

ÇİNGENELER: “BAŞKA BİR DÜNYANIN İNSANLARI”

Arş. Gör. Özlem BAYRAKTAR AKKAYA

Yeditepe Üniversitesi İletişim Fakültesi

Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü

İstanbul

ÖZET

Bu makale çok kültürlülük lehine öne sürülen politikaların Türkiye’de Çingene maruz kaldığı adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasındaki geçerliliğini incelemeye çalışacaktır. Çalışmanın odağını İstanbul, Sarıyer’de Rumelikavağı Mahallesi’nde halk arasında “Çingene Mahallesi” olarak adlandırılan yerleşim alanının sakinleriyle yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. Makalede Çingene ya da Roman olarak adlandırılan insanların kimliklerinin oluşum sürecinin arkasındaki nesnel ve öznel dinamiklerin neler olduğu, bu insanların onları tanımlayan sosyal hiyerarşi örüntülerini nasıl anlamlandırdıkları, yaşadıkları acıları “katlanılabilir kılmayı” nasıl başardıkları ve bu çabanın hangi noktalarda başarısızlığa uğradığı gibi sorulara yanıt aranacaktır.

Diğer yandan makale, heterojen bir kamusal alanın çatısı altında Çingene kimliğinin de kendini ifade olanağını bulması, Çingenelerin “hakim ulusal özneye” karşı mücadeleleri ve yaşadıkları acıların ortadan kaldırılması için potansiyel bir alan sağlayabilir mi sorusunu soracaktır. Makalede çok kültürlülük politikalarının kültürlerin değişmeyen ve kesin sınırları olan oluşumlar olarak kabul ederek “kültürel özcülüğe sapma” riski taşıdığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu gibi sorulara yanıt aramaya geçmeden önce son yıllarda dünyada ve ülkemizde gün geçtikçe alevlenen çok kültürlülük tartışmalarının teorik arka planına ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Çingene, kimlik, kültür.

GYPSIES: “THE PEOPLE OF ANOTHER WORLD”

ABSTRACT

This paper will attempt to examine the validity of multiculturalist policies for overcoming the various kinds of injustice experienced by Gypsies in Turkey. The focus of the study is the interviews made with the inhabitants of a settlement area in İstanbul, Sarıyer, Rumelikavağı, called “Gypsy Quarter.” This article will seek answers to the questions like what objective and subjectives dynamics are behind the identity formation processes of these people called Romans or Gypsies, how they define the patterns of social hierarchy which define them, how they manage to domesticate “their pains” and at what moments they fail in doing so.

On the other hand, this articles examines whether the self-expression of the Gypsy identity in a heterogeneous public sphere can provide a potential space for Gypsies’ struggle against “the dominant national subject” and for healing their “pains”. This article will also try to show that multiculturalist policies risk falling into “cultural essentialism,” by accepting cultural identities as unchanging, clearly delienated entities. Before seeking answers to such questions, the article will shed light on the theoretical background of the debates over multiculturalism heightened in recent years.

Keywords: Multiculturalism, Gypsies, identity, culture.

Teorik arka plan

Günümüzde küreselleşme süreci evrensellik ve yerellik arasında bir gerilim içermektedir. Bir yandan Francis Fukuyama'nın serbest pazar ideolojisiyle liberal demokrasinin nihai evrensel zaferini muştulayan "tarihin sonu" tezi dünyada giderek artan kültürel homojenleşmeye işaret etmektedir. Diğer yandansa yerel çelişkiler siyasi eylemlerin ve söylemlerin kurgulanmasını büyük oranda belirlemeye başlamıştır ve bu süreç kültürel heterojenleşme eğilimiyle tanımlanmaktadır.

Çok kültürlülük konusundaki güncel tartışmalar siyasi kimliğin giderek sorunsallaşan niteliğine ayna tutmakta ve "modern akılcı bireyin" tarihin imtiyazlı öznesi olduğu iddiasının altını oymaktadır. Çok kültürlülük teorisyenlerine göre "evrensel vatandaşın" bedensizleştirilmiş ve öznel bağlarından koparılmış bir özne olduğu iddiası "hakim sosyal grupların" kültürlerine ve yaşam tarzlarına evrensellik atfederek sosyal hiyerarşileri meşrulaştırmaktadır. Çok kültürlülüğü savunanların temel iddiası "modern bireyin" sınıfsal ya da ulusal kimlikler üzerinden tanımlandığı hakim formların artık toplumu bir arada tutma işlevini yerine getiremediği, yani farklılıkları aynılık içinde çözmekte başarısız olduğudur. Bu iddiayı öne sürenler, liberal kamusal alanın çeşitli kültürel kimliklere kendilerini ifade etme imkanı verecek şekilde yeniden yapılandırılmasını savunmaktadırlar. Ancak merkezinde kültürel farklılıkları kabullenmenin yer aldığı yeni bir adalet paradigması geliştirmeye çalışan ve "farklılıklarla dost bir dünyanın" yaratılmasını amaçlayan çok kültürlülük teorisyenleri (Fraser and Honneth, 2003: 1) kültürlerin sosyal gruplarla birebir örtüşen ve kesin sınırlarla birbirinden ayrılabilen bütünler olduğuna dair "yanlış epistemik varsayımları" dolayısıyla kültürel özcülüğün (*cultural essentialism*) tuzağına düşmekle suçlanmaktadırlar (Benhabib, 2004: 4). Dahası bu varsayımları dolayısıyla "kültürleri korumak ve geliştirmek" adına yapılan ama potansiyel olarak baskıcı unsurlar içeren taleplerin meşrulaştırılmasına bilerek ya da bilmeyerek katkıda bulunmakla da suçlanmaktadırlar (Turner, 1993: 112).

