmaca edebiyatta postmodernist eğilimlerin ortaya çıkışı arasında bir öncelik-sonralık

ilişkisinden söz edilecekse, bu önceliğin kurmaca edebiyata verilmesi gerekeceği aşikardır. Postmodern kuramların ve postmodern sanat anlayışının edebiyat alanını kapsamaya doğru bir gelişme göstermesinin çok öncesinde, postmodern öğelere yer veren birçok kurmaca eserden söz edilebilir. Sözelimi Jale Parla (2000: 19), Miguel de Cervantes'in *Don Quijote* adlı eserinin, roman türünün ve modernitenin öncü yapıtlarından biri olmakla kalmayıp aynı zamanda postmodernizmin de habercisi olduğunun altını çizer.

Klasik anlatıbilimin post-klasik anlatıbilim lehine geriye çekilişi, klasik anlatıbilimin anlatıların çok sesliliğini sınırlandırması kadar, gerek eleştiri gerek edebi üretim alanında, postmodern yönelimlerin belirginleşmesiyle ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Bu çerçevede Meister vd. (2004) anlatıbilim alanında 1980'lerin ortasında, kökten bir metodolojik kopuşa işaret eden iki belirgin eğilimin göze çarptığından söz eder: Bu eğilimlerden ilki, anlatı teorisinin biçimcilikten ve yapısalcılıktan uzaklaşması ile edebi anlatılarla ilgili çözümlemenin, geniş bir yelpazedeki farklı teorik yaklaşımlardan yararlanmaya başlamasıdır. İkinci eğilim ise, anlatı teorilerinin edebiyatın ötesine geçmesi ve anlatıbilim çalışmalarının disiplinlerarası bir nitelik kazanmasıdır (Meister vd., 2004: *Introduction*, x). Herman ve Vervaeck de (2005: 109), klasik anlatıbilimden uzaklaşma çerçevesinde, postmodern anlatıbilimin temel yönelimlerini açıklarken, benzer noktaların altını çizer. Yazarlara göre her şeyden önce, edebi metinlerin incelenmesi artık bu metinlerin sözde içsel edebi yönleriyle sınırlanamaz. Bu inceleme klasik anlatıbilimin dışarıda bıraktığı ideoloji, biyografi, sosyal konum, vb. de içermek zorundadır. İkinci olarak, anlatı nosyonu artık öylesine genişlemiştir ki her şey anlatsal bir metin olarak değerlendirilebilir ve neredeyse temsilin her biçimi anlatsal bir karakter kazanabilir. Yazarlara göre bu postmodern anlatıbilimin dezavantajlarını da gündeme getirir. Artık temel bir metodolojiden söz edilemez, dolayısıyla metodoloji bireysel anlatıbilimcilerin içgörüsüne ve öznel niteliklerine bağlı hale gelir. Anlatı teorisinin kendisi giderek bir hikâyeye benzemeye başlar ve anlatsal metin ile anlatıbilimi arasındaki sınırlar silinir. Yazarlar bu sonuncu etkinin metin ve yorum, dolayısıyla metin (anlatı) ve metinsel analiz (üst anlatı) arasındaki hiyerarşik ilişkiyi sona erdirmek anlamına gelmesi nedeniyle, düzeylerin ortaya çıkan bu post-

modern görünümünün, anlatıbilimini çok kurmaca bir işe dönüştürdüğünden yakınlar. Bununla birlikte, yazarlar, üst-düzeyin/üst- anlatının, başka bir deyişle “eleştirinin” varsayımsal tarafsız konumunun bir yanıl-samadan başka bir şey olmaması ve klasik metin ve yorum ayrımını sürdürmenin imkânsızlığını da belirtmeden geçemezler (2005: 110).

Bu çalışma, temel bir metodolojinin elden gitmesi ve anlatıbilimin anlatıya dönüşmesi olarak tarif edilen durumun kendisinin, edebi incelemelere bir zenginlik getirdiği, sınırlarından kurtardığı ve edebi incelemeyi, alan dışından okurların haz alabileceği bir zemine çektiği düşüncesinin esin verdiği bir çalışmadır. Bu tarz bir çalışmanın tam da bu konuları tamamen aksi bir istikametten sorunsallaştıran bir kurmaca eser aracılığıyla yeniden düşünülmesi, bu zenginleşmeyi ve yaratıcılıktaki güçlenmeyi görmek bakımından da önemlidir. “Aksi bir istikametten” diye belirtme gereği duymam, bu incelemede ele alınan romanın edebi bir eleştiri niteliğini de üstlenmiş olmasındandır. Çalışmada izlenecek özne konularının sarsılması ve “yerinden edilmişlik” teması, “postmodernitenin politik tavrını” görmek bakımından da çok elverişlidir.

Eleştiri alanında, metnin çok anlamlı yapısına ve farklı okuma pratiklerine dikkat çeken yazıların çoğalışına, çağdaş edebiyat alanında da doğrudan bu çok anlamlılık, parçalılık nosyonları ve farklı okuma biçimlerini kıskırtarak ilerleyen edebiyat eserlerinin çoğalışı eşlik eder. Anlatıyı farklı “bakış açılarından” kurarak, esasen bir metin olarak yaklaşılan günlük yaşama ve kişilerarası ilişkilere dair farklı okumalara ve anlamın çoğulluğuna dikkat çeken çağdaş eserlere, Fay Weldon’ın *Hatırla Beni* ve Julian Barnes’ın *Seni Sevmiyorum* adlı romanları gibi birçok örnek verilebilir. Ancak elbette bu eğilimin daha eski örneklerinin olduğu da hatırlanmalıdır.<sup>4</sup> Weldon’ın romanında yaşamları ve aşk öyküleri bir biçimde birbirleriyle kesişen üç kadın ve iki erkeğin öyküsü, maruz kaldıkları aynı olaya ilişkin farklı yorumları ve her bir farklı okumanın kendi bağlamında nasıl yepyeni “hakikatler” kurduğu üzerine inşa edilir. Herkesin “hakikati” kendisininidir ve kendi içinde mükemmel derecede tutarlıdır. Bunun gibi Barnes’ın *Seni Sevmiyorum*’unda da bir kadın ve ona âşık olan iki erkek (bu

4 Örneğin Akira Kurosawa’nın, Ryuunosuke Akutagawa’nın *Rashomon* ve *In a Grove* adlı öykülerinden, yazarla birlikte sinemaya uyarladığı 1950 yapımı *Rashomon* adlı film, aynı olayın farklı bakış açılarından aktarıldığı ve gücünü tam da bu tür bir hikaye etmeden alan anlatılar arasında bir klasik niteliğindedir.



iki erkek aynı zamanda yakın arkadaşır) arasındaki aşk üçgeninde yaşanan olayların ve "an"ların nasıl birbirinden büsbütün farklı açılardan algılandığı ve yaşamın kendisinin bu farklı okumalar nedeniyle nasıl akış değiştirdiği anlatılır. Yaşamın kendisi sürekli başka yaşamların içine çekilen ve başka yaşamların içine sızdığı bir metin gibidir. Gördüğümüz şey asla görebileceklerimizin tamamı değildir. Herhangi bir şeyi aslında gerçekten görmüş olabileceğimiz bile kuşkuludur. Tam da bu nedendir ki "bütün okumalar yanlış okumadır" ve metnin nihai anlamını çözümlemeye yönelik her çaba başarısızlığa mahkûm bir çabadır.

Bu gerekçelerle, sayfalar boyunca ilerleyerek eser sahibinin satırlara nüfuz etmiş niyetini bulup çıkarmaya ya da bu niyetin dayandığı ideolojiyi deşifre etmeye yönelik edebiyat incelemeleri, "okur"u dışlamak, onun sosyo-kültürel arytöresinin anlamın üretimine katkısını göz ardı etmek ve anlamın kurucusu olarak yazara aşkın bir rol biçmekle eleştirilir. Sürekli bir ilerleyiş yasası tarafından yönetilen anlatı kronolojisi postmodernist bir kuşkuculukla karşılaşılır. Ne var ki tutarlılığı ve farkındalığı yadsınarak eserinin anlamını anlatı denizine demirleyen "sorumlu özne"nin, yani yazarın, gemiden indirilmesiyle tanık olunan durum, bir yokluk durumunun değil tam da tersi muazzam dalgalar arasında baş döndürücü bir çokselsiliğin müjdecisidir. Çünkü yasa koyucu yerinden edilmiştir.

Hiçbir yere demirleyemeyen bir geminin yolcuları olarak anlatı kişileri, klasik edebiyatın özne-kahramanlarından belirgin bir farklılık gösterir. Bunun gibi bir özne konumu olarak "yazar"lığın anlam üzerindeki belirleyici etkisi silinmeye yüz tutarken klasik okur rolü de tersyüz edilmiştir. Metnin anlamının kurulmasında "okur"un neredeyse büsbütün özgürleşmiş olduğu öne sürülür. Rosenau, edebiyatta postmodern eğilimlerle ilişkili olarak bunu şu sözlerle ifade eder: "Post-modernistler yazarı terk ettiklerinde bir boşluk oluşmuş ve onu da metin ile okur doldurmuştur" (1998: 55). Kısacası, herhangi bir metin anlamın üzerine kapanma ayrıcalığını yitirmiştir. Anlam, metinlerarası bir etkileşim boyutunda, "okur"un entelektüel çağrışımlarının ve kişisel kaynaklarının elverdiğince yeniden üretilen sonsuz oyunun bir parçasıdır. Bununla birlikte okur, yazardan boşalan yeri doldurmaya aday olsa da yeni bir iktidar mercii değildir. Okurdan, ayrıcalıklı hiçbir okumanın kabul edilemeyeceği bir

süreçte, bir üst-okuma gerçekleştirmesi de beklenemez. O bir haz serüven-cisidir:

Daha üst bir konumu işgal ettiği için, modern yazarın rolü -o kadar büyük bir itibarı olmayan- okuru eğitmek, ona ahlaki değerler aşılacak ve onu aydınlatmaktır. Böyle bir yazar anlayışına sahip olduğunda, bir metni yeterince anlamak ve yazılanları değerlendirmek istiyorsak yazarın biyografisini ve sosyo ekonomik artyöresini incelemek çoğu zaman anlamlı bir şeydir. Yazarın niyetlerinin güdülenmelerinin, kanılarının ve içinde yaşadığı tarihsel, siyasal ve toplumsal bağlamın yazdıklarını etkilediği varsayılır... Toplumdaki bu modern yazar bir uzman, bir idareci, bir entelektüel ya da bir eğitimci olarak tanımlanan bir “yasa koyucu”dur (Rosenau, 1998: 58).

Kuşkusuz yazarın, anlatıyı belli bir etki yaratmaya yönelik olarak tasarlamasına olanak veren her şey, okuma ediminin özündeki özgürleştirici potansiyeli tehdit eder. Özgürleşimci okuma aynı zamanda metni bir yeniden yazma pratiğidir. Metin okurla her buluşmasında yeniden yazılan bir “açık yapıt”tır. Eco *Açık Yapıt*'ta “nesnel veri olan yapıt ile onu algılayan özne arasında bir etkileşimi gerektiren estetik hazda öznel öğenin önemi, kuşkusuz eskilerin de gözünden kaçmamıştı” der ve bu özneliliğin Platon'un *Sofist* adlı eserinde bile kavranmış olduğunu ifade eder (Eco, 1992: 14-15). *Sofist* adlı eserinde Platon'un ressamların kişileri tam oldukları gibi değil, bakılacakları açıdan resmettiklerini söylediğini aktarır. Eco'ya göre perspektif biliminin ve pratiğinin gelişimi, sanat yapıtının öznel yorumuna verilen önemi gösterir (15). Bununla birlikte Eco, estetik değeri olan metinlerin okunmasında yorumcunun etkin rolünü savunduğu *Açık Yapıt* adlı eserinden sonra, okurlarının daha çok “açık”lık üzerinde yoğunlaşarak, kendisinin önerdiği açık uçlu okumanın, yapıtın meydana çıkardığı (ve onu yorumlamaya yönelik) bir etkinlik olduğu gerçeğine gereken önemi vermediklerini belirtme gereği duymuştur. Yorum yazarın niyetinden ve metnin olanaklarından büsbütün bağımsız değildir demekle, Eco, postmodernizmden beslenen eleştiri geleneğinin, sonsuz sayıda farklı okumanın mümkün olduğu biçiminde anlaşılabilir önermelerine de karşı çıkar (1996a: 33). Eco bu tartışmaya yazılarının pek çoğunda yeniden değinerek edebi eleştirideki postmodernist yönelimleri eleştirmektedir. Ona göre “okurlar metinlerden, metinlerin açıkça söylemediği şeyleri çıkarsayabilirler (yorumlayıcı işbirliği de bu ilkeye dayanmaktadır). Ancak metinlere söylediklerinin tersini söyletmezler. Kırmızı Şapkalı

Kız'ın başında, masalın sonunda hala kırmızı şapkanın bulunduğunu göz ardı edemeyiz." (1996b: 106).

Bu çerçevede edebiyat alanında tartışılmakta olan bir diğer önemli konu da içerik ve biçim ya da biçem arasındaki karşıtlık sorunudur. Postmodernizm, klasik edebiyatta yazar lehine her zaman gözlerden ırak tutulmuş bulunan okura coşkuyla sahip çıkarken, içerik lehine bir işleve indirgenmiş olan "biçim"i de hararetle öne çıkarmaya çalışır. Biçim içeriğin "taşımaya kabı" değildir. İçeriğin merkezi otoritesinden kurtulmanın bir yolu olarak biçim zenginleştirilmesi ya da farklılaştırılması önerilir. Bir sanatçının biçiminin, teknik açıdan, sanatının 'biçim'ini açıklamak için kullandığı özel deyişten başka bir şey olmadığını söyleyen Sontag'a göre (1991: 41), içerik'i öne çıkarmak, her zaman sanat yapıtının bilgiççe yorumlanmasına giden yolu açmaktadır (11). Sontag "Gerçek sanat bizi rahatsız etme yetisi taşır. Sanat yapıtını içeriğine indirgeyip sonra da bu içeriği yorumlamakla o sanat yapıtını ehliştirmiş oluruz. Yorum, sanatı evrilip çevrilebilir, rahatsız ediciliği giderilmiş bir duruma getirir" demektedir (14). Sontag'a göre "en çekici sanat yapıtları bize sanatçının başka bir seçeneği yokmuş yanulsamasını yaşatanlardır; öylesine gömülmüştür sanatçı biçiminin *çine!*" (41).

Bu tartışma ışığında, postmodernizm ve edebiyat ilişkisi bir etkileşim ilişkisi olarak ele alınmalıdır: Bir yanda çağdaş edebiyat alanında üretilen eserlerde gözlenen postmodern eğilimler, öte yandan postmodernizmin, edebi eleştiri ve edebiyat kuramı ile ilgili varsayımlar ve tartışmalar aracılığıyla, edebiyatı anlamlandırma biçimi bir etkileşim içindedir.

Bu etkileşim, radikal okumalara anti-otoriter bir konum almaya ve direnişçi bir yazım tarzına olanak tanıyan bir etkileşimdir. Bu yazı böyle radikal bir potansiyeli yakalayabilmek için yapılan bir "ağır okuma" denemesidir. İçerdiği radikal potansiyeli ve anti-otoriter konumları incelemek için seçilen eser, fantastik, büyümlü gerçekçi ya da gerçeküstü bir yazar olarak tanımlanan *Italo Calvino*'nun bir eseridir. Bu tercih, sadık bir Calvino okuru olmak yanında, şöyle bir nedene bağlanabilir: Anlatısının özgünlüğü bir yana, Calvino, edebiyat kuramındaki tartışmalara dâhiyane kurmaca eserleriyle katılan bir yazar olarak da oldukça ayrıcalıklı ve

ilgi çekicidir.<sup>5</sup> Calvino'nun bu tartışmalara bir katkı ya da bir yanıt olarak düşünebileceğimiz en önemli eseri kuşkusuz *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* başlıklı romandır. Bu eserinde Calvino, bir yandan okur ve yazar kavramlarını ters yüz ederken bir yandan da hem klasik anlatı içinde kalmak hem de anlatının klasik kodlarını deşifre etmek gibi güç bir işi ustalıklı başa-rır.

Calvino, diktatörlük altında ve bir savaşla kuşatılmış olarak yaşarken bile her şeyin bir gün daha güzel olacağına duyduğu inancı hiçbir zaman yitirmediğini söyler. Gerçekten de yazarın bütün eserlerine, iyimserlik, umut, dozu çok iyi ayarlanmış bir ironi ve ferahlık duygusu hâkimdir. Bu “ferahlık” duygusunda Calvino'nun anlatım dilinin sadeliği ve hafifliğinin de önemli bir etkisi vardır.

### Otorite Karşıtlığının Bedeli: Yerinden Edilmişlik

Capozzi (2004: 7), Calvino'nun, “hakikatin ağırlığını dilin hafifliği ile çözümdürme” amacının en açık biçimde *Atalarımız* üçlemesinde görüldüğünü belirtir *Atalarımız* dizisi aynı zamanda karakterlerin yerinden edilmişliklerinin de en belirgin olduğu üç eserden oluşmaktadır.

Calvino ünlü fantastik üçlemesinin<sup>6</sup> ilki olan *İkiye Bölünen Vikont'u* 1951'de yazar. Üçlemenin ikincisi olan *Ağaca Tüneyen Baron* 1957'de ve üçüncüsü *Varolmayan Şovalye* 1959'da yayımlanır. Bu üç roman 1960'ta *Atalarımız* adı altında toplanır.<sup>7</sup> *İkiye Bölünen Vikont* için yazar şunları söylemektedir (önsöz'den):

- 5 Calvino'nun eserlerinin edebiyat incelemeleri ve yaratıcı yazmaya katkısını değerlendiren bir çalışma için bakınız Şimşek, 2009.
- 6 (*Atalarımız (I nostri antenati)* üçlemesinde yer alan kitapların sırasıyla orijinal ve İngilizcedeki başlıkları şöyledir: *Il visconte dimezzato – The Cloven Viscount*); (*Il Barone Rampante - The Baron in the Trees*); (*Il Cavaliere Inesistente - The Nonexistent Knight*).
- 7 Calvino'nun pek çoğu Türkçeye de çevrilmiş olan diğer bazı eserleri şunlardır: *Zor Sevdalar (Difficult Loves - 1984)*; *Marcivaldo – Kentte Mevsimler (1983)*; *Kozmocomik öyküler (Cosmicomicos, 1968)*; *Görünmez Kentler (La Citta Invisibili –1972, Invisible Cities, 1974)*; *Kesişen Yazgılar Şatosu (Il Castello dei Destini Incrociati – 1973, The Castle of Crossed Destinies, 1976)*; *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu (Si una notte d'inverno un viaggiatore - 1979, If on a winter's night a traveler, 1983)*. 19 Eylül 1985'te Siena'da geçirdiği bir beyin kanaması sonucu ölen Calvino'nun, 1984 yılında Harvard Üniversitesi'nin Norton Seminerleri için davet edildiği Amerika'da verdiği derslerinin notları ise ölümünden sonra *Amerika Dersleri (Lezioni Americane – 1988, Six Memos for the Next Millennium, 1987)* adı altında toplanarak yayımlanmıştır.

Bir yazış biçimini başkasını yeğlemek ya da ahlaksal alegori yaratmak gibi bir niyetim yoktu, dar anlamda politika yapmak da değildi amacım. Kuşkusuz, pek bilincinde olmamakla birlikte, o yılların havasından etkileniyordum. Soğuk savaşın ortasındaydık, havada bir gerilim, bir sağır parçalanış vardı. Görüntüye dönüşmüyorlardı, ama ruhlarımıza egemendi bunlar. Ve işte, tümüyle düş gücümünden kaynaklanan bir öykü yazarak, hiç fark etmeden, o belli anın acısını dile getirmekle kalmıyor, ondan sıyrılmayı sağlayacak atılımı da anlatmış oluyordum... (Calvino, 1996: 7).

