

Еда Старова Тахир (Северна Македонија)
Институт за етнологија и антропологија
Природно-математички факултет - Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
е-пошта: eda@pmf.ukim.mk

ГЕЗИ ПАРК КАКО ВИД НА СПОНТАН РАЗВОЈ: ПРЕОСМИСЛУВАЊЕ НА ЈАВЕН ПРОСТОР ВО ТУРЦИЈА

Апстракт: Тематиката на овој текст е движењето „геџи парк“, кое се случи во летото 2013 г. во Турција. Започнувајќи во форма на мирни протести со цел да се прекине уривањето на Геџи парк за потребите на проектот за претворање на Таксим во пешачка зона, набргу движењето стана едно од најголемите социјални движења во турската историја. Жители од сите возрасти, класи и општествени групи се соединија за поддршка откако владините обиди да се задуши протестот со употреба на брутална полициска сила предизвикаа многубројни критики. Покрај тоа што движењето не доведе до драстична политичка промена, сепак остави трага врз турската јавност, особено поради огромната солидарност и општествена кохезија од страна на учесниците. Според тоа, може да се каже дека движењето геџи парк претставува еден вид „спонтан развој“, неформален процес низ кој жителите на Турција ја преосмислија турската јавност и можностите за форми на живот во државата. Од огромна важност во овој процес е долгорочната поделба во турската јавност помеѓу секуларните, кемалистичките „модернисти“ и исламските, наречени уште и ердогански „конзервативци“. Може да се каже дека во контекст на репресивната и стишувачка држава, како во минатото така и во сегашноста, жителите на Турција создадоа заедница Геџи како директна опозиција, во која општествените хиерархии беа тргнати, а слободата на изразување беше издигната како една од највисоките вредности. Неформалниот начин на организација и одржување на општествената стабилност може да се гледа низ призмата на „неформален развој“, кој директно влијае врз замислите и дејствијата на луѓето, како и на потенцијален извор на знаење за развојот како дел од формалниот сектор. Во оваа смисла, може да се употреби пристапот „развој како слобода“ на Амартија Сен за да се објасни како слободата на изразување имаше клучна улога во конструкциите на овие замисли. На крајот, етнографските истражувања и антрополошките студии можат да бидат корисни во применувањето на знаења од неформалниот сектор во формални развојни стратегии.

Клучни зборови: движење „геџи парк“, Турција, спонтан развој, јавен простор.

Во 2013 година, светот стана сведок на мобилизацијата на илјадници луѓе за едно од најголемите општествени движења во Турција. На 28 мај, во паркот Геџи во

Истанбул, мал број активисти за заштита на животната средина се собраа со цел да го запрат неговото уништување за потребата на проектот за претворање на Таксим во пешачка зона, урбанореконструкциски проект започнат од страна на Реџеп Таип Ердоган и *Партијата за правда и развој* (Adalet ve Kalkınma Partisi – АКР/АКП). Откако активистите успеаја привремено да ги спречат работниците, тие одлучија да преспијат во паркот. По неколку дена, в зори, полицијата влезе во паркот и започна да ги пали шаторите на активистите и присилно да ги брка со употреба на солзавец. Следеше јавен револт против полициската бруталност и против премиерот Ердоган, кој беше обвинет за самиот проект за реконструкција, како и за авторитативниот пристап кон учесниците во протестите.

Наредните неколку дена, сè поголем број луѓе им се придружија на протестите. Впечатлив елемент беше солидарноста што произлезе од разновидните групи учесници, а уште повеќе полифонискиот карактер на самите протести. Во длабоко поларизирана држава, каде што повеќето луѓе се сместуваат во некаква категорија, најчесто во опозиција помеѓу секуларен или исламист, модерен или заостанат, неморален или морален, движењето гези не потпадна под ниту една ваква категоризација. Постојано се јавуваа разновидни барања и причини за мобилизација, со што им беше дозволено на сите групи што учествуваа да влезат во меѓусебен дијалог. Движењето „донесе еколошки активисти, ЛГБТ-групи, Курди, феминисти, антикапиталистички муслимани, студенти, правници, новинари и професори заедно. 'Таууир – connecting people' беше честа шера“ (Erhart 2014: 1724).

Турција поетски ја отсликува својата географска локација помеѓу два континента во поделбата на визијата помеѓу онаа на Ататурк за модерна, секуларна република и другата за конзервативната исламска Турција. Оваа поделба генерира контроверзии до ден-денес, што во последно време се гледа во опозициската реакција против Реџеп Таип Ердоган и АКП. Воедно, етничките поделби и конфликти помеѓу Турците и Курдите, потоа чувствителното прашање за ерменскиот геноцид, постојните предрасуди кон алевитската и ромската заедница, како и сè поголемите економски разлики помеѓу различните класи и економски идеологии, исто така, се присутни во Турција (Baran 2010: 10). Современите глобални дискурси за човекови права дополнително водат кон поделби, бидејќи ЛГБТ-групите и феминистичките активисти, сексуалните работници и групата чарши¹ ги нарушуваат нормативните замисли на турската јавност.

Движењето гези не беше само општествен револт против владата на АКП туку и простор за „манifestирување слобода“ – отворен простор во кој целата јавност беше добредојдена за најразлични активности (Öztürkmen 2014: 51). Слободата на изразување беше добредојдена промена за учесниците, по долги периоди цензура и рестриктивни режими (секуларни и исламистички), кои генерираа атмосфера на замолчување во државата. Во рамките на движењето гези, луѓето создадоа пастиш, креирајќи заедница каде што секој може да полемизира за сопствениот поглед на светот, државата и околната јавност. Отпорот во Гези претставуваше процес, не само настан, во кој „значањата се дестабилизираа“, дозволувајќи ѝ на турската јавност

1 Најголемата навивачка група на истанбулскиот фудбалски клуб Бешикташ.

да се менува и трансформира (Öztürkmen 2014: 40). Општествените хиерархии што генерираа антагонистички односи помеѓу различните општествени групи беа срушени бидејќи различни учесници ги проблематизираа балансираните позиции на моќ и легитимност во создавањето на движењето. Преку употреба на пристапот „развојот како слобода“ на Амртија Сен (Amartya Sen) и парадигмата на човечки развој, може да се смета дека отпорот во Гези претставуваше процес на „неформален“ човечки развој, кој доведе до подобар квалитет на живеењето со проширување на слободите на поединците во однос на преосмислувањето на турската јавност како простор на кохезија и дејствување во таа насока. Слободата на изразување беше клучен фактор за трансформација на замислите на јавната сфера како простор базиран на општествена еднаквост, кој може да биде проблематизиран и оформен од страна на сите поединци. Преку преглед на материјали поврзани со антропологијата на државата, целта на овој текст е да се разгледа како замислувањата на јавноста влијаат врз односот на општеството кон државата и како тие можат да придонесат за општествена кохезија. На крајот, со разгледување на дискусиите за создавањето на дихотомијата на неформален/формален сектор, можно е да се направи обид да се примени истата поделба во парадигмата на човечкиот развој и да се смета дека неформалниот општествен развој може да биде корисен ресурс за информирање на политики во формалниот сектор.

Историја на секуларизам и исламизам

Првата република

Секуларната Турска Република била воспоставена во раниот 20 век од страна на Мустафа Кемал Ататурк, кој го донел крајот на долговековната Османлиска Империја (Walton 2013: 185). Турски идентитет базиран на европски, модерни, секуларни вредности бил институционализиран во форма на устав на државата. Во таа смисла, во академските кругови и во политичкиот дискурс, историјата на Турција генерално била замислена како историја на „вестернизација“ – во контекст на секуларните пофалби или, пак, исламистички критики (Navaro-Yashin 2002: 10). Истовремено, пак, турската држава била создадена врз база на национализмот и авторитаризмот (Walton 2013: 185). Турскиот секуларизам речиси секогаш се толкува како ататурски, лаицистички тип секуларизам (Walton 2013: 185). Како што вели Валтон, секуларизмот се јавува во различни форми, најчесто поделени во либералистичкиот „пасивен“ модел од британската традиција и државниот „асертивен“ тип од француско-јакобинската традиција (ibid.). Поради тоа, дихотомијата на религиското и секуларното владеење секогаш не може да се изедначува со конзервативните и либералните политики, како што може да се заклучи според примерот на некои западни модели. Турскиот авторитарен и асертивен секуларизам дозволи либералнорелигиските практики да „воспостават издржана, гласна критика на турскиот државен секуларизам“ (ibid.).