Çok kültürlülük tartışmalarında sıkça dile getirilen bir başka eleştiri de kimlik siyasetinin yükselişinin eşitlikçi yeniden bölüşüm (*redistribution*) taleplerini tamamen yok saymasa bile merkezlesizleştirmesidir. Yeniden bölüşüm paradigması toplumun sosyo-ekonomik yapısından kaynaklandığı varsayılan eşitsizlikler üzerinde yoğunlaşırken, çok

kültürlülük teorisyenleri kültürel farklılıklardan doğan eşitsizliklere karşı savaş açmışlardır. Dolayısıyla ilk paradigmada eşitsizliğin ilacı sosyo-ekonomik yapının türlü şekillerde dönüştürülmesiyle ikinci paradigmanın sunduğu reçete şimdiye dek “aşağılanmış” olan kültürel kimliklerin yeniden değer kazanmasıdır. Aslında dünya tam da neo-liberal kapitalizmin sosyo-ekonomik eşitsizlikleri son derece derinleştirdiği bir dönemde ağırlık merkezinin yeniden bölüşümden kültürel farklılıkların tanınmasına kaydığı yeni bir siyasi kültürle karşı karşıyadır. Bu bağlamda kimlik politikaları kapitalist pazara kaçınılmaz ve evrensel bir doğa kanunu gibi yaklaşmakla suçlanmaktadır. Çokkültürlülük politikalarına eleştirel yaklaşanlara göre kültürel farklılıkları öne çıkaran kimlik politikaları “büyük anlatıların sonunun geldiğinde” ısrar ederken paradoksal bir şekilde kapitalizmin “büyük anlatısına” eleştirel bir bakış getirememektedir. Başka bir deyişle kapitalizmle doğrudan savaşmak yerine alternatif kimliklere kapitalizmin içinde yer açmaya uğraşmaktadır. Kimlik politikaları tam da bu noktada “Tarihin Sonu” teziyle tuhaf bir işbirliğine girmektedir (Wood, 1995: 1-2).

Çingener: “Başka Bir Dünyanın İnsanları”

Çingener toplumun hem sınıfsal yapısından hem statü düzeninden kaynaklanan eşitsizliklere maruz kalan sosyal gruplardandır. Bir yandan düzensiz işlerde düşük ücretle ve genellikle el emeğiyle çalışan “vasıfsız” işçilerin oluşturduğu bir emek havuzu ya da düzenli ücret kazanabilecekleri işlerden sürekli uzak tutulmuş ve hatta sömürülmek için bile değerli görülmeyen bir alt sınıf (*underclass*) olarak tanımlanabilirler. Diğer yandan Çingenerler hakim kültürde genellikle “hor görülen” bir sosyo-kültürel gruptur. Yani Çingenerler hem kültürel hem de sosyo ekonomik açıdan tahakküm altındaki gruplardan birini oluştururlar (Fraser and Honneth, 2003: 11). Dahası maruz kaldıkları adaletsizliklerin her iki boyutu da birbirini pekiştirmektedir ve bu boyutlardan birinin diğerinin doğrudan sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir.

Çokkültürlülük politikalarının akademik dünyadaki en tanınmış destekçilerinden I. Marion Young, “iyi niyetli ve liberal” toplumlarda yaşayan Çingenerlerin karşılaştıkları haksızlıkların kaynağı sorgulanmayan kültürel normlarda ve alışkanlıklarda aranmalıdır, der. Başka bir deyişle, bu gibi toplumlarda eşitsizlik birkaç insanın bilinçli tercihinin ya da kasıtlı politikasının ürünü değildir, yapısal bir olgudur ve hakim bir grubun öznel kültürel

deneyimlerinin ulus-devlet içinde herkesi bağlayan normlar olarak evrenselleştirilmesinden kaynaklanır (1990: 59). İmtiyazlı olanın öznel bakış açısı “tarafsız aklın temsilcisi” olarak kurumsallaştırıldığında Çingenerin talepleri “rasyonellikten uzak, bencil çıkarların sesi” olarak duyurulur. Örneğin Çingenerler yıllardır en önemli geçim kaynaklarından biri olan “ayı oynatıcılığı” devlet tarafından hayvan haklarına referansla “yasadışı” bir çalışma biçimi olarak tanımlandığında (Alpman, 1993: 34) Young’un “kültürel emperyalizm” dediği bu olguyla karşılaşmışlardır. Ayı oynatıcı bir Çingene’nin “Ayılara özgürlük diye alıp Bursa’da kafeslere tıktılar bizim tosunlarımızı... Kafeste özgürlük olur mu” (Alpman, 1993: 35) sözlerinin kaynağının Çingene kültüründeki hayatı anlamlandırma ve örgütlenme biçimlerinin hakim kültürel formlardan farklılığı olduğu düşünülebilir. Ancak Çingenerin karşılaştığı eşitsizliklerin son derece keyfi ve kasıtlı sebepleri de vardır. Buna örnek olarak yaşamlarını ayı oynatıcılığıyla kazanan Çingenerin “kamusallaştırılmış” ayıları için devletten tazminat talep ettiklerinde bir belediye görevlisinden aldıkları şu yanıt gösterilebilir: “S...ktirin gidin ulan, ne parası! Valla, bana yetki verseler sizi götürüp okyanusa atarım!” (Alpman, 1993: 34). Burada söz konusu olan, “yasal talebini” dile getiren bir insanın sırf Çingene olması dolayısıyla doğrudan ayrımcılığa maruz kalmasıdır.

Yine Young’a (1990) göre sosyal adalet bir toplumda bireylerin kendilerini geliştirmeleri (*self-development*) ve kendi kaderlerini tayin etmeleri (*self-determination*) için gerekli olan kurumsal koşulların var olup olmamasıyla yakından ilişkilidir. *Self-development* kişinin bireysel kapasitesini geliştirip öznel deneyimlerini dışa vurma hakkı üzerindeki kurumsal kısıtlamaların yok edilmesini gerektirirken *self-determination* kişinin kendi eylemlerinin ve bu eylemlerin gerçekleştiği koşulların belirlenmesine katılım hakkı üzerindeki yapısal engellerin kaldırılmasını zorunlu kılar. Önceliği kişisel gelişime veren Young çoğu çokkültürlülük teorisyeni gibi günümüz toplumlarında kültürel farklılıkların tanınması için yürütülecek mücadelelerin eşitsiz sosyo-ekonomik yapıyı nihai olarak tehdit edeceğini, fakat bunun tersinin geçerli olmadığını iddia eder.

