

■ Örneğin Stuart Hall'a göre, kimliklerin artık coğrafi sınırlara referansla tanımlanamayacağı bir zamanda, onları bütünsel ve değişmez olarak görmek yerine, bir yolculuğun farklı durakları, farklı yerlere tutunma/bağlanma noktaları, "derz noktaları [points of suture]" veya "geçici özdeşleşme noktaları" olarak tahayyül etmek daha anlamlıdır.

4

■ Her hatırlama eyleminde önceki temsil yeni bilgi ile bütünleşir ve böylece yeni bir bellek ortaya çıkar. Belleğin bireysel değil, pek çok kişi tarafından paylaşılan ortak bir bellek olması da geçmiş ile kurulan ilişkinin sadece o geçmişin temsili olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak, bu temsilin kolektif bellekte ortak olarak paylaşıyor olması, grubun bireylerinin bir arada olmasını sağlayan "birliktelik" duygusunu güçlendirir.

54

■ Kent dolaplarının inşa süreci aslında kuir bireylerin kuirleşmiş mekânsal ağlara katılım sürecidir ve her birey bu mekânların keşfi, bu mekânlara ulaşım riskleri ve bu mekânlarda hak iddia etme yoluyla kolektif kimlik inşasına katkıda bulunur. Bu süreçteki en önemli sorun, dışa kapalı ve görünmez olan bu dolapların dış tehditlere karşı ne kadar güvenli olduğudur.

64

dosya 33

TMMOB MİMARLAR ODASI ANKARA ŞUBESİ

2014 | 1

kimlik ve yer

1 KİMLİK VE YER / ANAHTAR VE KİLİT
DİDEM KILIÇKIRAN, EDİTÖR

8 YERÖTESİLİK PRATİKLERİ VE MİMARLIĞIN İCADI
UĞUR TANYELİ

22 ÖTEKİNİN YERİ: REJYONAL MODERNLER VE MODERNİN MÜPHEMLİĞİ
ŞEBNEM YÜCEL

33 MİTOZ ÇOĞALAN METASTATİK 'YER'LER VE HİBRİD KİMLİKLER
MURAT ÇETİN

46 GEZİ'NİN SÖZ HALİ: MEKÂN, TEMSİL, DİL
BÜLENT BATUMAN

52 CUMHURİYET'TEN GÜNDOĞDU'YA: YER'İN BELLEĞİ VE DEĞİŞEN
PROTESTO PRATİKLERİ
AHENK YILMAZ

60 BİR ASSEMBLAGE OLARAK KENT: KUIR KİMLİKLERİN BİLİŞSEL KENT
HARİTALARINI OKUMAK
BURKAY PAŞİN

71 MİMAR, YATIRIMCI VE KULLANICI ÜÇGENİNDE YER VE KİMLİK:
OFİS MEKÂNLARINDA BEYAZ YAKALILAR
FATMAGÜL ASLANER GECEOĞLU

79 MEKÂN-POLİTİK BİR SÖYLEM OLARAK NOSTALJİ
FUNDA UZ



KİMLİK VE YER / ANAHTAR VE KİLİT

Dosya Editörü: Didem Kılıçkiran, Yrd. Doç. Dr.,

Kadir Has Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü

*Kimin evi burası?
Kimin gecesi ışığı buradan uzakta tutuyor?
Söyle, bu evin sahibi kim?*

Ben değilim.

*Ben başka, daha tatlı, daha parlak
Boyalı sandallarla geçilen göllere bakan bir yer düşlemiştim
Benim için açılan kollar kadar uçsuz bucaksız tarlalar.*

Bu ev yabancı

Gölgeleri yalancı

Söyle, anlat bana; neden kilidi anahtarına uyuyor?¹

Home, Toni Morrison.

Agnes Heller, 1995 tarihli ‘Where are we at home?’² başlıklı yazısına iki anekdotla başlar. İlkinde yazar yazıyı kaleme almasından yaklaşık 30 yıl önce, 1960’larda, Roma’nın Campo dei Fiori adlı bölgesinde küçük bir lokantanın orta yaşlı sahibiyle tanışır. Adamla kısa ve hoş bir sohbet sonrası Heller ona bölgeye oldukça yakın olduğunu bildiği Porta Pia’ya gidebileceği en kestirme yolu sorar. Adamın cevabı “Özür dilerim, fakat size yardımcı olamam” olur: “Doğrusu, hayatım boyunca Campo dei Fiori’den hiç ayrılmadım.”³ Yazının hemen izleyen satırlarında, ikinci anekdotta ise Heller bizi başka bir zaman ve yere, onbeş yıl sonra Avustralya’ya giden bir Jumbo jete ve uçuş sırasında yanında oturan orta yaşlı bir kadınla yaşadığı başka bir karşılaşmaya götürür. Heller ve kadın bir süre günün sıcak politik meseleleri üzerine konuşurlar. Daha sonra yazar, kadının uluslararası bir ticaret firmasında çalıştığını, beş dil konuştuğunu ve dünyanın üç farklı yerinde evleri olduğunu öğrenir. Bu konuşma ona Campo dei Fiori’de tanıştığı lokanta sahibinin söylediklerini hatırlatır ve kadına sorar: “[Peki] kendini nerede evinde hissediyor-sun?” Kadın bir süre duraklayıp düşündükten sonra şu cevabı verir: “Sanırım kedim neredeyse orada”.⁴

dosya

TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Adına
Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
Tezcan Karakuş Candan

YAYIN KURULU
**Berlin F. Gür, Güven Arif Sargın,
Elvan Altan, Ergut, Emel Akın,
Esin Boyacıoğlu, Serpil Özaloğlu,
Nuray Bayraktar, Ethem Torunoğlu,
Bülent Batuman**

Dosya Editörü
Didem Kılıçkiran

Dosya Koordinatörü
Berlin F. Gür

Yayına Hazırlayan
**Esra Gırgin
Suna Kabasakal**

Kapak Tasarım ve Uygulama
Saadet Sönmez

Konur Sokak No:4/3 Kızılay Ankara
Telefon:0 312 417 86 65 Fax:0 312 417 18 04
e-posta: info@mimarlarodasiankara.org
http://www.mimarlarodasiankara.org

ISSN 1309-0704

TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi tarafından
yılada üç kez yayımlanmaktadır.
500 adet basılmıştır.
Burada yer alan yazıların içeriğinin sorumluluğu yazarına aittir.
Kaynak gösterilmek koşuluyla alıntı yapılabilir.
Baskı tarihi: Ağustos 2014

Baskı
Desen Ofset A.
Birlik Mah. 448. Cd. 476 Sk. No:2 Çankaya - Ankara
Telefon: 0312 496 43 43 (pbx)
info@desenofset.com.tr

Heller’ın anekdotlarındaki bu iki figür 20. yüzyılın ikinci yarısında birbirine zıt iki yaşam biçimini örneklemenin yanı sıra ‘yer’ve ‘kimlik’ kavramlarına dair iki baskın anlayışa da işaret ederler. Yazarın 60’larda rastladığı Campo dei Fiori’deki lokanta sahibi o yıllarda özellikle beşeri coğrafya içinden gelişen ve sonrasında yaygın olarak benimsenen geleneksel ‘yer’ anlayışını temsil eder. Bu anlayışa göre ‘yer’, insanların kendi istek ve iradeleri dışında bağlı oldukları düşünülen bir coğrafyayı ve bu coğrafyanın sınırları içerisindeki statik, değişime pek de açık olmayan yaşam biçimlerini ifade eden bir kavramdır.⁵ Heidegger⁶ ve Weil’in⁷ varoluşçu bir pozisyonundan iddia ettikleri her insanın ve insan topluluğunun bir yere ‘kök salma’ ihtiyacı olduğu savına dayanan bu anlayış en güçlü ifadesini ‘ev’ kavramında bulur. ‘Ev’ orijinle ilgilidir; kat edilen yol, gidilen yön ya da varılacak yeri değil, gelinen yeri, coğrafi kökeni ifade eder. Edward Relph’in deyimiyle, sonsuz mekân içerisinde yola çıktığımız bu nokta varlığımızın ve hayatımızın değişmez merkezidir.⁸ Bu merkez kendi dışındaki yerleri önemsiz kıldığı gibi, yaşamı da tanımlı sınırlara, bir “içerisi ve dışarı” ayırmasına bağlar. Gerçek bir yer ve yere aidiyet duygusu da hep bu sınırlara göre tanımlanır. Örneğin yine Relph’e göre, yere aidiyet bir “varoluşsal içeride olma” [*existential insideness*] durumunu, “orada değil de burada” olmayı gerektirir.⁹ Campo’daki lokanta sahibinin oldukça yakındaki başka bir yere nasıl gideceğini tarif edememesinin sebebi bu çerçeveye referansla yorumlanmalıdır: O, evinden hiç ayrılmadığı gibi, bu yerin sınırları dışındaki dünyadan da habersizdir. Doğduğu yerde ölmeyi beklemekte olan bu adam için dünyanın değişmez bir merkezi vardır. Heller’ın deyimiyle o, bu merkeze bir “coğrafi tekeşlilik” [*geographical monogamy*] ile, onu eski zamanlardan – Campo’nun eski zamanlarından – kendisinin ötesinde bir geleceğe – ama yine Campo’nun geleceğine – bağlayan bir sadakatle bağlıdır.¹⁰

Mekanda sabit bir noktaya ve bu noktanın sınırlarının mutlak tanımına bağlı bu yer anlayışı kimliği anlama biçimlerimizde de baskın olarak ortaya çıkar. Bu anlayışa göre yer ile kimlik arasında izomorfik bir ilişki vardır. Coğrafi köken olarak tahayyül edilen yer, kimliğin de doğrudan belirleyicisidir. ‘Kültür’ için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu özcü yer anlayışını tanımlayan kök, toprak ve sınır imgeleri, kültür anlayışımızın da derinlerinde yatan imgelerdir.¹¹ Kültür de, sınırları belli bir coğrafyaya ait olan, tıpkı flora ve fauna gibi o coğrafyanın ‘kendine has’ özelliklerinden ortaya çıkan, yere doğrudan bağlı bir olgu olarak görülür. Stuart Hall, kültürel kimlikleri hep coğrafi bir peyzajla ilişkilendirme ihtiyacı duyduğumuz anlamına gelen “*we need to landscape cultural identities*” sözleriyle bunu ifade eder.¹² Bu aynı zamanda yerin sınırlarını kültürün ve kimliğin de sınırları olarak tahayyül etmek, dolayısıyla bir yerin sınırları içerisinde ancak tek bir kültürün, tek bir kimliğin yaşayabileceğine inanmak, ve bunun da ötesinde hareketin, yani yerden ayrılmanın kültürel kimliğin kaybıyla sonuçlanacağını düşünmek demektir. Coğrafyacı Edward Casey’nin yere karşı ortaya çıkabilecek her türlü tehdidin kimliği de tehdit edeceğini savunurken ifade ettiği de bu özcü anlayıştır.¹³

Heller’ın Jumbo jette karşılaştığı kadının sürekli kıtalar arası seyahatlerle geçen yaşamını ve “kendini neredede evinde hissediyorsun?” sorusuna verdiği cevabı ise özcü bir yer anlayışı çerçevesinde anlamlandırmak mümkün değildir. Bu kadın için dünya sabit bir merkezden yoksundur. Hatta nerede olduğunun da onun için pek bir önemi yoktur. Heller’ın sorusu onu şaşırtmıştır; çünkü onun yaşamını, Campo’daki adamın yaşamını belirleyen sadakatin aksine, bir “coğrafi hafifmeşreplik” [*geographical promiscuity*] belirlemektedir.¹⁴ Farkında olmadan göstergelerin yerlerini değiştirerek verdiği “kedimin olduğu yer evimdir” cevabında gizli bu sadakatsizlik, Heller’a göre, onun insanoğlunun belki de en eski geleneği olan bir yeri başka yerlerden ayrı ve üstün tutma geleneğini geride bıraktığını gösterir.¹⁵

Bu anlamda kadın yer ve kimlik üzerine geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru gittikçe popüler hale gelen ikinci baskın anlayışı en iyi biçimde örnekler. Bu anlayışa göre küreselleşme ve ona eşlik eden göç ve yerinden olma süreçleri geleneksel yer ve kimlik kurgularını radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Yerler onları diğer yerlerden farklı ve özel kılan niteliklerini yitirmişlerdir ve artık kimliklerin kurulma süreçlerini etkilememekte, varolan kimlikleri de desteklememektedirler.¹⁶ 20. yüzyılın sonunda dünya, bireylerin ve topluluklarının bir yere ait oldukları inancını yitirdikleri, içinde yaşadıkları coğrafyadaki varlıklarının tesadüfi olduğu bilincine vardıkları bir dünyadır.¹⁷ Antropolojiden sosyolojiye, felsefeden coğrafyaya birçok disiplinden kuramcıya göre yer – dünyada bir nokta ve sadece o noktaya ait hissetme, kök salma ihtiyacı – artık Heidegger ve Weil’in iddia ettiği gibi varoluşun temellerinden biri değildir. Bilginin, sermayenin, insanların, nesneler ve modaların hareketliliğinin toplumsal olgular üzerinde egemenlik kurduğu, yerleşikliğin yerini hareketin ve göçün aldığı bir zamanda ‘yer’ ancak nostaljik ve gerici bir kavram olabilir. Çağımız yersizliğin, Edward Said’in sözleriyle “mültecinin, yerinden edilmiş insanın, kitle göçünün çağı”dır.¹⁸ Bugün

nün toplumlarını anlamak ve yorumlamak için kullanılacaksa eğer, onu bildik tanımlarındaki sınır, aidiyet ve belli bir coğrafya içerisinde süreklilik gibi kabullerden kurtarmak, harekete ve değişime referansla tekrar tanımlamak gerekir. Bu yere aidiyete bağlı bir kimlik anlayışının da değişmesi demektir. Kimlik artık yerden bağımsız, akışkan ve sürekli değişim içinde olan bir olgu olarak anlaşılmalı, mekansal sınırlara bağlı olmayan çoklu ve karmaşık aidiyet biçimlerinin, sabit bir ‘ev’i olmayan, melez kimliklerin okunabilmesi için yeni kuramsal ve yöntemsel çerçeveler geliştirilmelidir.

Bu yeni anlayışın özellikle antropolojide disiplinin temellerini derinden sarsan bir dönüşüm yarattığını söylemek yanlış olmaz. Özellikle 1990’larda disiplinden birçok kuramcının kültürel kimlikleri coğrafi sınırlara değil de, o sınırların çözülmesine neden olan hareket ve hareketlilik, göç süreçlerine referansla yeniden tanımlamak gerektiğini öne sürdükleri görülür. Örneğin James Clifford antropolojinin ‘kök’lere [*roots*] değil de ‘yollara’ [*routes*] odaklanması gerektiği fikrine dayanan yeni bir kavramsal çerçeve önerir.¹⁹ Buna göre kültür yerleşikliğin değil, yolculuğun alanı [*a site of travel*] olarak görülmelidir. Bu söyleme paralel olarak yer kavramı üzerine geliştirilen söylemlerde de hareket ve sürekli bir dönüşüm vurgulanır. Rapport ve Dawson, örneğin, evin mekânda tek bir aidiyet noktası olarak sabitlenmesi olduğu görüşüne karşı “mobil bir ev anlayışı”nı savunurlar.²⁰ Iain Chambers da, benzer bir biçimde, gittikçe yaygınlaşan küreselleşme ve göç süreçlerinin şekillendirdiği insanlığın güncel durumunun başka bir yer anlayışını, yeri ait olunan mekanda sabit bir nokta değil de seyyar bir habitat olarak algılamayı gerektirdiğini iddia eder.²¹ Tüm bu kuramcılara göre John Berger’in gezginler, göçmenler ve sürgünlerin yaşamlarında ‘ev’in rutin pratiklerden, alışkanlıklardan, anılardan ve yaşanmış hikayelerden ibaret olan ve beden ve belleklerde bir yerden başka bir yere taşınan bir şey olduğu söylemi²² 20. yüzyılın sonunda evrensel bir gerçeklik haline gelmiştir.

Heller’ın jumbo jette karşılaştığı kadını da Clifford’ın öngördüğü gibi yerleşikliğin değil de yolculuğun alanından bir tecrübeye, seyyar bir yer tecrübesine referansla anlamak mümkündür. Heller da, ilk anda bir “kültürel canavar” [*cultural monster*] gibi gözükken bu kadının aslında modernitenin ikiyüz yıllık tarihinin sonuç ürünlerinden sadece biri olduğunu, onun yersiz olduğu kanısına varmanın acelecilik olacağını söyler. Campo’daki adamın evini belirleyen yalnızca dünya üzerinde bir nokta değil de o noktada başkalarıyla paylaşılan, oraya ait bir kültür ise eğer, kadın da aslında bir kültürün parçasıdır: ama onun parçası olduğu kültür belli bir yerin kültürü değil de belli bir zamanın, mutlak şimdiki zamanın kültürüdür. Kadını “Singapur’dan Hong Kong’a, Londra’ya, [ve oradan] Tokyo ve Prag’a takip ettiğimizde” der Heller, “onun aynı Hilton otelinde kaldığını, öğlen yemeği için aynı ton balıklı sandviçi yediğini, ya da, eğer canı öyle isterse, Paris’te Çin yemeği, Hong Kong’da Fransız yemeği yediğini [...], aynı tip faks makinalarını, telefon ve bilgisayarları kullandığını, aynı filmleri izlediğini ve birbirine benzer insanlarla birbirine benzer meseleler üzerine tartıştığını [görürüz]”.²³ Ev ve yer gündelik yaşamın geleneklerin, rutin ve alışkanlıkların konforlu çerçevesinde yaşanmasıysa eğer, bu kadının da bir ev ve yer tecrübesinden nasibini aldığını söylemek yanlış olmaz. Onun sırtında taşıdığı bir yere özgü bir kültür değil, her yerde paylaşılan, aynı olan bir zamandır. Bir başka deyişle, onun evi bir yerde değil de bir zamanda, ortak bu/şimdiki zamandır. Hep seyahat ettiği yerlerde paylaşılan bu zaman içinde, o zamanla birlikte hareket ettiği, ilerlediği sürece, hep kendisi olarak kalır.²⁴ Çağdaşlarımız, der Heller, belki artık kendilerini bir yere değil de bir zamana ait hissetmektedirler.²⁵

Bu yazının başındaki şiir ise bize farklı, Heller’ın tariflediği iki figürün örneklediklerinden daha karmaşık bir yer tecrübesi aktarır. 1990’ların başında Andre Previn tarafından bestelenen, ünlü siyah romancı Toni Morrison’ın sözlerini yazdığı ‘*Honey and Rue*’ adlı operanın parçalarından biri olan ‘*Whose house is this?*’ (*Bu ev kimin?*) başlıklı bu şiire yer ve eve dair birbiriyle ilişkili ama farklı anlamlar yüklenebilir. Öncelikle, Morrison’ın romanlarındaki siyah ırk vurgusuna aşina olanlar, şiirdeki sesin toplumdan dışlanan, onun içinde hiçbir zaman bir yeri olduğu hissine sahip olmamış *subaltern*’in sesi olduğunu bilirler. Bu sesin aktardığı ‘ev’, sahip olunmadan, çoğunlukla başkalarına hizmet ederek, başkalarının yerlerini ev yapmaya çalışarak altında barınılan çatıyı ifade ettiği kadar Amerika’ya, ırkçılığın evine de gönderme yapar. Dolayısıyla “neden kilidi anahtarına uyuyor?” sorusundaki tersyüz edilmiş mantık, ‘ev’ gibi olmayan bu evin nasıl olup da kurulabildiğinin, onun hoşgörüsüz ve dışlayıcı sınırlarının sorgulanmasıdır.²⁶

Öte yandan, ses başka bir yeri de düşlemektedir. Şiir, başka bir yerin – özgürlüğün, suyun ve gün ışığının olduğu ve kendi varlığının da kabul bulduğu, kendisinin de sevildiği (“benim için açılan kollar”) bir cennet

tasviriyle imgelenen bir yerin (ya da böyle bir yerin varolabileceği hayalinin) – sesin yakasını bırakmadığını hissettirir. “Neden kilidi anahtarına uyuyor?” sorusu, düşlediği, kendisini ait hissedebileceği yerle varolduğu yer arasındaki tezatlığı vurgular. Ses, belleğinde hala mekansal bir aidiyeti, bir ev tahayyülünü yaşatmaktadır; bu yüzden yaşamına daima bir yabancılik hissi eşlik edecektir. O, Heller’ın bizi tanıştırdığı sürekli seyahat eden kadın gibi sırtında bir zamanın ortak kültürünü değil, mekansal bir ev tahayyülünü, belki de geride bıraktığı ve anahtarını hala sakladığı evinin tahayyülünü olanca ağırlığıyla taşımaktadır. Bu ev onun kendiyile özdeşleştirdiği, benliğini hala desteklediğine inandığı yerdir. Şiirdeki ‘anahtar’ın kimlik, ‘kilit’inse yer olduğu düşünülebilir. “Neden kilidi anahtarına uyuyor?” sorusu, sesin ait olduğunu hissettiği yerden kopmuş oluşuna karşı isyanını ve aynı zamanda kimlikle yer arasındaki o eski izomorfik ilişkiye, çakışmaya duyduğu özlemi ifade eder. Soru bu anlamda çağımızda sayıları hızla artan, evleri bildikleri yerlerden zorunlu olarak ayrılmış sürgün ve mültecilerin geride bıraktıkları zaman ve yerlerle kurdukları ilişkiye işaret eder. Kuşkusuz bu ilişki Heller’ın karşılaştığı sürekli seyahat ederek yaşayan kadının evle kurduğu ilişkiden farklı bir ilişkidir. “Neden kilidi anahtarına uyuyor?” sorusu, Campo’daki lokanta sahibinin yerle arasındaki sorgulamadan kabullendiği varoluşsal bağın da antitezidir.

Fakat “neden kilidi anahtarına uyuyor?” sorusunun bir başka çağrışımı daha vardır: şiirdeki sesin, başka bir yer düşüyle yaşasa da, ‘burayı’ kabullenmekten, kilidi anahtarına uyan yeri ‘ev’ yapmaktan başka çaresi yoktur. Bu anlamda yine ‘anahtar’ı kimlik, ‘kilit’i yer olarak imlemek mümkündür. Buna göre, kimlikler yerlerle sabitlenmezler; fakat geçici de olsa kendilerini yerlere uydururlar. Yakın dönemdeki kimlik tartışmaları gözönüne alındığında bu metaforik bağdaştırma da anlamlı gözükür. Örneğin Stuart Hall’a göre, kimliklerin artık coğrafi sınırlara referansla tanımlanamayacağı bir zamanda, onları bütünsel ve değişmez olarak görmek yerine, bir yolculuğun farklı durakları, farklı yerlere tutunma/bağlanma noktaları, “derz noktaları [*points of suture*]” veya “geçici özdeşleşme noktaları” olarak tahayyül etmek daha anlamlıdır. Kimlik bu anlamda bir otobüs gibidir – özne sadece onunla bir yerden başka bir yere gitmek zorundadır. Bu yolculuk için taşıdığı bileti onu özne yapan herşeyi temsil etmez; sadece bir yerden başka bir yere gitmek için bir otobüse binmek ve yanında bir bileti taşımak zorundadır.²⁷ Hall’un yere bağlı, özcü bir kimlik anlayışına karşıt olarak kavramsallaştırdığı bu stratejik, pozisyonel ve çoklu kimlik anlayışına göre önemli olan öznenin kim olduğundan çok belli sınırları aşıp kendine geçici de olsa bir yer edinebilmek – ya da yine anahtar ve kilit metaforlarına dönecek olursak – , önüne dikilen kilitli kapıları açabilmek için hangi anahtarlarını kullanıp hangilerini gelecekte başka kapıları açabilmek üzere saklamak durumunda kaldığıdır.

Bu Dosya’nın odaklandığı ‘kimlik’ ve ‘yer’ kavramları yukarıda farklı deneyimler üzerinden yapmaya çalıştığım kısa denemede de görülebileceği gibi ele alınması son derece zor kavramlar. Her iki kavram üzerine de son yıllarda hayli kapsamlı bir literatür üretildi. Her iki kavram da, tam silinmekte oldukları düşünülen vakitlerde tekrar tekrar, yeni yüzlerle ortaya çıktılar, çıkmaya da devam ediyorlar.²⁸ İçinde geliştikleri paradigmlar bugünü anlamakta yetersiz kalsa da, yer ve kimlik kavramlarından vazgeçemiyor, onları dönüştürüp onlarla düşünmeye devam ediyoruz. Çünkü, yine Stuart Hall’un ‘kimlik’ özelinde saptadığı gibi, bu kavramlar başka kavramları anlayış biçimlerimizi dönüştürüyor ve onların düşünme biçimlerimizi dönüştürmesinde de etkili oluyorlar.²⁹ Mekansal sınırları, hareketi, mekan ve iktidar arasındaki ilişkileri sürekli dönüştürüp yeniden tanımladığımız yer ve kimlik kavramları üzerinden anlamaya çalışıyoruz. Bu sürekli dönüşümün getirdiği zorluğa paralel bir zorluk da yer ve yersizlik üzerinden yapılan modern ve anti-modern, ilerici ve tutucu kimliklere ilişkin yargılar. Ne bu tartışmalara, ne de bu tartışmalarda yerin ve kimliğin ele alınışı biçimlerine ve bunlara yöneltilen eleştirilere bu yazının sınırları içerisinde hakettiklerince değinmek mümkün değil. Fakat şunu hatırlatmakta fayda var: her iki kavram da, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, bağlamdan bağımsız, ‘neresi?’, ‘kimin yeri?’, ‘hangi tarihsel süreçler?’ gibi soruları sormadan, sınırların kimlerce ve nasıl kurulduğunu sorgulamadan ele alamayacağımız, üzerine herhangi bir yargıda bulunamayacağımız kavramlar. Çünkü Doreen Massey’in de belirttiği gibi, sınırları kapalı, farklılıkları dışlayan yerlere karşı duyduğumuz korku ve terörle, muktedir olmayanın, ezilenin ve dışlananın kendi yaşamsal alanının sınırlarını, yerini, evini, ‘özünü’ savunmasına verdiğimiz desteğin yanyana geldiği bir zamanda yaşıyoruz.³⁰

Bu sayı da farklı mekansal ve tarihsel bağlamlara referansla yer ve kimlik üzerine bir yeniden düşünme çabasının ürünü. İlk yazı, son yıllarda yer kavramını sıkça tartışan Uğur Tanyeli’den. Tanyeli, ‘yerin mekansal

koordinatlarından (bir yere ait olduğu düşünülen lokal kültürel kimlik, nitelik ve değerlerden) soyutlandığının iddia edildiği bir dönemde mimarlığın yer ile ilişkisini nasıl anlayabiliriz?’ sorusuna ‘mimarlık’ diye adlandırdığımız özgül bilgi ve eylem alanının zaten bu soyutlamanın bir ürünü olduğu cevabını veriyor ve hiç kuşkusuz mimarlık ve yer ilişkisi üzerine literatürde çok önemli bir yer edinecek kapsamlı bir metin ortaya koyuyor. Yer kavramına yine mimarlık içerisinden yaklaşan ikinci yazıda ise, Şebnem Yücel dikkatimizi Modern Mimarlık tarihi yazımındaki bir sınırsallık kurgusuna, ‘rejyonel modernlik’ tartışmalarına çekiyor. ‘Rejyon’, ‘merkez’ ve ‘çeper’ algılarını mimarlık tarihi yazımındaki önemli kaynaklara referansla tartışan Yücel rejyonalizmi ‘öteki modernler’i, yani Batı-dışı modern mimarlık ürünlerini “kabul edilebilir kılan mucizevi bir araç” olarak yorumluyor ve rejyonel mimarlık ürünlerinin yorumlanma ve sunulma biçimleriyle oryantalist resimde Doğu’nun temsil edilme biçimleri arasında paralellikler kuruyor.

Yer ve kimlik üzerine kavrayış biçimlerimizi kuşkusuz güncel toplumsal olaylara referansla da yeniden düşündüğümüz, sorguladığımız bir dönemden geçiyoruz. Bu sayının yayınlanmasından yaklaşık bir sene önce yaşanan Gezi Direnişi’nin sayının üç ayrı yazısında farklı yönleriyle ele alınmış olması da bunun önemli bir kanıtı. Yakın dönemde yer kavramını tartıştığım kuramsal bir yazıda Taksim Gezi Parkı’nda yaşanan ve oradan farklı kanallarla başka kentlere, başka kamusal mekanlara yayılan direnişin feminist coğrafyacısı Doreen Massey’in ‘ilerici bir yer anlayışı’ [*a progressive sense of place*]³¹ olarak nitelediği anlayışı örneklediğini, bu anlamda Gezi’nin bugün yerlerin nasıl kurulduğunu ve korunduğunu anlamak için bir laboratuvar niteliği taşıdığını belirtmiştim. Murat Çetin, sayının üçüncü yazısında, direnişin yer ile olan çok boyutlu ve karmaşık ilişkisini fiziksel ulaşım ağlarının yanı sıra sanal ağlar ve teknolojinin mümkün kıldığı iletişim ağları içerisindeki ilişkiselliklere referansla yorumlayarak bu saptamayı kapsamlı bir tartışmayla olgunlaştırıyor. İktidarın sabit ve değişmez kimlik anlayışına karşı Gezi’nin gücünün temelinde hiç kuşkusuz Çetin’in ustalıkla kavramsallaştırdığı gibi yerin taşınabilirliği, bölünebilirliği ve melezlenebilirliği yatıyor.

Teklik ve sabitlik kurgularına karşı çokluğu, hareketi ve değişkenliği ön plana çıkaran bu yazıyı ise Bülent Batuman’ın eylemin toplumsal varoluşunda önemli rol oynayan başka bir faktöre, ‘dil’e dikkat çeken ve eylemin dil ve mekanın etkileşimi ile ortaya çıkan temsillerle birlikte kurulduğunun altını çizen yazısı izliyor. Çetin’in yerler ve kimlikler üzerinden kavramsallaştırdığı çokluğa Batuman’ın eklediği anlamsal çokluk da kuşkusuz direnişte önemli bir rol oynadı. Çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmış gibi görünen ‘direniş’, ‘olay’, ‘isyan’, ‘protesto’ gibi kavramların arasındaki ince ayrımları siyasal ve tarihsel bellekteki çağrışımlarına referansla çizen Batuman, yaygın olarak benimsenen sloganların Gezi’nin ölçeğini nasıl sürekli bir dönüşüme/akışkanlığa (kayganlığa) uğrattığını tartışıyor ve kamusal mekanın siyasal eylemin faili haline gelmesinde dilin katkısını gözler önüne seren önemli bir metin ortaya koyuyor. Ahenk Yılmaz’ın izleyen yazısı ise, eylemin bu kendine özgü, sınırları kaygan coğrafyasında başka bir bağlamda, İzmir’de, Gündoğdu Meydanı’nın bu döneme kadar kentteki protesto eylemlerinin merkezi olarak bilinen Cumhuriyet Meydanı’nın yerini almasını yer ve kimlik arasındaki ilişkinin kurulmasında toplumsal-siyasal belleğin rolüne referansla irdeliyor. Yer ve kimlik gibi belleğin de sabit olmadığının, her hatırlama eyleminde güncel bilgiyle tekrar kurulduğunun altını çizen Yılmaz, toplumsal bellekte devletin temsiliyetiyle kodlanan Cumhuriyet Meydanı’nın sivil hareketlerde önemini kaybetmesini yeni kentli kimliklerinin oluşumuna bağlıyor ve bu kimliklerin mekansallığının Gündoğdu Meydanı’nda nasıl çizildiğini aktarıyor.

Sayının bundan sonraki iki yazısı ise toplumsal kimliklerin oluşum ve müzakere süreçlerinde mekanları kendi çıkarları yönünde (gizle(n)mek, olumla(n)mak ya da benzer amaçlarla) tanımlama ve kullanma biçimleri üzerine. Burkay Pasin, Türkiye’deki kuir bireylerin hamam, sinema ve park gibi mekanları ‘kentsel dolaplar’ ve ‘performans sahneleri’ olarak kullanımlarını ve bu mekanlardaki yer-kimlik ilişkilerinin son 40 yıldaki dönüşümünü sözlü tarih görüşmeleri ve bilişsel kent haritaları üzerinden tartışıyor. Fatmagül Aslaner Gegeoğlu ise beyaz yakalı kentli kimliğinin ofis mekanları üzerinden tanımlanma sürecini Tekfen Kağıthane Ofispark projesine referansla, projenin gerçekleşmesinde rol alan, kullanıcıları da içeren aktörlerle yaptığı görüşmelerden yola çıkarak irdeliyor. Yukarıda anahtar ve kilit metaforlarından yola çıkarak kısaca tartışmaya çalıştığım yer ve kimliğin pozisyonel, stratejik ve geçici yönlerini yeni açılımlarla yorumlamaya da olanak veren bu iki ilginç yazıyı ise sayının son yazısı olan Funda Uz’un 1980’ler İstanbul’unda yeni bir tür yersizleşmenin yolunu açan nostalji söylemini hem kamusal hem de özel mekanlar üzerinden, popüler medyada yer alan imgelere referansla okuyan deneme yazısı izliyor.

Bu giriş yazısının sonucu adına - sayının konusunu belirlediğim ilk günden bu yana, özellikle de editöryel süreçte benimle uyum içerisinde çalışan sevgili yazarlara, sayının koordinatörü sevgili Doç.Dr. Berin Gür’e ve Mimarlar Odası Ankara Şubesi’ne sonsuz teşekkür ederim. ‘Kimlik ve yer’ üzerine yeni ufuklar açan bir okuma olması dileğiyle.

DİPNOTLAR

¹ Toni Morrison, *Home* (New York: Vintage International, 2013). Aksini belirtmediğim takdirde yazıdaki çevirilerin tamamı bana aittir. Toni Morrison’ın şiirinin orijinali şöyledir: “Whose house is this? Whose night keeps out the light In here? Say, who owns this house? It’s not mine. I dreamed another, sweeter, brighter. With a view of lakes crossed in painted boats; Of fields wide as arms open for me. This house is strange. Its shadows lie. Say, tell me, why does its lock fit my key?”

² Agnes Heller, “Where are we at home?”, *Thesis Eleven*, 41 (1995): 1-18.

³ Heller, (1995): 1.

⁴ Heller, (1995): 1.

⁵ ‘Yer’ kavramı üzerine daha detaylı bir tartışmam için bkz: Didem Kılıçkiran, “Uğur Tanyeli’ye gecikmeli bir cevap: Başka bir ‘yer’ anlayışı mümkün”, *Arredamento Mimarlık*, 07-08 (2013): 52-59.

⁶ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper and Row, 1959).

⁷ Simone Weil, *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, (Londra: Routledge, (1949) 2002).

⁸ Edward Relph, *Place and Placelessness*, (Londra: Pion, 1976): 40.

⁹ Relph (1976): 40.

¹⁰ Heller (1995): 1.

¹¹ Detaylı bir tartışma için bkz: Liisa Malkki, “National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees”, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, der. A. Gupta & J. Ferguson, (Durham: Duke University Press, 1997); Akhil Gupta & James Ferguson, “Beyond ‘culture’: Space, identity, and the politics of difference”, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, der. A. Gupta & J. Ferguson, (Durham: Duke University Press, 1997).

¹² Stuart Hall, “New cultures for old”, *A Place in the World: Places, Culture and Globalisation.*, der. D. Massey & P. Jess, (Oxford: Oxford University Press, 1995): 181.

¹³ Edward Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place- World*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1993): 307.

¹⁴ Heller (1995): 1.

¹⁵ Heller (1995): 1.

¹⁶ Bkz: David Morley & Kevin Robins, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, (London: Routledge, 1995).

¹⁷ Heller (1995): 4.

¹⁸ Edward Said, “Reflections on exile”, *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures.*, der. R. Ferguson, M. Gever, T. Minh-ha & C. West, (New York: The New Museum of Contemporary Art, 1992): 357.

¹⁹ James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

²⁰ Neigel Rapport & Andrew Dawson, “The topic and the book”, *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, der. N. Rapport & A. Dawson, (Oxford: Berg, 1998): 7.

²¹ Ian Chambers, *Migrancy, Culture and Identity*, (Londra: Routledge, 1994).

²² John Berger, *And our Faces, My Heart, Brief as Photos*, (Londra: Writers & Readers, 1984).

²³ Heller (1995): 2-3.

²⁴ Heller (1995): 2-3.

²⁵ Heller (1995): 3.

²⁶ Morrison’ın şiirinin diğer çalışmalarına referansla daha detaylı bir yorumu için bkz: Yvette Christianse, *Toni Morrison: An Ethical Poetics*, (New York: Fordham University Press, 2012).

²⁷ Michael Watts, “Mapping meaning, denoting difference, imagining identity: Dialectical images of postmodern geographies”, *Geografiska Annaler*, 73(1) (1991): 7-16, 11.

²⁸ Örneğin bkz: Doreen Massey, *For Space*, (Londra: Sage, 2005); Alison Blunt & Robyn Dowling, *Home*, (Londra: Routledge, 2006); Kim Dovey, *Framing Places: Mediating Power in Built Form*, (Londra: Routledge, 1999); Alison Blunt, “Cultural geography: Cultural geographies of home”, *Progress in Human Geography*, 29(4) (2005): 505-515.

²⁹ Stuart Hall, “Who needs identity?”, *Identity: A Reader*, der. P. du Gay, J. Evans & P. Redman, (London: Sage, 2000).

³⁰ Massey (2005): 6.

³¹ Kilickiran (2013); ‘ilerici bir yer anlayışı’ üzerine bkz: Doreen Massey, “A global sense of place’, *Marxism Today*, June (1991): 24-29.; Doreen Massey, “A place called home?”, *New Formations*, 17 (1992): 3-15; Doreen Massey, “Politics and space/time”, *Place and the Politics of Identity*, der. M. Keith and S. Pile, (Londra: Routledge, 1993); Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, (Cambridge: Polity Press, 1994).

YERÖTESİLİK PRATİKLERİ VE MİMARLIĞIN İCADI

Uğur Tanyeli, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü

Özet

Çoğu 17. yüzyıldan bu yana icat edilmiş bir dizi pratik var ki, onlar “displacement”i, “dislocation”ı ve çoğul-vatanlılığı dünya genelinde mümkün kıldılar ve kılıyorlar. Bu gibi pratikler doğrudan veya dolaylı olarak, bugün topluca ve tartışmasız olarak mimarlık diye tanımlanan olgu ve “şeyler”i de yerden soyutlayarak düşünmek için üretildiler. Onlar sayesinde mimarlık da metaforik olarak artık çoğul-vatanlı. O pratikler bu yazıda “yerötesilik pratikleri” olarak tanımlanıyor. Daima tikel, daima belirli bir özgül bağlamda ortaya çıkmış olan bazı vuku buluşları, bağlamlarının dışında yerötesi bir zeminde düşünmek, kavramak ve türdeş hale getirmek, karşılaştırmak (yerden soyutlayarak ortaklaştırıcı bir ortamda irdelemek) ve nihayet, “mimari” diye nitelemek onlar sayesinde mümkün olabildi. Mimarlığın bugünkü “connotation”ları burada irdelenecek o pratikler (ve irdelenmeyecek daha pek çokları) sayesinde varedilmiş gibi gözükür. Dolayısıyla, “mimarlık”ın insanlık tarihiyle yaşıt ezeli ve ebedi bir kavram olmadığı, aksine çok yeni “icat edildiği” söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Yer, yerötesilik, çoğul-vatanlılık, yerötesilik pratikleri

“[Aleksandr] Herzen, nostaljiye ve kendine acı-maya mağlup olmak yerine, yerinden olmuşluğu anlamlı kılmaya, hatta onu bir yaşam biçimi olarak kucaklamaya uğraştı. Bu kucakla yış onu modern kılar. Yerinden olmuşluk [displacement] ve konumundan edilmişlik [dislocation], ekonomi ve politikanın yönlendiricileri oldukları gibi, modern sanatın da amblemleridir.”¹ Sennett’in dikkat çektiği gibi, Herzen bir politik sürgündü ve kendi yerinden edilmişlik halini kapsamlı bir düşünsel etkinlik için zemin kılmayı başarabildi. Onun “displacement”ı 19. yüzyıl Rusya’sının siyasal kısıtlamalarından uzaklaşma fırsatı verdiği, ama uzakta olmasının Rusya üzerine düşünme imkânını elinden almak bir yana, sağladığı mesafelenmeyle daha bile geliştirdiği için verimli olmuştur. Zaten dönemin hemen her parlak Rus aydını gibi o da, idealleri, entelektüel birikimi ve yetiştirme biçimiyle Avrupalı bir liberal, ama aidiyet tanımları ve kendisine dert bildiği ülke çerçevesinde Rus’tu. Durumu bundan bile karışık aslında. Alman soyundan geliyor, Almanca bir soyadı taşıyor, kendisini Rus sayıyor ve Rusya’da yaşama olanağından yoksun bırakılmış bulunuyordu. O yüzden vatanını kaybetmiş olmaktan fazla, çoğul-vatanlıydı belki de. Böyle bir çoğul-vatanlılık halininse modernlikten başka bir şey olmadığı aşikâr.

“Displacement” ve “dislocation” sadece Herzen gibi yerinden olmuş birey için, ekonomi, politika ve sanat için yaşamsal değil. Önceki çağlarda bilinmeyen “yeni” (yani çoğu 17. yüzyıldan bu yana icat edilmiş) bir dizi pratik var ki, onlar “displacement”ı, “dislocation”ı ve çoğul-vatanlılığı dünya genelinde mümkün kıldılar ve kılıyorlar. Bu gibi pratikler doğrudan veya dolaylı olarak, bugün topluca ve tartışmasız olarak mimarlık diye tanımlanan olgu ve “şeyler”i de yerden soyutlayarak düşünmek için varedilmiş gibidir. Onlar sayesinde mimarlık da metaforik olarak artık çoğul-vatanlı. İşte o pratikleri bu yazıda “yerötesilik pratikleri” olarak tanımlayacağım. Daima tikel, daima belirli bir özgül bağlamda ortaya çıkmış olan bazı vuku buluşları, bağlamlarının dışında yerötesi bir zeminde düşünmek, kavramak ve türdeş hale getirmek, karşılaştırmak (yerden soyutlayarak ortaklaştırıcı bir ortamda irdelemek) ve nihayet “mimari” diye nitelemek onlar sayesinde mümkün olabildi. Mimarlığın bugünkü “connotation”ları aşağıda tartışılacak o pratikler (ve daha pek çokları) sayesinde varedilmiş gibi gözükür.

Tanımı sanki ezeli ve ebedi bir “mimarlık” kavramı varmış gibi yapıldığından, muhtemelen her dilde sabitlenmiştir, ama bugün “mimarlık” denince akla gelenler ve/veya dolayımlananlar ve/veya bağlantılı düşünülenlerin çoğu tarihsel bir ölçekte epey yeni. Bununla, “mimarlığın icadı” denebilecek bir imalattan söz ediyorum. O icatsa, aşağıda sıralanan veya burada ele alınmayan birçok yerötesilik pratiği sayesinde mümkün oldu. Sözkonusu pratiklerin en eskisi bile Almanya-İtalya çizgisinin batısındaki Avrupa parçasında en fazla 16. yüzyıla, çoğunluğu 18. yüzyıla kadar geriye giden tarihlere sahip. Osmanlı ve Türk öznelerin bu icat sürecine girilmesiyle geç 18. yüzyılda başlasa bile, asıl değişim 19. yüzyıl ortalarından itibaren gündeme geliyor. Kısacası, mimarlık tarihsel-kavramsal bir analizde, ne bir maddi pratik olarak prehistoryadan, ne düşünsel bir etkinlik olarak Antikite’den, ne de meslek olarak İmhotep’ten başlıyor.

Ne var ki, mimarlığın insanlık tarihi kadar eski olduğu inancını tartışmaya alışık değiliz. Onun barınma ihtiyacı duyan ilk insan kadar eski olduğunu düşünmeyi yeğleriz. Bu inanç, mimarlığı varedenin, insanın doğasında içkin bir içgüdü olduğu biçiminde de ifade edilir. Sorun şu ki, historiyoğrafik titizlikle konuşmaya kalkışan biri için, ne insanın doğası diye bir şey, ne de onda tanımlı ve onbin yılı aşkın bir süredeki sayısız üretimleri vareden bir “mimari içgüdü” var. İnsanın doğası da, içgüdü diye nitelenen temel insanî işlevleri de tarihsel ni-

telikteler ve sürekli değişip dönüşüyorlar. O yüzden, örneğin, insanda estetik içgüdüleriyle varlık kazanan – prehistorik figürünü de, Praksiteles’i ve Donatello’yu da, hat sanatını, Afrika maskesini ve Damien Hirst’ü de kapsayan – bir sanat özü de yok. Böyle kapsayıcı bir sanat kavramı uzun bir süreçte imal edildi ve modern bir konstrüksiyon olduğu kesin.² Bugün sanat ürünü diye adlandırılan çoğu artifakta bir yüzyıl önce bu ad verilemezdi, çünkü bazıları mevcut değillerdi, bazıları da başka adlar taşıyordu. Veya Yunanlılar bir grup ürünü diğer pratiklerden bizim yalıtıp ayırttığımız şekilde ayırtmıyor ve her tür nesne imalatını “tekhne” terimi çerçevesinde adlandırıyor, ama “sanat” diye özerk bir epistemik paket yapmıyorlardı. Buna karşılık, sözcelimi, müzik onlar için bir “tekhne” değildi. 19. yüzyıl ortasında bile Osmanlılar da, “sanat” dediklerinde aynı geniş kapsamda konuşur ve ayakkabıcıyla marangozun, tornacıyla mimarın pratiklerini topluca “sanat” olarak tanımlarlardı. Resmi, heykeli, mimarlığı “sanat” (19. yüzyılın ikinci yarısında “fen”), kuyumculuğu, dericiliği vs.’yi yeni uydurdıkları “zanaat” diye bir terimin kapsamında ele almaları için 20. yüzyılın başına kadar beklemek gerekecekti. Bugünse, sanat-zanaat-tasarım-mimarlık sınırları alabildiğine geçirgenleşti ve anlamını da büyük ölçüde yitirdi. Dolayısıyla, bir dönemde geçerli olan terimlerle tüm çağların estetik ürünlerini ifade etmenin epey sorunlu olduğu aşikâr.

Mimarlık için de bu aynen geçerli. Terim, Batı dillerinde Antikite’den (architectura), Türkçe’de (mimari) en azından 15. yüzyıldan beri kullanıldığı için, “riyakâr bir dost” sayılabilir. Linguistik ses değeri ve formu büyük ölçüde aynı kaldığından, sanki, anlamı da değişmemiş gibi düşünülür. Buy-sa aldatıcı bir sabitlik yanılsaması, bir kavramsal “riyakârlık” hali yaratır. Halbuki, yüzyıllar boyunca sözcük sadece yapı üretim etkinliğine, mesleğe gönderme yapmış, bir özgül bilgi alanını tanımlamamıştı. Bugünküne azçok benzeyen bir anlamla yüklenmeye başlaması Rönesans İtalyanca’sında başlayacaktır. Antik Yunanlılar’ın sadece bu pratikle uğraşan özneyi adlandırmış oluşları, terimin kökenindeki anlamının belirli bir bilgiye değil de, bir imalatçıya işaret etmesi bu açıdan aydınlatıcıdır. “Arkhitekton” sözcüğü “arkhi-” (“arkhon” = şef, önder) ve “tekton” (yapım, imalat, marangozluk) parçalarından oluşur ve anlamı bugünkü dildeki “usta”ya benzer. “Mimarın yaptığı iş” anlamındaki “architectura”yı Romalılar Yunanca sözcüğü kök alarak yaratacaktır. Türkçe’de mimari ve mimarlığın da benzer biçimde Arapça “mi’mar”dan kökenlenmesi “arkhitekton-architectura”ya ilginç

bir benzerlik gösteriyor. Ne var ki, “mi’mar”ın linguistik yapı olarak kökende bir faile, eylemi yapana işaret etmeyip bir ism-i mef’ul (eyleme maruz kalanı ifade eden isim) oluşu anlaşılır gibi değil. Yine de terim³ her iki kültür alanında da, bir pratiğin öznesinden o pratiğin kendisine ve oradan da nesnesine doğru uzanan bir oluşum süreci içinde biçimlenmiş gibi gözüküyor. Başka biçimde söylenirse, belirli bir “yer”de varlık kazanmış bir üreticiyi ve onun yine “yer”de tanımlı üretim pratiğini, mesleğini anlatan bir terim, zaman içinde yerötesi ve zamanötesi bir bilgi alanını anlatır hale gelecektir. Bu süreç aynı zamanda da o bilgi alanının “evrensel” bir kategori olarak inşası demektir.

“Mimarlık” teriminin bugün işaret ettikleri bu yazıda özetlenemeyecek kadar dolambaçlı tarihsel süreçlerde inşa edildi. Zamanda ve mekânda yaygın ve uzlaşmaz farklılıklar da içeren bu süreçlerin bugün dünyanın hemen her yerinde gelip dayandığı noktaysa, artık en azından coğrafi ve tarihsel açıdan şaşırtıcı bir türdeşlik noktası. “Mimarlık” denince akla gelenler – ki, onların neler olduklarını sıralamaya kalkışmayacağım – bugün neredeyse küreselleşmenin en inanılır görüntüsünü oluşturuyor. Zaten “mimarlık” teriminin epistemik kapsama alanına girenler üzerindeki tartışmasız uzlaşma, tek başına burada anlatmaya uğraştığım meseleyi doğrudan örnekliyor ve hatta açıklığa kavuşturuyor: Zamanötesi ve yerötesi uzanımdaki bir “mimarlık” kavramı üretmek, onun her yerde ve zamanda geçerli kılınması ile aynı şey zaten. Herkesin kendisine ait bildiği – mekânsal, inşai ve düşünsel – herşeyi rahatça içerebilir genişlikte bir “mimarlık”ın geçerliliğinden kuşkulanan için en azından bir psikososyal zemin kalmamıştır. Bugün Eskimo iglosunu da, Afrika’da Dogon kulübesini de, Empire State Building’i de, Floransa’da Ponte Vecchio’yu da, Malabadi Köprüsü’nü de, ütöpik olanı da, çizimseli de, salt söylemsel olanı da, parametrik pratikleri de, analog olanları da kapsayacak kadar geniş kapsamlı bir tarif yapılmışsa, o tarifi geçerliliğinden neden kuşku duyulsun ki?

Bu makalede de zaten mimarlığın o genişletilmiş tanımı sorunlaştırılmayacak. Sorun, bu tarifi geçerli olup olmadığında düğümlenmiyor; onun ezeli ve ebedi olduğuna, tüm çağlarda aynı anlama geldiğine, yani neredeyse aşkınlığına inanmaya dünya genelinde teşne olunmasından kaynaklanıyor. Benim makalede yapmak istediğim de bu inancı analiz etmek: Birincisi, böyle bir inancın ne denli yeni olduğuna işaret etmek, ikinci olarak da, onu üretebilmek için icat edilen ve/veya kullanılan bazı pratikleri – yerötesilik pratiklerini – tartışmak.

Ancak, burada kısa bir parantez açılması zorunlu: Mimarlığın kapsama alanı coğrafi-tarihsel uzanım bağlamında artık kanıksanmış bir genişlik gösteriyor ve hemen herkes buna inanıyor olsa da, aynı inanç mimarlığın kavramsal içeriği bağlamında geçerli değil. Dünya genelinde, örneğin, Sarkis’in ileriki ilgili bölümde ele alınacak “Ryoanji” yerleştirmesini mimarlık olarak kabul etmeyecek geniş bir çoğunluk tabii ki var. Ya da Situasyonistlerin burada hiç tartışılmayacak üretimlerini mimarlık ve kent bağlamında okumaya ikna edilemeyecek mimarlar ve mimar olmayanlar hâlâ fazlasıyla mevcut. O yüzden, mimarlığın icadının toplumsal “resepsiyon”u açısından iki ayrı vechesi olduğunu ve birinin coğrafi-tarihsel, diğerinin kavramsal genişlemeye işaret ettiğini ayırdetmek zor değil. Yine de bunları ayrı ayrı tartışmayacağım, çünkü söz konusu ikililiğin sadece bir alışma süresi meselesi olduğunu düşünüyorum. Yani kavramsal genişleme de kısa sürede içselleştirilecektir ve içselleştirilmektedir. Hiç değilse bugüne kadarki gidişat böyle olacağına inanmayı sağlıyor.

Aşağıda incelenecek yerötesilik pratiklerinin dizilişi herhangi bir önem sırasına işaret etmiyor. “Mimarlığın icadı” bağlamında hiçbirinin rolü diğerinden fazla değil. Üstelik bu sıralananlar mimarlığı bugünkü anlamlarında mimarlık kılan başlıkların eksiksiz bir listesi de değil. Okuyucu, burada yer almayan ve çok yaşamsal önemde başka yerötesilik pratikleri bulunduğunu kolayca farkedebilir. Örneğin, matbaanın ve basılı mimarlık kitabının “icadının” mimarlık bilgisini nasıl yerötesi kıldığını (ve yeniden icat ettiğini) benim terimlerle olmasa da daha önce anlatmış en az iki kişi var.⁴ O yüzden bu çok önemli yerötesilik pratiğine, basılı kitabın üretim ve kullanımına, burada değinmedim. Yine ele almadığım önemli bir başlık ise, yere bağımlı “zevk”in yerine, yerötesi “estetik” kavramının geçmesinin işaret ettiği durum. Sanatsal kaliteyi evrensel estetik kategorilerle belirleme çabası, bugünkü kapsamında bir mimarlık kavramı inşa etmek için zorunlu bir pratikti.

Tartıştığım pratiklerin kronolojik bir dizimini de yapmadım. Çok kabaca en eskiler başta, daha yeniler arkada yer alıyor. Ancak tüm yerötesilik pratikleri öyle uzun oluşum süreçleri içinde ortaya çıktılar ki, sanki bir anda icat edilivermişler gibi onları uygulamaya kondukları günde sabitleyip uygun bir tarihe yerleştirmek mümkün olmuyor. Ne preziz bir başlangıçları, ne de rollerini tamamlayıp gündemden düştükleri kesin bir tarih var. Benim büyük oranda keyfi sıralamam şöyle: Boyut ve tarif, “Triomphe de la methode”, “Entwurf ei-

ner historischen Architectur”, Bir “musée complet d’architecture”, Selimiye’de fare sayımı, Mukavemet ve statik, “Mechanical” ve “technology”.