Во децениите по владеењето на Ататурк, војската периодично навлегуваше во политиката на државата преку државни удари со цел да го зачува државниот секуларизам. Исламското владеење повторно навлезе во Турција во 1990-тите години. Исламистичката партија на благосостојба (Refah Partisi) освои 25 % од изборните гласови во Истанбул, означувајќи го влезот на исламизмот во турската политика (Navaro-Yashin 2002: 23). Втората република, окарактеризирана по својот напад кон секуларизмот, се јави по освојувањето на власта од страна на поумерената исламска партија, Партија за правда и развој – АКП (Diken 2014: 316–317). Турција навидум е заглавена во циклусите на секуларизам и исламизам низ годините. Следствено на овие настани, значењето на турската култура се создавало и пресоздавало од страна на различните групи што живеат во Турција, во согласност со нивните вредности. Наваро-Јашин (Navaro-Yashin), во нејзината етнографија на јавниот живот во Турција во 1990-тите, опишува средба на жена со шамија и жена со кратка коса облечена во „западен“ стил и нивното двоумење дали другата е туѓинка.

Забулената жена беше изненадена. „Зборуваш турски?“, таа воодушевено праша. „Да, ја сум Турчинка!“, кажа жената со кратка коса, вознемирена од прашањето. „Ох! Не личиш на Турчинка. Личиш на западњачка“, рече забулената жена. „Ти исто така не личиш на Турчинка“, рече другата, „мислев дека си Арапка.“ „Ох!“, рече забулената жена, „фала му на Бога што сме Турци и муслимани.“ „Па, и ние сме“, рече жената со кратка коса (Navaro-Yashin 2002: 19).

Втората република

АКП првпат дојде на власт во 2002 година. Оттогаш, истата партија има победено на четири избори по ред и постепено се здобива со значителен степен на политичка и законодавна моќ во Турција (Varnali, Gorgulu 2015: 1). По подолг период на висок економски раст и брз развој, економскиот раст во Турција започна да стагнира на крајот на третиот мандат на АКП, речиси истовремено со започнувањето на реконструкцијата и приватизацијата на урбани места од страна на АКП со објаснување дека старите градби не се адекватно изградени да издржат земјотреси (Germen 2015: 13). АКП успеа да воведо раст на БДП по глава на жител од 5,5 % помеѓу 2002 и 2008 година, промовирајќи политики за подобрување на животниот стандард, какви што се: еднаква здравствена заштита и образование, како и намалување на сиромаштијата со употреба на развојни политики насочени кон сиромашните категории граѓани (Ağan 2013: 1–2). На крајот на мандатот на АКП, за време на протестите за паркот Гези, административните политики веќе беа пренаменети кон раст преку приватизација (Ağan 2013: 3). Ердоган сè повеќе беше обвинуван за создавање на екстремно поларизирана политичка атмосфера во Турција. Фаро и Демирхисар укажуваат на тоа дека, иако поголем број од учесниците во движењето гези парк не биле политички активни или дека не дејствувале во името на одредена

политичка партија, сепак, забележлива е општата поделба помеѓу поддржувачите на АКП и исламизмот и оние на Ататурковиот секуларизам (Farro, Demirhisar 2014: 180).

Ердогановата комбинација на демократски институции, приватизација и растечки развој, како и на исламски вредности стекна голема поддршка низ Турција. Истовремено, Ердоган е често подложен на критики поради неговата неолиберална агенда и исламски реформи, кои многумина ги сметаат како движење кон исламистички неоосманлизам (Örs 2014: 6). Движењето гези парк се создаде на спонтан начин, но неговото опстојување е рефлексивна на растечкиот антагонизам кон АКП и авторитативното водство на Ердоган. Како што Џудит Батлер (Judith Butler) наведува во нејзиниот вовед во збирката есеи на тема Гези парк, Ердоган покажува како „авторитаризмот може да коегзистира со форми на либерална демократија во кои сè повеќе владеат неолиберални логики“ (Butler 2014: x).

Ова ја претставува непосредната политичка ситуација во периодот на движењето гези парк. Според тоа, многумина го сместија гези во одредена категорија протести, споредувајќи го движењето со серијата протести против авторитаризмот, колективно познати како арапска пролет, или вклучувајќи го во листата на глобалните движења „Оссуру“, кои започнаа на Вол стрит и се проширија низ светот (Yıldırım 2013). Но, движењето гези во Турција се издвојува од ваквите категоризации поради специфичниот политички и историски контекст (Butler 2014: vii).

Гези парк

Проектот за претворање на Таксим во пешачки простор претставуваше проект за реконструкција на паркот Гези со објект во стил на османлиска воена барака во кој би бил сместен трговски центар (Varnali, Gorgulu 2015: 1; Öztürkmen 2014: 40). АКП беше позната по нејзината реконструкција на урбана Турција, вклучувајќи приватизација и гентрификација на маала и паркови во Истанбул со цел да се изградат приватни резиденцијални објекти или, како во случајот со Гези парк, трговски центри (Aran 2013: 3). Овие проекти често се соочуваа со протести и опозиција, но тие секогаш биле мали во однос на јавната свест и поддршката (Farro, Demirhisar 2014: 177). Протестот во Гези парк започна на сличен, мирен начин, а ескалира на четвртиот ден на кампот, на 31 мај, кога полицијата со употреба на сила навлезе во паркот (Abbas, Yigit 2014: 63).

Може да се каже дека прекумерната употреба на сила од страна на полицијата го создаде јавниот скандал што доведе до „експлозијата“ на Гези парк. Полициската бруталност, омаловажувачкиот однос од страна на владата, репресијата и прогонството на новинари, активисти и други поддржувачи на протестите генерираа сè поголемо незадоволство и критики кон тоа како државата се справуваше со движењето (Abbas, Yigit 2014: 63-64; Varnali, Gorgulu 2015: 1).

Ја видов сликата од „жената во црвено“² на Фејсбук. Полициското насилство истовремено ми остави впечаток и ме шокира повеќе од самото откорнување на дрвја планирано од владата. Исто така ми остави впечаток зголемувањето на учеството во демонстрациите. Причината зошто сакаа да ги исечат дрвјата беше проширување на патот. Во моето искуство како жител, нормално беше да се види сечење на дрвја за глупави причини, и никој не го спречуваше тоа. (Farro, Demirhisar 2014: 182).

Фаро (Farro) и Демирхисар (Demirhisar), социолози што реализирале теренско истражување во Истанбул во текот на летото по движењето во Гези, ја приложуваат изјавата на Ферда, кој живеел во областа на Гези од детство. Ферда бил „апатичен“ за време на сите владини промени и реконструкции, но сепак се приклучил на протестите. Полициското насилство кон учесниците во протестите и чувството „дека конечно ситуацијата се смени со движењето“ го поттикнало да се приклучи. Поединци што првично немале покажано интерес за проектот или, пак, ја поддржувале таквата реконструкција биле мотивирани да се вклучат во отпорот како одговор на прекумерната употреба на сила и недозволувањето на мирен протест (Abbas 2013: 21). „Како што револтот се зголеми на урбаната скала на Истанбул, примарниот политички фокус на протестите за повторно заземање на правото на градот се промени (...) во протест за граѓански права и индивидуални и колективни слободи, кои беа сериозно ограничени од растечкиот авторитативен стил на владеење на премиерот Ердоган во креирање на јавните простори и градот“ (Varnali, Gorgulu 2015: 1).