Ancak burada bir parantez açmak gerekmektedir: Bir insanın “varoluşsal bütünlüğünü diğer insanlardan gördüğü kabule ve onlar tarafından fark edilip saygı görmeye borçlu olduğunu” (Fraser and Honneth, 2003: 76) söyleyen bazı çokkültürlülük teorisyenleri, kültürel farklılıkların tanınmamasının ya da yanlış tanınmasının kaynağının bireysel

psikolojide değil, sosyal tahakküm ilişkilerinde aranması gerektiğini görmezden gelmektedir. Oysaki, bir kültürel farklılığın toplumda tanınmamasının ya da “hakir görülmesinin” nedeninin hakim grup üyelerinin beyinlerindeki “bozukluklar” olduğu iddia edilirse önerilecek çözüm sosyal tahakküm ilişkileriyle savaşmak değil hakim grup üyelerinin bireysel düşüncelerini “gözaltında tutmak” olacaktır.

Gerçekten de Türkiye dahil bütün Avrupa ülkelerinde çeşitli Çingene topluluklarının maruz kaldığı asimilasyon politikaları Çingene kimliğinin geliştirilmesinin önündeki en kayda değer kurumsal engellerdendir. Örneğin konunun uzmanlarından Gerald Barry İngiltere’deki Çingene çocukların bu ülkede resmi eğitim dilinin İngilizce olması dolayısıyla ana dillerini ve kendi kültürel pratiklerini unuttuklarını, yine Çingenelerin Katolik inancını kabul etmeye zorlanmasının kendi dinlerini unutmalarına neden olduğunu belirtmektedir (Akt. Arayıcı, 1999: 72). Ancak “kamusallaştırılmış ayılar” sorununa geri dönersek, Çingenelerin “Devlet ayılarımızı satın alacakmış. Kabul... Ama en az 20 milyon vermesi lazım. Sonra bize de belediyede bir iş garanti etsin. Ondan sonra verelim ayılarımızı” (Alpman, 1993: 34) cümleleri ayı oynatıcılığı gibi kültürel pratiklerin Çingene kültürünün korunması gereken özgün niteliklerinden biri olduğu varsayımının içinde barındırdığı riski de gözler önüne serer. Sulukuleli bir Çingene olan Galaza’nın çocuklarını doktor mu yoksa müzisyen mi olmaya teşvik ettiği sorusuna verdiği yanıtta da görülebileceği gibi, aynı tuzak “çalgıcılığı” Çingene kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edenleri de beklemektedir. Galaza bu soruya şöyle yanıt vermiştir: “Müzisyen olmalarını öğütlerim. Çünkü doktor olma şansları yüzde bir bile değil... Ama iyi bir müzisyen olma imkanları yüksek” (Alpman, 1993: 14).

Çingene çocukları müzisyen olmaya teşvik edilmekte, hatta buna zorlanmaktadır. Bunun nedeni müzisyenliğin bu çocukların öznel kapasitelerini dışa vurmalarının en etkili yolu olması mıdır, yoksa bu mesleğin hayatlarını devam ettirebilmeleri için onlara açılmış biricik kapı olması ve diğer kapıların kapalı tutulması mıdır? Galaza’nın çocuklarının meslek yaşamı konusunda yaptığı seçim, Çingenelerin kendi kaderini tayin etme haklarından mahrum olmalarıyla ilişkilidir. Çoğu çokkültürlülük teorisyeni muhtemelen Çingeneler gibi marjinal sosyo-kültürel grupların özgün kültürel pratiklerinin hakim kültürde “dejenere ve anormal” olarak nitelendirilmesini engelleyecek radikal bir

dönüşümün yokluğunda Çingelere aylarını geri vermekle doktorluk gibi daha “saygın” işlerin kapılarını açmak arasında yapılacak bir seçimin bu insanların maruz kaldıkları haksızlıkları ortadan kaldırmayacağını iddia edeceklerdir ve bunda haklıdırlar. Ne var ki, çok kültürlülük teorisyenleri marjinal grupların kültürel kimliklerini kamusal alanda özgürce ifade etmelerini savunurlarken çoğu zaman kültürel farklılaşmaların nedenlerine ve bir kültürün kendi içindeki iktidar pratiklerine dokunmayarak hem bu grupların yeniden damgalanmasına (*restigmatization*) davetiye çıkarmakta hem de “kültürel farkı koruma” adına yapılabilecek olası baskıcı taleplerin meşrulaştırılmasına hizmet etmektedirler.

“Ötekiliğin” Dünyasına Giriş

Şu ana dek Çingelerin karşılaştığı sosyo-ekonomik ve kültürel temelli eşitsizliklerin birbirine indirgenemeyecekleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu noktadan sonra İstanbul’da Rumelikavağı semtinde yaşayan bazı Çingelerle 2005 yılında yapılan sözlü görüşmelerin ışığı altında bu insanların karşılaştıkları sorunların kimlik politikalarıyla ortadan kaldırılması olasılığı daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Görüşme yapılan Çingeler Rumelikavağı’nın tecrit edilmiş bir alt bölgesinde yaşamaktadırlar. Yerleşmiş buldukları bölgenin adı resmi kayıtlarda Kayadere Mahallesi olarak geçmekte, ancak Çingene olmayanlar genellikle bu bölgeyi “Çingene Mahallesi” olarak adlandırmakta ve burada yaşayan herkesi Çingene olarak tanımlamaktadırlar. Görüşme yapılan Çingeler ise kendilerinin neden “Çingene” olarak adlandırıldıkları sorusuna “Valla, bu mahalleye geçmişte bir iki tane Çingene gelmiş. Onları görenler mahalleye ‘Çingene Mahallesi’ demişler. Bizim de adımız Çingene’ye çıkmış!” cümleleriyle özetlenebilecek cevaplar vermişlerdir. Mahalle sakinlerinin neredeyse tamamı midyecilik ve balıkçılıkla uğraşmaktadır. Geleneksel Çingene meslekleri oldukları düşünülen ayı oynaticılığı, kalaycılık, dansözlük ya da müzisyenlik mesleklerini icra eden kişi sayısı yok denecek kadar azdır.