Calvino'da "yerinden edilmişlik" meselesini en iyi ifade eden de bu, "sıyrılmayı sağlayacak atılım" betimlemesidir. Yerinden edilmişlik bu bağlamda, içine yerleşmenin ve edimde bulunmanın çok güç olduğu bir sosyal-dünya düzeni, iktidar mücadelesi ve ilişkileri karşısında, kahramanların, "özne" konumlarının sorunsallaştırılmasının sonucudur. Diğer bir deyişle "yerinden edilmişlik," bu sorunsallaştırmanın bedeli olarak karşımıza çıkar. Ödenen bu bedel, kahramanların bedensel bir varlık icra edememeleriyle açığa vurulduğu gibi (*Varolmayan Şovalye*), bedensel bütünlüklerini yitirmeleriyle (*İkiye Bölünen Vikont*) ya da üzerinde dünya olaylarının ve otoritenin vuku bulduğu somut zemin olarak "yer"le teması tamamen kesmeleriyle de (*Ağaca Tüneyen Baron*) görünür kılınır. Bu bağlamda karşılaşılan yerinden edilmişlik, içinde yaşanan dönemin savaş gibi kaotik görünümüne ya da toplumsal ilişkilerin iktidar ve güç temelindeki hiyerarşik örgütlenmesinin yol açtığı sıkışmışlık haline bir yanıt olarak kurgulanmış olduğu için, anti-otoriter bir karakter kazanır. Bu nedenle, başlıktan da görüleceği üzere bu makalede, olumsuz imalarını vurgulamaktan çok, "yerinden edilmişliği," Türkçede aynı zamanda "ağaç filizi" anlamını da taşıyan "sürgün" sözcüğü ile karşılayarak, olumlu potansiyeline dikkat çekmek tercih edilmiştir. Esasen Calvino'nun kendisi de bu anlamdaki bir yersizleşmeyi yaşamın ağırlığından kaçmanın ve yenilenmenin bir yolu olarak tarif etmektedir:

İnsani yaşam alanının ağırlığa mahkûm edildiğini hissettiğim anlarda, Perseus gibi başka mekâna uçmak zorunda olduğumu düşünüyorum. Düşün ya da usdışının alanına kaçışlardan söz etmiyorum. Kastettiğim şu: Yaklaşımımı değiştirmek, dünyaya başka bir açıdan, bir başka mantıkla, başka bilme ve doğrulama yöntemleriyle bakmak zorunluluğunu duyuyorum. Benim aradığım hafiflik imgeleri, düşlerin tersine, bugünün ve geleceğin gerçekliğinden kopup ayrılmamalı... (1994: 21).

Bu satırlar, Calvino’da yerinden edilme temasını, başka bir açıdan bakmaya, başka bir yol bulmaya ve “hafifliğe” bağladığı gibi aynı zamanda Calvino anlatısının post-klasik niteliklerine de bağlar. Çünkü Calvino, “roman yazarının yararlandığı, yaşadığımız evrene değil, bir başka evrene ait nitelikler”den (21) yükselen dilsel ve masalsi hafifliği, aynı zamanda, içinde yaşadığı dönemin “hakikatlerine” metaforik göndermelerde bulunan bir sahicilik içinde temellendirmeye çalışır. Fantastik ve gerçeğin, kurmacanın ve kurmacayı kesintiye uğratan yabancılaştırıcı seslenişlerin ve mitolojik göndermelerin bir aradalığının sığabileceği bir anlatı mekânı da, artık klasik anlatının yapısal mekânı olmaktan uzaklaşır. “Bütünlüğü çözülmüş” bir dünyayla özdeşlik içindeki “bütünlüğünü yitirmiş özneler” de bu anlatısal niteliklere eklenince, bir yandan Calvino anlatısının post-modernist yönelimleri belirginleşirken, (Capozzi, 2004: 9) diğer yandan da yazarın edebiyat çözümlerindeki disiplinlerarası perspektifi ve post-klasik anlatıbilimsel yaklaşımı görünür hale gelir. Bu nedenle elinizdeki makalede, anti-otoriter bir konumlanma içerdiği öne sürülen “yerinden edilmişlik” teması da Calvino’nun hem kurmaca eserleri hem de kurmaca üzerine kaleme aldığı çözümlerdeki postmodern/post-klasik yönelimlerle birlikte düşünülmesi gereken bir tema olarak değerlendirilmekte ve bu çerçevede tartışılmaktadır.

Anti-otoriter tavır Calvino’nun sadece eserlerinde değil, yaşamında da egemen bir tavidir. Calvino 1943’te İtalyan direnişçilerine katılmış ve Almanlara karşı dağlarda savaş vermiştir. Yazarın Aralık 1946’da birkaç hafta içinde yazdığı ve partizanlara katılan bir çocuğun mücadelesini konu alan *Örümceklerin Yuvalandığı Patika* adlı eserinde (*Sentiero dei nidi di ragno - The Path to the Nest of Spiders*) bu direniş günleri deneyiminin önemli bir etkisinin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte gerek yerinden edilmişliğin gerekse Calvino eserlerinde “kahramanların” yüklendiği anti-otoriter konumlanışların, İkinci Dünya Savaşı yıllarında direnişçilere katılan ve bir dönem komünist partiye de üye olan yazarın yaşamındaki somut tavrı izleyen, doğrudan ve açık bir politik tavır olarak değil, eğretilmeler üzerinden ilerleyen; ve esasen imaları bakımından ciddi biçimde politik olan bir tutum olduğunu da ifade etmek gerekir. Çünkü Sarup’un da belirttiği gibi;

Yalnızca boş sesler değildir eğretilmeler. Ne yaptığımızı biçimlendirirler. Önce bir dünya görüşü yaratmaya sonra onu savunmaya yardımcı olurlar. Benimsediğimiz

eğretilemelerin yol açtıkları sonuçlar düşüncelerimizi eskisinden daha bir açık kılarlar. (...) Hiç beklenmedik ince paralellikleri ve benzetileri yakalamak olanaklıdır onlarla. Kapsül içindeki şeylere başka bir gözle bakmamızı sağlayan eğretilemeler sayesinde, alternatif olası dünyalara ilişkin farkındalığımızı gittikçe artırabiliriz (1995: 62).

*Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu'nun* meselesi, diğer eserlerinden farklı olarak, yalnız anlatı kişilerini değil, esasen bir anlatı kişisi olarak konumlandığı "okur"u ve bir ölçüde de yazarı, klasik anlatının yerleştiği tahtından indirmek, okurun ve yazarın otoritesini sarsmaktır. Burada bir anti-otoriter tutumdan söz edilecekse, bu, esas olarak okur ve yazar konumlarına meydan okuyan, "anlam"ı bu ikisi arasında değiş-tokuş edilen bir şey olmaktan çıkararak, bir anlam çoğulluğu alanına sürükleyen eleştirel tutumdur.

### Calvino'da Kurmaca ve Gerçek

Calvino'nun eserlerinin pek çoğunda masalsı, fantastik bir anlatı tarzı vardır. Romanlarının pek çoğuna "bir varmış, bir yokmuş..." tekerlemesinin masalsı havası hâkimdir. Yazarın en ünlü çalışmalarını topladığı *Atalarımız* üçlemesinde, Vikont, Baron ve Şovalye gibi soylu kişilerin çocukluğumuzun masal kahramanlarınıninkine benzer inanılmaz öyküleri anlatılır. Masallardan farklı olarak bu romanlarda Calvino, kahramanlarını -kurmaca da olsa- belli bir tarihsel kesite yerleştirir. O kurgulanmış dönemin savaş gibi toplumsal olaylarını ya da coğrafyasını okuyucunun gözünde canlandırmaya çalışır. Örneğin *İkiye Bölünen Vikont* şöyle başlar: "Türklerle savaş vardı. Dayım, Terralbalı Medardo vikontu Bohemya ovasında Hıristiyanların ordugâhına doğru at sürüyordu. Peşinden de emir eri Cruzio gidiyordu..." (Calvino, 1991: 5).

Calvino'nun anlatısında oldukça dikkat çekici başka bir nokta en akılalmaz mucizelerle örülü olaylara bile okurun inandırılmaya çalışılması, "inanılmaz" olanın son derece detaylandırılmış bir betimlemeyle "inanılır" kılınmasıdır. Calvino masal anlatır ancak "masal bu ya..." gibi bir esnekliğe sığınmadan yapar bunu. Kurmacanın sınırlarında gezerken, gerçeğin sınırlarını da büsbütün çiğnememeye çalışır. Sözelimi savaşta bir top mermisi tarafından simetrik bir hat boyunca ikiye bölünen

Vikont'u ayağa kaldıran Tanrı'nın lütfu değil, yaralıların taşındığı hastanedeki doktorların itina ile ona uzattıkları uzman elleridir. Bunun gibi *Ağaca Tüneyen Baron*'da da on iki yaşında ağaca çıkan ve elli yıla yakın yaşamı boyunca orada yaşayan Baron Cosimo Piovasco di Rondo'nun ağaçlar üzerindeki öyküsü öylesine ince detaylarla kurulur ki -Cosimo, ağaçta beslenir, barınır, uyur, meyve hırsızları ile dost olur, ölüm döşeğindeki annesine, onun yattığı odanın penceresine uzanan bir dal sayesinde ağaçlar üzerinde refakat eder, kardeşinin düşününe katılır, âşık olur ve ağaçların dalları arasında sevişir- okuyucu bu yalnızca fantastik bir öykü olduğu için değil fakat çok inandırıcı olduğu için de "iyi ama bunu nasıl başardı?" diye sormaya gerek duymaz.

Calvino'nun üçlemesi "varoluş" problemi ve "hakikat" in sorgulanması üzerine kuruludur. Cosimo'yu on iki yaşında ağaca tırmandırıp sonra da onu elli yıl boyunca orada yaşatması, Cosimo'nun kişiliğinde otoriteye, geleneğe, aileye ve her türlü baskıya karşı verilen fantastik bir yanıtıdır. Baron Cosimo ayağını yerden kestikten ve dünyaya başka bir perspektiften bakmaya başladıktan sonra "olan biteni şimdi daha iyi görüyorum" der gibidir. Bunun gibi içi boş bir zırhtan ibaret olarak yaşayan ve savaşan *Varolmayan Şovalye Agilulfo* ile onun kendi varoluşundan habersiz seyisi Gurdulu'nun öyküsü varoluşsal problemlere ilişkin son derece düşündürücü bir sorgulamadır. Bu sorgulamayla ilgili olarak Calvino kitabının *sonsöz*'ünde şunu söyler:

Yürüyen ve içi bomboş olan bir zırh öyküsünü yazmayı denedim (1959). *Varolmayan Şovalye* çıktı ortaya. Agilulfo, varolmayan savaşçı, toplumumuzun tüm çevrelerinde pek yaygın bulunan bir insan tipinin psikolojik çizgilerine büründü. Agilulfo formülünden (irade ve bilinçle donatılmış bir varolmayış) bir mantıksal karşıtlama süreciyle (yani düşünceden yola çıkıp görüntüye vararak; oysa genelde bunun tersini yaparım), bilinçten yoksun varlık ya da nesnel dünyayla özdeşlik formülünü elde ettim, böylece seyis Gurdulu'yu yarattım. Bu kahramanım birincisinin ruhsal bağımsızlığına erişemedi. Bunda şaşılacak yan yok, çünkü Agilulfo örneklerine her yerde rastlanıyor, Gurdulu örneklerine ise ancak etnoloji kitaplarında rastlanır (1996, 133-134).

*İkiye Bölünen Vikont*'ta da savaşta ikiye bölünmüş bir soylunun farklı yollardan geçerek, farklı zamanlarda eve dönen iki yarısı, hem dünyayla hem de diğer yarısıyla sürekli bir savaş içindedir. Vikont'un vücudu ikiye



bölünürken bir yarısı "iyi"liği diğer yarısı "kötü"lüğü devralmıştır. Kötü yarı, önüne çıkan her canlıyı ikiye böler, vefakâr sütannesini cüzzamlılar köyüne sürgün eder, tarlalarda gördüğü insanlara zehirli mantarlar yedirir, ufacık bir suç işleyen köylüleri ağaçlarda sallandırır ve boş kalan ağaç dallarına da -sırf öyle kalmasınlar diye- birer kedi asarken; diğer yarı, onun geçtiği yollarda yarattığı yıkımı tamir etmeye çalışır. Hemen savaş sonrasında yayınlanan *İkiye Bölünen Vikont*'ta "her geçen gün parçalanın, sakatlanın ve varoluşuna yabancılaşın insanın kendi kendisiyle sürdürdüğü amansız savaşa"<sup>8</sup> göndermeler yapılır.

Calvino'nun fantastik anlatı yapısı nedeniyle Üçleme ile benzerlikler gösteren bir diğer eseri de *Kesişen Yazgılar Şatosu*'dur. Tarot kâğıtlarındaki figürlerden yola çıkarak birbirinin içinden geçen yaşamlar, birbirleriyle kesişen yazgılar aracılığıyla -metinlerarasılık tartışmalarına yanıt verircesine- başka metinlerle konuşan bir öykü oluşturulur. Birbirleriyle kesişen savaş ve işgal gibi olaylar, aşk ve nefret gibi gönül işleri ile örülü bu karmaşık öykülerin kimisi Calvino'nun özgün öyküleriyle kimisi de Parsifal, Oedipus ve Hamlet gibi mitsel figürler, söylenceler ve halk masallarının yeniden yorumlanmasıyla kurulur.

Calvino günümüz insanının küçük öykülerini anlattığı eserlerinde de psikik durumlar, varoluşsal çelişkiler, görelî ya da bağlamsal "gerçek"lerle uğraşmaktan vazgeçmez. Sözelimi *Zor Sevdalar*'da sıradan insanların gerçeklik ve yanılsamaya dayalı duygularını son derece ustalıkla bir arada kullanır: Denize girdikten sonra bikinisinin altını kaybeden orta sınıf bir kadının geçirdiği sıkıntı dolu ve çelişkili saatler; bir kompartımanda yolculuk eden piyade eri Tomagra'nın, yanına gelip oturan taşralı bir dulla yaptığı tren yolculuğunda birbirine karışın fantezi ve gerçek, diğer romanlarında olduğu gibi trajik ve ironik olanı ustalıkla birleştiren akıcı ve sade bir dille öykülenir.

Özetle söylenirse, Calvino'nun roman ve öykülerinde genellikle klasik anlatı yapısına uygun serim, düğüm ve çözüm düzeylerinden oluşan bir ilerleyiş vardır. Yenilikçi ve anti-otoriter olarak tanımlayabileceğimiz anlatı unsurları, anlatı akışında değil daha çok, öykülerin içeriğine sızın mitler, efsaneler, halk masalları gibi sözlü kültür figür ve izleklerinde, fal,

8 Bu etkileyici betimleme kitabın Türkçe baskısının arka kapağundan alınlanmıştır.

sezgi gibi farklı bilgi biçimlerine tanınan ayrıcalıklarda, hakikat ve gerçekliğe ilişkin kavrayışlarda ortaya çıkar. Roman kahramanları hem klasik edebiyat kişiliklerine belli noktalarda uygunluk gösterirken hem de parçalanmış benlik, yabancılaşma ve öz-farkındalıktan uzaklaşma gibi görünümler sergileyerek postmodernizmin “özne” tariflerine yaklaşır.

Calvino'nun yüzyılımızın en büyük yazarlar arasında sayılmasını alegorik fabllar, fantastik masallar ve “postmodern romanları”na borçlu olduğunu belirten Lucia Re'ye göre (1990: 1), onun okuyucuların ve edebiyat eleştirmenlerinin nezdinde kazandığı beğeni yalnızca anlatımındaki ustalığından değil, aynı zamanda çalışmalarında çağdaş estetik, felsefe ve hatta bilimsel düşünce ile giriştiği yaratıcı diyalogdan kaynaklanmaktadır. Calvino'nun eserleri arasında *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* bu bağlamda farklı bir yere sahiptir. Bu roman, felsefi ya da tarihi roman olarak tanımlanan ve günümüzde bir hayli yaygınlaşan anlatı türüne benzer biçimde, okur, yazar ve metinle ilişkili tartışmalara, kurmaca aracılığıyla cevap vererek edebiyat kuramına önemli bir katkı sunar. Aslında burada, “yazma” ve “okuma” edimlerine ilişkin görüşlerini ya da yazarın ve okurun konumunu anlatsal bir metin aracılığıyla tartışır demek daha yerinde bir açıklama olabilir.

### **Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu: Anlatının Biçimsel Kuruluşu**

*Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*'da Calvino bir süreç olarak edebiyat üzerine odaklanmaktadır. Kurmacanın büyülü labirentinde yazar ve okur birbirlerine meydan okurcasına kendi dışlarındaki dünyayı anlamaya çalışır. Hiçbiri “dünya”yı bilme konusunda diğerinden daha yetkin ya da bilgili değildir. Herhangi bir okuru tasavvur etmeden herhangi bir yazarın kalem oynatamayacağıının ikisi de son derece farkındadır. Yazar ilk satırları karalarken gelecek sayfalarda olup bitecekleri tahmin etme oyununda okurdan daha az meraklı değildir.

*Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*'nun biçimsel bölümlenmesi de farklı bir kuruluşa sahiptir. Roman toplam on iki (numaralandırılmış) bölüm ve bu bölümlerin her birini takip eden on farklı başlık altındaki öykülerin birliğinden oluşmaktadır. Numaralı bölümler roman içinde belli bakımlardan

ayrılan bir üst-dil olarak değerlendirilir (Greimas; 1996, 9). Bu bölümler romanın, kurmaca ile sürekli bir hesaplaşma içindeki teorik kısmını oluşturur gibidir. Burada kahraman, romanı herhangi bir yer ve zamanda okumakta olan ya da okuyacak olan okurdur. Yazar okuru eserinin başkahramanı yaparken bir yandan da potansiyel okur tipolojilerinin tümünün profilini çıkararak ve onların yazardan kaçan, satırların arasında bilgiçe dolaşan her adımını önceden tespit ederek okuru bozguna uğratar: "Evet sonra, bir gazetede, yıllardır kitabı yayınlanmamış olan Italo Calvino'nun yeni kitabı *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu'nun* çıktığı haberi ilişti gözüne. Kitapçıya gidip bu cildi satın aldın. Aferin" der okura. Okur tamamlanmış bir kitap satın aldığını sanır, oysa aldığı tek bir fasiküldür ve geri kalanını kendisi yazmak zorundadır. Bu görüldüğünden de çetin ve karmaşık bir okuma serüveni olacaktır.

Kitabın bu numaralı bölümleri, aslında, Italo Calvino'nun romanına başlayan okurun başına gelenlerin ve gelebileceklerin öyküsüdür. Başlıklı diğer bölümler, O'nun okuma serüveninin böylesine çetin ve sonuçlanamaz olmasına yol açan, başlanmış ancak tamamlanmamış öykülerdir. Okur bu öykülerin tamamlanamayışının yarattığı gerilimle boğuşurken, kendi öyküsü hemen her zaman diğer öykülerin içine sızar ve arkadan gelecek henüz söylenmemiş olan öykülerin izlerini taşır. İçine başka öyküler sızmayan bir öykü olmadığı gibi, her öykünün bir diğerinden benzersiz bir biçimde farklı olması da kaçınılmazdır. Birinci bölümü takip eden ilk başlık romanla aynı adı taşımaktadır: *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* ve birinci paragraf şöyle başlar:

Roman bir tren istasyonunda başlıyor, bir lokomotif solumakta, bir pistondan çıkan buhar kitabın bölüm başını kapatıyor, bir duman bulutu da birinci paragrafın bir bölümünü gizlemekte. İstasyonun kokusunun içinden istasyon kahvehanesinin kokusu bir esinti gibi geçiyor. (...) Çıkıp nereye gideceğim? Dışarıdaki kent henüz bir adı yok, romanın dışında mı kalacak yoksa bütün olaylar onun mürekkepsi karanlığında mı geçecek, bilmiyoruz... (18-21).

Romanın numaralı bölümleri gibi, başlıklı bölümlerde de öykü, okurla diyaloga girmeye devam eder. Başlıklı bölümlerde Calvino'nun masalsı anlatı tarzı ve genel üslubu numaralı bölümlere göre daha belirgindir. Romandaki temel gerilim, -baskı sırasında başka bir kitabın fasiküllerinin Calvino'nun kitabıyla yalnızlıkla karşılaşması nedeniyle- öykünün sürekli

yarıda kalması ve okurun yayınevine giderek kitabın doğru baskısını bulmaya çalışması aracılığıyla sürdürülür. Okur her defasında kitabın doğru baskısına ulaştığını sanır, ancak ulaştığı kitap her zaman başka bir kitaptır. Bu nedenle başlıklı bölümlerde kullanılan anlatı üslubu da farklılıklar gösterir.