Самиот Гези парк беше трансформиран во заедница што нудеше бесплатни услуги како што се кујна, медицинска и ветеринарна клиника, база за полнење електронски уреди, библиотеки, градина за зеленчук, работилници и други образовни и забавни активности, вклучувајќи и музеј на „револуцијата“ (Erhart 2014: 1728; Örs 2014: 7). На интернет се појавија рачно нацртани карти што покажуваа каде се наоѓа секоја услуга, како и летоци со правни и медицински информации (Historical Atlas of Gezi Park, 2013). Покрај услугите што се нудеа во Гези парк, приватни хотели и кафеани ги отворија своите врати за учесниците во протестите, адвокати и доктори нудеа професионални услуги бесплатно, додека влијателни луѓе, како што се познати личности, покажаа поддршка кон паркот со цел да се зголеми свеста. Креативци го привлекуваа вниманието на медиумите и на интернет со перформанси, постери и песни, додавајќи во збирката на тоа што Арзу Озтуркмен (Arzu Öztürkmen) го нарекува собрано творештво за Гези („Gezi-lore“)(Öztürkmen 2014: 41). Впечатливи перформанси беа „Човекот што дава отпор“³, човек што неподвижно стоеше на плоштадот Таксим

2 Фотографијата од „жената во црвено“ беше популарна слика поврзана со Гези парк. На фотографијата, направена од Осман Орсал, може да се види како полицијата прска солзавец во лицето на Џејда Сунгур, која носи црвен фустан. Оваа фотографија се претвори во еден од попознатите симболи на протестот.

3 „Diren Adam“. Зборот diren на турски истовремено значи стои и дава отпор. Самиот наслов на перформансата е игра на овој збор, каде што учесникот „дава отпор“ со стојење.

со часови (Diken 2014: 319), дервиш во вртење што носеше гас-маска и луѓе облечени како пингвини како критика кон телевизискиот канал Си-ен-ен Турција и нивното прикажување на документарен филм за пингвини наместо тековните протести (Diken 2014: 316). Думан (Duman), популарна музичка група, посвети цел албум кон отпорот, вклучувајќи и химна за движењето наречена „Ејвалах“⁴. Цез-хорот на Универзитетот Богазичи (Boğaziçi University) препеа и напиша песни посветени на „чапулерите“⁵ (ibid.). Како одговор на критиката на премиерот Ердоган на отпорот со тенцериња и тави, вечерна перформанса во која жители тропаа на тенцериња и на тави на нивните прозорци, групата Кардеш туркулер (Kardeş Türküler) ја напиша песната „Звукот на тенцериња и тави“ и објави спот на кој тие ја свират песната со употреба на прибор за јадење⁶.

Балка Арда (Arda) забележува дека прикажувањето на уметност и креативност им дозволи на учесниците на протестите да се спротивстават на обвинувањата на Ердоган дека тие се вандали (çapulcu) и дека „немаат ништо вредно да придонесат за Турција или за светот“ (Arda 2015: 14). Дали самите уметници имале таква цел во нивното творење останува под прашање, но може да се каже дека уметноста има своја функција во општеството со тоа што нуди скептичен поглед кон општеството (Germen 2015: 17). „Скептицизмот е една од компонентите на прогресивно општество и јавните уметнички дела што претставуваат фиктивни конструкции и дозволуваат вклучување на јавноста со поттикнување на луѓето да решаваат загатки заедно“ (ibid.). Употребата на уметноста или спортот како дел од протестите нагласи друг вид живот преку кој ѝ се дозволи на јавноста да го преосмисли концептот на времето не како експлоатиран ресурс за здобивање капитал, туку како ресурс за збогатување на духот (Arda 2015: 14). Уметничкото искажување, претходно во голема мера цензурирано, беше добредојдено во Гези.

Гези претставуваше полифониски простор на отпорот, во кој највпечатливиот елемент не беше само разновидната заднина на сите групи, туку разновидните гласови, искажани истовремено без да се стопат еден во друг. Културниот центар Ататурк на плоштадот Таксим и околните простори беа покриени со безброј знамиња, постери и слогани, кои го претставуваа големиот број групи учесници⁷. Гези, исто така, беше претставен од поединци што не се идентификуваа со ни една организирана група (Gambetti 2014: 91). Соединувањето на различните учесници генерира солидарност, препознавање на заедничката политичка моќ на сите овие

4 „Eyvallah“ често се употребува за благодарам, а истовремено значи така нека биде на турски. (<http://tureng.com/search/eyvallah>)

5 Ердоган во изјави за протестите ги нарекуваше учесниците чапулцу или çapulcu. Терминот може да се преведе како вандал на турски, а брзо беше прифатен од страна на учесниците во протестот како самоознака. Дериватот „чапулер“ напоредно се употребуваше како англицизирана верзија на оригиналниот збор.

6 Самиот спот започнува со исечок од коментарите на Ердоган за „тенцерињата и тавите“: <https://www.youtube.com/watch?v=o-kbuS-anD4>, пристапено на: 22.8.2015.

7 Фотографии од протестите во Гези на кои може да се видат постерите и знамињата може да се најдат на следниот линк: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/12749/the-visual-emergence-of-the-occupy-gezi-movement-p>

групи, како и дијалог помеѓу нив, кој ги издвои од заемната изолација и незнаење (Butler 2014: xii–xiii). Беа поставени јавни форуми во различни паркови. Овие форуми беа модерирани од страна на различни групи, а станаа места каде што поединците имаа можност да ги искажат своите мислења преку говори и политички дебати, сè пред публика (Öztürkmen 2014: 59). Замислувањето на Гези како простор каде што може да се учествува директно во резултатите на движењето ги зајакнуваше делата на солидарност и вредностите како што е слободата.

Гези осмислен

Еден од најважните елементи во врска со протестите во Гези парк беше фактот дека не постоеше „лидер“ на движењето, како одредена политичка партија или организација (Arda 2015: 10). Всушност, уметникот и политички аналитичар Арда во нејзините разговори споменува самонаречени „аполитични“ учесници, кои објаснија дека не го сметаат движењето за политичко „бидејќи не мислат дека која било партија, асоцијација или алтернативна контраорганизација во јавниот домен навистина би можела да ги претставува“ (Arda 2015: 10). Иако најчесто постојат луѓе или групи што заземаат поголема улога во организацијата на протести, општиот систем што се создава се карактеризира како директна демократија (Farro, Demirhisar 2014: 184). Создавањето на навидум демократски модел за учесниците на протестите, каде што самите имаат пристап до знаењата за нивните права и одговорностите, води кон делегитимизирачки поглед кон државата, која во тој случај се смета за неспособна да ги претставува своите жители (Butler 2014: xii). „Понатаму, перцепцијата да се биде член на заедницата може да доведе до чувство на посветеност на одредена дејност и да поттикне чувство на зајакнување, кое ќе го засили политички експресивното учество“ (Varnali, Gorgulu 2015: 5).

Заедниците се создаваат како посебни целини преку замислување. Покрај тоа што членовите на одредена заедница не се познаваат, сите делат „слика на заедништво“ (Andersen 1983: 6). Турската јавност често била подложна на строги категоризации врз основана секуларизам и исламизам, либерализам и авторитаризам, како и модерност и назадност. Иако политичката моќ на политичките партии се зголемувала и се намалувала низ децениите, перцепцијата на државата како домен над општеството сепак опстанала. Во западните размислувања, државата долго време била замислена како регулативна и рационална сила што одржува ред и мир во инаку опасно нерегулирано општество (Ferguson, Gupta 2005: 107).

Теориите на антропологијата на државата осветлуваат одредено разбирање на државата, кое, пак, дозволува различни концепции на развој. Во оваа смисла, делата на Фуко (Foucault) за моќта како аспект што одржува замислувања на реалноста се едно од почетните места за толкување на конструкции на општествениот ред (Escobar 1995: 5). Преку набљудување на државата и нејзиниот авторитет како културни конструкции, може да разбереме како луѓето реагираат на државата, а не да се замислува таа како битие *sui generis*. Шарма (Sharma) и Гупта (Gupta), во воведот

на нивното издание „Антропологија на државата“ (2006), оцртуваат како државата и идеите за авторитетот се замислувани и репродуцирани во животот на луѓето преку „процедурализам“, повторливост на бирократските практики и практиките на репрезентација (Sharma, Gupta 2006: 12–18). Државата е замислена како одделна и над општеството, и како таква таа го гради и одржува општеството. Ова Фергусон и Гупта го нарекуваат „вертикално опфаќање“, идеја што го легитимира авторитетот и води кон конструирана опозиција на државата и општеството (Ferguson, Gupta 2005: 106). Така, идеите за самата структура и односите на моќ во општествениот ред ја одржуваат истата структура.