Boyut ve tarif

Osmanlı kentsel mülklerinin satılmak, vakfedilmek veya değiş tokuş edilmek (istibdal) gibi resmi işlemler için nitelik tanımlarının yapıldığı sayısız belge var elde. Uzman olmayanlar, yaklaşık geç 18. yüzyıl İstanbul’una kadar, onlarda arsa ve yapı boyutlarının sayısal bir değerle tanımlanmadığını görerek şaşırabilir. Kamusal ve özel her yapının ve/veya mülkün boyutları ifade edilmek isteniyorsa kullanım bileşenlerine, konum ifade edilecekse çevresindeki başka mekânsal verilere göndermekle tarif edilmektedir. Satış belgeleri (hüccetler) ve vakfiyeler, örneğin, evleri “alt katta iki oda, hela, mutfak, üst katta üç oda ve sofa, avluda kuyu ve fırın” anlamında verilerle tanımlar. Konum saptamalarıysa, “sokak, Bakkal Mustafa’nın evi, mahalle mescidi, Fatma Hatun’un mülkü ile sınırlı” şeklindedir. Böyle bir tarifleme pratiği mekânı, genelde her tür mimari gerçekliği, sadece ve sadece yer bağlamında anlatır. Birincisi, konumlanmalar o mekânı doğruca o fizikososyal çevrede, o yerde inşa edilmiş hafızaya müracaatla tasvir etmektedir. İkinci olaraksa, mekânın kendisi de yine o yer için geçerli kullanım bileşenleri sayılarak anlatılmaktadır. Konum ve boyut tanımları için “boş kategori”⁵ niteliğinde bir birim yoktur. Mimari gerçekliği tanımlayıcı ve betimleyici nitelikteki tüm kategoriler o yere ilişkin toplumsallıkla sınıksız doludur. Evin konumunu bilmek için o kentteki o mahalleyi, o mahallede oturanları bilmek, hatta o mahallenin kabaca mekânsallığına aşina olmak gerekir. Evin boyutları da yine ancak o yerde geçerli kullanım alışkanlıklarından haberli olanlar tarafından kestirilebilir. Üç odalı bir 16. yüzyıl İstanbul evinin yaklaşık nasıl bir mekânsallığa, nasıl bir barınma standardına, ne düzeyde bir konfora işaret ettiğini bilmeyen, belgede anlatılan konutun nasıl bir konut olduğunu, hatta küçük mü, yoksa geniş mi olduğunu hiç anlayamaz. O yüzden, çağdaş tarihçiler bu tür belgelerle karşılaşınca nasıl bir mimariden söz edildiğini kavrayabilmek konusunda apaçık çaresiz kalırlar, çünkü “boş kategori” niteliğinde tanımlayıcılardan yoksun olunan bir dünyada mimariye ilişkin bilgi, o yerdeki yaşanmışlıklar sayesinde edinilir. İçinde yaşamamış olanlar bir kavrama imkânı olarak, belki mekân anlatan terimlerin sözlük anlamlarına başvurabilirler. Bununsu çoğu zaman başka kavramsal “riyakâr dostlar”la karşılaşmak gibi bir tehlikesi vardır. Sözlük, o yerde yaşanmışlık halinin yerini tutamaz;

bize güncel “oda” tanımını ve/veya etimolojisini verir. Oysa, bilinmesi gereken şey, 16. yüzyılda o belgeyi yazan ve kullananların gündelik yaşam pratikleri içinde tanıdıkları “oda”nın, en genelde mimari ürünün ne olduğudur. Terimin tarihsel linguistik serüvenine ilişkin bilgi bile çok sınırlı bir kavrayış imkânı sunar.

Yerden yere değişen bir tarihsel süreçte yukarıda anlatılan mimari betimleme teknolojisi değişir. Sözelimi, Osmanlı dünyasında 18. yüzyıl sonlarında İstanbul’dan başlayarak yapı ve arsa boyutları artık zirakare (dönem terminolojisiyle, “sat-rancı zira”) cinsinden verilmeye başlar.⁶ Bir boş kategori olan yüzölçümü birimi, artık o birimin geçerli olduğu ve olmadığı her yerde konumlanan tüm yapı ve arsaları, genelde mekânları aynı yerötesi düzlemde kavrama ve karşılaştırma imkânı tanımlamaktadır. Burada önemli olan bir mekânın bir ölçüm birimi çerçevesinde ifade edilişi ve bunun talep edilişidir. O birimin ne olduğu hemen hiç önem taşımaz, çünkü birimler birbirlerine kolayca çevrilebilirler. Devrimsel değişim şu: Bu yerötesilik pratiğini kullananlar, mekânları sadece gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde “yaşamaz”, deneyimlemez, fakat mekâna ilişkin bilgileri matematiksel olarak da kurarlar. Bu sayede matematiksel olarak ifade edilebilen tüm mekânları içeren bir yerötesi mimarlık tahayyül etme imkânı doğmuştur.

Sayısal mekânın boyutlarını tanımlamakla kalmaz ve parasal değer in sayısalılığıyla buluşur da. Ortada bir boyut tanımlayıcı birim varsa, onun ekonomik değerini tanımlayan ve niteliksel değil, niceliksel bir tanım da vardır. Niteliksel olanın yere bağımlı (gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde) olduğu bir dünyadan, niceliksel, çünkü boyut ve değer birimleri gibi yerötesi geçerliliği olan parametrelere dayandığı bir sisteme doğru değişir mimarlığın tanımı. Bedenle kavramak, deneyimlemek imkânı tabii ki ortadan kalkmaz, ancak artık matematiksel terimlerle de kavramak gibi ileride sayısız uzanımları üretilecek yeni bir alan açılmıştır.

Mekâna ilişkin bilgi olarak mimarlık, bu denli büyük bir kavrayış değişiminin öncesinde ve sonrasında kuşkusuz çok farklı olacaktır. 19. yüzyıl Osmanlı’sı da 16. yüzyıldaki gibi aynı “mimari” sözcüğünü kullanıyor olabilir; ama mimari deyince ifade ettikleri şeyler radikal biçimde farklıydı. Bunun sadece Osmanlı’nın başına gelen bir kaza olmadığı, dünya genelinde ama eşzamanlı olmayan biçimde vuku bulduğu kesin.

“Triomphe de la methode”

Luigi Ferdinando Marsili, hareketli bir askeri-diplomatik yaşamın ardından memleketi Bologna’ya döndüğünde 12 Aralık 1711’de Istituto delle Scienze’yi kurar.⁷ Amacı, bu kurumda bilimlere pratik uygulamalarıyla bütünlük içinde ele almak ve eski parlaklığı sönmekte olan üniversite kentini Bologna’yı akademik açıdan canlandırmaktır. Kendi koleksiyonlarını bu kuruma bağışladığı gibi, sonraki yıllarda da sürekli satınalmalar ve Avrupa’nın çeşitli yerlerine yönelttiği taleplerle “Istituto”daki birikimi genişletecektir. Koleksiyonları pratik işe yararlığı olan veya sadece üzerinde çalışma yapmak için araç kullanımı gereken – dolayısıyla üçboyutta görselleştirilebilir – döneminin tüm bilimsel disiplinlerini içerir. Bu arada, ilginç olan şu ki, askeri mimarlığı da kapsar. Topladığı tahkimat maket ve çizimleri bugün de – Paris’teki Musée des Plans-Reliefs’in ardından – Avrupa’daki en geniş ve önemli ikinci koleksiyondur.

Bilimin 17. yüzyıldan beri modern tanımını edinmeye başladığı düşünülürse, tahkimat teknolojisi maketlerinin bir bilim kurumunda ne aradığı sorulabilir. Bunun cevabı, “bilimsel” tasarım ve inşaatın da aynı zaman aralığında ortaya çıktığı şeklinde olmalı. 17.-18. yüzyıl dönümünde diğer inşai pratiklerde henüz sözkonusu olmayan metodolojik yapım ve planlama etkinliği, tahkimat mimarisinde (veya mühendisliğinde) kullanılmaktadır. O denli ki, sadece savunma mimarisi değil, o mimariye yönelik saldırının da metodolojik çerçevesi oluşturulur. Konunun en büyük kuramcı ve uygulamacısı Sebastien Le Prestre de Vauban daha 1702’de, ileride Türkçe⁸ dahil 15 dile çevrilecek “Traité de l’attaque des places”ı (Tahkim Edilmiş Alanlara Saldırı Üzerine Risale) yazar.⁹ Artık mekân yalnız planlanması ve inşasıyla değil, muhasarası ve ele geçirilmesi bağlamında da metodolojik, matematiksel ve bilimsel bir dizi pratiğin konusudur. Bu gerçekten de metodun zaferidir. Ama, ondan da önemlisi, mekândan, mimarlıktan, inşa edilmiş artifaktan Vauban’a kadar sadece “üretimi” çerçevesinde konuşmak mümkünken, artık “yeniden üretimi” veya “tüketimi” bağlamında da konuşma imkânı doğmuştur. Yapmanın olduğu kadar, “Traité de l’attaque des places” örneğinde olduğu gibi, yıkmanın, tahrip etmenin de metodu kurgulanabilir.

Metod, bir yerötesilik pratiği olarak iki değişimi haber verir: Birincisi, uygulanması belirli bir yere bağımlı değildir; gerek duyulan her yerde metodun tanımladığı aynı disiplinle, aynı prosedür çerçevesinde kullanılabilir. İkincisi, mimari üretimi

yardan bağımsız olarak yeni biçimlerde tanımlama fırsatı sunar. Mekân ve yapı üretim “iş”i neredeyse sonsuz bir zenginlikte ayrıntılandırılabilir. Onu tekil bir imalat etkinliği değil, süreç olarak tahayyül etmek ve mekânın ve yapının yaşamını bir süreçler ve süreç içinde süreçler dizisi olarak planlamak da mümkündür. Tekil bir imal işini niteleyen bir terim olan “tekhne” artık bu karmaşık ve çoğul metodolojik etkinliğin adı olamaz. “Tekhnologia”ya giden yol açılmıştır. Nitekim bu terim de yine 18. yüzyıl içinde kullanıma girecektir (bkz. aşağıda “‘Mechanical’ ve ‘technology’” başlıklı altbölüm).

Öte yandan yine Marsili’nin koleksiyonu bir başka yeni gelişmeyi daha haber verir: Eldeki maketlerin önemli bir kesimi doğrudan “mucitleri” olan örnek tahkimatlara aittir.¹⁰ Rimpler, Anton von Herbolt, d’Azin, Leonhard Christoph Sturm, Francesco de’ Marchi, Menno van Coehoorn, Vauban, Christoph Heideman gibi adlardır bunlar. Müellifi belli tüm maketler yaklaşık dairesel bir alanı kuşatan bir tahkimatın yarısını görselleştirir. Yani, sadece savunma yapısı inşa etme pratiği metodolojik bir düzene, sisteme bağlanmamış, aynı zamanda metodlar da sistematize edilmiş, eşdeğerleştirilmiştir. Bunlar belirli bir yeri tahkim etmezler, yerötesi bir tahkimat sistematizi tanımlarlar. Sanki çoktan seçmeli bir metodolojik sistematik kurulmuştur. Tüm farklı tahkim teknolojisi “icat”larını yerötesi bir ortamda artıları ve eksileriyle tartışmak, sonra da amaca en uygununu seçmek mümkündür. Metod, tanımı gereği olarak bunu yapabilme imkânı demektir.

Metodun icadı belirli bir pratiği türdeş ama farklı biçimlerde yapmayı mümkün kılar. Farklılığı ise yapıldığı yere değil, artık bir dizi hesaplanabilir veriye bağlıdır. Tıpkı 18. yüzyıl tahkimat tasarım metodları gibi, tüm metodlar birkaç hesaplanabilir parametre temel alınarak biçimlendirilmişlerdir. Yere ve toplumsallığa ilişkin sonsuz sayıda etmen ve parametre kurgulanabilir; ama metod tasarımcısı en yaşamsal saydığı birkaç veriyle sınırlar kendisini. Tahkimat için bunlar, sözgelimi, balistik, topografik ölçüm/haritacılık ve işgücü kullanım analizidir. İki ana amaç vardır: Top atışının vereceği hasarın en aza indirgenmesi, bunun için de güllenin yüzeyden sektirilmesi ve ikisinin de en az işgücü kullanımı ve masrafla yapılması. Tahkimat yapımcısı metodlardan birini, o parametrelere en uygun olduğunu kestirdiğini, en kullanışlı bulduğunu seçer ve alana uyarlar. Kullanışlı, her yerde çalışabilir, az sayıda parametreyle hesaplanabilir ve denetlenebilir her pratik (aslında inşai-mimari bir dizi pratik) sonraki yüzyıllarda “nesnellik”,

“rasyonellik” gibi sıfatlarla nitelenecektir. Ama çağdaşları bile, henüz bu sıfatları kullanmasalar da, Vauban’ı incelikli hesaplar yapabilir olduğu ve maliyet analizlerinin gerçekleşen masrafa yakınlığı nedeniyle önemsiyor ve övüyordu. Bunu kalitenin ve başarının matematiksel terimlerle ifadesi olarak da düşünmek mümkün. Dolayısıyla, yalnız üretimi değil, değerlendirmeyi, eleştiriye de matematikselleştiren, yani yerötesi kılan bir dünyanın başlangıcıydı bu. Bugün bu şekilde düşünmeksiz mimarlık dünyasında nefes bile alınamıyor.

“Entwurf einer historischen Architectur”

1721’de Fischer von Erlach (başlığın özgün eski Almanca yazımıyla) “Entwurf einer historischen Architectur” adlı kitabını yayımlar.¹¹ Bu mimarlığı dünya coğrafyası ve insanlık tarihi genelinde ele alan ilk kitaptır. Dolayısıyla, mimarlığı dünya-tarihsel ölçekte tanımlamayı eksen alacak ve bugüne dek sürececek yeni bir kavrayış değişimini haber verir. Fischer von Erlach’ın mimarlık deyince anladığı şey, artık Alberti veya Vasari’nin anladığından çok uzaklardadır. İçinde Kudüs’te Süleyman Tapınağı’ndan Mısır’a, Antik anıtlara, Çin’e, Süleymaniye’den 18. yüzyıl Avusturya’sına kadar hemen her yer ve zamana ait yapılar örneklenir. Erken 18. yüzyılda bir Avusturyalı’nın bilebildiği, yazılı ve görsel kaynaklar aracılığıyla erişiminin olduğu neredeyse her çağ ve yerin ürünleri kitapta, yani zamanötesi ve yerötesi bir ortamda bir araya getirilir. Hepsi ebedi bir şimdiki zamana taşınır. 1450-1700 aralığında, tarihsel uzanımı yapılar bağlamında Antik Roma ve Rönesans’tan öteye, metinler bağlamında Antik Yunan’dan uzağa götürülmemiş mimarlık, neredeyse tek hamlede yeryüzü bütünü ve tüm geçmişi kapsayan bir kavram olur çıkar.

Bu bir eşdeğerleştirmedir, ama aynı zamanda bir tarihyografik yassıltmadır da. “Entwurf” eşdeğerleştirir, çünkü von Erlach yazana kadar aynı bağlama yerleştirilmesi sözkonusu olmamış farklı kültürlerle ve yerlere ait yapılar, artık aynı mekânı (kitabın mekânını) paylaşır hale gelirler. İstanbul’daki ile Roma’daki, İslami olanla Musevi olan, kiliseyle tapınak “mimarlık” denen bir epistemik kategorinin malı kılınırlar. Hepsi de aynı kategorinin içindedir. Kuşkusuz, okuyan ve yazan özneler için farklı başarı ve önem düzeyindedirler veya farklı derecede benimsenirler, ama yine nihayetinde hepsi de mimarlıktır bunların. “Entwurf” diğer taraftan bir tarihyografik yassıltma da yapar, çünkü uzlaşmaz teknik, arktekonik ve/veya bezemesel farklılıklar taşıyan, farklı toplumsallık-

larda yeşermiş olan herşeyi kitabın tanımladığı aynı ebedi bugünde bir araya getirir.

Buradan başlayarak şu soruyu sormak kaçınılmaz hale gelir: Mimarlık tarihinin 18. yüzyıl başlarındaki bu doğuşu, zaten mevcut bir bilgi alanının geçmişini aydınlatma çabasına mı işaret eder, yoksa dünya-tarihsel bir kategori olarak inşa edilmek suretiyle aslında bugünküne epey benzeyen “mimarlık” diye bir kavram mı icat edilmiş olur? Sorunun yanıtı ikinci olmalı. Dolayısıyla, mimarlık tarihi yazımı aslında, bugünkü bilinen anlamıyla, mimarlığın kurucu pratiklerinden biridir. Bunun nasıl bir kuruluş olduğunu anlamak için, dünyanın neredeyse her yerinde mimarlık okullarında verilen “mimarlığa giriş” derslerinin yürütülüş biçimine bir göz atmak yeter. Onlarda, öğretim üyeleri genellikle bugün “mimarlık ürünü” denen yapıları her kültürden, her coğrafyadan ve her çağdan seçer ve hepsini de aynı güncel olguları örneklemek için malzeme diye kullanırlar. Örneğin, “doğru mimarlık” her çağda çevreye uyumludur, her yerde iklim verilerine duyarlıdır, her yerde işlevseldir, her yerde ve zamanda doğru bir statik çözüme sahiptir vs. Tüm çağları aynı zeminde aynı mimarlık kavramının çerçevesinde böyle ele almak imkânı “Entwurf”tan başlayan bir tarihyografik pratik sayesinde mümkün oldu. O sayede, örneğin Semper, Karaib kulübesinden 19. yüzyıl Avrupa mimarlığına uzanan bir çerçevede aynı temel ilkelere dayanan bir mimarlıktan kolayca bahsedebilecekti. Le Corbusier o sayede kendi görüşlerine aradığı destekleyici kanıtları tüm çağlardan, uygarlıklardan ve yerlerden devşirebilecekti. Parthenon da mimarlıktı, eski Mısır tapınağı da, 19. yüzyıl Osmanlı evi de, Süleymaniye de, Villa Savoy da...

Bu çoğul-vatanlılaştırma, bu yerinden ve konumundan etme pratikleri mimarlığın güncel anlamını yaratma bağlamında yaşamsal ve kaçınılmaz gibi gözüküyor. İronik örnek Japonya’dan...

Japonya’nın o efsanevi Batılılaşma serüveni başlarken, tartışmalardan biri de Batı dillerindeki “architecture”ı Japonca’da nasıl ifade etmek gerektiği olur. Dilde daha önce kullanılan bir “zoka” terimi vardır, ama Japonlar bunun Batı dillerindeki kavramla örtüşmediğini – ilginçtir – farkederler. Türkçe’de ve Avrupa dillerinde bu örtüşmezlik, makalemin başlangıcında anlattığım “riyakâr bir dost”un varlığına razı olmak suretiyle çözülmüşken, Japonca’da öyle yapılmaz: Onlar eski terime yeni anlamlar yükleyerek yola devam etmezler. Belki Batı ile karşılaşma öyle ani ve kapsamlı bir içerikte ve çarpıcı olmuştur ki, “zoka” ile

“architecture”ın sözlük anlamlarını aynılaştırmak ikna edici olmaz. O zaman, 1894’te, erken modern Japon mimarlık dünyasının beyni Ito Chuta, Çince köklerden yararlanıp yeni “kenchiku” terimini icat eder.¹² Terim bugün Japonca’da hala “mimarlık” karşılığı olarak kullanılır.

“Architecture”ın eski Japonca terimle karşılanmaması gerektiğini, çünkü anlamsal açıdan örtüşmediğini farketmek ilk bakışta, Japonlar’ın başka yerlerde mevcut olmayan bir incelikli kavrayışa sahip olduklarını akla getiriyor. Ne var ki, bu hikayenin devamı tam aksini düşündürtmeye daha uygun. 18. yüzyıldan itibaren üretilen mimari tariyografik pratikleri bir kez içselleştirince, Japonlar da aynen başka modern toplumlarda olduğu gibi, tüm çağ ve yerleri aynı terimin kapsamında aynı parametrelerle düşünebilir olurlar. Onlar da “Entwurf”un açtığı yola gireceklerdir. Hem de yine Ito Chuta’nın düşünsel önderliğinde... Chuta, bir kez tüm mimarlıkların aynı yassılatılmış geçmişe yerleştirilebileceğini kabul edince, artık Japonya’nın yapı üretimini de bir dünya-tarihsel modele, kuşkusuz kendi dünya-tarihsel modeline, yerleştirebilecektir. Örneğin, bir 7. yüzyıl Japon tapınağı olan Horyuji’nin ortası şişkin ahşap dikmelerini Antik Yunan tapınağı sütunlarının “entasis”i ile ilişkilendiriverir.¹³ Batı mimarlığı ile Japon mimarlığı, ona göre, aynı kökeni paylaşmaktadır!

Demek ki, o leksik titizliğin sonucu, mimarlığın tarihselliğini ve olumsallığını eksen alarak düşünmeye koyulmak olmaz, tam aksine tariyografik pratik Japonya’da da bir dizi inşai ve mekânsal ürünü aynı yerötesi ve zamanötesi dünya mimarlık tarihi kervanına eklemek olan kuruluş amacına uygun işler.

Bir “musée complet d’architecture”

Bir mimarlık müzesinden, dolayısıyla mimarlığı özgül bir mekânda sergilemekten söz eden muhtemelen en eski metin, 1808 yılında Vaudoyer ve Durand tarafından gerçekleştirilmesi üstlenilen ve maketlerle alçı yapı fragmanı kopyalarını içerecek bir kamusal mekâna, bir “musée complet d’architecture”e ilişkin. Ama daha 1806’da böyle bir kamusal mekân, adı müze olmasa da Paris’te açılmıştı bile: “Galerie des chefs d’oeuvres de l’architecture des differents peuples”¹⁴ (Farklı halkların mimari şaheserleri galerisi). Hemen hemen aynı yıllarda dönemin en tanınmış İngiliz mimarı Sir John Soane kendi oluşturduğu ve hala muazzam diye nitelenebilecek, 16.-19. yüzyıl arasında

ait mimari çizim, maket, fragman ve mulaj koleksiyonunu kamuya açma kararı almıştı. Bu koleksiyon kamuya açık bir araştırma merkezi olmayı sürdürüyor.¹⁵ Onun artık sayısız kardeşi de var; bugün dünyada sayısı yüzlerle ifade edilebilecek miktarda mimarlık müzesi, galerisi, merkezi ve okullar sergileme işlevine hizmet ediyor.

Mimarlığı sergilemeyi tartışmak bağlamında birbirine eklemelenen birkaç değişimi incelemek aydınlatıcı olabilir. Birincisi, mimarlığın sergilenmesi, en azından başlangıçta, o güne dek mimarlık yapıtı diye nitelenen inşai ürünlerin temsillerinin sergilenmesi demek. Buysa ilk bakışta verdiği izlenimin aksine, mimarlık yapıtı-temsiliyet nesnesi ilişkisinin tersine çevrilmesi anlamına geliyor. Kısaca şöyle: Bir mimarlık müzesinde sergilenen şey, maket, çizim, perspektif, fotoğraf ve efemera gibi bir grup temsiliyet nesnesidir. “Temsiliyet” terimi, aslolanın inşai nitelikteki ürün olduğu, o sıralananların da asli nitelikte olanı bazı görsellik ve replikasyon teknikleri aracılığıyla temsil ettiği anlamına gelir. Temsil teriminin böyle geleneksel bir yaklaşımla tanımlanması halinde, mimarlık müzesi ve genelde sergileme, mimarlığın değişimi bağlamında devrimsel öneme haiz değil. Ancak, müze ve sergi bilinegelen mimarlığı sergilenir hale getirmez, paradoksal olarak, mimarlığın sergileme nesnelerini, temsillerini de mimarlık haline getirmiş olur. Artık onlar aslolanı temsil etmezler, kendileri bizatihi mimarlık nesneleridirler. İnşai ürün-temsil ilişkisi tersine döner. Ortada bir temsiliyet varsa, o da temsiliyet nesnesinin artık kendi kendisini temsil etmesidir. Maket, çizim vs. inşai olandan özerk bir mimari gerçeklik edinir. Gösteren-gösterilen ilişkisi ortadan kalkar. Aslolan ve onu temsil edenden oluşan dikotomi yıkılır.

Bu sürecin olağan çıktısı, inşa edilmemiş, edilmesi öngörülmemiş, inşası pratikte mümkün de olmayan, varlığı sadece makette, çizimde, kolajda söz konusu olan mimarlıkların icat edilmesidir. Orada da kalmaz; Hejduk’un “mask” ve “şiir” olarak niteliği ürünlerinde¹⁶ olduğu gibi, mimari nitelikte olmasına alışılmamış mecralarda da mimarlıklar üretilebilir hale gelir.

Mimarlığın inşai olanla kurulu bağının çözülmesi, özerkleşmesi, onun yerötesileşmesinin ureteçlerinden biri olur. Farklı yerlere, bağlamlara, konumlara ait olanlar, o kökendeki yerlerinden kopuk yeni bir yerin, müzenin, galerinin (filmin, kitabın, hatta Hejduk örneğinde olduğu gibi “mask”ın, oyunun) de malı kılınmışlardır. Paestum’daki tapınağın mantar maketi Paestum’a ait olanı Sir John

Soane’un Londra’daki müze-evine de ait kılar. Bina Paestum’da konumlanabilir, ama onunla bağlantılı artifaktlar başka bir yerde veya yerlerdedir de. Paestum’daki tapınağın bilgisi yalnızca Paestum’da değil, onunla aynı malzeme ve araçlar kullanılarak yapılmamış nesneler sayesinde başka yerlerdedir de. Hatta Paestum mimarisi hakkında konuşmak için Napoli’ye gitmek yerine, rölöve ve restitüsyon çizimlerine ulaşılabilir bir kuruma gitmek daha anlamlı ve zorunlu hale gelir. Giderek bir zamanlar yalnızca Paestum’a, Milano’ya, Atina’ya, New York’a ait olanlar heryere ait olup çıkarlar. Dahası ve asıl önemlisi, o Paestum maketinin Paestum’daki tapınaktan özerk bilgisi üretilebilir. Onu neyin maketi olduğundan bağımsız olarak sadece bir mimari maket olarak kavramak, irdelemek, beğenmek, tarihselleştirmek vb. mümkündür. Demek ki, yere ve arkitektonik olana sabitlenmiş mimarlık tahayyülü giderek aşınır. Gerçek yapılar bile konumlandıkları yerden koparılıp alınamazlıklarını o sayede yitirirler. Örneğin, Ksantos Nereidler Anıtı Londra’ya British Museum’a, Bergama Sunağı Berlin’e; Dendur Tapınağı New York Metropolitan Sanat Müzesi’ne taşınır. Mimarlık bir kez yerötesi kılındıktan sonra onu yeniden sabitlemenin yolu yoktur. Gerçek bina bile bu durumda sanki kendi kendisinin maketiymiş gibi olur. Mimarlığı sergilemek bu yerötesilik halini de olağanlaştırmak anlamına geliyor.

İlginç olan şu ki, yerötesilik bağlamında düşününce, sergilemek için binaları taşımakla yerinde sergi amaçlı inşa etmek arasında da köklü bir fark yok. Bu ifadeyle, örneğin, Almanya’da Weissenhof’tan başlayarak (1929) inşa edilen konut sergisi sitelerini anlatmaya çalışıyorum. Bunlar yeni bir barınma ve estetik evreni inşa etme hedefine yönelik örnek konutları içeren yerleşmelerdi. Sergi niteliğindeydiler, yani kendi kendisinin 1/1 maketi gibi düşünülebilecek konutları içeriyorlardı. Yerötesiydiler, çünkü bir aradalıkları farklı sınıfsallıkları, farklı düşünceleri, farklı varoluşları sergileme amacıyla bir araya getirmek suretiyle vuku bulmuştu. Yani onları vareden koşullar gerçek bir kentte asla söz konusu olamazdı.

Demek ki, sergileme etkinliği çerçevesinde önce mimarlığın temsiliyet nesnelerinin mimarlığı temsil ettiğini düşünmeye başlanır, ardından da o temsil ilişkisi neredeyse daha kurulduğu anda çözülecek, onların bizatihi mimarlık ürünü olduklarının bilgisi üretilir. Başka bir deyişle, mimarlık artık gösteren-gösterilen ilişkisiyle kavranamaz olur; ortada sadece gösteren vardır: Mimarlık mimarlığa gönderme yapar, onu gösterir. Sonuçta, birkaç yıl önce bir Türk mimarlık fakültesi öğretim üyesinin

bana onaylamaksızın söylediği gibi, “herşey mimarlık olup çıktı” denebilir. Ama, mimarlığı sergilemek için “herşeyin mimarlık olup çıkması” gerekir. Argümanın tersi de doğru: Sergilemek, herşeyi mimarlık oldurmanın araçlarından biridir zaten. Çok basit bir anlatımla, Bergama’daki Helenistik sunak bir harabe ve taş yığını olarak görüldüğü yerde ve zamanda tabii ki “mimarlık” değildir. Onu, sergilenebilir bir nesneye dönüştürenler (Carl Hermann ve arkadaşları) mimarlık kırlarlar. Bunun için sunağı Berlin’e kadar taşımalarıysa acıklı, ama olağandır. Kuşkusuz Bergama’da da sergilenebilirdi. Ancak, bunun yapılabilmesi için burada “mimarlık” ürünü olarak tanımlanması gerekirdi.

Herşeyi mimarlık olduramayan, çünkü yerötesi hale getiremeyen bir ortamda yapılamayan pek çok şeyden biri de sergidir. Herşey mimarlık haline gelemediği için sergi yapılamaz; sergi yapılmadığı için herşey mimarlık kılınamaz. Bunu başaran erken örneklerden bazıları hala güncelliklerini koruyor. Örneğin, 1930’larda İtalya’da, özellikle Milano Triennali’nden başlayarak sergi, bilinegelen mimarlığı giderek daha da belirgin biçimde aşar.¹⁷ Onun sınırlarını genişletecek, öncelikle, içinde konumlandığı sergi binasına yerleşmek yerine, onu da dönüştürecektir. Ama “herşeyin mimarlık kılınması” bağlamında asıl radikal değişimi anlamak için sergilenen objeyle onu sergileyen arasındaki ayrımın teşhis edilemediği örneklerle bakalım. Daha 1920’lerde bile sanat-tasarım-mimarlık arasındaki sınırlar bunu becerebilen sergilerle aşılar. Friedrich Kiesler’in 1925’te Paris’te Grand Palais’de açılan “Raumstadt” (Mekânkent) sergisi böyle bir erken üründü. Sergi “Exposition Internationale des Arts Décoratifs et Industriels Modernes”de Avusturya katılımının tiyatro bölümü için hazırlandı. Kiesler orada bir geleceğin kenti önerisi sunuyordu.¹⁸ Yeryüzüne değmeyecek uzayda asılı duran bir ortogonal düzlem ve çubuklar kompleksi... Bir tiyatro sergisinde sunulan Kiesler mimarlığının varedtiği çözülemeyen ve ayrıştırılamaz pratiklerin ne anlama geldiğini düşünelim. Sergileme amacı (tiyatro), sergilenen nesnenin göndermeleri (kent ve mimarlık), sergilenen nesnenin biçimsel imaları (üçboyutlu sanat ürünü) gibi özelliklerin orada ortaya koyduğu bütün, bugünkü terimlerle özelde bir enstalasyon, genelde genişletilmiş anlamıyla mimarlıktı.

Oradan Sarkis’in İstanbul ARTER’deki (Kasım 2013-Ocak 2014) “Interpretation of Cage / Ryoanji” işine¹⁹ uzanan yol çok uzun değil. Sarkis ARTER’de John Cage’in Japonya’nın Kyoto kentindeki bir mimarlık mekânından, Ryoanji tapınağının kum bahçesinden esinlenerek yazdığı flüt solonun

partisyonundan yola çıkıyor. Onun müzik yazısını kaligrafik bir veri gibi kullanarak Cage'den esinli kendi suluboyalarını üretiyor. Serginin küratörü Fereli'nin buna katkısı da, Sarkis'in suluboyaları dolayısıyla bir ney (K. Erguner) ve japon flütü ustasının (J-F Lagrost) o sergi mekânında yapmasını talep ettiği ortak doğaçlama oluyor. Tümünün kavranabilirliği ise Esen Karol'un tasarladığı sergi kitabı ve CD'siyle sağlanıyor. Dolayısıyla, sergi Ryoanji, Cage, Sarkis, Fereli, Erguner, Lagrost ve Karol'un pratiklerini bir araya getiriyor. Hepsini de yerötesi kılıyor. Kyoto-İstanbul-Paris bu iş bağlamındaki seçilebilirliklerini yitiriyor. Şimdi burada mimarlığı, resimden ve müzikten ve grafik tasarımdan ve hepsini de sergi mekânından özerkleştiren bir teşhis çabası ne kadar anlamlıdır? Ayrıca da, bunların her birini ait oldukları yerlere özgülemenin imkânı var mıdır? Hayır. Herşeyi mimarlık haline getirmek işte bu.

Selimiye'de fare sayımı

20. yüzyılın başlarında eski yazıyla düzenlenmiş basılı bir belge çok tuhaf bir başlık taşıyor: "Fare Cedveli".²⁰ Belgede İstanbul'daki Selimiye Kışlası'nın şematik kat planları, kesitleri ve mekân listesi var. Onlar üzerinde tüm mekânlar tanımlanmış, numaralanmış ve her mekânda kaç farenin ölü veya diri yakalandığını gösteren cetveller düzenlenmiş. Bu, kuşkusuz öncelikle bir hijyen parametresi üretimine işaret ediyor. Adıgeçen yapının hijyen standardını tanımlıyor. Ancak, mekânın orada gerçekleştirilen fare itlafının sayısal değerleriyle tanımlanması mekânın, mimarlığın da yeniden tanımlanması anlamına geliyor. Mekân içerdiği sabit değerler bağlamında sayısal olarak geçmişte de tanımlanabiliyordu. Ancak, "Fare Cedveli"nde o mekânın içerdikleri değil, orada vuku bulan bir biyolojik süreç sayısallaştırılıyor. Buysa bildiğim kadarıyla, bir yapının istatistiki kavranışı bağlamında Türkiye için bir ilk, dünya genelinde de geç 17. yüzyıldan daha eskiye uzanmayan bir yerötesilik pratiği.

Kökenleri fareler için değil, ama insanlar için yaşam süresi istatistikleri yapmaya uzanıyor bu pratiğin. Bilinen ilk kentsel yaşam tablosu John Graunt tarafından Londra için yapıp 1662'de basılmıştı.²¹ Onu, ünlü astronom ve kendi adını taşıyan kuyruklu yıldızı keşfeden Edmund Halley'in Almanya'nın Breslau kenti için yaptığı ve 1693'te yayımladığı tarihin ilk bilimsel anlamda sistematik yaşam istatistiği izliyor.²² Her ikisi de belirli bir yerde yaşayanların hayatını sürdürme-ölme dinamiğini kantitatif bir ifadeye kavuşturuyordu.

Örneğin, Graunt 20 yıllık bir aralıkta Londra'daki ölümlerin nedenlerine göre bir dökümünü yapıyordu. O sayede çeşitli hastalıkların, cinayetlerin ve doğal ölümlerin oranlarını bilme imkânı doğuyor. Bunun Londra bilgisini yeniden inşa ettiği, ama orada da kalmayıp mimarlık bilgisini de biyolojik bir zeminde yeniden tanımladığını görmek durumundayız.

Binayı, genelde mekânı, yani görece sabit olanı, asla sabitlenmeyen biyolojik süreçler bağlamında sayısal değerlerle ifade etmek, tikel olanı evrensel bir kategorinin malı kılma çabasıyla bağlantılı. Bunun anlamı, mekânları ve onları kullananları birlikte ele alarak, sayısal veriler aracılığıyla nitelik tanımları yapabilmektir. Mimari kalitenin de sayılarla tarif edilebilir kılınmasıdır. Bunu yapınca mekânlar ve mekânsallıklar arasında karşılaştırma yapabilme imkânı elde edilir. Söz konusu sayısallaştırma "yer"i de yeniden tanımlama imkânı verir. Onu zihinsel anlamda yeniden inşa eder. Yere ilişkin bilgi artık psikososyal olmaktan öte, matematiksel hale de gelmiştir. Sözgelimi şöyle saptamalar için fırsat doğar: "Belirli bir mekânın içinde yaşamak başka birine oranla daha sağlıklıdır veya onun standartlarını şu miktara ulaşacak şekilde yükseltmek gerekir". 19. yüzyılın ikinci çeyreği başlarken, Britanya parlamento komisyonları bu imkânı kullanarak işçi mahallelerindeki barınma koşullarının istatistiki çerçevesini çizerek. Yine aynı imkân sayesinde fiziksel çevre salt boyut bağlamında olmayan bir matematiksellik edinir. Onu nasıl ve ne kadar ve hangi bağlamlarda değiştirmenin mümkün olduğu düşünülebilir olur. Modern konut mimarisi herşeyden çok bu biyo-matematiğin bir ürünüdür. Taylorist efektif emek kullanımı söylemleri ve onların 1920'lerde gündemi çok yoğun biçimde belirleyen mimari uyarlamaları²³ için de aynı matematiksel zemin-den yararlanılmıştır. Hepsi, fiziksel olanı biyolojik süreçler bağlamında tanımlamayı sağlayan matematiksel pratikleri icat eder ve kullanırlar.

Daha büyük ölçekte ise, aynı sayısallaştırma pratiği sayesinde, yeni kent planlama disiplini inşa edilecektir. Mimarlığın, en geniş ölçekte yerleşmenin sayısal ve/veya istatistiki analiziyle örtüştürülmesi pratiğidir kent planlama. O sayısallaştırma pratikleri, hem kentsel gerçeklikler hakkında değerlendirme, karşılaştırma imkânı verir, hem de o değerlendirme doğrultusunda dönüştürülecek ve kurulacak kentsel mekânların tanımını yapmayı sağlarlar. Ama hepsinden önemlisi, irdeleme, karşılaştırma, değerlendirme nesnesi kılınan o kentsel

gerçeklikler, aslında aynı pratikler sayesinde varedilmişlerdir. Bugün akla kent denince gelenlerin çok ağırlıklı kesiminin biyo-matematik pratiklerle kurulduğunu söylemek abartı olmaz. Kişi başına trafikte geçirilen günlük saatten kişi bazında haftalık spor etkinliği harcamalarına, kentsel toplumsal gruplara göre internet girişleri hacmine, yargıya işi düşme miktarına, doktora gitme sıklığına dek akla hayale gelebilecek her biyo-matematik parametre yeni kentsellikler kurar, en geniş anlamda yeni mimarlık tarifleri yapar.

Mukavemet ve statik

Antoine Picon, geç 18. ve 19. yüzyıllarda İngiltere ve Fransa'da mimarlık alanındaki değişimi ve mühendisliğin doğuşunu anlatırken, olup bitenleri "[...] mimari biçimin onu gerçekleştirmeye imkân veren tekniklerle tanımlanamaz hale gelmesi [...]" diye özetler.²⁴ Mimari biçimlerin kendilerini vareden malzeme ve yapım pratikleriyle örtüşük ve yerle tanımlı olma halinin ortadan kalkmasına işaret etmektedir. Geçmişte mimari biçimin geometrisi ve genelde tüm mimari üretim uygulamaları kendilerini mümkün kılan yapım tekniklerinden, ve yapım teknikleri de belirli bir yerden özerk olamazken, modern mühendislik, en azından kuramsal olarak, ama çoğu zaman pratikte de, her teknik imkânla her biçimin her yerde inşa edilebilmesine giden yolu açar. Arkitektonik-teknik-yer bağı çözülür. Belirli bir yerde geçerli bir tekniğin zorunlu olarak mümkün kıldığı belirli bir arkitektonik sonuçtan söz edilemez olur. Belirli bir arkitektonik sonuç elde etmek için başvurulması zorunlu bir teknik de yoktur artık. Arkitektonik-teknik bağının çözülmesi ise, ikisi arasındaki ilişkinin yerötesi hale gelmesi demek.

Bu çözülme sayesinde kubbe, örneğin, sadece bir yarım küredir. Onun tuğla örgüsüyle yapılması, metal bir iskeletin metal levhalarla kaplanması suretiyle inşası veya betonarmeyle dökülmesi vs., temelde onun biçimsel tanımını değiştir meyebilir. Kuşkusuz buna ideolojik gerekçelerle karşı çıkmak yaygın bir eğilimdir, ama meseleye teknolojinin yerden "disassociée" olması bağlamında bakınca, ortada bir çelişki yoktur. Oysa, neredeyse bir yüzyıl boyunca mühendislik-mimarlık alanında düşünme güzergâhlarını bunu çelişki sayma ısrarı ve onun vrettiği gerilimler tanımlayacaktır. Örneğin, "dürüstlük" yanlıları biçim-teknik bağının o eski, ama artık aşındığı besbelli kopmazlığı argümanına sarılırlar. Örneğin, eklemsiz kubbenin biçimi tuğla örgü tekniğinin zorunlu kıldığı şeydir, böyle düşünenler için. Ya da Pantheon'un

kasetli kubbesi Roma beton tekniğinin doğrudan ürünüdür. Böyle bakınca, betonarme cami kubbesi veya Pantheon kubbesinin metal strüktürle yeniden üretimi birer radikal yanılğı, hatta gayriahlaki tutumdur yalnızca. Erken modern karşı-tarihselci kuramcıların bir bunalım saydıkları o durum tam da Picon'un tarif ettiği değişimin bir başka anlamı. Pantheon kubbesi Antik Roma'da kendisini vareden teknikle başka bir biçimde (deterministik bir çerçevede) ilişkilidir; bugün başka biçimde ve deterministik nitelikte olmaksızın... Antik Yunan tapınağını MÖ 4. yüzyıl inşaatçılarının, Gotik tonozları 13. yüzyıl Avrupa taşçılarının, klasik Osmanlı cami kubbesini Sinan'ın düşlerinde bile göremeyeceği tekniklerle yapmak mümkündür. Teknikler artık belirli birkaç biçime mecbur olmadıkları gibi, biçimler de tek bir tekniğin zorunlu çıktısı değildirler. Aynı teknik altyapıdan hareketle farklı arkitektonik sonuçlar yaratılabilir.

Ne var ki, özellikle 20. yüzyıl mimarlarını ve düşünürlerini çok rahatsız eden, hatta klasik modern mimarlık historiyoğrafisinin ana paradigması haline gelen arkitektonik-teknik kopuşu sadece alışlagelmiş biçimleri yeni tekniklerle yeniden üretme yollarını açmaz. Asıl önemlisi biçim üretimini özgürleştirir. "Bağıl formun yıkımı" diye adlandıracağım bu değişim gerçekte formu yıkar. Yapı ve mekân üretimini forma mecbur olmaktan uzaklaştırır. Picon'un daha önce hemen hiç dikkat çekmemiş bir semptomla koyduğu bu teşhis "yerötesi"nin inşası bağlamında radikal bir paradigma değişimine işaret ediyor. Biçim-teknoloji bağının kopmaz deterministik bir zorunluluk olduğu bir dünyadan bunların "disassociée" olduğu bir dünyaya doğru bir gidiştir bu. Yine de böyle bir yolda doludizgin ilerleyip sevilen mimarlık kli-şesine ulaşmak için acele etmemekte yarar var. Yani, bu değişim senaryosuyla anlatılmak istenen, mimari biçimlerin ve tekniklerin artık her yerde aynı sonuçları ürettiği ve dünyanın aşılmaz bir türdeşliğe doğru yol aldığı değil. Tam aksine, her mi-mari ürünün, her inşai etkinliğin, her biçimin ti-kel olduğu ve bir daha yinelenemez "kendilik"ler olarak varlık kazandığı anlamına geliyor.

"Mechanical" ve "technology"

Raymond Williams "Keywords"ünde bir dizi kavramın İngilizce'deki tarihsel oluşum serüvenini özetlerken, "mechanical" ile "technology"nin de yaşamını anlatır.²⁵ Ona göre, "mechanical" 15. yüzyıldan başlayarak tarımsal üretim dışındaki her tür imalatı kapsamış bir terimdir. Bu nedenle sınıfsal bir içerik de edinmiş gözükür. Apaçık küçümseyici tınılı bir toplumsal konum göndermeli

anlamı vardır. 1589’da örneğin, “mechanicall and men of base condition” (kabaca, “el emeğiyle iş yapan ve alt sınıftan insanlar”) denebilmektedir. Bu ve benzeri kullanımlar 18. yüzyıldan itibaren değişecektir. Terimin önceki üç yüzyılda sınıfsallığı anlatan, dolayısıyla yerde kodlanmış, çünkü terimin işaret ettiği pratiklerin toplumsallığını eksen alan anlamı, o eşiğin sonrasında ve bugün artık eylemin, etkinliğin, bir dizi pratiğin genel teknik ifadesine dönüşür.

“Technology” ise 18. yüzyıl öncesinde terim olarak zaten mevcut değildir. Onun içine doldurulan pratikler önceleri meslek adlarıyla tanımlanırlar. Örnek olarak, kargir inşaat teknolojisi yoktur, taşçılık işi vardır. Hepsini birden kapsayan ve imalatı farklı pratikleri uygulayanların kolektif işlerini kapsayacak şekilde içeren bir üretim kavrayışı bulunmaz. Mimarlık da bu ortamda bir teknolojik etkinlik olarak tanımlı değildir doğal olarak.

Bu anlamsal değişim sadece yukarıdaki iki sözcükle sınırlı değil, mimarlığa – hatta bütün üretim alanlarına – ilişkin tüm terminolojinin toplumsal imalarının silinmekte olduğuna işaret ediyor. Her üretimsel terimin toplumsal statülere, hiyerarşilere, mesleklerle, görevlere, hatta bazen dinsel, etnik konumlara doğrudan gönderme yaptığı, en azından onlardan soyutlanabilir olmadığı bir dünyadan giderek uzaklaşmıştır. Bunu kavramak için Avrupa’daki ve Avrupa dışındaki lonca ve benzeri örgütlenmelere kısa bir tarihsel bakış aydınlatıcı olur. Örneğin, Ortaçağ Avrupası’nda taşçıların sürdürdükleri etkinliğin bir teknolojik iş olarak tanımlanmadığı, bir yaşam biçimi, bir varoluşsal pozisyon, bir toplumsal dayanışma sistemi, hatta bir meslek sırları toplamı biçiminde düşünüldüğü biliniyor. Tüm imalat pratiklerinin neredeyse – bazen düpedüz – esoterik nitelikte gizemler de içermesi unutulur; üretimin göndermesinin üretim süreçleri toplamından – teknolojiden – başka bir şey olmadığı kavrayışı doğar. Mimarlık bu sekülerizasyonun, bu demistifikasyonun ve bu yerötesileşmenin ilk yaşandığı üretim bölgelerinden biri. Önce mimari üretimin kutsallığı bozulmuş, gizemi çözülmüş ve olağanlaşması mümkün olmuştur. Sözkonusu değişimin çeşitli vechelerini kavramak isteyenler, 17. yüzyılda taş kesimi işini bir teknik ve geometrik pratik olarak tanımlayan stereotomi disiplininin icadını dikkate alarak düşünmeye başlayabilirler. Onun ardından da geç 18. yüzyılda ortaya çıkacak ahşap ve kargir konstrüksiyon el-kitaplarının bugüne uzanan uzun tarihçesine eğilmek yararlı olur.

Mimarlığın icadı

Bir grup düşünsel, inşai, mekânsal, mesleki, söylemsel olguyu, gerçekliği adlandırdığımız bugünkü “mimarlık” terimi, çoğunun ömrü 18. yüzyıldan başlayan bir dizi pratik sayesinde ve içinde icat edilmiş gibi gözüküyor. Artık mimarlık denince yapı üretiminden ibaret bir pratik ya da Avrupa’da (ve en fazla eski Mısır ve Antik Yunan’ın katılımıyla) inşa edilmiş anıtsal yapılar toplamıyla sınırlı bir tarihsel uzanım düşünülmüyorsa, bu, o uzun icat süreci içinde mümkün oldu. Artık konstrüksiyon ve yapı üretimi mimarlığın kavramsal sınırları içine girenlerden sadece bir bölümünü oluşturuyorsa, genişletilmiş bir mimarlık kavrayışı neredeyse “herşeyi mimarlık oldu”racak kadar sınırları çözmüşse ve çözmekteyse, hala ezelt ve ebedî bir mimarlık varmış gibi konuşamayacağımız açık. Oysa, daha 1940’larda bile Pevsner, Lincoln Katedrali’nin mimarlık, ama bisiklet sundurmasının yapı olduğunu söyleyebiliyor²⁶ ve kabul görebiliyordu. Üzerinden bir yüzyıl geçmeden bu kavramsal çizgi iyice aşılmış gözüküyor.

Bu değişimin önemli oranda bir tür siyaseten doğrucu tavırla bağlantılı olduğu kuşkusuz iddia edilebilir. En katı Avrupa-merkezli zihinler bile artık mimarlığın dünya-tarihsel bir gerçeklik olduğunu söyleyebiliyorsa, bunda tabii ki entelektüel liberalizmin vurduğu etkili cılanın rolü vardır. Ancak, mimarlığın kavramsal genişlemesi dediğim sürecin ondan çok daha fazlasını içerdiği aşîkâr. Yataıda ve düşeyde bir genişlemeden söz ediyorum. Hem tüm çağlar, toplumlar ve yerler onun kapsamına giriyor, hem de oralarda varedilmiş inşai, mekânsal, sözel, yazılı, ütöpik, iki ve üçboyutlu nitelikte veya yapay ve doğal malzemeyle biçimlendirilmiş olup da mekân üretimine dolaylı veya dolaysız şekilde değen pek çok şey...

Hala geniş direnme ve kuşku cepleri olsa da, “genişletilmiş mimarlık” tanımına hemen her yerde daha çok ikna olunuyor. Bu makale – geride de sürekli yinelendiği gibi – sözkonusu gidişi tartışmaya yönelik değil. Sorunlaştırmaya çalıştığım, bu yeni denebilecek tanımın yeniliğinin ve bitimsiz oluş halinde bulunuşunun sürekli es geçilmesi. Onu sabitlenmiş ve zamanötesi bir sözlük malzemesi gibi kullanabileceğimiz özgüvenini sorun olarak görüyorum. Batı dillerinde (architectura) neredeyse 2500, Türkçe’de (mimarlık) 600 yıllık olan bir terimin ses değeri bağlamındaki sabitliğinin ürettiği bir yanılsamanın farkına varmamız gerekiyor. Sürekli oluş halinde olanları zamanda donmuş bir terimle ifade etmek zorundayız. İnsan dili tam da bu demek. Bu çelişki tabii ki giderilemez,

ama varetği sabitlik yanılsamasının farkına varılabilir. Örneğin, lisans birinci sınıf öğrencilerine Vitruvius’un üçlü tanımının geçerliliğinden konuşarak öğretime başlanmayabilir. Mimar Sinan’ın da, bizim de mimarlık yaptığımız gibi çamlar devrilmeyebilir. Halk konutlarında bizim bugün başaramadığımız yetkinlikte bir işlevsel çözüm bulunduğu şeklinde ebedî kalite tanımları varmış gibi yorumlar yapılmayabilir. Kısaca, “mimarlık” kavramını hep yeniden tanımladığımızı, içeriğinde eskilerden kimilerini atıp yenileri koyduğumuzu, kısa süre önce mimarlık demediklerimize bugün mimarlık der olduğumuzu, eskiden mimarlık denenlerden kimilerini artık sınır dışında bırakabildiğimizi, hatta her gün sınırları yeniden erittiğimizi farkedebiliriz. Belki o zaman mimarlık tarihlerini yeniden ve yeniden yazmak meselesinin bu sabit tanımlı sanılan bilgi alanı için yaşamsal bir zorunluluk olduğunu görebiliriz. Hepsinden önemlisi, mimarlığın artık çoğul-vatanlı olduğunu, yerötesilik pratikleriyle kurulmuş bir dizi yerötesi pratik olarak da pekâlâ tanımlanabileceğini kavrarız; yalnız Türkiye’de değil, dünyanın her yerinde...

DİPNOTLAR:

¹ Richard Sennett, *The Foreigner, Two Essays on Exile*, (Londra: Notting Hill Editions, 2011), viii.

² Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 2001).

³ Hem “arkhitekton” ve “architectura”nın, hem de (öncekinden de fazla olarak) “mi’mar” ve “mi’mari”nin anlamsal değişim tarihi yeterince incelenmiş değildir. Ancak, kesin olan, her ikisinin de “iş yapan”dan “iş”e doğru bir linguistik oluşum sürecinden geçmiş oluşu. Arapça’daki serüven “architect” yerine bugün “mi’mar” değil, “muhandis”in kullanılması nedeniyle iyice karışık. “Mi’mar”ın (yazımı: mim, ayın, mim, elif, re) kökeni de yaygın popüler inancın aksine belirsiz. Yapısal olarak “mi’mar” terimi “makbul”, “maktul”, “menkul” gibi sözcüklerle ortaklık gösteriyor. Onlarsa sırayla, “kabul görmüş olan”, “katledilmiş olan”, “nakledilmiş olan” gibi anlamlara sahip. Bunların “mi’mar”ın anlam yapısına uymadığı aşîkar. “Amir” (yazımı: ayın, elif, mim, re) “iyi, bakımlı durumda olma” anlamına sahip sözcükle akrabalık taşıması halinde “mi’mar”, kökende “bakımlı tutan” gibi bir anlama geliyor olabilir. Her halükarda sözcüğün etimolojisi

üzerinde çalışmak gerekiyor. Avrupa’daki süreç için: Stephen Parcell, *Four Historical Definitions of Architecture*, (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2012). Bu son kitap bu makalede yapmaya çalıştığıma benzer bir işe soyunuyor, ancak yaklaşım bağlamında benimkiyle örtüşür, hatta benzer nitelikte değil.

⁴ Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, Canto Edition, 1993), s. 53-55 ve Mario Carpo, *Architecture in the Age of Printing: Orality, Writing, Typography, and Printed Images in the History of Architectural Theory*, çev.: S. Benson, (Cambridge Mass. ve Londra: MIT Press, 2001).

⁵ “Boş kategori” terimini Giddens’in “emptying space and time” (mekân ve zamanın boşaltılması) kavramlarından yararlanarak türettim: Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Oxford: Polity Press, 1990), 18 vd.