### **Okur: Kayıp Bir Öykü'nün Peşinde**

*Ashna bakarsanız, kurt yer almayabilir masalda, onun yerine sözgelimi bir gulyabani bulunabilir; ancak okur her zaman vardır, yalnızca öykü anlatmanın oluşturucu ögesi olarak değil, öykülerin oluşturucu ögesi olarak.*

Umberto Eco<sup>9</sup>

Birinci bölümden sonra okur artık kitabı elinde tutan herhangi bir okur olmaktan yavaşça sıyrılıp bir roman kişisi olarak, belli bir erkek-okur kimliğiyle kitabın başköşesine kurulmaya başlamıştır. Kayıp öykünün peşinde koşarken kendisi gibi Calvinozede olmuş bir başka okur'la tanışır: Ludmilla yani kadın-okur. Calvino, Ludmilla'nun esere katılışında "olası bir ortak yaşamın geleceği"ni görür:

İlk buluşmanın bu şaşkın doğaçlamasında olası bir ortak yaşamın geleceği şimdiden okunuyor. Bugün her biriniz ötekinin okuma nesnesisiniz her biriniz ötekinden yazılmamış olan öyküyü okuyor. Yarın ikiniz, Okur ile Öteki Okur, birlikte olursanız, evli barklı bir çift gibi ayrı yatağa girerseniz, her biriniz yatağın başucundaki lambayı yakıp kendi kitabınıza gömüleceksiniz; iki koşut okuma yaklaşan uykuya yol arkadaşlığı edecek; ilkin sen, sonra da sen ışığı söndüreceksin; birbirinden ayrılmış evrenlerden geri dönüp, farklı düşler birinizi bir yana birinizi öteki yana çekmeden önce, bütün ayrılıkların silindiği karanlıkta kısa bir an birbirinizi bulacaksınız. Ama bu evlilik uyumu görüntüsüne gülme: Bundan daha mutlu bir çift imgesi düşünabiliyor musun? (162-163)

Ludmilla'nın esere girişinden itibaren, bu iki okur, kitabı elinde tutan "gerçek okur"u dışarıda bırakarak yola devam ederler. Ancak gerçek okurun yola devam etme özgürlüğünü kimse elinden alamaz ve onların peşine düşebilir.

Calvino'nun eserine ortak ettiği bu okur, edebiyat dünyasında kayıp bir metnin peşine düşen ilk okur değildir. Daha önce de değinildiği gibi,

9 Eco, 1996b: 8.

*Don Quijote* adlı eserinin önsözünden itibaren okuruna seslenen ve onu sunuşuna katan Cervantes'in, okur ve yazar arasında yarattığı dinamik diyalogu betimlemek için Jale Parla'nın, yazdığı şu satırlar, rahatlıkla *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* için de dile getirilebilecek tespitler içermektedir:

...anlatıcımız tıpkı bizim gibi bir okurdur. Öyküyü bu noktaya kadar okumuş ve meraklı bir okur olarak, anlatının yarım kalmasına katlanamamış, kayıp metnin peşine düşmeye karar vermiştir. O zaman yalnızca *Don Quijote*'un değil, yoldaşımız bir okurun serüvenlerini de okumaya hazır ve razı olmalıyız. (2000: 120).

Okur tam da bu "kayıp metnin" peşine düşme sayesinde, okur konumundan sürgün edilmiş olmaktadır. Ancak bu yerinden edilmişlik aynı zamanda onun özne konumlarını çoğullaştırmakta, onu kayıp metnin bulunmasına/tamamlanmasına katmakta ve yazar düzeyine taşımaktadır. Yazar ve okur konumlarındaki bu çift taraflı yerinden edilmişlik, bir yandan yazarın anlam üretimindeki otoriter konumuna bir karşı duruş içerirken, diğer taraftan da okur "sorumsuzluğuna" son vermektedir.

### **Kayıp Bir Dil'in Peşinde**

Calvino'nun romanında çok geçmeden kayıp kitabın aynı zamanda kaybolmaya yüz tutmuş bir dilde yazıldığı anlaşılır. Yalnız fasiküller karışmakla kalmamış aynı zamanda *Kimmer* dili gibi çok sınırlı sayıda dilbilimcinin üzerinde çalıştığı bir dilde yazılmıştır kitap. Bu durum, kitabın bir türlü tamamlanamamasının ve anlamın kapatılamamasının nedeninin, dilin kendisinin eksilteli bir dizge olmasına ve anlamın dile dökülürken hiç bir zaman tam olarak anlatılmak istenene denk düşmemesine bağlanması gibi yorumlanabilir.

### **Öyküleri Üst Üste Yığan Bir Romanın Peşinde**

Kitabın bir yerinde kadın-okur, erkek-okura en çok okumak istediği romanın "tek güdüsü anlatma isteği olan bir roman, sana herhangi bir hayat felsefesi kabul ettirmeye kalkışmadan, sanki dalları yaprakları birbirine girmiş bir ağacın gelişmesini izlemene olanak vererek öyküleri üst üste yığan bir roman" olduğunu söyler. Burada Calvino, bir yandan saf, sade, doğal bir okuma ediminin önemine dikkat çekerken bir yandan da

okumakta olduğumuz kitap aracılığıyla üst üste yığıldığı tartışmaları ve karmaşayı bütün çıplaklığı ile görmemize yol açarak bizi yeniden şaşırtır. Ancak Calvino, “okurluk” ve okuma edimini tartıştığı bu romanda didaktik olmaktan hayli uzak bir dil kullanır. Dahası, kitaptan bize doğru bir bilgi aktarımı varsa bile, bu, bilginin saklandığı çetrefilli yollardan geçmeyi ve oyuna katılmayı göze aldığımız için mümkün olmuştur.

Romanın bölümlerinin tamamı okunduğunda klasik anlatıya uygun olarak *puzzle*’ın parçaları yerine oturmuş ve bütünlüklü bir öykü ortaya çıkmış görünür. Ancak, romanda yer alan başlıklı bölümlerden herhangi birini açarak, rastgele bir yerden okumak da mümkündür. Bu bölümlerin her biri diğer bölümlerle ancak çağrışımsal benzerlikler kuran bağımsız bölümler gibidir. Bazı bölge ve kişi adları dışında birbirini takip eden pek fazla şey yoktur. Ancak okur, bu, yolları birbirinin içinden geçen ve uçları başka yerlere çıkan öykülerin değil, birbirine ekleyip belli bir sona doğru ilerletebileceği öykülerin peşindedir.

## Yazar: Kim Yazdıya Giden Kitaplar

*Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*’da –kitabı okumakta olan gerçek okur olarak– “ben”im dışımda okurlar olduğu gibi, Calvino dışında yazarlar da vardır. Hiçbir metnin yazarı o metnin biricik yazarı olma ayrıcalığına sahip değildir. Yazı kendinden önce ve kendinden sonraki yazıları gereksinir. Yazar’ın eski, bilinen anlamıyla bir “*author*” olması (diğer bir deyişle otorite sahibi olması), herhangi bir metnin bir başyapıt olması kadar sorunludur.

Romanın bir yerinde kayıp kitabın peşindeki okur, kendisine aradığı kitap olduğu söylenerek verilen kitaba bakar ve yazar isimlerinin tutmadığını söyler. Yayıncı ona (Bay Cavadegna) bir kâğıda yazılı aşağıdaki notu gösterir:

Kapaktaki yazarın adının ne önemi var? Günümüzden üç bin yıl sonrasını düşünmelisin. Çağımızdan hangi kitapların kalacağını kim söyleyebilir, hangi yazarların adlarının anımsanacağını kim söyleyebilir? Bazı kitaplar çok ünlü olacak ama yazarı bilinmeyen yapıtlar olarak bilinecekler, bizim için Gılgamış Destanı öyle değil mi; bazı yazarların adı çok ünlü olacak ama yapıtlarının hiçbiri yaşamayacak, Sokrates’in durumu da böyle değil mi; ya da belki günümüzden kalan bütün kitaplar, Homeros gibi tek bir gizemli yazara mal edilecek.

Görüldüğü üzere, Bay Cavadegna "yazı"nın yazandan özgürleşmesi isteğini paylaşan, başka bir deyişle yazarın, bir gün gelip, "kim vurduya gitmesini" umut eden bir roman kişisidir.

### **Metin: Hangi Öyküymüş Bakayım O, Sonunu Bekleyen?**

*Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu'*da "metin" de okur ve yazar kadar dikkatleri üzerine çekmeye çalışan temel bir aktördür. Metnin ilerleme süreci, bütün iç ilişkiler ve diğer metinlere yapılan göndermelerle inşa edilir. Bazen okur metni sürüklerken bazen de metin okurun yakasına yapışarak onu istediği yöne çekmeye çalışır. Metnin son kertede yazardan ve okurdan bağımsız olarak kendini inşa eden bir boyutu vardır. Bu da onun diğer metinlerle kurduğu ilişkiden kaynaklanır.

*Bir Kış Gecesi Eğer bir Yolcu'*nun yenilikçi boyutu, içerikten ziyade kurgu ve üslup gibi biçimsel özelliklerle sağlanır. Kitabın birbirinden bağımsız gibi kurgulanan öykülü kısımlarının başlığı, bin bir gece masallarının yarım kalan ruhuna gönderme yapılan on birinci bölümde, anlamlı bir paragraf olarak ustaca bir araya getirilir:

Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu, Malbork Kasabasından Irakta, Rüzgârdan ya da Baş Dönmesinden Korkmaksızın, Sarp Yamaçtan Aşağı Eğilir, Birbirine Dolanan Çizgilerin Ağında, Aşağıdaki Koyu Karanlığa Bakar, Birbirleriyle Kesişen Çizgilerin Ağında, Boş Bir Mezarın Çevresinde, Ayın Aydınlattığı Yapraklardan Bir Halının Üzerinde –Hangi Öyküymüş Bakayım O, Sonunu Bekleyen- diye sorar, Öyküyü Dinlemek İçin Sabırsızlanarak... (265).

Bu durum (bu bitiş), romanda ifade bulan hayatların tek, kesintisiz bir öykü oluşturduğu ve bu öykü içinde diğerlerinden bağımsız bir anlamı olan herhangi bir yaşam parçasının yalıtılması halinde bile -örneğin iki insanın karşılaşma anı- yalıtılan parçanın kendisiyle birlikte başka olaylar ve kişilerle dolu bir örgüyü de getireceği düşüncesine (159) çok uygundur.

### **Sonuç Yerine: "Sürgün"**

Türkçede "sürgün" gibi çok vurgulu, yoğun bir sözcük olmasaydı, sonuç yerine geçebilecek bir şeyler yazmakta epeyce güçlük çekerdim. Bu

tür bir yazıya başlık bulmakta da... *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu* bir sürgünün romanıdır. Okuryazarlık konuları sürgün konumlanmalardır. Anlam sürgündedir. Dil yaşayan an'dan sürgün edilmiştir. Tükenmek üzeredir. Tek umut onu "hakiki" bir tanyanın çıkmasındadır. Bu böyledir; ancak sürgün aynı zamanda bir filizleniştir. Sürgün vermek bir yeniden doğuştur. Nemli tomurcuklardan başını inatla çıkararak, etrafa parlak çiğ taneleri sıçratan bir silkeleniştir.

Yazarın bütün otoriter konumlarından sürgün edilmesi, okurun bildiğini sandığı ve güvenle daldığı bütün yollarda yolunu yitirmesi, anlamın bir an için sabitlik kazanacağı bütün satırlardan ileriye itilmesi, köktenci bir yeniliğe, keşiflere ve filizlenmelere gebe dir. Çünkü yeni bir yol bulabilmek için ilk önce bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız yollardan sürülmüş olmak, "yoldan çıkmış olmak" gerekir.

#### Kaynaklar

- Calvino, Italo (1990). *Ağaca Tüneyen Baron*. Çev., Aydın Emeç. İstanbul: Can.  
 (1990). *Görünmez Kentler*. Çev., Işıl Saatçioğlu. İstanbul: Remzi.  
 (1991). *İkiye Bölünen Vikont*. Çev., Rekin Teksoy. İstanbul: Can.  
 (1994). *Amerika Dersleri*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Can.  
 (1995). *Zor Sevdalar*. Çev., Rekin Teksoy. İstanbul: Can.  
 (1996). *Kesişen Yazgılar Şatosu*. Çev., Semin Sayıt. İstanbul: Can.  
 (1996). *Varolmayan Şövalye*. Çev., Gül Işık. İstanbul: Can.  
 (1997). *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*. Çev., Ülker İnce. İstanbul: Can.  
 (2007). *Örümceklerin Yuvalandığı Patika*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Capozzi, Rocco (2004). "Italo Calvino and the Compass of Literature (review)." *University of Toronto Quarterly* 74.1 (2004-2005): 581-583. www.rivistadistudiitaliani.it/filecounter2.php?id=115. Erişim tarihi: 7 Haziran 2010.
- Eco, Umberto (1992). *Açık Yapıt*. Çev., Yakup Şahan. İstanbul: Kabalıcı.  
 (1996a). *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Can.  
 (1996b). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Can.



- Greimas, Algirdas Julien (1996). "Algirdas Julien Greimas'ın Önsözüyle". *Kitaplarım­dan Birini Nasıl Yazdım*. Italo Calvino (der.) içinde. Çev., Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: İyi Şeyler Yayıncılık.
- Herman, Luv ve Bart Vervaeck (2005). *Handbook of Narrative Analysis*. University of Nebraska Press: Lincoln & London.
- Meister, Jan Christoph., Tom Kindt ve Wilhelm Schernus (der.) 2004. *Narratology beyond Literary Criticism Mediality, Disciplinarity*. Walter de Gruyter: Berlin New York.
- Parla, Jale (2000). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim.
- Re, Lucia (1990). *Calvino and the Age of Neo-Realism: Fables of Estrangement*. California: Stanford University Press.
- Rosenau, Pauline Marie (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. Çev., Tuncay Birkan. Ankara: Ark.
- Sarup, Madan (1995). *Post-Yapısalcılık ve PostModernizm*. çev., A. Baki Güçlü. Ankara: Ark.
- Sontag, Susan (1991). *Sanatçı: Örnek Bir Çilekeş*. Yayına Hazırlayan: Yurdanur Salman ve Müge Gürsoy. İstanbul: Metis.
- Şimşek, Aydın (2009). *Calvino'yu Niçin Okumalı? Yaratıcı Yazma Süreçlerine Calvino Etkileri*. Ankara: Kanguru.
- West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegelden Foucault ve Derrida'ya*. Çev., Ahmet Cevizci İstanbul: Paradigma.



# *Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi*

**A. Nevin Yıldız Tahincioğlu**  
Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi  
• • •

## **Özet**

Namus, Türkiye'de hakim olan farklı ataerkil yapılara uyum göstererek varlığını korumaktadır. Bu çalışmada, farklı ataerkil yapılar içinde dönüşen anlamlarına ve işlevlerine rağmen varlığını koruyan namusun ve namus cinayetlerinin cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiklerden biri olduğu savunulmaktadır. Bu iddialar kadın cinselliğini ve namusu konu alan feminist literatürün incelenmesine ve Şanlıurfa'da farklı sosyo-ekonomik konumlara sahip otuz yedi kişiyle yapılan mülakatlara dayanmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** namus ve namus cinayetleri, cinsellik, cinsiyet eşitsizlikleri.

## *The Analysis of Honor and Honor Killing in the Context of Sexual Inequalities*

## **Abstract**

Honor and killings in the name of honor continue to exist, re-adapting themselves to diverse dominant patriarchal structures in Turkey. This study claims that despite its transforming meanings and functions, the issue of honor killing is amongst the dynamics of sexual inequalities. The research is based on both a feminist literature review and 37 depth interviews in Şanlıurfa.

**Keywords:** honor and honor killings, sexuality, sexual inequality.

## *Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi*

Cinsiyet eşitsizlikleri ile cinsellik arasındaki ilişki, cinsel ideolojinin ataerkil toplumu mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğini tartışmaya olanak sağlar. Bu ilişki Türkiye’de kendisini namus ile gösterir. Namusun bir hak(sızlık) sorunu olarak ele alındığı bu çalışma, Türkiye’de namusa ilişkin geliştirilen son dönem tartışmalarla birlikte düşünüldüğünde daha da anlam kazanacaktır.

Türkiye’deki hegemonik cinsellik ve cinsiyet söylemine göre namus cinayetleri devletin modernleştirici ideolojisinin dışında kalan alt sınıfların, özellikle de Kürtler’in sorunudur. Bu söylemin aksine, Türkiye’de her sınıfa/etnik kökene üye kadın, “ailenin namusu” olarak tanımlanmakta, “cinsel saflığı” erkekler tarafından aşiretin/ailenin/erkeğin “şerefi” için denetlenmektedir. Kadınların birtakım hakları namus etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değerler çerçevesinde ya gasp edilmekte ya da sınırlandırılmaktadır<sup>2</sup> Hatta kadınlar namus için öldürülebilmektedir.

Bu denetim ilişkisi cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin içeriğini belirlemekle kalmamakta, cinsiyet eşitsizliklerinin kaynağı olarak da ortaya çıkmaktadır Bu çalışmada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiklerinden biri olan namusun, Türkiye açısından farklı ataerkil yapılara uyum göstererek varlığını koruduğu savunulmaktadır.

1 Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı’nda tamamlanan *Kadın Cinselliğinin Söylemsel İnşası ve Namus Cinayetleri: Şanlıurfa Örneği* başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümü temel alınarak hazırlanmıştır.

2 Nükhet Sirman (2006) ve Serpil Sancar (2004) başta olmak üzere Leyla Pervizat (2005) gibi feminist isimler namusun ve namus cinayetlerinin savunulduğunun aksine tüm Türkiyeli kadınların sorunu olduğu noktasında hemfikirdir. Yazarlara göre son dönem hakim olan söylemin aksine namus ne sadece “geri kalmış aşiretçi Kürtlerin” bir sorunudur ne de yine namus etrafında toplanan değer ve kurallar sadece Kürt kadınların yaşamlarını düzenlemektedir. Konuyu bu tür bir bakış açısı içinden ele almak, namus etrafında toplanan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralların farklı sınıflara ve etnik kökenlere üye kadınların yaşamlarını düzenlemedeki etkisini hem görünmez hem tartışma dışı kılmaktadır.

Çalışmanın konusu ve savı, araştırma metodolojisini, sahasını, örneklemine belirlemiştir. Namusun, özneliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesindeki öncelikli önemi ve gücü, günlük yaşamı ayrıntıları ile düzenlemede sahip olduğu öncelikten ve güçten kaynaklıdır. Akrabalık ilişkilerini, evlilik biçimlerini, ritüellerini, evlerin düzenini ve kadın/erkek arasındaki cinsiyete dayalı işbölümünü, değerleri ve hatta kadınların eğitim/çalışma ve yaşama hakkının sınırlarını biçimlendiren, özetle, toplumu en küçük ayrıntısına kadar düzenleyen namusun analizi için derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuştur. Derinlemesine görüşme tekniği ile elde edilen bilgiler, cinsiyet eğitsizlikleri ve namus arasındaki ilişkinin, farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlere görünürlük kazandıracadığı için önemlidir.

Çalışma kapsamında elli üç sorudan oluşan bir araştırma yönergesi oluşturulmuştur. Sorular, ataerkil yapılarda ortaya çıkan dönüşümlerin namus açısından yarattığı sonuçlar ve bu sonuçların ne tür cinsiyet eğitsizliklerine yol açtığı konularına yanıt aramaktadır.