Гези, за разлика од турската држава, беше замислен многу поразлично. Самото движење не разви официјално лидерство, а дури самата организација на кампот и давањето услуги не беа одржувани од официјални администратори (Gambetti 2014: 93). Напротив, со спонтано волонтирање и договарање се постигнуваше одредена организација (ibid.). Сепак, одделни групи учесници го привлекоа вниманието со нивните улоги во движењето, меѓу кои беше чарши, анархистичката навивачка група на еден од најголемите турски фудбалски клубови Бешикташ. Бешикташ е еден од „трите големи“ фудбалски клубови на Истанбул, покрај Галатасарај и Фенербахче (Erhart 2014: 1725). Фудбалските навивачи во Турција се познати по насилните судири и опасното непријателство, но, за целите на отпорот во Гези, чарши и левоориентираните навивачки групи на Галатасарај и Фенербахче се соединија под името „Истанбул обединети“, екипа што заедно ја основаа како знак на солидарност (Erhart 2014: 1730).

Фудбалските навивачи, кои често се соочуваа со полициска бруталност во минатото, се покажаа како голема помош во организацијата и водењето на самите протести, употребувајќи го нивното тактичко искуство во градење барикади и штитење на помалку искусните учесници од солзавец и водни топови. Чарши заведе централна улога во учеството на фудбалските навивачи, добивајќи поддршка од ривалските клубови, нешто што би било незамисливо пред Гези. Како што Ерхарт (Erhart) забележува, како фудбалски навивач „од тебе се очекуваше да живееш и умреш во боите на екипата што ја поддржуваш“ (Erhart 2014: 1725). Сепак, голем број ривалски фудбалски навивачи, дури и луѓе што не се поврзани со ваквите клубови, почнаа да споделуваат пораки во поддршка на чарши по социјалните медиуми и скандираа слогани на чарши на улиците, како што се „Чарши против сè“ („Çarşı herşeye karşı“)⁸ или „Сите сме чарши“ („Herimiz Çarşı'yız“) (ibid.). Како резултат, чарши се здоби со значителна важност и авторитет во движењето, иако нивното лидерство не беше перципирано како хиерархиски повисоко од другите учесници во гези, нешто што би можело да се објасни со анархистичкиот став на групата и нивната „човечност“.

Елиф Батуман (Elif Batuman), писателка и новинарка за Њујорк тајмс, споделува приказ со голем етнографски детаљ за политиките и реалностите на секојдневнието на членовите на чарши, забележувајќи го надреалното битие на

8 Еден од најпознатите слогани на чарши, што означува дека чарши се противи (речиси) на сè.

Бешикташ, ирационалноста и човечноста (Batuman 2013: 687–688). Бешикташ често се нарекува „народен“ тим, бидејќи поддржувачите на клубот традиционално доаѓаат од левоориентирани работнички класи (Erhart 2014: 1727). Името, пак, на најголемата навивачка група потекнува од зборот „чарши“, што значи чаршија, каде што поголем дел од членовите работеле како дуќанџии (ibid.). Вредноста на чарши како лидери дојде како продолжување на нивната борба против општествените нееднаквости, на нивната групна солидарност и на практичното искуство. Како анархистичка група, чарши нема јасна визија или идеолошка заднина, додека, пак, самата група не е формално регистрирана како организација (Batuman 2013: 693). Групата е добро позната по нивната поддршка на човековите права и нивните напади врз фашизмот, расизмот, војните и кршењето на човековите права (Erhart 2014: 1727), но истовремено е флуидна и променлива. Батуман опишува случка со неколку неофицијални лидери на групата, каде што тие дискутираат како групата станува „мејнстрим“, радикална група на која сите гледаат за кое било општествено движење. Алатин Чам (Alaattin Çam), администраторот на веб-страницата на чарши, ѝ објаснува на Батуман зошто е тоа проблематично и зошто, како што вели еден од слоганите, „Чарши е против себе“⁹:

„Ќе разбереш кога ќе бидеш постара“, ми рече Алатин Чам кога го прашав за значењето. „Како што живееш подолго, треба да го свртиш грбот на некои работи во кои си верувала. Го менуваш идентитетот. Чарши не е отпорен на тие промени“ (Batuman 2013: 699).

Во случајот со чарши, нивната улога како лидери беше резултат на „дадената моќ од страна на голем број луѓе што дејствуваат во нивно име“, а не поради насилното доминирање врз движењето (Arendt 2004: 239). Односите на моќ се значително важни во разбирањето на создавањето на Гези парк. Заедницата на Гези парк беше создадена во директна опозиција на идеологијата и дејностите на АКП. Таму каде што АКП забрануваше говор, Гези парк повикуваше на слобода на изразување, прифаќање на конструктивни критики и сатира. Неолибералната капиталистичка економија беше ставена во опозиција со економијата на дарување базирана на споделување, комунизам и алтруизам. За разлика од позицијата на Ердоган во Турција, заедницата Гези немаше авторитарски лидер. Во Гези, сите имаа еднакво право да учествуваат и да го дефинираат протестот. Макс Вебер (Max Weber) ја објаснува моќта како можност да се исполни сопствената волја и покрај отпорот на другите (Weber 1991: 180). Во Гези, моќта беше претставена како можност да се исполни сопствената заедно со волјата на другите. Впечатливо искуство за време на движењето беше интеракцијата помеѓу фудбалски навивачи и ЛГБТ- и феминистички активисти. Некои слогани и скандирања од страна на учесниците во протестите содржеа сексистички и хомофобни изјави, на што активистите и сексуалните работнички одговорија со критика, барајќи од учесниците да се воздржат од употреба на таков јазик, или,

9 Варијација на слоганот „Чарши против сè“. Со слоганот „Чарши е против себе“ се укажува на идејата дека чарши има флуидна идеологија.

пак, употребувајќи хумористични слогани како возврат на тоа (Erhart 2013: 302). Еден таков пример беше реакцијата на слоганот „Ердоган, курвин син“, на којшто сексуалните работнички возвратија со: „Ние, проститутките, сме 100 % сигурни дека овие политичари не се наши деца“ (ibid.). Овие групи, исто така, одржуваа работилници, како што беше „Работилницата за пцовки“, на кои се дискутираше за проблемите при употреба на навредлив јазик (Zengin 2013). На крајот, учеството на ваквите групи доведе до намалување на употребата на навредлив јазик во протестите (Erhart 2013: 302). Фудбалските навивачи често употребуваа навредлив јазик, а со заземањето на првите редови од страна на чарши, нивните дејствувања имаа големо влијание на други учесници (Zengin 2013; Öztürkmen 2014: 47). Сепак, по некои средби со феминистички и ЛГБТ-активистички групи, фудбалските навивачи им се извинија, а понатаму ја намалија употребата на ваков јазик (Zengin 2013). Членовите на чарши го посетија шаторот на групата за ЛГБТИ-солидарност „Lambdaistanbul“, носејќи цвеќиња со нив како извинување (Erhart 2014: 1729).

Гези парк и околината станаа „простор за презентирање на алтернативна демократија“, каде што хетерогеноста на заедницата беше претставена и прославувана (Örs 2014: 7). Отпорот набргу стана најдолго издржаното и највлијателното општествено движење во турската историја (Arda 2015: 9). Тоа го покажуваат и голем број научници што се заинтересираа за движењето, особено антрополози и социолози, кои пишуваа етнографии, водеа интервјуа и објавуваа анализи за него. Нивните кратки, но разнолики прикази нудат колаж на различни гласови, погледи и толкувања на протестот. Покрај тоа што движењето беше силно потиснувано и по одредено време се намали во бројност, ефектите на уметничко, академско и лично ниво го претворија Гези парк во простор и можност за собирање на знаење за општествен развој.