⁶ İstibdal kayıtlarına dayanan şu çalışmada konuya ilişkin sayısız veri var: H. Gökçen Özkaya, *18. Yüzyıl İstanbul’unda Barınma Kültürü ve Yaşam Koşulları*, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2011.

⁷ Walter Tega (ed.), *Guide to the Museo di Palazzo Poggi, Science and Art*, Bologna, 2. Baskı 2001, s. 8.

⁸ Türkçe baskı: *Fenn-i Muhasara, Darben ve Def’an Muhasara ve Muharebe-i Kıl’a ve Husun*, çev.: Konstantin İpsilanti, (İstanbul: Raşid Efendi Matbaası, 1209 (1794)).

⁹ Bu risalenin kısmi tıpkıbasımı: *Le Triomphe de la méthode, traité de l’attaque des places de Monsieur de Vauban ingénieur du roi*, ed.: N. Faucherre ve P. Prost (Paris: Découvertes Gallimard Albums, 1992). Özgün baskısı: Sébastien Le Prestre de Vauban, *Traité de l’attaque et de la défense des places; avec un traité de la pratique des mines*, 2 cilt, ed.: De Hondt, (Lahey, 1737-1742).

¹⁰ Bunlar için: Silvio Leydi, “I modelli di fortificazione della camera dell’architettura militare”, *La scienza della armi, Luigi Ferdinando Marsili 1658-1730*, (Bologna: Pendragon, 2012), 155-165.

¹¹ Kitabın adı içeriğini ve yöntemini yeterince ifade ediyor: Johann Fischer von Erlach, *Entwurf einer historischen Architectur: in Abbildung unterschiedener berühmten Gebäude, des Alterthums, und fremder Völcker, umb aus den Geschicht-Büchern, Gedächtnüss-Müntzen, Rui-nen, und eingeholten wahrhaften Abrissen, vor Augen zu stellen. In dem ersten Buche. Die von der Zeit vergrabene Bau-Arten der alten Juden, Egyphtier, Syrer, Perser, und Griechen. In dem andren. Alte unbekante römische. In dem dritten. Einige fremde in- und ausser-europäische, als der Araber, und Türcken, etc. auch neue persianische, siamitische, sinesische und japonische Gebäude. In dem vierten. Einige Gebäude von des Autoris Erfindung und Zeichnung*, (Viyana, 1721). Kitabın adı Almanca ise de metni Fransızca’dır.

¹² Bu terimin varlık gerekçesi için bkz. “Chuta Ito’s Proposal to Choose the Japanese Translation of the Word ‘Architecture’ and Rename Zoka Gakkai Accordingly” ve Norihito Nakatani, “Kenchiku or Zoka as Vague Translation of ‘Architecture’”, Yasushi Zenno ve Jagan Shah (ed.), *Round, Selected Writings on Modern Architecture from Asia, 01 Jewels*, (Osaka, 2006), 24-28, 29-32.

¹³ Bkz. Toshio Watanabe, “Japanese Imperial Architecture: From Thomas Roger Smith to Ito Chuta”, Ellen P. Conant (ed.), *Challenging Past and Present, The Metamorphosis of Nineteenth-Century Japanese Art*, (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2006), 249.

¹⁴ Mimarlık müzesinin en eski girişimlerin vatanı olan Fransa’daki tarihi için: Werner Szambien, *Le Musée d’architecture*, (Paris: Picard, 1988).

¹⁵ Soane’un topladıklarının ağırlıklı kesimi 16.-19. yüzyıl arasına ait; ancak, genelde kronolojik uzanımı eski Mısır’a kadar uzanan bir toplamdan söz ediyorum. Bu koleksiyon ve mekânı için: Tim Knox, *Sir John Soane’s Museum, London*, Derry Moore (Fotoğrafçı), (Londra: Merrell, 2009).

¹⁶ John Hejduk’un mimarlığın içeriğini genişletmeye yaptığı katkılar bağlamında şu kitaplarına ve yerleştirmelerine bkz. *Fabrications*, 1974; *Mask of Medusa*, 1985; *Bovisa*, 1987; *The Riga Project*, 1989; *Vladivostok*, 1989; *Práce (Practice)*, 1991; *Berlin Night*, 1993; *Soundings*, 1993; *Adjusting Foundations*, 1995; *Architectures In Love*, 1995; *Security*, 1995; *Pewter Wings Golden Horns Stone Veils: Wedding in a Dark Plum Room*, 1997.

¹⁷ Trienal sergileri için bir görsel döküm: Alessadro Rocca, *Atlante della Triennale, Triennale di Milano*, (Milano: Distribuzione Charta, 1999).

¹⁸ Mimarın buna ilişkin metni:Frederick Kiesler, “Vitalbau-Raumstadt-Funktionelle Architektur“*De Stijl*, 6/10-11 (1925):141 vd.

¹⁹ Serginin kitabı: Sarkis, *Interpretation of Cage / Ryoanji*, ed. İlkyay Balıç, tasarım: Esen Karol, ARTER, İstanbul, 2013.

²⁰ Arşivimdeki sözkonusu dört sayfalık belge (64 x 31 cm) ne yazık ki tarihsiz. Ancak, içerdiği planlardan birinde Selimiye Kışlası’nın bir cephesi “fakülte cephesi” diye tanımlandığına göre, Tıbbiye’nin Haydarpaşa’ya yerleşmesi (1903) ve fakülte adını alması (1909) sonrasına ait olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, belge Arap yazısının terkedildiği 1928’den en fazla 19 yıl önce düzenlenmiş olabilir.

²¹ Richard Stone, *Some British Empiricists in the Social Sciences 1650-1900*, (Cambirdge: Raffaele Mattioli Foundation ve Cambridge University Press, 1997), 209 vd.

²² a.e., s. 240 vd.

²³ Çok geniş Taylorizm yazınına hızlı bir başlangıç için: *Mauro F. Guillén, The Taylorized Beauty of the Mechanical: Scientific Management and the Rise of Modernist Architecture*, (Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2006).

²⁴ Antoine Picon, “The First Step of Constuction in Iron, Problems Posed by the Introduction of a New Construction Material”, M. Rinke, J. Schwartz (ed.), *Before Steel, The Introduction of Structural Iron and Its Consequences*, (Zürich: Niggli, 2010), 52.

²⁵ Raymond Williams, *Keywords, a Vocabulary of Culture and Society*, (Londra: Fontana Press, 1976), 201-202, 315-316.

²⁶ Nikolaus Pevsner, *An Outline of European Architecture*, (Londra: John Murray, ilk baskı 1942), 23.

PRACTICES OF TRANSPACEMENT AND THE INVENTION OF ARCHITECTURE

Uğur Tanyeli, *Professor, Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Architecture, Department of Architecture*

There are a number of practices, invented since the 17th century, which have made displacement, dislocation and multi-nationality possible. These practices, directly or indirectly, have also been produced to disassociate all that we collectively and undisputedly use to define architecture from place. Thanks to them, architecture today is multi-national also in a metaphorical sense. I define such practices in this paper as “practices of transplacement”. It is my contention that, if it is possible for us today to abstract events and productions (which are, in essence, always particular and contextual) from their own places in order to be able to think about and understand them without referring their places; to homologize and thereby compare them; and, finally, to call them “architecture”, we owe this possibility to these practices of transplacement. Contemporary connotations of architecture seem to have been rendered possible by these practices. And it is also these practices, which show us that, contrary to our seemingly well-established faith in the idea that architecture is as old as humanity itself, and that it is perpetual and eternal, it is, indeed, a considerably new invention.

Keywords: Place, displacement, multi-nationality, practices of transplacement.

ÖTEKİNİN YERİ: REJYONAL MODERNLER VE MODERNİN MÜPHEMLİĞİ

Şebnem Yücel, Doç. Dr., Gediz Üniversitesi, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü

Özet:

Modern mimarlık tarihi yazımında Batı-dışı modernliklere ağırlıklı olarak yokmuş gibi davranılırken, yer verildiği zamanlarda da öncelik “kendisi gibi” modernleşen, “rejyonel modern” ya da “eleştirel rejyonalist” diyebileceğimiz örnekler verilir. Seçim dışı bırakılan örneklerin eksik, zamansız, kopya olarak değerlendiriliyor olduğu bir alt metin olarak kolayca okunabilirken, modern mimarlık pratiğinin Batı-dışındaki “yer”ini sorgulamaya açık hale gelir. Modern mimarlığın içselleştirdiği özgünlük, doğruluk (*truth*), rasyonellik ve “zamanın ruhu” gibi kavramlar üzerinden geliştirilen tartışmalar, coğrafyası ve öznesi Batılı bir modern mimarlık okumasını ortaya koyarken, rejyonalizmi Batı-dışı modern mimarlıkları, bir başka deyişle “öteki modernler”i kabul edilebilir kılan mucizevi bir araca dönüştürür.

Bu yazı Batı-dışı modern mimarlığın temsiliyetlerine ve rejyonal modern tartışmalarına sömürge sonrası kuramsal çerçeveden yaklaşmayı amaçlar. Modern mimarlık üzerine yazılmış öne çıkan kitaplardan ve popüler mimarlık yayınlarından yola çıkan yazı, öteki modernlerin tartışılma ve sunulma biçimleriyle oryantalist resimlerdeki doğu temsiliyetleri arasındaki paralelliklere işaret eder. Sanat tarihçisi Linda Nochlin’in oryantalist resim

okumasında saptadığı ana kategoriler, modern mimarlığın öteki modernlere dair oluşturduğu söylemin analizinde bir rehber olarak kullanılır.¹

Anahtar kelimeler: modern mimarlık, rejyonal, temsil, “Batı-dışı” modernlikler, sömürge sonrası kuram

Giriş

2000 yılı Temmuz ayında Japon mimarlık dergisi *A+U: Architecture and Urbanism* Bülent Tanju’nun konuk editörlüğünde hazırlanan “Türkiye’de Mimarlık” özel sayısını yayınlar. Kapağında Turgut Cansever’in tasarladığı Bodrum Sualtı Arkeolojisi Enstitüsü’nün taş ve beton binasının bir fotoğrafının yer aldığı bu sayıda 12 projeye yer verilir. Bu projelerde taş ve ahşabın yapı malzemesi olarak ön plana çıktığı, 4 proje dışında (ki bu dört projeden biri restorasyon projesidir) tamamının metropoliten merkezlerin dışında, çeperde yer aldığı dikkati çeker. Sahip oldukları modern mimari dilleri ve betonarmeyi yerel malzemelerle harmanlamalarına dikkat edildiğinde ise, Türkiye’de mimarlığın - en azından yayına değer bulunan “iyi mimarlık örneklerinin” - ağırlıklı olarak rejyonal modern projelerden oluştuğu düşünülür. Derginin yayın kurulundan M.B.’nin (Marc Bretler olduğu

tahmin edilmektedir) sunuş yazısı da bu tespiti destekler niteliktedir: “Bu sayıda yer alan çalışmaların çoğunluğu vernaküler kalitelere sahipken aynı zamanda da modern bir duruşun tanıklığını yapıyorlar.”² Basit ve yerel imkânlarla inşa edilen bu projelerin tektonik ve ekolojik olduğunu belirten Bretler, bu projelerin belirli bir zamana ait olmayıp zamanın üzerinde olduklarının ve mimari modalar sisteminden kaçmayı başardıklarının altını çizerek şöyle der:

Bülent Tanju’nun yazısında belirttiği gibi tanıklığını yaptığımız yeni bir eleştirel rejyonalizmin ortaya çıkışı değil, merkezden çepere taze bir bakıştır. Kalitesiz inşaat ve iyi mimarlık arasında bölünmüş [...] dünyada yeni bir düzen usulca yerini almakta: kendi kimliğini arayan ve uzun zaman önce terkedilmiş verimli topraklarda yeni çiçekler açmasını sağlayan bir düzen.³

Referans verilen Bülent Tanju’nun giriş yazısı ise Bretler’in romantik manifesto tadındaki saptamalarından farklı şeyler söyler. Modern öncesinin bütünselliklerini üreten yerel kodlar, yerel kimlikler ve yerel özgünlüklerin kaybına üzülmeyin saçma olduğunu ve gerçek anlamda tekil [*individual*] olmadıkça otantik kimliğin mümkün olmadığını belirten Tanju’ya göre:

Çeperden sergilenecek ürünlerin seçiminde tutarlı bir millî ya da yerel kimliğin izleri, bir çeşit homojenlik ya da merkezden farklılaşan bir görsellikte ısrarcı olmak, yeni bir şarkiyatçılık oluşturacak şekilde çeperleştirmeyi getirecektir. Diğer bir taraftan da, bu sayıda yer alan ürünler arasında bir benzerlik, en azından merkezin mimari ürünlerinden yadsınamayacak bir ayrılık bulunmaktadır. Aslında bu sayıda yer alan ürünler biçimsel özellikleri açısından Türkiye’deki mimari ürünler arasında da azınlıkta yer almaktadırlar. Bu nedenle temel seçim kriterinin merkezden farklılaşma mı yoksa gerçekten “iyi mimarlık” mı olduğu her zaman cevapsız kalacaktır.⁴

Bülent Tanju’nun üzeri kapalı da olsa vurguladığı durumun açıklığa kavuşması daha sonra Uğur Tanyeli’nin yazdığı bir yazı ile gerçekleşir.⁵ Tanyeli yazısında derginin yayın kurulunun Türkiye ile ilişkilendirdiği bir yerellik imajının ötesine geçmek istememesi üzerine belli bir tasarım kaliteleri olan rejyonalist örneklerin seçildiğini belirtir. Bu nedenle de sayıda yer alan eserlerin Türkiye’de

ki tasarım çeşitliliğini yansıtmadığını yazar. Yazının başlığında vurgulandığı gibi “Mimarlıkta Çifte Standart” a dikkat çeken Tanyeli’ye göre, böyle bir rejyonal dil Türkiye yerine birinci dünya ülkelerinden birisi üzerine hazırlanacak bir özel sayıda talep edilmez.

Aslında bu durum sadece mimari pratik ve söylem üretiminin merkezinde duran ülkelerin yayınlarında değil, mimarlık tarihi kitaplarından ödül programlarına pek çok yerde karşımıza çıkar. Çeperden rejyonal özellikleri ön planda olan modern projelerin seçim nedenleri pek çok şekilde gerekçelendirilir. Özellikle seçim dışı bırakılan örneklerin eksik, zamansız, kopya olarak değerlendiriliyor olduğu, bir alt metin olarak kolayca okunabilir. Çeper ülkelerinde de bu durum kabullenilmiştir. Tanyeli “Biz Hep Taklit mi Ederiz?” başlıklı başka bir yazısında şöyle der:

Türk mimarlık dünyasının kendi güncel üretimini yorumlayıp düşünmeye ve konuşmaya başladığı 1930’lardan bu yana gündemden düşürmediği konulardan biri de bu: “Biz Hep Taklit mi Ederiz?” Ya da yanıtın kesinlikle bilindiğine inanıldığı için ifade genellikle şöyle olur: “Biz zaten hep taklit ediyoruz.”⁶

Tanyeli’ye göre Türkiye’de 20. yüzyıldaki mimari üretim tabii ki sadece taklitten ibaret değildir. Taklitçilik anlamında dünyada özel, öncü bir konumumuz da yoktur. Böyle bir “paranoya”ya sahip olmanın iki temel nedeni vardır. Birinci neden ülkedeki özgüven eksikliğidir. İkinci neden ise taklit kavramı ile ilgili yanlış yargılarımızdır:

“Taklit” kavramı ile yeni tanışan bir toplum kaçınılmaz olarak, taklidi netler ve “özgün”ü üretmeye çabalar. Sağlıklı olan da budur. Türkiye’de yapılmaya çalışılan da budur. Ne var ki, “özgün”ün ve “taklit”in modern anlamları burada fazla yalınkat ve fazla keskin biçimlenmiştir. Belki, bir gerçeklikle yeni tanışanların kraldan fazla kralcı olmaları doğaldır. Bu yüzden de çoğu zaman taklit olarak nitelenen ürünlerin aslında taklit olmadığını farketmek zorlaşıyor.⁷

Tanyeli’nin çok haklı olarak işaret ettiği bir başka nokta da modern mimarlığın temel prensiplerine uygun tasarlanmış ve inşa edilmiş binaların taklit olarak değerlendirilemeyeceğidir. Bu önemli noktanın aslında bilincinde olunması beklenir fakat nedense bir türlü olunmaz. Seyfi Arkan gibi

modernist mimarların tasarladığı binaların uluslararası yayınlarda yer aldığı, kitaplarda adı geçtiği de görülmez. Ülkemizin yetiştirdiği en önemli mimarlardan biri olduğu hususunda hem fikir olduğumuz Sedat Hakkı Eldem ise rejyonel modern eserleriyle daha fazla tanınır, ödüllendirilir ve hakkında uluslararası yayınlar yapılır. Bu arada İstanbul ve çevresine referansla ele alınan “rejyon”un tüm ülkenin modern dilini oluşturması sorun olarak görülmez.⁸

Rejyonel modern tartışmalarında en muğlak noktalardan biri bu çok net olduğu düşünülen “rejyon”un (bölge ya da yörenin) coğrafi sınırlarının nasıl belirlendiğidir. İlk olarak proje arsasının içinde yer aldığı coğrafya parçasının, topoğrafya, iklim ve bitki örtüsü açısından belirli özelliklere sahip ve belirli malzeme ve üretim şekillerinin ön plana çıktığı bir alana karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Fakat genellikle bu kategorilere kültürel ve ekonomik faktörler de eklenir ki, o zaman sınırlar bulanıktır. Bu gibi durumlarda millî ideolojilere, şarkiyatçı tahayyüllere, farklı determinist kategorilere göre tanımlanan sınırlar küçük bir yerleşkeden bir ülkeye, bir kıta parçasından bütün bir yarım küreye karşılık gelecek şekilde daralıp genişleyebilir.

Aslında kültürel girdiler coğrafi kategorilerin hiçbir zaman dışında kalmamış, hatta onları anlayışımızı şekillendirmiştir. Meta coğrafyanın temel yapı taşı kabul edilen kıtaların ayrıştırılması bile coğrafi değil kültürel bir sınıflandırma sonucudur. Martin Lewis ve Karen Wigen’in *The Myth of Continents* (1997) başlıklı kitabı, coğrafi kıta tanımına karşılık gelmeyen Avrupa’nın Avrasya kıtasının bir parçası değil de ayrı bir kıta olarak değerlendirilmesinin kültürel ve ideolojik yanlarına işaret eder.⁹ Avrupa’nın kültürel ve tarihsel birliğinin ayrı bir kıta olarak tanımlanma sebebi olarak gösterildiğini belirten Lewis ve Wigen, Avrupa’nın böyle bir ayrımın uygulandığı tek alt kıta olduğunun da altını çizerek. Metrekare olarak büyük yer tutsalar da, ve en az Avrupa kadar kültürel ve tarihsel birliğe sahip olsalar da, diyelim ki bir Hint alt kıtası ya da Madagaskar adası böyle bir iltimasa sahip olamaz. Yazarlara göre bunun asıl nedeni, kültürel ve tarihsel birliğin de ötesinde, Avrupa merkezli bakış açısıdır: “Avrupa ve Asya’yı tek bir kıta olarak görmek coğrafi anlamda çok daha doğru olsa da Avrupa’ya Avrupalı’ların ve onların okyanus-aşırı akrabalarının onun hak ettiğine inandıkları üstünlüğü sağlayamazdı.”¹⁰

Avrupa’nın merkezinde oturduğu “Batı” kavramı da son derece problemli, coğrafi olmaktan öte kültürel ve ekonomik bir kategoridir. Gene Lewis ve

Wigen’in dikkatimizi çektiği üzere, ekonomik ve kültürel ilişkiler dahilinde referans verilen Batı’nın sınırları, örneğin ekonomik ilişkiler göz önüne alındığında Japonya’yı içine alacak şekilde genişleyebilirken, kimi zaman da Batı Avrupa ile sınırlanacak kadar küçülür. Aslında nasıl Doğu yekpare ve homojen bir blok değilse, Batı da aynı şekilde heterojen ve çok parçalıdır. Bu çok parçalılık içerisinde Batı’nın kendi merkezleri ve çeperleri vardır. Rejyonel modernizm, Batı içinde de aynılaşan modern kentlere karşı kimliğini üretmek ya da korumak derdinde olan çepere ait bir tartışmanın parçası olarak göze çarpar. Örneğin Batı kategorisinde yer alan Amerika Birleşik Devletleri’nde, New York, Chicago gibi büyük merkezlerde rejyonel modernizm tartışmalarına girilmese de, Lewis Mumford’ın 1940’larda referans verdiği San Francisco körfez çevresinde (örneğin *Bay Region Style*), ya da günümüzde Arizona ve New Mexico gibi güneybatı eyaletlerinde bu tür tartışmaları görmek mümkündür.

Bu da bize “rejyon”u bir de metropol ve taşra ayrımı üzerinden okumamız gerektiğini hatırlatır. Raymond Williams *Keywords* (1983) isimli kitabında rejyonel kelimesinin politik bir terim olarak “daha geniş bir politik bütünün parçası”na karşılık gelen anlamının ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla “daha büyük bir politik oluşuma tabi olan parça” şeklinde değiştiğini aktarır. Bu haliyle de “varsayılan bir merkeze tabi kılınma” anlamını barındırdığını söyler.¹¹ Williams’a göre kültürel bir terim olarak kelime iki farklı anlama karşı gelecek biçimde kullanılabilir. Bunlardan birincisinde, ikincil ya da daha aşağı derecede bir kültürel ürün tanımlanır ki bu özellikle 19. yüzyılda metropol ve taşra ayrımında okunur. “Rejyonel”, bu anlamıyla, metropolün rafine ve sofistike üslûbuyla taşranın ham ve sınırlı davranış biçimleri arasındaki kırılmaya ve metropolün üstünlüğüne işaret eder. İkinci anlam ise, daha olumlu bir ifade içererek, özel ya da farklı bir yer ya da yaşam tarzının varlığına işaret eder. Williams’a göre kelimenin mimarlık ve yemek kültüründeki kullanımı daha çok bu ikinci, pozitif anlamdadır.

Bu yazı, var olan genel kanının aksine, “rejyonel modern”deki “rejyonel” kelimesinin metropol/taşra, merkez/çeper, Batı/ Batı-dışı ayrımlarında okunan ikincilliği ve daha düşük değerde olma durumunu içerdiği ve merkez(ler) ile çeper arasındaki farklılıkların okunur kılınması açısından araçsallaştırıldığı iddiasıyla yola çıkar. Bunu yaparken de, merkez olarak “Batı”nın çeperinde kalan modern mimarlığın temsiliyetlerine odaklanarak, rejyonel

modern tartışmalarına sömürge sonrası kuramsal çerçeveden yaklaşmayı amaçlar.

Tarihsel Mutabakat

Rejyonel modernin mimarlık söyleminin çeperinde kalan yerlerin olumlanmış mimarlığı olmasından bahsedebilmek için, ülkeler üstü ortak bir modern mimarlık kültürünün varlığının kabulü gerekir. Böyle bir çıkış noktası bu yazının eleştirmeye çalıştığı zorlayıcı ve indirgemeci tutumun yeniden üretimi gibi gözükebilir. Bununla beraber, her meslek alanında mutabık olunan bilgilerin [*consensual knowledge*] varlığı ve bunların alanın düşünsel inşasına altlık oluşturduğu yadsınamaz. Bu bilgiler prensipte eleştirilmeye ve geliştirilmeye açık olsalar bile ideolojik altyapıları nedeniyle pratikte çok kolay dönüştürülemezler. Modern mimarlığın “özünde” Avrupa’lı olduğu bu şekilde, üzerinde mutabık olunan bir bilgidir. Bu bilgi de diğer, Avrupa’lı olmayan “öz”lerle karşılaşınca, kimlik tartışmalarını alevlendirmiş ve rejyonel modernin Avrupa dışı en kabul edilir modern mimarlık pratiği olduğuna dair bir mutabakat doğurmuştur. Bu, bütün karşı çıkmalara ve altında yatan ideolojik alt yapının problemlerine işaret edilmesine rağmen, bir türlü hükümranlılığına son verilemeyen, tekrar tekrar başa saran, empoze edilen olmaktan ziyade gönüllü olarak benimsenen bir kabuldür. Böyle bir kabulün temelinde Aydınlanma Çağı ile doruklarına ulaşmış Avrupa-merkezli bilim ve dünya görüşü yatmaktadır. Bu görüş sömürgeci politikaların “uygarlaştırıcı misyon”larının temeli ni hazırlar.

Avrupa-merkezli dünya görüşünde insan gruplarının sosyal ve kültürel gelişimi, basit, barbar ve geleneksel niteliklerden, kompleks, uygar ve modern niteliklere doğru düz bir çizgi boyunca evrilir. Aynı zaman diliminde yaşayan farklı gruplar bu çizgide farklı gelişmişlik zamanlarında konumlanırlar. En modern uçta Avrupa yer alırken diğer gruplar modern zamanın gerisinde kalırlar. Bu önde olma kabulü modern Avrupa’ya geride kalmış ötekileri uygarlaştırmak ve modernleştirmek görevini de yükler. Bu “uygarlaştırıcı misyon” da sömürge projelerinin söylemsel ve etik alt yapısını oluşturur. Kendi üstünlüğünü ortaya koyma güdüsüyle negatif imajında ötekisini oluşturan bu görüşün şarkiyatçı izlerini, Edward Said’in dikkatimizi çektiği gibi, Batı ile ötekilerin farklılıklarının söylemsel inşasında bulabiliriz.¹² Bu izleri mimarlık tarihi yazı mında da bulmak mümkündür.¹³

Dünyada en çok tanınan ve en çok okutulmuş mimarlık tarihi kitaplarından birisi kuşkusuz Banister Fletcher’in *A History of Architecture on the Comparative Method for the Student, Craftsman and the Amateur* (1896) isimli kitabıdır. Bu kitabın 21. ve en son baskısını hazırlamakla görevlendirilen Profesör John McKean gerçek anlamda küresel bir tarih yazımının geliştirilebilmesi için “metnin tamamen yeniden yazımı ve kitabın yeniden şekillendirilmesi” gerektiğini söyleyerek devam eder:

1960’ların sonunda yeni bir mezunken kendimi Sri Lanka’da Colombo Mimarlık Okulu’nun tarih derslerini yürütürken buldum. Eğitim programını belirleyen anahtar metin Banister Fletcher’in tarih kitabıydı. Tam da Fletcher’in ötekileştirdiği, ağacın alt dallarındaki egzotik ölü uçlar olarak gördüklerinin arasında yaşıyordum. 35 yıl önce Colombo’daki öğrencilerim kendi geleneklerinin egzotik olduğunu okuyorlardı.¹⁴

Fletcher’in metninin “üstün imparatorluk pozisyonunun verdiği güvence ön kabulü ile sunulan anakronik sömürgeci bir bakış” yansıttığını belirten McKean, kitabın sömürge sonrası perspektiften yeniden yazılması gerektiğini söyler.¹⁵ Pek çok kez eleştirilmiş olan Fletcher’in bu kitabı yukarıda sözü edilen Avrupa-merkezli bakışın mimarlık tarihi yazımında iyi bir örneğidir. Özellikle kitabın 1901 yılındaki basımında ilk kez okuyucu karşısına çıkan ve 1953 yılında oğul Banister Fletcher’in gözetiminde hazırlanan son basımına kadar kitapta yer almaya devam eden “tarihsel” ve “tarihsel olmayan stiller” ayrımı bu bakışı net bir şekilde ortaya koyar. Fletcher’a göre tarihsel stillerde mimarlığın geçirdiği evrim gözlenir. Antik Mısır’ın tekrar eden basit biçimleriyle başlayıp Antik Yunan’ın daha gelişmiş tapınak inşası ile devam eden evrim süreci Avrupa coğrafyasında karşılaşılan strüktürel problemlere getirilen çözümler sonucu ilerler. Tarihsel olmayan stiller ise dünya mimarlık tarihini anlatmak üzere yola çıktığından bahsedilmek zorunda kalınmış, etnik ya da dinî gruplara göre alt başlıklarına ayrılmış, fakat isimlendirilmelerinde bile tarihsel varlıkları reddedilmiş Avrupa dışı mimarlıkları içine alır. Fletcher’a göre bu mimarlıklar gelişme gösterememişler, strüktürel yenilik yerine dekorasyona önem vermişler ve bu nedenlerden dolayı da bir mimar için ilgi çekici olmaktan uzak kalmışlardır.

Belki de Fletcher’dan sonra en tanınmış mimarlık tarihi kitabının yazarı olan Spiro Kostof, *A History of Architecture: Settings and Rituals*’ın (1985) giriş kısmında Fletcher’in tarihsel olmayan stiller tanımından alıntı yaparak şunları yazar:

Sinir bozucu bir Batılı şovenizmi bu paragrafın tonunu belirler. Çin, Hindistan, Japonya ve Akdeniz etrafındaki İslam'ın başladığı ülkeleri tarihsel olmayan diye adlandırmak uygar mimarlığın yarısını ciddi bir çalışmadan uzak kılmakla ve bizi onu anlama yükümlülüğünden azat etmekle eşdeğerdir.¹⁶

Kendi kitabında Fletcher'ın şovenist tutumuna düşmeden dünya mimarlıkları arasındaki alışverişlere dikkat çekmeye çalışan Kostof, “mimarlık tarihinin büyük turdan [grand tour] hem fazlası vardır, hem de eksiki” der.¹⁷ Mimarlık tarihi kitaplarının “içindekiler” kısımlarına baktığımızda bu büyük turun standartlaşmış rotasıyla karşılaşırız. Rota, Mezopotamya ve Mısır'dan Anadolu ve Yunanistan'a geçer ve bir daha ayrılmamak üzere Avrupa'ya uzanır. 20. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'ne geçse de, Avrupa-merkezli rotanın çok dışına çıkılmış sayılmaz. Kostof da, bu rotaya Batı-dışı mimarlıkları eklemeyi kendisine görev bilse ve bunu zaman zaman daha önce hiç yapmamış bir şekilde gerçekleştirse de, ana rotayı bozacak bir kurgu geliştirmez. Batı-dışı duraklar eklense de, 16. Yüzyıldan sonra eski rotaya dönülür ve modern zamanlar “Batı”nın dışına çıkmaz.

Modernin Müphemliği

Mimarlık tarihini yazmak üzere yola çıkan kitaplarda Avrupa dışındaki modern çalışmalara nadiren de olsa yer verilmesi ancak çok yakın zamanlarda karşımıza çıkar. Örneğin Francis Ching, Mark Jarzombek ve Vikramaditya Prakash'ın yazdığı *A Global History of Architecture* (2011) isimli kitapta yazarlar, modernizm ve modernleşme tartışmalarında Türkiye, İsrail ve Brezilya'ya referans vermekle kalmayıp, belki de bir ilke imza atarak “modernist mimarlığın etkileri beklentilerin tersine ilk olarak Avrupa'da değil, Türkiye'de hissedilmiştir”¹⁸ diye belirtirler. Erken Cumhuriyet Dönemi modern mimarlık projesi dahilinde ülkede davetli bulunan Alman ve Avusturyalı mimarlara referans verirken modernist Türk mimar Şevki Balmumcu'dan bahsetmeyi ve Sergi Evi'nin fotoğrafını eklemeyi de unutmazlar. Bu, çeperden, yerel bir mimarın elinden çıkmış, modern ama rejyonel modern olmayan bir projenin bir mimarlık tarihi kitabında yer alması açısından önemli bir adımdır.

Diğer bir taraftan, modern mimarlık tarihini yazan kitaplarda Batı-dışı ya da çeperden mimarların projelerine neredeyse hiç yer verilmez. Bu tür projelere yer ayıran nadir yazarlardan William Curtis'in *Modern Architecture Since 1900* (1982) kitabı ise

çeperden örneklerin hangi şartlarda tartışılmaya değer olduğunu çok problemli bir şekilde belirler. Kitabın özellikle “Gelişmekte Olan Dünyada Modernite, Gelenek ve Kimlik” başlıklı üçüncü bölümü, bu tartışmaların en net ortaya konduğu bölümdür. Curtis modern mimarlığın doğum yerini belirleyerek işe başlar:

Modern mimarlık, ilerlemeci bir dünya görüşünün yeşerdiği bir zamanda, avangart grupların hızla değişen toplumsal koşullara uygun, özgün bir modern stil üretme çabalarının ortaya çıktığı endüstriyelleşmiş Batılı ülkelerde yaratılmıştır.¹⁹

Curtis'e göre daha sonra tüm dünyada “kopyalanan” modern mimarlık, 1940 ve 50'lerden sonra az gelişmiş ülkeleri de etkilemiştir. Fakat bu coğrafyalarda ortaya çıkan eserler, “modern hareketin usta eserlerinin sahip olduğu şiirsellik ve anlam derinliği”nden çoğunlukla yoksundur.²⁰ Curtis'in “modern tasarımın yozlaşmış versiyonları” olarak tanımladığı bu eserler, hızlı ekonomik gelişmeler, devam eden sömürgeleştirme dinamikleri ve “yerli fakat Batı eğitimi almış sömürge sonrası elitlerin beyin yıkamaları” gibi farklı mekanizmalarla dünyaya yayılmıştır.

Curtis'in tanımladığı bu Batı eğitimi almış elitler ile sömürge sonrası kuramın en önemli isimlerinden Homi Bhabha'nın tanımladığı Taklit Adam [*Mimic Man*] arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Bhabha'nın taklit adamı sömürgeci politikaların bir ürünüdür. Sömürge sisteminde arzu edilen şekilde yeniden şekillendirilmiş bir “öteki”dir. “Neredeyse tıpkısı, ama tam değil”²¹ dedirten, tam olamaması “özünde” yatan farklılıklardan kaynaklanan bir öteki. Sömürgecinin kültürel alışkanlıklarının, kurumlarının, tavırlarının ve değerlerinin uyarlanmasıyla oluşan bir öteki. İngiltere'nin Hindistan'ı elinde tuttuğu yıllarda yönetim ile halk arasında aracı olmak üzere yetiştirilmiş, İngiliz eğitimi almış, bir İngiliz gibi davranan, giyinen ve konuşan Hintli bürokrat grubu bu taklit adama iyi bir örnek teşkil eder. Taklit adam sömürgecinin “uygarlaştırıcı misyonu”nun ürünü olsa da, varlığı bir yandan da sömürgecilere rahatsızlık verir. Çünkü Bhabha'ya göre, kendilerine çok benzeyen ötekinin varlığıyla yüzleşmek aynada kendilerinin tiye alınmış versiyonuyla yüz yüze gelmekle birdir. Başka bir deyişle, her taklidin [*mimic*] alaya yakın bir tarafı vardır ve taklit edilen kişinin parodisi yapılıyor mu gibi gözükabilir. Fakat taklidin tehditkarlığı bir gerçek kimliği, özü maskeliyor olduğu düşüncesinden kaynaklanmaz. Bhabha'ya göre taklidin

çift görüntüsü “sömürgeci söylemin müphemliğini [ambivalence]” ortaya çıkarır ve onun otoritesinin bozulmasına yol açar.²² Tam da bu nedenle taklit, sömürge söylemini sarsan bir güce sahiptir.

Curtis'e dönersek, sadece bahsettiği “Batı eğitimi almış sömürge sonrası yerli elitler”in değil, onların eseri olan “modern tasarımın yozlaşmış versiyonları”nın da saf Batılı, modern mimarlık örneklerine göre taklit (adam) olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. “Neredeyse tıpkısı” gibi gözükseler de, şiirsellikten ve anlam derinliğinden yoksun bu eserler “tam da değil”dirler. Özünde modern olmadığına inanılan ve endüstriyelleşmenin gerisinden gelen ülkelere mensup olanlar modern eserlerinde şekilcilikle suçlanırlar. Bununla beraber, ustaların eserlerinin şekilci olmadığı da iddia edilemez.²³ Evrensel olduğu iddia edilen modernin ve onun formlarının müphemliği burada kendini gösterir.²⁴ Modernliğin göstergesi, zamanın ruhunun temsilcisi olduğu iddia edilen formlar ve tasarımların aslında evrensel olmadığı, bunların yerleri ve zamanlarının Batılı olduğunun altı çizilmeye başlanır. Bu aidiyet kaynaklı müphemlik bir rahatsızlık kaynağıdır ve giderilmeye çalışılır.

Curtis'e göre modernist ötekiler rahatsız edici oldukları kadar hastalıklıdır da. Curtis, modernleşmek adına, hızlı değişimin araçlarını ithal etmiş, gelişmekte olan ülkelere kültürel şizofreninin ortaya çıkmış olmasına şaşırmamak gerektiğini yazar.²⁵ Bu hastalıklı durumdan kurtulmanın reçetesi “yerli ve ithalin kombinasyonunu oluşturmak”tır. “Sahte rejyonalizm”in oluşturduğu tehdide işaret eden Curtis, bu tehdide karşılık “daha akılcı bir yönelim” olarak “rejyonal modern”i tanımlar. Sömürgeci dinamikler içinde modernin otoritesini sarsan, söyleminin müphemliğini gözler önüne seren, kültürel şizofreniyi tetikleyici modern(-ist) eserlerin, tavır ve diliyle farklılıklarının net okunduğu rejyonal modernlere evrilmesi istenen bir durumdur.

Curtis'in yazdıklarını Homi Bhabha'nın gözlüğünden okuyan Felipe Hernandez pek çok önemli noktaya dikkat çekerken, Batı-dışı modernleri taklit tartışması üzerinden değerlendirmez.²⁶ Haklı olarak, Curtis için modern mimarlığın “entelektüel haklarına” ancak seçilmiş Batılı mimarların sahip olduğuna dikkatimizi çeker, fakat şu çıkarımı yapmaktan da kendini alıkoyamaz: “genellikle Batılı olmayan mimarlıklar tarihçi tarafından sadece Avrupa kanonuna göre yüksek bir rafineleğe ulaştıklarında övülür.”²⁷ Hernandez kastedilen bu “rafine” eserlerin bir kategori olarak rejyonal modernlere

karşılık gelmesi ile de ilgilenmez. Fakat asıl ilgilenmemiz gereken tam da bu farkındalıktır. Çünkü Batılı olmayan modernistler söz konusu olduğunda böyle bir rafinelik derecesi zaten çoğunlukla mümkün görülmez.

Bhabha'ya göre sömürge otoritesi aşağılayıcı farklılıkların üretimiyle kurulmaz. Fakat bu farklılıklar sömürge otoritesinin sonuçları olarak ortaya çıkar. Aslında sömürge otoritesini kuran, mutabık bilgileri yansıtan “tanınma kuralları”nın²⁸ oluşturulmasıdır. Bu tanınma kuralları sayesinde “yetki dışında kalan ayırım nesnelerinin temsili mümkün olur,”²⁹ ve otorite de gücünü bundan alır. Modern mimarlığın tanınma kuralları da modern Batı'ya karşı ötekinin yerini belli eden kurallardır. Bu kurallar modern ya da modernist projelerin merkeze ve rejyonel modern projelerin çepere ait kurgulanmasını haklı kılar. Rejyonel modernin kimlik tartışmalarıyla iç içe sunulması da sadece çeperde bir kimlik probleminin varlığından değil, modernist ötekilerin merkezin de kendi kimliğiyle yüzleşmesine neden olmasından kaynaklanır. Böylece farklılıklar belirgin hale getirilir: Modern(-ist) mimarlığın merkezden/Batıdan seçilmiş kişiler tarafından yaratılabileceği, zamanın ruhunun onlara müjdelenmiş olması, bu kişilere tanınan otorite ve benzer şekilde çeperden rejyonel modernlere atfedilen tanınırlık, ve son olarak da modern mimarlığın doğruluk, dürüstlük, gerçeklik çerçevesinde sunulan ahlak kodları. Seçilmiş kişileri ve ahlak kodlarıyla modern mimarlığın organize dinlere olan yapısal benzerliği de dikkat çekicidir.³⁰

Tanınma Kuralları

Modern mimarlığın seçilmiş kişileri de çeper söz konusu olduğunda farklı bir tavır takınırlar. Mesela modern mimarlığın belki de en seçilmiş kişisi Le Corbusier 1925 yılında *L'art decoratif d'aujourd'hui*'de Türkiye'de başlayan modern mimarlık çalışmalarına referansla şunları yazar:

Bir süre önce, Haliç'in uzak ucunda, “Avrupa'nın Tatlı Suları” kıyısında, suları yaran kayıkların üzerindeki sayısız gramofonun sızlanışını dinliyordum. Ve Abdülhamid'in öldüğünü, Jön Türkler'in başa geçtiğini, Çarşı'daki tabelaların değişmeye başladığını ve Batı'nın zafer kazanmakta olduğunu fark ettim. İşte bugün karşımızda Ankara ve Mustafa Kemal'in anıtı duruyor! Olaylar hızlı geliyor. Zar atılmış durumda: Asırlık bir medeniyet daha yıkılıyor.³¹

Sibel Bozdoğan’a göre Le Corbusier’nin “nostaljik sözlerinin asıl amacı ‘uyumlu kültürler’in her yerde kaybolduğuna dikkat çekmek ve kendi misyonunu, yani modern dünyada bu kayıp uyumu tekrar yaratma misyonunu haklı çıkarmaktı.”³² Diğer bir taraftan da Le Corbusier de genel şarkiyatçı tavrın sergilediği “zamanın durduğu” egzotik bir Doğu tahayyülünden uzakta değildi. Bozdoğan’a göre:

Le Corbusier, 1911’de İstanbul’a yaptığı ilk ziyaret sırasında, Doğu’ya “egzotik” ve “otantik” şeyler aramak için gitmiş olan kendisinden önceki diğer Avrupalı şarkiyatçılar gibi, Jön Türkler’in -inşa ettirdikleri yeni mimari dahil- modernleştirici gündemlerini küçümsemişti. Onun yerine, bu yeni Türklerin atalarının eserleri olan klasik camilerin ve eski İstanbul’un ahşap evlerinin yalınlığına karşı hayranlık ifade etmiş, bu “mimarî şaheserler”in (kendi deyimi) mekan ve inşa niteliklerini kafasına ve eskiz defterlerine kaydetmişti. [...] Yine de 1920’ler ve 1930’lardaki (Le Corbusier’nin kendisinin de önemli katkılarda bulunduğu) resmi modernist polemiklerde, bu “Avrupadışı” kültürel etkiler anekdot değeri taşımaktan öteye gidememişlerdir. Yirminci yüzyıl modernizminin belirgin kaynakları olarak ise transatlantikler, tahıl ambarları ve uçaklar hep bir ayrıcalığa ve özel öneme sahip olmuşlardır.³³

Corbusier’nin modernleştirici gündemi küçümsemesine benzer bir tutumla, modern mimarlığın en önemli yazarlarından Sigfried Gideon’in 1958 tarihli “*New Regionalism*” yazısında karşılaşıyoruz. “Beyaz adamın diğer uygarlıkların yaşam tarzlarına karşı onlara verdiği zararlar”ın farkına varmasıyla yazdığını iddia ettiği bu yazısında Gideon, yeni bir “rejyonel” yol tanımlamaya çalışır. Batı ve Doğu’nun karışımı “melez” bir gelişmeye doğru evrilmenin yerinde olacağını belirten Gideon’a göre:

Taklit etmeye yönelik tehlikeli bir dürtü, ilkel ve kadim uygarlıkları çaresizce düşük seviyede kazanımlara itmektedir. Bugün Japonya iki ayrışık yaşam şekli arasında kalmıştır: binlerce yıllık izole bir gelişme sonucu evrilmiş davranış kuralları ve makinalaşmanın taşkın gücü. Suriye’de İsviçreli bir fotoğrafçının kamerasına, onların ilerici kamyonları yerine develerinin fotoğraflarını çektiği için el konuldu. Pek çok Afrika şehrinde

bisiklet sahip olunan en değerli kişisel mal. Bağdat’ta, 1001 gece masallarının kentinde, dükkanlar birbiri ardı sıra elektrikli aletler ve motosikletler için yedek parça satıyor. Babil’in bir köyünde kahve içmek istedik, fakat kahve bulmak mümkün değildi. Sadece Coca Cola vardı. Burada bile, dünyayı istila etme misyonundaki Amerikanlaşmanın işareti kadim ve neredeyse efsanevi gelenekleri devirdi. Bütün bunlar büyük bir tehlikeye işaret ediyor. Tam da bizler tüm bu şeyleri hayatımızda aslında layık oldukları yere geri koymaya hazırken, onlar teknik olarak az gelişmiş ülkelerin temel arzuları haline geldiler.³⁴

“Yeni rejyonelizm” özellikle “teknik olarak az gelişmiş” yerlerle tropik ve yarı-tropik ülkelerde problemlere çözüm getirecektir. Gideon’un yazısı modern rejyonelizmin çeper ülkelerine aidiyeti üzerine yazılmış belki de en erken yazıdır ve bu şekliyle eleştirel rejyonelizmi özellikle çeperde ve tropiklerde arayan pek çok çalışmanın da öncüsü kabul edilebilir.³⁵

Gideon’un yazısındaki bilinçli Batılı karakter, uygarlaştırıcı misyon paralelinde her şeyin doğrusunu bilen bir öğretmen gibidir. Son derece benzer bir tutum Curtis’te de karşımıza çıkar. Curtis’e göre:

Hakiki bir rejyonelizmde kararlı bir Batılı mimar bile kendisini New York ya da Londra’dan son moda mimarlığı talep eden bir müşteri ya da danışma kuruluşuyla karşı karşıya bulabilir. Bu senaryoda yer, kimlik, yerin ruhu gibi kavramlarla silahlandırılmış bir kuramcı da kendisini geliştirmekte olan dünyayı geride bırakmaya çalışan bir ajan olarak reddedilirken bulabilir.³⁶

Gideon’ın tasvirleri başta olmak üzere, yukarıda bahsedilen çepere ait modern mimarlıkları tartışma biçimleriyle şarkiyatçı resimler arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Örneğin sanat tarihçisi ve eleştirmeni Linda Nochlin’in şarkiyatçı resim analizinde dikkatimizi çektiği dört yokluk bunlarda da karşımıza çıkar.³⁷ İlk yokluk “tarihin yokluğu,” ya da tarihsizliktir. Zamanın okunamaması ve hatta geçmişte bir noktada duraklamış olduğu hissi şarkiyatçı resmin temel özelliklerindendir. Ancak 1001 gece masallarında olduğu gibi egzotik mekânlara eşlik eden masalsı bir zamandan bahsedilebilir. Gideon’un aktardığı develeri fotoğraflama arzusu sadece onların farklılığından ya da merak uyandıran bir varlık olmalarından

kaynaklanmaz. Gideon’un motorize ulaşım araçlarının varlığına dair şikayetleri ile birleşince, develerin resimlenmek istenmesi bu masalsı zamanla ilişkilendirilmesi açısından anlam kazanır. Daha önce bahsedilen Banister Fletcher’in metninde de benzer bir yokluğu okuyabiliriz. “Tarihsel olmayan stiller”in isimlendirilmesi bu yokluğun net bir ifadesidir. Corbusier’nin “suları yaran kayıkların üzerindeki sayısız gramofonun sızlanışı”na duyduğu özlem de zamansızlığın yitirilmesine duyulan bir özlem olarak yorumlanabilir.

Şarkiyatçı resimdeki ikinci yokluk ise “Batılı erkeğin hikaye anlatır varlığı”na³⁸ karşın resimlerdeki yokluğudur. Gideon’un yazısında da kendisi gibi kahve içmek isteyen “bilinçli” ve “özgün” deneyimin peşindeki turist varlığı tanınır; fakat Coca Cola isteyen turistlerden, ya da Coca Cola’nın Babil’de satışını sağlayan güçlü pazarlama ve satış mekanizmalarında yer alanlardan bahsedilmez.

Dikkat çekilmesi gereken üçüncü yokluk “sanatın yokluğu”dur. Nochlin’in de vurguladığı gibi mümkün olduğunca fotoğrafik bir gerçeklik etkisi veren şarkiyatçı resimlerde detaylara verilen önemle bir “nesnellik etkisi” oluşturulur. Sanki bir resmi değil de, antropolojik bir dokümanı inceliyormuşuz hissi uyandırılır. Gideon da, Fletcher ve Curtis de, benzer bir şekilde kişisel ve önyargılı görüşlerini ve anekdotları, bilimsel görüşlermişçesine ortaya koyarlar.

Son yokluk ise “endüstriyel sahnelerin ya da çalışan insanların yokluğu”dur. Nochlin’e göre fotoğraf bile şarkiyatçılığın kandırmacalarından muaf değildir. Şarkiyatçı fotoğraflarda “mimarının tarafsız olduğu düşünülen görüntüsü bile ideolojik hale gelebilir.”³⁹ Turistlerin hatıralarına kazımak isteyecekleri denli resimsi [picturesque] ve olabildiğince zamanın dışında kalmış sahneler çerçevelenmeye çalışılır. Bu çerçevenin içine diğer turistlerin, çalışan insanların, modern gereç ve ulaşım araçlarının girmemesine özen gösterilir. Fotoğraf, onu çeken kişinin çerçevelenmiş bakışıdır. Bu bakış, kamyonları değil de deveyi fotoğraflamak ister. Gideon için deve aynı zamanda Suriye’nin tehdit altındaki kimliğinin bir temsilcisi gibidir. Dolayısıyla teknoloji ile ilgili referansları memnuniyetsizliğinin açık ifadesidir. Bu “düşük seviyedeki kazanımlar”ın yoklukları varlıklarına tercih edilir.

Modernin melez yüzleri

Yazının başlangıcında bahsedilen *A+U* özel sayısının basımından 14 yıl sonra hâlâ hiçbir şeyin

değişmediğini iddia etmek kuşkusuz mümkün değil. Bugün genel olarak Batı-dışı modernlerin ve özelde de Türkiye mimarlığının daha geniş temsiliyetlerinin varlığından bahsedebiliyoruz. Genellikle rejyonel modern ve geleneksele yakın projeleri ödüllendirmiş Ağa Han Mimarlık Ödülleri’nin 2010 yılında Emre Arolat’ın endüstriyel ve modern bir yapısı olan İpekyol Fabrika binasına verilmesi; daha önce bahsi geçen Ching, Jarzombek ve Prakash’ın *A Global History of Architecture* (2011) isimli kitabında modernist mimarlığın ilk etkilerinin Türkiye’de hissedildiğine dair yazılanlar; ve pek çok uluslararası yayında daha fazla modern projeleriyle yer alan mimarlarımızın varlığı, önemli bir dönüşümün gerçekleştiğinin göstergeleri.

Bununla beraber, bu yazının tartışmaya açtığı rejyonel modernlerin Batı-dışı ya da çeperde konumlanan yerlerin olumlanmış modern mimarlıkları olduğuna dair genel kabulün halen güçlü olduğu da yadsınamaz. Türkiye özelinde rejyonel modern projelerin çeperden çıkmaları beklenir; oysa İstanbul’da böyle bir kategoriden bahsedilmez bile. Aynışmaya karşı bir söylemle bunun doğru bir tavır olduğunu savunanlar olacaktır. Küreselleşen dünyada küresel ağların merkezinde konumlanan kentlerle çeperde konumlananların farklılıklarının okunur hale gelmesi de kabul edilebilir bir argüman olabilir. Bu yazıda eleştirilen ise kentle çeper arasındaki farklılıkların varlığı değil. Aynı şekilde modern mimarlığın dilinin sadece modernist olması gerektiği de savunulmuyor. Tam tersine burada eleştirilen, modern mimarlığın Batı-dışı ülkelerde tek bir dilde, rejyonel dilde, sabitlemeye çalışılması ve bu sabitlemenin de sömürgeci söylemlere paralel bir özcü kimlik kurgusu üzerinden yapılmasıdır. Eleştirilen, Avrupa-merkezli bu özcü kimlik kurgusu üzerinden üretilen rejyonel modern söylemlerinin hastalıklı toplum, kültürel şizofreni teşhislerine reçete olarak sunulmasıdır. Başka bir deyişle, bu yazıda “rejyonel modern”i tek doğru seçenek olarak olumlayan tavrın, sömürgeci söylemden, onun uygarlaştırıcı misyon anlayışından ve sömürgeci söylemin otoritesinden bağımsız tartışılmayacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Özcü kimliklerin dışında kalan melez kimlikleri ve melez modernleri bir tehdit ve bozulma unsuru olarak algılamaktan vazgeçmek, kuşkusuz taklit olgusuna da yeni gözlüklerle bakabilmeyi gerektirecektir. Bu bakış, rejyonel modernin tek melez modern form olduğunu iddia etmek yerine, evrensel bir mimari ve estetik dile başvuran mimarlıkların da melezliklerinin kabulünü ve taklit tartışmaları dışında değerlendirilebilmelerini sağlayacaktır.

DİPNOTLAR:

¹ Bu yazı 2012 yılında gerçekleşen *Myth and Nationalism. International Association for the Study of Traditional Environments* (IASTE) konferansında “Mythologizing the Region: A Critique” başlıklı sunumundan hareketle yazılmıştır. Konferans sunumu için bkz. Yücel, Şebnem. “Mythologizing the Region: A Critique,” *Traditional Dwellings and Settlements Working Paper Series*, vol.253 (2012), 27-44.

² M.B. Foreword, *A+U*, no. 358, (July 2000), 4. Çeviri yazar tarafından yapılmıştır.

³ A.g.e.

⁴ Bülent Tanju, “Architecture in Transition: Turkey,” *A+U*, no. 358, (July 2000), 16. Çeviri yazar tarafından yapılmıştır.

⁵ Uğur Tanyeli, “Mimarlıkta Çifte Standart,” (ET: 28 Ocak 2002) <http://www.21.com.tr/17.08.2000/ut.htm>

⁶ Uğur Tanyeli, “Biz Hep Taklit mi Ederiz?” (ET: 9 Şubat 2014) <http://v3.arkitera.com/diyalog.php?action=displaySession&ID=15&year=2001&aID=80>

⁷ A.g.e.

⁸ Doğan Kuban, 1961 tarihli “Bizde Rejyonalizm Üzerine” başlıklı yazısında rejyonalist söylemde bir bölgenin ya da bir yorumun diğerlerinin üzerinde tutulmasının bir eleştirisini yapar (*Mimarlık ve Sanat*, 1: 14-15). Bununla beraber, Keith Eggner “Placing Resistance: A Critique of Critical Regionalism” (2002) başlıklı yazısında benzer bir problemin bütün eleştirel rejyonalizm yazılarında da var olduğuna işaret eder. Bir mimarın bir bölgeye dair yorumunun diğerlerinin üzerinde tutulduğunu söyleyerek Ando’nun Japonya, Niemeyer’in Brezilya, Correa’nın Hin-distan ve Barragan’ın Meksika için ön plana çıkartılmasını eleştirir. Keith Eggner, “Placing Resistance: A Critique of Critical Regionalism,” *JAE* 55, no:4 (2002): 228-237.