Geleneksel ve modern ataerkil yapılanmalara ve farklı etnik kökenlere mensup öznelere görüşülmesine olanak tanıyan çokkültürlü bir nüfus yapısına sahip olduğu için şanlıurfa<sup>3</sup>, araştırma sahası olarak seçilmiştir. Zira bu çalışmada namusun farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlere görü-

3 GAP ile başlayan dönüşümle, şanlıurfa'da bugün hakim olan iki yapı karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan ilki İslamiyet'le birleşmiş Türk, Arap ve Kürt'lerden oluşan göçebe ve yarı göçebe aşiret yapıları ve bunların yarı feodal uzantılarının oluşturduğu tarihsel mirastr. İkincisi ise laik, kentsel, bürokratik ve kapitalist örgütlenmelerin oluşturduğu yapılar, güçler ve bilgiler ile bunların uzantısı olarak bölgede gerçekteştirilen kalkınma ve sulama projeleridir. Bunlardan birincisi geleneksel yapıyı temsil ederken, ikincisi modernleşme süreç ve işlevlerini temsil etmektedir (Özer, 1998: 33-34).

nürlük kazandırılması amaçlanmakta, daha da önemlisi, namus cinayetlerinin “alt sınıflara” ve/veya “geri kalmış halklara” özgü bir sorun olduğuna ilişkin savların doğruluğunun sınanması planlanmaktadır.

Sahip olduğu nüfus yapısı ile kent, Türkiye’de namusa ilişkin geliştirilen hakim cinsiyet ve cinsellik söyleminin önemli iki ögesi olan bu savların tartışılmasına, iki açıdan olanak tanımaktadır. Birinci olarak Şanlıurfa’daki nüfus, namusun gelenekselden moderne farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlerin tartışılmasına imkan tanımaktadır. İkinci olarak, Şanlıurfa’nın çokkültürlü yapısı namusun Kürt ve Araplar gibi “geri kalmış halkların” bir sorunu olduğuna ilişkin savın doğruluğunun tartışılmasına imkan sağlamaktadır.

Çalışmanın varsayımı ve amaçları temel alınarak belirlenen örneklemde üç değişken esas alınmıştır. Bu değişkenlerden ilki görüşmecilerin üyesi olduğu grubun sosyo-ekonomik yapısıdır. Bu bağlamda, görüşmeciler öncelikle, ikame ettiği yerler (varoş/köy/kent merkezi), eğitim/gelir düzeyleri ve aşiretçi yapılanmayla ilişkileri göz önüne alınarak seçilmiştir. Eğitim ve gelir düzeyi düşük kentin varoşlarında ve köylerde yaşayan görüşmecilerle kentin merkezinde ikame edip eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmecilere eşit derecede ulaşılmaya çalışılmıştır. İlk iki grubun geleneksel, üçüncü grubun ise modern yapıyı temsil ettiği varsayımsal olarak kabul edilmiştir. Örneklem alınırken temel alınan ikinci değişken cinsiyetken (kadın/erkek), üçüncüsü etnik kökendir (Türk/Kürt/Arap).

Çalışma kapsamında, aşiretçi/geleneksel, kentli/modern yapılanmaları temsil eden gruplara üye Türk/Kürt/Arap<sup>4</sup> görüşmecilere eşit derecede ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında Şanlıurfa’da Eylül-Ekim 2009 aylarında gerçekleştirilen saha araştırmasında derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuş 18’i erkek, 20’si kadın; 11’i Türk, 18’i Kürt, 8’i Arap olmak üzere otuz yedi kişiye görüşülmüştür.

Araştırma, cinselliğe ilişkin söylemsel alanın önemli bir ögesi olan namusun, Türkiye’de farklı kültürel yapılar içinde aldığı biçimlere, bu biçimlerin cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara görünürlük kazandıracağı için önemlidir.

4 Aktarılan görüşmeci sayılardan anlaşılacağı üzere Arap kökenli görüşmeciler, Kürt ve Türk görüşmecilere oranla azdır. Arap görüşmeciler, görüşme taleplerinin büyük bir bölümünü reddetmiştir. Toplamda otuz kişiyile bağlantıya geçilmiş; ancak bu otuz kişinin sadece sekizi ile görüşme yapılabilmektedir.

Kadın bedeninin denetiminde başvuru alan değer ve kuralları içeren namus, her ne kadar Akdeniz ve Ortadoğu bđlgesine özgü bir sorun olsa da kadın bedeninin denetimi ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorundur. Cinsellik sđylemini, cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak ele alan feminist yaklaşımlar, kadın bedeninin denetimi sorununun ataerkil yapıları birleştiren kurucu bir öğe olduğuna dikkati çekmektedir. Kadın cinselliğinin denetimi sorunu ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiyi konu alan bu tartişmalar, namusun bir hak(sızlık) sorunu olarak ele alınmasına olanak tanıyan kuramsal dayanakları içermektedir.

## **Bir İdeoloji Olarak Cinsellik ve Cinsiyet Eğitsizlikleri Arasındaki İlişki**

Kadın cinselliğinin denetiminin ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorun olduğu savı yeni bir sav değildir. Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiyi tartişmaya açan bu sav, ataerkilliği cinsiyetlerarası hiyerarşiye dayanan bir toplumsal yapı olarak tanımlayan Kate Millet (1969), Shulamith Firestone (1970) gibi radikal feministler tarafından ortaya atılmıştır. Bu yaklaşımların birbirinden çok farklı bakış aları olsa da aynı argümanı paylaştıkları sđylenebilir. Bu görüşe göre ataerkillik, kadının cinsiyetinden dolayı erkeğe tabi olduğu evrensel bir toplumsal yapılanma biçimidir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki evrensel hâkimiyetinin nedeni, “doğal” özelliklerine bağlanan ve dolayısıyla da tartişma dışı bırakılan cinsiyetleridir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşi, cinsiyetten kaynaklanmakta, cinsellik ezen (erkekler) ve ezilen (kadınlar) iki sınıfı yaratan bir politika<sup>5</sup> olarak ortaya çıkmaktadır.

Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiye görünürlük kazandırması açısından önemli olan bu yaklaşımlar, biyolojist ve evrenselci eğilimler taşıdığı gerekeciyle eleştirilmiştir. Akademisyenler, cinsiyeti merkeze alan bu yaklaşımlar yerine, her iki cinsiyetin iktidar ilişkileri aracılığıyla nasıl tanımlandığına bakmanın, ataerkil yapıyı anlamayı kolaylaştıracadığını savunmaktadır.

5 Kate Millet (1965) iki cins arasındaki hiyerarşik ilişkiyi açıklamak için “cinsel politika” kavramına başvurur. Yazara göre cinsel politika; ruhsal yapı, toplumsal yapı ve durumu açısından her iki cinsin temel ataerkil tutuma göre toplumsallaştırılması yoluyla üretilen bir ideolojidir. Bu yaklaşıma göre ezen ve ezilen iki grup yaratan cinsiyetin kendisi ataerkil yapının kurumları aracılığıyla tanımlanmaktadır Robert W. Connell (1998)'in de belirttiği gibi günümüz feminist teorisinde ideolojiji cinsel politika alanı olarak ele almaya yönelik güçlü bir eğilim vardır.

Başta Ann Oakley (1972) olmak üzere birçok akademisyen, toplumsal cinsiyetin (*gender*) cinsiyetten (*sex*) farklı olarak ataerkil yapı ve pratikler içindeki iktidar ilişkileri aracılığıyla üretilen ideolojik bir kategori olduğunu savunmaktadır (Rubin, 2006; Chodorow, 1999).

Ann Oakley 1972’de yayınlanan *Sex, Gender and Society (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum)* adlı kitabında; toplumsal cinsiyetin (*gender*), dişi (*female*) ve eril (*male*) olmayı belirleyen cinsiyetten (*sex*) farklı olduğunu söyleyerek cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına ilişkin önemli bir tartışma başlatmıştır. Buna göre cinsiyet biyolojik bir kategoriyken, toplumsal cinsiyet ataerkil yapının kurumları aracılığıyla oluşturulan bir kategoridir (Oakley’den aktaran Marshall, 1999: 98). Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşmuş düzlemlere tekabül ettiğini ileri sürmektedir (Savran, 2004: 234).

Bu savlar, kadınların tabiyet konumunun nedenini cinsiyet olarak işaret eden radikal feministlere yöneltilen eleştirilerde temel alınmaktadır. Ancak 1977’ye gelindiğinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorileri arasında oluşturulan bu ayrımın kendisi eleştirilerin hedefi olmaya başlamıştır (Savran, 2004). Eleştiriler; cinsiyeti, cinsiyet eşitsizliğinin temeli olarak işaret eden radikal feministlerin tezlerine farklı kavramsal araçlarla geri dönülmesinin de yolunu açacaktır.

Bu sürecin ardından feminist teori içinde biyolojik cinsiyetin iktidarla ilişkisi tartışmaya açılmıştır. Savran, bu tartışmaların sosyal bilimlerdeki bir dönüşüme işaret ettiğini söyler. Feminist teori ve politika, radikal bir kuruluş (inşa) anlayışının süzgecinden geçirilmiş, toplumsal cinsiyet kategorisi yapıbozumuna tabi tutulmuştur (2004: 236).

Bu tartışmalarda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği hedef alınmakta, cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek oluşturulduğu savunulmaktadır. Dişi-eril olmayı belirleyen cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi ideolojik bir kategoridir. Toplumsal cinsiyet kategorileri dişi/eril kategorileri ile etkileşim içinde oluşur. Biyolojik olduğu varsayılan ve tartışma dışı bırakılan cinsiyet, erkekliğin ve kadınlığın kültürel tanımlarına geri döner ve eril/dişi kategorilerinin kurgulandığı yer de bu tanımların kendisidir (Gatens, 2003: 33-34; MacKinnon, 2003; Young, 1997: 103-113). Bu nedenlerdendir ki cinsiyeti “biyolojik” bir kategori olarak ele almak yerine, bu kategorilere yüklenen anlamların



cinsiyet eğitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara odaklanılmalıdır (Pateman, 1989).

Bu çalışmada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını konu alan feminist tartışmalara değinilmekle birlikte cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin cinsellikle ilişkisine odaklanılmıştır. Çalışmada; cinsiyet, toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek oluşturulan ideolojik bir kategori olarak goren yaklaşımlar temel alınmaktadır. Bu tür bir bakış açısı cinsellik ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkinin tartışılmasına olanak tanıdığı için işlevseldir. Çalışmanın konusu olan namus, cinsel ahlaka ilişkin değerleri ve kuralları içermektedir. Bu değerler ve kurallar erkeklige ve kadınlığa atfedilen anlamaları ve değeri belirleyerek, erkek lehine olan cinsiyetlerarası hiyerarşik yapıya yol açmaktadır (Peristiany, 1966). Aracılığıyla cinselliğin tanımlandığı ve düzenlendiği namus, aynı zamanda cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin belirleyeni ve cinsiyet eğitsizliklerinin dinamiği olarak ortaya çıkmaktadır. Cinsiyet eğitsizlikleri ile cinsellik arasındaki ilişkiyi tartışmak açısından, cinselliği siyasal iktidarın bir aracı olarak ele alan çalışmalar yol göstericidir.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki farkı/ilişkiyi tartışmalarının merkezine alan feminist yaklaşımların bir bölümü cinselliğe ilişkin söylemsel alan ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.<sup>6</sup> Cinsellik ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiyi tartışmalarının merkezine yerleştiren feminist bakış açısının beslendiği isimlerden biri, geliştirdiği biyo-iktidar yaklaşımıyla Michel Foucault'dur (1992, 2003).

Cinsiyeti araştırmak isteyen araştırmacılar için önemli bir iktidar kavramsallaştırması sunan biyo-iktidar yaklaşımıyla Foucault, bireyin ve bireyselliğin oluşturucusu olarak bizi tanımlayan cinsellik de dahil her şeyi, iktidarın etkileri olarak işaret etmektedir. Birey, iktidarın karşısında ve onunla karşı karşıya duran varlık değil, tam da iktidarın malzemesidir

6 C. MacKinnon (1990, 2003) bu isimlerin başında gelmektedir. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet ikiliğini cinsellikle ilişkisi çerçevesinde tartışmaya açan C. MacKinnon'a göre bu kavramlar göreceli olarak birbirlerinin yerine kullanılabilir. Her ikisinin de belirleyeni, amacı kadın hazzının ve doğurganlığının denetimi olan ataerkil cinsellik söylemidir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan cinsel dinamikler, eril iktidar tarafından tanımlanmış cinselliktir (MacKinnon 1990, 2003). Bu çalışmada cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları, cinsellikle ilişkileri çerçevesinde ele alınmakta, cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

ve onun aracılığıyla kendi ifadesini bulan şeydir (Butler, 2005; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

Biyolojik bir kategori olmasının yanı sıra cinsiyet de iktidar tarafından tanımlanan ve düzenlenen bir şeydir. Cinsellik ne doğal bir özellik ne de insan hayatına ait bir olgudur. Cinsellik kurgulanmış bir deneyim kategorisidir ve biyolojik değil tarihsel, toplumsal ve kültürel kökenleri vardır. Bu tartışma içinde cinselliğin biyolojik etkenleri yok sayılmamakta ancak oluşumunda kurum ve söylemlerin üstlendiği role daha çok önem verilmektedir. Ne olduğundan çok, toplumdaki işleviyle ilgilenen bu yaklaşım içinde cinselliğin iktidarın bir aracı olduğu söylenmektedir. Düzenli bedenler üretmek yoluyla düzenli bir toplumsal yapı üretmeyi amaçlayan biyo-iktidar, cinselliği bir düzenleme pratiği, bir biyo-politik olarak kullanmaktadır (Butler, 2005 ve 2008; Canpolat, 2003; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

İktidara ilişkin geliştirilen bu yeni kavrayışla biyolojik bir kategori olarak tanımlanan ve tartışma dışı bırakılan cinsiyetin, toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek inşa edildiği söylenebilmektedir. Cinsiyet doğal değildir. Toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri tarafından doğallaştırılmıştır. Erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri aracılığıyla kategorik farklılıklara dönüştürülür (Connell, 1998; MacKinnon, 1990 ve 2003).

Cinsiyetin toplumsal cinsiyet gibi bir inşa olduğunu savunan bu çalışmalara göre cinsellik toplumsal cinsiyetten farklı olarak bir ideolojidir. Robert W. Connell (1998) bu tartışmalarla uyumlu olarak cinsellik söylemini “cinsel ideoloji” olarak adlandırır. Cinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet konularının temel belirleyicisidir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, toplumsal pratiğin cinsiyet ve cinsellik etrafında yapılanmasını içerir. Cinsel ideolojide en yaygın süreç ise toplumsal pratiği doğallaştırma yoluyla öğeleri tek bir bütün halinde birleştirerek söz konusu yapının çökertilmesini içermektir. Kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü kadar kadınlığa ve erkeklığe atfedilen özellikler de sorgulanmadan kabul edilir. Cinsellik kolektif bir düzeyde, biyolojik olguları sürekli göz ardı eden fazlasıyla güdülenmiş ideolojik pratiktir. Cinselliğin, içerdiği doğallaştırma özelliği çerçevesinde ideoloji olduğu söylenebilir (Connell, 1998: 332-33).

Cinsellik ve iktidar arasında kurulan bu ilişki, feminist çalışmalar açısından büyük öneme sahiptir. Biyo-iktidar yaklaşımı, cinsiyet (*sex*)/toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramlarının, dolayısıyla da cinsiyet/toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin cinsellikle (*sexuality*) ilişkisini tartışmak isteyen feministlere önemli kavramsal araçlar sunmaktadır. Cinselliğin özneliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesinde biyo-iktidar tarafından kullanılan bir biyo-politik olduğu savı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki farklılığı sorgulamak kadar, bu kavramların cinsellikle ilişkisine vurgu yapmak açısından da kuramsal bir dayanak oluşturmaktadır. Cinsellik ve iktidar arasında kurulan bu ilişki feminist kuram açısından önemini koruyan konu başlıklarına farklı bir gözle bakılmasına sağladığı katkıya rağmen çeşitli eleştirilerin odağı da olmuştur. Bu eleştiriler cinselliği, cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak tartışmaya açan feministlerden gelmiştir.

### **Cinsiyet Eğitsizliklerinin Dinamiği Olarak Cinsellik**

Feminist kuram üzerinde yarattığı tüm etkiye rağmen Foucault (1992, 2003)'nun iktidar yaklaşımına yönelik bir takım önemli eleştiriler vardır. Foucault, birçok toplumsal mekanizmanın cinsel davranışın yaratılması ve kontrolü açısından anlaşılması gerektiğine vurgu yapmış ancak iktidarı kadın ve erkek arasındaki ilişki açısından, yani cinsiyet eğitsizliği çerçevesinde sorgulamamıştır (MacKinnon, 1990; Sunstein, 1990; Young, 1997). Bu tür bir tartışma cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi ataerkil cinsellik söylemi aracılığıyla inşa edildiğini ve bu yüzden de ataerkil cinsellik söyleminin cinsiyet eğitsizliklerinin dinamiklerine işaret ettiğini savunan araştırmacılardan gelmiştir (Sunstein, 1990).

Foucault (2003) geliştirdiği iktidar yaklaşımıyla cinselliğin toplumsal bir inşa olduğunu göstermekte; ancak cinselliğin toplumsal cinsiyet ile ilişkisi noktasında suskun kalmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde, cinsellik, cinsiyet eğitsizliklerini biçimlendiren bir iktidar aracı olarak ele alınmamaktadır. Ancak birçok araştırmacının da altını çizdiği gibi kültürel farklılıklar çerçevesinde biçimlenen cinsellik, sahip olduğu evrensel içerikle toplumsal cinsiyet farklılaşmasının ve eğitsizliklerinin merkezinde yer alan ve onu biçimlendiren bir ideolojidir (Berkday, 2000; MacKinnon 1990, 2003; Sunstein, 1990; Young, 1997).

Feminizm ışığında cinsellik, toplumsal yaşamın bütününe etkileyen yaygın bir boyuttur, ona paralel olarak toplumsal cinsiyet ortaya çıkar ve oluşturulur. Bu boyutla birlikte ırk ve sınıf gibi diğer toplumsal bölünmeler de kısmen kendini gösterir. Erotikleştirilmiş egemenlik erkekçe özellikleri, erotikleştirilmiş bastırılmışlık da kadınca özellikleri tanımlar. Kısıtlanma, zorlanma, eğilme, kölelik, teşhir, kendi kendine zarar verme, kendini güzel bir nesne olarak sunma mecburiyeti, zorlanma, pasiflik ve küçümseme gibi kadının ikinci sınıf konumunun belirgin pek çok özelliği kadın için cinsellik kapsamı içine sokulmuştur. Bunun temelinde kadının bir cinsel kullanım aracı olması yatmaktadır. Bu yaklaşım yalnızca toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizlik altında şekillenen bir cinselliğe değil, aynı zamanda bu cinselliğin kendisinin de cinslerin eşitsizliğinde dinamik bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımının bir erkek egemen oluşunu ve neredeyse her yerde bulunuşunu belirleyen esas olarak cinselliktir (MacKinnon, 2003: 154).

MacKinnon geliştirdiği feminist cinsellik kuramıyla cinselliğin, toplumsal olarak inşa edildiğini söylemekle kalmaz, cinselliği tanımlayan iktidar ilişkilerinin erilliğini de gösterir. Yazara göre eril iktidar tarafından kurgulanan cinsellik kadını, erkek denetimi altına sokan ve kullanımına veren bir ideolojidir. Toplumsal cinsiyet kategorileri bu ideolojinin bir ürünü olduğu gibi yeniden üretilmesinde işlev gören araçlardır. Cinsiyet eşitsizliklerini konu alan feminist bir kuram, eril iktidar tarafından tanımlanan cinselliğe odaklanmalıdır. Cinsellik, cinsiyet eşitsizliklerinin kaynağıdır. Pornografiden tecavüze, cinsel istismara ve hedefi kadın bedeninin denetimi olan cinayet türlerine kadar tüm konu başlıkları cinsel ideolojinin sonucudur. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin tartışılacağı temel konu da cinsel ideolojinin kendisidir (2003: 22 vd).

Bu bakış açısı içinde cinsellik, geniş anlamda toplumsal bir olgu olarak kavranmakta, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiği olarak ele alınmaktadır. Ataerkil yapıyı biçimlendiren cinsiyetlerarası hiyerarşi bu kavram aracılığıyla tartışmaya açılmaktadır. Cinselliği toplumsal cinsiyetin altında yatan dinamik olarak ele alan bu bakış açısı, cinsiyet eşitsizliklerinin cinsellik konu başlığı altında tartışılmasına olanak tanımaktadır.