Развој

Развојот како практика го трансформира светот повеќе пати од неговото официјално воведување како глобална одговорност и реакција кон сиромаштијата. Труманската доктрина, преку која беше замислен глобален ред во кој неразвиените држави би биле „спасени“ со нивниот развој (во тоа време тоа значеше пренесување на одликите на богатите земји во земјите од Третиот Свет), ја засили важноста на развојот во 1940-тите години (Escobar 1995: 3-4). Во наредните децении, сè до денешно време, целта на практиката на развој се покажа како покомплексна од првичните замислувања, бидејќи универзално прифатливата дефиниција и практика на развојот сè уште се далечна реалност. Може да се каже дека единствените две константи се воспоставувањето на развојот како „нешто што мора да се направи“ (покрај дебатите за тоа што би значело развој) (Escobar 1995: 5) и идејата дека државите се главните олеснувачи на развојот (Sharma, Gupta 2006: 20-21; Hart 2006: 6).

Според Вебер, тоа што е карактеристично за модерните развиени држави е воспоставувањето и доминацијата на бирократијата (Weber 2006: 49). Дефинирајќи ја како „инструмент за рационално организирање на односите на авторитет“, тој ја

смета бирократијата за доминирачка институција, која се здобива со легитимност од нејзината „техничка“ супериорност“ во одржување на редот (Weber 2006: 62). Бирократијата ја репродуцира државата преку повторливи и банални дејности, нормализирајќи се во општеството до степен кога замисленото се зема здраво за готово (Sharma, Gupta 2006: 11–12). Конструкциите за супериорноста на западните, модерните држави во раните години на развојот доведоа до изедначување на развојните практики и самиот процес на бирократизација, рационализација и воспоставување на државата како врв на општеството (Marglin, F. A., Marglin, S. A. 1990: 2).

Формалното и неформалното

Разгледувањето на државата како културна конструкција вклучува гледање на концептот на формалноста, за разлика од неформалноста, како дополнителна конструкција. Неформалниот сектор, разбирливо, е тема на голем број дебати во економијата и развојот. Самиот концепт на неформалноста не е лесно разделив од формалноста, бидејќи двата сектора постојат во континуум, а не во опозиција (Guha-Khasnobis et al. 2006: 3). Воедно, со тоа што неформалниот сектор е апстрактен, нерегулиран бирократски и е невозможно да се поврзе со одредено место, практика или временска рамка, станува тешко да се дефинира (ibid.). Двете карактеризации на неформалното според Гуха-Каснобис и др. (Guha-Khasnobis et al.) се: 1) дистанцата од владеењето за разлика од формалното и 2) неструктурираноста и неорганизираноста (Guha-Khasnobis et al. 2006: 4). Според Кит Харт, формалноста, или формата, е тоа што го гледаме како константно, а во последниот век тоа е бирократијата (Hart 2006: 11–12). Со оглед на тоа што бирократијата станува вообичаено обележје на модерното, формалниот сектор се занимава со бирократија, рационално подредување и структурирање на развојни практики.

Формалноста во развојот се состои од рационализирање на процесот на прогрес. Идејата дека проблемите на неразвиениот свет имаат причинители што можат да се идентификуваат, односно дека практично решение може логички да се пронајде (Најек 1945: 519), ја трансформира дисциплината на развојот во технократска институција што придонесува за хиерархиско поставување на формалното над неформалното (Easterly 2014: 6). Врз основа на публикацијата на Хајек „Искористување на знаењето“, Истерли (Easterly) вели дека експертите, создавачите на политики и чинителите на економскиот развој го немаат целокупното знаење за „решавање“ на проблемите, бидејќи самото знаење не е никогаш централизирано, туку дисперзирано помеѓу различни индивидуи, во различни ситуации и различни односи на моќ (Најек 1945: 519). Роџер Кисинг (Roger Keesing) споменува сличен проблем во неговата критика на пристапот на толкување на Клифорд Гирц (Clifford Geertz) во антропологијата (Keesing 1987). Гирцовата симболичка антропологија е базирана на веберовската идеја дека значењето е јавно и заедничко, така што културата може да се толкува од симболичките интеракции на луѓето (Geertz 1973: 12). Сепак, Кисинг вели дека значењето не е универзално дадено до сите членови на општеството

(Keesing 1987: 163). Некои членови од општеството имаат поголем пристап до знаење поради привилегираност, личен интерес, возраст или друга општествена позиција (Keesing 1987: 163). Со цел да се поврзе разбирањето на начинот на кој знаењето се споделува низ општеството со практични развојни пристапи, Истерли предлага модел на „слободен развој“ во кој проблемите би се решавале спонтано, во доменот што општо се нарекува неформален сектор (Easterly 2014: 7).

Идејата на неформалноста е добредојдена како област што покрива општествени активности што не можат да се измерат и да се анализираат во „формални“ единици (Hart 2006: 21). Во теорија, формалното и неформалното се двете страни на истата паричка. Таму каде што формалното може да се регулира, да се измери и препознае, неформалното е невидливо. Да се спознае би претставувало „скелетизација на факт“, односно редуцирање на комплексностите на неформалното во црно-бела бирократија (Geertz 1983: 170). Сепак, улогата на неформалниот економски сектор во дисциплината на развој била доста голема, од позитивни и негативни причини во различни контексти. Дуализмот е дефиниран на повеќе нивоа, како што се „држава – недржава, јавно – приватно, големи – мали фирми, ригидни – флексибилни норми, пазарни – непазарни институции, западно потекло – ’традиционално’, пишани – непишани правила, нелично – лично и ефикасно – неефикасно спроведување“ (Sindzingre 2006: 60). За целта на овој текст, неформалната активност е таа што не е регулирана од која било државна институција, како ни од која било друга институција што претпоставува стандарден организациски принцип. Во таа смисла, неформалното е еднакво на спонтани активности, кои не се подложни на какви било регулации, приватни или јавни.

Човечки развој

Како што е погоре споменато, покрај тоа што идејата дека развојот треба да се имплементира постои долго време, начинот на имплементација на развојот се разликувал во текот на минатиот век. Важноста на човечкиот капитал за патеките на развојот сè повеќе станува норма (Ul Haq 1995: 3). Парадигмата на човечкиот развој ги поставува луѓето во центарот на важноста, а вклучува развој на човечки капацитети и употреба на тие капацитети (Ul Haq 1995: 16). Од перспективата на човечкиот развој, „економскиот раст (...) станува само дел од парадигмата на човечкиот развој“ (Ul Haq 1995: 20). Почнувајќи од академските дебати за тоа од што сè се состои развојот и кои се неговите цели, Амартија Сен пристапува на економскиот развој од поглед ориентиран кон човекот, дефинирајќи го како „процес на зголемување на вистинските слободи“ (Sen 1999: 3). За Сен, теоретската основа на развојот се состои од подобрување на човечките животи, фокусирајќи се на капацитетите и функционирањето на луѓето (Gough 2004: 17). При ваквиот пристап на развојот, се обелоденува дискрепанцијата помеѓу висината на придонесите и квалитетот на живот. Економскиот раст е одржлив само доколку човечките капацитети и слободи, здравството, слободата на изразување, општествената стабилност и други „неекономски“ фактори се зголемени.

Сфаќањето на развојот како зголемување на слободата, а со тоа подобрување на човечките животи, имплицитно значи гледање на развојот како процес, а не како одредена фаза што се достигнува. Според тоа, развојот е постојан и се јавува во сите општества, вклучувајќи ги и државите што обично ги нарекуваме развиени. Оттаму, можеме да зборуваме за развојот во Турција, држава со 18-тата најголема економија во светот (Worldbank.org, 2015, Turkey Overview). Владата на АКП започна проекти на гентрификација со цел да се обноват запоставени урбани простори, да се прошират општествените политики и да се направи обид да се решат долготрајните прашања со етничките заедници. Но, АКП, како и нејзините исламистички и секуларни предци во Турција, има задржано строги политики во однос на слободата на изразување, прашање што генерира голем број локални и меѓународни критики во однос на човековите права (Human Rights Watch 2015).