⁹ Bugün, 19. Yüzyılda kabul edilmiş şekliyle Avrupa-Asya sınırı Ural Dağlarını güneye doğru takip ederek Ural Nehri’ne ulaşan, oradan Hazar Denizi’ne atlayarak sert bir açıyla kuzeybatıya dönen ve Kafkas dağlarını yakalayarak Karadeniz’e ulaşan ve boğazları kat eden oldukça çetrefilli bir hattır. 18. Yüzyıla kadar bu sınırı Don, Volga, Kama ve Ob Nehirleri ile çizme çalışmaları olmuş

ve nihayetinde İsveçli subay Philipp-Johann von Strahlenberg’in Ural Dağlarını sınır almayı önermesi ile bugünkü kabul edilen formuna evrilme-ye başlamıştır. Ural Dağlarının yeterince güneye erişmemesi bir problem teşkil etse bile önce Rusya’nın merkezini Avrupa’lı kılan bu düzenin Tatischev gibi Rus entellektüellerinin desteğini alması ve daha sonra da Fransız coğrafyacı Malte-Brun’un onayı sonrası bugün kabul ettiğimiz şekli-ni alır. (Martin, W. Lewis ve Karen E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, (Berkeley: University of California Press, 1997).

¹⁰ A.g.e., 36.

¹¹ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, (New York: Oxford University Press, 1983), 264-266.

¹² Edward Said, *Orientalism*, (New York: Pantheon Books, 1978).

¹³ Bu konuda yazılmış pek çok eleştirel çalışma mevcut. Bunlardan bir kısmı: Gülsüm Baydar Nalbantoğlu, “Towards Postcolonial Openings: Rereading Sir Banister Fletcher’s ‘A History of Architecture’,” *Assemblage*, no.35, (Apr. 1998): 6-17. Sibel Bozdoğan, “Architectural History in Professional Education: Reflections on Postcolonial Challenges to the Modern Survey,” *JAE*, vol.52, no. 4 (May, 1999), 207-215. Sibel Bozdoğan & Gülru Necipoğlu, “Entangled Discourses: Scrutinizing Orientalist and Nationalist Legacies in the Architectural Historiography of the Lands of Rum,” *Muqarnas*, vol.24(2007): 1-6. Duanfang Lu, “Entangled Modernities in Architecture,” *The Sage Handbook of Architectural Theory*, (London: Sage Publications, 2012), 231-246.

¹⁴ John McKean, “Sir Banister Fletcher: Pillar to Postcolonial Readings,” *The Journal of Architecture* (vol.11, no:2, 2006), 195. Çeviri yazar tarafından yapılmıştır.

¹⁵ Orijinal metin şu şekildedir: “I saw the Banister Fletcher text as an anachronistic colonial gaze: offered from the presumed security of the superior—imperial—position, but in a world which I had presumed long vanished.” A.g.e., 196.

¹⁶ Spiro Kostof, *A History of Architecture: Settings and Rituals*, (Oxford & New York: Oxford University Press, 1995), 17.

¹⁷ A.g.e. 3. Çeviri yazar tarafından yapılmıştır.

¹⁸ Francis Ching, Mark Jarzombek & Vikramaditya Prakash, *A Global History of Architecture*, (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2011, 2nd ed.), 740. Çeviri yazar tarafından yapılmıştır.

¹⁹ Wiliam Curtis, *Modern Architecture Since 1900*, (London: Phaidon Press, 1996, (3rd ed.), 567.

²⁰ A.g.e.

²¹ Orijinal dilinde: “almost the same but not quite.” Homi K. Bhabha, “Of Mimicry and Man,” *The Location of Culture*, (New York: Routledge, 1994), 68.

²² Orijinal metin: “The menace of mimicry is its double vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority.” A.g.e. 88.

²³ Kenneth Frampton Avrupa’da da gerekli koşullar sağlanamadığında şekilci bir tavırla projelerin gerçekleştirildiğini belirterek şöyle devam eder: “Le Corbusier’nin 1920’lerdeki ideal villaları gerçekte betonarme çerçeve içine yerleştirilmiş briketlerden oluşurken makinadan çıkmış beyaz homojen biçimler kılığını takınmalarıyla böyle biçimsel bir tavrı başını çekiyorlardı.” Kenneth Frampton, *Modern Architecture: A Critical History* (London: Thames & Hudson, 2006), 248.

²⁴ Belki burada netleştirilmesi gereken bir konu da şudur; kentsel vernaküleri oluşturan yapı stoğu bu tartışmaya dahil edilebilse de bu ülkeler için değerli bulunan yerli mimarların elinden çıkmış modern(-ist) eserlerdir.

²⁵ Geleneksel kültürlerde kültürel şizofreni tartışmaları Daryush Shayegan’ın kitabında ortaya atılmıştır: Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (İstanbul: Metis, 1991).

²⁶ Felipe Hernández, *Bhabha for Architects*, (London: Routledge, 2010).

²⁷ A.g.e., 51.

²⁸ İngilizce’de kastedilen “rules of recognition”dır.

²⁹ Homi K. Bhabha, “Signs Taken for Wonders,” *The Location of Culture* (London & New York: Routledge, 1994), 111.

³⁰ Bu dini yapıda çeperde kalanlar seçilmiş olanların yaptıklarını inceleyerek kutsal kitabı

okumakla yükümlü inananlardır, ama din adamı olmak ve bu sözleri yaymak için hiçbir zaman yeterli görülmeyeceklerdir.

³¹ Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 15.

³² A.g.e., 16.

³³ A.g.e., 16.

³⁴ Siegfried Gideon, 1958, “New Regionalism.” Yeniden basımı: in V.B. Canizaro, *Architectural Regionalism: Collected Writings on Place, Identity, Modernity, and Tradition*, (New York: Princeton Architectural Press, 2007), 313.

³⁵ Bu yazıda özel olarak ele alınmasa da eleştirel rejyonalizm ve rejyonal modernizm birbirine paralel tartışmalardır. Alexander Tzonis ile Liane Lefaivre’in geliştirdiği ve Kenneth Frampton’un popülerleştirdiği eleştirel rejyonalizm, küreselleşmeye ve kapitalizmin tüketim kültürüne karşı geliştirilen bir direniş mimarlığı olarak sunulur. Liane Lefaivre 2003 tarihli “Critical Regionalism. A Facet of Modern Architecture Since 1945” başlıklı yazısında eleştirel rejyonalizmin en yaratıcı fikir ve pratiklerinin İkinci Dünya Savaşı sonrası tropiklerde görüldüğünün altını çizerek Liane Lefaivre ve Alexander Tzonis, *Critical Regionalism: Architecture and Identity in a Globalized World*, (Prestel: Munich, 2003), 22-55. Lefaivre ve Tzonis’in 2001 yılında basılmış *Tropical Architecture: Critical Regionalism in the Age of Globalization* başlıklı bir kitabı da bulunmaktadır. Eleştirel rejyonalizmin ve rejyonalizmin en başarılı eleştirilerinden biri, Alan Colquhoun tarafından yazılan “The Concept of Regionalism” başlıklı yazıdır. Gülsüm Baydar Nalbantoğlu ve Wong Chong Thai (Eds.) *Postcolonial Space(s)*, (New York: Princeton Architectural Press, 1997), 13-23.

³⁶ Curtis, 582.

³⁷ Linda Nochlin, “The Imaginary Orient” *Art in America* (May 1983), 119-131 & 187-191.

³⁸ Linda Nochlin “the telltale presence of Western man” şeklinde tanımlar.

³⁹ Nochlin, 123.

THE PLACE OF THE ‘OTHER’: REGIONAL MODERNS AND THE AMBIVALENCE OF THE ‘MODERN’ IN ARCHITECTURE

Şebnem Yücel, Associate Professor, Dr., Gediz University, Faculty of Engineering and Architecture, Department of Architecture

The curious absence of non-Western modern architectural examples in the seminal architectural history texts brings into mind the question of the “place” of modern architecture. In these texts, the Western stamp on the “modern” authenticates only those non-western architectural examples that manifest a clear morphological separation from the western ones with their regionalist or critical regionalist features. It also becomes clear that when modernity is accepted as a primarily Western endeavor that needs to be appropriated, the meaning of a region escapes clear and naive definitions - that stress shared topographic, climatic and cultural features - and instead lends itself into its consideration as a miracle tool that transforms the other into a noble other.

This paper explores the discourse on regional modernism in architecture from a postcolonial framework, with a focus on the representations of the non-western moderns. The exploration draws parallels between the orient's depiction in orientalist paintings and the representations of the non-Western moderns in the seminal books on modern architecture and various architectural journals. Art historian Linda Nochlin's reading of orientalist paintings is used as a guide in analyzing the representations of non-Western modern architectural examples in these sources.

Keywords: modern architecture, regional, representation, “non-Western” modernities, postcolonial theory

MİTOZ ÇOĞALAN METASTATİK ‘YER’LER VE HİBRİD KİMLİKLER

Murat Çetin, Doç. Dr., Kadir Has Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü

Özet

Bu çalışma, kamusal mekânın yere bağlı bir kimliği olup olamayacağı konusunu Taksim ve Gezi Parkı'nın 1-31 Mayıs 2013 arasında geçirdiği süreç ve ardından yaşanan toplumsal ve siyasal olaylar üzerinden tartışacaktır. 1-31 Mayıs 2013 sürecinde Taksim-Gezi Parkı bağlamındaki olaylar kamusal mekân üzerinden yürütülen bir toplumsal kimlik mücadelesinin tipik örneklerindendir. Bir yandan tek mekânda çoklu kimliklerin oluştuğu, diğer yandan ortak ‘direnişçi’ kimliğinin başka mekânlara taşarak ‘çoklu mekânsal’ bir karakter edinmesiyle yaşanan süreç, aslında yer - kimlik ilişkisinin karmaşıklık derecesini göstermektedir. Emekçinin ‘yeri’ olan Meydan’a 1 Mayıs’ta giriş engellendiğinde yaşanan rahatsızlıkla birlikte yer ile kimliğin örtüştüğü, kimliğin ‘territorial’ bir yer anlayışıyla algılanmasına rağmen, 27 Mayıs gecesi başlayan Gezi Parkı direnişinin kamusal mekânın, özellikle sanal ortamlarla bağlantılar bağlamında, karmaşık rizomatik yapısını ortaya çıkardığını ve yer ile kimlik arasındaki ilişkinin coğrafi sınır tanımlarının ötesine geçtiğini söyleyebiliriz. Bu çalışma, yukarıdaki perspektiften yola çıkarak ‘yer ve kimlik’ sorunsalına, kentsel ağların (fiziksel ‘mekân’ ve ulaşım sistemleri) sanal ağlar (sosyal medya ağları) ve teknoloji (akıllı telefonlar) ile bağlantılarına referansla, kimliklerin ve yerlerin

taşınabilirliği, bölünebilirliği ve melezlenebilirliği (hybridization) üzerinden yaklaşacaktır. Çalışmada, Taksim Meydanı'nın tarihsel dönüşümünün siyasal kimlikler açısından yorumlanması ve Topçu Kışlası ile yeraltı trafik geçişlerini de içeren projenin ülkedeki 30 yıllık siyasal ve toplumsal dönüşüm açısından değerlendirilmesi yoluyla kamusal yer ve kamusal kimlik arasındaki karmaşık ilişki tartışılacaktır.

Giriş

Bu çalışma, kamusal alanın çoklu, mobil ve akışkan kimliğinin Taksim meydanı ve Gezi parkı üzerinden okunması denemesidir. Yazı, bu doğrultuda, ‘kamusal mekânın yere bağlı bir kimliği olup olamayacağı’ sorusunu soracak, ve Taksim ve Gezi Parkı'nın 1-31 Mayıs 2013 tarihleri arasında, ve sonrasında geçirdiği direniş süreci üzerinden bu soruyu cevaplamaya çalışacaktır.

Kamusalığın¹ sürekli yeniden tanımlandığı günümüzde ‘yer ve kimlik’ ilişkisi sorunsalı, konvansiyonel yer-kimlik bağları argümanlarının yanı sıra, kentin fiziksel ağlarının giderek daha etken bir konuma yükselen sanal ağlarla ilişkisi üzerinden de anlaşılacak durumundadır. Bu bağlamda teknolojinin bireyler tarafından kullanımı

ve bu ilişkilerin kamusal kimlik olgusunun (y-niden) oluşumuna etkilerinin neler olabileceği, önemli bir başlangıç sorusu olmalıdır. Gezi Parkı direnişleri, buradaki ‘direnişçi’ kimliğinin (ki kamusal bir kimlik olduğu aşıkardır) oluşumu ve burada kentin sanal ağlarının (*daha spesifik olmak üzere sosyal medya ağları*) ve teknoloji (özellikle de *akıllı telefonların*) kullanımının ağırlıklı rolü , ‘yer ve kimlik’ ilişkisinin yeni bir boyutuna işaret eder. Kamusal mekânın ve kamusal kimliğin en yakın ve en çarpıcı örneklerinden birini teşkil eden Gezi Park ve Gezi direnişinde ortaya çıkan bu fiziksel-sanal ağlar bağlantılarına referansla, kamusal alanın kimliği konusu, artık kimliklerin ve yerlerin taşınabilirliği, bölünebilirliği, çoğalabilirliği ve melezlenebilirliği (*hybridization*) üzerinden tartışılmalıdır. Bu nedendir ki bu yazıda, gerek Taksim Meydanı’nın tarihsel dönüşümünün siyasal kimlikler açısından yorumlanması, gerekse Topçu Kışlası ile yeraltı trafik geçişlerini de içeren ‘yayalaştırma’ adı altında kamuya pazarlanmaya çalışılan tartışmalı projenin, son 30 yılda ülkedeki siyasal ve toplumsal dönüşüm açısından değerlendirilmesi yoluyla kamusal yer ve kamusal kimlik arasındaki karmaşık ilişki tartışılacaktır.

Bu amaçla, öncelikle yer ve kimlik ilişkisine dair kuramsal birikimi gözden geçirmekte fayda olacaktır. İlk bölüm bu arka planın incelenmesine odaklanmıştır. Bu kuramsal incelemenin ışığında ise, Taksim Meydanı, dönüşümü ve Türk siyaset tarihi içindeki rolüne dair bir retrospektif değerlendirme yapılacaktır ki ikinci bölüm de bu anlamda bir ‘yer’ olarak Taksim ve onun ‘kamusal ve siyasal kimlik’ açısından değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bu arka plan incelemesinin ardından ise Taksim Meydanı ve Gezi Parkı’nın 2013 yılı Mayıs ayında geçirdiği (ve her anlamda bir kırılmaya işaret ettiği gibi yer-kimlik ilişkilerinde de yeni açılımlar sunduğu düşünülebilecek olan bu) süreç, kimliklerin ve yerlerin taşınabilirliği, bölünebilirliği, çoğalabilirliği ve melezlenebilirliği açısından incelenecektir.

Tartışmanın ana eksenini şu argümanlar oluşturacaktır; Öncelikle kentteki iktidar ve kamu ilişkisinde² (özellikle de kamusal alan söz konusu olduğunda) ‘kimlik’ sorunlu bir olgudur. ‘*Kimlik*’, iktidarın kamuyu kontrol amaçlı pratikleri doğrultusunda tanımladığı (ve karşı tanımlı da yine bu tanım üzerinden belirlendiğinden amacına dolaylı olarak ulaşan) diyalektik bir manevra³ ve yönetsel bir tür ‘şiddet’ hamlesidir⁴. Kamusal kimlik(ler) de bu şiddete çeşitli açılardan karşı durma üzerinden kendini tarifleyen ‘*direniş*’ hareketleridir. Bu

tür bir kimlik tanımı muktedirin tanımladığı ve onayladığı bir ‘*tekillik*’ olgusuna işaret ederken⁵, kamunun müşterek tekillikler yerine farklılıklar ve çoğullukları barındırdığı karmaşık bir şebekeyle var olduğu aşıkardır. Buradan hareketle, iktidarların kamusal alana nüfuz ederek kılcal iktidar ağları oluşturan; iş yerleri, eğitim kurumları, sağlık kurumları, hapisane gibi kurum ve mekânlar eliyle ‘yer’i, devletin disiplinci şiddetini meşrulaştırma⁶ amacıyla araçsallaştırdığı söylenebilir. Giza piramitleri Mısır firavunlarının, Osmanlı camileri padişahların, Dubai kuleleri Arap emirlerin, Gazze çevresindeki konut alanları İsrail yönetiminin, çeşitli dönemlerde kendi iktidar kimliklerini, empoze ettikleri açık ve net mekânsal şiddet eylemleri olarak değerlendirilebilir. Asya, Orta-Doğu ve Güney Amerika’daki pekçok kentte olduğu gibi Türkiye’de de son dönemde TOKİ aracılığıyla uygulanan ‘soylulaştırma’ odaklı ‘kentsel dönüşüm’ projeleri mimarlığı silah olarak kullanan dolaylı şiddet eylemleridir. Taksim’de tüm yasal ve sosyal itirazlara rağmen yürütülegelen ‘yayalaştırma’ sah-te-adlı ‘soylulaştırma’ projesi, ve koruma kuramında da bir tür *taksidermi* ve hatta *nekrofil* olarak görülebilecek “Gezi Parkı’nda ‘kışla görünümünde bir AVM’ inşası projesi”, kamuya yönelik tam da bu tür mekânsal bir şiddeti örnekler.

Kamusal kimlik tariflerinin⁷ diğer yaygın kimlik tanımlarından temel farkı, doğuştan, çocukluktan veya uzun süreli yerleşim gibi kültürel unsurlardan kaynaklanan ve ‘aidiyet ve yerleşiklik olgusu’ etrafında tartışılan⁸, *bağlanma* (*attachment*) ve özdeşleştirme (*association*) mekanizmalarından bağımsız⁹ *konumsal* (*positional*)¹⁰, ve bu nedenle değişken, akışkan ve melezleşebilir olmalarıdır¹¹. Burada da, ‘disiplinci şiddetin uzamsallık boyutu’ ve iktidarın bu erkini uygulamasının kendi mekânında nasıl engellenebileceğine dair stratejilerin¹² temelinde, farklı bağlam ve mekânlarda (ki bu çoklu bir ‘yer’ anlayışına işaret eder) yeniden yönlendirilmeye zorlanılışının anlaşılması gerektiği¹³ vurgulanmalıdır. Tam bu noktada, Evren’in küreselleşme karşıtlığının mekânsal boyutuna işaret ederken¹⁴, ‘perrhesia’ adı verilen anarşist başkaldırı biçiminin temel özelliklerinden biri olarak belirttiği ‘dolaysızlık’ olgusu, bizleri ‘mekân iktidarın erk icrası aracı ise, direnişin mekânsızlığı bir dolaysızlık mıdır, dolayısıyla bir başkaldırı biçimi (perrhesia) midir?’ sorusuna yöneltiyor. Son dönemlerde ‘occupy’ hareketlerinde gözlenen doğrudan başkaldırı ve bunun beden ölçeğine inmiş, çok-mekânlı niteliği de düşünüldüğünde ‘yer-kimlik’ ilişkilerine dair argümanımızın temelleri beliriveriyor; Küresel çağda küresel boyutlara ula-

şan bir ‘tekillik ve uzamsallık’ üzerinden yürütülen bir yönetsel şiddet uygulaması olarak kendisine biçilen ‘kimlik’ tanımına karşı, bu enstrümanlardan uzak, yani ‘çoğulluk ve uzamsızlık’ üzerinden bir direniş kimliği kurmaya çalışan bir kamu.

Dolayısıyla yazının temel argümanı şu şekilde tanımlanabilir; muktedirin ‘yer’ ile açtığı savaşa (muktedir olmayan) *kamu* tarafından verilen cevap yine ‘yer’ üzerinden başlamasına rağmen, bu kimlik mücadelesinin ilerleyen aşamalarında muktedirin tüm güçlerini kontrolsüz ve orantısızca ‘yer’ üzerinden kullanması sonucunda, faz değiştirerek ‘yere ait olan’ın ötesine taşınmıştır. (Tanyeli’nin yine bu dosyada farklı {özellikle de teknoloji ile ilişkisi} açılar(ın)dan ele aldığı ‘yer-rötesi’ kavramıyla ışık tuttuğu) bu yeni kırılma noktası, kamusal kimliğin yere ilişkin tüm önyargılarını ve varsayımlarını sorgulayacağımız yeni bir paradigma kaymasına sebep olmuştur. Yukarıda tartışılan kuramsal çıkarımlardan oluşturulan argüman doğrultusunda, iktidara karşı bir direniş biçimi olarak tanımlanabilecek ‘kamusal kimlik’ olgusunun, kentin yeni (*fiziksel* ve *sanal*) ağlarının sunduğu olanakları kullanarak, iktidarın erkini icra için araçsallaştırdığı ‘yer’in ötesine geçip, yeni, değişken, akışkan, çoklu, mobil ve melezlenebilir bir ‘yer-kimlik ilişkisi’ doğurduğu varsayılabilir. Taksim Gezi direnişi bu kırılmanın somutlaşmış hali olarak görülebilir ki bundan sonraki bölümler bu önermeyi tartışmaya açacaktır.

Kuramsal Arkaplan: Kimliğin Yeri ve İktidar-Direniş İkileminde Taksim Meydanı’yla Gezi Parkı’nın Rolü

Sennett’e göre ‘kimlik’¹⁵, insanların kendilerini başkalarına karşı tanımlamalarıdır. Revel’e göre de, Foucault’un kimlik eleştirisinde, her kimlik, onu olmadığı (tersi olduğu) şeyle özdeşleştirip diyalektik bir manevrayla ona nüfuz eden bir iktidar ve (dolayısıyla da) şiddet hamlesidir¹⁶. Kimliği, belirlenmiş kategorik karakteristiklere indirgenmiş, belirli pratik ve bilgilerin nesnesi haline getirilmiş, kaydedilmiş dolayısıyla da sabitlenmiş tekillikler olarak görür Foucault¹⁷. Kimliğin mekânla (dolayısıyla ‘yer’ ile) ilişkilendirilmesiniyse bir iktidar sorunu olarak algılar. Aynı şekilde Dovey de güç kavramıyla ilişkilendirerek ‘yer’in diyalektik yapısına işaret eder¹⁸.

Diğer taraftan, Heidegger yaşamın özü olarak ‘yuva’ (özel bir tür ‘yer’) kavramını gördüğünden ‘kimlik’ meselesini ‘aidiyet ve yerleşiklik olgusu’ etrafında tartışır ve ‘özgünlük’ kavramına bağlar¹⁹.

Bu nedenle modernite ve onun beraberinde getirdiği teknolojilerin (özellikle de ‘kimlik’ üzerindeki) etkilerinden korkar. Oysa yaşam bu kadar spesifik ve statik bir olgu değildir ki ‘kimlik’ bu şekilde tariflenebilsin. Dolayısıyla modernite ve sonrasının sonuçlarından biri olan bilgi toplumunun yükselişi, tam da Heidegger’in endişe ettiği (ve Gezi olaylarında bilgi teknolojilerinin etkin rolünden de anlaşılacağı) gibi, ‘kimlik’ ve onu etkileyen faktörlerin de yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Nitekim Castells endüstri ve hizmet sektörlerinin tercihlerinden hareketle ‘yer’in artık belirleyici rol oynamadığı tekno-ekonomik bir paradigma tanımlarken²⁰, ‘toplumsallığın (dolayısıyla kamusallığın) yerden ve dolayısıyla toplumdaki bağımsızlaştığı, çözüldüğü ve çözüldüğü bir akışlar ortamı’nı anlatır. Appleyard da yerin önemine dair görüşlere zıt bir tutum sergiler²¹. Tuan²² gibi o da yer ve kimlik ilişkisinde fiziki unsurların kısıtlarını o dönemde çok açık biçimde sergilemiştir. Daha öncesindeyse, Webber kent olgusunun yere bağımlı olmak yerine sosyal-ilişkiler açısından ibaret olabileceğini ileri sürdüğünde²³ tüm düşünce dünyasını sarsmıştı. Webber’in varsaydığı ve kurguladığı ‘yersiz-toplum’, ‘hısımlıktansa erişilebilirlik unsurlarıyla koşullanan mekânlarda’, yerden bağımsız ilgi ortaklıkları tabanlı birtakım topluluklardan ibarettir, ki Gezi direnişçileri bu profile çok uygundur. O’nun öngördüğü yersiz-toplum bugün için bir vaka haline geldiği gibi, kimliğe yansımaları da Gezi direnişinde somutlaşmıştır. Her ne kadar Relph²⁴ gibi düşünürler yersiz-toplumu negatif olarak görse de²⁵, Auge’nin yok-yer olgusu²⁶ da bu durumla örtüşür. Pachenkov’a göre post-modern toplumun anahtar özellikleri olan ‘mobilité ve akışlar’ kimilerine göre ‘yerin sonu’nu hazırlarken²⁷ kimilerine göreyse ‘kimlik’ olgusuyla ilişkilendirilip yeniden kavramsallaştırıldığında yeni ufuklar açabilecektir. Bu tartışmalarda ortak nokta olarak beliren toplumsal (kamusal) kimliğin yerden görece bağımsız ve taşınabilir²⁸ niteliği çalışmamızın argümanlarına kuramsal bir zemin oluşturmaya başlar.

Hogg ve Abrams toplumsal kimliğin farklı sosyal alt-kimlikleri barındırdığını belirtir²⁹. Dolayısıyla, kimliğin çoklu bölünebilir yapısına işaret eder. Laclau ve Mouffe’nin post-marksist yaklaşımlarına göre de kimlik oluşumu ve kimliğe dair politikalar, *farklılık* üzerinden tanımlanır³⁰. Kendilerine atıfla “kimlik kaygandır ve her an yeniden kurulur; sabit bir konum değil³¹, tersine dünyayı ve kendimizi tanımladığımız geçici bir platformdur; kimliğin oluşumunda ‘farklılık’ temel rolü oynar, çünkü kimlik ancak, başka kimliklerle olumsuzluk ilişkisi

içinde, başka kimliklerle farklılıkların kalıcılaştırılması yoluyla kurulabilir” der Işık³². Post-yapısalcı düşünce sisteminde ‘yer’ olgusu farklı kimliklerin durmaksızın yeniden oluşup evrildiği³³, bu kimliklerin aralarındaki yeni beliren ilişkiler tarafından koşullanan³⁴ ve deneyimsel bir olgudur³⁵. Bu düşünsel bağlamda kimlikler artık yerlerinden kaynaklanan, yere bağlı ve bağımlı değil³⁶, yerden görece bağımsız kimi zaman yere karşıt biçimde yeniden yapılanan oluşumlardır³⁷.

Ayrıca, kamusal kimliklerin özünün, doğuştan veya çocukluktan gelen kimliklerdeki bağlanmaya dayalı özden (*attachment*) temel farkının, ilkinin çoğunlukla pozisyonel olmasından ötürü bağımsız, değişken, akışkan ve melezleşebilir olabileceği gerçeğinin unutulmaması gerekir. Kamusal kimlik (yere bağlı aidiyetlerimiz {memleketlilik, hemşehrilik} gibi) statik ve tekil olmadığı gibi, eve mahalleye bağlı bir kimlik de değildir. Dolayısıyla, yere bağlanma (*place attachment*) olgusu³⁸ Taksim ve Gezi Parkı direnişindeki kamusal kimlikler için geçerli görünmez. Esasen, kamusal kimlik onunla özdeşleştirilmiş spesifik bir yere aidiyet duymadan dahi sahiplenilebilecek bir olgudur (ki Gezi Parkı’na hiç uğramamış insanların başka semtlerde, kentlerde ve hatta ülkelerde “Her ‘yer’ Taksim...” diyerek eyleme geçmesi, ve kimilerinin de bu uğurda ailesinden kayıplar verdiği halde eylemlere devam etmiş ve ediyor olması bunun en somut göstergelerindendir). Massey de ‘kimliklerimiz çoklu olduğuna göre bu, yerlerimiz için de geçerlidir’ diyerek³⁹, bu (kimlik-yer) ilişki(si)nin çoklu⁴⁰, bölünebilir ve taşınabilir olduğu iddiasını destekler. Yine Massey ‘yerlerimizi / mekânsallıklarımızı çoklu kimlik süreçlerimizle yaparız’ derken⁴¹ kamusal kimliğin yerle birlikte tanımlanması sorununu irdeler. Gezi olayları da kamusal kimliklerin yerle ilişkilendirilmesinde mevcut klişelerin ötesine geçecek yeni bir paradigma getirmiştir.

Doğrusu, bu mekânsallaşarak bedenleşmiş ‘kimlik(ler)’ aracılığıyla halkı yönetme pratiklerinin kamusal alandaki gündelik hayata geçirilişini tüm otoriter yönetimlerde görürüz⁴². Bu eğilim, totaliter erkin toplumunu kontrol etme idealinden kaynaklanmaktadır. Dovey mimari (yani mekânsal) ürünü, yönetim erkinin toplumuna gücünü ispatlamada araçsallaştırdığı ve kendi kurallarını dayattığı bir etkinlik alanı olarak tarifler⁴³. Ona göre ‘yer’, erkin hedeflerine (ki bunlar arasında mukteditirin idealize edip onayladığı {bunun dışındaki kimlikleri ötekileştirerek dışladığı ve zamanla yokedeceği} bir kamusal kimlik tesisi önemli yer tutar) göre

biçimlendirilir. Politik gücün mekânı (‘yer’i), toplumu kontrol etmek için kullanması kadar, (o yere ait kimliksel izleri ortadan kaldırarak {yıkarak}) köklerini silerek toplum belleğinden çıkarması da olasıdır. Türkiye’de 1956, 1983 ve 2002 sonrası imar hareketleri, mevcut iktidarın siyasal olarak kavgalı olduğu erken Cumhuriyet rejimi ‘kimliği’ (ve ona ait mekânsal ve fiziksel) izleri ortadan kaldırmaya yönelik ajandasının sistematik niteliği Dovey’in argümanının siyasal ve imar tarihimizdeki en somut örneğidir.

En son olarak Taksim’de yaşanan; AKM’nin yıkılması, Gezi Park’ın yıkılması Taksim Anıtı’nın kaldırılması girişim ve söylemlerini de içeren sözde-yayalaştırma projesi ve özellikle de 70 yıl önce yıkılmış olan Topçu Kışlasının AVM olarak yeniden canlandırılması tartışmaları bu çabalardandır. Türkiye’de giderek artan tarihselcilik eğilimi bağlamındaki yer ve yerellik söylemlerine referansla, Tanyeli ‘yerin kimliği ve hatta önemine ilişkin söylemin, belirli bir coğrafyada içkin gelenekler, kültür, mimari, insani varoluş halleri, hatta uluslar ve ırklar bulunduğu/bulunması gerektiği inancının ürünü olma’ ve hatta “mimarlığı araçsallaştıran bir ideolojik teröre” varma tehlikesi taşıdığını belirtir⁴⁴. Bir sonraki bölümde de tartışılacağı üzere, kimlikler üzerinden yürütülen siyasal bir mücadele alanı haline gelmiş olan Taksim’de mukteditirin tam da bu tür bir ideolojik terörü yer ve mimarlık üzerinden yürütmesi, Tanyeli’nin uyardığı tür bir yer-kimlik ilişkilendirmesi örneğidir.

Post-yapısalcı düşünce sistemlerindeki kimlik kurları bize ışık tutabilir. Örneğin Anderson ‘bireyin bir protesto yerine girdiğinde (ve çıktığında) kimliğine ne olur?’ sorusunu sorarak iktidar şiddetine direnen birey ve yer arasındaki ilişkileri inceler⁴⁵. Kimliklerin çoklu-yapıda oluşunu vurgulayarak, şu iki olguyu ortaya koyar; ‘kimliğin mekânsal bölünmesi’ (ki bu çalışmada bu mitoz bölünme olarak ele alınacaktır) ve ‘rizomatik benlik’ (ki bu olgu da aşağıda metastaz yayılım ve melezlenme ile ilişkilendirilecektir). Benliklerin ve yerlerin farklı söylemsel pratiklerinden ötürü ayrı tutulduğunu ileri süren bu görüşe paralel açılımlara Deleuze ve Guattari’nin rizoma kavramında da rastlarız⁴⁶. Lim’e göre (bu çoklu ve bölünmüş) kimlikler arası sınırlar daha çok gözenekli ve geçişken niteliklidir⁴⁷ ve farklı mekânlarda farklı eylemlere izin verirler. Anderson’un sorguladığı çevresel aktivizm de (aynı Gezi olaylarında farklı toplumsal katman ve segmentlerden bireylerin karmaşık davranışlarında görüldüğü gibi) kimlikleri ve yerleri arasındaki bu karşılıklı ağlarda meydana gelir. Buradan bakıldığında, Gezi direnişi kimliğinin, baş-

ka pekçok yerde farklı (hatta kimi durumda aykırı) kimliklere sahip birey kimliklerinin bu ağlardaki karmaşık ve çelişkili hareketleriyle ortaya çıktığı düşünülebilir.

Tanyeli mimarlıkta “yer” yerine “daima çoğulluk içeren ‘konum’” kavramının benimsenmesiyle, tekillikten kurtulabileceğimizi⁴⁸, çünkü her özne aynı anda tek bir yer işgal edebilirken, pekçok konumda eylemde bulunduğunu ileri sürdüğü argümanına karşılık Kılıçkiran⁴⁹, Massey’e⁵⁰ referansla (aslında içinde burada vurgulanan rizomatik yapılarla ilişkin unsurlar da barındıran) *ilerici* (veya *küresel*) yer olgusunu önerir. Bu çalışmaysa, incelenen kuramların ve Gezi Park’taki özgün kamusal kimliğin yer ile ilişkisine dair saptamaların da ışığında, Tanyeli’nin bu dosyada (teknoloji odaklı biçimlenmeler açısından) irdedelediği yer-ötesi kavramına ve onun çoklu, akışkan, bölünebilir ve melezlenebilir türevlerinden yana bir duruş belirler.

Küresel mobilitenin, coğrafi sınır (ki yer ile ilişkilidir) ve aidiyet (ki kimlik ile ilişkilidir) kavramlarının harekete ve değişime referansla tekrar tanımlanmasını gerektirdiği bu dönemde, teknoloji tabanlı ağlarla artık hiyerarşik değil örüntüsel bir yapıya sahip olan kamusal alan, kazandığı bu ‘çoklulaşabilme’, ‘taşınabilme’ yetileriyle yere ve kimliğe dair mevcut kavramları dinamitliyor. Gezi direnişinde sosyal medya ve teknoloji tarafından oynanan başrolün direniş kimliğine taşınabilir ve başka yerlerde çoğaltılabilir nitelikler kattığını görüyoruz. Ayrıca, Gezi direnişinin kendi belleğini sanal ortamda (yerden bağımsız) oluşturma çabası da yer-ötesi bir kamusal kimlik inşasının bir başka yansımasıdır.

Gezi Parkı, devingen mekânsal örgütlenme biçimi, ve öteki ile bir arada yaşama pratiklerinin yanı sıra, sürekli değişen, çoklu, melez kimlikler ve bunların taşınıp kopyalanabilirliğiyle, mimarlık disiplini açısından da ‘yer’e dair analiz ve yenden üretim süreçlerinin baştan inşa edileceği bir inkübatör rolü üstleniyor. Ancak bu noktada bir kimlik mücadelesi alanı olarak Taksim’e bakarak geliştirilen argümanın sosyo-politik arka planını incelemek gereklidir.

Sosyo-Politik Arkaplan: Bir Kimlik Çatışmaları Tarihinin Sahnesi Olarak Taksim Meydanı ve Gezi Parkı

Mekânlar, özellikle de kentin kamusal mekânları, çoklu sosyal görüngülere sahiptirler. Kentin kamusal mekânları, toplumsal olana dair çeşitli ve katmanlı çağrışımlar barındırır. Kentsel mekânlar

kentteki mekânsal temsillerle toplumsal olanın mekân üzerindeki dağılımları, mekân (yer) ile sosyo-politik olan (kimlik) arasındaki gerçek ilişkileri de deşifre eder. Farklı siyasetlerin bedenleştiği günümüz kentlerinde, farklı kimlikler de karmaşık yer ağları üzerinde kaotik ve çatışkılı biraradalıklar sergiler. Bu nedenlerle de, (Gezi direnişinde gözlemlendiği gibi) toplumsal kümelenmeler, kültürel çeşitlilik, çoklu kimlikler, ve değişik sosyalitelerin melezlendiği bir tür organizmadırlar⁵¹.

Taksim tarihçesi itibarıyla, pekçok siyasal meydan gibi⁵², uzun soluklu bir kimlik mücadelesinin sahnesi⁵³, bir diğer deyişle, yeridir. Osmanlı döneminde barındırdığı kurumlar ve bunların sergilediği mimari dille⁵⁴ gelenekselci Osmanlı kimliğine karşı yüzünü ‘Batı’ya dönmüş yeni bir Osmanlı kimliğini sembolize eden bir yer olarak şekillenmeye başlamıştır⁵⁵. 20. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar Doğu-Batı ikileminin (yüzleşmesi ve belki de çatışmasının) mekânsal bir temsili olmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonraysa bu ikilem, ‘çağdaş Cumhuriyet’ ve ‘gerici saltanat’ ikilemiyle sürmüştür. Özellikle 1930 ve 40larda yapılan düzenlemelerle Cumhuriyet rejiminin kimliğinin yerleştiği meydan⁵⁶, karşıt görüşlerin dönüştürmek üzere hedef aldığı bir öteki yer olagelmıştır⁵⁷. Özellikle 1 Mayıs kutlamalarının gerçekleştiği bir emekçi-yeri haline gelen meydan⁵⁸, 1970lerin sonlarına doğruysa yalnızca sol ve devrimci kimliğin yerleştiği değil, toplumsal ‘öteki’ye de kucak açmaya başlayan bir yer haline gelmek üzereydi. Belki de bu nedenlerle, 1977’de meydana yaşanan acı olaylardan sonraysa bu yerin sosyo-politik sterilizasyonu süreci de başlamış oldu⁵⁹. Çeşitli aşamalarla bu yerin çehresinin (ve daha sonra kurgusunun) değiştirilmesine yönelik girişim fikir ve önerileri önce seslendirilmeye, sonra projelendirilmeye ve de parçacı olarak uygulanmaya başlamıştır⁶⁰. Bu uygulamalar arasında, Cumhuriyet rejiminin meydana gelen göstergesel hakimiyetine ilk karşı çıkış, Demokrat Parti döneminde 1952 yılında bir cami yapılması önerisiyle başlatılmış ve süregelen bir tartışma olarak günümüze taşınmıştır. Günümüzde başbakan olan, dolayısıyla yukarıda tartışılan iktidar erkini kişiliğinde cisimleştirerek söz konusu Gezi direnişinin muhatabı haline gelen Tayyip Erdoğan’ın belediye başkanlığı sırasında konu tekrar tartışılmıştır. Günümüzde kendisinin kışla görünümlü bir AVM aracılığıyla uyguladığı iktidar şiddetine karşı sergilenen Gezi direnişi sırasında bu iddiasını tekrarlamasına ve mimar Ahmet Vefik Alp tarafından geliştirilen ve Başbakanın talimatları doğrultusunda revize edilen projenin basına yansımalarına rağmen (gösterilen kamusal direncin ardından olsa gerek) bu konu da şu an

için gündemden inmiş görünmektedir. Dolayısıyla son 30 yıl içinde ülkedeki siyasal ve toplumsal dönüşüm açısından bakıldığında bu uygulamalar, erkin (devletin) kendi kimliğini, kendi tanımladığı ve onayladığı kimlikleri kamusal mekânda zorla ve şiddetle empoze etmek üzere kullandığı mekânsal (yere dair) enstrümanlardır⁶¹.

Tarlabaşı yıkımı ve soylulaştırıcı-dönüşümü, İstiklal Caddesi'ndeki yıkım ve sözde rekonstrüksiyonlar, Asmalı Mescit'deki gündelik hayata dair kısıtlamalar, bu alan çevresinde köklüce yerleşmiş çağdaş sanat ve kültürel etkinliklerine yapılan müdahaleler, muhafazakar *kimlik* inşasının bir yansıması olarak yere ani, ardışık ve sert bir şekilde empoze edilmiştir. Son aşamadaysa, yayalaştırma adı altında lanse edilen ancak, trafik ve toplu taşımanın yer altına alınması, yer altı tünelleri, onlara dalış rampalarıyla yayanın meydanla bağlantısını tamamen kesmeye yönelik bu majör projenin toplumun çeşitli kesimlerinin ve yargının itirazlarına rağmen, hızla, zorla ve usulsüzce uygulanması bu kimlik mücadelesinde, üzerinde baskı ve ötekileştirme hissedilen kamuyu farklı bir faza taşımış ve bu kimlik savaşını ülke çapında (ve ne yazık ki can kayıplarına mal olacak) bir isyana kadar götürmüştür.

Bu kimliksel ifadeye ve kentsel hakların yeniden kazanımına yönelik isyan, toplumun çok aktörlü, çok katmanlı yapısını yansıtacak biçimde çok kimlikli bir nitelik sergiledi. Zizek Gezi Park'taki protestoların çoklu niteliği, çok hedefliliği hakkında “protestoları birleştiren şey hiçbirinin tek meseleye indirgenememesidir” der⁶² ve aynı yerin farklı kimlikler için farklı şeyler ifade ettiğini belirtir. Badiou da “bir başkaldırı - tıpkı Tunus, Mısır ve Türkiye gibi - devrimci bir politikanın bir değil birçok potansiyel aktörünü ortak sloganlar altında topladığında tarihseldir” derken buradaki çoğulluğu vurgular⁶³. Gezi Park direnişçi kimliğine ilişkin olarak “ortak hiçbirşeyleri olmayanların ortaklığı” ifadesini kullanan Ergüden⁶⁴, direnişte öne çıkan “kimsenin askeri olmama” sloganına referansla, tekil aidiyetli (şirket, devlet, millet gibi) kimliklerin iflasına işaret eder. Gezi direnişinin Occupy hareketiyle ortak noktası olarak tekli piramidal karar mekanizması yerine çoklu düzlemsel karar mekanizmalarının belirlediği bir sürecin⁶⁵ ön plana çıkması bu görüşü destekler. Beyoğlu, Tarlabaşı ve çevresinde yürütülen ‘kentsel dönüşüm’ görünümülü soylulaştırma projeleri (ki bunlar kendinden önceki rejimin eliti de dahil tüm ‘öteki’ kimliklerin dışlanma stratejisidir), Taksim yayalaştırma projesiyle en üst düzeye ulaşmış, Gezi Park yerine öne-

rilen kışla canlandırması AVM'nin (ki onunla başat yıkım projeleri olan AKM, Gezi Park v.s.) yanısıra Taksim camisi inşasıyla tamamlanacak olan bir iz silme etkinliğinin parçalarıdır.

Fiziki (mimari) kimlik izlerinin silinme çabası, paralel yaşam tarzı (ki Taksim civarında, oturma düzeninin, neyin hangi saatte yenilip içileceğinin, neyin giyilip giyilemeyeceğinin, nerelerde nasıl ilişkiler kurulup davranılacağına kadar varan) müdahaleleriyle farklı kimliklere vurulmaya çalışılan ket, kamunun mekân ve yer aracılığıyla terbiye edilmeye çalışılmasıyla da örtüşerek, tarihsel olarak süregelen bu kimlik savaşının (şimdilik) varılan son aşamasıdır. Bu kimlik savaşında, kamu tarafından bir noktaya kadar verilen reaksiyon mekânsalken⁶⁶, kimlik silme çabalarının ulaştığı boyut, yer üzerinden verilen bir saldırıya, yersizlik, konumsallık⁶⁷ veya yer-ötesi bir savunma yaparak mücadeleyi zorunlu kılmıştır.

Yerin Kimliği - Kimliğin Yeri; Taksim, 1 Mayıs 2013 ve Sonrası

1977'deki acı 1 Mayıs deneyiminden sonra bu meydana girmesi yasaklanan emekçi kitlelerin, 2010 yılında tekrar alanda boy göstermesi demokratikleşme sürecimizde ilerleme olarak nitelenmişti. Bunu takip eden 2 yıl boyunca oldukça yoğun güvenlik tedbirleri altında, yalnızca ılımlı ve tescilli muhalefetin, kontrollü ifadelerine izin verilen 1 Mayıs kutlamaları, bir tür emniyet sübabı görevini üstleniyordu. Ancak bu, gerçek kamusal (kimliğin) temsilin tam olarak gerçekleşmediği, popülist siyasal teatral gösteriye, yukarıda tartışılan iz silme (yani tünel inşaatı) çalışmaları bahane edilerek ara verildi. 2013 yılı 1 Mayıs'ıysa, bu yüzden emekçilerin ve ‘öteki’ kimliklerin bağdaştırıldıkları (ve yıllar sonra kavuştuklarını sandıkları) yerlerinden (tekrar) koparıldıkları bir işçi bayramı oldu. Bu yer ile kendini özdeşleştiren tüm kimlikler yasağa rağmen bu yere (yolların ve köprülerin kaldırılması dahil tüm engellere karşın) ulaşmak için mücadele verdiler ancak olağanüstü güvenlik tedbirleri ve aşırı şiddetle karşılaştılar. Direniş gösteren kitlelerin mahrum bırakıldıkları bu yere erişme üzerinden yürüttükleri ‘kimliklerini ifade’ çabası engellenince kamusal bellekte açılan derin yara⁶⁸ tedavisi için yeni bir fırsat kollayacaktı şüphesiz. İktidarın ‘öteki’ üzerindeki bu tahakkümünün yattığı etki mekânsal bir mücadeleyle kendini gösterdi. Tüm bu mücadeleye rağmen koparıldıkları yere ulaşılabilmesi ve kendini ifade fırsatının engellenmesi kamuda derin rahatsızlık yarattı ve bu kimlik savaşını bir sonraki faza taşıdı. Hemen bu-

nun arkasından, küresel sermaye sisteminin temel neo-liberalist kent planlama enstrümanlarından olan kentsel bölüşüm düzeneğinin gözünü diktiği doğal ve kamusal alanların kesişim kümesinde yer alan Taksim meydanı ve Gezi Parkı'nda muktedirin arzuladığı yayalaştırma projesinin yine zorla uygulamaya sokulması, yaralarına tedavi ortamı arayan kamusal belleğe kendi kimliğini yeniden ifade için bir fırsat hazırlıyordu.

Çoklu Kimlikler, Gezi Park ve 28 Mayıs Sonrası

Taksim Dayanışması'nın pek çok kentsel aktörü bir araya toplayarak oluşturduğu sivil girişim, ‘Ayağa Kalk Taksim’ adı altındaki barışçıl festivallerle, Taksim Gezi Park'ta, belleğini tedaviye çalışıyor, ve kimliğini yine yer üzerinden ancak bu kez çoklu bir biçimde ifadeye başlıyordu. 27 Mayıs gecesi oluşan bu tablo yine erkin şiddet gösterisiyle karşılaşınca kentsel bellekte daha tortusu oturmayan 1 Mayıs acısı kendini yeni ve çoklu bir kimlik ifadesi savaşına yöneltti. Sadece emekçinin değil tüm dışlanmışların⁶⁹ yer aldığı bir yeni kimlik ifadesiydi bu. Ayyaşlar, evsizler, feministler, LGBT aktivistleri, ekolojistler, hayvan hakları savunucuları, Marksist devrimciler, anarşistler, diğer eski ve yeni sol fraksiyonlar, partiler, taraftar grupları, illegal addedilen sol örgüler, anti-kapitalist müslümanlar, etnik azınlıklar, ayrılıkçı örgütler dahi bu çoklu yapıda yer aldılar ve kütüphanesi, reviri, ihtiyaç masası, bostanlığıyla yaşayan çoklu-kimliğe sahip bir komün kurdular. Çelebi'nin⁷⁰ gezideki toplumsal oluşuma dair kullandığı “süper-geçirgen çoğul-uzamlanmalardaki çoklu-heteronomiler, çoklu-başkazanamlıklar” gibi ifadeler, bu yeni oluşumdaki çokluluğun ve yer-ötesiliğin betimlemesi olarak görülebilir.

1 Mayıs'ta oldukça ‘coğrafi sınırlara bağımlı’ (*territorial*) bir yer ve bir ‘tekil kimlik’ algısı üzerine yürütülen mücadeleye karşın, 31 Mayıs işgali ile sonuçlanan Gezi Park direnişiyse aynı coğrafi sınır içinde ‘çoklu kimlik’ oluşumunun en zengin ve ilginç örneklerini sergilemekle kalmamış, bu direnişe karşı kolluk kuvvetlerinin 15 Haziran'da Parkı zor kullanarak boşaltması sonucu pek çok parka tam anlamıyla ‘mitoz’ olarak bir anda bölünerek çoğalmış ve diğerlerine de bir tür ‘metastaz’ yaparak yayılmak suretiyle, bilindik yer ve kimlik kavramlarının altını dinamitleyen olgular olarak mekân ve kültür tarihinde yer almıştır. Bu kırılmalar mekân ve sembol ilişkilerinde de değişim ve belirsizliklere yol açmıştır. Örneğin, AKM'nin cephesinde gözlenen değişimler⁷¹; önce direniş, sonra örgüt sembolleri, daha sonra (parkın zorla boşaltıl-

masının ardından) iktidarın pek de haz etmediği sembollerle donatılarak erk gösterisi yapması yere bağlı kimliğin ve sembollerin muğlaklığını gösteriyor⁷².

Kuşkusuz ki, meydanın işgali ilk aşamada paylaşılmaya çalışılan yerin fiziksel olarak ele geçirilmesi mücadelesi⁷³ anlamı taşısa da, bu durumun kalıcı kılınmasının koşulu direniş kimliğinin erk tarafından tanınmasıdır. Ancak tersine, bu kimlik daha da ötekileştirilince (ki ‘çapulcu’ tanımı bunun bir yansımasıdır) ve yerinden koparılmınca⁷⁴, yerin bölünerek (mitoz) çoğalıp, sıçraması (metastaz) kaçınılmaz olmuştur.

Hibrid Kimlikler, Mitoz Bölünen Metastaz Yapan Yer(ler) Olarak Gezi Park ve 15 Haziran Sonrası

15 Haziran'dan sonraki sürece geçmeden hemen önce, tam bu noktada kuramsal bir ara verelim ve kentin ve kamusal mekânın bir organizma oluşuyla (kamusal kimlik-yer ilişkisini dayandırdığımız) mitoz hücre bölünmesi ve metastaz yayılma yoluyla hücre sıçramaları arasındaki biyo-mekânsal ilişkiler bağlamında, kenti bir organizma olarak gören görüşlere⁷⁵ göz atalım. Bu görüşlere göre, pekçok fenomen gibi kent de, değişken akışkan ve kendi-kendini organize eden bir varlıktır⁷⁶. Ayrıca, sosyal bir organizma olarak kent, yüksek karmaşa düzeyindeki düzeniyle aralıksız sapmalara cevap ve tepki verir. Bu nitelikleriyle organik bir varlık olan kentin sosyal / kamusal kimlik boyutunun da biyo-mekânsal⁷⁷ olarak ele alınması şaşırtıcı değildir.

Bilindiği üzere, **mitoz** ya da **mitosis**, bir organizmadaki herhangi bir ana hücrenin bölünerek iki yeni hücre oluşturmaya verilen addır. Zigot oluştuktan sonra başlayan mitoz bölünme, organizma belli büyüklüğe erişinceye kadar tüm hücrelerinde hayat boyu devam eder. Diğer bölünmelerden farklı olarak, her hücrenin çekirdeğinde kromozomlar kendini eşleştirir ve oluşan iki yavru hücreye aktarılırlar. Bu sayede ana hücreyle benzer, diploid sayıda (2n) kromozomlu iki yeni hücre meydana gelir ve bölünme döngüsü devam eder. Mitotik evre aşaması çekirdek bölünmesi (*karyokinez*) ve sitoplazma bölünmesinden (*sitokinez*) ibarettir. Karyokinez başlangıçta *interfaz* ve sonrasında gerçek bölünme evreleri olan *profaz*, *metafaz*, *anafaz* ve *telofaz* olarak gerçekleşir. Bir organizma olarak kent (ve onun toplumsal kimliği) de toplumun her kesiminde, yaşam boyunca, genetik yapıları aynı kalmak ancak melezlenmek suretiyle çoğalmaya, büyümeye

devam eder. Özellikle de başka yerlerde kamusal kimliklerin bu anlamda nasıl bölünerek çoğaldığını görebilsek, bu benzerlik daha da belirginleşir.

Sağlıklı bir hücrenin ne zaman, nerede ve ne sayıda bölünebileceği bilgisi hücreye kodlanmıştır. Ancak bazı hücreler (örneğin kanser hücreleri), belli etkiler altında kodlanmış bu bilinci kaybederek, kontrolsüz bölünüp çoğalmaya başlar. Bu hücreler toplanarak hücre kümelerini oluştururlar, ve normal dokuları sıkıştırıp, içine sızarak işgal edip, tahrip edebilirler. Dokuda oluşan bu tahribat hızlı bir mitoz faaliyete yol açar ve yeni hücreler oluşturur. Mitoz ne kadar fazla ve hızlı olursa mutasyon olasılığı da yükselir. Lenf ve kan yoluyla uzak organlara da yayılırlar. Diğer bir deyişle **metastaz** yaparlar ki bu terim Yunanca «yer değiştirme» anlamındadır. Kanserli hücrelerin bulundukları doku dışındaki bölgelere sıçramalarına denir. Bu tür dokular organizmanın başka bölümlerine sıçradığında, burada da benzer tipte anormal hücreler gelişir ve aynı adı taşımayı sürdürür. Örneğin eğer akciğer kanseri beyine yayılım gösterdiyse beyinde akciğer metastazı adı verilir (Antakya’da - va başka pekçok kentte – ‘Taksim’ sloganı etrafında yüzbinlerin toplanması gibi).

Kentte de normal şartlar altında nasıl davranacağı görece kodlanmış hücre kümeleri olan toplumsal gruplar, değişen koşullarla yapılarını değiştirerek çoğalma eğilimi gösterirler. Özellikle de kendi kimliklerine yönelik bir tehdit olduğunda kendilerini çoğaltarak yayılma ve kendi kimliklerini tehdit eden oluşuma karşı direnmeye başlarlar ve iktidar erkinin yok edilmesi gereken kanserli hücre ve dokular olarak gördüğü toplumsal oluşumlar haline gelirler. Bu hücreler kendilerini genetik olarak zenginleştirip melezlenerek çoğalır, mevcut sosyal ve mekânsal dokulara sızıp onları tahrip etmeye başlar ve kentin ağlarını kullanarak yayılırlar.