Cinselliği, cinsiyet eşitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak ele alan isimlerden bir diğeri Iris Marion Young'dır (1997). Young da

MacKinnon (2003) gibi cinselliğin nihai hedefinin denetim olduğunu savunur. Nihai hedefi kadın bedeninin denetimi olduğu için cinselliğin kendisi toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin tartışılacağı ilk ve temel konudur.

Kadın hazzının/doğurganlığının denetimi sorunu çerçevesinde örgütlenen ve temelde ataerkil aile kurumu aracılığı ile tanımlanan ve düzenlenen cinsellik, toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biridir. Erkeklik ve kadınlık, ataerkil kùltür içinde tanımlanan cinsellik aracılığıyla kurgulanır. Bu tanımlar, kadına uygulanan cinsel baskının ve kadınların maruz kaldığı adaletsizliklerin kaynağıdır: Baskı ve şiddet, ataerkil yapı içinde üretilen kadınlık tanımlarıyla derinden bağlıdır (Young, 1997: 99).

Bu bakış açısına göre cinsellik bir politika, ideoloji olarak tartışılmalıdır. Kadınların maruz kaldığı baskı ve şiddet türlerinin kaynağı, toplumsal cinsiyet farklılaşmasının merkezinde yer alan cinsel ideolojidir. Cinsel ideoloji, dünyayı kadın ve erkek olarak ikiye bölmekte, kadınları erkeklerin denetimi altına sokmaktadır.

Toplumsal cinsiyet eğitsizlikleri ile cinselliğe ilişkin geliştirilen söylemsel alan arasındaki ilişkiye görünürlük kazandıracak konu başlıklarına odaklanmak, ataerkil yapıyı anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu ilişkiye odaklanmak, aynı zamanda cinsellik ideolojisinin ataerkil toplumu mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğini tartışmaya olanak tanıyacağı için önemlidir. MacKinnon'un da altını çizdiği gibi "Toplumsal cinsiyet eğitsizliğini "cinsel politika" terimleriyle açıklamak, yalnızca cinsiyeti tanımlayan politik bir cinsellik kuramı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin temel oluşturduğu politikaya ilişkin cinsellik kuramıdır"(2003: 154). Cinsiyet eğitsizlikleri ile cinsellik söylemi arasındaki ilişkinin kendini en iyi gösterdiği konu başlıklarından biri namustur.

## **Cinsellik ve Cinsiyet Eğitsizlikleri Arasındaki İlişkinin Namus Özelinde Analizi**

Bu çalışmanın konusu olan namusun, cinsellik ve iktidar arasındaki ilişkiye odaklanan feminist tartışmalar aracılığıyla analiz edilebilir olduğu düşünölmektedir. Birçok araştırmacı namusun, cinselliğe/doğurganlığa ilişkin geliştirilen değerler/kurallar bütünü aracılığıyla tanımlandığını

söylemekle kalmaz aynı zamanda kadın ve erkek öznelerin toplumsal cinsiyet konumlarını belirleyerek toplumsal yapıyı düzenlediğini de savunur. Aynı isimlere göre kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklerin kaynağı, namus kavramı etrafında örgütlenen ve amacı kadın hazzının ve doğurganlığının denetimi olan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kurallardır (Abu-Lughod, 2004; Gezik, 2003; Rivers, 1966; Sirman, 2000 ve 2006,).

Akdeniz ve Ortadoğu kültürel-coğrafi bölgesinin, kadın hazzının denetimine verilen önemin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve cinsel ahlaka ilişkin değerleri /kuralları içeren namus çerçevesinde dünyanın geri kalanından ayrıldığı birçok araştırmacı tarafından kabul edilir. Yine aynı isimler, farklı biçimlerde de olsa, hazzın denetiminin, dolayısıyla namusun özneliğinin inşasında ve toplumu düzenlemede sahip olduğu önceliğe vurgu yaparlar (Peristiany, 1966; Rivers, 1966; Tillion, 2006).

Kadın cinselliğinin saflığı anlamında kullanılan namus, Akdeniz ve Ortadoğu coğrafi/kültürel bölgesindeki toplumsal yapıyı örgütleyen temel ahlaki değerleri ve kuralları içermektedir. Akdeniz ve Ortadoğu toplumları toplumsal cinsiyet konumlarına ilişkin değerler/kurallar etrafında organize olmaktadır. Bu değerlerin, kuralların en temel belirleyicisi kadın cinselliğinin saflığı anlamında kullanılan namustur. Namus, içerdiği ve cinsel ahlaka ilişkin olan iki değer ve bu değerler etrafında örgütlenen kurallarla, kadının ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerini hiyerarşik bir biçimde belirler: Utanç ve şeref (Peristiany, 1966: 9-10).

Namus, kadını utanç, erkeği ise şeref değerleri çerçevesinde tanımlar. Kendi cinselliğinden duyduğu utançla kadın, erkeğin namusunu sakınmakla; erkek ise şerefi için kadının cinsel saflığını ve/veya kendi namusunu, şiddet ve zora da başvurarak denetlemekle sorumludur. Bu zıtlık ilişkisi, kadının ve erkeğin gündelik pratikleri başta olmak üzere, yaşamlarını her yönüyle düzenlemekte, dolayısıyla toplumu da düzenleyen bir ikilik olmaktadır (Peristiany, 1966: 9-10; Rivers, 1966: 22).

Bu toplumları düzenleyen değer ve kurallara ilişkin bir piramit yapılması durumunda namus bu değer ve kurallar piramidinin hem en üstünde yer alır hem de hepsini keser. Namusun sahip olduğu bu önem, bireylerin kendi içlerinde değerlerini ve toplum karşısındaki yerini belirlemede sahip olduğu güç açısından dikkat çekici olan adla ilişkisinden kaynaklanır. Bu topluluklara üye insanlar açısından yüz yüze ilişkiler hakimdir ve

yüz yüze ilişkiler hem bireylerin hem de toplulukların/ailelerin sahip oldukları ad çerçevesinde değer kazanır. Adın değerinin belirleyeni kadının utancı, erkeğin şerefidir (Peristiany, 1966: 9-11). Adın değeri, topluluğa üye kadınların cinsel saflıkları, başka bir ifadeyle hazlarından duyduğu utançla, utancın olmadığı yerde, erkeklerin şerefleri için şiddet yoluyla koruduğu namus aracılığıyla belirlenmektedir (Peristiany, 1966: 10; Rivers, 1966: 22).

Rivers (1966) ve Peristiany (1966) gibi birçok araştırmacı namus cinayetlerini şeref, utanç ve cinsiyetlerarasındaki bu üçlü ilişkiye başvurarak açıklamaya çalışmaktadır (Abu-Lughod, 2004; Berktaş, 2000; Delaney, 2001; Gezik, 2003). Ancak namusun içerdiği ikiliği kadın cinselliğine ilişkin söylemsel alanın bileşenleri olarak analiz eden çalışmaların sayısı oldukça kısıtlıdır. Sayı olarak kısıtlı olan bu çalışmalara göre içerdiği şeref/utanç ikiliği çerçevesinde namus, cinselliğin tanımlandığı söylemsel alanın önemli bir öğesi olmakla kalmamakta, bu tanımlarla ilişkili bir şekilde, erkeği kadın üzerinde egemen kılmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki bu iktidar ilişkisi aracılığıyla aynı zamanda toplum düzenlenmektedir (Abu-Lughod, 2004; Berktaş, 2000, Delaney, 2001).

Carol Delaney'in (2001) konuya ilişkin tartışması, şeref/utanç ve cinsiyetlerarasındaki ilişkiyi, kadın cinselliğinin/doğurganlığının tanımlandığı söylemsel alan aracılığıyla analiz ettiği için çalışma açısından önemlidir. Erkek nasıl ki kadınla kurulan zıtlık ilişkisi içinde tanımlanıyorsa, şeref de utancın zıttı olarak tanımlanır. Şerefin taşıyıcısı ve sahibi erkeken; utancın hem sahibi hem de kaynağı kadındır. Kadınlık/erkeklik tanımları şeref/utanç değerleri arasında kurulan zıtlık ilişkisi aracılığıyla yapılır. Kadının utançla ilişkili tanımlanması ataerkil yapıların cinselliğe/doğurganlığa ilişkin geliştirdiği söylemle derinden bağlıdır ve bu söylem aynı zamanda kadının toplumsal cinsiyet konumunun ve tabiiliğinin altında yatan nedendir (Delaney, 2001).

Üremede kadına biçilen rol, taşıyıcı bir kap olma özelliğinden ileri gitmemektedir. Bu düşünce sistematiği içinde, çocuğun erkekten geldiğine inanılır. Kadının genetik değerı burada çok değersiz olduğu için sadece çocuğu taşıyan bir kap olarak tanımlanır. Tohumun, yani çocuğun nereden geldiği çok önemli olduğu için de kadın cinselliği/doğurganlığı, yani kadının utancı, erkeğin şerefi için namus adı altında sıkı sıkıya denetlenir.

Yazar, bu tezlerini kanıtlamak için Arap diline ait olan sülale kelimesinin “üreten meni” anlamına geldiğini söyler. Mitolojide tohum ve meni her zaman ateş, ışık ve güneşle birlikte anılmıştır, yani yaratıcılığın gerçek kaynağı olarak imlenmiştir (Delaney, 2001).

Bu konuda esas olan erkeğin onurudur: Cinsellik tanımlarının, dolayısıyla namusun iktidarla ilişkisi. Ümmetin korunmasından ve sürdürülmesinden iktidarla ilişkisi dolayısıyla temelde erkek sorumlu olduğu için namusun sahibi de erkektir (Berktaş, 2000: 118).

Yukarıda aktarılan tartışmalar kadın cinselliğinin ve doğurganlığının tanımlandığı söylemsel alanın bir ögesi olan namus etrafında toplanan yasakların/değerlerin, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkinin altında yatan dinamiklerden, dolayısıyla cinsiyet eşitsizliklerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermektedir. Takip eden başlıkta, namusun farklı toplumsal yapılanmalar içinde aldığı biçimlerin cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara görünürlük kazandıran araştırma verileri aktarılacaktır.

### **Şanlıurfa’da Namus(Kadın) Olmak: Utanç ve Zorla Korunan Namustan Temiz Ahlakın Koruduğu Namusa:**

Çalışma kapsamında Şanlıurfa’da 2009 Eylül-Ekim aylarında gerçekleştirilen alan araştırmasında konusu namus ve namus cinayetleri olan otuz yedi görüşme yapılmıştır. Alan araştırmasında elde edilen veriler doğrultusunda görüşmecilerin ikame ettiği yerler, eğitim/gelir düzeyleri ve aşiretçi yapılanmayla ilişkileri temel alınarak üç ayrı grup oluşturulmuştur. GrupI (GI) kentin varoşlarında, GrupII (GII) köyde ikame eden eğitimi, gelir seviyesi düşük ve kendini üyesi olduğu Türk/Kürt/Arap aşiretin adıyla tanımlayan kadınlardan ve erkeklerden oluşmaktadır. Alan araştırmasında elde edilen veriler sonucunda oluşturulan GrupIII (GIII) kentin merkezinde ikame eden, eğitim ve gelir seviyesi yüksek, kendini tanımlarken herhangi bir aşiret adını, bağına vurgu yapmayan kadınlardan ve erkeklerden oluşmaktadır.

Veriler yorumlanırken, namusun farklı ataerkil yapılanmalar içinde aldığı biçimlere ve bu biçimlenmelerin cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara odaklanılmıştır.



## Utandı/Şeref Zıtlığından Temiz Ahlaka: Namusta Yaşanan Dönüşümün Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Eğitsizlikleriyle İlişkisi

Alan araştırmasında elde edilen veriler kadının ve erkeğin namusun korunmasında sahip olduğu sorumluluklarını ortaya çıkartmıştır. Bu sorumluluklar cinsiyet/toplumsal kategorileri ve değerleri açısından belirleyicidir. GI ve GII için arzuya işaret eden beden olarak okunan kadın, kendi “kadınlığından utanarak kendi namusunu korumakla” yükümlüdür. Erkek ise “kendi şerefi için” kadını denetlemek ve “yeri geldiğinde cezalandırmakla” sorumludur. Kadının utanç, erkeğin şeref değeri aracılığıyla tanımlanması, erkek lehine olan cinsiyetlerarası hiyerarşinin altında yatan dinamiklerden biridir.

Bu çerçeve Peristiany (1966) tarafından namus etrafında ortaya çıkan kadın ve erkek sorumluluklarına ilişkin geliştirilen kuramsal tartışma ile uyumludur. Daha önce de aktarıldığı gibi yazara göre utanç/şeref ve cinsiyetlerarasındaki üçlü ilişki toplumsal cinsiyet kategorilerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda toplumu da düzenler.

GI'e üye ve lise mezunu olan, kentin varoşunda yaşayan Samet, kadınlığı ve erkekliği utanç/şeref zıtlığına başvurarak tanımlamış, namusun korunmasında kadının ve erkeğin sahip olduğu sorumlukları aynı değerler ekseninde tartışmıştır:

Kadın bir defa kadındır, erkek erkektir. Bunun ötesi yoktur. Kadın Allah ele yaratmış erkekten alçaktır, değersizdir. Bir kız doğdu mu derler beladır doğdu, keşke kız değil erkek doğaydı, kız elin malıdır. Evlenir birine verirsen gider onun çocuklarını doğurur olur onun malı... Ne senin kanını sürdürebilir ne de adını... Çünkü soy erkektendir, döl erkeğindir. Derler burada mesela bacının çocuğu elin belindedir kardaşınıki senin belindedir. İşin gerçeği bir de kadın namustur... O yüzden de beladır kapına. Korumazsan namusunu kadın hiç korumaz her şey olur, her şey başına gelir... Kadınların her zaman içinde erkek korkusu olacak, utanacaklar yoksa namus mamus kalmaz... Erkek namusuna sahip çıkacak, nasıl, çıkacak? Karısını kızını getirip bilmediği eve bırakmayacak, sokağa tek başına koymayacak... Her türlü önlemi alacak... kadın dediğin de kendinden utanacak, ar edecek. Diyelim yabancı erkek var önüne çıkmayacak, onunla konuşmayacak, kadın olduğunu unutmayacak... Unutursa ne olur, erkek girer devreye gerekeni yapar. Gerekirse vurur, döver öldürür. (GI: Samet, 20, Kürt).

Delaney'in (2001) de belirttiği gibi kadınların utançla ilişkilendirilmesi hegemonik cinsellik ve cinsiyet söylemi ile derinden bağlıdır. Kadının utanç değerine bağlanması doğurganlık özelliğine yüklenen anlamların bir sonucudur. Yukarıda görüşleri aktarılan Samet gibi, evli ve ilkökul mezunu "mahalle muhtarı" Muhsin de (46) kanın ve dölün sadece erkekten geçtiğine inanmaktadır. Muhsin kadının akrabalıkta hiçbir etkisinin olmadığını savunmuş, "kendi dölünü korumak için eşeğini sağlam kazığa bağlaması gerektiğini" söylemiştir. Erkek görüşmeciyeye göre aksi taktirde "dölün, soyun namusunun garantisi kalmaz". Kendini bağlı bulunduğu Arap aşiretinin adı ve "şerefi" ile tanıtan Muhsin için soy ve soyun temizliği her şeyden önemlidir. Soyun temiz olması ise erkeğe bağlıdır. Erkek görüşmeci birçok görüşmeci gibi "dölü" soy anlamında kullanmakta ve dölün erkeğe ait olduğunu açıkça ifade etmektedir. Döl sahibi olmayan kadın, erkeğin soyunun sürdürülmesinde ve aktarılmasında kullanılan bir araçtır, ve bu aracın "temizliği ve namusu" soyun temizliğinin garantisidir:

Baba önemli, senin soyun oradan gelir, kanın birdir, kan kadından geçmez, o yüzden de bizde kadından değil erkekten akraba olunur, Allah ele yaratmış, kan da soy da erkeğindir. Çünkü döl erkeğindir. Döl kadından geçmediği gibi kadına da emanet edilmez ha. Avratın bahtı yoktur. O yüzden avrada güvenme ki dölün, soyun temiz kalsın. Çünkü avrat akli yarım, hem ahlakları tam değildir hem de güçsüzdür koynuna girerler al başına bela. Sen elin dölünü kendi dölün sanarsan el alem de arkaydan siye güler... öl daha iyi... Şeref bizimdir (erkekleri kastediyor), kadın utanacağı, ar edeceğ ki bir parça ekmek yiyecek hatta hayatta kalacak (GI: M, 46, Evli, Arap).

Şeref/utanç zıtlığı toplumsal cinsiyete ilişkin değeri belirlemekle kalmaz aynı zamanda işbölümünü de şekillendirir. Şeref/utanç ve cinsiyetler arasındaki üçlü ilişki GI'e üye olan evli ve iki çocuk annesi kırk iki yaşındaki Hayriye tarafından da erkek/kadın arasındaki işbölümünü açıklamak için kullanılmıştır. Hayriye de dölün, dolayısıyla soyun ve şerefin erkeğin olduğuna inanmaktadır. Erkek, sahibi olduğu şerefi korumak, kadın ise erkeğin şerefine "kendinden, kadınlığından duyduğu utançla" sahip çıkmak zorundadır. Hayriye için "dünyadaki en önemli şey" üyesi olduğu Türk aşiretin "adının temizliğidir":

Aşiretimiz diğerlerine benzemez. Adı da soyu da kökü de kümleti<sup>7</sup> de tertemizdir. Tek leke yoktur içinde. Buralarda eğer sen namusuya sehep çıkmazsan zati adam değilsen, heç bir şeyin de kalmaz. Bizde bu yüzden avratlar da erkekler de üstle-

7 "Kümlet" kelimesi, görüşmeciler tarafından aile/soy anlamında kullanılmaktadır.

rine dűşüni yaparlar. Erkek avratları bűker, gerekirse dűver de öldürür de... Avrat kendini o tarağa getirmez. Kendini taşır, kendi için ama her şeyden önce babasının kardaşının şerefi için adı için. Bilir ki taşımazsa sonu yoktur ölümdür. Avrat sıkı tutulur ki lekelenmesin ona gelen leke hem ailesine gelir hem de çocuklarına, derler bunun anası bele bele Allah bilir bu kimin piçidir (GI: Hayriye, 42, Türk).

Namusun korunmasında erkeğe ve kadına dűşen görevler hem kadının hem de erkeğin öznellik konumlarını ve dolayısıyla da toplumsal yapıyı belirlemektedir. Kadının utanç değerine bağlı yaşaması evli ve kırk beş yaşındaki GI'e üye olan Lughod'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onun gündelik yaşanının bu kodlar etrafında düzenlenmesi anlamına da gelmektedir:

Kadın kendinden kadınlığından ar etmezse tek başına dışarı çıkar, küçeye, dama uzatır başını. Yabancı adamlarla konuşur, yabancınn evine gider gelir, yav mesela kızlarını okula gönderirler... karılarını çalıştırırlar... küçeye salarlar... hep yabancı erkeklerin içinde, kendi payıma utanıram...kadın hep ar edecek...erkeğin ar edacağı bir şey yoktur ama kadın kadındır...kadınlığından ar edecek... Okumak, çalışmak o kocayı isterem öbürünü istemem demek yoktur... Kadın doğduğu gün başa beladır... Bela açmasın, sussun kendini star etsin (korusun ve yüceltsin) yeter" (GI: Lughod, 45, evli, Arap).

Yukarıda aktarılan alıntılar namusun korunmasında temel alınan toplumsal cinsiyete ilişkin işbölümünün alt metnini okunur kılmakla kalmamakta, aynı zamanda kadınların kendilerinden duydukları utancın, toplumda çıkması muhtemel şiddetten kaçınmada başvurulmuş başlıca strateji olarak kullanıldığını da göstermektedir. Denetlenmeyen ve düzene sokulmayan kadın bedeni erkekler arası rekabetin ve dolayısıyla da şiddetin sebebi olarak imlenmektedir. Kadın cinselliğine ilişkin her türlü gösterge yasaklı ilan edilmekte, toplumu düzenleyen kurallar da bu yasaklar üzerinden yükselmektedir.