Mahalledeki Çingeler buraya Anadolu’nun, Trakya’nın ve Balkanlar’ın çeşitli bölgelerinden göç etmişlerdir. Görüşme yapılan kişilerden Şükran’a* göre “ataları” bu mahalleye “Ruslar bütün Trakya’yı işgal edip Yeşilköy kapılarına dayandığında ayak

* Makalede etik kaygılar nedeniyle görüşme yapılan Çingelerin gerçek isimleri kullanılmamıştır.

basmıştır.” Bu işgalin “93 Harbi” olarak da bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında gerçekleştiğini söyleyen tarihçiler tespitlerinde yanılmıyorlarsa Rumelikavağı’ndaki “Çingene Mahallesi” en az 150 yıldır varlığını korumaktadır.

“Çingene Mahallesi” olarak adlandırılan bölgenin bir gecekondu mahallesinin belirleyici niteliklerini taşıdığı kolaylıkla gözlemlenmektedir: Bütün evler gecekondu; bu evleri birbirinden ayıran, çoğunlukla iki insanın bile yan yana durmasına izin vermeyecek darlıktaki bozuk ve çamurlu patikalardır. Kanalizasyon sistemi yer yer patlamıştır ve kanalizasyon çevreye kötü kokularıyla birlikte yayılmaktadır. Yerleşimin örgütlenmesi önceden belirlenmiş bir planı takip etmemektedir ve plastik ya da tenekeden yapılmış ve merkezi elektrik ve su şebekesiyle bağlantısı olmayan kulübelere vardır. 30-35 hanenin bulunduğu mahallede yaklaşık 250 kişi yaşamaktadır.

Araştırma yapılan mahalle örneğinde de görüldüğü üzere sosyal, ekonomik ve kültürel eşitsizlikler Çingenelerin yaşam alanlarının örgütlenmesinde vücut bulmuştur. Bu durum, Çingene gibi sosyo-kültürel grupların hakim sosyal gruplar tarafından aynı anda hem “ötekileştirdiğini,” hem de görünmez kılındığını doğrulayan bir olgudur. Toplumda “hor görülen” sosyo-kültürel grupların şehir merkezlerinden ekonomik, sosyal ve kültürel ve Rumelikavağı’ndaki “Çingene Mahallesi” örneğinde olduğu gibi zaman zaman da fiziksel olarak tecrit edilmiş alanlara yerleşmiş olmaları bu grupların hayat koşullarının hakim sosyal grup üyelerinin nazarındaki görülmezliğini pekiştirir. Öte yandan Çingene gibi insan topluluklarının hakim kültürdeki imgesi genellikle gazetelerde, dergilerde ve televizyonda “farklı bir kültüre ait” bir fotoğraf ya da “renkli bir panorama” olarak karşımıza çıkar (Ocak, 2002, s. 96). Başka bir deyişle bu bölgelerin sakinleri medyada çoğunlukla “dışarıdan bakanın gözüyle” “başka bir dünyanın insanları” olarak sunulurlar.

Çingene kimdir?

Rumelikavağı’ndaki Çingenele yapılan görüşmelerin ayrıntılarına girmeden önce, görüşülen kişilerin Türkiye’deki bütün Çingene topluluklarını temsil etmediği not edilmelidir. Yapılan görüşmelerin sayısı daha fazla olsaydı sorulara verilen cevaplar çok daha çeşitli olabilirdi. Nitekim türdeş ve monolitik bir “Çingene” kimliği bulunmamaktadır. Gerçekten de görüşme yapılan kişilerin “Çingene kimdir” sorusuna

verdiği yanıtların bile birbiriyle çelişkili yanları vardır. Kendisiyle görüşme yapılan Fikret bu soruyu “Asıl Çingeneler Çayırbaşılılardır”[†] diye yanıtlamıştır. Görüşme yapılan bir diğer kişi, Şükran ise “Çayırbaşılılar Çingene midir” sorusuna olumsuz yanıt vermiş ve “Ben o kelimeyi [Çingene] kimse için kullanmam” demiştir. Trabzon, Maçkalı olan Halit de “Çingene diye bir şeyin olmadığını” iddia etmiş, kimlik kartını gösterdikten sonra kartta onun Çingene olduğuna dair bir imanın bulunup bulunmadığını sormuştur. Benzer bir diyalog “Bak, kimlik kartımda geldiğim yer [Selanik] bile yazmıyor. Şimdi ben kendime nasıl Çingene diyeyim” diyen Fikret’le de tekrarlanmıştır.

Aslında görüşme yapılan herkes ısrarla kendisinin Çingene olmadığını vurgulamıştır. Young (1990) Çingene kimliğinin bu şekilde reddedilmesini kültürel emperyalizme maruz kalan insanların kendilerini dışarıdan dayatılan bir anlam ağı tarafından tanımlanmış bulmalarıyla açıklar. Çingeneler gibi sosyo-kültürel grupların hakim kültürdeki “hakir görülen” imgeleri kendini bu imgelerin etkisi altında hareket eden insanların davranışlarına tepki vermek zorunda hisseden grup üyesi tarafından içselleştirilir. Ancak Çingeneler bir yandan hakim kültürdeki “Çingene” imgesini büyük oranda kabullenirken diğer yandan “hakim kültürdeki imgelerle” anılmaya da karşı koymaktadırlar (Young, 1990: 59-60). Gerçekten de görüşmelerde Çingene olarak nitelendirilmenin reddini “Biz temiz, namuslu insanlarız. Hırsızlık yapmayız. Kimsenin ekmeğine el uzatmadık bugüne kadar” benzeri sözler izlemiştir. Bu cümleler, hakim kültürdeki Çingene imgesinin Çingeneler tarafından aynı anda hem içselleştirildiğini hem de olumsuzlandığını göstermektedir. Çingenelerin yaşadığı bu “ikili bilinç” (*dual consciousness*) halini pekiştiren en önemli unsurlardan biri kitle iletişim araçlarıdır. Şükran’ın “Valla, Çingene nedir biz televizyondan öğreniyoruz” sözü medyanın bu insanların sancılı bir şekilde yaşadığı ikili bilinç halinin sürekli yeniden üretilmesindeki işlevini ortaya koymaktadır.