Настаните во Гези парк може да се сметаат како спонтан развој. Во отпорот се соединија разновидни групи луѓе, кои покажаа солидарност покрај меѓусебните разлики. Еден од најважните фактори во оваа солидарност беше слободата на изразување. Надвор од Гези, учесниците во протестот беа прикажани како хомогена група со една цел. Партиски контролираните медиуми и самиот Ердоган ги обвинија учесниците на протестот дека се терористи што дејствуваат во име на странски служби со цел да организираат државен удар (Abbas 2013: 19). Медиумски прикажувањата на протестите беа минимални, освен мал број независни телевизиски канали и новински агенции, кои се здобија со внимание во тој период токму поради прикажувањето на протестите. Од друга страна, тоа што беше прикажувано од страна на другите медиуми ја прикажуваше деструктивната природа и неморалноста на учесниците, преку изјави дека тие консумирале алкохол во џамии или насилно се однесувале кон жени со шамии (Bakner 2014: 70).

Голем дел од критиките кон Ердоган за времетраењето на протестите беа кон неговите политики на цензура. Национални новински агенции, Си-ен-ен Турција, и други про-АКП медиуми во голема мера ги игнорираа протестите или намерно ги прикриваа (Öztürkmen 2014: 48). Владата кривично гонеше неколку корисници на Твитер, а се обиде да направи договор со социјалниот медиум да се запре неговата употреба во Турција со објаснување дека, според Ердоган, претставува „главоболка“ и „опасност кон општеството“ (Öztürkmen 2014: 57). Ставот на Ердоган во однос на цензурата беше добро познат пред да започнат самите протести. Тој често поведуваше легални постапки против луѓе што го критикуваат или исмејуваат во јавноста, не дозволувајќи да постојат емисии со критичка сатира кон него или кон неговата партија (Öztürkmen 2014: 44).

За разлика од ова, во самиот Гези парк, информациите циркулираа константно, а учесниците намерно создадоа заедница што не потпадна под еден глас. Историјата на цензура во турската јавност беше од огромна важност за продолжување на самите протести (Bakner 2014: 71). Учесниците на отпорот имаа можност да се приклучат на јавни форуми, предавања и дебати каде што се дискутираше за прашања од поголемо значење за движењето (Gambetti 2014: 93). Гези се претвори во простор каде што „луѓето креативно се вклучија во толкувањето на самата дефиниција на демократијата“ (Örs 2014: 7-8). Во суштина, двете поларизирани категории на

секуларност и исламизам беа срушени. Стереотипот на елитни, националистички секуларци беше оставен настрана кога истите луѓе се соединија со групи како што се Курдите (Bakiner 2014: 70). Солидарноста и соработката во Гези придонесоа за зголемување на општествениот капитал, термин што Фукујама (Fukuyama) го употребува со значење заеднички „вредности што промовираат општествена соработка“ помеѓу поединци (Fukuyama 2002: 27). Општествениот капитал често се зема здраво за готово – тој веќе постои во општествата како резултат на заеднички религиски и културни вредности или историски настани (Fukuyama 2002: 32). Според Фукујама, еден од пропустите во пристапот кон општествениот капитал е односот на овој концепт кон реалноста на културната промена, со други зборови, како општествениот капитал може да се изгради преку развојот (Fukuyama 2002: 36).

Културата во контекст на развојот

Слободата на изразување беше отфрлена од страна на Ердогани и поддржувачите на АКП како легитимно право. Ограничувањето на слободата врз база на идеи за традиционалната култура е чест аргумент што се употребува да се делегитимира дискурсот за човекови права како продукт од западното империјалистичко влијание. Сепак, овој аргумент спаѓа во возможно толкување на културата, повторно како резултат од западните влијанија. Концептот на неврзана, флуидна култура не е нов во антропологијата. Покрај антрополозите и општествените теоретичари кои ѝ придаваат холистички и есенцијалистички карактер на културата, прашањето е во голема мера проблематизирано од страна на посовремените автори. Сепак, погледите кон антропологијата и „културата“, генерално, останале исти за надворешниот свет (Engle Merry 2003: 55). Всушност, концептот содржи потенцијал за воведување позитивни промени во општеството, но истовремено содржи и опасност за екстреман релативизам и простор за прекршување на човековите права. Да го цитираме Џејмс Клифорд (James Clifford): „Културата е длабоко проблематична идеја без која сепак не можам да функционирам“¹⁰ (Clifford 1988: 10).

Дискусијата за култура во случајот со Турција често е врзана за дебатата помеѓу османлиската традиција или националистичкиот „западен“ кемализам како „вистинска“ култура на луѓето. Во голем дел од турската историја, особено со влезот на исламистичките политики во владата во последните две децении, едно од најголемите прашања е токму тоа. Но турската јавност е многу покомплексна, вклучувајќи голем број етнички групи, економски класи, поделби врз база на сексуалност, род или пак спортови. Во случајот на Гези парк, учесниците често беа групирани како една категорија: опозиција, де факто секуларни, неморални, проблематични жители.

Во Гези се покажа дека поларизацијата не постои сама по себе. Предпочетокот на движењето, за кемалистите и припадниците на Републиканската народна партија

10 „Culture is a deeply compromised term, than I cannot yet do without“.

(Cumhuriyet Halk Partisi), опасни сили беа исламистите и прогресивните движења, како што се ЛГБТ-активистите (Bakmer 2014: 70). Сепак, ваквите и сличните негативни односи беа проблематизирани за време на протестите со цел да се одржи солидарноста во движењето (ibid.; Abbas 2013: 24). Гези претставуваше плурална заедница каде што сите учесници имаа слобода да се изразат, но беше стабилна заедница.

Стабилноста не значи статична држава или држава што не се променува. Во дисциплината на развојот се претпоставува промена – позитивна трансформација – но истата дисциплина е нефлексибилна кон самите промени на општеството. Како што Едмунд Лич (Edmund Leach) вели во воведот на „Политички системи на планинска Бурма“, „постојат вистински општества во времето и просторот“ (Leach 2006: 129). Лич ги имаше искажано неговите критики кон пристапот на еквилибриум во 1950-тите, особено пристапот на Макс Глукман (Max Gluckman), за кој мислеше дека зборува за стабилен систем, кој би можел да постои само како идеален тип (Leach 2006). Сепак, како што Адам Купер (Adam Kuper) забележува во неговиот приказ на размената, Глукман всушност тврди дека општествата постојат во постојан конфликт, и „балансирањето на спротивностите во дијалектички процес“ го одржува еквилибриумот (Kuper 1973: 139). Во одредена смисла, Лич и Глукман искажуваат слични идеи: дека културите се во постојан тек, не се стабилни (статични), ниту, пак, поврзани во целини. Иако идеализирана култура би била корисна за аналитички цели во антропологијата, идеалните типови погрешно можат да се земат како претстава на реалноста. Промената е постојана во општеството, а стабилноста ја вклучува можноста овие промени да се случат на мирен начин.

За едно општество да одржи стабилност при процеси на развој, глобализација и промена, треба да има соработка помеѓу формалните и неформалните институции, кои самите пак се подложни на промена. Формалниот ред постојано се променува со заменувањето на различните улоги, како што е примерот со исламистичката партија што е избрана и ја заменува секуларната партија на власт (Leach 2006: 129). Во овој случај, самата формална структура не се менува – самата структура е физички, правно или административно статична (ibid.). Доколку неформалните институции ги претставуваат вредностите, моралните кодови, системите на верување, тогаш тие сами по себе би биле пофлексибилни и динамични. За да се поврзат формалните и неформалните институции, формалниот систем би требало да е адаптабилен на промена, со други зборови, да биде подготвен за самопоправка.