Eđitim seviyesi dűşük, aşiret bağları güçlü görüşmecı grubunda kadına ilişkin her şey arzuya işaret etmektedir. Bu grupta, kadın bedeninin görünürlüğu başlı başına bir utanç kaynağı dolayısıyla da önemli bir sorun olarak tanımlanmaktadır. Kasap olan otuz yaşındaki Murat için de kadın, varlığıyla arzuyu imleyen bir nesnedir. Murat, namus açısından hiç kimseye güvenmemektedir. Erkek görüşmecı evlilik için "namusuna ve sütünün helalliğine" inandığı henüz on üçündeki amcasının kızının büyümesini beklemektedir:

Bacılarım küçeye<sup>8</sup> çıksa yanlarında çıkmağa tahammül edemem. Bakan olur, erkeklerin ne gözle baktığını bilirem. O yüzden ortaya kadar okuttum bacılarımı. Arkadaşlarımdan birini evime götürmem, ölümdür, bayramdır gelirler bacılarım su için bile gelmezler önlerine. Dışarıdaki avratlara da güvenmem almam, icabında bacımın arkadaşlarına da karışırım. Herkesin namusu şerefi bir değil (GI: Murat, 30, Türk).

Murat gibi GI ve GII'ye üye olan tüm erkek görüşmeciler kadın bedenini arzuyu imleyen bir nesne olarak tanımlamaktadır. Bu ifadeler kadın bedeninin varlığından duyulan rahatsızlığın sonucudur. Kadın bedeninin utanç kaynağı olarak imlenmesi beraberinde erkek denetimi altına sokulmasını da getirmektedir. Utancın kaynağı olan kadınlar okutulmamakta, çalıştırılmamakta dahası sokağa çıkmalarına bile izin verilmemektedir:

Kadın utanacak, erkekler pistir, ben de erkeğim. Bir kadın gördüm mü aklımdan neler geçer. İstemem arkadaşım da olsa benim bacımı görsün, aklından pis pis şeyler geçsin. Kızlarımızı bu yüzden okula göndermeziğ, karılarımız çalışamaz... Doktora giderken de yanlarında bir shepleri olur ele tek başlarına sokağa çıkamazlar (GI: İhsan, 27, Arap).

Yabancıya ya da erkeklere duyulan güvensizliğin bedeli kadınlar açısından ağır olmaktadır. Yabancı'nın "pis gözü" değmesin diye kızlar okutulmamakta, çalışmalarına ya da sosyalleşmelerine izin verilmemektedir. Kadınlar da erkekler gibi akraba kadınların bedenini "yabancıdan sakınmaktadır". GI'e üye evli ve sekiz çocuk annesi Halime (67) "soylu ve temiz" bir Türk aşiretine üyedir. Halime şereflerinin titizlikten geldiğini söylemiştir. Titizdirler çünkü "kızlarına kadınlarına laf gelmesin diye onları küçeye bilem salmazlar":

Kızın memesi ne bilem kalçası ortaya çıktı mı bizde mesele biter... Kız kızdır, erkek erkek. Allah'ın kanunu beledir. Erkeğin sakınacağı bir şey yoktur kadının vardır, namusudur... Namusu olmayan kadın ölsün daha iyidir. Namusumuz kaldırmaz kızımızı kadınıımızı küçeye bile bırakmazığ. Okul da olmaz bize... Ele yabacı oğlanların arasında. Kızlar da cahildir, kafaları basmaz bir laf gelir, okulda konuşsalar da bize kabahattir oğlanlarla. Kızımıza shep çıkarığ, evde tutarığ, ele erkeklerin önüne de atmazığ şehirliire gibi (GI: Halime, 67, Türk).

GI ve GII açısından kadının eğitimi, çalışması gibi miras alması, aşık olması veya evlilikte fikir beyan etmesi de utanç değeri nedeniyle kabul edilemez davranışlardır. Kadından farklı olarak erkek okuyabilmekte,

8 "Küçe" kelimesi, görüşmeciler tarafından sokak anlamında kullanılmaktadır.

çalışabilmekte, miras alabilmekte severek evlenebilmektedir. Bu haklardan mahrum olmaları kadınlar tarafından da meşru görölmektedir. Yukarda görüşleri aktarılan, kentın varoşlarındaki bir mahallede yaşayan evli ve dokuz çocuk annesi Halime kadınların bir takım haklardan yoksun olması gerektiğini utanç değerine başvurarak açıklamıştır. Halime'ye göre kadının kendisi “zaten ayıptır ve beladır”. O yüzden kendisinden duyduğu utançla susmalı ve “kaderine razı gelmelidir”:

Kadın da kız da erkek gibi değildir, ayıp, ar onlara lazımdır. Kalkıp ben bunu isterem, bunu istemem diyacak... Çıkacak babasının, kardaşının karşısına... kadın ne bilir miras istiyey... Bir kız bir kere evlendi mi onun baba evinden hiçbir hakkı kalmaz... O gider bir başka erkeğin malı olur, o adamın çocuklarını doğurur... O da çocukları da bir yabancıdır. Alacağı malı ne yapacak? Götürecek elin oğluna yedirecek. Hem canını hem malını götürecek elin oğlunun altına seracak. Bizde eğer bir kadın babasından kardeşleri toprak isterse bil ki o kadının ne arı ne hayası kalmıştır. Aşiretinin şerefini ayağının altına almıştır... Kaç kızım var... ne bu kocayı isterem istemem dediler ne de geldi bizden toprak davası gördüler... Bele yapsalardı ben onları kendi elimle boğardım, boğmasam da bir daha yüzlerine bakmazdım (GI: Halime, 67, Türk).

Aynı gruba üye olan Fatoş kadınların aşık olmaya veya evlilikte fikir beyan etmeye hakkının olmadığını söylemiştir. Amcasının oğluyla nişanlı olan Fatoş'a göre üzerine kuma getirilen kadın da “utanmalı” ve “susmalıdır”. Fatoş, bu savlarını utanç değerine başvurarak açıklamıştır:

Kız ben bunu isterim bunu istemem diyecek... Yoktur öyle bir hak... Öyle konuşursa bil ki o kadının utanması da arı da.. Utanması yoksa edebilir bir sülalenin şerefini ayaklar altına ala... hele bir de aşk maşk... olamaz... Bilirler ki olursa sonları yoktur, namustur, ölümdür... Bir kadın boşanamaz da... Üzerine kuma bile gelse boşanamaz. Derler hele bak ne kadar yangın kadındır, heç utanması yoktur... kocasını paylaşmadı getti çocuklarını bıraktı... Kadın ne yapsa derler ayıptır, utan ar et... Yürüse ayıp, sesini erkeğe duyursa, onun önünde yemek yese, okusa, çalışsa yani ben bunla evlenecağam dese, kocamı istemiyem dese, kocasıyla kavga etse, toprak istese sheplerinden... giyinse, gülse... Derler bunun arı da yok namusu da... Bizim tek görevimiz vardır hep utanacağız... Utanacağız ki sheplerimizin başına da kendi başımıza da iş açmayağ. Yoksa yandık zati bir koca da bulamazığ evde çürürüğ, sheplerimiz de bizi artık ne yapar bilmem (gölüyor) (GII: Fatoş, 18, Arap).

Kadınlar, aynı gruba üye erkekler gibi kendi cinselliklerini denetlenmesi gereken bir tehlike olarak görmektedir. Cinsellik tanımlarının denetim ilişkisi aracılığıyla yapılması kadınların bir takım haklardan yoksun

olmasının nedenidir. Kadınlar, kendilerinin okuyamayacağını, çalışmayacağını, miras alamayacağını, aşık olamayacağını, evlilikte fikir beyan edemeyeceğini söylemektedir.

Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü sınıfa üye kentli (GIII) görüşmeciler açısından da cinselliğinin saflığı, kadının üyesi olduğu aile açısından önemsenmektedir. Bu gruba üye kadınlar cinsel saflıklarına yüklenen anlamlar aracılığıyla tanımlanmakta ve bu tanımların bir sonucu olarak denetlenmektedir. Mesleği avukatlık olan evli ve iki çocuk babası otuz beş yaşındaki Namık, ideal kadınlığı “dişi olmayan kadın” olarak tanımlamıştır. Dişi olmayan kadının cinsel saflığından şüphe duyulmamaktadır:

Aşiretçi köylüler gibi cahil değiliz, kız erkek ayrımı yoktur. Kadına da kıza da namus gözüyle bakmayız. Ancak bazı değerler bizim için de önemlidir. Bir kızın, kadının erkekten çok daha fazla temiz bir ahlaka ihtiyacı vardır. Namus değil bunun adı. Biz kadını dişi olarak değil insan olarak görürüz. Ondan da kendini insan olarak görmesini, öyle davranmasını bekleriz. Mesela kendini cinselliğiyle ön plana çıkartan, dişiliğini sergileyen kadına değil erkek gibi kadına saygı gösteririz. Bizim için bir kadının dişiliğiyle değil insanlığıyla ön plana çıkması önemlidir. Bu da ancak temiz ahlakla olur. Giyimine kuşamına dikkat eden, erkeklerle ilişkisinde dişiliğini ön plana çıkartmayan, okulunda işinde başarılı olan ama cahil kadınlar gibi sadece dişi olmayan kadınlar. Kendini kontrol eden, ilk gördüğü erkeğe kanmayan, erkekle ilişkisine kendine duyduğu saygı nedeniyle sınır koyan kadınlar. Sınırlarını bilen kadınlar... Bu da ancak temiz bir ahlakla, içten gelen bir ahlakla, vicdanla olur, zorla değil (GIII: Namık, 35, Kürt).

Yukarda aktarılan alıntıdan anlaşılacağı üzere GIII’e üye görüşmeciler kadınların cinsel saflığını, utanç değeri ile değil “temiz ahlak” adlandırmasıyla açıklamaktadır. Bu bakış açısı beraberinde GIII’e üye görüşmeciler tarafından eğitilmiş dolayısıyla “temiz bir ahlakı” olan kadınların/kızların “erkek gibi” olduğuna ilişkin bir söylemi de doğurmaktadır. Ancak burada kullanılan erkek gibi ifadesi, aslında kadının erkeklere karşı cins olarak değil de, tıpkı bir erkek gibi yaklaşması gerektiği vurgusunu içermektedir. Başka bir ifadeyle kadınlar, arzuları olmadığı için erkekleri tıpkı “erkeklerin yaptığı gibi karşı cins olarak görmemelidir”. GIII’e üye tüm erkek görüşmeciler gibi yirmi dokuz yaşındaki evli, inşaat mühendisi Egemen de kadınların birtakım haklara erişimini temiz ahlakın varlığı koşuluna bağlamıştır. “Temiz ahlakın, ancak iyi bir aile terbiyesi ile kazanılabileceğine” inanan Egemen, avukat olan eşini seçerken “aile terbiyesine bakmıştır”:

Üniversiteyi bitirdim, oldu okulda sevgilerim... hiçbirinin aile terbiyesi bize göre değildi, çok rahattılar, yatma kalkma, diğer erkeklerle iletişim biçimi. Temiz ahlak yoktu. Sonra eşimle tanıştık. İyi bir ailesi olduğu her halinden belliydi, temiz bir ahlakı vardı. Evlenmeden önce benimle cinsel ilişki kurmadı. Dedim temiz ahlakı var ki buna ortam bile tanımıyor. Ortamı tanısa, onu eş olarak seçmezdim. Aklımda hep soru işareti kalırdı, benden önce kaç kişiyle yaptı, evlendikten sonra rahat durur mu. Kontrolsüz, zaafı var, güven olmaz. Karım erkek gibi avukat, kent dışına çıkıyor, aklım asla onda kalmaz. Kız kardeşlerim, hepsi üniversite mezunu, çalışıyor. Onlar da öyle. Burada iki yol var: Ya erkek gibi olur okur ve çalışsın, ya da erkeklere bakarsın, seviyesiz olursun o zaman eve kapatırlar sonra bir köpeğe verirler. Seçim senin (GIII: Egemen, 29, Türk).

Eğitim seviyesi / gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmeciler açısından evlilikte fikir beyan etme, flört, miras, çalışma ve okuma “kızların da hakkı” olarak görölmekte, dahası bu konu başlıkları hak/adalet kavramları aracılığıyla tartışılmaktadır. Ancak erkek çocuklardan farklı olarak kız çocuklarının bu haklara erişimi “temiz ahlak” şartına bağlanmaktadır, Mesleği avukatlık olan yirmi dokuz yaşındaki Alparşlan için de “kızlar okutulmalı, kadınlar çalıştırılmalı ama belli sınırlar korunmalıdır”. Özetle bazı haklar, bazı koşullara bağlı verilmeli:

Benim iki kız kardeşim var biri üniversitede diğeri lise... Onlara baskı yapmadık. Okusunlar diye destek olduk. Kürtler ve Araplar gibi cahil değiliz. Nişanım benim gibi avukat, çalışıyor, koşturuyor. Bunlar çok normal. Kız kardeşlerimin yasal olarak benimle eşit miras, eğitim ve eş seçme hakkı var... Ama dürüst olmak var ki kız ve erkek bazı konularda farklıdır, o kadar da eşit değildir... Bunlar... ahlaki konular. Ben mesela, bakir değdim tabi ki... Yani kaç kızla çıktım, sevgililerim oldu, icabında biz... yattık da. Ama evleneceğim kızda bekaret ararım. Bekaret aradığım gibi evlenmeden önce bana belli sınırları aşarak yaklaşsa ona iyi gözle bakmam. Ahlak önemli. Hani erkek gibi olsun, çalışsın okusun ama erkek gibi rahat olmasın. Kadın kadındır, ikisi de insandır ama kadın daha hassas daha değerlidir. Ahlak kadına erkekten daha çok lazımdır. Çünkü onu değerli yapan ahlakıdır. Kız kardeşlerim ahlaksızlık yaparsa onlar için tüm haklar askıya alınır, rafa kaldırılır... Her şeyden önce bizim onlara saygımız hiç ama hiç kalmaz. Sınırları koruyacaklar (GI: Alparşlan, 29, Türk).

Aynı görüşmeciye sınırlarını korumazsa ne yaparsınız dendiğinde verdiği yanıt, namus şiddetinin her türlü toplumsal yapılanma içinde varlığını koruduğunu göstermekteydi:

Kız kardeşlerimi okuldan alırsız, belki eve bile kapatırsız bilmiyorum, ama çözüm bulmaya çalışırsız... Eşim yapsa, aldatırsa bir hukuk adamı olmama rağmen bilmi-

yorum, öldürmem herhalde boşarım. Ama gerçekten o an her şeyi yapabilirim, şiddet uygulayacağım kesin ama o an daha da ileri gidebilirim. Ne de olsa erkeklik gururum yok edilmiş (GI: Alparlan, 29, Türk).

Bir görüşmecinin ifadesiyle “Bir erkeğin gururu zedelenirse her şey olabilir. Çünkü erkek ancak kadına söz geçirirse erkektir”. GI’e üye her bir erkeğin erkeklik gururu sadece aldatılma durumunda zarar görmemektedir. Eşlerinin giyim tarzı, karşı cinsle iletişimi ve arkadaşlığı, “uygunsuz kadınlarla” arkadaşlığı, eve girip çıkma saatlerindeki “uygunsuzluk” onları “zedelebilmektedir”. “Zedelenmek” ve bir görüşmecinin ifadesiyle “zedelemek” istemeyen erkekler kızlarını/kız kardeşlerini ve eşlerini cinsiyetsiz birer varlık olarak görmeye çalışmaktadır.

Bedenin cinsiyetsizleştirilmesi aynı zamanda arzunun yokluğu olarak okunmaktadır. Cinsiyetsizleştirilen kadın kendi “vicdanıyla” baş başadır. Vicdan kesinlikle “temiz ahlak” ile ilişkilidir. Kadın cinselliğine ilişkin “şehirlinin” söylemi; kadının erkekler tarafından kapatılarak denetlenmesinden, kadının kendi “vicdanıyla” baş başa bırakılarak denetlenmesine kaymıştır. Eve kapatılmadığı ve kısmen özgür olduğu bu ataerkil yapıda kadın artık bedeniyle sadece cinselliği imleyen bir özne olmaktan çıkmaya başlamıştır. Kadının sadece bedeniyle cinselliği temsil ettiği düşünülen bir söylemsel alandan bu kez bedenin cinsiyetsizleştirildiği bir söylemsel alana kaydığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda GIII’te varlığıyla sadece erkek arzusunun nesnesi olan kadınlık/ dişilik tanımlarından cinsiyetsizleştirilmiş bir beden olarak kurgulanan kadınlık tanımlarına doğru bir evrilme vardır. Algılardaki bu dönüşüm beraberinde, kadınların kamusal alanda görünürlüğünün önünü açtığı gibi, aynı zamanda kadınların “namuslarını” kendilerinin korumasına dair bir inancın da kapılarını açmaktadır. Artık evde kapalı tutularak kontrol edilemeyen bir kadın neslinin varlığından söz edilebilir. Bu kadınların kendi cinsellikleri ile ilgili algıları ise çalışma açısından büyük öneme sahiptir. Evli ve bir kız çocuğu annesi öğretmen Sevgi’ye göre kadının da erkek gibi eğitim, miras gibi bir takım hakları vardır. Ancak kadın erkekten farklı olarak kamusal alanda ancak “temiz ahlaki ile” var olabilir:

Kadın, erkek eşittir. O da eğitim alma, çalışma hakkına ya da evleneceği kişiyi seçme hakkına sahiptir. Ama bu haklara erişmek için bir takım kurallara uymak, kendini taşımak zorundadır... Kadınlar erkekler gibi değil... Dışarı çıktığında, okula ya da işe gittiğinden temiz ahlakımı yanında taşıyacak... Sınırlarını bilecek...



Kadın olduğunu unutmuyacak. Unutursa toplum ona bunu çok kötü hatırlar. Tüm hakları, saygınlığı elinden alınır. Demezler şu kız avukattır canının istediğini yapabilir, ya da mesela ben öğretmenim... Üniversite okuduğumda da şu anda görev yaptığım okulda da hiçbir zaman sınırları zorlamadım... Sınır derken ahlaki sınırlar tabi... Benim de inandığım, bana değer katan sınırlar... Bir kız evlenene kadar cinsel ilişkiye girme ihtiyacı duymaz, ya da kadın kocası istemediği sürece aylarca yatmayabilir. Erkek öyle değil, o durmaz. Bu yüzden kadınlar daha kontrollüdür, öyle de olması gerekmektedir (GIII, Sevgi, 31, Kürt).

Bu grup açısından “temiz ahlak” kadınların okuması, çalışması için gerekli görülen bir zırh gibidir. Temiz bir ahlaka sahip olmayan kadınların kamusal alandaki varlıkları, meşruluk temelini yitirmektedir. Başka bir ifadeyle namuslu olduklarını kanıtlamak, kadınların kamusal alandaki varlığının bedelidir. Namuslu olmak aynı zamanda cinsiyetsizleşmek anlamına da gelmektedir. Kadın olduğunu unutmak veya Deniz Kandiyoti'nin (1997) kelimeleriyle cinsiyetsizleşmek, kadınların kamusal alana çıkmasına olanak tanımaktadır. Avukat Ayşegül (28) kadınların kamusal alana çıkışlarının bir bedeli olarak gördüğü “cinsiyetsizleştirmeyi” şu şekilde tartışmıştır:

Bizden beklenen nedir? Okutuluruz, çalışmamıza izin verilir, arkadaşlarımız olur... Ama hep bir sınır vardır: İleri gitmeyeceksin. Yani okurken erkeklerle çok samimi olmayacaksın, giyimine dikkat edeceksin, üniversiteye gittin, erkek arkadaşın olabilir ama sınırını bileceksin, yani cinsel temas hele ilişki olmayacak, çalıştın yine aynı çerçeve... Erkek gibi olacaksın, ama erkek gibi rahat ve özgür değil, karşı cinse erkek gibi yaklaşacaksın, ona kadın olduğunu hissettirmeyecek, bir mesaj vermeyeceksin. İşte bizim okumamız, çalışmamız ancak bu kurallara uymak durumunda mümkün... Yani kadın olduğunu sen bile unutacaksın ki erkek de unutsun, senin kadınlığını görmesin... Yani seni kadın olarak görmesin... Bir yerde sen aslında kadın değilsin onun için ama erkek de değilsin... Anlayacağın garip bir varlık gibisin (GIII: Ayşegül, 28, Kürt).