Bu biyo-mekânsal açıdan bakıldığında, özellikle 15 Haziran’daki gayrı-ahlaki bir manevra ve aşırı kolluk gücü kuvvetiyle yerlerini tekrar terke zorlanan *kamunun* bu kez, çoklu-yerlerde bu kimliği tekrar kuracağı bir organik evreye geçilmiştir. Her ne kadar #diren hashtag’i tüm mekânları birleştiriyorduyse da, o günden sonra “her ‘yer’ Taksim” sloganı somutluk kazanmış ve pekçok alt-kimlik barındırıp birleştiren ‘Gezi Direnişçisi’ kimliğine ait yer tam olarak bir ‘mitoz’ karakterle çoğaltılıp diğer parklara, mahallelere, illere, hatta ülkelere dahi sığrama yapmıştır. Direnişin başladığı yer, ve ‘direnişçi’ kimlik ve sembolleri (steril maske, yü-

zücü gözlüğü, baret, sırt çantası, kırmızı fular v.s.) üzerindeki iktidar baskısı arttıkça direniş etaplarla farklı araç, taktik ve semboller türeterek kendisini bu çok-mekânlı (bir bakıma çok-yerli) platforma taşımış ve dolayısıyla yer-ötesi boyuta geçmiştir. Gezi parktaki şiddete karşı protestolarını sosyal medya aracılığıyla örgütlenip her gün aynı saatte kentin bambaşka köşelerinde pencerelerinden tencere-tava çalarak ifade eden destekçi halk kitleleri bu bölünme ve sıçramanın ilk işaretlerini verdiler. Parktan terke zorlanan kitlelerin kentin (ve ilgili diğer illerin) çeşitli parklarında park ve mahalle forumları olarak organize olup, kendi sessiz vücut dillerini oluşturup direnişi buralarda sürdürmeleri, yapılan yanlış müdahaleyle direnç gösteren organizmanın tam bir metastaz yaptığını kanıtlıyordu. Hücreler hızla mitoz bölünüp kendilerini çoğaltıyorlardı. Sonrasında, direnişçilerin ikinci kez park’tan zorla koparıldıktan sonra umutsuzluk ve yılgınlığa kapılmak üzereyken ilk yer-ötesi direniş biçimi olarak beliren ‘duran adam’ eylemi, neredeyse tüm ülkeye bir anda sessizce yayılarak bu mitoz bölünme ve metastatik sıçramanın coşkulu bir örneğini oluşturdu. Daha ileri bir aşamada sergilenen ‘merdiven basamaklarının gökkuşağı renklerine boyanması’ eyleminin yine ülke çapında bir anda yayılması mitoz bölünen metastatik yer ve kimliklerin yansımasıydı. Daha sonra gözlenen ve stadyumlarda maçların 34. dakikasında sergilenen protesto sloganlarının yayılımı da bu sıçramanın türevlerindendi. Tüm bunlar bastırıldıkça yeni türler ve formlar üreten bir kimlik dışı vurma çabasının somut tezahürleridir.

Bu yazının kaleme alındığı sıralarda dahi bu türetme süreci devam etmektedir. Bugün Taksim ve Gezi protestosu adlarının ve sembollerinin (Bologna yurt işgalinde görüldüğü gibi) yurtdışına sıçraması, ODTÜ kampüsünde yol yapımı için ağaçlar belediyenin gece operasyonu ile kesilirken Taksim’de çevik kuvvetin tedbir alması, kimlik-yer ilişkisinin bu kez tersine dönerek “her ‘yer’ ODTÜ her ‘yer’ direniş” şeklindeki sloganların Taksim’de de duyulması, bu direniş süreci sonucunda ortaya çıkan yolsuzluk operasyonlarıyla yeniden tüm kentlere yayılan protestolarla yeniden biçimlenen (mitoz bölünüp metastaz yapan) bir kamusal kimlik-yer ilişkisi argümanını doğruluyor.

Sonuç: Toplumsal Kimlik ve Yer İlişkisi Üzerine Yeni bir Değerlendirme

Yukarıda da özellikle *kamusal kimlik* tartışmaları bağlamında tartışıldığı üzere, statik ve tekil yer anlayışının sorgulanması gerektiğine dair düşünsel altyapı literatürde mevcuttur. Ayrıca

‘öteki’nin kimliği bağlamında ise, *kuir mekân*⁷⁸, üçüncül mekân⁷⁹ gibi kavramlar ve mikro-urbanizm⁸⁰ (Madanipour, 1996) gibi olguların yer ve onun sahiplenilmesine dayalı yaklaşımlarına karşı kendiliğinden gelişen kontra-mekânsal ve yerin sahiplenilmesinden bağımsız taktikler olarak son birkaç on-yıla damgasını vurduğu bilinmektedir. Bu mekânsal oluşumların geçiciliği, hafifliği, kamusalılığı ve özellikle yerden bağımsız, kısmen konuma dayalı ama genel olarak Tanyeli’nin bu dosyada ‘yer ötesi’ olarak tanımladığı nitelikte gelişmelerinin tesadüf olmadığı açıktır.

1 - 31 Mayıs 2013 arasında uzanan ve günümüzde de devam eden direniş sürecinde Taksim-Gezi Parkı bağlamında yaşanan olaylar kamusal mekân üzerinden yürütülen bir toplumsal kimlik mücadelesinin somut örneğidir. Öte yandan, (özellikle başlangıcında) tek bir mekânda çoklu kimliklerin yer aldığı, diğer yandan da (özellikle son aşamasında) ortak ‘direnişçi’ kimliğinin başka mekânlara taşarak ‘çoklu mekânsal’ bir karakter edinmesiyle yaşanan bu süreç, aslında yer ve kimlik arasındaki ilişkinin ne derece karmaşık olduğunu sergiler. İşçinin ‘yeri’ olarak anlamlandırıldığımız Taksim Meydanı’na 1 Mayıs’ta (yalnızca örgütlü muhalif gruplar ve kamu olarak dahi tanımlanmayan azınlık kimliklerinin değil) sendikaların ve işçilerin (dahi) girmeleri engellendiğinde yaşanan rahatsızlıkla birlikte yer ile kimliğin örtüştüğü, kimliğin ‘territorial’ olarak düşünüldüğü gözlenebilirken, bu anlamda bir kırılma noktası olduğunu teslim etmemiz gereken 27 Mayıs gecesi ile başlayan Gezi Parkı direnişininse kamusal mekânın (özellikle sanal ortamla bağlantılar bağlamında), karmaşık rizomatik yapısını ortaya çıkardığı ve yer ve kimlik arasındaki ilişkinin coğrafi sınır tanımlarının ötesine (Tanyeli’nin deyişiyle ‘yer-ötesi’) geçtiğini görmekteyiz. Bununla da kalmayıp, yukarıda da tartışıldığı üzere, 15 Haziran ve sonrasında başka yer ve mekânlara sıçrayan direniş eylem ve sembollerinin, kimliği (onun ifadesini ve yeniden üretimini) yerden bağımsız kılmaya dahi yerin ötesine taşıdığı bir vakadır ve üzerinde tartışılması gerekecektir.

Görüldüğü üzere, 1, 28, 31 Mayıs, 15 Haziran ve 17 Aralık 2013 tarihleri metastaz yapmış olan Gezi Direnişi kimliği ve yeri ilişkisinin mitoz bölünme sürecinin değişik fazlarını işaret eder. Daha sonraları, başka yerlerdeki (Antakya, ODTÜ, Tuzluca, Gazi, Okmeydanı, Armutlu vs.) saldırılar da son evrenin alt-fazları olarak algılanabilirler. Kimliklerin, özellikle de *kamusal kimliklerin* ‘mitoz’ bölünerek çoğaldığı ve ait olduğunu varsay-

dığımız spesifik yerlerden (özellikle de kamusal mekânlardan) bambaşka (kamusal) yerlere ‘*metastaz*’ yaptığını ve buralarda da mevcut çoklu kimliklerle birlikte melezlenerek ‘*hibrid*’ biçimde yaşamaya devam ettiğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

DİPNOTLAR:

¹ Habermas, Jürgen. *Kamusalığın Yapısı Dönüşümü*, çev: M. Sancar ve T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

² Lalli, Marco. “Urban-Related Identity: Theory, Measurement and Empirical Findings”, *Journal of Environmental Psychology*, no.12, (1992): 285-303.

³ Revel, Judith. “Kimlik, Doğa, Yaşam; Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, *Cogito*, no. 70-71, 2012: 9-20.

⁴ Oksala, Johanna. “Devlet Şiddetinin Yönetimi; Foucault’da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”, *Cogito*, no. 70-71, 2012: 163-178.

⁵ Revel, a.g.e.

⁶ Bröckling, Ulrich. *Disiplin; Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı, 2008.

⁷ Weintraub, Jeff. The Theory and Politics of the Public/Private Distinction, *Public and Private in Thought and Practice* (Ed. J. Weintraub, K. Kumar). Chicago: The University of Chicago Press, 1997: 1-42.

⁸ Relph, Edward. *Place and Placelessness*, London: Pion Limited, 1976; Canter, David V. *The Psychology of Place*, New York: St. Martin’s Press, 1977: 275-288; Proshansky, Harold M., Fabian, Abbe K., ve Kaminoff, Robert. “Place-Identity: Physical World Socialization of the Self,” *Journal of Environmental Psychology*, no.3, (1983): 57–83.

⁹ Castells, Manuel. *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*, Oxford: Blackwell, 1989; Webber, Melvin M. Order in Diversity: Community without Propinquity, *Cities and Space: The Future Use of Urban Land* (Ed. L. Wingo), Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963: 23-54.

¹⁰ Appleyard, Donald, The environment as a social symbol: Within a theory of environmental action and perception, *Journal of the American Planning Association*, v. 45, no. 2, 1979: 143 - 153.

¹¹ Hogg, Michael A. ve Abrams, Dominic. *Social Identifications*. London: Routledge, 1988; Laclau, Ernesto, ve Mouffe, Chantel. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York: Verso, 1985.

¹² Düzcan, Bekir. “İtaatsizliğin Tarihsel Dönüşümü; Taktik ve Vatandaş”, *Cogito: Sivil İtaatsizlik*, V.67, İstanbul: YKY, (2011): 257-274; Thoreau, Henry David, ve Gandhi, Mohandas K. *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, İstanbul: Vadi, 2012.

¹³ Butler, Judith. “Bedenler, İktidar, Tekrar”, *Cogito*, no. 70-71, 2012: 275-288.

¹⁴ Evren, Süreyya. “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları; Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia”, *Cogito*, no. 70-71, 2012: 211-223.

¹⁵ Sennett, Richard. *Gözün Vicdanı, Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Çev: S.Serta-biboğlu, ve C.Kurultay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

¹⁶ Revel, a.g.e.

¹⁷ Foucault, Michel. *The Eye of the Power, Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings 1972/77*, Çev: C.Gordon, New York: Pantheon Books, 1980: 146-165.

¹⁸ Dovey, Kim. *Framing Places: Mediating Power in Built Form*, London: Routledge, 2008; Dovey, Kim. *Becoming Places: Urbanism / Architecture / Identity / Power*, London: Routledge, 2010.

¹⁹ Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*, Çev: Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.

²⁰ Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture* (Vol. I). Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996 (ikinci baskı, 2000).

²¹ Appleyard, Donald, *Planning A Pluralistic City*, Cambridge MA: MIT Press, 1976; Appleyard, Donald, The environment as a social symbol: Within a theory of environmental action and

perception, *Journal of the American Planning Association*, v. 45, no. 2, 1979: 143 - 153.

²² Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

²³ Webber, Melvin M. Order in Diversity: Community without Propinquity, *Cities and Space: The Future Use of Urban Land* (Ed. L. Wingo), Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963: 23-54.

²⁴ Relph, a.g.e.

²⁵ Canter, David V. *The Psychology of Place*, New York: St. Martin's Press, 1977: 275-288; Proshansky, Harold M., Fabian, Abbe K., ve Kaminoff, Robert. “Place-Identity: Physical World Socialization of the Self,” *Journal of Environmental Psychology*, no.3, (1983): 57–83.

²⁶ Auge, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Super-Modernity*. London: Verso, 1995.

²⁷ Pachenkov, Oleg. *Urban Public Space; Facing the Challenges of Mobility and Aestheticization*, Viyana: PL International Academic Publishers, 2013.

²⁸ Cresswell, Tim. Introduction: theorizing place. *Mobilizing place, placing mobility: the politics of representation in a globalized world* (Ed. G. Verstraete, T. Cresswell). Series: Thamyris intersecting place, sex and race # 9, Amsterdam: Editions Rodopi, 2002: 11-32.

²⁹ Hogg ve Abrams, a.g.e.

³⁰ Laclau ve Mouffe, a.g.e.

³¹ Boxer, Lionel. Assessment of Quality Systems with Positioning Theory, *The Self and Others: Positioning Individuals and Groups in Personal, Political and Cultural Contexts* (Ed. R.Harré ve F. Moghaddam), Westport: Praeger Publishers, 2003: 251-277.

³² Işık, Oğuz, “Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması”, *Toplum ve Bilimi*, no. 64–65, (1994): 39-52.

³³ Deleuze, Gilles, ve Guattari, Felix. *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press, 1987.

³⁴ Massey, Doreen. *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press, 1993.

³⁵ De Landa, Manuel, *Çizgisel Olmayan Tarih*, İstanbul: Metis, 2006.

³⁶ Casey, Edward S.. “Between geography and philosophy. What does it mean to be in the place-world?”, *Annals of the Association of American Geographers*, v.91, n. 4, (2001): 683–693.

³⁷ Malpas, Jeff. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

³⁸ Stokols, Daniel, ve Shumaker, Sally A. People in Places : A Transactional View of Settings. *Cognition Social Behaviour and the Environment* (Ed. J. H. Harvey). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc., 1981: 441-488; Proshansky, Harold M., Fabian, Abbe K., ve Kaminoff, Robert. “Place-Identity: Physical World Socialization of the Self,” *Journal of Environmental Psychology*, no.3, (1983): 57–83; Hidalgo, M.Carmen, ve Hernandez, Bernardo. “Place Attachment : Conceptual and Empirical Question”, *Journal Of Environmental Psychology*, no.21, (2001): 273-281.

³⁹ Massey, Doreen. “A Global Sense of Place”, *Marxism Today*, no.6, (1991): 24–9.

⁴⁰ Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*, California: Stanford University Press, 2000.

⁴¹ Massey, Doreen. “Thinking Radical Democracy Spatially”, *Environment and Planning D, Society and Space*, no.13, (1995): 283–288.

⁴² De Certeau, Michel. *Gündelik Hayatın Keşfi 1; Eylem Uygulama Üretim Sanatları*, Ankara: Dost, 2009 {1980}; Lefebvre, Henry. *The Critique of Everyday Life: Foundations for a Sociology of the Everyday*, London and New York: Verso, 2002 [1961].

⁴³ Dovey, 2008, a.g.e.

⁴⁴ Tanyeli, Uğur. “Yer, Yer-Olmayan, Naziler, Auge ve Akla Getirdikleri”, *Arredamento Mimarlık*, no. 5, (2012): 106-111.

⁴⁵ Anderson, Jon. “The Ties that Bind? Self- and Place-identity in Environmental Direct Action”, *Ethics, Place and Environment* . v. 7, no. 1–2, Mart/Haziran (2004): 45–57.

⁴⁶ Deleuze ve Guattari, a.g.e.

⁴⁷ Lim, Pin-Li. (1996) *Rhizomes* (http://csartmiteduau/students/1996/Pin_Li_Lim/essay/Otherhtm) (ET: 05.01.1999).

⁴⁸ Tanyeli, a.g.e.

⁴⁹ Kılıçkiran, Didem. “Uğur Tanyeli’ye Ge-cikmeli bir Cevap: Başka bir ‘Yer’ Anlayışı Mümkün”, *Arredamento Mimarlık*, v. 270, no. 6, (2013): 52-58.

⁵⁰ Massey, Doreen. “A Global Sense of Place”, *Marxism Today*, no.6, (1991): 24–9.

⁵¹ Aytaç, Ömer. “Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, v.17, no. 2, (2007): 199-226.

⁵² Kobayashi, Audrey. A Critique of the Dialectical Landscape, *Remaking Human Geography*, (Ed. A. Kobayashi ve S. Mackenzie), Boston: Un-win Hyman, 1989: 164–183.

⁵³ Çetin, Murat. “Formal Grammar Analysis of Urban Transformation; Urban Renewal of Historic Town Centres in Turkey after 1980s”, *Basılmamış Doktora Tezi*, University of Sheffield, 2000.

⁵⁴ Çetin, Murat. “A Tale of Two Cities; The Grammar of Urban Transformation”, *La Città Nuova; Proceedings of the 1999 ACSA International Conference, 29 Mayıs-2 Haziran, Roma*, Washington D.C.: Association of Collegiate Schools of Architecture Press, 1999: 417-22.

⁵⁵ Çetin, Murat. “Kentin Lisanını Anlamak; Bir Yarışmanın Ardından”, *Mimarist*, no. 8, (2003): 58-64.

⁵⁶ Çetin, Murat. “Mimarlıkta Dilbilimsel Çözümleme, Şekil Gramerleri”, *Gazi Sanat Dergisi*, no.3, (2003):41-50.

⁵⁷ Yaman, Zeynep Yasa. “Siyasi/Estetik Gösterge Olarak Kamusal Alanda Anıt ve Heykel”, *METU JFA*, v. 28, no. 1, (2011): 69-98.

⁵⁸ Tuna, Korkut. İstanbul’un Sosyolojik Dönüşümü, Şehir ve Kültür; İstanbul (Ed. A. E. Bilgili), İstanbul: Ebru, 2010: 357-384.

⁵⁹ Baykan, Ayşegül, ve Hatuka, Tali. “Politics and Culture in the Making of Public Space: Taksim Square, 1 May 1977, İstanbul”, *Planning Perspectives*, v. 25, no. 1, ocak (2010): 49–68.

⁶⁰ Keyder, Çağlar, ve Öncü, Ayşe. *İstanbul and the Concept of World Cities*, İstanbul: Friedrich Ebert Foundation, 1993.

MITOTICALLY MULTIPLIED METASTATIC ‘PLACES’ AND HYBRID IDENTITIES

Murat Çetin, Associate Professor, Dr., Kadir Has University, Faculty of Art and Design, Department of Interior Architecture and Environmental Design

This paper discusses whether public space have a place-specific identity over the process which Taksim and Gezi Park went through between 1st-27th May 2013 as well as social and political events that followed. These events epitomize social identity struggles that are conducted through public spaces. The process, which, on one hand, multiple-identities emerge in a single place like Gezi Park, while on the other hand, the common identity of ‘chapuller’ gains a multiple character by leaping onto different spaces, clearly shows the level of complexity for the issue of ‘identity-place relationships’. It could be suggested that Gezi Park resistance, from May the 27th onwards, not only revealed the complex rhizomatic character of the public space particularly in regard to its relations to virtual environment, but also proved the relation between place and identity has extended beyond its geographical definition, despite the fact that the unease of May the 1st, when working classes were prohibited from entering into their place; namely Taksim Square, could suffice to confirm that place and identity were coincided, in other words, identity is perceived as a territorial phenomenon. This paper, therefore, tackles the problem of ‘identity-place relationship’ through concept of the ability of both places and identities to be moved, to be split, and to be hybridized. Thus, their complex relationship is discussed through; first, the interpretation of the Taksim Square from the perspective of conflicting political identities, and secondly, the assessment of Taksim Square Project, which includes the reconstruction of Barracks and the underpass tunnels, from the viewpoint of its political transformation during the last three decades in Turkey.

⁶¹ Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

⁶² Zizek, Slavoj. Cennette Sorun, *Direnîşi Düşünmek; 2013 Taksim Gezi Olayları* (Ed. V. Çelebi, ve A.Soyal), İstanbul: Monokl, 2013: 65-74.

⁶³ Badiou, Alain. Ayaklanmadan Yeni Bir Politikaya; Türk Halkı Ayağa Kalkıyor, *Direnîşi Düşünmek; 2013 Taksim Gezi Olayları* (Ed. V.Çelebi ve A.Soyal), İstanbul: Monokl, 49-53.

⁶⁴ Ergüden, Işık. Tekil Çokluklar; Yeniden Komünizm, Yeniden Anarşizm, *Direnîşi Düşünmek; 2013 Taksim Gezi Olayları* (Ed. V. Çelebi, ve A.Soyal), İstanbul: Monokl, 2013: 75-85.

⁶⁵ Kodalak, Gökhan. Gezi ve Yeni Çevre Tahayyülleri; Yeniden Komünizm, Yeniden Anarşizm, *Direnîşi Düşünmek; 2013 Taksim Gezi Olayları* (Ed. V. Çelebi, ve A.Soyal), İstanbul: Monokl, 2013: 119-136.

⁶⁶ Çetin, Murat. “#Diren-ç-MEKAN; Gezi Parkı’nda Kamusal Mekanın Maddesel Gücünün Yeniden Canlanması”, *Serbest MİMAR*, no.12, Ağustos (2013): 10-12.

⁶⁷ Davies, Bronwyn, ve Harré, Rom. “Positioning: the Discursive Production of Selves” *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 20, no. 1, (1990): 43-63

⁶⁸ Paez, Dario, Besabe, Nekane, ve Gonzalez, Jose Luis. Social Processes and Collective Memory: A Cross-Cultural Approach to Remembering Political Events. *Collective Memory of Political Events* (Ed. J. W. Pennebaker, D. Paez, & B. Rime), Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 1997: 147–174.

⁶⁹ Boratav, Korkut. Olgunlaşmış Bir Sınıfsal Başkaldırı; Gezi Direnişi, *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler* (Ed. Ö.Göztepe), Ankara: NotaBene, 2013, 15-20.

⁷⁰ Çelebi, Volkan. Taksim Direnişinden İzlenimler, *Direnîşi Düşünmek; 2013 Taksim Gezi Olayları* (Ed. V. Çelebi, ve A.Soyal), İstanbul: Monokl, 2013: 55-63.

⁷¹ Akcan, Esra. “Bir Cepheyi Paylaşmak; Parşömen Olarak AKM ve Toplumsal Bellek”, *Mimarist*, v.13, no. 48, (2013): 85-92.

⁷² Bey, Hakim. *T.A.Z.: Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, New York: Autonomedia, 1991.

⁷³ Çetin, 2013, a.g.e.

⁷⁴ Dixon, John, ve Durrheim, Kevin. “Displacing Place-Identity: A Discursive Approach to Locating Self and Other”. *British Journal of Social Psychology*, no. 39, (2000): 27–44

⁷⁵ De Landa, Manuel, Çizgisel Olmayan Tarih, İstanbul: Metis, 2006; Lambke, Joseph. Evolution of Places; Intentionality in Built Environment, *Artificial Life VI: Proceedings of the Sixth International Conference on Artificial Life* (Ed. C.Adami), Cambridge: MIT Press, 1998: 413-417; Hollick, Malcolm. “Self Organizing Systems and Management”, *Environmental Management*, v.17, Springer, (1993): 621-628; Deleuze, Gilles, ve Guattari, Felix. *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press, 1987; Marchand, B. “Urban Growth Models Revisited: Cities as Self-Organizing Systems”, *Environment and Planning A*, v. 16, no. 7, (1984): 949 – 964.

⁷⁶ Korpela, Kalevi M.. “Place identity as a product of environmental self regulation”, *Journal of Environmental Psychology*, no.9, (1989): 241–256.

⁷⁷ Knott, Kim. “Spatial Theory and Method for the Study of Religion”, *Temenos*, v. 41, no. 2, (2005): 153 – 184; Donnelly, Maureen, ve Smith, Barry. Layers: A New Approach to Locating Objects in Space, *Spatial Information Theory* (Ed. W. Kuhn, M. Worboys, S. Timpf), New York: Springer, 2003: 46-60; Stewart, Lynn. “Bodies, Visions and Spatial Politics: A Review Essay on Henri Lefebvre’s The Production of Space”, *Environment and Planning D: Society and Space*, no. 13, (1995): 609-18; Johnson, Mark. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago and London: Chicago University Press, 1987.

⁷⁸ Betsky, Aaron. *Queer space: Architecture and same-sex desire*, New York: William Morrow & Co., 1997.

⁷⁹ Bhabha, Homi. *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence and Wishart, 1990.

⁸⁰ Madanipour, Ali. *Design of Urban Space: An Inquiry into a Socio-Spatial Process*, London: John Wiley & Son Ltd., 1996.

GEZİ’NİN SÖZ HALİ: MEKÂN, TEMSİL, DİL

Bülent Batuman, Doç. Dr., Bilkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Kentsel Tasarım ve Peyzaj Mimarlığı Bölümü

Özet

Bu yazı, kentsel mekânı, 2013’ün yaz aylarında Gezi Parkı odağında gelişen siyasal süreç çerçevesinde tartışmayı amaçlamaktadır. Mekânı anlam üreten bir araç olarak ele alan ve Henri Lefebvre’in çalışmalarına referansla gelişen metin, “mekân” ve “temsil” arasındaki ilişkiyi “dil” dolayımıyla ele almayı, böylelikle mekânın toplumsal anlamlarının ve bu anlamların üretiliş biçimlerinin kavranmasını mümkün kılmayı önermektedir. Gösterilmek istenen, siyasal mücadelenin toplumsal varoluşunun mekâna ve dile ayrı ayrı bağımlı oluşu yanında, bu iki unsurun etkileşimi ile ortaya çıkan mekânsal temsillerle kurulduğudur.

2013 Mayıs’ının son günlerinde patlak veren ve Haziran ayına damga vuran olaylar üzerine sadece geçtiğimiz birkaç ay içerisinde binlerce sayfa yazı yazılmış bulunuyor. Türkiye siyasal tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri olduğu hemen herkesçe kabul gören böylesi bir olayın bu kadar ilgi görmesi şaşırtıcı değil. Mekân disiplinleriyle uğraşan kişiler için ise ayrıca heyecan uyandıran boyut, bu siyasal olayın mekâna bu denli bağlı oluşu. Her toplumsal olayın kaçınılmaz olarak mekânsal nitelik barındırdığı bilinen bir

gerçek. Ancak, siyasal eylemin hem sebebi hem sahnesi olan Taksim Meydanı/ Gezi Parkı, bir noktadan sonra bütün ülke için sembolik bir mekâna dönüştü. Her türlü itiraz konusunun mekânsal göstereni haline gelen Taksim, artık “her yer”di; aynı anda her mevki ve her istikamet Taksim olmuştu. İşte bu deneyimin barındırdığı anlamsal çokluk, zamansal bir genişlikle de beslendi. Eylemin sürdüğü günlerde farklı aktörler için farklı itirazların odağı olan, bu yüzden de bambaşka anlamlara gelen Taksim, eylem sonrasında da çeşitli aktörlerce çok çeşitli anlamlarla işaretlendi, ve işaretlenmeye de devam ediyor. Zira eylem, başka şeylerin yanında, anlam yaratmaktır; ve eylemin anlamı üzerine düşünmek ve üretmek, başka birçok şeyin yanında, eylemin sürekliliğini sağlamak anlamına gelmektedir.¹

Bu yazıda yapmak istediğim şey, Gezi Parkı etrafında gelişen süreç üzerinden, mekânı anlam üreten bir araç olarak kavramaya çalışmak, yani mekânı temsil ile ilişki içerisinde tartışmak. Ancak mekân ve temsil arasındaki ilişkiyi sadece bu iki kutup arasındaki bir etkileşim olarak tarif etmek tartışmayı teknik bir alana hapsetme tehlikesi barındırıyor. Zira bu ilişki, özellikle mimarlık kuramı çerçevesinde böylesi bir teknik çerçeve içerisinde çokça tartışıldı. Böylesi bir dar çerçevenin sakın-

cası ise bir tür mekân fetişizmi içine düşmek ve mekânın toplumsal bir ürün olduğu gerçeğini ihmal etmek. Benim burada yapmak istediğim şey ise, mekân ve temsil arasındaki ilişkiyi, “dil”i de içerecek şekilde genişleterek tartışmak. Zira dilsel boyutun, mekânın toplumsal anlamlarını ve bu anlamların üretiliş biçimlerini kavramamıza yardımcı olacağını düşünüyorum.

Bir temsil aracı olarak mekânı iki şekilde tanımlamak mümkün. Öncelikle, mekân temsilin konusu haline gelebilir; ki bu durumda *mekân temsillerinden*, yani mekânı temsil eden ve ona anlam atfeden ifadelerden söz ediyor oluruz. Böylesi temsiller, mekânla teknik bir konu olarak ilgilenen uzmanların kullandıkları plan, kesit, harita vb. araçlarla üretilir. Bu araçlarla üretilen temsiller, mekâna dair anlamları belirler, sınırlar, içerdikleri ve dışarıda bıraktıkları unsurlarla mekânı tanımlarlar. Ancak mekân temsilleri, aynı zamanda, belli bir mekânın kolektif bellekteki yerini tanımlayan (dilsel/metinsel, imgesel) temsilleri de kapsar. Politik açıdan, mekânı kimin kontrol ettiğinden daha önemlisi, mekânın nasıl ve kim tarafından tanımlandığıdır.² Bu açıdan bakıldığında, Taksim Meydanı’nın temsil düzeyinde de siyasal bir mücadelenin konusu olduğunu görmek mümkündür. Taksim, örneğin, sosyalist siyasetin izlerini taşıyan bir politik(a) alan(ı) mıdır, İstanbul’un fethi ile özdeşleşen (Taksim’de temsili gemilerin “karadan yürütüldüğü” 90’ların fetih merasimlerini hatırlatabiliriz) bir mekân mıdır, dünya kentinin turistik merkezi mi; yoksa bunların hiçbirini ve/ya hepsi mi?

İkinci olarak, mekân, temsilin aracı(sı) haline gelebilir ki, bu kez söz konusu olan *mekânsal temsiller* olacaktır. Bu temsillere örnek olarak da, olay ve olguları ifade etmek için ilişkili mekânların metonimik kullanımı verilebilir (“Türkiye Cumhuriyeti hükümeti” yerine “Ankara” demek gibi). Ama bizi daha yakından ilgilendiren şey, toplumsal ve özellikle siyasal süreçlerin mekânlar üzerinden ifade edilmesi, mekânların bu süreçlerde oynadığı rollere bağlı olarak öne çıkmaları. İşte 2013 Haziran’ına damga vuran olayları tartışmaya bu noktadan başlamak mümkün.

Burada, önerdiğim kavram çiftinin, yani mekân temsilleri ve mekânsal temsillerin, Henri Lefebvre’in çalışmalarına referans verdiğini belirtmek gerekli.³ Lefebvre, mekânın üretimini kavramanın, mekânın üç farklı boyutunu birlikte düşünerek mümkün olduğunu iddia eder. Buna göre *mekânsal pratikler* fiziksel mekâna, *mekân temsilleri* zihinsel mekâna ve *temsil(iyet)* mekânları da sosyal mekâna karşılık gelmektedir. Benim burada

önerdiğim şeyse, Lefebvre’in önerdiği mekân temsilleri kavramını genişleterek temsil mekânlarının (mekânsal pratikler dolayısıyla) nasıl kurulduğuna odaklanmak. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, Taksim Meydanı yahut Gezi Parkı’nın (görsel, metinsel, vb. araçlarla) nasıl temsil edildiği yanında, bu mekânların, kendilerine atfedilen anlamlar yoluyla kurulmasına aracı oldukları temsillerin onları birer temsil mekânına dönüştürmesi söz konusudur. Bu süreçler de, mekânsal pratikler aracılığıyla yeniden üretilirler. Bu yeniden üretim süreci kapalı bir döngü değil, aksine olumsuzluk içeren bir süreçtir; öngörülmemiş ve hatta birbiriyle çelişkili anlamların da aynı temsil mekânında birikmesi söz konusudur.

Eylemin yalın hali: İsim

Dikkatli okuyucu çoktan fark etmiştir; şimdiye kadar, Gezi Parkı odağında gelişen ve tartışmak istediğim olayları tanımlamak için belirgin bir isimlendirme kullanmaktan kaçındım. Zira yapılacak isimlendirmenin kendisi, tartışmanın can alıcı noktalarından birini oluşturuyor. Süreci izleyen herkesin kolaylıkla sayabileceği birkaç temel adlandırma mevcut. Bu popüler adlandırmaların ise temel iki boyutta farklılaştığını söylemek mümkün: yaşananlar “ne” idi, ve “neye” referansla tanımlanmalılar?

Geçtiğimiz 8-9 aylık süreçte üretilen literatür içinde en sık kullanılan isimlendirmelerle başlayalım. İlk göze çarpan, bu isimlendirmelerin tamamının, biri diğerini niteleyen (tamlayan) ikililer (isim tamamları) biçiminde kurulmuş olmasıdır. Önce niteleyen özel isimler: “Gezi”, “Taksim”, “Haziran”; ve sonra nitelenen cins isimler: “direniş”, “olay”, “isyan”, “protesto”. Bu iki grup isim arasında oluşan kombinasyonların kullanım sıklıkları için basit bir Google taramasına başvuracak olursak, Mart 2014 başı itibarıyla en yaygın adlandırmalar (kullanıldıkları web sayfası sayısı itibarıyla) şöyle ortaya çıkıyor: “Gezi Olayları” 1.030.000 (ayrıca “Gezi Olayı” 67.800), “Gezi Direnişi” 973.000, “Gezi İsyanı” 20.900, “Gezi Protestoları” 53.100; “Haziran Direnişi” 42.200, “Haziran İsyanı” 9.200; “Taksim Direnişi” 56.400, “Taksim Olayları” 79.800, “Taksim İsyanı” ve “Taksim Protestoları” sadece 3.500’er.⁴ Bu isimlendirmelerden “ne”yi “neye” referansla tanımladığımız ortaya çıkıyor; yaşanan süreç ya zamana (Haziran) ya da mekâna (Gezi) referansla, ya “olay”, ya “protesto” ya “isyan” ya da “direniş” olarak tanımlanıyor. Yine de en sık kullanılan adlandırmaların açık farkla “Gezi Olayları” ve “Gezi Direnişi” olduğu görülüyor.⁵

Burada ilginç bir tespit şu: “Gezi İsyanı” özel bir tamlama olarak 20.900 sayfaya işaret ederken, “Gezi” ve “isyan” kelimelerinin 188.000 sayfada bir arada kullanıldığını görüyoruz. Bu da, “Gezi isyanı” adlandırması çok popüler olmasa da, Gezi’yi tarif ederken “isyan” kavramına sıklıkla başvurulduğunu gösteriyor (örneğin “Gezi” ve “direniş” birlikteliği sadece 9.060 sayfada yer alıyor). Bu adlandırmaların farklı anlamlandırmalara teka-bül ettiğini hatırlayacak olursak bu farklılaşmalar önemli ayrımlara işaret ediyor olmalıdır. “Hazi-ran” vurgusunu öne çıkaran kullanımların, daha çok belli politik gruplar tarafından ve yaşanan protestoları “Gezi” konusuna indirgemekten çekin-menin bir sonucu olarak kullanıldığı söylenebilir. Böyle bakıldığında, eylemi mekândan kurtarmak ve zamanla tanımlamak söz konusu. Yine de bu kullanımın sınırlı kaldığı görülmekte.

Gerçekleşen eylemi tarif etmek için başvuru-lan kavramlar olan “isyan”, “protesto”, “olay” ve “di-reniş” ise, kendi aralarında ciddi farklılıklar barın-dırıyor. Bunlar arasında en muğlak olanı kuşkusuz “olay” kavramı. Özellikle akla 1968 “olayları”nı getiren kavram, siyasal içerik olarak bulanıksa da, tarihe iz bırakmak anlamında, diğer kavramların sahip olmadığı bir derinliği ve kalıcılığı ima ediyor. Diğer üç kavram ise, daha net politik içeriğe sahip ve somut eylemlilikleri çağrıştırıyor. “Protesto”, diğerlerine kıyasla oldukça sınırlı süreli ve kısıtlı şiddet barındıran bir eylemken, “isyan”, çığırından çıkmış kendiliğinden bir hareketi anlatmakta. Bu iki kavramın yanında “direniş” ise üzerine biraz daha derinlemesine düşünmeyi gerektiriyor. Ulus-lararası literatürde hegemonik bir güce karşı süre-klilik arz eden bir karşı-hegemonik pratiği anlatan kavram, silahlı direnişi anlatabildiği gibi,⁶ doğru-dan politik eylemi gerektirmeyebilir de (örneğin “kültürel direniş pratikleri”). Son yıllarda yükselen küreselleşme karşıtı hareketleri tanımlamak için çokça başvuru-lan kavram, neoliberal kapitalizmin küresel hakimiyetine karşı mücadeleyi ifade eder. Türkiye özelinde ise, “direniş” kavramının, özel-likle 1980 öncesinde somut bir eylemlilik biçimi olarak anlaşıldığı ve kullanıldığı görülür. 15-16 Haziran 1970 işçi eylemleri bu açıdan “direniş” pratiği olarak isimlendirilirken (eylem DİSK’in gelişmesini engellemeyi amaçlayan yasal düzen-lemelere karşı başlamıştı), daha sınırlı ölçeklerde (fabrika, okul, vb.) işgal eylemlerinin de direniş olarak adlandırılması söz konusudur. Bu dönemin en genel “direniş” tanımı ise kuşkusuz (anti-faşist) “direniş komiteleri”dir. Son olarak 2009-2010 TE-KEL Direnişi’nin de aynı kavramla adlandırıldığını (ve anlamlandırıldığını) hatırlamakta fayda var.

Bu noktada, “olay” kavramının zamana (ve büyük harfle Tarih’e), “direniş” kavramının ise farklı öl-çeklerde de olsa mekânsal bir “niş”e, yani bir he-gemonya denizi içinde varlığını inatla sürdüren bir adacığa referans verdiğini söylemek mümkün. Öte yandan, “direniş” kavramının tanımını gereği reaksi-yoner bir niteliği olduğu, yani kendisini, mücadele ettiği daha büyük ve güçlü bir iktidara referansla tanımladığı açıktır. Buna karşılık “olay” kavramı-nın tariflediği eylemlilik tanımsız hatta yarı iradi de olsa, tarihsel süreçte olumsal bir kırılmaya işa-ret eder. Böyle baktığımızda, yaşananları “olay” veya “direniş” olarak tarif etmenin birbirinden ol-dukça farklı anlamlar ürettiği görülmektedir.

Eylemin “Yer”i

“Gezi olayları” ve “Gezi direnişi” isimlendirme-leri farklılıklar barındırıyorsa da, ortak noktaları “Gezi”ye (ve dolayısıyla mekânsallığa) yaptıkları ısrarlı vurgudur. Ancak bu noktada ilginç bir du-rum söz konusudur: madem yaşananları adlan-dırmakta “Gezi” bizim için vazgeçilmez önem-de, eylemlerin en can alıcı sloganı olan “Her yer Taksim, her yer direniş” sloganını nasıl açıklamak gerekir? Neden bu slogan Gezi Parkı üzerinden değil de Taksim Meydanı üzerinden üretildi? Bu mekânsal kaymanın tekabül ettiği bir anlamsal kayma da söz konusu mudur? Bu kaymayı, Meh-met Ali Alabora’nın meşhur tweeti (“Mesele sade-ce Gezi Parkı değil arkadaş, sen hala anlamadın mı?”) ile ifade ettiği anlamsal genişleme ile birlikte ele almak gerektiğini düşünüyorum. Gerçekten de konunun “birkaç ağaç” olmaktan nerede çıktığı, ve belli bir aşamadan sonra “konunun” ne oldu-ğu önemli. Daha doğrusu, Gezi Parkı’nın ötesine geçen eylemliliğin artık somut, tanımlanabilir bir konusu olmaması önemli; ve Gezi Parkı’nın poli-tik bir gösteren olarak bu anlam yükünü belli bir noktada taşıyamaz hale gelmesi. Göstergebilimsel olarak ifade etmek gerekirse, ilk aşamada eylemin gösterileni olan Gezi Parkı, belli bir aşamadan sonra daha geniş bir eylem ve anlam kümesinin göstereni olma yükünü taşıyamaz oldu ve bu yükü Taksim Meydanı’na devretti. Belki de bu kaymayı ve sebep olduğu anlamsal genişlemeyi politik içgü-düleriyle en hızlı kavrayan ve tersine çevirmeye çalışan kişi, Gezi’deki eylemcileri “samimi çev-reciler”, Taksim Meydanı’ndakileri ise “çapulcu marjinaler” olarak niteleyen Başbakan’dı.

Fiziksel olarak neredeyse sınırları bile belirsiz iki bitişik mekân olan Taksim Meydanı ve Gezi Parkı’nın (“Taksim Gezi Parkı” isimlendirmesini düşünelim) kolektif bellekteki koordinatları fizik-

sel yakınlıklarıyla koşut değildir. Bu iki zihinsel mekândan Taksim Meydanı’nın bu genişleyen an-lam yükünü taşıyabilmesi, aslında çok basit bir niteliğine dayanıyor. Taksim Meydanı, ulusal öl-çekte tanınan, hem mücadele alanı hem de müca-dele konusu olmuş bir kamusal mekân. Ve Gezi olaylarının/direnişinin bize öğrettiği şeylerden biri, kamusal mekânın siyasal eylemin sahnesi ve konusu olmaktan daha fazlası olabileceğidir. Ka-musal mekân, Taksim Meydanı’nın 2013 Hazi-ran’ında örneklediği gibi, çok sayıda siyasal pro-jeyi bir araya getirip eklemleyebilen merkezî bir boşluktur aynı zamanda.⁷ Gezi Parkı’nda olmayıp, Taksim Meydanı’nda bulunan bu özellik farklı siyasal itirazları bir araya getirmekle kalmadı; ke-sinlik yerine muğlaklığa, sabit pozisyonlardan çok akışkanlığa ve somut taleplerden çok kendi içinde bir deneyim olarak direnişin pratiğine yer açtı. Bu açıdan, “Kahrolsun bağızı şeyler” sloganını sadece eski siyasetin sloganlarını mizahî bir kıvraklıkla iş-ler kılmak biçiminde anlamak eksik kalacaktır. Bu slogan, tam da eylemin barındırdığı anlamsal çok-luğun ve bu çokluğu ifade etmenin güçlüğünün olumlayıcı bir ifadesidir. Yani “sadece Gezi Parkı” olmayan “mesele”nin ne olduğu ya da “hangi ba-ğızı şeylerin kahrolacağı” önemli değildir; önemli olan anlam üzerinde süren mücadelede sabit ni-rengi noktalarını aşındıran kayganlığın karşı-hege-monik potansiyelidir.

“Kahrolsun bağızı şeyler” sloganının içerdiği muğ-laklık ve çokluk ifadesinin mekânsal karşılığı-nı “Her yer Taksim, her yer direniş” sloganında bulduğu görülebilir. Eylemi hem –Taksim’i vur-gulayarak– (kamusal) mekâna bağlayan, hem de –“her yer”e yaygınlaştırarak– ondan koparan bu slogan, yine eylemin barındırdığı çoklu anlam-ları öne çıkararak aslında eylemin konusu olarak somut fiziksel mekânı (Gezi Parkı veya Taksim Meydanı) önemsizleştirir. Artık Taksim, belirli bir tekil eylemin/ protestonun/ siyasi projenin ko-nusu değildir; ulusal ölçekte tanınan bir mekân sal temsil halini almıştır. Yani Taksim’in nasıl temsil edildiği kadar, Taksim’in neyi temsil et-tiği de siyasal mücadelenin konusu haline gel-miştir. Ve eylemin gücü, tam da bu anlamsal çok-luğu dil aracılığıyla indirgenmeyi reddedişinden, dili (sloganları) bu indirgenemezliği vurgulayacak biçimde kullanmasından gelmiştir.

Eylemin Öznesi? Eyleyen olarak mekân

Son olarak bir de sosyal medyada yaygın olan “hashtag” (#) isimlendirmelerini tartışmakta fay-da var. Bilindiği gibi neoliberalizme karşı küresel direniş hareketleri “occupy” (işgal et) sloganıyla

uluslararası bir ada kavuştu.⁸ Gramer açısından bir fiil ve bir nesne ile oluşan bu slogan, içerdiği ka-musal mekân isimlerini işaret eden bir eylem çağ-rısıdır; bu mekânları işgale çağırarak, eyleyicileri bu fiil ile tanımlar ve eylemci özneler olarak kurar. Mekân üzerinden eylemi, ve farklı coğrafyalarda yeniden üretilen eylem ile de küresel geçerliliği olan bir duygudaşlığı inşa eder.⁹ Bu İngilizce kul-lanım, Gezi olayları/ direnişi sırasında da çokça kullanıldı. Yine Google istatistiklerine bakacak olursak, “occupy Gezi” ifadesi 234.000 ve “oc-cupy Gezi Park” ifadesi 598.000 sayfada geçiyor. Buna karşılık “occupy Taksim” ve “occupy Taksim Square” ifadeleri çok daha az kullanılmış (30.300 ve 69.400 sayfada). Uluslararası arenada eylemin odağını belirgin kılma gayesi ve Taksim’in tarihsel konumunu (zihinsel mekân olarak niteliğini) bil-meyen bir izleyici kitlesi düşünüldüğünde Taksim yerine Gezi’nin kullanımı anlamlıdır. Ancak yine aynı sosyal medya kullanımının Türkçe versiyonunda da Gezi’nin Taksim’den önde olması dikkat çekicidir. “Diren Gezi” ifadesi 596.000, “direnge-zi” (bitişik) ifadesi 2.800.000 ve “diren gezi par-kı” ifadesi ise 4.760.000 kez kullanılmıştır. Buna karşılık “direntaksim” ifadesi 316.000 sayfada yer bulmuş görünmektedir.

Bu kullanımlara baktığımızda dikkat çekici olan ve mekân-temsil-dil ilişkisi açısından tartışılma-sı gereken iki nokta söz konusu. Bunlardan ilki, uluslararası “occupy” sloganının “diren” olarak Türkçeleştirilmesi (daha doğrusu “Türkiyelileştiril-mesi”), diğeri ise bu sloganlarda Gezi Parkı’nın, Taksim Meydanı’nın önüne geçmesidir. İlkiyle başlayacak olursak, yukarıda değindiğim gibi, “işgal et” çağrısı bir eylem üzerinden bir özne ta-nımlamaktadır. İşgal etme eylemine katılan kişi, işgalci/ eylemci olarak tanınır/ kodlanır. Burada mekân eylemin nesnesidir. Benzer şekilde, arka-sından gelen isme dair bir fiil olan “diren” çağrı-sı ise, eylemciyi değil, mekânı direnmeye çağır-maktadır; mekânın kendisi özne haline gelirken, eylemci özne görünmez olmaktadır. Başlangıç-ta “direniş” kavramının, bir hegemonya denizi içinde mekânsal bir nişi çağrıştırdığını belirtmiş-tim. Yine de burada, mekânla öznenin yer de-ğiştirdiği, mekânın özneleştiği ve eylemcinin (dire-nişçinin) önüne geçtiği açıktır.

İkinci noktaya gelirsek, Gezi Parkı’nın Taksim Meydanı’nın önüne geçmesi, yukarıda ileri sürdüğüm iddia ile, yani Taksim’in belli bir noktadan sonra bir zihinsel mekân olarak öne çıktığı iddiası ile çelişir görünmekte. Bu noktada, iki zihinsel mekân olarak Gezi Parkı ile Taksim

Meydanı arasındaki farkların, bu iki mekân üzerinden kurulan mekânsal temsiller arasında da farklar yarattığını öne süreceğim. Unutmamak gerekir ki, sadece Haziran ayının ilk iki haftasında süreklilik gösteren eylem sürecinde bile, bu iki mekân farklı kullanımlara sahne oldu. Gezi Parkı kalıcı bir komüne ev sahipliği yaparken, Taksim Meydanı, belirli zamanlarda dolup boşalan bir boşluk olarak varoldu. Yani Taksim Meydanı, tarihsel anlamına uygun olarak görünür olunan ve fakat sürekli işgal edilmeyen kamusal mekân olmayı sürdürdü.¹⁰ Buna karşılık Gezi Parkı ise, sürekliliği olan ve yeni bir yaşam biçiminin ürettiği bambaşka bir mekânsallığa sahne oldu. Yani bir mekânsal temsil olarak Gezi Parkı ev sahipliği yaptığı komün yaşıntısına ve onun mekânsallığına işaret ederken, Taksim Meydanı bu somut gönderimden uzakta, sınırları belirsiz bir siyaset alanına işaret eden boşluk olarak varlığını sürdürdü. Bir başka ifadeyle, “diren Gezi” sloganının içeriği parkın savunulmasından komünün savunulmasına doğru dönüşürken, “Her yer Taksim, her yer direniş” sloganı kurucu boşluk olarak Taksim’i, ülke sathı içinde ve ötesindeki farklı coğrafyaları bir arada tutan ve bu farklı coğrafyalarda yeni kamusal mekânların inşasını mümkün kılan üretken bir ağın odağı haline getiren bir genleşmeyi anlattı.

Yukarıda yaptığım tartışma, temel olarak siyasal mücadelenin mekânsal boyutu üzerine düşünmenin, dil dolayımını ihmal etmemesi gerektiği düşüncesine dayandı. Gezi olayları/ direnişi, farklı disiplinlerin pencerelerinden siyaset vurgusu ile de, mekân vurgusu ile de, dil/ mizah vurgusu ile de tartışıldı, tartışılıyor. Benim göstermek istediğim ise, eylemin toplumsal varoluşunun mekâna ve dile ayrı ayrı bağımlı oluşu yanında, bu iki unsurun birlikteliği/ etkileşimi ile ortaya çıkan temsillerle birlikte kurulduğudur. Eylemlere damga vuran sloganların içerdiği mizah hep kurulu (siyasal) anlam ve söylemlerin bozulması/ çözülmesi üzerine inşa edildi. Bu müdahale biçimiyle üretilen yeni sloganlar ise, yeni ve sabit anlamlar kurmak yerine siyasal anlam dünyamızı bozuma uğrattıp genişlettiler (“Mustafa Kesen’in askerleriyiz” ve “Çare Drogba” gibi). Göstermeye çalıştığım gibi, benzer bir kayganlığın mekân temsilleri aracılığıyla da üretildiğini, eylemin mekânsallaşmasının bu kaygan (siyasal) anlam evreni içinde gerçekleştiğini söylemek mümkün. Dahası, bu kaygan zihinsel topoğrafyada mekânsal temsiller kendimizi (ve mücadelemizi) güvenceye alacağımız sabit nirengi noktaları olmak yerine, tersine, ele avuca gelmez

akışkan bir mekânsallık (ve mekânsal mücadele) kurmuş oldular. Bu açıdan da, Gezi olaylarının/ direnişinin önümüze açtığı düşünsel alanlardan birinin, politik mücadelenin kurucu unsurları olarak mekân, temsil ve dil arasındaki ilişki olduğu ve bu alan içerisinde sürdürülecek düşünsel eyleme de ciddi biçimde ihtiyaç duyulduğu görülüyor.

DİPNOTLAR:

¹ Ann Katherine Isaacs ve Gudmundur Halfdanarson, “Preface”, *Rebellion and Resistance* içinde, der. Henrik Jensen, (Pisa: Pisa University Press, 2009), s. viii.

² M. Wigley, “Fear Not...”, *Mortal City* içinde, der. Peter Lang, (New York: Princeton Architectural Press, 1995), s. 73

³ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, (London:Blackwell, 1991)

⁴ “Haziran Olayları” ifadesi daha çok 15-16 Haziran işçi direnişi ile ilgili sayfalarda yer alırken, “Haziran protestoları” ancak 1.020 sayfada yer alıyor.

⁵ Yaşananların uluslararası bir nitelik kazandığı düşünüldüğünde, İngilizce isimlendirmeler de dikkate değer görünüyor. Buna göre, “Gezi”nin “Taksim”den çok daha fazla kullanıldığı ve dilin kendine özgü bir boyutu olarak “Gezi Park” kullanımının çok daha baskın olduğu görülüyor: “Gezi protests” 101.000, “Gezi Park Protests” 1.480.000; “Gezi resistance” 20.200, “Gezi Park resistance” 124.000; “Gezi events” 4.090 ve “Gezi Park events” 77.800 web sayfasında yer alıyor. Eylemin nasıl tanımlandığı açısından ise ilginç bir durum söz konusu. “Protest” (protesto), “event” (olay) ve “resistance” (direniş) kavramlarının üçünün de kullanıldığı görülürken (“isyan” kavramına, gerek “riot” gerekse “rebellion” kullanımıyla, ihmal edilebilir ölçüde az rastlanılıyor), direniş ve olay kavramları “Gezi Parkı” tam ismiyle –yani mekân vurgusu ile–, protesto kavramı ise daha çok sadece “Gezi” ile kullanılıyor. Bu kullanımlar İngilizce’ye has gramer yapılarıyla ilgili de olsa, mekânsallığın öne çıkması veya geride kalması açısından kayda değer nüanslar sunmakta.

⁶ Kendisini en yaygın biçimde “direniş” olarak tanımlayan hareketler, 2. Dünya Savaşı sırasında Nazi işgaline karşı örgütlenen hareketlerdi.

⁷ Detaylı bir tartışma için bkz. Bülent Batuman, “ ‘Everywhere is Taksim’: The Politics of Public Space from Nation-building to Neoliberal Islamism and Beyond”, *Journal of Urban History*, (yayın aşamasında).

⁸ İspanya’daki “Indignados” (Öfkeliler) gibi, mekân yerine doğrudan özne ile tariflenen adlandırmalar olduğunu da not edelim.

⁹ Bu küresel duygudaşlık üzerine, bkz. David Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, (London and New York: Verso, 2012) ve Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, (Cambridge: Polity Press, 2012).

¹⁰ Hannah Arendt kamusal mekânı tam da böyle tanımlar: kamusal mekân (siyaseten) görünür olma mekânıdır, fakat bu mekân içindeki varoluş daima geçicidir. Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

abstract

THE WORD CASE OF GEZİ: SPACE, REPRESENTATION, LANGUAGE

Bülent Batuman, Associate Professor, Dr., Bilkent University, Faculty of Fine Arts, Design and Architecture, Department of Urban Design and Landscape Architecture

This article discusses urban space with reference to the political events that erupted in relation to Gezi Park in Istanbul in the summer of 2013. Understanding space as a means to produce meaning with reference to the work of Henri Lefebvre, the article proposes to define the relation between “space” and “representation” through the mediation of “language” in order to grasp the social meanings of space and the ways in which these meanings are produced. It is intended to show that the social existence of political struggle is not only dependent to space and language separately, but also the spatial representations produced through the interaction of these two components.