Иако историскиот развој и политичката атмосфера може да кажат многу за структурата на едно општество, немањето подлабоко разбирање на секојдневните животи и односи на општествените групи може да доведе до плиток пристап кон општествениот развој. Во Гези, тоа што се случуваше беше процес на трансформација на постсекуларни и постисламистички субјективитети (Abbas 2013: 23), а не конкретно таргетирање на неолиберални и исламистички политики. Така, иако некои учесници ги фокусираа своите фрустрации повеќе кон зголеменото институционализирање на исламизацијата од страна на АКП, сепак би било погрешно да се претпостави дека целиот отпор беше наменет кон самата АКП. Ердоган навистина предизвика контрорверзии со политиките што директно влијаат на секојдневниот живот на

луѓето, како рестрикцијата на консумирање алкохол, поддржувањето на идеите за тоа колку деца треба да има секое семејство, или кога ги критикуваше абортусот и царскиот рез (Abbas 2013: 24). Сепак, овој конзервативен однос не е целосно поврзан со религија, бидејќи АКП се однесуваше слично рестриktivно како претходните секуларни влади, во смисла на тоа дека и двете страни си зедаа право да го одредуваат „правилниот начин на живот за турското општество“ (Abbas 2013: 20). Во таа смисла, преку контролата и рестриktivните политики, како и со строгата поделба што ги фрла луѓето на една или на друга страна, политичките партии и државата се гледаат како институции што одржуваат систем на хиерархија во кој луѓето потпаѓаат под државата и стануваат „Другиот“ во неа (Arda 2015: 10).

Излегувајќи од строгата поделба, се одржаа неколку перформанси што имаа цел да покажат дека учесниците во протестите не се хомогена група што може да се дефинира преку категоријата секуларци. Таков пример е „оддавање почит“, заедничко завршување на рамазанските пости по зајдисонце од страна на луѓето од различни вери (Öztürkmen 2014: 51). Вечерата беше наречена „софрата на земјата“ и беше поставена на авенијата Истиклал, каде што се собраа неколку стотици луѓе (Öztürkmen 2014: 62). Слично, група жители ги опкружуваа муслиманите што се молеа за време на петочните молитви за да ги заштитат од потенцијални полициски напади (ibid.). Една од групите што учествуваа во протестите беа антикапиталистичките муслимани, кои се здобија со внимание и покрај нивниот мал број. Во таа група учествуваа жени со шамии или црни бурки, соединувајќи се со другите учесници покрај различните вредности и барања (ibid.).

Покрај тоа што АКП успеа да доведе брз раст во турската економија и политики наменети за подобрување на општествената заштита, образованието и здравството, Турција сè уште е место на длабока поларизација. Оваа поларизација беше срушена во отпорот на гези. Но примената на вакви практики од директна демократија би биле невозможни на ниво на држава. Сепак, иако постои разлика помеѓу државата и луѓето, овие два дела од општеството не мора да бидат во хиерархиски однос. Влијанието на државните политики и владините политики се сè уште тешка задача за поединецот. Но, општествените движења, како што беше гези парк, може да се гледаат како процес на менување на погледот на турската јавност и реакција кон државата. Во оваа смисла, слободата на изразување игра огромна улога во воспоставувањето на доверба, заемно разбирање и конструктивен дијалог.

Неформалниот човечки развој како знаење

Гези не генерира директни политички промени во Турција, но успеа да ги промени замислите за државата и за турската јавност. Споделувањето информации, академски и практични, можностите на проблематизирање и преосмислување на демократијата и општеството, како и колективната свест за припадноста на истата заедница имаа големо влијание врз односот на поединецот кон Другиот и државата.

Замислувањето на Гези како простор на разбирање, слобода на изразување и еднаква припадност дозволи структурата на Гези да продолжи.

Да се навратиме на прашањето за знаењето за кое дискутира Хајек – дека општествените движења не ги менуваат само индивидуалните субјективности и претставите на државата туку можат истовремено да дадат и информации за креирање на политики и изградба на институции и начини на владеење. Покрај општествените трансформации во Гези, движењето може да служи како добра студија на случај за формалните развојни политики. Со други зборови, неформалните институции на самовладеење често се создаваат при вакви настани и, иако се привремени и нерегулирани, може да се употребат како поддршка на формалните институции (Sawyer 2006: 231). Според Елинор Остром, проучувањето на неформалните институции може да придонесе за разбирање на вредностите на заедниците и „начините на самовладеење“ (Sawyer 2006: 232).

Економистот Дани Родрик во голема мера се фокусира на важноста на квалитетни институции, кои ги дефинира како институции што „предизвикуваат општествено посакувани однесувања од страна на економските агенти“ (Rodrik 2007: 51). Во голема мера се согласувам со овој став, при што сакам да елаборирам две точки од оваа идеја. Прво, Родрик ги вклучува неформалните и формалните институции во неговата дефиниција како потенцијален извор на развој што често е занемарен (Rodrik 2007: 51). Вредностите, моралот и односите кон државата и другите жители се клучни во детерминирањето на човечките активности, поради што е многу важно да се вклучат неформалните институции уште подлабоко во стратегиите на развој. Второ, дисциплината на економскиот развој со децении употребува есенцијалистички концепти за културата, традицијата и модерноста. Со тоа, едноставната дефиниција за тоа што би била добра институција може да се проблематизира во различни култури или пак периоди, така што термините како „ефикасност, транспарентност и професионализам“ би имале различно значење на различни места (Fukuyama 2002: 25). Луѓето постојано ги рedefинираат нивните вредности, со што се рedefинира значењето на „добри институции“. Покрај тоа што формалниот систем е ригиден и не може постојано да се менува според желбите на луѓето во општеството, може да се изградат институции што се адаптабилни на промените. Така, проширувањето на слободата, особено слободата на изразување, може да биде од голема важност во изразување на променливите општествени вредности и на стабилната трансформација. Доближувањето на овие две сфери на општеството, неформалното и формалното, со воведување на толкувања за општествените вредности, општествените реалности и начините на кои се прикажува кохезија во формалните политики и градењето на институциите може да содржи огромен потенцијал за понатамошна работа во подобрувањето на човечките и општествените капацитети.

Заклучок

Гези парк претставуваше историски настан за Турција. Отпорот, кој започна како еден од редица протести против урбанореконструкциските проекти на АКП низ Турција, се трансформира во едно од најголемите општествени движења во државата. Движењето генерира поддршка од најразлични општествени групи во Турција, секуларни и исламистички, пониски и повисоки економски класи, активисти и жители што не се идентификуваа со ни една група. Како што се развиваше отпорот, паркот Гези беше претворен во заедница каде што можеше да се најде бесплатна правна помош, здравствени услуги, информации и рекреација. Гези беше полифониско движење, општо ориентирано против контролирањето на општеството од страна на АКП. АКП имаше имплементирано исламистички реформи во однос на облекувањето, начините на породување и консумирањето алкохол уште со воспоставувањето на власта, политики што голем дел од турската јавност ги сметаше за проблематични. Истовремено, АКП зголемуваше неолиберални реформи, со воведување на огромни приватизациски и гентрификациски проекти низ Турција.

Може да се каже дека Гези беше настан од видот на спонтан човечки развој. По децении на практики во сферата на развојот што беа фокусирани на економскиот раст, сега во центарот на фокусот е зголемувањето на човечките капацитети и подобрувањето на начинот на живеење. Амартија Сен, еден од највлијателните теоретичари во пристапот на човечкиот развој, тврди дека слободата е главната цел и главниот начин на развој. Употребувајќи го овој пристап, може да се каже дека слободата на изразување во Гези парк, право што беше издигнато како примарно во движењето, генерира простор на солидарност, демократско решавање на проблемите и конструктивен дијалог. Односите на моќ беа реструктурирани во заедницата, така што маргинализираните групи претходно влијаеја на дискурсот на протестот со сопствените критики и вредности. Самиот настан претставуваше преосмислување на турската јавност, држава и лична припадност.