Yukarda aktarılan alıntılar namus etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralların cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biri olduğunu göstermektedir. Cinselliğe ilişkin geliştirilen söylemsel alanın önemli bir öğesi olan namus, kadın bedenini eril iktidarın denetimi altına sokmaktadır. Erkekler, kadınların birçok hakkını bu söylem çerçevesinde gasp etmekte, veya bir takım koşullara bağlı olarak vermekte, denetlemektedir.

## Sonuç

Görüşmelerden elde edilen veriler namusun cinsiyet eşitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biri olduğunu göstermiştir. Namus kavramı etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kurallar toplumsal cinsiyet kategorilerini biçimlendirmektedir. GI ve GII açısından namus, şeref/utanç değerleri aracılığıyla ifade edilmekte, bu değerler cinsiyete dayalı hiyerarşinin nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan GIII'e üye görüşmeciler açısından namus, şeref/utanç ikiliği ekseninde açıklanmamaktadır. Bu grup açısından şeref/utanç ikiliğinin yerini temiz ahlak almıştır. Orta ve üstü sınıfa üye görüşmeciler kadın cinselliğinin saflığını imleyen kelime olarak namusa değil temiz ahlak nitelemesine başvurmaktadır. Temiz ahlak her ne kadar namus gibi kadın cinselliğinin saflığını aile şerefine bağlayan bir tamlamaysa da namustan farklı içeriklere ve işlevlere sahiptir. Ancak gerek namus etrafında toplanan şeref/utanç zıtlığı gerekse temiz ahlak nitelemesi her iki sınıfsal yapı açısından kadın cinselliğinin tanımlandığı söylemsel alanın temel bileşenleri olarak ortaya çıkmakta ve kadın bedenini eril iktidarın denetimi altına sokan ahlaki değerler olarak işlev görmektedir.

GI ve GII açısından kadın utanç değeri ile tanımlarken GIII açısından temiz ahlak temelinde tanımlanmaktadır. Her iki çerçeve içinde de kadın cinsel saflığı ile tanımlanmakta ve bu saflığı koruması koşulu çerçevesinde değer kazanmaktadır. GI ve GII'de kadının utanç değerine bağlı yaşaması, saygı görmesi, değer kazanması hepsinden de önemlisi hayatta kalması için tek ve kaçınılmaz bir koşuldur. GIII'e üye kadınlar açısından ise temiz ahlak çalışmanın, okumanın sosyalleşmenin koşuludur. Temiz ahlakın sınırlarını zorlayan davranışlar kadınların bu haklara erişimini tehlikeye sokmaktadır. Söz konusu sınırların zorlanması tıpkı utancın sınırlarını zorlayan davranışların karşılığında olduğu gibi erkek şiddetini doğurmaktadır.

### Kaynakça

- Abu-Lughod, Lila (2004). *Peçeli Duygular*. Çev., Suat Ertütün. İstanbul: Epsilon.
- Berktaý, Fatmagül (2000). *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis.
- Butler, Judith (2005). *İktidarın Pisişik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*. Çev., Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, Judith (2008). *Cinsiyet Belası*. Çev., Başak Ertürk. İstanbul: Metis.
- Canpolat, Nesrin (2003). *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık*. İstanbul: Su.
- Chodorow, Nancy J. (1999). *The With a New Preface Reproduction of Mothering*. California: University of California Pres.
- Connell, Robert W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. Çev., Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Delaney, Carol (2001). *Tohum ve Toprak*. Çev., Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim.
- Firestone, Shulamith (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Payel.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev., Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara, İmge.
- Foucault, Michel (2003). *Cinselliğin Tarihi*. Çev., Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Gatens, Moria (2003). *İmaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. New York: Routledge.
- Gezik, Erdal (2003). *Şeref, Kimlik ve Cinayet*. Ankara: Kalan.
- Kandiyoti, Deniz (1997). *Cariyeler Baclar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev., Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.
- MacKinnon, A. Catharine (1990). "Sexuality, Pornography and Method: Pleasure under Patriarchy" *Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (der.) içinde. London: The University of Chicago Press.
- MacKinnon, A. Catharine (2003). *Feminist Bir Deolet Kuramına Doğru*. Çev., Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis.
- Mansfield, Nick (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*. Çev., Hayri Çetinkaya, İstanbul: Aralık.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev., Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Millett, Kate (1987). *Cinsel Politika*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Payel.
- Özer, Ahmet (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*. Ankara: İmge.

- Pateman, Carole (1989). *The Disorder of Women; Democracy, Femenism and Political Theory*. California: Stanford University Press.
- Peristiany, J. G. (1966). "Honour And Shame in a Cypriot Highland Village". *Honour And Shame The Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany (der.) içinde. Chicago: The University of Chicago Press. 171-191.
- Pervizat, Leyla (2005). *Uluslararası İnsan Hakları Bağlamında Namus Cinayetleri: Kavramsal ve Hukuksal Boyutu ve Türkiye Özelinin Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı'nda tamamlanmış doktora tezi. İstanbul.
- Rivers, Julian Pitt (1966). "Honour and Social Status". *Honour And Shame The Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany (der.) içinde. Chicago: The University of Chicago Press. 19-79.
- Rubin, Gayle (2006). "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Feminist Anthropology: A Reader*. Ellen Lewin (der.) içinde. UK: Blackwell. 87-107.
- Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi". *Doğu Batı* 29: 197-215. Ankara: Doğu Batı.
- Savran, Gülnur (2004). *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat.
- Sirman, Nükhet (2000). "Kadınların Milleti." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. Cilt 4. Tanıl Bora (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 226-245.
- Sirman, Nükhet (2006). "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi:Sömürge Sonrası Koşullarda Namus-Türkiye Örneği". *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*. Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 43-63.
- Sunstein, Cass R (1990). *Notes on Feminism and Political Thought, in Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (der). London: The University of Chicago Press.
- Tillion, Germiane (2006). *Harem ve Kuzenler*. Çev., Şirin Tekeli ve Nükhet Sirman. İstanbul: Metis.
- Young, Iris Marion (1997). *Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.

### Notlar: G6rüşmecilere İlişkin Bilgiler

#### G1:

- Samet (20): Bekar, lise mezunu, sekreter (Kürt)
- İhsan (20): Ortaokul terk, evli ve üç çocuk babası, kamyon şoförü (Arap).
- Erhan (32): Evli, dört çocuk babası, ilkokul mezunu, kuaför (Türk).
- Mustafa (55): Evli, bir çocuk babası, ilkokul mezunu, hizmetli olarak çalışmakta (Kürt).
- Sofu (50): Evli, dokuz çocuk babası, hayvancılık yapmakta, “okuması var” (Arap).
- Muhsin (46): Evli, sekiz çocuk babası, “mahalle muhtarı” (Arap).
- Murat (30): Ortaokul terk, kasap, bekar (Türk)”
- Zelal (20): Evli, üç çocuk annesi, ev hanımı, ilkokul terk (Kürt).
- Lugoh (45): Evli, yedi çocuk annesi, “okuma yazması yoktur” (Arap).
- Halime (67): Evli ve dokuz çocuk annesidir. Hiç okula gitmemiştir (Türk).
- Hüsniye (42): Evli, beş çocuk annesi, okuma yazması “çat pat” (Türk).
- Hülya (28): Bekar olan Hülya varoşta yaşayıp çalışan tek kadın görüşmecidir. “Ortaokul” terktir (Kürt).
- Fatoş (18): Bekar, ortaokul terk (Arap).
- Münevver (45): Evli, beş çocuk annesi, okuma yazması yok (Türk).
- Hayriye (42): Evli, iki çocuk annesi, okuma yazması yok (Türk).
- Aliye (16): Bekar, lise öğrencisi (Kürt).

#### Grup II

- Samet (24): Evli, iki çocuk babası, lise terk, bakkal (Türk).
- Hatice (21): Evli, iki kız çocuğu annesi, ilkokul mezunu (Arap).
- Şirvan (15): Evli, ilkokul mezunu (Kürt).

#### Grup III

- Nehir (21): Hukuk öğrencisi, bekar (Kürt).
- Zehra (42): İki çocuk annesi, öğretmen, kocasından boşanmıştır (Kürt).
- Zeynep (25): Araştırma görevlisi, bekindir (Türk).
- Sevgi (30): Evli, bir kız çocuğu annesi, öğretmen (Kürt).
- Emel (21): Üniversite öğrencisi, bekindir (Kürt).
- Zuhal (45): Dört çocuk annesi, devlet memuru (Kürt).
- Ayşegül (30): Avukat, bekar (Kürt).
- Delal (50): Tıp doktoru, evli, iki çocuk annesi (Kürt).

Hakan (36): Evli, iki çocuk babası, öğretmen (Kürt)

Hasan (21): Bekar, üniversite öğrencisi (Türk).

Kemal (45): Evli, iki çocuk babası, gazeteci (Kürt).

Baran (30): Avukat, bekar (Kürt).

Ahmet (23): Üniversite öğrencisi, bekar (Arap).

Egemen (29): İnşaat mühendisi, evli (Türk)

İdris (32): İşletme mezunu ve bekar (Türk).

Namık (35): Evli, iki çocuk babası, avukat (Kürt).

Ulaş (19): Üniversite öğrencisi, bekar (Kürt).

Alparslan (29): Avukat, bekar (Türk).

## Kitap Eleştirisi

**Nur Betül Çelik**

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

### **Siyasal Üzerine**

Chantal Mouffe

Çeviren Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 152 sayfa.

İletişim Yayınları, 2010 yılının ilk yarısında, Chantal Mouffe'un orijinali 2005 tarihini taşıyan *On the Political* adlı eserini, *Siyasal Üzerine* başlığı ile yayımladı. Günümüzün önemli demokrasi kuramcılarından sayılan Mouffe'un araştırmasının beş yıllık bir gecikmeyle de olsa Türkiyeli okurlara ulaştırılmasını iki nedenle önemli buluyorum. Öncelikle, bu çeviri, kuramcının Ernesto Laclau ile birlikte yazdığı *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'den beri geçirdiği kuramsal gelişimi izlemeyi Türkiyeli okurlar için de mümkün kılması nedeniyle akademik bir değer taşıyor. İkincisi, toplumun sorunlarını siyasal biçimde tahayyül edebilmenin demokratik siyaset için *olmazsa olmaz* olduğuna işaret eden bu çalışmanın, demokrasi üzerine düşünmenin ve demokratikleşmenin sorunlarını saptamanın her zamankinden daha önemli olduğu Türkiye için ve Türkiyeli siyasetçi açısından pratik bir değere sahip olduğunu düşünüyorum.

Mouffe, araştırmasını sunmaya başlarken günümüz Batı toplumları için önemli saptamalarda bulunuyor; bu toplumlarda "ortak duyuyu" şekillendirmekte olan "ikinci modernite" iddialarına karşı çıkışının gerek-

çelerini bu saptamalardan çıkartıyor. Yazara göre, kolektif kimliklerin güçsüzleştiği bir dünyada sorunları siyasal olarak tahayyül edebilmenin imkânı kalmaz. Kolektif kimliklerin çözülmesini diyalog, mutabakat ve uzlaşma için bir olanak olarak gören kuram ve pratikler ise, önerdikleri “post-politik” vizyonla demokrasinin demokratikleştirilmesini sağlamaktan çok uzaktır. Üstelik bu kuram ve pratiklerin siyasalın dinamiklerine körleşmiş bakışları, demokrasinin sorunlarının kaynağını oluşturmaktadır. Mouffe, küreselleşmeyi, insanlığa barış, refah ve insan haklarının gerçekleştiği kozmopolitik bir gelecek vaat ettiği gerekçesiyle kutsayan, mutabakatçı demokrasi taraftarı görüşleri yargılamaktadır. Bu yargılamanın çıkış noktası ise, “sağın ve solun”, “hegemonyanın”, “egemenliğin”, “antagonizmanın” ötesinde bir dünya kurma arzusundan hareket eden toplumsal ve siyasal kuramların antagonizmayı siyasalın kurucu unsuru olarak kabul edemeyen, politika karşıtı bir demokrasi mefhumunu paylaştıkları iddiasıdır. Mouffe’a göre bu yalnızca kuramcılara özgü bir körleşme de değildir. Bu arzu, ortak duyuya nüfuz etmek suretiyle demokratik siyasetin esas karakterine dair bir anlayış yoksunluğu yaratarak siyaset pratiğinin taraflarını da çemberine almıştır. Mouffe, bu olgunun bir sonucu olarak toplumdaki antagonistik potansiyelin şiddetlendiğine işaret etmektedir (s. 8).

Mouffe’un çalışması, antagonizmanın demokratik siyaset açısından kurucu değerini inkâr eden siyasal kuram ve pratiklere bir karşı çıkış, “antagonizma”ya bir kutsayış niteliğindedir. Yazar, “demokratik siyasetin amacını mutabakat ve uzlaşma olarak tahayyül etmenin kavramsal olarak yanlış” olduğunu iddia etmekle kalmaz, bunun pratik sonuçları hakkında uyarılarda da bulunur. Demokratik kuramın uzun süredir malul olduğu antagonizmaya dair körlüğe direnmeyi önerir. Ona göre demokrasi kuramcılarının ve siyasetçilerin görevi, “sözde ‘yansız’ yöntemlere başvurarak tüm çıkar ve değer çatışmalarını uzlaştıracığı düşünülen kuramlar tasarlamak yerine, farklı hegemonik politik projelerle yüzleşebilmeyi sağlayacak biçimde kamusal alanı canlı bir ‘agonistik’ mücadeleye açmak” olmalıdır (s. 9). Mouffe’un sorduğu soru anlamlıdır: “Günümüzde sürekli olarak ‘diyalog’ ve ‘müzakere’den dem vuruluyor, fakat eğer elde gerçek bir seçme şansı yoksa ve tartışmanın katılımcıları tercihlerini birbirinden bütünüyle farklı seçenekler arasında yapamıyorlarsa, bu terimlerin siyasal alanda ne anlamı olabilir ki?” (s. 10) Sanki bir seçme olanağı ve özgürlüğü



varmış gibi, ancak gerçek bir seçme olanağının ve özgürlüğünün olduğu durumlarda anlamlı olabilecek diyalog, müzakere ve mutabakat arzusu üzerine kurulu projelerde ısrarcı olmanın bizi ulaştırabileceği tek nokta, siyasetten ve demokrasiden vazgeçmek olacaktır. Mouffe'un çağrısı da anlamlıdır: siyasal kuramın antagonizmanın yok edilemezliğini kavramlaştıran psikanalitik öğretiye direnişinin kırılması, insan toplumsallığının müphemliğini ve karşılıklılıkla düşmanlığın birbirinden ayrı düşünülmeceğini kabul eden bir antropolojiye dayanan bir demokrasi kuramının oluşturulması siyasal kuram için bir ihtiyaçtır.

Tam bu noktada, Mouffe'un *Demokratik Paradoks*'tan<sup>1</sup> beri savunduğu agonistik demokrasi kavramının bu eserinde de merkezi bir yeri olduğunu belirtmek gerekiyor. Yazar, Carl Schmitt gibi muhafazakâr ve tartışmalı bir kuramcının liberal siyasal söyleme eleştirilerinin demokrasi kuramcıları için öğretici olduğunu iddia ediyor ve Schmitt'in siyasal olanın doğasına dair söylediklerini çıkış noktası olarak günümüz siyasetini anlamaya çalışıyor. Yeniden agonizm tezine varan bir tartışma dizgesi içinde ilerleyen Mouffe'un kitaptaki temel tezi şu: bugün olan, post-politik kuramcıların sıklıkla iddia ettikleri gibi "husumet boyutunda siyasal"ın gözden kaybolması değildir, aksine siyasalın *ahlaki dil dizgesinde* tüketilmekte oluşudur (s. 11). Bu teziyle Mouffe, hâlâ bir biz/onlar ayırımına dayanıyor olmasına rağmen, siyasal ve biz/onlar ayırımını ifade eden kategorilerin, siyasal değil ahlaki terimlerden oluştuğunu belirtmektedir. Bunun sonucunda ise siyasal mücadele, yazarın iddiası çerçevesinde doğru ve yanlış arasındaki bir ahlaki mücadeleye dönüşmektedir.

Mouffe, böylesi bir ahlaki karşıtlaşma eğiliminin muhalif olana yönelik düşman algısını keskinleştirdiğini iddia etmektedir. Doğrunun karşıtı olarak görülen muhalif, siyasal bir hasım olmaktan çıkar, yok edilmesi gereken bir düşmana dönüşür. Hem bu ahlaki terimlerin siyasal olanı ifade eder hale gelişini, hem de kolektif özdeşimlerin harekete geçirdiği duygusal boyutun göz ardı edilmesini eleştiren Mouffe, liberal kuramın demokratik siyasetin partizan bir karaktere sahip olması gerektiğini göremeyişini bir yetersizlik olarak değerlendirir. Bu kitap, Mouffe'un bu bağlamda liberal demokrasi kuramını enine boyuna eleştirdiği; siyasalın kavranışında antagonizmanın kurucu rolünün kabulünün ne denli önem-

1 Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çeviren A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos, 2002.

li olduğunu gösterdiği; antagonizmaların ehlileştirilmesi biçiminde ifade ettiği agonizmin demokratik siyasetin demokratikleşmesindeki rolüne işaret ettiği küçük ama önemli bir eserdir.

Kapsamı itibariyle küçük sayılabilecek bu çalışma, giriş bölümüyle birlikte yedi bölümden oluşmaktadır. Neredeyse bir manifesto olan giriş, yazarın günümüz siyasetine ve henüz liberal-rasyonalist eğilimlerin etkisinden sıyrılamamış olan siyasal kurama dair saptamalarını içermektedir. Mouffe, gözlemleri ışığında günümüz siyasetinin temel sorununa işaret etmekle kalmaz, bir çözüm yolu da önerir: agonizm.

İkinci bölüm, “Siyaset ve Siyasal” başlığını taşımaktadır. Mouffe’un burada yapmaya çalıştığı, günümüzün, kendi ifadesiyle, “post-politik *Zeitgeist*’ına” yönelik bir eleştirinin kuramsal ana hatlarını oluşturmaktır. Aslında burada söyledikleri, onun daha önceki çalışmalarında geliştirmeye başladığı kuramsal temel ilkelere dayanmaktadır: Siyaset ve siyasal arasındaki ayrım, Heidegger’in ontik ve ontolojik ayrımı çerçevesinde geliştirilmiş bir ayrımdır. Mouffe’un kavramlaştırmasında siyaset ontik düzeye işaret eder ve geleneksel siyasetin çeşitli icraatlarıyla ilgilidir; buna karşılık siyasal ontolojik olanla, toplumun kuruluşuyla ilgilidir. Siyasal olanı neyin oluşturduğuna dair bir belirsizlikten bahseden Mouffe, bu ayrımın neyi kastettiğini şöyle ifade ediyor (s. 16):

“siyasal”la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, “siyaset”le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum.

Bu ayrım bağlamında *Siyasal Üzerine* demokratik siyaset açısından siyasalın doğası üzerine tartışmanın önemini vurgulamaktadır. Siyasal ontolojik olanla kavramak, günümüz toplumlarının sorunlarını siyasal biçimde düşünme yetersizliğini çözebilecektir. Demokrasi kuramlarını şekillendiren rasyonalizmi sorgulamak, alternatif bir yaklaşımın ana çizgilerini oluşturmak gereklidir.