CUMHURİYET'TEN GÜNDOĞDU'YA: YER'İN BELLEĞİ VE DEĞİŞEN PROTESTO PRATİKLERİ

Ahenk Yılmaz, Y. Doç. Dr., Yaşar Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü

Özet

Taksim Gezi Parkı protestoları 2013 yazı başından ortasına kadarki dönem boyunca sadece İstanbul'da değil İzmir'in de dahil olduğu Türkiye'nin pek çok büyük kentinde çoğunluğu organize olmamış ve merkezi olmayan kentli gruplar tarafından gerçekleştirildi. Bu dönem boyunca, Gündoğdu Meydanı İzmir protestolarının merkezi haline geldi ve yakın çevresi göstericiler tarafından sadece toplanmak ve buluşmak değil, konserler, seminerler, forumlar gibi pek çok farklı gösteri pratiğini gerçekleştirmek amacıyla işgal edildi. Bu döneme kadar herhangi bir protestonun doğal merkezi olan Cumhuriyet Meydanı bu gösterilerde neredeyse tümüyle ihmal edildi. Bu yer değiştirmeye odaklanan bu makale, gösteri pratiklerinin İzmir'deki son on yılda gerçekleşen değişimini Türkiye'deki kamusal mekânın anlamındaki dönüşüme paralel olarak araştırır. Gösterilerin Cumhuriyet Meydanı'ndan Gündoğdu Meydanı'na kaymasını ve buna bağlı olarak gerçekleşen pratiklerdeki farklılaşmayı değişen kamusal temsil ve kimlik anlayışları ile okur. Bu okuma, yer, kimlik, politika ve bellek kavramları arasındaki karşılıklı ve birbirini sürekli tekrar üreten ilişkiye dayanır. Bellek, bugün bildiğimiz haliyle, zihinsel temsillerden oluşur ve bu temsiller her hatırlama sürecinde yeniden inşa edilirler. Her hatırlama ey-

lemine önceki temsil yeni bilgi ile bütünleşir ve böylece yeni bir bellek ortaya çıkar. Tüm bunların yanı sıra, yine bugün biliyoruz ki, bellek sadece zihinde değil, yerde de ikame eder. Yer belleğe köklenmesi için zemin sağlar, fakat aynı zamanda kendi kimliği bu köklerle kabul görür ve hatta bazı durumlarda inşa olur. Bu ilişki yerin kimliğini belleğin sonsuz temsilleri ile iç içe geçirir. Bu kavramsal çerçeve içerisinde makale, Cumhuriyet ve Gündoğdu Meydanı'larının kentlilerin tekrar eden kolektif hatırlama döngüleri ile ilişkili olarak ürettikleri kimlikler ile son on yılda yeni anlamlar kazandıklarını iddia eder. Bu süreçte, her zaman devlet öncülüğündeki temsillerin kamusal mekânı olarak algılanan Cumhuriyet Meydanı sivil hareketlerdeki önemini kaybederken, Gündoğdu Meydanı yeni kentli kimliğinin temsiline kamusal mekânı haline gelmiştir.

Giriş

2013 Haziranın ilk gününün öğleden sonra saatlerinde İzmir Konak Meydanı'nda buluşan Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği Üyeleri (TMMOB) İstanbul'da üç gündür devam etmekte olan Taksim Gezi Parkı Eylemlerine destek vermek için sahil boyunca yürüdü (**Resim 1**). Pankartların taşındığı ve sloganların atıldığı bu yürüyüş kentte yaşayan-



Resim-1: Konak Meydanı'ndan Gündoğdu'ya yürüyüş TMMOB üyeleri. Ahenk Yılmaz Arşivi.

ların aşına olduğu, geçmişte pek çok eylemde gözledikleri bazı unsurları barındırsa da, öncekilerden farklılaşan, özellikle de 2000'ler öncesi gerçekleşmiş sosyal hareketlerden belirgin bir şekilde ayrılmasına sebep olan pek çok özellik taşı-maktaydı. Bu dosyanın konusu olan yer ve kimlik kavramları ilişkisi açısından bakıldığında, kuşkusuz ki bu özelliklerden en önemlisi yürüyüşü yapanların mekânsal hedefiydi. Osmanlı döneminden bu yana kentin kalbi niteliğini taşıyan Konak Meydanı'nda başlayan yürüyüş 2000'ler öncesinde fiziksel olarak bile var olmayan, sahil dolgusu ile oluşmuş bir alan olan Kordon'daki Gündoğdu Meydanı'nda son buldu. Trafiği keserek sahil boyunca hareket eden kalabalık daha önceki yıllarda herhangi bir protestonun doğal buluşma hedefi sayılan Cumhuriyet Meydanı'nı hiç duraksamadan pas geçti. On yıldan biraz daha fazla bir geçmişe sahip olan Gündoğdu Meydanı, kentlinin kolektif belleğinde yılların birikimi ile oluşmuş simgesel pek çok anlamı barındıran bir yer'e, Cumhuriyet Meydanı'na tercih edilmişti.

Aslında, 2000'li yılların başından beri kentte yapılan neredeyse tüm büyük kapsamlı protestolarda Gündoğdu tercih edilmişti. Sadece TMMOB yürüyüşü sırasında değil, Taksim Gezi Parkı protestolarının yurt çapında yaygın olarak gerçekleştirildiği Haziran ayının neredeyse tamamı boyunca Gündoğdu Meydanı çoğunluğu organize olmamış ve merkezi olmayan kentli grupların buluşma alanı haline geldi (**Resim 2**). Meydan, yakın çevresi ve meydanı Alsancak Vapur İskelesi'ne bağlayan sahil alanı, göstericiler tarafından toplanmanın yanı sıra konserler, seminerler, forumlar gibi pek çok farklı gösteri pratiğini gerçekleştirmek amacıyla işgal edildi. Tıpkı 2011 yılında ilk olarak Kahire'de ortaya çıkan ve o tarihten bu yana pek çok Avrupa ve Amerika ken-



Resim-2: Taksim Gezi Parkı olayları sırasında Gündoğdu Meydanı. Ahenk Yılmaz Arşivi.

tinde gerçekleştirilen diğer "İşgal Et" (Occupy) hareketi örneklerinde görüldüğü gibi, Meydan'ın etrafındaki kamusal mekân çadırları ile gelen kentliler tarafından günün tamamında yaşayan bir yerleşim alanına çevrildi (**Resim 3**). Bu eylemler süresince Cumhuriyet Meydanı neredeyse tümüyle ihmal edildi. Kuşkusuz ki bu yer değiştirmeye, gerek dünyadaki politik dönüşümlere bağlı olarak yaygınlaşan "İşgal Et" hareketinden, gerekse de Türkiye'de özellikle son on yılda gerçekleşen kamusal mekânın anlamındaki dönüşümden izler taşır. Tüm bu izlerin ancak Cumhuriyet Meydanı'nın kentlinin kolektif belleğinde var oluş biçimine bağlı olarak taşıdığı simgesel anlamların Gündoğdu Meydanı'nın temsil ettiği yeni kimlik arayışları ile olan ilişkisi üzerinden, yer ve bellek kavramlarına odaklanarak okunabileceğini düşünüyorum. İşte bu sebeple, bu makalede, küresel bağlamda gerçekleşen sosyal hareket ve protesto pratiklerindeki kentli olma kimliğine bağlı oluşan dönüşüm çerçevesinde bu yer değiştirmenin bir analizini gerçekleştirmeyi amaçlıyorum.



Resim-3: Gündoğdu Meydanı'ndan sahil boyunca uzanan "işgal" alanı. Ahenk Yılmaz Arşivi.

Bellek, Yer ve Cumhuriyet Meydanı

İzmir Cumhuriyet Meydanı, ilk olarak 1922 yılında Fransız şehir plancıları René ve Reymond Danger kardeşler tarafından Henri Prost rehberliğinde hazırlanan planda kentin deniz yönünden gelişine sembolik bir giriş olarak düşünüülerek tasarlandı.¹ Kentin Kurtuluş Savaşı'ndan sonraki ilk günlerde yaşadığı ve çok büyük bir kısmının tahrip olmasına sebep olan “büyük yangın” böyle bir planın hazırlanmasını acil kılmış olsa da, meydanın biçimlenişini ve konumunu belirleyen asıl sebep kentin ana arterlerini birleştirecek ve yeni Türkiye düşüncesini kentte somutlaştıracak bir simgesel meydan oluşturmaktır. Ekonomik gerekçelerle ancak 1930’lu yıllarda uygulanmaya başlanabilen bu planda meydanın anıtsal niteliği 1932 yılında İtalyan heykeltıraş Pietro Canonica tarafından yapılan atlı Atatürk heykelinin yerleştirilmesi ile daha da arttırıldı.² Atatürk’ün “Ordular ilk hedefiniz Akdeniz’dir, İleri!” sözünü O’nun figürü ile canlandıran heykel, “İzmir’in kurtuluşu”nu cisimleştirerek, Meydan’a kent tarihinde o ana kadar sahip olmadığı ortak bir geçmiş ile ilişkili bir anlam kazandırdı. Bu tarihten itibaren Meydan, kentin hem İzmir Saat Kulesi’nden sonra en bilinen sembollerinden hem de en önemli kamusal mekânlarından biri haline geldi ve tüm milli bayramlardaki devlet seremonilerinin de mekânı oldu (**Resim 4**).



Resim-4: Cumhuriyet Meydanı. Ahenk Yılmaz Arşivi.

Meydan’ın büyük sosyal hareketlerin merkezi haline geldiği ilk olay Atatürk’ün ölümüydü. Ülkenin pek çok farklı kentindeki anma etkinlikleri sırasında İzmir’de, 16 Kasım 1938 tarihinde Üniversite öğrencileri tarafından düzenlenen etkinliğin toplanma noktası Cumhuriyet Meydanı’ydı.³ İlk kez birden fazla partinin katıldığı seçim olan 1946 seçimlerinde Demokrat Parti tüm umutlarına rağmen İzmir’de seçimi Halk Partisi’ne karşı kaybedince de yine protesto mekânı olarak Cumhuriyet Meydanı seçilmişti.⁴ Dönemin gazetelerinde 26 Temmuz 1946 tarihinde 30.000’den fazla sivilin seçimleri protesto etmek amacıyla Meydan’da toplandığı ifade edildi.⁵ Neredeyse yarım asır sonra da, 24 Ocak 1993’de Uğur Mumcu’nun hayatını kaybettiği suikastı protesto etmek isteyen binlerce kentli hiçbir ön bildirim olmasına rağmen Cumhuriyet Meydanı’nı protestolarının adresi olarak seçmişti. Tüm bu eylemler boyunca kentin

en önemli kamusal mekânlarından birisini protestoların da doğal merkezi haline getiren sebepler kuşkusuz ki Meydan’ın kentli için temsil ettiği anlamlar ile ilişkiliydi. Cumhuriyet Meydanı da, tıpkı diğer kentlerdeki muadilleri olan Taksim ya da Ulus Meydanları gibi, kentlilerin kolektif belleğinde herhangi bir açık alan ya da coğrafi konumdan fazlasını temsil etmekteydi. 2000’li yıllarda Meydan’ı protestoların mekânı olmaktan çıkaran etmenler de ancak bu temsilin bellekte yer ile kurduğu ilişki ve bu ilişkinin dönüşümünün analizi ile anlaşılabilir.

Aslında bellek kavramının kendisi de zihinsel temsillerden oluşur ve bu temsiller her hatırlama sürecinde yeniden inşa edilirler.⁶ Zaten psikolojide de bellek “kendimize ‘geçmiş’ olarak temsil ettiğimiz belirli bir bilgiyi koruma kapasitesi” olarak tanımlanır.⁷ Her hatırlama eyleminde önceki temsil yeni bilgi ile bütünleşir ve böylece yeni bir bellek ortaya çıkar. Belleğin bireysel değil, pek çok kişi tarafından paylaşılan ortak bir bellek olması da geçmiş ile kurulan ilişkinin sadece o geçmişin temsili olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak, bu temsilin kolektif bellekte ortak olarak paylaşıyor olması, grubun bireylerinin bir arada olmasını sağlayan “birliktelik” duygusunu güçlendirir.⁸ Üstelik bu kolektif bellek sadece bireylerin zihinlerinde değil, yerde de ikame eder. Geçmişin temsilleriyle ilişkili olan bu yerler belleğe köklenmesi, gelişip büyümesi için uygun bir zemin sağlar. Bu zeminlerin en önemlilerinden birisi olan kent meydanları temsil ettikleri ve ilişkilendikleri bu ortak bellekler aracılığıyla kimlik kazanırlar. Bu anlamda meydanların sahip oldukları “politik enerji,” bireylerin “daha büyük bir sosyal gruba ait olduklarına dair hislerinin” oluşmasını ve yaşamasını sağlar.⁹ Bu yüzden bireyler sosyal bir eylemde bulunmak istediklerinde bu politik enerjiden beslenmek için “ortak zeminler” de bir araya gelirler.¹⁰ Meydanlar bu ortak zeminler arasında protesto amaçlı olarak en çok kullanılanlardır.

Ancak, kolektif bellek ve yer arasındaki bu ilişkinin iki yönlü olduğu unutulmamalıdır. Ünlü Fransız sosyolog Henri Lefebvre’in *Mekânın Üretimi* kitabında da belirttiği gibi, kent meydanları gibi anıtsal mekânlar aynı zamanda devletlerin hakim ortak belleği üretmek için kullandıkları kamusal alanlardır.¹¹ Bu üretim sürecinin doğal sonucu olarak meydanlar devlet otoritesinin de temsil edildiği alanlar haline gelirler. Yine bir Fransız tarihçi olan Pierre Nora ise, kentlerin anıtsal meydanlarının da dahil olduğu bu tür yerlere “anımsama mekânları (*lieux de mémoire*)” ismini uygun görür. Nora’ya

göre anımsama mekânlarının temel işlevi “tarihsel sürekliliğin devam ettiği hissini” yaratmaktır. Gerçekte hatırlanan “tarihi anlar” bu süreklilikten koparılmışlardır, çünkü tarih belleği sürekli “erozyona uğratır.” Bu yüzden, bu mekânlar ne gerçekten “yaşarlar” ne de “ölmüşlerdir.”¹² Cumhuriyet Meydanı’nın bu anlamda sadece neredeyse bir asır önce gerçekleşmiş olaylarla değil, deneyimlendiği tüm zamanlar boyunca kazandığı anlamlarla var olduğu söylenebilir. O’na ait olan kentsel belleği biçimlendiren sadece Atatürk’ün İzmir işgalini sonlandırışı ve bunun meydandaki anılaşması değil, aynı zamanda o yerde gerçekleşmiş tüm protestolar, devlet seremonileri, yani birlikte deneyimlenmiş sosyal olayların tümüdür. Bu anlamda Christine Boyer’in *Kolektif Bellek Şehri* adlı kitabında aktardığı haliyle “retorik topografya” ibaresinin önemli olduğunu düşünüyorum. Boyer kentteki anımsama mekânlarını “retorik topografyanın” parçaları olarak adlandırır ve bir gruba ait olmanın gerekliliği olan ortak hikayelerin aktardığı, dolayısıyla belleğin otorite aracılığıyla sürekli tekrar inşa edildiği yerler olarak tanımlar.¹³ “Ulusal mirasımızı” ve “kamusal sorumluluklarımızı” bize hatırlatan bu yerler, kuşkusuz ki kentli kimliğinin oluşumuna katkıda bulunurlar ve bu kimliğin dönüşümlerinde de önemli bir rol oynarlar.¹⁴

Bu kavramsal çerçeveden bakıldığında, Cumhuriyet Meydanı’nın İzmir kentinin retorik topografyasının önemli bir parçasını oluşturduğu görülür. Meydan, ilk tasarlandığı günden bu yana İzmir için coğrafi bir yer olmanın ötesinde anlamlar taşımış, kentli belleğinin ve kimliğinin oluşumunda ve üretiminde önemli bir rol oynamıştır. Gerek kentlilerin ortak kimliklerini tanımlayan belleğin fiziksel temsili olması, gerekse de devletin bu belleğin oluşumuna bu meydan aracılığıyla müdahil olması sebepleriyle, uzun yıllar boyunca hem kamusal seremonilerin hem de sivil protestoların adresi olmuştur. Bu yerin protesto mekânı olarak seçilmesi kuşkusuz ki taşıdığı politik kimlik sebebiyledir. Fakat, globalleşme ve bilgi toplumları üzerine çalışan ünlü İspanyol sosyolog Manuel Castells’in de belirttiği gibi, sosyal hareketlerin kendileri de toplum ve mekân arasındaki ilişkiyi tekrar tekrar üretirler. Castells, tüm politik çeşitliliğine rağmen 20. Yüzyılda gerçekleşmiş sosyal hareketlerin toplum ve mekân arasında yeni ilişkiler önerdiğini ve bunun sonucu olarak belirli oranlarda toplumsal politikalar ve onların mekânsal yapılarında değişiklik yarattığını iddia eder.¹⁵ Dolayısıyla, Cumhuriyet Meydanı’nın tüm diğer kentsel “ortak zeminler” gibi sosyal hareketler aracılığıyla hem kentli kimliğinin hem de politikaların oluşumunda uzun yıllar boyunca rol oynadığı söylene-

bilir. Devlet politikasıyla üretilen bu mekân aynı zamanda o politikayı biçimlendiren araçlardan da birisi olmuştur.

Yeni Kentli Kimliği, Sosyal Hareketler ve Gündoğdu Meydanı

Türkiye’nin 11. Cumhurbaşkanı’nın seçildiği 2007 yılında, seçim öncesi nisan ve mayıs aylarında ülke çapında “Cumhuriyet’ine Sahip Çık” mitingleri düzenlendi. Yüzbinlerce kentli ve ağırlıklı olarak orta gelir düzeyine ait bireylerin katıldığı bu mitinglerin İzmir’deki adresi Gündoğdu Meydanı olarak belirlendi. Sahip olduğu bellek ve bu belleğin referansları sebebiyle Cumhuriyet Meydanı’nın mitingin doğal adresi olması beklenebilecek iken, 8 yıllık kısa geçmişinde Gündoğdu Meydanı ilk kez bu denli yüksek katılımlı bir protestonun merkezi haline geldi. Üstelik, deniz doldurularak elde edilmiş olan alanın ilk oluşturulma sebebi kente yeni bir meydan kazandırmak bile değildi. Alan, kentin batı aksını Çeşme limanına bağlayan otoban ve Konak-Üçkuyular arasındaki 6 şeritli yolun devamı olarak uygulamaya konulmuş, ancak Danıştay kararıyla inşası durdurulmuş olan sahil yolu projesi için doldurulmuştu. Projenin iptalinin ardından hali hazırda gerçekleştirilmiş olan dolgu 1999 yılında kent merkezi ile deniz arasında yeşil bir sahil bandına dönüştürüldü.¹⁶ Daha önce sahilin hemen içerisinde bulunan ve yolların kesişim noktasında küçük bir yaya alanı olan Gündoğdu Meydanı da bu hat ile genişletilerek bugünkü halini aldı (**Resim 5**). Cumhuriyet Meydanı’nın kolektif bellekte sahip olduğu derinlik ile kıyaslandığında, kısa bir süre öncesine kadar neredeyse tabula rasa denebilecek bir geçmişe sahip olan Gündoğdu Meydanı, son on yıllık dönemde İzmir’de gerçekleşmiş tüm kapsamlı sosyal hareketlerin merkezi haline geldi.



Resim-5: Gündoğdu Meydanı. Ahenk Yılmaz Arşivi.

Protestoların kentte seçilen ortak zemin olarak yerinin o yerin kolektif bellekte sahip olduğu temsiller ile ilişkisi düşünülürse, bu yer değiştirmenin altında yatan sebeplerin o temsillerin niceliğinden çok niteliğindeki değişim ile ilişkili olduğu açığa çıkar. Fakat yer değiştirmeye sebep olan bu niteliksel değişim ancak Türkiye’deki sosyal hareket dinamiklerinin ve uluslararası ölçekte kentli kimliğinin değişimleri ile ilişkili olarak okunabilir.

Türkiye Siyasi Tarihi alanında çalışmalar yapan Yavuz Yıldırım “Türkiyeli Toplumsal Hareketlerin Dönüşümüne Genel Bir Bakış” başlıklı makalesinde dünya genelinde değişen toplumsal hareket dinamikleri ve biçimleri üzerinden Türkiye’de gerçekleşen toplumsal hareketlerin dönüşümünü inceler.¹⁷ Yıldırım, Türkiye’de bir süredir var olan, fakat aralarındaki sınırın belirsiz olduğu bir eski / yeni toplumsal hareket ikileminden bahseder. Bu ikilemde eski toplumsal hareketlerdeki dikey hiyerarşi yeni hareketlerin oluşumunu uzun bir süre baskılamıştır. Yıldırım’a göre, Türkiyeli toplumsal hareketler 2000’li yıllara kadar devlet ve kamuyu ortak tanımlamış, sivil bireyin kendi kimliğini belirlediği kamusal alanda devletten bağımsız bir algı yaratamamış ve dolayısıyla gerçek anlamda demokratikleşmeyi destekleyen hareketler oluşamamıştır.¹⁸ 1961 anayasası ile elde edilen örgütlenme hakkına kadar zaten yasal sivil toplumsal hareketlerden söz edilemeyeceğini söyleyen Yıldırım, 1960-1980 arası hareketlerin parti-meslek örgütleri ve sendikalar ekseninde sıkıştığını, 1980-2000 yılları arasında ise bu rolün sivil toplum kuruluşlarına biçildiğini de ekler. O’na göre, 2000’li yıllardan itibaren ise dünya genelinde gerçekleşen değişimlere bağlı olarak “kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmak isteyen kitlelere dayanan yeni bir muhalefetin yükselmesinden” bahsedilebilir.¹⁹

Bu yeni muhalefet modeli ve kentli profili ilk olarak Lefebvre tarafından 1968 yılında kaleme aldığı “Şehir Hakkı” [*The Right to the City*] makalesinde detaylı olarak tarif edilmiştir.²⁰ Bu makalede Lefebvre, “klasik beşeri bilimlerin öldüğünü,” tarihsel kentin pitoresk bir öğeye, hatta “sanal bir nesneye” dönüştüğünü ve yeni yaklaşımlar üretilmesi gerektiğini savunur. Kentsel toplumlardan oluşan yeni yaşam modeli için beşeri bilimlerin tekrar tanımlanması gerektiğini söyler.²¹ Lefebvre’e göre bu yeni kent düzeninde hazırlanması gereken planlama stratejileri ancak karar alma mekanizmalarına “çalışan sınıfı” dahil ettikleri oranda başarılı olabilirler. Bu sınıfın bireyleri için şehir hakkı “bir çığlık ve bir talep gibidir.”²² Bu talep hiçbir şekilde “geleneksel kentlere geri dönme” isteği değildir. Aksine bir “kent yaşamı hakkı”dır ve bu yaşamı gerçekleştirmekte ancak kentli “çalışan sınıf” aracı olabilir.²³ Bu çalışan sınıfın isyanını kavramsallaştırdığı kitabı *Asi Şehirler*’de coğrafyacı David Harvey, şehir hakkı fikrinin Lefebvre’in tanımladığı haliyle 2000’lerin başından itibaren bir “canlanma sürecine” girdiğini iddia eder.²⁴ Harvey’e göre bu canlanma “gündelik yaşamın niteliği üzerindeki saldırısını gitgide yoğunlaştıran uluslararası kapitalizmin karşısında pek çok kimsenin bir tepki arayışı içinde olmasıyla yakından ilişkilidir.”²⁵ Bu

süreçte, giderek etkisini arttıran uluslararası büyük şirketlerin gündelik yaşam pratikleri üzerindeki biçimlendirme taleplerini güçlendirdikleri ve liberal-demokrat kentli tanımının demokrasiyi zedelediğine dair düşünceler yaygınlaşmıştır.²⁶ İçinde yaşadığımız yüzyılın şehirlerinin, Harvey’nin tanımıyla “esasen hastalıklı [...] sokaklarından ve mahallelerinden doğan” bu tepki, “farklı yönelimlere sahip olmakla birlikte” global ölçekte oluşmaktadır.²⁷ Gündelik yaşam pratiklerini birebir etkileyen kent yaşamı ile ilgili olarak alınan kararlarda söz sahibi olma isteği bu şehir hakkının temelini oluşturur. Şehir hakkını talep eden çalışan sınıf, önceki dönemin devrimlerini gerçekleştiren işçi sınıfından farklı olarak oldukça heterojen bir entelektüel yapıya, gelir düzeyine, yaş ve cinsiyet aralığına ve politik yönelime sahiptir. Çünkü bu birlikteliğin koşullarını belirleyen etmenler artık etnik köken yada ulusal kimlikten ziyade, ortak bir gündelik yaşam pratiği ve bu pratiğin sahip olduğu problemler ile mücadele isteğidir.²⁸ Bu durum, protesto biçimlerini dönüştürdüğü gibi, protestoların mekânla ilişkilerini de temelden değiştirmiştir. 2011 yılının Eylül ayında New York, Manhattan’daki pek de bilinmeyen bir parkı dünya gündemine taşıyan da bu değişimdir. “Wall Street’i işgal et” eylemi sırasında protestoların merkezi olan Zuccotti Park, Wall Street plazaları arasında kalmış, daha öncesinde pek de bilinmeyen, yüksek gelirli plaza çalışanlarının kullandığı, aslında özel mülkiyetli fakat kamusal kullanıma açık bir alandır. Ancak, tam da bu özellikleri sebebiyle şehir hakkı talebinin ve “işgal et” hareketinin kuzey Amerika’daki sembolü haline gelmiştir. Her ne kadar dinamikleri ve buna bağlı sebepleri itibarıyla on binlerin aynı yılın başında işgal ettiği Tahrir Meydanı’ndan, yada Barselona’nın Mayıs’ın sonundan neredeyse Temmuz ayı başına kadar işgal edilen Plaça de Catalunya’sından farklılaşsa da, protesto pratikleri ve protestoları gerçekleştiren grupların heterojenliği bağlamlarında benzerlikler gösterir.²⁹

Yakın bir zamanda gerçekleşen Taksim Gezi Parkı protestoları sırasında bir araya gelen kentli orta sınıf bireylerin de etnik köken, yaş, hatta politik yönelim açısından tümüyle aynı olmadığı pek çok sosyologun hem fikir olduğu bir konudur.³⁰ Gezi Parkı da biraz önce bahsettiğim örnekler gibi tümüyle yeni bir protesto pratiği olan “işgal et” hareketi ile protestonun mekânla kurduğu ilişki bağlamında benzerlikler gösterir. Bu protestoların, global ölçekte yükselen “şehir hakkı” talebi ile ne kadar ilişkili olduğu farklı araştırmalar çerçevesinde incelenmiş ve hala incelenmeye devam etmektedir.³¹ Ancak,

bu Dosya’nın konusu olan yer ve kimlik bağlamında, mekân ile ilişkili sosyal hareket pratikleri açısından çok fazla benzerliğe sahip oldukları açıktır. Ben bu noktada İzmir Gündoğdu Meydanı’nda gerçekleşen protestoların, yer ve kimlik kavramlarının sosyal hareketlerle olan ilişkisi bağlamında, Taksim Gezi Parkı işgaline göre daha farklı bir okuma imkanı sunduğunu düşünüyorum. Çünkü, Taksim’de, Park’ı işgal ederek ağaçların yerinden kaldırılmasını ve Park’ın imara açılmasını engelleme isteğinden, dolayısıyla gerçek anlamda bir “yer”i koruma motivasyonundan bahsedebilecek iken, Gündoğdu’da böyle bir tehditten söz edemeyiz. İzmir’de gerçekleşen eylemlerin merkezi olarak Gündoğdu Meydanı’nın kentliler tarafından kendiliğinden seçilmesi tümüyle o yerin kentlilerin belleğinde sahip olduğu anlamlar ile ilişkilidir.

Cumhuriyet Meydanı’nın uzun tarihi boyunca temsil ettiği anlar ile kıyaslandığında Gündoğdu’nun neredeyse sözü edilemeyecek bir geçmişe sahip olduğu açıktır. Ancak, Gündoğdu’yu kentlinin yeni “ortak zemini” haline getiren sebepler tam da bu niceliksel karşılaştırma ile tanımlanan temel farkta yatıyor olabilir. Devlet ve kamunun birlikte tanımlandığı 20. Yüzyılın kentli kimliğinin ortak zemini olan Cumhuriyet Meydanı, kentlilerin kendi varlıklarını devletin temsil biçimlerinden bağımsız tanımlamaya başladıkları 2000’ler İzmir’inde bu niteliğini koruyamamış görünmektedir. Halbuki, 2000’ler öncesinde fiziksel olarak bile var olmayan, kentlilerin ortak hafızasında o güne kadar politik anlamda pek az anıyla ilişkilenecek, dolayısıyla “hafızasız” bir yerin yeni kentli kimliğinin oluşum sürecinde sahip olabileceği potansiyeller çok açıktır. Üstelik, kentli için Meydan ile ilişkili ilk ortak anı, otoritenin aldığı kararı uygulayamaması sebebiyle dönüştürülmüş bir yer’in anısıdır. Her ne kadar bu yer kentlilerin birebir mücadelesinden çok hukuki bir süreç neticesinde elde edilmiş olsa da, Gündoğdu Meydanı kazanılmış, kentli tarafından sonradan sahip olunmuş bir kamusal alandır. Bu kazanım, tam da şehir hakkı taleplerinin çizdiği çerçevedeki gibi, otoritenin, kentliye rağmen, kent adına aldığı kararlara karşı olarak elde edilmiş bir kazanımdır. Cumhuriyet Meydanı ne kadar devlet erkini ve onun ürettiği politikaları temsil ediyorsa, Gündoğdu Meydanı kentli için tam da bu temsillerin yer ve kimlik ilişkisindeki anti tezini oluşturur.

Sonuç

Sosyal hareketlerin merkezi olan kentsel ortak zeminler, yerleri ile ilişkili olarak barındırdıkları po-

litik enerjiyi temsil ettikleri bellekler ve bu belleklerin bireylerin kendilerini tanımladıkları kimlikler arasındaki ilişkiler aracılığıyla kazanırlar. Belleğin kendisinin de bir temsil biçimi olması ve her hatırlama sürecinde yeniden kuruluyor olması bu ortak zeminlerin kentliler tarafından gerçekleştirilen tariflerini dinamik ve değişken hale getirir. Dolayısıyla, kentteki ortak zeminler, kimlikler ve onlarla ilişkilenen temsiller değiştikçe hareket eder, diğer bir deyişle yer değiştirirler. Cumhuriyet ve Gündoğdu Meydanları kentlilerin tekrar eden kolektif hatırlama döngüleri ile ilişkili olarak ürettikleri kimlikler ile son on yılda yeni anlamlar kazanmışlardır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda oluşturulan Gündoğdu Meydanı, Cumhuriyet Meydanı ile kıyaslandığında neredeyse hafızasız bir yerdir. Bu hafızasız olma halinin, ortak zeminini arayan yeni kentli kimliği için kusursuz bir temsil niteliği taşıdığı söylenebilir. Bu süreçte, her zaman devlet öncülüğündeki temsillerin kamusal mekânı olarak algılanan Cumhuriyet Meydanı sivil hareketlerdeki önemini kaybederken, Gündoğdu Meydanı, kendi hayatları hakkında söz sahibi olmak isteyen, şehir hakkını arayan yeni kentli kimliğinin temsilinin yer’i haline gelmiştir.

DİPNOTLAR:

¹ Cana Bilsel, “Ideology and Urbanism During the Republican Period: Two Master Plans for İzmir and Scenarios of Modernization” *METU JFA* 16/1-2 (1996): 18.

² Kıvanç Osma, “Cumhuriyet Dönemi Anıt Heykellerinde Kadın İmgesi” *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2006): 97.

³ Melih Tınal, “Atatürk’ün İzmir Ziyaretleri ve Vefatının İzmir’deki Yankıları” *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/ 16-17 (2008): 28.

⁴ Fevzi Çakmak, “Demokrat Parti’nin Muhalefeti Sürecinde İzmir’de İktidar-Muhalefet İlişkisi (1946-1950)” http://web.deu.edu.tr/ataturkilkele-ri/ai/uploaded_files/file/fevzi/izmir%20de%20ikti-dar-Muhalefet%20iliskisi%201946-1950.pdf

⁵ Kıvanç Atak, “Whose Democratization? Periods of Transition and Voices from Below in Turkey” *Cosmos* WP 8 (2012): 17.

⁶ Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (Londra; New York: Routledge, 1995), 3.

FROM CUMHURİYET TO GÜNDOĞDU: MEMORY OF PLACE AND CHANGING PRACTICES OF PROTEST

Ahenk Yılmaz, Assistant Professor, Dr., Yaşar University, Faculty of Architecture, Department of Architecture

Taksim Gezi Park Protests were held not only in İstanbul but also in many other major cities of Turkey including İzmir from the beginning to the mid of 2013 summer by mostly non-organized and non-centralised groups of citizens. During this period, Gündoğdu Square became the centre of the protests in İzmir and its surrounding area was occupied by the demonstrators in order not only to meet and walk but also to organize concerts, seminars, and forums alike as part of various practices of demonstration. Cumhuriyet Square, which had hitherto been the major natural centre of any protest, was almost totally neglected during these demonstrations. Focusing on this shift in place, this paper explores the changing practices of demonstration in İzmir in the last decade parallel to the transformations of the meaning of public space in Turkey. It reads the shift of demonstrations from Cumhuriyet to Gündoğdu Square and differentiation in its practices in relation to this shift in terms of changing understandings of public representation and identity. This reading is based on reciprocal and regenerative relationships between the concepts of place, identity, politics, memory and memorialization. Memory, as we know it today, is made of mental representations of the past experiences and these representations are re-constructed in each and every remembering process. In the remembering act the former representation converges with the new information thus new memory occurs. Therewithal, again we know today that memory dwells not only in mind but also in place. Place provides memory with a ground of rooting, however, at the same time its identity is endorsed, moreover in some cases, constructed by these roots. This relationship makes the identity of place entangled with the endless representations of memory. In this conceptual framework, this paper claims that Cumhuriyet and Gündoğdu Squares with the identities that they have produced in relation to the recurring cycles of collective remembering of citizens gained different meanings in the last decade. In this process, Cumhuriyet Square which had always been identified as the public space of state-led representations lost its significance in civil acts, whereas Gündoğdu Square has become the public space of the representation of new citizen identity.

- ⁷ Jacques Le Goff, *History and Memory*, çev. Steven Rendall and Elizabeth Claman (New York: Colombia Üniversitesi Yayınları, 1992), p. 51.
- ⁸ Barbara A. Misztal, *Theories of Social Remembering* (Berkshire: McGraw-Hill, 2003), 13.
- ⁹ Michael Kimmelman, Önsöz, *Beyond Zuccotti Park: Freedom of Assembly and the Occupation of Public Space* içinde, Yay. Haz. Ron Shiffman (Oakland: New Village Yayınları, 2012), xiii.
- ¹⁰ Kimmelman, Önsöz, xiii.
- ¹¹ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith (Oxford; Cambridge Mass.: Blackwell, 1991), 220.
- ¹² Pierre Nora, "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*," *Representations* 26 (1989): 7.
- ¹³ M. Christine Boyer, *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments* (Londra; Cambridge, Mass: MIT Yayınları, 1994), 321.
- ¹⁴ Boyer, *The City of Collective Memory*, 321-22.
- ¹⁵ Manuel Castells, *The City and the Grassroots* (Berkeley, Ca: University of California Press, 1983), xv.
- ¹⁶ Hasan Topal, "İzmir Kordonunda Hızlı Yol Amacıyla Yapılan Dolgunun Bir Kentsel Mekâna Dönüşümü," *TMH* 415/5 (2001).
- ¹⁷ Yavuz Yıldırım, "Türkiyeli Toplumsal Hareketlerin Dönüşümüne Genel Bir Bakış" *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 10, 38 (2012): 8-32.
- ¹⁸ Yıldırım, "Türkiyeli Toplumsal Hareketlerin Dönüşümüne Genel Bir Bakış," 15.
- ¹⁹ A.g.e, 21.
- ²⁰ Henri Lefebvre, "The Right to the City," in *Writings on Cities*, trans. Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, 147- 59 (Oxford, UK: Blackwell, 1996, 1997, 1999, 2000).
- ²¹ Lefebvre, "The Right to the City," 150.
- ²² A.g.e, 158.
- ²³ A.g.e, 158.
- ²⁴ David Harvey, *Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*, çev. Ayşe Deniz Temiz (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 32.
- ²⁵ Harvey, *Asi Şehirler*, 32.
- ²⁶ Marc Purcell, "Citizenship and the Right to the Global City: Reimagining the Capitalist World Order" *International Journal of Urban and Regional Research* 27 / 3 (2003): 564.
- ²⁷ Harvey, *Asi Şehirler*, 33.
- ²⁸ Marc Purcell, "Excavating Lefebvre: The Right to the City and its Urban Politics of the Inhabitant" *Geo Journal* 58 (2002): 102.
- ²⁹ Karen A. Frank and Te-Sheng Huang, "Occupying Public Space 2011: From Tahrir Square to Zuccotti Park", in *Beyond Zuccotti Park: Freedom of Assembly and the Occupation of Public Space*, by eds. Ron Shiffman et al. (Oakland: New Village Press, 2012).
- ³⁰ Ahmet Soysal, "Bir Ayaklanmanın Ardından," *Direnşi Düşünmek: 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde, yay. haz. Volkan Çelebi ve Ahmet Soysal (İstanbul: Monokl, 2013), 33.
- ³¹ TMOBB Mimarlar Odası Ankara Şubesi'nin 32. sayısı olan "Direniş Mekânları" başlıklı dosyası içerisindeki Güven Arif Sargın ve Murat Çetin'in yazıları konu hakkında ilk etapta ulaşılabilecek referanslardır. Güven Arif Sargın, "Kerbela'nın Evladınız; Ayıptır, Zulümdür, Cinayettir!" *Dosya* 32 (2013): 1-5. Murat Çetin, "Piyonla Şah-Mat Mümkün mü?: Neo-liberalist Küresel Mekân Stratejisi Karşısında Direncin Mekânsal Ölçeği Olarak Beden," *Dosya* 32 (2013): 6-11.

BİR ASSEMBLAGE OLARAK KENT: KUIR KİMLİKLERİN BİLİŞSEL KENT HARİTALARINI OKUMAK

Burkay Pasin, Öğretim Görevlisi, İzmir Ekonomi Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü

Özet

1980'lere kadar yer ve kimlik ilişkisi, coğrafyacılar ve çevre psikologları tarafından, coğrafi bir 'aidiyet ve yerleşiklik olgusu' etrafında tartışılmıştır. Temelde Heidegger'in 'varoluş' (*place-as-being*) ve 'barınma' (*place-as-dwelling*) kavramlarına dayanan bu olgubilimsel yaklaşımda insanların yerle ilişki kurma biçimleri, 'mobilite/kozmopolitlik' veya 'immobilite/lokalizasyon' gibi ikililiklere indirgenmiştir.¹ Post-yapısalcı kuramda ise 'yer' kavramı farklı kimliklerin sürekli 'oluşup dönüştüğü' ve bu kimliklerin varoluşlarından çok aralarındaki ilişkiler tarafından şekillenen 'bedende nesneleşmiş ve deneyimsel' bir olgu olarak görülür.² Bu yaklaşımlardan hareketle Avustralyalı mimarlık eleştirmeni ve kentsel mekân kuramcısı Kim Dovey, yer kavramını 'güç/arzu, sınırlılık/parçalılık, yerel/küresel, yaşanan/bilişsel, iç/dış, kamusal/özel' gibi diyalektik ilişkilerin montajlandığı bir 'assemblage' olarak tanımlar.³

Türkiye'deki kuir bireyler 70'lerden bu yana sıklıkla, park, bar, kulüp, sauna, hamam, sinema, birahane gibi özelleşmiş kamusal mekânları, kendi kimlik oluşum süreçlerine yön veren güvenli 'kentsel dolaplar' (*urban closets*) ve performans sahneleri (*performance stage*) olarak olumlamakta ve kullanılmaktadırlar. Kuir bireylerin kentsel

mekân pratikleri, yeri 'yerleşik' ve 'deneyimsel' olarak gören iki farklı olgubilimsel yaklaşımın tam da arakesitinde yer almaktadır. Bu çalışmada, kuir bireylerin kentsel mekân ve yerle ilişkilerini bu çoklu inşa sürecinin bir montajı (*assemblage*) olarak yeniden okumaktayım. Sözlü tarih görüşmeleri yoluyla elde ettiğim bireysel tanıklıklar ışığında bu kuirleşmiş mekânlardaki yer/kimlik ilişkilerinin 1970'lerden bu yana son 40 yıllık dönüşümünü kuir kimliklerin 'bilişsel kent haritaları' üzerinden analiz etmekteyim.

Anahtar Kelimeler: *assemblage*, kuir kimlik, kuirleşmiş mekân, bilişsel kent haritaları

Giriş

1980'lere kadar yer ve kimlik ilişkisi, Edward Charles Relph gibi coğrafyacılar ile David Canter ve Harold Proshansky gibi çevresel psikologlar tarafından, coğrafi bir 'aidiyet ve yerleşiklik olgusu' etrafında tartışılmıştır. Temelde Alman filozof Martin Heidegger'in 'varoluş' (*place-as-being*) ve 'barınma' (*place-as-dwelling*) kavramlarına dayanan bu olgubilimsel yaklaşımda insanların yerle ilişki kurma biçimleri, 'mobilite/kozmopolitlik' veya 'immobilite/lokalizasyon' gibi ikililiklere indirgenmiştir. Kanadalı hümanist coğrafyacı Relph yer ol-

gusunu özellikli bir fiziksel ortam, bu ortamdaki aktiviteler ve bu aktivitelere yüklenen anlamlar etrafında sabitlenen bir çeşit 'yerellik' olarak kuramsallaştırır. Çevresel psikolog Canter ise yerin fiziksel atıflarını ön plana çıkararak Relph'in yer kuramını destekler. Bu kuramsal yaklaşımlarda yer bireyin varoluşu ve mecburî barınması için bir ön koşul olarak görülmekte olup, bu varoluş öncesinde bireyden bağımsız bir yer kimliği olduğu iddiası ön plana çıkar. Proshansky'nin yerin kimlik yapısının bireyin kimliğini içselleştiren karmaşık bir örüntü olarak görmesi de bireysel kimliği yere bağlılıkla ilişkilendiren bu yaklaşımları destekler.⁴

Post-yapısalcı kuramda ise 'yer' kavramı farklı kimliklerin sürekli oluşup dönüştüğü ve bu kimliklerin varoluşlarından çok aralarındaki ilişkiler tarafından şekillenen 'bedende nesneleşmiş' (*embodied*) ve 'deneyimsel' (*experiential*) bir olgu olarak görülür. Özne ve nesne ayrımını ters yüz eden bu görüşe göre, kimlikler yere doğan değil, yerle birlikte, yere rağmen yapılanan öznelardır.⁵ Post-yapısalcı yaklaşımlardan hareketle Avustralyalı mimarlık eleştirmeni ve kentsel mekân kuramcısı Kim Dovey, yer kavramını 'güç/arzu, sınırlılık/parçalılık, yerel/küresel, yaşanan/bilişsel, iç/dış, kamusal/özel' gibi diyalektik ilişkilerin montajlandığı bir 'assemblage' olarak tanımlar.⁶ Ben de, Dovey'nin bu tanımından yola çıkarak, kimliklerin aynılıklarıyla çevrelenmiş fiziksel bir yer olgusundan çok, kimliklerin bu ve benzeri ikililikler arasındaki devinimlerine göre şekillenen bilişsel bir yer olgusunu tartışmayı daha zihin açıcı buluyorum.

Kuir bireylerin kentsel mekân pratikleri, yeri 'yerleşik' ve 'deneyimsel' olarak gören iki farklı olgubilimsel yaklaşımın tam da arakesitinde yer almaktadır. Birçoğu stereotipik olarak Batı kentlerinde de görülen bar, park, sauna, sinema gibi kamusal mekânlar bir yandan, cinsel arzunun kimliklerin görünmezliği yoluyla ticarileştiği (*commodified sexuality*), sabitleşmiş, yerleşik ama küresel bir yer/mekân olgusuna örnek teşkil ederler.⁷ Öte yandan, aynı mekânlar bireylerin deneyimleri, sözlü ve bedensel performansları, otoriter ve homofobik yaptırımlara dirençleri, güç ilişkileri ile gör(ün)me ve sosyalleşme biçimleri yoluyla sürekli olarak yeniden inşa edilirler.

Bu çalışmada, Türkiye'deki kuir bireylerin 70'lerden bu yana park, bar, kulüp, sauna, hamam, sinema, birahane gibi özelleşmiş kamusal mekânlardaki pratikleri yoluyla gerçekleştirdikleri bilişsel yer kurgularını kolektif bir kimlik inşa sürecinin bir montajı (*assemblage*) olarak yeni-

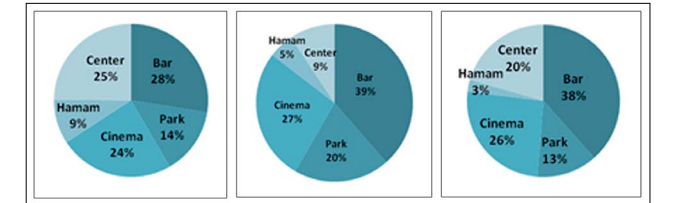
den okumaktayım. İlk bölümde, Türkiye'deki üç kentte, Ankara, İstanbul ve İzmir'de, yürüttüğüm bir anket çalışması ve sözlü tarih görüşmelerinden elde ettiğim bireysel tanıklıklar ışığında, kuirleşmiş mekânlar arasındaki ağların 1970'lerden bu yana son 40 yıllık dönüşümünü 'bilişsel kent haritaları' üzerinden analiz etmekteyim. İzleyen bölümlerde ise bu bilişsel yer kurgusunu kuir bireylerin kolektif kimlik inşasının üç aşamalı mekânsal yansımaları olarak irdelemekteyim: 'kentsel dolaplar' (*urban closets*), 'performans sahneleri' (*performance stages*) ve 'homososyal mekânlar' (*homosocial spaces*).

Bilişsel Kent Haritalarındaki Kuirleşmiş Mekânlar

Kuirleşmiş mekânlar, heteroseksüel ve homoseksüel arzuların kentsel kapital akümülyasyonunu sağlamak üzere ticarileşerek aynı ortamda üretilip tüketildiği Marksist coğrafyacı David Harvey'nin 'mekânsal sabit' (*spatial fix*) kavramına örnek teşkil ederler.⁸ Bu mekânların Avrupa ve Amerikan kentlerindeki türevleri çoğunlukla kentin cinsel tüketim gettolarına itilmiş (örneğin Londra'nın Doğu yakası), ancak kamu tarafından görünür ve bilinir, stereotipik yasal ticarî işletmelerdir. Kamusal (homo)seksin yasal olmadığı ve kuir bireylerin otoriter ve toplumsal homofobiyle sürekli tehdit altında olduğu Türkiye kentlerinde ise bu mekânlar, heteronormatif kentsel donanımın içine sızmış, ancak görünürlüklerinden çok bilinirlikleri ile kuir alt-kültüre hizmet veren yerlerdir. Bu bağlamda, heteronormatif ilişkilerin anlık olarak ters yüz edilip kuirleştiği, değişken, gelip geçici ve ironik bir yer olgusuna örnek teşkil ederler.

Türkiye'nin üç büyük kenti Ankara, İzmir ve İstanbul'da farklı yaşlardan kuir bireyler arasında yaptığım anket çalışmaları ve sözlü tarih görüşmeleri bu tarz bir yer olgusunu anlamak için önemli ipuçları sunar. Anket çalışmalarından elde ettiğim veriler, farklı cinsel yönelimdeki bireylerin 1990'lardan günümüze kadar bu üç kentteki hangi mekânları hangi haftalık sıklıkla kullandığını şematik olarak göstermektedir.

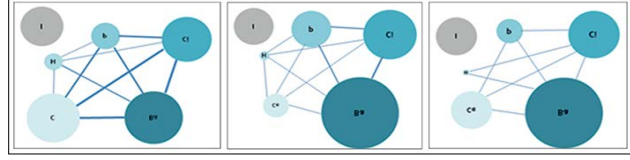
Şema 1'e göre son 30 yıldır her üç kentte de en çok sıklıkla kullanılan mekânlar barlar ve sine-



Şema 1: Kuir mekânların üç kentte 1990'lardan bu yana haftalık kullanım sıklığı; Sol: Ankara, Orta: İzmir, Sağ: İstanbul (Center: Aktivist Merkez, Cinema: Sinema)

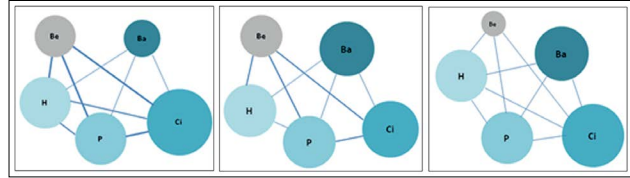
malar iken, en az sıklıkla kullanılan mekânlar hamamlar ve kamusal parklardır. Barlar ve sinemalar kadar olmasa da, özellikle Ankara ve İstanbul'daki LGBT aktivist merkezlerinin kullanım sıklığı dikate değerdir.

Anket verilerinin daha detaylı bir analiziyle bu üç kentteki kuir bireylerin kent haritalarını ürettim.



Şema-2: Kuir bireylerin 1990'dan günümüze bilişsel kent haritaları; Sol: Ankara, Orta: İzmir, Sağ: İstanbul (Ba: Bar, Ce: Aktivist Merkez, Ci: Sinema, H: Hamam, I: İnternet, P: Park)

Şema 2'de görülen ve coğrafi referans vermekten çok bilişsel olarak okunabilecek bu haritalar, her bir kentte her bir birey tarafından haftalık olarak kullanılan birden fazla kamusal mekânı ve bu mekânlar arasındaki ağları göstermektedir. Bu şemaya göre, özellikle Ankara ve İzmir'de çoğunlukla hafta arası kullanılan park ve sinemaların hafta sonu gidilen barlarla kurdukları ağ hamamlarla kurdukları ağdan daha kuvvetlidir. Yine aynı kentlerdeki aktivist merkezler, bu 'bar-sinema-park' üçlüsüne dördüncü bir mekân olarak eklenmektedir. İşlevleri ve kullanım zamanları birbirinden farklı olan bu dört mekân, kamusal seksten çok buluşma ve sosyalleşme ortak paydasında ilişkilenebilir. Bu haritalarda göze çarpan başka bir unsur ise, 1990'lardan bu yana özellikle kafelerde yaygınlaşan ve kuir bireylere sanal bir iletişim ağı sağlayan İnternet'in varlığıdır. Birçok katılımcı İnternet'teki sanal iletişimin diğer mekânlardaki çok-duyusal fiziksel etkileşimin yerini almaya başladığını vurgulamıştır. Ancak coğrafi referanslardan arındırılmış bu haritalarda neyin sanal neyin gerçek olduğundan çok kuir bireylerin arzuya ulaşmadaki izlek ve mekânsal deneyimleri ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda, yaşanan/bilişsel ilişki katmanlarını montajlayan bu haritaların varoluşçu bir yer kavramından çok deneyimsel bir yer kavramını imlediğini söyleyebiliriz.



Şema-3: Kuir bireylerin 1970-1990 yılları arasındaki bilişsel kent haritaları; Sol: Ankara, Orta: İzmir, Sağ: İstanbul (Ba: Bar, Be: Birahane, Ci: Sinema, H: Hamam, P: Park)

Sözlü tarih görüşmelerinden edindiğim verilerle bu üç kentin benzer haritalarını 1970 ve 1990 yılları arası için de oluşturdum. **Şema 3**, bu 20 yıllık dönemde hangi mekânların daha fazla kullanıldığını

ve hangi mekânsal ağların daha baskın olduğunu göstermektedir. Buna göre, özellikle Ankara ve İzmir'deki haftalık kullanım rutininde park ve sinemaların birahanelerle kurduğu ağ barlarla kurdukları ağdan daha kuvvetlidir. Buna ek olarak, 'birahane-park-sinema' üçlüsüne hamamların da eklenildiğini görmekteyiz. Aktivist merkezler ve İnternet ise henüz bu mekânsal ağlardaki yerlerini almamışlardır. Buna ek olarak, birçok görüşmede 1970'lerden günümüze otoriter ve toplumsal homofobik yapıdaki sosyal, kültürel ve politik dönüşümün altı çizilmiştir. Örneğin, 57 yaşındaki İzmirli bir biseksüel erkek, 80'li yıllarda birahane ve hamamların bu mekânsal ağlar içindeki yerini şöyle anlatıyor:

85 yıllarında hamam kültürüyle birlikte bir birahane kültürü vardı İzmir'de. [...] Birahane-den kendine uygun birini bulduğunda en rahat gidebileceğin yer hamamdı. Bu kültür ikisi bir arada baya uzun sürdü. Mesela Alsancak'ta eski NATO binasının olduğu yerde bir birahane vardı. Hatay'da bir birahane vardı. Bunlar, tabiri caizse, erkeklerin gittiği bir pavyon aya-rındaydı. Orda buluşulup biralar içilir; oradan işte hamama gidilir... Baskılardan dolayı bu birahane kültürü fazla sürmedi yalnız.⁹

İki ayrı döneme ait bu şemalardaki farklılıklar, kentsel kuir kültürün mekânsal tercihler ve pratiklerde gelenekselden moderne dönüşümünü yansıtmaktadır. Ancak her iki şemadaki ortak nokta, hemen her mekân arasında farklı seviyelerde kurulan organik ağlardır. Bu da mekânsal parçalar arasındaki sınırların mekânların yerleşikliğine (ve yerelliğine) rağmen bulanıklaştığı 'küresel ve kurgusal bir yer' kavramını imlemektedir. Dolayısıyla, kullandıkları mekânlar yıllar içinde değişip dönüşse de kuir bireyler bu çok-mekânsal ağların montajı yoluyla her kentsel coğrafyada görülebilecek bir çeşit 'güvenli ve sürdürülebilir yer' olgusu geliştirmişlerdir.