Çingene olmadığını açıkça dile getiren herkes, “Çingene olmak ayıp mıdır” sorusuna “Yok, neden olsun? Onlar da zavallı, gariban insanlar. Açlıktan gelip buralarda teneke, kutu, cam şişe topluyorlar” benzeri yanıtlar vermiştir. Fikret “Çingeneymiş, Kürtmüş, Lazmış, Bedeviymiş... Hepimiz insan değil miyiz?” demiştir. Kemal ise kendisine kimlerin Çingene olduğu sorulduğunda bu soruya hiçbir cevap veremeyeceğini, çünkü

[†] Çayırbaşı İstanbul Sarıyer ilçesinde nüfusunun çoğunluğu Çingenelerden oluşan ve Rumelikavağına yaklaşık yarım saat uzaklıktaki bir mahalledir.

Çingenelerin kimler olduğunu bilmediğini söyleyerek “Çingene de neymiş, hepimiz aynı bayrağın altında yaşamıyor muyuz!” demiştir. Şükran bu soruya “Hepimiz Müslüman’ız, aynı camiye gidiyoruz, aynı toprağa gidiyoruz” cümleleriyle yanıt vermiştir. Halit ise cüzdanından annesinin fotoğrafını çıkarıp onun ne kadar “beyaz” olduğunu göstermek istemiştir. Burada bir parantez açmak gerekirse Halit’in Çingene olarak adlandırılmaya tepki verme şekli Young’un kültürel emperyalizme maruz kalan insanların “anormal ve dejenere” olarak kabul edilen bedenlerine hapsedilmiş olduğu görüşünü doğrular görünmektedir. Bu insanlar kamusal alana kabul edilmek için hakim kültüre asimile olmayı isteseler dahi bedenleri her zaman “ötekiliklerini” hatırlatmakta ve onları kurtulmaya çalıştıkları grup kimliklerine hapsedmektedir (Young, 1999: 14). O halde Halit’in Çingene olarak tanımlanmaya annesinin resmini göstererek verdiği tepki aslında kendini bedeninden kurtarmaya yönelik bir çabadır.

Neredeyse görüşme yapılan herkes kendisini hakim kültürün dayattığı Çingene imgesini olumsuzlayarak tanımlamıştır. Öte yandan Young’un (1990) da söylediği gibi kültürel emperyalizme maruz sosyo-kültürel grupların üyeleri “pozitif bir öznellik” (*positive subjectivity*) duygusuna da sahiptirler; çünkü birbirlerini benzer kültürel deneyimleri paylaşan insanlar olarak algılamaktadırlar. Görüşmelerde söz konusu pozitif öznellik duygusu “Bizim düşünlerimiz çok güzel eğlenceli olur. Belki şimdiye kadar hiç öyle düşün görmemişsinizdir” benzeri cümlelerde ifade edilmiştir. Ancak “renkli ve eğlenceli düşünlerin” Çingene kültürünün asli unsuru olduğu kabul edildiğinde, yukarıda da tartışıldığı gibi kolektif kimliklerin yüceltilmesi riski ortaya çıkar ki bu da kimlik politikalarının “aşıl topuğudur.”

Kimlik politikalarının kültürleri yüceltme eğilimi kültürel farklılıkların ilk anda görüldüğü gibi kabul edilmesinden kaynaklanır. Çokkültürlülük teorisyenlerinin sosyal grupları kültürel formlar, pratikler ya da yaşam tarzları temelinde birbirlerinden ayrılmış insan toplulukları olarak tanımlamalarının arka planında kültürel farklılıkların özsel doğası hakkındaki varsayım yatmaktadır. Yani çoğu çokkültürlülük teorisyenine göre kültürel farklılıklar özneler arasındaki etkileşimden önce gelmektedir. Ancak bu varsayımın taşıdığı riskin farkında olan bazı çok kültürlülük teorisyenleri farklılığın “öze ilişkin” olmadığına vurgu yaparlar. Görüşmelerde farklılığın öze ilişkin olmama hali Halit’in durumu dışında

belki de hiçbir yerde daha “gözle görülür” olmamıştır. Rumelikavağı’nın Çingene olmayan sakinleri Halit için “Bu fakirlikten ve içmekten karardığı için o mahalleye [Çingene Mahallesi] düştü. Aslında Çingene değildir” demişlerdir. Halit’in kendi deyimiyle “Mahalleye giren herkes gibi oksitlenmiş ve oradan çıkamamıştır.” Aslında Halit’in Çingene olarak kabul edilmesinin nedeni basitçe hakim kültürel gruptan farklı özel kültürel niteliklere sahip bir grubun üyesi olması değildir. Emeğin bölüşümündeki konumu ve toplumsal statüsü Halit’in yaşam şeklini ve bağlılık duyduğu sosyo-kültürel grubu büyük oranda belirlemiştir: “Karım da ben de kendi akrabalarımıza görüşmeyiz. Bir sıkıntımız olduğunda bu kadına [Şükran’a] geliriz” diyen Halit’in sosyo-ekonomik statüsü hakim kültürde hala zaman zaman “esmer vatandaşlar” olarak nitelendirilen Çingenerin en “doğal” özelliği olduğu düşünülen deri rengini bile etkilemiştir.