Mouffe’un siyasal üzerine düşünmeyi sınırlı bir kapsamda tuttuğu söylenmelidir. Bu eser, siyasalın doğasına ilişkin birkaç temel kabulü kaynaklarıyla sıralar, ancak bunu daha çok demokratik siyasetin sorunlarını kuramsal ve pratik düzlemlerde gösterme hedefinin izin verdiği ölçüyle

sınırlı tutar. *Siyasal Olan*'ın önceliği siyasal olanı antagonizma olarak kavrayamayan liberalizmin beşeri bilimler ve siyaset üzerindeki etkisini araştırmaktır. Mouffe, liberalizmin siyasal alandaki merkezi yetersizliğini, yani antagonizmanın yok edilemez karakterini inkârını saptamayı amaçlamaktadır. Liberalizmi, Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" kavramının ifade ettiğine benzer bir kavrayışla tanımlar: ortak bir özle tanımlanmayan, ancak "aile benzerlikleri" ile bir arada tutulan, değişik biçimleri olan bir felsefi söylem (s. 17). Mouffe'un saptaması, hâkim liberalizmin kolektif kimliklerin doğasını kabul etmeyi reddeden rasyonalist ve bireyci bir tavra sahip olduğu yönündedir. Bu haliyle liberalizmin toplumsal dünyanın çoğulcu doğasını, bu çoğulculuğun içerdiği rasyonel bir çözüme asla ulaşamayacak olan çatışmaları kavrama yeteneğinde olmadığı açıktır. Çoğulluğu varsaymakla birlikte liberalizm, perspektifler ve değerler çoğulluğunun bir araya geldiklerinde çatışmasız ve uyumlu bir birlik oluşturabilecekleri inancına dayanır ve tam da bu nedendir ki, siyasalı antagonistik boyutuyla kavrayamaz.

Mouffe, Carl Schmitt'in liberalizme meydan okuyuşunu demokratik kurama alternatif bir yaklaşıma dayanak oluşturabilecek unsurlar içermediği nedeniyle değerli bulmaktadır.<sup>2</sup> Özellikle, her mutabakatın dışlayıcı edimlere dayandığı savı önemlidir. Bu tezin açıklıkla gösterdiği şey, liberalizmin öngördüğü akla dayalı bir evrensel mutabakatın olanaksızlığıdır. Mouffe, liberal düşüncenin antagonizmaya karşı körlüğünü, Schmitt'in yardımıyla, özsel bir göz ardı edişin sonucu olarak değerlendirmektedir (s. 19).

Demokratik siyasetin özgüllüğü, bazı liberallerin inanmamızı istediklerinin aksine, biz/onlar, karşıtlığının aşılmasını değil, bu karşıtlığın farklı bir biçimde kurulmasını gerektirir. Demokrasinin ihtiyaç duyduğu şey, modern demokrasinin kurucu unsuru olan çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ayrımı yapmaktır (s. 21-22).

Alternatif bir demokrasi kuramı için Mouffe'un önerisi, siyasal kimliklerin bir biz/onlar ilişkisinden ibaret olduğundan ve antagonizmanın

2 Bu tavır, tartışmaları davet etmektedir. Carl Schmitt'in Mouffe'un da kabul ettiği tartışmalı politik kimliği, Yahudi karşıtlığı ve Nazilerle işbirliği yanında, siyasetin temeli olarak savaş tezinin "düşmanla" yalnızca ölümcül karşılaşmalara izin verebileceği gerekçesiyle özellikle Sol'dan bir muhalefetle karşılaştığını hatırlatmak gerekir. Mouffe, bunların farkındadır; bunlara rağmen Schmitt'i siyasal doğasını kavrama ve liberalizmin sahte iddiaların ifşa etme konusunda doğru bir çıkış noktası saymakta ısrar eder.

yok edilemez olanaklılığından hareketle, her biz/onlar ilişkisinin *zorunlu olarak* antagonistik olmadığını da kabul ederek farklı biz/onlar ilişkileri tahayyül edebileceğimizi fark etmemizdir. Başka bir deyişle, antagonizma her zaman bir olasılıktır, ama zorunlu bir sonuç değildir. O halde demokratik siyasetin amacı, antagonizmayı ortadan kaldırmak gibi olanaksız bir hedefe yönelmek yerine, antagonizmayı ehlileştirici hegemonik projeler ortaya koymak olmalıdır.

Mouffe'un temel tezlerinden bir diğeri, antagonizmanın siyasal olanı ele almak için anahtar bir kavram olarak kabul edilmesine benzer biçimde, hegemonyayı siyaseti ele alırken anahtar bir kavram saymaktır. Bu kabul, siyasali antagonizma olarak kavramanın sonucudur; her düzene hâkim olan karar verilemezlik boyutunu fark etmeyi gerektirir. Her çeşit toplumsal düzen, doğası gereği hegemoniktir. Her toplum, bir olumsuzluk bağlamında düzen kurmaya çalışan bir dizi pratiğin ürünüdür (s. 25). Özetle, "her düzen siyasaldır ve bir tür dışlamaya dayanır. ... Belli bir düzenin kurulmasını sağlayan ve toplumsal kurumların anlamını sabitleyen eklemleyici pratikler, 'hegemonik pratikler'dir" (s. 26). Bu noktada, antagonizmayı bir olanak, biz/onlar ayrımını siyasal olanın özü saymanın sonucu ortaya çıkar: hiçbir hegemonik düzen, kendi kalıcılığını garanti edemez, bir başka hegemonya adına harekete geçen karşıt-hegemonik pratiklerin meydan okuyuşuna direnmek zorundadır.

Mouffe, hegemonya mücadelesinin tarafları olarak biz/onlar ilişkisini, Henry Staten'ın Derrida'dan hareketle önerdiği kurucu dışsallık kavramına dayandırarak tahayyül etmemizi önermektedir. Demokratik çoğulculuğun olanaklılığını kabullenmenin, demokratik siyaset için öneminin farkındadır ve çoğulcu demokrasiyle uyumlu bir biz/onlar karşıtlığının hangisi olduğu sorusuna bir yanıt bulmanın demokrasi kuramının görevi olduğunu düşünür. Bu noktada, yine agonizm kavramıyla karşılaşıyoruz. Siyasal birliği yok etmeyen meşru bir antagonizma ilişkisinin niteliğini ortaya koyarken yazar, muhaliflerin ya uzlaşmaz düşmanlar olarak ya da çıkarları salt müzakere yoluyla uzlaştırılabilecek rakipler olarak görülmelelerine karşı bir üçüncü yol olarak agonistik ilişkiyi önerir. Agonizmi, çatışan tarafların muhaliflerinin meşruiyetini karşılıklı tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisi olarak tanımlar. Muhalif, ne rakiptir ne de düşman... Mouffe, diğer agonistik kuramcılardan farklı olarak siyasali antagonizma ve çatışma-

nın alanı olarak tanımladıktan sonra, muhalif olanı “hasım” a dönüştüren agonistik ilişkiyi temel demokratik ilişki olarak, demokratik mücadeleyi ise antagonizmayı agonizmaya dönüştürme mücadelesi olarak kabul eder (s. 28).

Mouffe’un araştırması bu noktada, kendi husumet modelini oluştururken yararlandığı kuramcılarla bir hesaplaşmaya yönelir. Önce, Elias Canetti’nin *Kitle ve İktidar (Crowds and Power)* adlı eseri boyunca geliştirdiği tartışmayı izleyerek, onun aracılığıyla parlamenter sistemin düşmanların hasımlara dönüştürülmesindeki rolünü anlamaya ve anlatmaya çalışır. Özellikle, “kitle” vurgusunun, rasyonalist perspektifin eleştirisi açısından sağladığı imkanı değerlendirmeyi dener. Siyasetle tutkular arasındaki ilişkiyi görmek önemlidir. Siyaseten eylemek, kolektif kimliklerle özdeşleşmeyi gerektiren bir meseledir ve bunun siyasetin psikolojik boyutunun ihmal edilmemesi gerektiğini gösterdiği açıktır.

Mouffe, özdeşim meselesini kavramak için Freud’a başvurur. Freud’un ve genel olarak psikanalizin, siyasetin duygusal boyutunu kavrama konusunda önemli katkılar sağlayabileceğini vurgular. Mouffe’a göre, Freud’un özdeşim süreci çözümlemesi, “kolektif kimliklerin yaratılmasında faal olan libidinal yükü açığa çıkarır ve antagonizmaların ortaya çıkışlarına dair önemli ipuçları verir (s. 34). Mouffe, Freud’un kuramını geliştiren Jacques Lacan’a ve onun ‘keyif’ (*jouissance*) kavramına, daha sonra Lacancı bir çizgide ilerleyerek özellikle keyif kavramı temelinde çözümlemeler yapan Slavoj Žižek’e atıfla hem liberal kuramın rasyonel tavrının yarattığı körlüğe işaret eder, hem de sözde “post-politik” bu çağda bile kolektif özdeşimlere duyulan ihtiyacın yok edilemezliğinin altını çizer. Bu bölümde son sözü, Jacques Rancière ile paylaşır: “Post-demokrasi demos’tan sonraki bir demokrasinin, halkın görünmesini, yanlış sayılmasını ve tartışmasını ortadan kaldırmış ve dolayısıyla yalnızca devlet mekanizmalarının ve toplumsal enerji ve çıkarların karışımının karşılıklı etkileşimine indirgenebilen bir demokrasinin, hükümet pratiği ve kavram olarak meşrulaştırılmasıdır.” (s. 38)<sup>3</sup>

*Siyasal Üzerine*’nin üçüncü bölümü, esas olarak, Ulrich Beck ve Antony Giddens’in “düşünümsel modernite”yi yaşamakta olduğunu

3 Alıntı Jacques Rancière’in, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 kitabının 102. sayfasından Mouffe tarafından aktarılmaktadır.

iddia ettikleri günümüz toplumlarında siyasetin doğasına ve amaçlarına dair tezleriyle bir hesaplaşmadır. Mouffe, Beck ve Giddens'ın kuramlarında olduğunu iddia ettiği körlüğe işaret etmek üzere analiz eder ve husumet (agonizm) modeliyle bu kuramcıların demokrasi kavrayışları arasındaki farkları gösterir. Bu bölüm İngiliz Yeni İşçi Partisi'nin söyleminin çözümlenmesiyle sona erer. Mouffe'un iddiası, sosyal demokrasinin yenilenmesi sloganıyla ortaya çıkan Parti, sol kimliğinden feragat etmiş, Hall'un deyişiyile neo-liberalizmin sosyal demokratik çeşidini üretmiştir. Yeni İşçi Partisi deneyimi, Mouffe'a göre, bir toplumun belli iktidar ilişkileri yapısı aracılığıyla hegemonik yollarla kurulduğunu reddetmenin pratik sonuçlarını gösteren iyi bir örnektir. Sonuçta, mevcut hegemonya kabul edilmiş, bu hegemonyanın yapılandırdığı güçlerin kısacasından çıkılmamıştır. Siyaset "halkla ilişkiler"e indirgenmiştir. Pazarlama stratejileriyle kendilerini ve fikirlerini satmaya çalışan siyasal partiler ortaya çıkmıştır.

İzleyen bölümde Mouffe, 11 Eylül'ün de hızlandırdığı bir siyasal olgu olan sağcı popülizmin yükselişini irdelemektedir. Bu yükselişi açıklarken çıkış noktası, demokratik siyasette egemen olan mutabakatçı, bireyci, rasyonalist perspektifin siyasetin hegemonik, siyasalın ise antagonistik doğasına körlüğüdür. Siyasal partilerin yetersizliği, bir olgu olarak bu körlükten kaynaklanmaktadır. Mouffe'a göre, bu durumda sağcı popülizmin yükselişi bir tesadüf değildir. Böylesi bir olgudan hareketle Mouffe, mutabakatçı modelin tehlikelerine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Hakim mutabakatçı siyaset, çatışmaları ifade edecek agonistik kanalları yaratmakta yetersizdir. Popülist partilerin başarısı ise, "halk" mefhumu dolayısıyla kolektif özdeşim biçimleri sunabilmelerinden gelmektedir. Mouffe, bu tür partilerin yükselişinin siyasetin doğasına dair işaret ettikleri nedeniyle ciddiye alınması gerektiğini vurgular.

Bu bölümde ele aldığı bir başka olgu, popülizmlerin yükselişine bir tepki olarak ortaya çıkan siyasetin ahlaki bir dizge içinde ifadesidir. Mouffe, bu dönüşümü siyasetin yerini ahlakın alması olarak görmek yerine, günümüzün siyasal antagonizmalarının ahlak kategorileriyle ifade edilmeleri olarak görmek eğilimindedir. Ona göre, burada "iyi demokratlar/şer aşırı sağ" biçiminde bir biz/onlar karşıtlığı inşa edilmektedir ve bu, siyasal dost/düşman ayrımlarının ötesine geçmemiş olduğumuzun,

husumete dayalı siyasetin sonunun gelmediğinin bir kanıtıdır (s. 88). Bunun tersini iddia etmek, siyasal olanı ahlaki kategorilerle ifade etmek, muhalif olanın düşmanlık dışında bir formda tahayyül edilmesini imkânsız kılar. Bu bölümde Mouffe'un son hedefi, Jürgen Habermas ve onun siyasal karşıtı kuramıdır.

Beşinci bölüm, “yeni dünya düzeni” tartışmaları üzerinedir. Kozmopolitlik savunucularıyla hesaplaşılır; kozmopolitik demokrasi perspektifi sivil toplum ve insan hakları kavrayışları çerçevesinde analiz edilir. Bu yaklaşım da siyasal olana körlükle itham edilir ve bu körlüğünün kaynakları irdelenir. Yazarın son kuramsal hasımları, “imparatorluk” ve “çokluk” kavramlarıyla Hardt ve Negri'dir. Mouffe'a göre, bunca ilgi görmesine rağmen Hardt ve Negri'nin kuramları temel bir eksiklikten maluldür. İktidar aşılabılır bir şey olarak görülmekte ve antagonizmanın kurucu niteliği yadsınmaktadır. Egemenlik meselesinin merkeziliği ise göz ardı edilmektedir. Siyasal olan hepten ihmal edilmiştir. Yazarların küreselleşmeye yaklaşımları da problematiktir. Mouffe'un deyişiyle, “Hardt ve Negri'nin küreselleşmiş, pürüzsüz mekân vizyonu, tıpkı kozmopolit perspektif gibi, dünyanın çoğulcu doğasını, dünyanın tek bir evrenden (universe) ziyade çoğul evrenlerden oluştuğu (pluriverse) gerçeğini tanımaz.” (s. 132).

Mouffe, kitabını, çalışma boyunca kurduğu tartışma izleğini özetleyerek ve önerdiği modelin kuramsal tezlerini bir kez daha anımsatarak bitiriyor. Demokratik çoğulcu bir siyaseti savunan bu çalışmada çoğulculuğun nasıl kavrandığını yeniden açıklığa kavuşturuyor. Burada özellikle altını çizdiği bir unsur var ki, çoğulculuğun doğasına dair yanlış anlamaları ortadan kaldırmak açısından önemli: Mouffe'un çoğulculuğu, her kimliği içermeyi hedefleyen, evrensel bir demokratik birliği nihai olarak benimseyen bir çoğulculuk değildir. Önerdiği tarz çoğulculuk, agonistik tartışmaya dahil olan taleplerle bu tartışmadan dışlanması gerekenler arasında bir ayrımı gerektirmektedir. Mouffe, toplumsal düzlemde var olmakla birlikte demokratik toplum açısından bu toplumun temellerini sorgulamaları nedeniyle meşru olmayan kimliklerin agonistik tartışmada yeri olamayacağını düşünmektedir. Agonistik yaklaşım, tam da bu nedenle, bütün farkları kapsayan ve her tür dışlama biçimini aşan bir evrensellik iddiasında değildir. Yaklaşımın farkı, dışlamaların ahlaki kategorilerle

değil, siyasal bir biçimde tahayyül edilmesindedir. Agonistik tartışmanın olabirliği, ortak bir sembolik mekânın varlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla demokratik çatışmanın mahiyeti, demokratik değerleri toptan reddedenlerle bu değerlerin çelişik anlamları için mücadele edenler arasında çekilen bir çizgi üzerinde belirlenmelidir.

Mouffe'un demokratik çatışmanın mahiyetine ve çoğulculuğun sınırlarına dair saptamaları, yalnız dünyada değil Türkiye'de de günümüz siyasetini değerlendirmede önemli ipuçları sağlamaktadır. Özellikle, yasal çoğulculuk ya da çok-kùltürcü yurttaşlık, yani etnik kökene ve grupların dini inanışlarına göre farklı yasal sistemlerin uygulanması talepleri hakkında söyledikleri önemlidir:

Demokratik bir toplum, vatandaşlarının genellikle anayasada belirtilen ve yasal bir çerçevede somutlaşan, paylaşılan birtakım etik-politik ilkelere bağlılığını gerektirir ve çatışan meşruiyet ilkelerinin toplum içerisinde bir arada varolmasına izin veremez. ... böyle bir sistemin bütün vatandaşlar için eşitlik varsayan bir demokratik vatandaşlık uygulamasıyla uyumadığı kesindir (s. 141).

Mouffe, iç siyasette farklı yasallık biçimlerinin ortak sembolik zemini ortadan kaldırması nedeniyle demokratik çoğulculuk içinde kabul edilemez olduğunu belirtirken, uluslar arası siyaset açısından farklı modernlikler ve aydınlanmalar olabileceği savından hareketle çok-kutuplu bir dünya düzenini savunmaktadır. Batılı modernliği merkeze alan, onu akıl ve ahlak üzerinde ayrıcalıklı bir hakla tanımlayan inançlardan vazgeçmeyi önermektedir.

İnsan hakları liberal demokratik söylemin merkezi kavramlarından biri olarak Mouffe'un tartışma izleğine dahil olur. Mouffe, modernliklerin çoğulculuğunun insan hakları açısından sonuçlarını irdelemektedir. Ona göre, insan hakları açısından her tür sahte evrenselliğe karşı direnebilmek için çoğullaştırılmış bir insan hakları kavramını benimsemek gereklidir. İnsan hakları fikrinin çoğul ifadeleri olabilir ve bunun kabulünün kuram açısından sonucu, fikrin siyasal niteliğinin belirleyici hale gelmesidir. İnsan hakları tartışması, iktidar ilişkilerinin biçimlendiriciliğinden uzak, hegemonya mücadelelerinden arındırılmış, evrensel meşru kriterlerle belirlenmiş tarafsız bir sahada cereyan etmez.



Mouffe'un kitap boyunca açtığı savları, özellikle demokratik mücadelenin doğası üzerine önemli tartışma noktaları sunuyor. Liberal rasyonalizmin körlüğüne ve bütün mutabakatçı, uzlaşmacı demokrasi kavrayışlarının ve bu tarz bir siyasetin tehlikelerine işaret etmesi, hâlâ diyalog ve uzlaşma arayışı içinde olanlar için bile öğretici. Bir araştırmacı olarak, Türkiye'de son bir yıldır gündemi işgal eden "demokratik açılım" tartışmalarını, Mouffe'un yaklaşımı içinden değerlendirmenin ilginç olabileceğini düşünüyorum. Husumet modelinin Türkiye gibi siyasal kutuplaşmaya yatkın, antagonizmaların çıplak biçimde ortada olduğu ve deneyimlendiği bir ülkede olabirliği üzerinde düşünmek de anlamlı bir edim olacaktır. Kısacası, Türkiye'deki demokrasi pratiğinin sorunları üzerine düşünen ve siyaset pratiğinin içinde olan herkesin bu kitabı yararlı ve ilginç bulacağını düşünüyorum.

Son bir iki söz de kitabın çevirisi üzerine. Kitabı Türkçeye çeviren Mehmet Ratip'i bu kitabı okunabilir ve anlaşılabilir kılan dili için kutlamak gerekiyor. Ancak birkaç soruna işaret etmeden geçemeyeceğim. Özellikle, geleneksel, siyaset gibi sözcüklerin önlerine Latince ön ekler getirilerek türetilen, örneğin post-geleneksel, anti-siyaset gibi sözlerin sakınılmadan kullanılmasının doğru olmadığını düşünüyorum. Türkçenin, bu sözcüklerin daha iyi anlattıkları varsayılan şeyi ifade etmek için farklı yolları olmasaydı, bu türden "yeni" ifadelerle karşı çıkılmayabilirdi. Ancak siyaset karşıtlığı ya da gelenek sonrası gibi meramı anlatma konusunda başarılı ifadelerin Türkçedeki varlığı nedeniyle, çevirmenin tercihinin yerinde olmadığını düşünüyorum.