Peki kimlik oluşum süreçleri birbirinden farklı olan kuir bireyler nasıl oluyor da kolektif bir bilinç yoluyla deneyimlenen ortak bir yer/kimlik olgusu inşa edebiliyor? Bu oldukça karmaşık bir süreç. Yukarıda karşılaştırmalı analizini yaptığım iki şemada görüldüğü üzere, bar, park, hamam, sinema gibi kamusal mekânlar, kullanım sıklıkları ve kurdukları ağlar değişse de, 70'lerden beri bilişsel kent haritalarındaki varlığını korumakta. Bu mekânlara 18 yaşından beri giden 64 yaşın-daki İzmirli bir gey erkek bu kolektif bilinç ve ortak yer olgusunu İzmir özelinde şöyle açıklıyor:

18 yaşından itibaren... Hamamlar, parklar, sinemalar, halka açık olan yerler. Çünkü o zamanlar internet yoktu. İletişim araçları ivme kazanmamıştı. Cep telefonu yoktu. Şu yoktu, bu yoktu. Daha çok yüzyüze olan ilişkiler hakimdi. Bu nedenle daha çok insanlar birbirlerini bu gibi mekânlarda bulurlardı. İnsanlar tanımak için birbirlerini daha çok parklara giderlerdi. Hala gidiliyor... Hamamlara giderlerdi. [...] Mesela İzmir Fuarı'ndaki havuz. Dünyaca bilinen bir yer. Hatta onun haritası filan çıkartılmıştı. Oralarda insanlar birbirlerini tanırldı. Keza sinemalarda tanırldı.¹⁰

Bunun dışında, haritalarda 70'lerdeki birahanelerin yerini 90'larda barların aldığını ve yine 90'larda İnternet'in tüm bu fiziksel mekânlara alternatif bir buluşma aracı olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Örneğin, 38 yaşındaki Ankaralı bir gey erkek Ankara'da kuir kültürün inşa ettiği mekânsal ağların fizikselinden sanala dönüşümünü şöyle özetlemekte:

[...] 2000'lerin ortasından itibaren... restorasyon, kentsel dönüşümler ile parklar insanların gündüz kullandığı alanlar geceleri aydınlatılarak özellikle heteroseksüellerin kullandığı, doğal olarak da eşcinsellerin kullanmadığı alanlara dönüştü... Aynı şekilde, 90'larda iki ayrı bar vardı... 80 döneminde olduğu kadar değil ama 90'larda daha fazla sinemalar vardı... Ankara'da mesela 6-7 tane geylerin gittiği sinema varken şimdi 3'e inmiş durumda. [...] Bu mekânların aynı zamanda bir sosyalleşme alanı olarak kullanımı kısıtlandı. Daha az insan o mekanları kullanıyor ve sosyalleşmek için daha az zaman geçiriyor. [...] İnternetin yaygınlaşmasının da çok önemli bir etkisi var. [...] Ankara'da 2000'lerde sosyalleşme İnternet kafeye döndü.¹¹

Bu mekânsal ağların değişim ve dönüşümüne etki eden, haritalarda görülmeyen ancak sözlü tarih görüşmelerinde öne çıkan birçok ortak sosyal, kültürel ve politik etmen bulunmakta. Bunlardan ilki ve en etkin olanı değişen siyasi otoritelerin değişmeyen toplumsal ahlak bekliliği. Örneğin, 1980 darbesine tanıklık eden birçok görüşmeci, o döneme kadar her tür cinsel kimlikten bireyin bir araya geldiği birahane, kulüp, bar, sinema, park ve hamam gibi mekânlardan özellikle kadını görünümü-lü eşcinsel, travesti ve transseksüel bireylerin men edildiğini paylaşıyor. Demokrasiye geçildikten sonra bu yasaklar kısmen hafiflese de, 2000'lerin başında yeni muhafazakâr hükümetle beraber

özellikle eşcinsel barları ve hamamlarına daha sık baskın yapılarak bezdirme taktikleri uygulanmaya başlanmış. 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkek, Ankara'daki kuir mekânların siyasi otoriter baskılar sonucu nasıl bitirildiğini şöyle anlatıyor:

Son yıllarda yönetim tarafından Ankara'daki gey mekânlar üzerinde acayip bir baskı var. Son 5-6 yıldır giderek artan bir baskı... Mesela büyükçe bir kulüp vardı kapatıldı. Çark mekânları dağıtıldı. Hamamlar üzerinde baskı kuruldu. Sinemalar zaten baskı altında... Hem polis hem belediye ekipleri çok ters davranıyor gey mekânlara. Mesela en büyük çark mekânı Güvenpark'tı. Önce parkı ikiye böldüler. Sonra düzenli polisler dolaşmaya başladı. Bitirdiler orayı. Gençlik Parkı aynı şekilde bitti. Çok ünlü bir [...] hamamımız vardı belki 40 yıldır gey mekânı olarak çalışan. Sürekli yaptıkları baskınlarla orayı bezdirdiler... İşletmeciler de müşterilere baskı uygulamaya başladılar... Şu an gerçek bir gey bar bir tane var, kuirilere açık, dostça davranan. Onun dışında İstanbul'daki gibi gey barlar Ankara'da yok. Bitirildi hepsi... Bu [...] Parti'nin güçlenmesiyle beraber başladı.¹²

Siyasi ve yerel otoritelerin bu baskıcı uygulamalarına başat olan başka bir etmen daha olduğunu görmekteyiz: toplumsal homofobi. Aynı erkek görüşmeci, gey barlar üzerindeki polis baskılarının toplumun homofobik kesimleri tarafından nasıl desteklendiğini şöyle anlatıyor: "İki tane barımız vardı eskiden. G[...] kapandıktan sonra iki tane küçük bar açıldı. İnsanlar gidiyordu, içiyordu, eğleniyordu. Derken barın karşısına ülkü ocağı getirildi ve orayı sürekli tehdit etmeye başladılar 'Bu sokakta olamazsınız siz' diye." Benzer şekilde, 67 yaşındaki İzmirli bir gey erkek, Ankara'da yaşadığı bir olayı şu şekilde anlatıp yorumluyor:

Mesela Ankara'da Gençlik Parkı'nda eşcinsel genç bir çocuğun bir başka 'aktif' diyebileceğim birinden dayak yediğini gördüm. "Sen bana sulandın mı" veya "Ne biçim işaretler bunlar?" şeklinde... "Ben seni gebertirim ha" deyip de bu çocuğun benim önümde dövüldüğünü bizzat gördüm. Çünkü bu tip yönetsel baskılar sokak baskısına da dönüşüyor. 'Latent (gizli)' eşcinseller, kendilerini tanımak istemeyen, reddeden, toplum baskısıyla, töre baskısıyla, aile baskısıyla psikolojik bazı bilinçaltı sorunları olan insanlar bu tip durumlarda çok daha 'anti-eşcinsel', 'homofobik' davranışlara girdiler.¹³

Kentteki kuirleşmiş mekânsal ağların montajlandığı bu bilişsel ve kolektif yer olgusuna sahip kuir bireyler, yukarıda bahsedilen otoriter ve toplumsal homofobik yaklaşımlardan benzer oranlarda etkilenip bu tehditlere karşı ortak direnç taktikleri geliştirmiş durumdalar. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, bu taktikleri kuir bireylerin kolektif kimlik inşa süreçlerine yön veren kentsel dolap ve performans sahnesi gibi mekânsallıklar üzerinden irdelemektedirim.

Görünmüyoruz Öyleyse Varız: Kentsel Dolaplar Olarak Kuir Mekânlar

Kuir bireyler için kentte var olmanın ön şartlarından biri kendilerini görünmezlikleri yoluyla var edecekleri kentsel dolaplar inşa etmektir. Yasal olmayan homofobik yaptırımlar bir tarafa, Türkiye’deki kuir mekânlarda eşcinselliğin kendisinden çok kamusal eşcinsel ilişki kanunen yasaktır. Dolayısıyla, bu dolaplar bedensel görünmezlikten çok mekânsal görünmezliği sağlamak üzere inşa edilir. Sosyolog Tarık Bereket, aile, okul, işyeri, sokak gibi ortamları geleneksel maskülen erkek/feminen kadın, baba erkek/anne kadın gibi rollerin kurumsallaştığı kamusal alanlar olarak görür. Bar, park, sinema, hamam gibi özelleşmiş kamusal alanlarda ise bu geleneksel normlara öykünen aktif gey=erkek/pasif gey=kadın rolleri hemcinsel ilişki ağlarını gizlemek üzere görünür kılınır.¹⁴

Fransız Marksist felsefeci ve sosyolog Henri Lefebvre, kuir mekânların aslında kapitalizm ve heteroseksizmin bedeni nesneleştirip ticarileştirmek üzere parçaladığı soyut mekânlar olduğunu savlar. Soyut mekânın bu ticarî inşasını açıklamak için ise cinselliğin farklı duysal ve mahrem boyutlarını gizleyen ve cinsel arzuları bize imgeler yoluyla dayatan görme biçimlerini tartışır.¹⁵ Bu görüşten hareketle Amerikalı eleştirel coğrafyacı Michael P. Brown, kuir bireylerin kent dolaplarını inşa ederken bedensel mimik, iz ve hareketlerini sadece cinsel arzusunun tatmini amacıyla değil, aynı zamanda potansiyel bir kâr amacına hizmet etmek üzere kullandıklarını belirtir. Brown’a göre, görün(me)me biçimleri yoluyla ticarî kent dolaplarına dönüşen kuir mekânlar aslında gizlenemeyen sırlar olarak işlev görür: “Eğer bilmek epistemolojik olarak görmeye bağlıysa, bir mekânsal üretim olarak dolabın tamamen bilinmez olduğu söylenebilir. [...] Erkekler arasındaki hemcinsel ilişkiler ironik olarak cinselliğin mekânda görünmezliği üzerine kurgulanır.”¹⁶

Brown heteroseksüel ve kuir mekânlar arasında şöyle bir karşılaştırma yapar: “Kentin heteroseksüel ortamlarındaki erkek cinselliği bedensel mimik, imge ve işaretlere bağımlıyken, kuir erkeklerin kent dolapları sokak ortamından fark edilmeyecek biçimde uzaktadır.”¹⁷ Brown, dolabın heteroseksüel kent peyzajındaki bu gizil üretiminin, homofobik toplumun bir yaptırımı olmaktan çok, kuir mekânların işletmecileri ve müşterileri tarafından heteronormatif yapılara reaksiyon göstermek adına bilinçli olarak yapıldığını savunur.¹⁸ Bu bağlamda Brown, Harvey’e referansla, kentsel dolapları “cinselliğin her iki üretim biçimini de (heteroseksüel ve kuir) kapital akışını sağlamak üzere aynı ortamda eriten bir mekânsal sabit” olarak kabul eder.¹⁹

Türk kentlerindeki kuir mekânlardan bar, sinema, hamam gibi dışa kapalı olanlar heteroseksüel kentsel peyzaja gizlenerek birer kent dolabına dönüşürler. Bu mekânların dışları cinsel imge ve izlerden arınmış, ancak içlerinde potansiyel müşterilerin devamlılığını sağlamak adına işletmeci tarafından farklı mekânsal donanım ve stratejiler geliştirilmiştir. Örneğin, bir gey barın kuir bireyler tarafından tercih edilme ölçütlerini 43 yaşındaki bir biseksüel erkek şöyle açıklar:

Gey bar denilen şey eskiden herhangi bir kapalı dört duvardı. [...] İnsanlara özgür davranabileceklerini gösterdiğin zaman oraya gelmeye başladılar. Sonra bunların sayısı artmaya başlayınca rekabet doğdu. Ekstra faaliyetler yapılmaya başladı. Mesela ikinci katta kocaman devasa bir yatak gibi. Ya da kıyıda köşede iyice karartılmış küçük mekânlar gibi.²⁰

Kent dolaplarının inşa süreci aslında kuir bireylerin kuirleşmiş mekânsal ağlara katılım sürecidir ve her birey bu mekânların keşfi, bu mekânlara ulaşım riskleri ve bu mekânlarda hak iddia etme yoluyla kolektif kimlik inşasına katkıda bulunur. Bu süreçteki en önemli sorun, dışa kapalı ve görünmez olan bu dolapların dış tehditlere karşı ne kadar güvenli olduğudur. Görüşülen birçok kuir birey 70’lerden bu yana popülerliği azalsa da hamamların mekânsal ağlardaki park, bar ve sinema gibi diğer mekânlara kıyasla daha güvenilir olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, hamam dolabına kendilerini kilitleyen bazı kuir bireylerin bilinçli olarak kentin diğer mekânlarında da paylaşılan kolektif bir yer olgusuna sahip olmadıklarını görüyoruz.

Hamamın bir özelliği de, özellikle bizim memleketimizde, birincisi çok güvenli bir mekân. Yani park, sokak, otel falan gibi değil. [...] Gidiyorsunuz. Özel eşyanızı bir yere kilitliyorsunuz. Sadece üzerinizde bir örtüyle giriyorsunuz içeri. Kimsenin sizin özel eşyanıza ulaşmasının imkânı yok. [...] Hamamda bu tür riskler hiç yok. [...] Yani “Ha” dediğiniz anda size ulaşabilecek bir sürü insan var. İkincisi, hamamdan çıktığınızda artık tanınmıyorsunuz, tanışmıyorsunuz. Orda ne olduysa orda kalıyor. Benim hamamda tanıştığım ve dışarda ilişkiyi devam ettirdiğim kimse yok.²¹

Oyunda Biz de Varız: Performans Sahneleri Olarak Kuir Mekânlar

Kuir bireyler kentsel dolaplarında hemcinsel arzuya ulaşmak adına heteroseksüel normları hem ters yüz edip hem de bu normlardan faydalanan bir dizi bedensel performansla başvururlar. Dilsel, görsel ve devinimsel bu performansların anlamları yere, zamana ve kültürlere bağlı olarak değişir. 43 yaşındaki biseksüel bir erkekle 64 yaşındaki transseksüel bir kadın Türkiye’deki kuir kültüre özgü performansların son 40 yıllık semantik değişimini şöyle anlatır:

Eskiden şöyle bir şey vardı. Bir parka gidiyorsun mesela. Park çok güzel bir örnek. Çünkü sinemanın karanlığına sığınmıyorsun ya da hamamdaki gibi kabine kapatamıyorsun kendini. Orada sen sokakta nasıl davranıyorsan, üstünde başında ne varsa orda olmak durumunda. Vücut dilin, bakışların, konuşmaların seni ele veriyor.²²

Ha, belirli bir dönem simgeler taşındı, taşınmadı değil. Mesela elini ver. Bak, eskiden şu işaretti. Tokalaşırken [Tokalaşırken avcun içini parmakla okşamak] şöyle elini verip şöyle yapmak. “Hoşlandım senden” işareti. Ondan sonra fularlar çıktı. Ondan sonra çantayı sağa takan farklı, sola takan farklı. Küpeler yoktu. [...] Dar pantolon giyen filan.²³

Bereket, ‘dil kullanımı’ ve ‘bakış’ı Türkiye’deki cinsel azınlık gruplarına özgü en çok kullanılan performanslar olarak tartışır. Bereket’e göre bu gruptaki erkeklerin birbirleriyle konuşma biçimi ve konuşurken cinsel referanslara başvurmaları cinsel birleşmedeki rollerine dair ipuçları verir.

Benzer şekilde, taciz eden bir bakış daha çok pasif eğilimli, soğuk bir bakış ise daha çok aktif eğilimli bireyler tarafından kullanılır. Heteroseksüel bireyler ise bu tarz uzun göz temaslarından kaçınırlar.²⁴

Bir başka bedensel performans biçimi olan ‘çark etmek’ ise küresel olarak hemen her coğrafyada hemcinsel arzu arayışındaki erkeklerin sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Amerikalı mimar ve eleştirmen Aaron Betsky, çark etmeyi “kuir bireylerin kentlerdeki rotalarıyla belirlenen anlık karşımekânlar” olarak tanımlar.²⁵ Betsky, kentin karanlık çıkmazları, parkları, metruk binaları, yıkanma evleri, kamuya açık tuvaletler gibi mekânlar arasında çark etmenin dört temel özelliğinden bahseder: “(1) çoğunlukla gece tercih edilmesi, (2) bir labirenti takip etmesi, (3) kentin sınırlarının keşfedilmesi ve (4) kentin diğer mekânlarına paralel gerçekleşmesi.” Betsky’e göre çark etmek “kentsel duvarlarla tanımlanan bir sınırlılık/parçacılık ikiliğinden çok bir ‘yalnızlık’ iddiası”dır.”²⁶

Konuşma, bakma ve çark etme, hemcinsel arzu arayışındaki kuir erkeklerin ortaklaşa başvurduğu üç temel performans olsa da, bunların gerçekleşmesi aktörlerin kimliklerine özgü tercihleri, bu performansları tekrarlama istekleri ve bu performansların gerçekleştiği mekânların sunduğu olanaklara göre farklılıklar gösterir. Kuir mekânlar bu performansların gerçekleştiği bir sahne gibidir; ancak bu sahne izleyici ve aktörlerin farklı lokasyonlarda konumlandığı klasik bir tiyatro sahnesinden çok, tüm bireylerin hem izleyici hem de aktör rolüne büründüğü, önceden belirlenmiş bir metin ve süreden bağımsız bir etkileşim ortamıdır. En önemlisi, bu performanslarla gerçekleştikleri mekânın asıl işlevi arasında organik bir ilişki bulunur. Türkiye’deki park, sinema ve hamam gibi mekânlar bilişsel haritalarda aralarındaki ağlar yoluyla kuirleşse de, kamusal mekânlar olarak toplumun her kesiminin kullanımına açıktır. Bu anlamda, kuirleşmeleri riskli ve zorlayıcı olsa da, bu mekânların asıl işlevleri içlerinde gerçekleşen kuir performansları gerektiğinde maskeler. Bir başka deyişle, aynı mekânda farklı zaman ve durumlarda hem normatif hem de kuir bir oyun sahnelenebilir.

Sözlü tarih görüşmelerinde birçok kez üzerinde durulduğu üzere, Türk kentlerindeki bazı kamusal parklar hem aileler, çiftler, çocuklar için sosyalleşme, gezinme ve oyun alanları, hem de kuir erkek bireylerin çark alanları olarak melez bir işlev görürler. İlk grubun oyunları sahnelendikten sonra, çoğunlukla gece geç saatlerde kuir bireylerin çarkı başlar. Bereket’e göre, cinsel rollerin deşifre edil-

mesi için park mekânına özgü çark etme pratikleri şunlardır: birisiyle karşılaşana kadar dolanma, potansiyel bir partnerin dikkatini çekmek üzere onun en yakınındaki banka oturma ve kaçamak bakışlarla göz teması kurma, pozitif bir sinyal alındığında gidip yanına oturma, otururken kadını biçimde ayak ayaküstüne atma ve sigara içme ya da erkeksi bir biçimde bacakları ayırarak oturma, kimsenin görmeyeceği bir yere saklanma, vb.²⁷ Bu performansların içerdiği mesajların toplumun diğer kesimleri tarafından bilinmemesi hiç şüphesiz kuir bireylerin işine gelmektedir. Buna ek olarak, birçok kuir birey parklardaki mekânsal donanım ve mobilyaları çark etme biçimlerini maskelemek üzere kullanırlar. Ancak, 67 yaşındaki İzmirli bir gey erkeğin aşağıda paylaştığı gibi parkta çark etmek bireylerin kolektif kimlik inşasında sınırlı ve riskli bir performanstır:

Çark hep parklarda olur. Eşcinseller giderler parklara. Kalabalık olmayan saatleri seçerler. İşte buradaki [A...] Parkı'na da gidin aynı şeydir. Belli saatlerde otururlar, dolaşırlar böyle. Bir banka oturur birisi. Gelip onun yanına öbürü oturur. Onun eğilimini kontrol etmeye çalışır. Uyuyor mu uyumuyor mu? Birbirlerinden hoşlandılar mı hoşlanmadılar mı? Hoşlandılarsa yer, mekân sorunu ortaya çıkar. Evi varsa davet eder. Ama beraberinde bazı sorunlarda çıkabilir. Çünkü eve götürdüğünüz insanın sizi soyamayacağından emin değilsiniz. Size şantaj yapmayacağından emin değilsiniz. Ya da ne bileyim öldürmeyeceğinden de emin değilsiniz. Çünkü çok cinayetler işlendi hep.²⁸

Sinema ya da hamam gibi kapalı mekânlarda ise mekânsal donanım ve mobilyalar kuir performanslar için daha tanımlı bir sahne dekoru yaratır. Türkiye'de 70'li yıllarda ortaya çıkan ve halen erkeklere 'Üç Film Birden' başlığıyla pornografik film gösteren sinemalarda çark etmek parktaki pratiklerden daha farklıdır. Bereket partner arayışındaki kuir bireylerin sinema salonunda izlediği performans taktiklerini şöyle anlatır: "Işıklar açıkken kendinize uyan birini gözünüze kestirirsiniz ve ışıklar kapandığı anda gidip o kişinin yanına oturursunuz." Bu sinema salonlarının bir başka özelliği de, bu hemcinsel performanslarda doğrudan yer almayan müşterilere iki farklı sahne sunmasıdır: hem beyaz perdedeki film hem de hemen önceki koltukta oynanan oyun. Bereket'e göre, ikinci sahneyle hiç ilgilenmeyen bireyler "sinemanın ön koltuklarına oturup sadece filmi izlerken, hemcinsel arzu arayışındakiler arkadan

koltuk kapma telaşındadır."²⁹ Böyle bir ikili sahnede pasif bir erkekle ilişki yaşayan aktif erkekler sanki biraz önce hiçbir şey olmamışçasına filmi izlemeye devam ederler. Ancak, sinemalardaki performanslar salon koltuklarıyla sınırlı değildir. Sinemanın fuayesi, sadece bekleme ve sigara içme alanı olarak değil, birbirine ilgi duyan erkekler için bir tanışma ve sohbet alanı olarak da işlev görür. 64 yaşındaki bir transseksüel kadın birey, cinsiyet değiştirmeden önce gittiği böyle bir sinemanın tuvaletinde sahnelenen oyunları şöyle anlatır:

Sinemalar vardı... İstanbul'da ünlü bir semtimiz. Osmanlı'dan kalma bir meşhur bir gösteri merkezimiz. Orda 70'li yıllarda 10 tane film arka arkaya oynardı. Bir gün çok merak ettim. "Gideyim de bakayım" dedim... Cinsel ilişkiye giren insanlar vardı... günde 10 film gece 12'ye kadar. [...] Bizim o dönemdeki yaşı geçkin gey arkadaşlarımız hep bu sinemaya giderlerdi. Bu sinemada seksin doyumunu yani kimisi 20 kişiyle, kimisi 30 kişiyle ve tuvalette sürekli kalıp, temizlenip, tekrar... Böyle 12'ye kadar. Düşünün. Genelev o kadar iş yapmaz.³⁰

Park, sinema ve hamamların performans sahnesi olarak başka önemli bir ortak özelliği de aktörlere sürekli keşif ve deneyim gerektiren şaşırtıcı ve beklenmeyen koşullar sunmasıdır. Örneğin, 43 yaşındaki bir biseksüel erkek hamam sahnesinin bu özelliğini şöyle betimler:

Herhangi bir mekân özele imkân veriyorsa, köşesi, dönüşü, vs. ile insan iki saniye yalnız kalabiliyorsa, orası gey mekân olmaya çok müsait. [...] Öyle mekânlar tercih edilir hep... Mesela bir hamamda her şey açıkta olursa gireni görüyorsun. Beş dakika görüyorsun, o seni beğenmiyor, sen onu beğenmiyorsun. Sonra "Şu adam gitse de onun yerine başkası gelse" demeye başlıyorsun. Ama gireni direkt görsen bile onun vücut hareketlerini, vücut dilini, "nasıl kolunu kaldırıyor, nasıl yıkıyor" gibi şeyleri anında göremediğinde o senin için cazibesini koruyor. Keşfetmeye çalışıyorsun. Senin o mekâna bağlanmanı sağlıyor.³¹

Bu Bizim Özelimiz: Kuir Mekânlarda Homosoyallik

Kanadalı kültür kuramcısı Dianne Chisholm'a göre, "gey sosyal mekânı sadece kitlesel seks arayışındaki bireylerin hiyerarşik olmayan mimikleri,

doğaçlamaları ve kolektif keşifleri yoluyla değil, aynı zamanda kamusal/özel alan ayrımı ile sınıfsal ve etnik farklılıkların çöküşü sonucu üretilir."³² Kuir mekânlarda kamusal/özel ayrımının nasıl ters yüz edildiğini Amerikalı antropolog William L. Leap şu şekilde açıklar:

Kamusal eşcinsel seksin icra edildiği park, umumi tuvalet, sokak, plaj, otopark, ormanlık alan, iskele gibi mekânlar nominal olarak bakıldığında kamusaldır. Ancak katılımcıların kimlikleri, bilgileri ve bu alanlardan herhangi birindeki cinsel aktivitelerin kısmen toplum tarafından bilinmesi bağlamında oldukça özeldir. Ve bu özelleşmiş kamusal sınıf farkları oluşmaya başlayınca ya da polisin hedefine girince tehdit edilmeye başlar.³³

Leap'e göre bu tarz bir mahremiyet olgusu aslında herhangi bir yerin özünde yoktur. O yeri olumlayan bireylerin statü farkları ve ayrıcalıklarına bağlı kurgusal bir olgudur. Bu bağlamda, bu tarz kamuya açık alanlar kadınlardan çok aslında kamusal alanda sözde bir ayrıcalığa sahip erkekler tarafından kuirleşir.³⁴ Türk kentlerindeki park, bar, sinema gibi kamusal mekânların çoğunlukla erkekler arası sosyal ilişkiler yoluyla kuirleştiğini, kadınlar arası homosoyalleşmenin ise çoğunlukla kadın kültürüne özgü evcil pratiklerin kadınlar hamamı, kuaför, güzellik salonu gibi kamusal mekânlara yansması şeklinde oluştuğunu söyleyebiliriz.

Önceki bölümlerde, Türk kentlerindeki kuir mekânların kolektif bir kimlik inşa etmek üzere ilk olarak kentsel dolaplara, sonra da bir performans sahnesine dönüştüğünü tartışmıştım. Ancak bu mekânlar ve mekânsal ağların güvenli ve sürdürülebilir olması için görünmezlik, konuşma, bakma ve çark etme gibi pratikler yeterli değildir. Erkek kuir bireyler, kadın homosoyalleşmesine benzer bir hemcinsel ilişki biçimi geliştirirler. 38 yaşındaki Ankaralı bir gey bireyin açıkladığı üzere, bu ilişki biçimleri uzun süreli bir partnerlikten çok karşılıklı çıkarlar gözetken kurgusal bir arkadaşlığa dayanır:

Ulus'ta bir meyhane vardı. Oradakiler de potansiyel hamam kullanıcılarıydı... Adamlar 15 senedir takılıyorlar ama evliler ve ailecek görüşüyorlar. [...] Bu sevgililik ilişkisini ikame edebiliyorlar kimlikleriyle orantılı... Ne kadar sosyalleştiğin ve kimliğini ne kadar açık kurduğunla orantılı bir şey... Sevgili kimliği inşa ediyorlar yani. Yeri geliyor iş ortağı oluyorlar. [...] Bu tip bir sevgililik batılı stereotiplere uymuyor. [...] Bizim arka-

daşlık ya da seks partnerliği diye nitelendir-
diğimizde boşta kalacak bir ilişkiyi tarifliyor.
Modern anlamda gey ilişkisi dışında birçok
ilişki var.³⁵

Kuir erkekler arasında park, sinema ve hamam gibi kuir mekânlarda kurulan homosoyallik genelde kolektif kimlik kurgusunun ileriki bir aşaması olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı birey, bunun bir aidiyet sorunsalı olduğunu şu şekilde vurgulamakta:

Gey kimliğini kurmak için sosyalleşme ihtiyacı yan aşamalarda ortaya çıkıyor. Mekânlara ilk gittiğinde doğal olarak daha seks odaklı ve sadece seks yapacağın insanlarla iletişim kurmak üzere gidiyorsun. Sosyalleşme ihtiyacı o mekânlara seks dışında bir şeyler için gitmeye başladığında ortaya çıkıyor. O anlamda parktan tanıdığım, arkadaş olduğum birileri yoktu, ama mesela hamama veya sinemaya ilk defa arkadaşlarla gittim.³⁶

Bu anlamda, kuir mekânlarda iki çeşit özelleşme biçiminden bahsedebiliriz: homosoyalleşme ve cinsel arzunun giderilmesi. 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel birey bu iki çeşit özelleşmenin hangi koşullara bağlı olduğunu şöyle açıklıyor:

Sinemaya ya da parka yalnız gidip partner aramak hep özelde yapıldı. İki kişi çıkmaya başladığı zaman hep şey denirdi: Sizin özeli-
niz özel kalsın. Bunu gruba yansıtırsanız dışarı atılırsınız, dışlanırsınız... Bir de aramızda çok çift vardı. Onlar için biz çok caziptik. Çünkü tek başlarına gitmeler asılan olur normalde, kıskançlık kavgaları falan filan. Bizdeki daha sosyal bir ortamdı ve o cinsellik, seks arayışları da... Grup halinde giderdik ama biri partner arayacağı zaman selamlaşıp ayrılırdı. Kimse de bir şey demezdi.³⁷

Kuir mekânlardaki homosoyalleşme kullanım sıklığı, kullanım zamanı ve kullanıcı profili gibi etmenlere de bağlıdır. 38 yaşındaki Ankaralı bir gey birey bu etmenlerin özellikle bir hamam mekânında nasıl etkili olduğunu şöyle anlatır:

Mekânların kendi karakterleri var senin dışında oluşan. Sosyalleşme alanı... Mesela bir gey bar kapatılınca başka bir yerde açıldığında kaldığı yerden devam ediyorsun. Müşteri değişiyor ama... [...] Hamamı'nda mesela eskiden sadece Çarşamba günü giden abileri bilirim ben. Onlarla yaptığım geyik de başkaydı diyalog da. Bunu diğer tarafta bulamıyorsun.³⁸

Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye'deki kuir bireylerin çeşitli özelleşmiş kamusal mekânlardaki pratikleri yoluyla gerçekleştirdikleri bilişsel yer kurgularını kolektif bir kimlik inşa sürecinin bir montajı (*assemblage*) olarak yeniden okudum. İlk bölümde, Türkiye'nin üç kentindeki kuir mekânlar arasındaki ağların 1970'lerden bu yana dönüşümünü bilişsel kent haritaları yoluyla analiz ettim. İzleyen bölümlerde ise bu bilişsel yer kurgusunu, kuir bireylerin kolektif kimlik inşasının mekânsal yansımaları olarak kabul ettiğim kentsel dolaplar, performans sahneleri ve homososyal mekânlar üzerinden analiz ettim. Analizler göstermektedir ki, bu bireyler yaşadıkları kenti kendi kimliklerinin ayrılıklarıyla çevrelenmiş fiziksel bir yer olgusundan çok, güç/arzu, sınırlılık/parçalılık, yerel/küresel, yaşanan/bilişsel, iç/dış, kamusal/özel gibi ikililikler arasındaki devinimlerine göre şekillenen değişken, gelip geçici ve ironik bir yer olgusu olarak deneyimlemektedirler.

Güç/arzu ikililiği açısından bakıldığında, Türkiye'deki bar, sinema, hamam gibi kentsel dolapların 1970'lerden bu yana bu tarz bir yer olgusunun gelişiminde oldukça önemli olduğunu görmekteyiz. Kamusal alana tamamen kapalı ve dışları cinsel imge ve izlerden arınmış bu mekânların fiziksel donanımı, karanlığı ve görünmeyen nişleri, hemcinsel arzu arayışındaki kuir bireylere çark etme, bakma ve röntgenleme gibi geçici performans olanakları tanır. Bu geçicilik ve görünmezlik bireylerin polis ve zabıta gibi homofobik güçlere maruz kalma olasılıklarını düşürdüğü gibi, herhangi bir baskın ve taciz anında bu mekânların asıl işlevlerine (dans etme, yıkanma, film izleme, vb.) sığınarak güvenli kalmalarını sağlar. Asıl sorun hemcinsel arzunun kamusal sekse dönüştüğü durumlarda ortaya çıkar. Böyle durumlarda birbirini tanıyan, tanımayan tüm bireyler ya mekânda hak iddia ederek birbirlerine rakip olurlar ya da homofobik yaptırım ve risklere karşı ortak stratejiler geliştirirler. Böylelikle kuir bireyler hem deneyimsel hem de kolektif bir yer olgusu geliştirirler.

Bilişsel kent haritalarında görülen ve yıllar içinde gelenekselden moderne dönüşen mekânsal ağların, sınırlılık/parçalılık ve yerel/küresel ikililikleri açısından da birçok yansıması bulunur. Her bir kuir mekân kendi yerleşik sınırları dâhilinde kuir bireylere farklı performans sahneleri sunduğu gibi sınırlarından bağımsız olarak da aslında büyük bir kentsel tiyatronun parçasıdır. 1970'lerden bu yana sinema, hamam ve park gibi sahnelerin dekorları ve aktörleri değişse de üzerlerinde oynanan per-

formans taktikleri çoğunlukla aynıdır. Çark etme, anlamlı bir bakış atma, röntgenleme, yürüyüş şekli gibi cinsel yönelim ve arzuyu belirgin kılan performansların kuir bireyler tarafından izlenebilir ve anlaşılabilir olması hem yerel hem de küresel olarak kurgusal bir yer kavramını imlemektedir.

Kuir mekânlarda iç/dış ikililiği de aslında ters yüz olmuştur ve bununla ilişkili olarak kamusal/özel ayrımı da oldukça görecelidir. Birer işletme olarak kamunun her kesimine açık olan bu alanlar, kentsel dış mekân, iş ve aile ortamında heteroseksüel norm ve pratiklere hapsolan birçok kuir birey için, karşılıklı çıkarlar üzerine kurulu alternatif bir sevgililik kimliğinin inşa edildiği özelleşmiş alanlardır. Bu yüzden kentteki başka sosyalleşme alanlarında görülen etnik sınıf, sosyo-ekonomik statü gibi hiyerarşik ayrımlar kuir mekânlarda önemsenmez. Ancak heteroseksüel norm ve pratikleri bu mekânlara taşıyan kullanıcılar da bulunur. Dolayısıyla, bu mekânlar kamusal ve özel arasında sürekli değişen melez bir yer olgusunu örnekler.

DİPNOTLAR:

¹ Bkz. Harold M. Proshansky, "The City and Self-identity", *Environment and Behaviour*, 10, (1978): 147-170; Edward Relph, *Place and Placelessness*, (Londra: Pion, 1976); David A. Canter, "Purposive Evaluation of Places", *Environment and Behaviour*, 15, (1983): 659-698.

² Bkz. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, (London & New York: Continuum, 2006); Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, (Londra: Athlone, 1987); Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

³ Bkz. Kim Dovey, *Becoming Places. Urbanism/Architecture/Identity/Power*, (Londra: Routledge, 2010); Kim Dovey, *Framing Places: Mediating Power in Built Form*, (Londra: Routledge, 1999).

⁴ Bkz. Harold M. Proshansky, "The City and Self-identity", *Environment and Behaviour*, 10, (1978): 147-170; Edward Relph, *Place and Placelessness*, (Londra: Pion, 1976); David Canter, "A Purposive Evaluation of Places", *Environment and Behaviour*, 15, (1983): 659-698.

⁵ Bkz. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, (London & New York: Continuum, 2006); Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, (Londra: Athlone, 1987); Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

⁶ Bkz. Kim Dovey, *Becoming Places. Urbanism/Architecture/Identity/Power*, (Londra: Routledge, 2010); Kim Dovey, *Framing Places: Mediating Power in Built Form*, (Londra: Routledge, 1999).

⁷ Bkz. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, (Oxford: Blackwell, 1991); David Harvey, "The geography of capitalist accumulation", J. Agnew, D. Livingstone ve A. Rogers (ed.) *Human Geography: An Essential Anthology*, (Oxford: Blackwell, 1996).

⁸ Harvey, (1996): 610.

⁹ 16 Nisan 2012 tarihinde 57 yaşında İzmirli biseksüel bir erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

¹⁰ 15 Haziran 2012 tarihinde 67 yaşında İzmirli bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

¹¹ 10 Ocak 2012 tarihinde 38 yaşında Ankaralı bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

¹² 14 Şubat 2012 tarihinde 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

¹³ 15 Haziran 2012 tarihinde 67 yaşında İzmirli bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

¹⁴ Tarık Bereket, *Camouflaged Liaisons: The Social Organization of Turkish Male Sexual Minorities*, Master Tezi, Department of Sociology and Anthropology, University of Windsor, Kanada, 2003; 81.

¹⁵ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, (Oxford: Blackwell, 1991), 287.

¹⁶ Michael P. Brown, *Closet Space: Geographies of metaphor from the body to the globe*, (Londra: Routledge, 2000), 79.

¹⁷ Brown, (2000), 69-70.

¹⁸ Brown, (2000), 78.

¹⁹ Brown, (2000), 83.

²⁰ 14 Şubat 2012 tarihinde 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

²¹ 25 Şubat 2013 tarihinde 58 yaşında Kuşadalı bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

²² 14 Şubat 2012 tarihinde 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

²³ 10 Mayıs 2012 tarihinde 64 yaşında Ankaralı bir transseksüel kadınla yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

²⁴ Bereket, 2003: 126-127.

²⁵ Aaron Betsky, *Queer Space: Architecture and Same-Sex Desire*, (New York: William Morrow, 1997), 142.

²⁶ Betsky, (1997), 148-149.

²⁷ Bereket, 2003; 120-121.

²⁸ 15 Haziran 2012 tarihinde 67 yaşında İzmirli bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

²⁹ Bereket, 2003; 122.

³⁰ 10 Mayıs 2012 tarihinde 64 yaşında Ankaralı bir transseksüel kadınla yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

³¹ 14 Şubat 2012 tarihinde 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

³² Dianne Chisholm, "Love at Last Sight; or, The Dialectics of Seeing in the Wake of the Gay Bathhouse", *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City*, (Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press, 2004): 69.

³³ William L. Leap, *Public Sex/Gay Space*, (New York: Columbia University Press, 1999), 9.

³⁴ Leap, (1999), 10-11.

³⁵ 10 Ocak 2012 tarihinde 38 yaşında Ankaralı bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

³⁶ 10 Ocak 2012 tarihinde 38 yaşında Ankaralı bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

³⁷ 14 Şubat 2012 tarihinde 43 yaşında Ankaralı bir biseksüel erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

³⁸ 10 Ocak 2012 tarihinde 38 yaşında Ankaralı bir gey erkekle yapılan sözlü tarih görüşmesinden alınmıştır.

MİMAR, YATIRIMCI VE KULLANICI ÜÇGENİNDE YER VE KİMLİK: OFİS MEKÂNLARINDA BEYAZ YAKALILAR

Fatmagül Aslaner Gegeoğlu, Yüksek Mimar,Yarı Zamanlı Öğretim Görevlisi, *Kadir Has Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü*

abstract

THE CITY AS AN ASSEMBLAGE: READING THE COGNITIVE URBAN MAPS OF QUEER IDENTITIES

Burkay Pasin, *Instructor, Izmir University of Economics, Faculty of Fine Arts and Design, Department of Architecture*

Until the 1980s, geographers and environmental psychologists had discussed the relation of place and identity around a geographical phenomenon of ‘attachment and settling’. In this phenomenological approach based on Heideggerian concepts of ‘*place-as-being*’ and ‘*place-as-dwelling*’, the ways that people relate to a place had been reduced to binaries of ‘mobility/cosmopolitanism’ or ‘immobility/localization’. In post-structural theory, the concept of place is considered as an embodied and experiential phenomenon shaped by the relations among various identities that continuously transform, rather than their existences. Following this approach, the Australian architecture critic and urban theoretician Kim Dovey defines the concept of place as an *assemblage* within which the dialectics of ‘power/desire, territoriality/segmentarity, local/global, lived/conceived, inside/outside, public/private’ are interrelated.

Queer subjects in Turkey, since the 1970s, have been frequently appropriating and using privatized public spaces such as parks, bars, clubs, saunas, Turkish baths (*hamam*), cinemas and beerhouses, as safe ‘urban closets’ and performance stages that shape their identity construction processes. The urban spatial practices of queer subjects take part just in-between the two distinct phenomenologies that consider place as ‘settled’ and ‘experiential’. In this study, I read the relations of queer subjects with urban space and place as an *assemblage* of this multi-layered process of identity construction. With reference to individual testimonies derived from oral history interviews, and by using ‘cognitive urban maps’, I analyze the 40-year transformation of place/identity relations in these spaces since the 1970s.

Keywords: assemblage, queer identity, queer space, cognitive urban maps

Özet

Günümüzde, üst orta sınıf beyaz yakalı kentlilerin kendilerini konutlarından çok çalıştıkları yer ile tanımladıkları iddia edilebilir. Beyaz yakalı bireyler, kimliklerini tanımlayan mekânları tercih etmekle kalmamakta,aynı zamanda tercih ettiklerimekânlarada kendilerine kimlik kazandıracak yerler olarak bakmaktadır.Bu çerçeveden hareketle buyazı,yakın zamanda gerçekleşmiş bir ofis projesini ele alarak projenin gerçekleşmesinde kullanıcı da dâhil olmak üzere etkili olmuşaktörlerle yapılan görüşmeleri beyaz yakalı bireyin kimliği ve yer ile ilişkisi bağlamında yorumlamaktadır. Yazıda öncelikle ‘beyaz yakalı’ tanımı açılmakta ve bir kimlik olarak mekân ile ilişkilendirilmektedir. ‘Mekân’, Henri Lefebvre’in ‘mekân üretimi’ (the production of space) tanımına ve ardından da bireylerin kimliklerini sosyal bir sınıf olmanın ötesinde bireysel tercihlere de dayandıran Pierre Bourdieu’nün ‘kültürel sermaye’ (cultural capital) kavramına dayanarak tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ofis mekânları, beyaz yakalılar, kültürel sermaye, yer, kimlik

“bebek, arnavutköy, mangerie, lucca erkek acetobalsamico’cu kızlarsapucca cabarnet savignon’a yeter mi cukka hesabını bilmedin beyazyakalı”

Ekşi sözlük - Anonim

Günümüzde bireylerin yalnızca ürettikleri ile değil, tükettikleri ile de kimliklerini oluşturdukları bir sosyal yapılanmadan bahsedilebilir. Modern-sonrası toplumun bireyleri şekillendirme biçimi, bireyin “tüketici rolünü oynama gereksinimince belirlenir ve toplumun üyelerine gösterdiği örnek norm, bu rolü oynama yeteneği ve arzusudur”¹. Kısaca, Modern-sonrası ya da tüketimcilik (*consumerism*) olarak tanımlanabilecek sosyal bir yapılanmada, bireylerin tüketim alışkanlıkları ve benimsedikleri tüketim biçimleri statü göstergelerine, hatta bazı durumlarda bireylerin tercihleri dışında sosyal etiketlere dönüşmekte ve kimliklerinin de önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Bu yazının odaklandığı orta sınıf ‘beyaz yakalılar’ için durum özellikle belirginlik kazanmaktadır. Max Weber’e göre, genelde küçük aile işletmeleri aracılığıyla “ürün üreterek” topluma katılan eski orta sınıf, modern-sonrası toplumlarda eğitim

imkânlarının da artmasıyla, uzmanlık gerektiren, ağırlıklı olarak “servis üretimine” dayalı yeni bir orta sınıf oluşturur.² ‘Beyaz yakalı çalışan’ terimi bu yeni toplumsal oluşumun bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır ve kısaca, belli bir uzmanlık üzerine eğitim almış, kol gücünden çok beyin gücü ile geçimini sağlayan, maaşlı çalışan olarak tanımlanabilir.

Ancak beyaz yakalıların diğer maaşlı çalışanlarla aralarındaki fark gelir durumlarından çok yaşam tarzı tercihlerinde ortaya çıkmaktadır. Kimliklerin belirlenmesinde, toplumsal ayrımların (*social distinction*) önemli bir rol oynadığını vurgulayan Pierre Bourdieu, bu durumu şu şekilde açıklar: Beyaz yakalı bireyler kendilerini diğer sosyal gruplardan, özellikle aldıkları eğitimle ilişkili olarak ince beğenileri ve kültürel birikimleri ile ayırıp konumlandırmak peşindedirler.³ Bu noktada, Bourdieu’nün ‘kültürel sermaye’ tanımı devreye girmektedir. Kültürel sermaye tanımı, belli şartlarda ekonomik sermayeye dönüşebilecek her türlü sosyal değer sistemini, dolayısıyla kültürel birikimi de kapsayan ‘sembolik sermaye’ tanımı ile birlikte değerlendirilir ve bireylerin kültürel farklılıklarının altını çizilir.⁴

Beyaz yakalıların durumunda, kültürel sermaye, maddi anlamda üst sınıflar ile rekabete giremeyecek orta sınıfların, aldıkları eğitim ve kültürel birikimleri ile kendilerini tanımladığı ve diğer sınıflar karşısında kendilerine ayrıcalık kazandıran yeni bir tür statü göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Beyaz yakalıları bu anlamda kendilerine toplumun beğenilerini yönlendirme gibi bir rol de biçmektedirler.⁵ Kimliklerini ortaya koymak için yalnızca gelir durumları ile değil, Bourdieu’nün tanımıyla kültürel sermayeleri, yani eğitim durumları, kültür seviyeleri ve beğenileri ile de kendilerini tanımlama ve bir anlamda ayrıcalık kazanmak üzere ispat etme çabası içindedirler. Featherstone’un da belirttiği gibi, “Tüketim ve bir hayat tarzının yerleştirilmesi konularında bilgilenmeye meraklı, gözü yukarılarda olan gruplarda durum özellikle böyledir.”⁶ Bu durum, aynı zamanda, beyaz yakalı bireylerin ve dâhil oldukları ya da dâhil olmak istedikleri sosyal grupların sürekli bir yargılama ve yargılanma, sosyal bir etiketleme ve bu etiketleri savunma durumunda kalmalarını da beraberinde getirir.

Süer ve Sayar’ın da belirttiği gibi, “tüketim kültürü içerisinde üst-orta sınıfın modern bireyi, kendi bireyselliğini ve üslup anlayışını, yani yaşam tarzını sadece elbiseleri ile değil, evi, mobilyaları,

dekorasyonu, otomobili ve diğer faaliyetleri ile sunmaktadır.”⁷ Bu noktada vurgulanması gereken, orta sınıfların kimliklerini tüketmeyi tercih ettikleri ürünlerin yanı sıra, çalışmak, yaşamak ve boş zaman geçirmek için tercih ettikleri yerler ile de oluşturduklarıdır. Tüm ürün tercihleri, bu ürünlerin bir araya geliş şekilleri, hangi yerlerde bir araya geldikleri ve hangi aktiviteleri kapsadığı gibi faktörlerin tümü bir ‘yaşam tarzı’ mottosu altında orta sınıflar açısından önem kazanmaktadır. Üst-orta sınıfların alım gücünün alt sınıflara kıyasla yüksek olması ile de açıklanabilecek, pazarlama ve reklamcılığın kitlesel manipülasyonunu da içeren bu durum John Berger tarafından şöyle dile getirilmektedir:

Büyük ölçüde işçi sınıfına seslenen reklamlarda, satılan özel ürünün kişiyi baştan aşağıya değiştireceğinden söz edilir (küküdesi); orta sınıfa yönelen reklamlardaysa bir ürünler dizisiyle yaratılacak genel havanın içinde doğacak değişik imgeler vurgulanır (büyülü saray)... ‘Bu nesnelerle çekici olacaksınız. Bu çevrede tüm ilişkileriniz mutlu pırlıl pırlıl olacak’...⁸

Mekân tercihleri özellikle beyaz yakalı bireyler için belirginleşmektedir: alım güçleri yettiği sürece, tercih ettikleri mekânlara yalnızca kimliklerine uyan değil, kendilerine kimlik kazandıracak yerler gözüyle de bakmaktadırlar. Mekân tercihleri, kimliklerin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir ve bireylerin gelir durumu, beğenileri ve yaşam tarzlarını ortaya koyabilmeleri açısından belirleyici bir role sahiptir. Mekân tercihlerinde mimarlık da, yapıyı inşa ettiren ve satın alan kişinin zevk ve beğenisinin ne kadar yüksek olduğunu ifade eden bir araç olmakta ve aynı zamanda ekonomik ve kültürel farklılıkların da gizliden gizliye altını çizmektedir.⁹ Özellikle yaşanan semt, yapı ve dekorasyon tercihleri, bireylerin statü göstergelerine dönüşmüştür. Son yıllarda sıklıkla tartışılan kapalı sitelerin güvenliğin yanı sıra ayrıcalık kazanma, farklılaşma amaçlı mekânlar olduğu açıktır.¹⁰

Mekân tercihlerinin bu belirleyici rolünün günümüzde konut ya da boş zaman geçirme mekânlarından ofis mekânlarına kaydığı öne sürülebilir. Her ne kadar beyaz yakalı birey hangi ofiste çalışacağına kendisi karar veremese de, çalıştığı ofisin gerek kent içindeki konumu, gerekse yapının kendisi, bireyin yaşantısını ve kimliğini tanımlamakta oldukça önemli olmakta, aynı zamanda toplumun da kendisine bir kimlik biçme-

sinde kayda değer bir rol oynamaktadır. Bir başka deyişle, beyaz yakalı tercih etmese de çalıştığı yer ile toplum tarafından da etiketlenmektedir. Bugün popüler kültürde sıkça kullanılan ‘plaza insanı’ tanımlaması bireylerin çalıştıkları yer ile kimliklerinin nasıl etiketlendiğine dair güncel bir örnek oluşturmaktadır:

Bunlar özellikle Mecidiyeköy ve Gayrettepe civarındaki plazalarda çalışan insanlardır. İş saatlerinin çıkışında buralardan geçiyor olursanız temiz pak, takım ya da abiye elbiseler içerisinde yakışıklı erkekler, güzel bayanlar, yani toplamda çılgın gençler görürsünüz.¹¹

Kimliğin belirlenmesinde konut alanlarından çalışma alanlarına gerçekleşen kaymayı açıklamak için Henri Lefebvre’in ‘mekân üretimi’ tanımına kısaca değinmek uygun olacaktır.¹² Lefebvre, mekânın alınıp satılabilir bir ürüne, yani bir metaya dönüştüğüne vurgu yapar ve metalaşmış mekânın üretimin ve tüketimin gerçekleştiği mekânlar olarak ikiye ayrıldığını öne sürer. Mekânın metalaşması, kullanım değerinin ötesinde bir değişim değeri kazanmasıdır.¹³ Mekân kolayca alınıp satılabilmek için eşdeğer parçalara bölünür ve çalışmak, barınmak ya da daha farklı kullanım ve talepleri karşılamak için ayrıştırılır. Mekân aynı zamanda katlar halinde karbon kopya gibi üstüste kopyalanarak çoğaltılır ve her bir kat da eşdeğer bölümlere ayrılır. Bireyler için gündelik hayat “ayrıştırılmış”, “eşdeğer” bir hacimden diğerine gidiş gelişten ibaret olmaya başlar. Beyaz yakalının yaşantısından örneklemek gerekirse, birey, birbirinin aynı ofis katlarından birinde, diğer çalışanlarla eşdeğer kutucuğunda bütün gün çalıştıktan sonra, birbirinin aynı bir dizi konuttan yalnızca bir tanesi olan kutu gibi evine taşınır ve bu döngü her gün tekrarlanarak devam eder.

Ancak mekânın ambalajlanıp satışa sunulması için eşdeğer parçalara bölünmesi yetmemektedir. Mekân aynı zamanda diğer mekânlardan farklılaşması için sunduğu farklı, ayrıcalıklı etkinlikler ve niteliklerle de değişim değeri kazanır ve metaya dönüşür. Örneğin, ofis yapılarının sunduğu özel otopark alanları ve spor salonları çalışanlar için bir cazibe oluşturur; manzaraya bakan ofis odalarında çalışabilmek, ofis çalışanları için ofisteki hiyerarşinin de göstergesidir.

Bireyler bitmek bilmeyen üretim süreçlerinden, yani işlerinden uzaklaşmak ve başka mekânlara kaçmak arayışına da düşerler. Bunlar, Lefebvre’in tabiriyle üretime bir süreliğine de olsa ara veri-

len ‘kaçış mekânları’dır.¹⁴ Tatil köyleri, eğlence parkları ve pek çok boş vakit geçirme aktivitesini barındırıp farklı deneyimler vadeden (tüketimciliğin ‘alamet-i farika’ları) alışveriş merkezleri bu tür mekânlar arasında ilk akla gelenlerdir. Bunlar, tüketim aktivitesi ile birlikte kurgulanan boş vakit geçirme odaklı mekânlardır. Lefebvre, üretimin gerçekleştiği mekânlar ile üretim döngüsünden anlık dahi olsa kaçışlar sağlayan bu tür mekânlar arasındaki ayrımı önemle vurgular. Ancak, Lefebvre’in geçen yüzyılın ortalarında ortaya attığı bu vurgudan farklı olarak, günümüzde tüketim ile üretime dair mekânların içiçe geçtiğini iddia etmek mümkündür. Özellikle son dönemlerde konutlar, ofisler, alışveriş/eğlence merkezleri içiçe tasarlanmaktadır. Süer ve Sayar’ın da belirttiği gibi, “[g]ünümüzde, konut alanları ya da konaklama yapıları ayrımı yerine, konut-alışveriş-spor-eğitim; konaklama-alışveriş-eğlence gibi farklı ve çoklu fonksiyonların üst üste ya da yan yana geldiği örüntüler söz konusudur.”¹⁵ Başka bir deyişle, konut, ofis ve eğlence mekânları içiçe geçerken, tüketim de gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür. Tüketim toplumu yeni mekânsal örgütlenmeler oluşturmakta, Baudrillard’ın kavramsal olarak değindiği üretim ve tüketim arasındaki mesafe¹⁶ mekânsal anlamda da kapanmakta, yani bir mekânsal çakışma ortaya çıkmaktadır.