На крајот, сметам дека анализите на настани како што беше тој во паркот Гези, кои би можеле да кажеме дека го претставуваат неформалниот човечки сектор на развојот, би биле корисни придонеси кон формалните стратегии за развој. Во однос на дебатите за формалниот и неформалниот сектор и пристапите кон економскиот развој, истата дихотомија може да се употреби во политиките за подобрување на човечките капацитети. Во таа смисла, толкувањата зошто и како заедницата Гези, претставена од пошироката турска јавност, одржуваше солидарност и стабилност, покрај постојаните промени во дискурсот од страна на најразлични учесници, може да придонесат за подобрување на знаењата за имплементирање на слични стратегии во формалните политики.

Литература

- Abbas, Tahir. 2013. „Political Culture and National Identity in Conceptualising the Gezi Park Movement“. *Insight Turkey*, vol. 15, no. 4, 19–27.
- Abbas, Tahir, Yigit, Ismail Hakki. 2014. „Scenes from Gezi Park: Localisation, Nationalism and Globalisation in Turkey“. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, vol. 19, issue 1, 61–76.
- Andersen, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Aran, Meltam A. 2013. *How Turkey's AK Party lost the median voter: A Social and Distributional Analysis of AKP policies under Erdoğan*. Development Analytics Discussion Note No. 1301.
- Arendt, Hannah. 2004. „From On Violence“. Bo: Bourgois P., Scheper-Hughes, N. (yp.). *Violence in war and peace*. Malden: Blackwell.
- Bakiner, Onur. 2014. „Can the 'Spirit of Gezi' Transform Progressive Politics in Turkey?“. Bo: Özkırmılı, U. (yp.). *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Palgrave Macmillan.
- Baran, Zeyno. 2010. *Torn country: Turkey between secularism and Islamism*. Stanford: Hoover Institution Press, Stanford University.
- Butler, Judith. 2014. „Foreword“. Bo: Özkırmılı, U. (yp.). *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Palgrave Macmillan.
- Batuman, Elif. 2013. „The view from the stands: life among Istanbul's soccer fanatics“. *Soccer & Society* vol. 13, no. 5–6, 687–700.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Diken, Bülent. 2014. „The emancipated city: notes on Gezi Revolts“. *Journal for Cultural Research*, vol. 18, no. 4, 315–328.
- Easterly, William. 2014. *The Tyranny of Experts*. New York: Basic Books.

- Engle Merry, Sally. 2003. „Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)“. *Political and Legal Anthropology Review* vol. 26, issue 1, 55–76.
- Erhart, Itir. 2013. „Biopolitics and the Gezi Protests“. *International Conference on the Modern Development of Humanities and Social Science*, 301–303.
- Erhart, Itir. 2014. „United in Protest: From 'Living and Dying with Our Colours' to 'Let All the Colours of the World Unite'“. *History of Sport* vol. 31, issue 14, 1724–1738.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Farro, Antimo L., Demirhisar, Deniz Günce. 2014. „The Gezi Park movement: a Turkish experience of the twenty-first-century collective movements“. *International Review of Sociology*, vol. 24, issue 1, 176–189.
- Ferguson, James, Gupta, Akhil. „Spatializing States: Toward and Ethnography of Neoliberal Governmentality“. Bo: Inda, J. (yp.). *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Malden: Blackwell.
- Fukuyama, Francis. 2002. „Social Capital and Development: The Coming Agenda“. *SAIS Review of International Affairs* vol. 22, no. 1, 23–37.
- Gambetti, Zeynep. 2014. „Occupy Gezi as Politics of the Body“. Özkırmı, U. (yp.). *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Palgrave Macmillan.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Germen, Murat. 2015. „Istanbul Gezi Park Resistance Movement as Public Engagement in the Making of Place“. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* vol. 184, 13–21.
- Gough, Ian. 2004. „Welfare regimes in development contexts: a global and regional analysis“. Bo: *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America: Social Policy in Development Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Guha-Khasnobis, Basudeb, Kanbur, Ravi, Ostrom, Elinor. 2006. „Beyond formality and informality“. Bo: Guha-Khasnobis, B., Kanbur, R., Ostrom, E. (yp.). *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, Keith. 2006. „Between Bureaucracy and the People: A Political History of Informality“. Bo: Guha-Khasnobis, B., Kanbur, R., Ostrom, E. (yp.). *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich A. 1945. „The Use of Knowledge in Society“. *The American Economic Review*, vol. 35, no. 4, 519–530.
- Historical Atlas of Gezi Park, 2013. PostVirtual. <https://postvirtual.wordpress.com/2013/06/27/historical-atlas-of-gezi-park>, пристапено на: 22.8.2015.
- Human Rights Watch 2015. „World Report 2015: Turkey“, <https://www.hrw.org/world-report/2015/country-chapters/turkey>, пристапено на: 22.8.2015).
- Keesing, Roger M. 1987. „Anthropology as an Interpretive Quest (and Comments and Reply)“. *Current Anthropology* vol. 28, no. 2, 161–176.
- Kuper, Adam. 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, 3rd ed. London: Routledge.
- Leach, Edmund. 2006. „Introduction to Political Systems of Highland Burma“. Bo: Moore, H. L., Sanders, T. (yp.). *Anthropology in Theory, Issues in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Marglin, Frédérique Apffel, Marglin, Stephen A. 1990. *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Midgley, James, Tang, Kwong-leung. 2001. „Introduction: social policy, economic growth and developmental welfare“. *International Journal of Social Welfare*, vol. 10, issue 4, 244–252.
- Menkhaus, Ken. 2007. „Governance without Government in Somalia Spoilers, State Building, and the Politics of Coping“. *International Security* vol. 31, no. 3, 74–106.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

- Örs, İlay Romain. 2014. „Genie in the bottle: Gezi Park, Taksim Square, and the realignment of democracy and space in Turkey“. *Philosophy and Social Criticism*.
- Öztürkmen, Arzu. 2014. „The Park, the Penguin, and the Gas: Performance in Progress in Gezi Park“. *TDR: The Drama Review* vol. 58, no. 3, 39–68.
- Rodrik, Dani. 2007. *One Economics, Many Recipes: Globalization, Institutions, and Economic growth*. Princeton: Princeton University Press.
- Sawyer, Amos. 2006. „Social Capital, Survival Strategies, and Their Potential for Post-Conflict Governance in Liberia“. Bo: Guha-Khasnobis, B., Kanbur, R., Ostrom, E. (yp.). *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sharma, Aradhana, Gupta, Akhil. 2006. „Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization“. Bo: Sharma, A., Gupta, A. (yp.). *The Anthropology of the State: a Reader*. Blackwell Pub.
- Sindzingre, Alice. 2006. „The Relevance of the Concepts of Formality and Informality: A Theoretical Appraisal“. Bo: Guha-Khasnobis, B., Kanbur, R., Ostrom, E. (yp.). *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*. Oxford: Oxford University Press.
- Ul Haq, M. 1995. *Reflections on Human Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Varnali, K., Gorgulu, V. 2015. „A social influence perspective on expressive political participation in Twitter: the case of #OccupyGezi“. *Information, Communication & Society*, vol. 18, no. 1.
- Walton, Jeremy F. 2013. „Confessional pluralism and the civil society effect: Liberal mediations of Islam and secularism in contemporary Turkey“. *American Ethnologist* vol. 40, issue 1, 182–200.
- Weber, Max. 2006. „Bureaucracy“. Bo: Sharma, A., Gupta, A. (yp.). *The Anthropology of the State: a Reader*. Blackwell Pub.
- Worldbank.org, 2015. Turkey Overview, <http://www.worldbank.org/en/country/turkey/overview>, пристапено на: 22.8.2015.

Wright Mills, Charles, Gerth, Hans H. 1991. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge: London.

Yıldırım, Umut. 2013. „Editorial – An Uprising on the Verge of Comparison“. *Fieldsights – Hot Spots, Cultural Anthropology Online*, <http://www.culanth.org/fieldsights/410-editorial-an-uprising-on-the-verge-of-comparison>, пристапено на: 7.8.2015.

Zengin, Ash. 2013. „What is Queer about Gezi?“. *Fieldsights – Hot Spots, Cultural Anthropology Online*, <http://production.culanth.org/fieldsights/407-what-is-queer-about-gezi>, пристапено на: 11.8.2015.