Kültürel farklılıkları yüceltme riskinin yanı sıra, “ötekinin” kendini özgürce ifade edebilmesini savunan biri, hakim ideolojiye muhalif bir dille konuşma yollarından büyük oranda mahrum bırakılan bir Çingene’nin kendi varoluşsal gerçekliğini tamamen kendine ait bir söylemle ifade edebileceği gibi bir “romantik yanılısamanın” tuzağına düşebilir. Bu tuzaktan kaçınmak için kültürlerle bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bütünlük dayatma çabasında olan sosyal gözlemcinin bakış açısının farkında olmak önemlidir. Seyla Benhabib’in (2002) de ifade ettiği gibi kültürleri kolayca birbirinden ayrılabilen bütünler olarak ele alan bir bakış, karmaşık sosyal gerçekliği anlama ve denetim altında tutma amacıyla kültürlerde tutarlılık arayan “dışarıdan bir bakıştır” (5). Dahası, Çingene kültürünü bu bakış açısıyla “keşfedilebilir bir şey” gibi ele almak Çingeneri sessizliğe iten “sembolik şiddet” mekanizmalarına katılmak anlamına da gelebilir (Erdoğan, 2002: 31). Örneğin *Başka Dünyanın İnsanları: Çingener* adlı eserin yazarı Nazım Alpman görüştüğü Çingenerlere para biriktirme şanslarının olup olmadığını sormuş ve sonrasında şu yorumda bulunmuştur: “Neşe her zaman yakalarında bir rozet olmuştu. Bugün kazandıklarını yarım tüketme neredeyse bir anayasa maddesi haline gelmişti. Çünkü ertesi güne kalan para ‘bayat paraydı’” (1993: 9). Bu örnekte olduğu gibi uzun süreli sermaye yatırımına duyulan güvensizliği Çingene kültürünün “doğal” bir parçası olarak ele alan ve kutlayan “dışarıdan” bir bakış, sadece “romantik bir yanılısamanın” tuzağına düşmekle

kalmaz; Çingenerin karşılaştıkları sosyo-ekonomik ve kültürel eşitsizliklerin “kültürel farklılığın korunması” adına meşrulaştırılmasına da hizmet edebilir.[‡]

İngiliz Marksist tarihçi Eric Hobsbawn’a göre sınıf sadece gruplar arası bir ilişki değildir; sınıf aynı zamanda toplumsal grupların hakim grubun belirlediği ve şekil verdiği sosyal, kültürel ve kurumsal bir çerçeve içinde birlikte var olmalarını da içerir. Çingenerin dünyası çok kültürlülük teorisyenlerinin iddia ettiği gibi “ortak bir pozitif öznellik” duygusunun sürekli yeniden üretildiği ayrı ve özerk bir alan olsa bile, Çingene olarak nitelendirilmenin reddedilmesinde de görüldüğü gibi bu dünya nihayetinde hakim toplumsal grupların belirlediği genel çerçevenin büyük oranda kabullenildiği bir dünyadır. Dahası Bourdieu’nun da belirttiği gibi sosyal eşitsizliklere maruz kalan insanların karakteristik özelliklerinden biri bu kişilerin kendi kültürel, ideolojik ya da siyasi söylemlerini üretme araçlarından yoksun bırakılmış olmalarıdır (Akt. Erdoğan, 2002: 51). Champagne da sosyal tahakküme maruz kalanların tamamen kendilerine ait olmayan fakat hakim dinsel, siyasi ya da medyatik söylemlerden “ödünç alınmış” bir söylemin içinden konuştuklarını öne sürmektedir (Akt. Erdoğan, 2002: 51). Başka bir deyişle Çingenerler gibi sosyo-kültürel grupların üyeleri hakim kültürel grubun üyeleriyle karşılaştıklarında kendilerini ifade edecek sesi ya da kelimeleri bulmakta zorluk çekerler. Yani sessizleştirilirler ve bu nedenle zaman zaman aslında “hayır” diyen bu insanların ağızlarından “evet” kelimesinin çıktığı duyulur. Dahası onları sessizleştiren mekanizmalar medyanın özel ellerde olduğu ve kar amaçlı kullanıldığı liberal kamusal alanın politik ekonomisi tarafından sürekli yeniden üretilirler (Fraser and Honneth, 2003: 525-526). Edirneli bir Çingene olan Sedat Bimba “Ezilmişiz, çünkü örgütlü topluluk değiliz biz. Sanki dünyanın bütün namussuzluklarını biz yapıyormuşuz gibi muamele görmüşüz. Bizim halkımızı yıldırılmış bu aşağılama. Bizim de bir dil yapımız var. Doğamıza uygun yaşama biçimimiz var. Ama her şeyden önce insanız. Maddi gücümüz yok, eğitimimiz yok, kültürümüzü değerlendiremiyoruz. Bir can derdine bir boğaz derdine düşmüşüz, öyle de

[‡] Bu satırların yazarı hakim kültürel grubun bir üyesi olarak kendisiyle görüştüğü Çingenerler arasındaki iktidar ilişkisini aşabildiğini iddia etmemektedir. Ayrıca söz konusu sembolik şiddet mekanizmalarına dahil olmama kaygısından dolayı bu insanların kültürlerine “dışarıdan objektif “bir gözle bakmak yerine görüşmelerde aynı mahallenin insanları olarak karşılaşılan sorunların benzerliği vurgulanmış ve mümkün olduğu ölçüde “Çingene kültürü” hakkında dolaysız sorulardan kaçınılmıştır.

gidiyoruz” (Akt. Arayıcı, 1999: 135-136) derken Çingenerin kendi söylemlerini üretme araçlarından yoksunluklarını ortaya koymaktadır.