Bu çakışmanın gerçekleştiği mekânlardan biri de kuşkusuz ofis mekânlarıdır. Ofis mekânları, kentlilerin sadece yoğun çalışma temposundan sıyrılıp uyumak için sığındıkları konutlarından daha çarpıcı bir şekilde, bireylerin üretirken de tüketebileceği, çalışma ile alışverişin, hatta boş zaman geçirme aktivitelerinin gün geçtikçe daha da içiçe geçtiği mekânlara dönüşmektedir. Dolayısıyla, özellikle tüm günlerini ofislerinde masa başı işlerinde geçiren üst-orta sınıf kentliler için, ofis mekânları kimliklerin tanımlanmasında ve bireylerin kendilerini sosyal anlamda konumlandırmalarında önemli rol oynayan mekânlar haline gelmektedir.

Batılı ülkelerdeki anlamıyla bir sanayileşme yaşamamış olmakla beraber “ekonomisi büyük ölçüde kentler ve tüketim faaliyetleri üzerinden işleyen bir ülke”¹⁷ olan Türkiye’de büyük kentler, özellikle de bugün bir dünya kenti olarak anılan İstanbul, bu tür mekânların ve dolayısıyla yeni sosyal konumlandırılma biçimlerinin çalışılabileceği bir laboratuvar niteliğindedir. Aşağıda beyaz yakalı bireyin kimliğini yaşadığı ofis mekânı ile ilişkilendirerek yapılacak tartışma da İstanbul’dan bir örneğe, Tekfen Kâğıthane OfisPark projesine odaklanmaktadır. Tartışma, OfisPark Projesinin gerçek-

leştirilmesinde, yatırım kararının alınmasından mimari tasarıma, satış ve pazarlamaya, uygulamaya kadar rol almış aktörlerle ve mekânı kullanarak anlamlandırılan kullanıcılar ile yapılan görüşmelere dayanmaktadır.

Ofis Mekânları Üzerinden Kimliği (Yeniden) Tanımlamak

Kağıthane OfisPark Projesi, gerek kent içindeki konumu, gerekse içinde bulunduğu kent dokusuna referans veren mekânsal kurgusu ile, İstanbul’da görmeye alıştığımız ofis mekânlarından farklı bir proje olarak sunulmaktadır. Proje, Kağıthane OfisPark web sayfasında aşağıdaki gibi tanıtılmaktadır:

Ofis hayatına farklı bir gözle baktık: Tasarımı Emre Arolat’a ait olan Kağıthane OfisPark, hayatın ritminden kopmadan çalışmak isteyenler için tasarlanmış bir iş merkezi. Aynı alanda buluşan, ortak avlu ile birbirine bağlanan ofis binaları çalışma hayatını sosyalleştirirken, ofis kavramına yeni bir tanım getiriyor.¹⁸

Farklı olduğu iddia edilen bir ofis mekânının seçilmesinin nedeni, bu tanıtımda vurgulandığı üzere, beyaz yakalı bireylerin yaşam tarzları ile ilgili bir kaygıya, “hayatın ritminden kopmadan” çalışmayı arzu edenler için alışılanın dışında bir alternatif sunmak gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Aşağıda bu alternatif yaşam tarzının nedenleri irdelenmekte ve mekânın özünde amaçlanan bu yaşam tarzının sunulup sunulmadığı sorgulanmaktadır.

Proje, öncelikle kentteki konumu ile dikkat çekmektedir. Kağıthane Vadisi, İstanbul’da ticaret merkezi olarak ortaya çıkan Levent-Maslak mahalleleri arasında, Büyükdere Caddesi aksına yakınlığı ve aynı zamanda son on yılda gelişen kent dinamikleriyle yeniden cazibe kazanan Haliç kıyısında bulunması dolayısıyla yeni ofis yapıları için bugün uygun bir yerleşim mekânı konumundadır.¹⁹ OfisPark projesi de Kağıthane bölgesinde ortaya çıkmakta olan ofis yapılarının ilk örneklerinden biridir. Yapılan görüşmelerde Proje Yönetim Müdürü bunu “[yatırımcıya] anlatmak lazım. Karşılaştırılabileceği bir proje istiyor. Yok ki, ilk yapı! Zaten işin güzelliği orada” diyerek dile getirmektedir.

Konumu itibarıyla “bir ilk” olma özelliğine sahip proje, sağladığı ulaşım kolaylığı ve emlak fiyatlarının görece olarak düşük olması nedeniyle, tüketim toplumunun dinamikleri doğrultusunda sürekli yenilik arayışında olan kullanıcıların da kısa sürede

dikkatini çekmiştir. Görüşülen kullanıcılardan biri, semt ile ilgili görüşlerini şöyle dile getirmekte ve alttan alta bir mutenalaşma sürecine de işaret etmektedir:

Kağıthane... güvenli bir yer. Etrafımızda evler var. Sanayinin olmadığı bir yer, fabrika bacaları, dumanlar yok. Camları açmasanız bile bunu hissediyorsunuz. Yeni yerleşim yerleri var genellikle. Etrafımızda eski binalar da yıkılıyor, yerlerine yenileri yapılıyor...O da bir süreç alıyor. O yüzden ileride çok daha değerli olacağını düşünüyorum.

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi, “güvenli bir yer” olarak Kağıthane’nin zamanla günümüzdeki durumundan farklılaşarak ofis çalışanlarının yaşantılarına daha uygun bir biçimde dönüşeceği öngörülmektedir. Bu durum, proje ile ilgili bir ilişkiyi de gözler önüne sermektedir. Mevcut kentsel doku referans alınarak bağlam ile biçimsel bir süreklilik kurgulanmaktadır (**Görseller 1 ve 2**).



Görsel - 1: Tekfen Kağıthane OfisPark projelendirilmesinde referans alınan kentsel doku (www.kagithaneofispark.com)



Görsel -2: Tekfen Kağıthane OfisPark hava fotoğrafı (www.kagithaneofispark.com)

Ancak, müellif mimarında belirttiği gibi, proje biçimsel olarak sürekliliği olan, ancak sosyal yaşam tarzı açısından Kağıthane semtinin genel demografisinden kopuk bir durum içindedir. Kontrollü girişleri, çelik teller ve cam yüzeylerle sınırlanmış

avluları ve çalışma dışında farklı aktiviteleri ve kullanımları içinde barındıran, adeta kapalı devre kurgusu ile bulunduğu semitten ayrılmaktadır. Pazarlama ve Satış Sorumlusu’nun, “OfisPark’ın içine girdiğinizde (Kağıthane’den) başka bir yerdeyim hissini yaşıyorsunuz. Kapısından girdiğiniz anda Levent’te de olabilirsiniz, Avrupa’nın bir kentinde de olabilirsiniz, başka bir kentte de...” şeklinde özetlediği bu yerinden kopuk olma durumu, aslında bugün ofis yapılarının çoğunda gözlemlenebilen bir olgudur. Çalışma mekânlarının sınırları ve sunduğu yaşam, nerede olursa olsun benzerdir. Nitekim OfisPark’ın sınırları içinde mekân, popüler kültürde etiketlenen ‘plaza insanların’ boy gösterdiği, dünyanın herhangi bir yerinde karşılaşılabilecek bir ofis mekânı görünümündedir (**Görsel 3**).



Görsel - 3: Tekfen Kağıthane OfisPark, iç mekândan bir görüntü (www.kagithaneofispark.com)

Bu noktada Jean-François Pérouse’un tartıştığı, İstanbul’un kullanıcılarına vad edilen “farklılaşma biçimleri ve yaşam tarzları”nı hatırlamak yerinde olacaktır.²⁰ Pérouse bu olguyu özellikle kapalı sitemler üzerinden açıklamaktadır. Mesele ‘konut’ olduğunda, üst orta sınıf kullanıcının kimliğini yaşadığı yer yani ‘evi’ ile tariflemesi, konutların statü göstergesi görevi görmesi olağan bir durumdur. Ancak bir ofis projesinde de aynı durumla karşılaşılması, beyaz yakalı kimliğinin de kapalı (ya da güvenli) bir ofis mekânı üzerinden kurulduğunu düşündürmektedir. OfisPark’ta bağlamla kurulan ilişki biçimseldir. Sosyal ve işlevsel anlamda ise bağlamdan kopuk, farklılaşmış bir yapı sergilenmektedir. Bu durum, beyaz beyaz yakalı çalışanların kimliklerinin ve bir anlamda varlık alanlarının belirlenmesi ve kentin geri kalanından ayrışması olarak yorumlanabilir.

Bu ayrışmanın iyice hissedildiği, fakat içinde konumlandığı yerin de bir görüntüsünü sunan manzaralı kafeterya, özel otopark, butik market, çokuluslu kahve zinciri gibi ofis yaşam tarzına ‘ayrıcılık katan’ bütün ek servisler, beyaz yakalı çalışana özellikli, ayrıcalıklı bir işte çalıştığı hissini vermek-

tedir. Görüşülen bir diğer kullanıcı, OfisPark’ın bu her türlü konforu sağlayan yaşam tarzını şöyle dile getirmektedir:

En azından bir günümü özetlersem...Sabah gelip arabayı park etmek çok kolay, geniş bir otoparkı var. Çok temiz, hijyenik, toz yok, binalar çok temiz yapılmış... Kendi güvenliği var, onun bir rahatlığı var. İçerde karşılıklı binalar, ortada büyük havuz var, suyu görüyoruz yani. Bunun da bir keyfi var.

Aynı zamanda, tıpkı bir hazır kahve ürünü gibi her şeyin bir arada olduğu ofisler, bu konforu birlikte yaşayan çalışanlarına bir aile oldukları hissini vermekte ve çalışmanın eğlenceli, paylaşımcı bir aktivite olduğunu telkin etmektedir. Böylece beyaz yakalılar, tüketim toplumunun rekabetle körüklenen, tekinsiz çalışma ortamında, bir süreliğine olsun güvenli, sıcak bir yuvada olma hissini yaşarlar.

Ancak kapalı ofis kurgusu içinde sunulan yaşam farklı nedenselliklere de dayanmaktadır. Her şeyden önce, beyaz yakalı çalışan ne kadar çok zamanını çalıştığı yerde geçirse o kadar makbuldür. Yeme içme, boş vakit geçirme, sağlık hizmetleri ve alışveriş gibi pek çok yan kullanımın çalışma ile beraber bir paket halinde kurgulanması, çalışanların iş dışındaki aktivitelerini de ofis mekânları dâhilinde gerçekleştirmeleri ile zaman ve paradan tasarruf sağlanır. Uzun süren öğlen araları ya da doktor randevuları için istenen izin süreleri kısılır. Çalışanlar işlerinden bunaldıklarında spor salonunda kısa bir rahatlama yaşayıp gece geç saatlere kadar çalışmaya devam edebilir, aldıkları kahve molaları sırasında uluslararası bir ‘cafe’ zincirinde para harcamaya devam ederler. Beyaz yakalı birey, örnek bir çalışan olarak üretir ve yalnızca iş saatleri dışında değil, üretirken de tüketici rolünü üstlenmeye devam eder. Üretimin ve tüketimin gerçekleştiği mekân ayrımı ortadan kalkmıştır.

Tekfen Kağıthane OfisPark Projesi, ‘kapalıdevre’ kurgusunun yanı sıra kente ve çevresine duyarlı, mevcut dokuyla uyumlu olma iddiası ile de kimlik çerçevesinden incelenmelidir. Görüşme yapılan tüm aktörler, söz konusu biçimsel sürekliliği vurgulamaktadır. Projenin Pazarlama ve Satış Sorumlusu da “Bağırın bir bina yapmayı tercih etmedik. Emre Arolat’ın projesi de buradan çıkıyor; oradaki mevcut doku üzerinden tekrar bir yorumlama... Projenin pazarlamada kullanılan üst mottosu ‘bu bir evrim’ idi” sözleriyle bu vurguyu tekrarlamaktadır.

Bu vurgu, sosyal ve işlevsel olarak kopuk olmakla beraber, mimari biçim yoluyla kentsel doku ile ilişki kurularak, bireylere bütün gün aynı masa başında olsalar bile ‘hayatın içinde’ olma hissinin yaşatılmasının amaçlandığını düşündürmektedir. OfisPark’ta, bir yere ait olma, bir mahalle yaşantısının parçası olma gibi beklentiler biçimsel de olsa karşılanmaktadır. Dolayısıyla bireylerin kendilerini sıradan bir ofis yaşantısından farklı bir yaşantının içinde hissetme arzusu, sentetik bir yer kurgusuyla tatmin edilmektedir.

OfisPark projesi, birbirlerine köprülerle bağlanmış beş-altı katlı ofis bloklarının tanımladığı avlulardan oluşan kurgusu ile de günümüz İstanbul’unda ‘plaza’ olarak adlandırılan, yüksek katlı ofis yapılarından farklı bir mekânsal kurguya sahiptir. İstanbul’da son zamanlarda plaza bloklarının sayısı hızla artmakta, ancak bununla beraber ‘plaza yaşantısı’ toplum tarafından gittikçe daha çok dudak bükülen bir yaşantı haline gelmektedir. Başka bir deyişle, ‘plazalarda çalışmak’ toplumca paylaşılan bir ayrıcalık olmaktan yavaş yavaş çıkmaktadır. Bu durumda, kendilerini ayrıcalıklı bir konumda görmek isteyen beyaz yakalı bireyler için OfisPark projesi gibi mekânlar, plazalardan farklılaşan kurgularıyla uygun alternatifler olarak görülmektedir. Görüşülen kullanıcılardan biri bunu “Yüksek bir binada olabilirdik, otoparkımız da olabilirdi ama öyle bir binada olmaksızın burada olmak çok daha farklı... Burada tamamen bir ‘konseptin’ içindeyiz” şeklinde dile getirmekte ve ziyaretçilerin de ofis ortamlarına farklı bir gözle baktıklarını eklemektedir: “Bir zamanlar insanlar bilmiyordu plaza yaşantısını, zamanla yaşadılar ve gördüler. Şu anda burada olmak bizim için çok büyük bir ayrıcalık. Arkadaşlarımızın dostlarımızın söylediği de bu. Yüksek binalarda olmaksızın, burada olmak farklı.”

Oysa ki, mevcut doku ile uyumlu bir mekân kurgusu oluşturulmuş olmasının getirdiği ayrıcalık konusunda görüşülen tüm aktörler hemfikir olmakla beraber, bu ayrımcılık hepsi için aynı anlama gelmemektedir. Örneğin projenin müellif mimarı için ‘kent’, ‘bellek’, ‘doku’ gibi olguların önemi ve çevre ile uyumlu bir yapılaşma kendi mimari duruşunu ortaya koyan şeylerdir. Proje sorumlusu mimar için ise projenin mekânsal kurgusu, farklı aktörlere karşı savunulması gereken ‘özgünlüğü’dür. Emlak Geliştirme ve İş Geliştirme Müdürleri ise konuya bambaşka bir açıdan yaklaşmaktadırlar. Mekân kurgusunun oluşmasında öncelikli olarak projenin zaman içinde, komşu arsaların da satın alınarak büyütülmesi ihtimali etkilidir. Emlak Geliştirme Müdürü’nün sözleriyle açıklanacak olursa;

Kağıthane projesini durmuş, bitmiş bir proje değil de gelişen ve üreyen bir proje diye düşünmemizin nedeni... arsalarımızın yanında iki üç tane farklı arsayla da görüşmelerimizin devam etmesiydi. Biz bu yapıyı daha organik ve büyüyen bir sisteme dönüştürmek istedik. Örneğin bir an için her şey uygun da olsa tek bir yapı yapsaydık hiç bir anlamı olmayacaktı. Ya da iki üç farklı yapı ortaya çıkacaktı. Hâlbuki böyle bir mahalle dokusu ortaya çıkacaktı.

Pazarlama ve Satış Sorumlusu için ise öncelik, her biri kendi firma kimliğini teşhir peşindeki plazalardan farklı olarak hedef kitleyi cezbeden bir proje gerçekleştirilmesidir. Kullanıcı ise, yukarıda işaret edildiği gibi, plaza yaşantısından farklı bir çalışma ortamı içinde olmakla kendini ayrıcalıklı kılmaktadır. Dolayısıyla tüm aktörler için nedenleri farklı olmakla beraber, bir anlamda çevreye uyum sağlamakla başarılan şey aslında diğer ofis mekânları ve yaşantıları arasından sıyrılarak fark yaratmış olmaktadır.

Buradan yola çıkarak, OfisPark projesi mekân üretimi açısından değerlendirildiğinde, çevre ile uyum, kent dokusunun devamlılığı gibi olguların birer amaç olmaktan çıkıp mekâna sentetik nitelikler kazandırarak değişim değerini arttıracak araçlara dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür. David Harvey’in Bourdieu’ye referansla iddia ettiği gibi “Zenginlerin tüketime ayırdığı dolarların peşine düşüldüğünden, kent tasarımında ürün farklılaşması çok daha büyük önem kazanmıştır. Farklılaşmış zevkler ve estetik tercihler alanına yönelmekle, mimarlar ve kent tasarımcıları sermaye birikiminin çok etkili bir vechesini yeniden vurgulamış oluyorlar: Bu Bourdieu’nün (1977,1984) ‘sembolik sermaye’ adını verdiği şeyin üretim ve tüketimidir.”²¹

...

Bu yazı, Tekfen Kağıthane OfisPark projesine odaklanarak beyaz yakalının kimliği ve mekân ile kurduğu ilişki üzerine bir tartışma sunmayı amaçlamıştır. Bu anlamda ofis mekânlarının beyaz yakalı bireyin kimliği ile ilişkilendirilmesinde Pierre Bourdieu’nün ‘sembolik sermaye’ kavramı bir çerçeve oluşturmaktadır. “Sembolik sermaye, kültür ve zevk alanlarının dolayısıyla, ekonomik farklılıkların gerçek temelini gözden saklamak için kullanılmaktadır”²² ve beyaz yakalı bireyin (aldığı eğitimle de pekiştirilen) kişisel beğeni ve tercihleri, yani ‘kültürel sermaye’leri sembolik sermaye-

nin oluşturulmasında önemli bir rol oynar. Beyaz yakalı, gelir durumu (ekonomik sermaye) toplumun diğer bireyleri ile arasında önemli bir fark yaratmadığı için, kültürel sermayesini vurgulayan, mekân tercihleri ile kendini farklılaştırmaktadır. Beyaz yakalı birey, ‘hizmet üreten maaşlı çalışan’ olduğunu neredeyse unutarak, çalıştığı mekânın ayrıcalıklı olması dolayısıyla kendisini de ayrıcalıklı olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda, çalıştığı ofis mekânları aracılığıyla (söz gelimi, “bir ilk” olarak Kağıthane) kendisine toplumun beğeni ve eğilimlerini yönlendiren bir rol biçmektedir.

Oysa ki, beyaz yakalı birey, kendisine kültürel sermayesi ile bir ayrıcalık kazandırarak kimliğini tanımlarken, tüketim toplumunun kendisine biçtiği ve alttan alta sıyrılmak istediği “Pazar kahvaltısından başka lüksü olmayan”²³ bir tür işçi rolünü oynamaya da devam eder. Daha verimli olmaya, üretmeye ve tüketmeye heveslendiren bir ofis yaşantısının içindedir ve üretirken aynı zamanda tüketmeye devam etmektedir. Kendisine biçilen (etiketlendiği) beyaz yakalı kimliğinden sıyrılmak için farklı yaşam tarzları vadeden alternatif mekânlar arayıp duran bireyler bu anlamda mekânları da tüketmektedirler. Bu noktada, beyaz yakalı bireyin kendi kendinden kaçtığı da ileri sürülebilir. Dolayısıyla tüketiciliğin dinamikleri içinde beyaz yakalı bireye biçilen rol değişmediği sürece farklı, alternatif mekânlardan medet ummak anlamsızlaşmaktadır.

DİPNOTLAR:

¹ Zygmunt Bauman, *Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999), 44.

² Stephen Edgell, *Class: Key Concepts in Sociology*, (New York: Routledge, 1993), 63-64.

³ Jeremy F. Lane, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction; Old Wine Distinctive New Bottles*, (London: Pluto Press, 2000), 145.

⁴ David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 159-160.

⁵ A.g.e. 159-160.

⁶ Michael Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996) 43-45.

⁷ Dürrin Süer, Yasemin Yılmaz Sayar, *Mimarlık ve Tüketim, Küresel Sermayenin Yeni Tüketim Mekânları Lüks Konut Siteleri*, (İstanbul: Boyut Yayınları, 2002) 41.

⁸ John Berger, *Görme Biçimleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1986) 145.

⁹ Emre Zeytinoğlu, *Sanatın Suç Ortakları* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003).

¹⁰ Dürrin Süer, Yasemin Yılmaz Sayar, *Mimarlık ve Tüketim, Küresel Sermayenin Yeni Tüketim Mekânları Lüks Konut Siteleri*, (İstanbul: Boyut Yayınları, 2002)

¹¹ <https://eksisozluk.com/plaza-insanlari-102710>

¹² Henri Lefebvre, *Production of Space*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1991 [1974])

¹³ Değişim değeri ve kullanım değeri kavramları, Marksizmin, ekonomi politiginin eleştirisinde kullandığı ve kapitalist toplumunun temel yapısal sorunlarını analiz ederken kullandığı temel kategorilerdir. Ürünün meta olma ya da metaya dönüşmesinin niteliğini bu kavramlar açıklar. Karl Marx’a göre üretilen her ürünün bir kullanım değeri vardır. Ürünler alınıp satılabilir meta’lara dönüştüklerinde ise bir değişim değeri de kazanmaktadırlar. Değişim değeri bir ürünün kullanımından öte alınır satılır bir şey olmasına neden olur. Michael Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996)

¹⁴ Henri Lefebvre, *Production of Space*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1991 [1974]).

¹⁵ Dürrin Süer ve Yasemin Yılmaz Sayar, *Mimarlık ve Tüketim, Küresel Sermayenin Yeni Tüketim Mekânları Lüks Konut Siteleri*, (İstanbul: Boyut Yayınları, 2002) 46.

¹⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997 [1975]).

¹⁷ Mehmet Penpecioglu, *Kapitalist Kentleşme Dinamiklerinin Türkiye’deki Son 10 Yılı: Yapılı çevre üretimi, Devlet ve Büyük Ölçekli Kentsel Projeler*, (İstanbul: Birikim Dergisi Sayı 270. Ekim 2011) 64-65

¹⁸ <http://www.kagithaneofispark.com/> (ET:16. 03 .2014)

¹⁹ Erden ve Firidin’in de belirttiği gibi, özellikle 1990’lardan itibaren küreselleşme ve özel

sermayenin kentteki rolünün artmasıyla birlikte Haliç, İstanbul’da pek çok mimari projenin hedefi haline gelen bir bölgedir. Dilek Erden ve Ebru Firidin, *Urban Regeneration Projects: Collage Cities*, İçinde: Karaman, A. Der. M.S.Ü. Uluslararası 14. Kentsel Tasarım ve Uygulamalar Sempozyumu, (İstanbul: M.S.Ü. Yayınları, 2003), 446-452.

²⁰ Pérouse bu olguyu İstanbul’daki kendi kendine yeterli ‘güvenlikli siteler’ üzerinden işler. ‘Gelir ve kültür seviyesi’ne göre belirlenen hedef kitle, ‘seçkin’, ‘farklılaşmış’ bir yaşam tarzı söylemi ile konut sitelerine cezbedilmektedir. Jean-François Pérouse, *İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri: Çeperler, Hareketlilik ve Kentsel Bellek*, (İstanbul: İletişim yayınları, 2011)

²¹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (Çev: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1997) 101

²² A.g.e. 101

²³ <https://eksisozluk.com/beyaz-yakali-koleler> -1308619

MEKÂN-POLİTİK BİR SÖYLEM OLARAK NOSTALJİ

Funda Uz, Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü

abstract

PLACE AND IDENTITY: WHITE COLLAR INDIVIDUALS IN THEIR OFFICE SPACES

Fatmagül Aslaner Gegeoğlu, MArch, BArch, Part-time Instructor, Kadir Has University, Faculty of Art and Design, Department of Interior Architecture and Environmental Design

It can be stated that white collar urbanites today associate their identities with their work places rather than their dwellings. White collar individuals are not only inclined to associate with places that best suit their identities, but also regard places as providers of their identities. Setting out from this perspective, this paper focuses on an office project that was recently realized in Istanbul in order to discuss the relationship between white collar identities and their work spaces, with reference to in-depth interviews conducted with various actors who took part in the realization of the project together with the final users. Firstly, the definition of ‘white collar’ is discussed in relation to ‘space’, which is used in the terms of Henri Lefebvre’s definition of ‘the production of space’, and then associated with the concept of the ‘cultural capital’ defined by Pierre Bourdieu who discuss identities in terms not only of social class but also of personal choices.

Keywords: Office spaces, white collar worker, cultural capital, place, identity

Özet

İstanbul ile ilgili “yer” ve “kimlik” okumalarının kronolojik izdüşümüne baktığımızda 1980’lerin bir kırılma noktası olduğu görülür. Bu dönemde küreselleşme ve metropolleşme ile birlikte bir nostalji söyleminin mekânı geçmişten gelen referanslarını yokederek ve masalsı anlatılar üzerinden daha önce varolmadığı bir biçimde yeniden üreterek yeni bir tür yersizleşmenin önünü açtığı söylenebilir. Bu yazı, 1980’lerdeki nostalji söylemini kamusal ve iç mekânların popüler medyada yer alma biçimleri üzerinden mekân-politik bir söylem olarak tartışmayı denemektedir.

Anahtar kelimeler: İstanbul, 1980’ler, nostalji söylemi, kamusal alan, iç mekân

İstanbul ile ilgili “yer” ve “kimlik” okumalarının kronolojik izdüşümüne baktığımızda, 80’li yılların bir kırılma noktası olduğunu görürüz. 80’li yıllar, tüm dünyada ekonomik ve toplumsal politikalar-daki neoliberal yaklaşım ve uygulamaların olumlu-olumsuz yönleriyle yaşandığı, kuramsal çalışmalarında dillendirildiği adıyla “yeni zamanlar”¹, Türkiye’de sıklıkla kullanılan tanımıyla ise “değişim yılları”dır. Bugünden bakmanın getirdiği eleştirel mesafe ile, kenti kavrayışımızı farklılaştıran

fiziksel değişimlerin gündelik hayatı dönüştürme gücünü ve popüler medyada yer alma biçimleriyle kentsel söylemi oluşturmadaki katkısını incelediğimizde, o dönemi bir eşik olarak kabul etmek mümkündür.

80’ler sonrasında kent yaşamı ve gündelik hayat belirli imgeler ve belirli görüntülerle kuşatılmıştır. Gündelik hayatın dili, mekânsal karakteri ve buna bağlı olarak kentin anlamı değişmiş, bu değişimin temsil edildiği sahneler, popüler kültürün araçları çeşitlenmiş, çoğalmıştır.

Bugün çoktan kanıksamış olduğumuz mekânsal referansların, kodların ve kentsel söylemlerin tarihçesine baktığımızda 1980’ler bir ayraç olarak durur. Kentsel söylemler arasında, küreselleşme ve metropolleşme ile birlikte nostalji, 80’lerin en öne çıkan mekân kurucu pratiklerindendir. Bu kısa yazının konusu kapsamlı bir dönem okuması değildir. Bu yazıda 1980’ler sonrasında, kamusal mekânın ve iç mekânın popüler medyada yer alma biçimi üzerinden, mekân-politik bir söylem olarak nostaljinin tartışılmaya açılması hedeflenmektedir.

Nostalji Söylemi ve İstanbul

Söylem tek başına ne metin üreticisinin, ne metnin, ne bağlamın, ne de toplumsal durumun oluş-

turabildiği bir yapıdır. Söylemin en önemli özelliği bu öğelerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerin doğduğu süreçlerde oluşmasıdır. Bu yüzden söylem hiçbir zaman tek ve değişmez anlamlar sunmaz. Oluşumunda rol oynayan ilişkilerin sürekli değişken olması söylemi de sürekli olarak yenilenen, devingen bir olgu kılar (Zeyrek, 1997)².

Kentsel söyleme esas oluşturan tekil olayların varlığı değil, bu olayları hazırlayan dönüşümler ve kentsel politikaları hazırlayan olgulardır. Bu olguları belirginleştirmek için kentsel söylemin araçlarına tekrar bakmak ve anlamlı bir çerçeve içinden yeniden okumak önemli gözükmektedir. 80’ler İstanbul’unun çok parçalı kimliğini bütüncül bir kent söylemi ile ifade etmek, ancak kentin imgelenmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu imgeler, kentsel panoramanın mekânlarını yer ve kimlik tanımlarıyla yeniden kodlar (Örneğin artık “Tarlabası”, içinde yıkma ve yeniden yapma pratiklerinin var olduğu, “öteki”, “marjinal” gibi kimlikler de barındıran bir “sahne-mekân”dır). İmgeleri dillendir, kabul edilir kılan ve gündemde tutan söylemlerdir. Yeni yer ve kimlikler, söylemler ile toplumun zihninde mayalanır. 80’ler İstanbul’unu yeni bir yer ve kimlik üzerinden imgeleştirmek ise küreselleşme, metropolleşme ve özellikle de nostalji söylemleri ile mümkün olmuştur.³

Küreselleşme bağlamında, özellikle İstanbul gibi çok katmanlı bir kent söz konusu olduğunda, tarihsel ve kültürel mirasın nasıl simgesel bir sermayeye dönüştürüleceği, hangi geçmişin muhafaza edileceği ve pazarlanacağı hayati önem taşıyan sorular haline gelir. Nüfusun arttığı, tecimsel/siyasal ve toplumsal/kamusal faaliyetlerin giriftleştiği ve zaman zaman patolojikleştiği tarihsel metropol, hem doğal/fiziksel, hem de kültürel dokusuyla, kopma/yıkma ve saklama/koruma duygularını ve pratiklerini besler. Tarihsel metropol bir anlamda şantiye ve müzedir; yenilenme ve özlemedir.⁴ Dolayısıyla, yeniye öykünmenin ve onu kurma çabasının yanı sıra nostaljiyi de kurar.

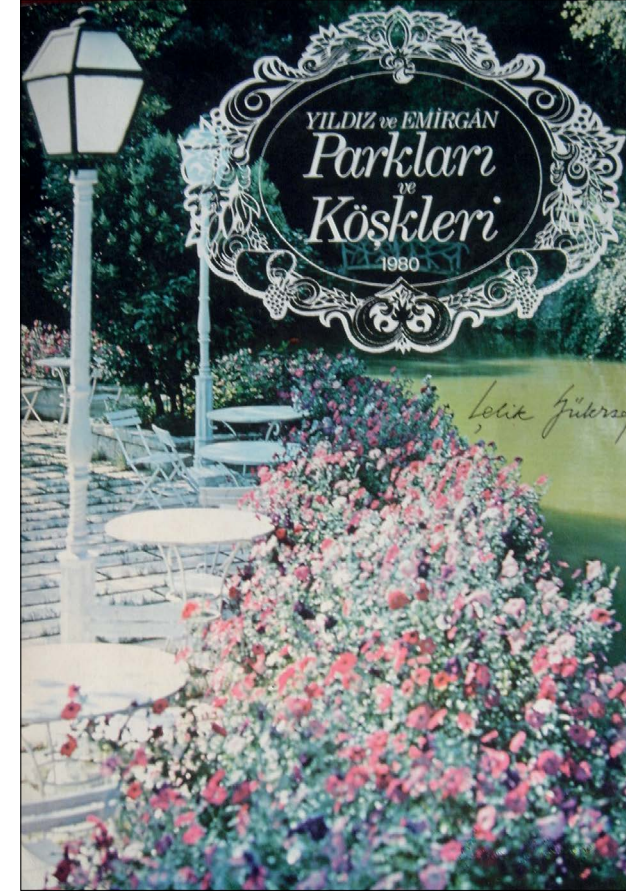
Peki nedir nostalji? Nostalji, en saf biçimiyle, hafıza/anı oluşturmaya dönük bir yoksunluk durumunu tarifler. Bu yoksunluk, geçmişin kendisinden çok geçmiş hakkındaki hikayelerden oluşur. Başka bir deyişle, geçmişin canlı, terk edilmemiş anlarını dağıtmak yerine gerçek hafızayı sökerek var olur. Nostalji, her kültürde, özellikle mevcut sosyo-ekonomik durumdan hoşnutsuz olduğunda, eski güzel günlerin imgeleriyle yaratılan alternatif bir tarihsel gerçekliğin inşasında telafi edici bir araçtır.

Lowenthal, “geçmiş yabancı bir ülkeyse, nostalji, o yabancı ülkenin en sağlıklı şekilde turistik olarak pazarlanmasıdır” der ve şöyle devam eder: “Bellek, tarih ve eski dönemlerin kalıntıları, geçmişe ışık tutarlar. Ama onların ortaya çıkardığı geçmiş, olup bitenden ibaret değildir; büyük ölçüde bizim kendimizin, seçici bir erozyon, unutkanlık ve icat aracılığıyla yarattığımız bir geçmiştir.”⁵

80’ler Türkiye’inde de durum böyledir. Nurdan Gürbilek’in anlatımıyla, bu yılların önemli özelliklerinden biri geçmişe duyulan ilginin artmasıdır. Fakat bu geçmiş, “bugüne olan uzaklığıyla beliren bir tarihsel ortam ya da iklim değil, bugünün ihtiyaçları ve fantazilerini uyaran bir imge”dir; “dolayısıyla tüketilebilir”. Yine Gürbilek’in anlatımıyla bu yıllarda ülkede “yaygın olarak tüketilebilecek” bir “pop tarih” kurulmuştur. “Bunu mümkün kılan şey, imgeleri tarihsel yükünden kurtaran, geçmişi bir alıntıdan ibaret kılan, tümüyle keyfi ve nedensiz bir dilin çeşitli alanlarda yaşar kılınabilmesidir.”⁶

Tüm dünyada 80’ler ve 90’lar kentin geçmişiyle bütünsellik kurma projelerinin büyük bir canlanma içine girdikleri bir dönem olmuştur. Yapı ölçeğinden çok kent ölçeğinde, restorasyon yerine yeniden yapım faaliyetleriyle ilgili tüm anlatılar, yapıların gerçek, yaşanmış tarihinden bahsetmekten çok nostaljik hafızalar kurma gayretindedir. Seçilmiş “tarihsel” kimlik, ona eklemlenen her türlü yaşanmışlığı gölgeleyerek bellekte yeni bir ilişki sistemi kodlamaktadır. Yeniden üretilmiş bu yapılar ve kentsel örüntüler hiçbir zaman var olmadıkları bir biçimde, yeni bir teknik, yeni bir işlev, yeni bir bağlam ile ama yeni olmayan, eski gibi görünen bir biçimde karşımızdadır. Nostalji bir zamansal mesafe ve yer değiştirme sancısıdır. Yeniden kurucu nostaljinin tarihsel zaman göstergelerine, pas, yıkıntılar, kusurlar ve çatlaklara, hiç ihtiyacı yoktur.⁷

80’ler İstanbul’u ise tarihselliğe bakıştaki farklılıkların çarpıştığı pek çok kentsel projeye tanıklık eder. Dönemin nostaljik söyleminin en çok yankılandığı kentsel projeler kuşkusuz Turing’in restorasyon çalışmalarıdır. 80’li yıllar boyunca, Yıldız Parkı’nda Malta Köşkü, Çadır Köşkü, Pembe ve Yeşil Seralar; Emirgân Parkı’nda Beyaz Köşk, Sarı Köşk ve Pembe Köşk; Çamlıca Tepesi Tesisleri ve Hıdiv Kasrı’nda yapılan çalışmalar, restorasyon ya da yenileme adı altında, tasarımı Turing başkanı Çelik Gülersoy’un bizzat yaptığı eklerle birlikte büyük ölçüde yıkıp yeniden yapılmadır (**Görseller 1 ve 2**).



Görsel - 1 :Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, Broşür, 1983.



Görsel - 2 :“‘Pembe Sera Yapılıyor: 1980 kışı. Gülersoy dizaynı. Çizimsiz. (Sadece “tarifle”). Kaynak: Türkiye’ye Bir Işık’tı, Turing 1977-1993, (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1995), 48.

Turing ve başkanı Çelik Gülersoy, bu çalışmaları İstanbul halkını tarihle, sanatla, buluşturmak adına yapıyor, halkın sahip olmadığı lüksü onlara bu sarayları açarak yaşattığını iddia ediyordu. Tarihselliği görselleştirmeye yardımcı olacak her türlü detay, koçu arabaları, faytonlar, kırmızı kadifeler, varaklar bu yaklaşımın sonucunu, bir dekorlaştırma faaliyetinin parçası olarak yenilenen saraylarda kendine yer buluyordu (**Görseller 3 ve 4**). Turing tarafından üstlenilen Soğukçeşme Sokağı restoras-



Görsel - 3:Koçu Arabası. Yüzyıllar Sonra İstanbul’da Tekrar Sahnedel. Kaynak: Türkiye’ye Bir Işık’tı, Turing 1977-1993, (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1995), 74.



Görsel - 4 :Soğukçeşme Sokağı, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, Broşür, 1986.

yonları Gülersoy ile dönemin İstanbul Belediye Başkanı Bedrettin Dalan’ı sokağın tarihsel öneminin olmadığı, dolayısıyla yıkılabileceği konusunda karşı karşıya getirirken, Tarlabası yıkımları konusunda akademisyenlere karşı Gülersoy yıkımın meşruluğunu savunmaktaydı.⁸

İstanbul bir yandan büyük bir imar ve inşaat faaliyetiyle dönüşürken, eski kentsel çevreye özlem, 80’lerde farklı üretim platformlarında görünür hale geldi (**Görsel 5**); kimi zaman metinsel, kimi zaman mekânsal eylemlere dönüştü. Örneğin, kentteki yeni yaşamın “anti”sini eski Beyoğlu simgeliyor



Görsel - 5 :“‘Anılarda Yaşayan Oteller” Yazı Dizisi, Hürriyet, 03.01.1987.



Görsel - 6: Cumhuriyet, 03.02.1985.

ve bu simgenin çarpıcı olabilmesi için geçmişten kopuk bir Beyoğlu anlatılıyordu (**Görsel 6**). Bugün varolmayanı geçmişte olduğundan daha büyük bir tezahüratla yad etmek, öyküleştirme ya da yitikklik duygusuyla anmak, bugünün mekânını yersizleştirerek gerçeklik duygusundan koparmak olarak tanımlanabilecek bu eylemler nostaljiden besleniyordu. Dönemin gazetelerinde, özellikle yazı dizileri şeklinde kendine yer bulan bu öyküleştirme, nostalji söyleminin toplumsal hafızaya yerleşmesinde önemli bir araçtı.

Fakat 80'ler İstanbul'unda nostalji söylemi ile dönüşen sadece bu kentsel sahne-mekânlar değildir. Kamusal-özel mekânlar karşıtlığının kurulmasında da aynı söylem etkindir. 1980 askerî darbesiyle birlikte kamusal alanın yıkımı iç mekâna çekilmeyeyle sonuçlanmış, "dekorasyon" kavramı Türkiye gündemine yerleşmiştir. Türkiye'nin ilk iç mekân düzenleme dergisi *Ev Dekorasyon* 1976'da yayımlanmaya başladı. Bu bir anlamda ev iç mekânının keşfedilişidir. Hiç azımsanmayacak bir toplum kesimi kendisini ev iç mekânının estetiğiyle meşgul eder. Kamusal alanda gözükme için bile yer bulunamayan bir ortamda kişi kendini hem gerçek hem de psikolojik olarak güvende hissedebileceği özel alanına, evine, ev iç mekânının korunmuşluğuna kapatır.⁹



Görsel - 7: Arredamento Dekorasyon, 1991, Mayıs, 56

Buna paralel olarak, eskiden mahrem, korunaklı olan bu alan gündeliğin diline karışır; bir yandan "özel hayatlar" konuşulurken, diğer yandan mekânın kullanıcılarının fotoğraflarıyla dekorasyon dergileri, magazin ekleri ile seyre sunulduğu yeni bir dönem başlar (**Görsel 7**). Özel ve özerk olan iç mekânın, hem sözel dili, hem mekânsal karşılığının ortak beğeniler ve zevkler üzerinden yeniden ama hiç yeni olmayan bir biçimde kurulduğu bir dönemdir bu. "Özel", yaşanmamış bir geçmişten seçilmiş nesnelerle aynılaştırmıştır. Nostaljik kabul edilebilecek bu nesneler, toplumsal kodlar, normlar ve belirli hiyerarşiler içinde arzuları ve özlemleri genelleştirir. Bütün evlerin birbirine benzemesi yeni bir tür "yersizlik"tir. Evlerin iç mekânı aynılaştırarak "yersizleşirken", kentsel bağlamdan koparak oluşturulmuş güvenli siteler de mimari özellikleri, geleneksel Osmanlı konutlarına referansları, pazarlama metinlerinde eski mahalle dokusuna ve "sorunsuz" eski İstanbul'a duyulan özleme yaptıkları vurguları ile yersizliğin tanımını yeniden yaparlar (**Görsel 8**).

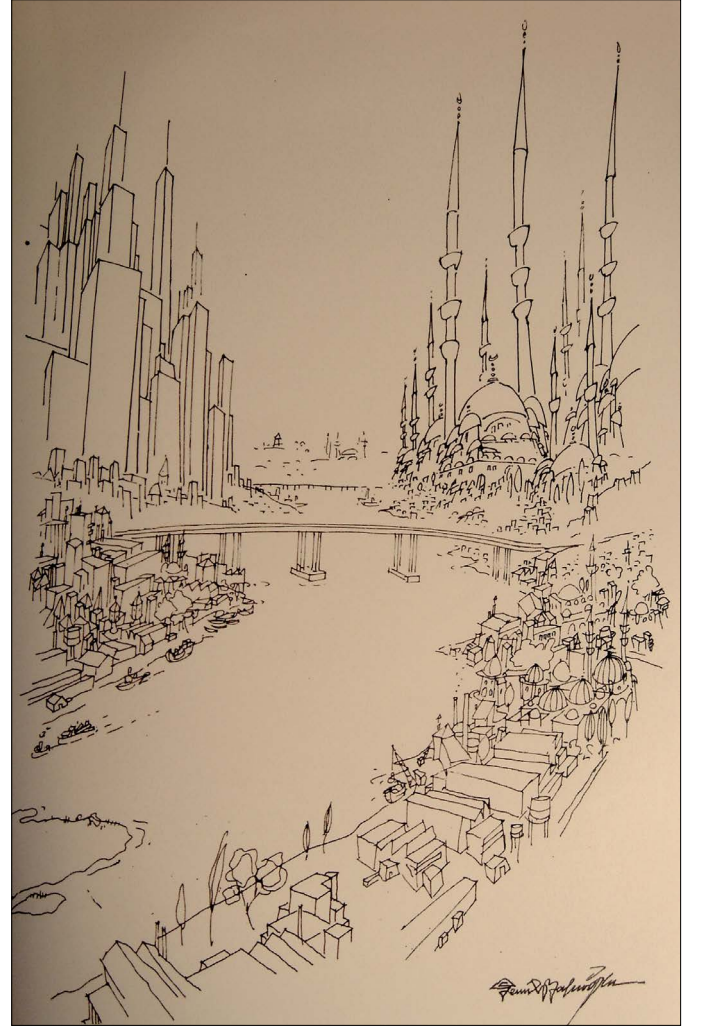


Görsel - 8: Nokta, 10.08.1986, Dönemi için ilk sayılabilecek olan bu reklama ve onu imgeleştiren söyleme bugün gazetelerde hergün rastlıyoruz ve kanıksadık.

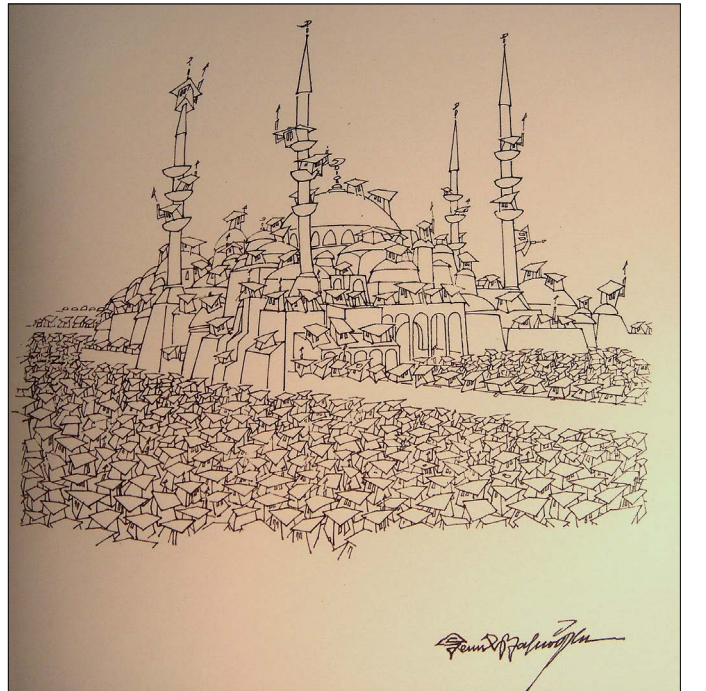
Kentsel söylemlerin kenti dönüştürebilme potansiyelinin arkasında gazete yazıları, reklamlar, karikatürler, sinema, edebiyat gibi çeşitli popüler kültür araçları vardır. Söylem, kentsel bağlamı oluşturan, kentin fiziksel yapısını tanımlayan her türden unsurun kentsel gerçekliğin dil üzerinden yeniden kurulmasıyla oluşmuş bir katmandır. Bu katman kentsel gerçekliği daha da belirginleştirir; hatta kimi zaman gerçekliği aşan bir "dev aynası" işlevi de görebilir. Burada popüler kültürün ve popüler medyanın kentsel söylemleri ortaya çıkaran, dönüştüren, parlatan, cılalayan ya da gölgeleyen bir sahne, bir ekran gibi çalıştığını görürüz.

Nostalji söyleminin kamusal alanda ve özel alanda farklı mekân pratiklerini ortaya çıkarması karikatür aracılığıyla da okunabilir. Toplumsal değişim hayatın her alanını etkilediği gibi, değişimi oluşturan çatışma ve uzlaşma mizaha yansır. Karikatür çizgili makale değildir. Özellikle anlatım olanaklarının kullanılmasının dolaylı yollardan engellendiği zamanlarda, karikatürün imge repertuarı genişler ve karikatür içinde yaşanan anın kültürel söylemine katılır, gündeliğin kodlarını kavrar, süzer ve vurgular. 80'li yılların başında ve sonunda yayınlanmış iki karikatür kitabı, bu dönemdeki yaygın nostalji söylemiyle biçimlenen mekân, yer ve kimlik kurgularına dair çarpıcı bir yorum getirmektedir.

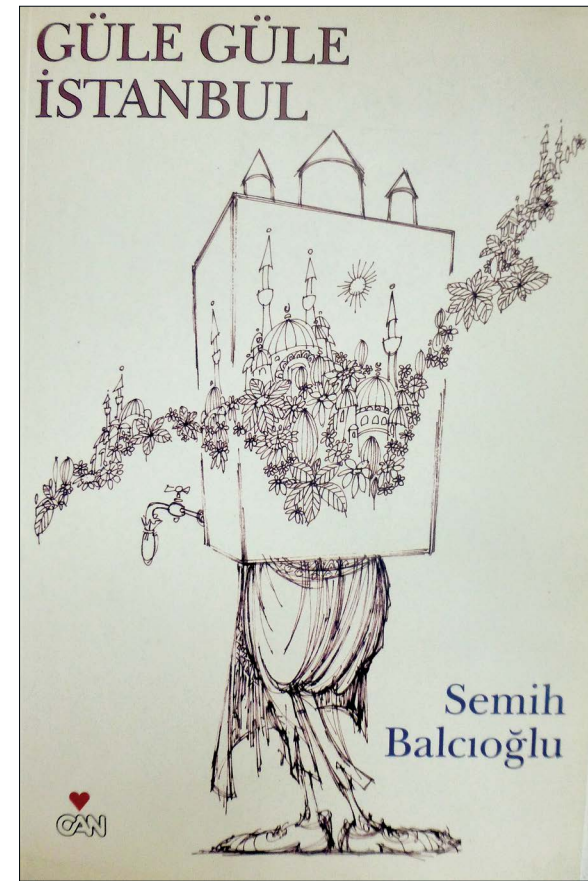
Bunlardan birincisi, Semih Balcıoğlu'nun *Güle Güle İstanbul* karikatür albümü, kamusal mekânın aynılaşıp daraldığını vurgulaması açısından önemlidir. Balcıoğlu, albümdeki tüm karikatürlerinde kentsel mekânın dönüşümüne yönelik eleştirisini eski İstanbul'un kaybı üzerinden kurar. Kitabın öndeyişinde Yaşar Kemal de bu çizgisel eleştiriyi sürdürür nitelikte bir eski İstanbul ağıtı kaleme alır¹⁰ (**Görseller 9,10,11**). Köksüzlük, yabancılaşma, yersizlik bu yazının ve tüm albümün öne çıkan imgele-



Görsel - 10: Semih Balcıoğlu, *Güle Güle İstanbul*, İstanbul: Can Yayınları, 2004.



Görsel - 11: Semih Balcıoğlu, *Güle Güle İstanbul*, İstanbul: Can Yayınları, 2004.



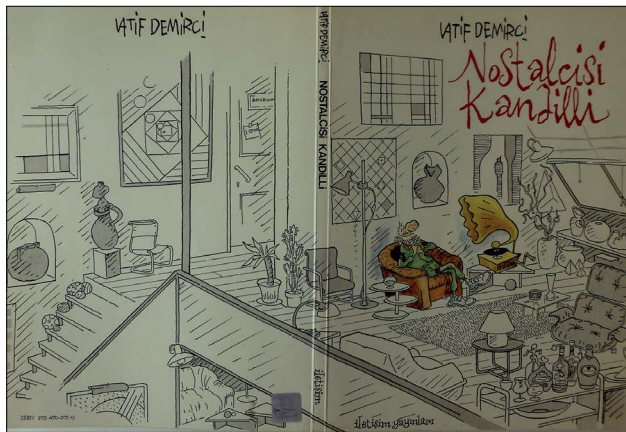
Görsel - 9: Semih Balcıoğlu, *Güle Güle İstanbul*, İstanbul: Can Yayınları, 2004.

ridir. Karikatüre konu olan “yer”, İstanbul'da herhangi bir yerdir.

Latif Demirci'nin *Nostalcisi Kandilli* karikatür albümü¹¹ ise kentsel mekâna ve kamusal alana yönelik eleştirilerel bir içerikle birlikte, iç mekânı sahne edinmesi açısından bir ilk olma özelliği de taşır. Değişen gündelik hayatın imgeleriyle karşılaşan bireyin şaşkınlığı, pozisyonu, iç mekânı sahne olarak kullanan karikatürler üzerinden vurgulanır. Politik afişleri kaldıran, Japon feneri lambalar asan yeni entelektüellerin, çıplak ampullü, eşyasız fakirlerin evlerinin içi, nostalji söyleminin nesneleştirdiği mekânsal anlatılarla yüklüdür (**Görseller 12,13,14**).

...

Nostalji zamanda mekânın, mekânda zamanın haritasını çıkarır ve özne ile nesne arasındaki ayrıma ket vurur. Nostalji parçalarını ortaya çıkarmak için iki yönlü bir hafıza mekân arkeolojisine ve yine katmanlı bir yanılsamalar ve gerçek pratikler tarihine ihtiyaç vardır. 1980 sonrası, küreselleşme ve metropolleşme ile birlikte mekân-politik bir söylem olarak araçsallaşan nostalji, mekânı, geçmişten gelen referanslarını yok ederek ve daha önce varolmadığı bir biçimde yeniden üreterek, masalsı anlatılarla gündelik yaşamın kullanımına sunmuş, İstanbul özelinde Türkiye için yeni bir tür yersizleşmenin önünü açmıştır. Bu söylemin popüler kültür ve medya üzerinden kurulma biçimlerinin burada sunulan kısıtlı örneklerin zenginleştirileceği çalışmalarla çözümlenmesi dönemin ve sonrasında kuşkusuz daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır.



Görsel - 12: Latif Demirci, *Nostalcisi Kandilli*, İstanbul: İletişim Yayınları, Çizgiler Dizisi 2, 1993, Kapak.



Görsel - 13: Latif Demirci, *Nostalcisi Kandilli*, İstanbul: İletişim Yayınları, Çizgiler Dizisi 2, 1993, Kapak.



Görsel - 14: Latif Demirci, *Nostalcisi Kandilli*, İstanbul: İletişim Yayınları, Çizgiler Dizisi 2, 1993, Kapak.

DİPNOTLAR:

- ¹ Bu tanımlama için bkz. Stuart Hall ve Martin Jacques, *Yeni Zamanlar*, (İstanbul: Ayrıntı, 1995).
- ² Deniz Zeyrek, “Söylem ve Toplum”, *Söylem Üzerine*, ed. A. Kocaman ve ark.(Ankara: Hitit Yayınevi, 1997), 33-66.
- ³ Bu konuyu detaylı ele aldığım çalışma, Funda Uz Sönmez, 80’ler İstanbul’u Kentsel Söylemini Popüler Yazılı Medya Üzerinden Okumak, (İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, 2008) yayınlanmamış doktora tezi.
- ⁴ Ahmet Oktay, *Metropol ve İmgelem*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 225.
- ⁵ David Lowenthal, *The Past is A Foreign Country*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 37.

⁶ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak, 1980’lerin Kültürel İklimi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 24.

⁷ Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, Çev.: Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 81.

⁸ Bugünkü mekân-politika söylemlerini hatırlatan bu seçmeci tarihsel sahiplenme tavrına maalesef artık alışkınız.

⁹ Uğur Tanyeli, *Mimarlığın Aktörleri, Türkiye 1900-2000*, (İstanbul: Garanti Galerisi, 2007), 447.

¹⁰ Semih Balcıoğlu, *Güle Güle İstanbul*, (İstanbul: Can Yayınları, 2004).

¹¹ Latif Demirci, *Nostalcisi Kandilli*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).

abstract

NOSTALGIA AS A SPATIO-POLITICAL DISCOURSE

Funda Uz, Associate Professor, Dr., Istanbul Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture

A chronological projection of “place” and “identity” readings about Istanbul shows that the 1980s were a breaking point. In these years, nostalgia, along with globalization and metropolization, led to a new kind of “placelessness” by destroying previous spatial references, regenerating them in an unprecedented form and re-presenting them into daily life in the form of a mythical narration. This paper aims to discuss nostalgia as a spatio-political discourse with reference to the representation of public and interior/private spaces in popular media in the 1980s.

Keywords: Istanbul, 1980s, nostalgia discourse, public space, interior space



TMMOB MİMARLAR ODASI ANKARA ŞUBESİ
KONUR SOKAK 4/3 KIZILAY ANKARA