Neredeyse görüşme yapılan herkes “hakir görülmeye” tepkisini hakim siyasi söylemlerin içinden konuşarak dile getirmiştir; ancak bu söylemlerdeki eşitlikçi öğeleri vurgulamışlardır. Tepkilerini ortaya koyarlarken hakim siyasi söylemlerin belli başlı öğelerini seçici bir şekilde “ödünç almaları” bu insanların nihai ve kaçınılmaz bir şekilde egemen sınıfların ideolojisinin tuzağına düşmediklerini göstermektedir. Yani dışarıdan dayatılan sosyo-kültürel sınıflandırma şemalarını olduğu gibi içselleştirmemektedirler; hakim söylemleri, onlarda kendi aleyhlerine olan öğeleri tamamen bastıramasalar bile, içlerinde çatlaklar açarak kullanmaktadırlar. Nitekim hakim kültürü bir yandan içselleştirirken diğer yandan bu kültürde “hakir görülen” imgeleriyle tamamen uzlaşmayı reddetmeleri Çingenerin ideolojik konumunun “kabul etme/reddetme” veya “itaat/direniş” gibi ikiliklere indirgenemeyeceğini ve “dinamik orta konumların” görmezden gelinmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak her ne kadar bu insanların kendilerine dışarıdan dayatılan imgeleri tamamen içselleştirdikleri iddia edilemezse de her zaman kolektif bir mücadeleye hazır olduklarını söylemek de doğru olmayacaktır. Gramsci’nin de belirttiği gibi alt sosyal sınıfların anlatıları sistematik bir şekilde “hegemonya” karşıtı olmak şöyle dursun, “deneyime dayalı, ampirik, tutarsız ve muğlak” bir görünüm sergiler (1971: 419). Kamu kurumlarında ayrımcılığa maruz kalıp kalmadıkları sorusuna “Asla! Şimdiye kadar böyle bir şey ne duydum ne yaşadım.” diyerek cevap veren Şükran’ın “Belediye midye çadırlarımızı yıkacakmış. Ne hakla yıkar?” sözleriyle dile getirdiği tepkisi arasındaki çelişki dilin deneyime dayalı ve “dışarıdan bakıldığında” tutarsız görünen niteliğine işaret etmektedir.

Yukarıda tartışılan “ikili bilinç” hali dışında Richard Sennett’le aynı çizgide Çingenerin yaşadığı bir diğer ikili bilinç halinden söz etmek de mümkündür. Sennett’in işçi sınıfı özelinde belirttiği gibi “proletarya” sadece dolaysız sömürü ve bozuk beslenmeden kaynaklanan fiziksel yaralarla boğuşmaz zorunda kalmaz. Proletaryanın “bayağı” bir toplumsal grup olduğunu iddia ederek sömürüyü meşru kılmaya çalışan ideolojiler kamusal alanda hakimiyetini sürdürdükçe işçi sınıfı “sınıfın gizli yaraları” olarak adlandırılan ciddi manevi yaralar da alır (Akt. Erdoğan, 2002). Kişinin aynı anda

“hem kızgın izleyici” hem de “sorumlu özne” olma durumunu, başka bir deyişle kendi hayatı hakkında söz söyleme hakkından yoksun olma duygusuyla çektiği acıların sorumluluğunun kendisine ait olduğu duygusunun iç içe geçmişliğini ifade eden bu ikili bilinç halinin kaynağı insanların kendi kaderini tayin hakkını engelleyen tahakküm ilişkileridir.

Çingenelerin “gizli yaraları” özellikle eğitimle ilgili sorularda gün yüzüne çıkmıştır. Görüşme yapılanların çoğu eğitimlerini en çok ilkokul beşinci sınıfa kadar sürdürebilmiş, bir kısmıysa hiç okula gitmemiştir. Neden okula gitmedikleri sorusuna benzer yanıtlar vermişlerdir. “Benim babam kumardan başka bir şey bilmezdi. Ben de sokakta açlıktan ağlardım. Nasıl okula gideyim!” veya “O zamanlar böyle miydi? Ayaklarımıza çapuldan çarık yapıp okula giderdik. Dedem 1. Cihan Harbi’ne gitmiş, dönmemiş; babama da bir şey bırakmamış. Fakirlikten okuyamadık işte!” cümleleri bu soruya verilen en çarpıcı yanıtlardandır. Dil sorununun eğitimlerini engelleyen bir unsur olup olmadığı sorusuna hepsi “Türkçe’den başka bir dil bilmediklerini” söyleyerek yanıt vermiştir. Eğitim eksikliğinin arkasındaki temel nedenin maddi yetersizlikler olduğu söylenmiştir. Bugün çoğunun çocuğu da okula düzenli devam edememektedir ve bunun nedenleri sorulduğunda neredeyse her ebeveyn, “Bizim çocuklarımız okumaz, okumayı sevmez ki! Ben istemez miyim okuyup doğru dürüst bir meslek edinmesini!” diyerek yakınmıştır. Şükran ve oğluyla aynı anda yapılan görüşmede Şükran oğlunun okula karşı duyduğu isteksizlikten yakınırken oğlu, “Okuyamadık işte! Okusaydım pilot olmak isterdim!” demiş ve ardından sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bu görüşmede anne bizzat çocuğun kendisini eğitim yoksunluğundan sorumlu tutarken çocuk da kendi hayatını belirleyecek kararları kendisinin veremediğine dikkat çekmeye çalışmıştır.

Bu örnekte görüldüğü gibi eğitimden mahrumiyetin nedenleri hakkında sorulan sorulara anne ve oğlunun verdikleri yanıtlardaki farklılık yukarıda sözü edilen “gizli yaraların” varlığına işaret etmektedir. Bir kamusal alan kurumu olarak okul çocukların sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklarını bir kenara bırakacakları ve birbiriyle “eşitler gibi” iletişimde bulunacağı bir mekan olarak tasarlanmıştır. Kamusal alanda sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıkların üzerinin bu şekilde “örtülmesi” açıkça belli olmasa da Çingeneler gibi sosyo-kültürel grupların yeniden damgalanmasına neden olur ve onları kamusal alana

eşit katılımdan alı koyar. Çünkü kamusal alan bizzat kendileri statü eşitsizliğini göstergeleri olan statü ve dekor protokollerince yönetilmektedir (Fraser, 1997: 524-525). Dolayısıyla Çingenerin kültürel farklılıkları nedeniyle ulusal eğitim sistemine adapte olamadıkları söylenirken, farklılığın bedeninde nesneleşmesinden ötürü sürekli “dejenere” olarak tanımlanan çocuğun okuldaki diğer çocuklarla ve öğretmenleriyle etkileşimde bulunduğu süreçlerin bilincinde açtığı yaraların önemi görmezden gelinmelidir. Bunun yanında, eğitim eksikliğinden hem kendisini sorumlu tutan hem de bu yüzden başkalarına “öfke duyan” öznenin yaşadığı “gizli” acılar da dikkate alınmalıdır.

Sennett'e göre söz konusu ikili bilinç hali dolayısıyla kişinin onuru ciddi bir şekilde yaralanmaktadır. Çingener için sosyal hiyerarşilerin en önemli sonucu onurunu kaybetme korkusu şeklinde açığa çıkmaktadır; dolayısıyla Çingener onurlarını ve özsaygılarını (*self-respect*) korumaya özel bir önem atfetmektedirler. Çünkü bu insanların yaşadığı varoluşsal güvenlik sorunu sadece açlık ve hastalık tehdidine karşı fiziksel bir yeniden üretim meselesi değildir; aynı zamanda kişinin kendisini duyuşsal ve duygusal olarak yeniden üretmesi sorunudur (Akt. Erdoğan, 2002: 45). “Sen zenginsin, ben fakir... Benim evimde çorbama katacak bir dilim ekmeğim olmasa da senden gelip ekmeğim istemem” diyen Şükran'ın ya da “Başımı sokacak bir evim var, bana yetiyor. Yukarılarda gözüm yok benim” diyen Selma'nın durumunda olduğu gibi onurlu bir şekilde hareket edildiği iddiası kişinin bu varoluşsal tehde karşı kullandığı en önemli silahlardan biri olmaktadır. Ancak yine Selma'nın “Açlıktan ağlasam bile daha bugüne kadar kimseden bir dilim ekmeğim istemiş değilim” sözleriyle çocuklarından yakınıırken dile getirdiği “Ben aç kalır, dilenirdim, çocuklarımı okuturdum; ama onlar okumadılar” cümleleri arasındaki çelişki bu çabanın kırılmasını su yüzüne çıkarmaktadır. Hayatı kazanmanın “saygıdeğer” yollarından mahrum bırakılan Selma'nın durumunda “başkasından bir dilim ekmeğim bile istemeyerek onurunu korumakla” “çocukların geleceği için dilencilik göze almak” yan yana durmaktadır. Özetle, sosyal ve kültürel eşitsizliklere maruz kalan bir insanın bilinci kendisini onurunu kaybetmekle tehdit eden ikilemi sancılı bir şekilde yaşadığı alandır. Sennett bu durumu “kişinin kendi içinde yaşadığı dram” olarak adlandırmıştır.

Sonuç Yerine

Hakim ve ezilen kimlikler sanıldığı gibi aksine her zaman birbirlerine karşı sistematik bir muhalefet içinde değildir. Hatta kimi durumlarda “hor görülen” kültürel kimliklere sahip toplumsal gruplarının dillerinin hakim kültürün dili tarafından sömürgeleştirildiği söylenebilir. Bunun nedeni bu grupların “kendilerine ait” bir sesi duyurabilmek için gerekli olanaklardan mahrum bırakılmış olmalarında aranmalıdır. Sosyo-kültürel eşitsizliklerin yok edilmesi yalnızca ve basitçe herkesin kendine ait “otantik” bir sese sahip olması değil sesini eşit olarak duyurması gereğinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu olan, kendini gerçekleştirmenin (*self-realization*) ötesinde yaşama eşit katılım sorunudur.

Öte yandan söz konusu sosyo-kültürel grupların “dillerindeki çatlaklar” sosyal hiyerarşilere muhalefetin hegemonya karşısı bir tavırla ifade edilebileceği potansiyel alanlara işaret etmektedir. Bu dil Çingene söz konusu olduğunda tamamen Çingene kültürüne özgü bir dil mi olacaktır? Çingene gibi sosyal tahakküm altındaki diğer sosyo-kültürel grupların deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını, kendilerini ve dünyayı nasıl algılayıp ifade ettiklerini, hakim kültüre muhalefetlerini nasıl dile getirdiklerini incelemeden bu sorunun yanıtını vermek kolay olmayacaktır.

Toplumsal yaşamda “hakir görülen” kültürel kimliklerin kendilerini özgürce ifade etmelerini savunan kimlik politikaları kültürel farklılıkların ne içeriğine ne de bu farklılıkları her gün yeniden üreten sosyal mekanizmalara dokundukları sürece kültürel farklılıkların görünen yüzüyle mücadele etmekten öteye geçemeyecektir. Üstelik kültürel farklılığın yüceltilmesi, kimi durumlarda tahakküm ilişkilerini yok etmek yerine tahakkümün baskıcı doğasını törpüleyip “ezilen” sosyo-kültürel grupların rızasını sağlayarak onu dayanılır kılma riskini taşımaktadır. Bu nedenle siyasi ve ekonomik liberalizmin kimlik politikalarıyla işbirliğinin yeni bir hegemonya formuna işaret ettiği söylenmektedir.

Çingene benzeri toplumsal gruplar bir bütün olarak ele alındıklarında kültürel ve ekonomik eşitsizliklerin iç içe geçmiş yapısından kaynaklanan benzer deneyimleri paylaşmaktadırlar. Öte yandan Çingene “başka bir dünyanın insanları” olarak tanımlandığında sayısal olarak çoğunluk olanı nitelik olarak azınlık gibi temsil etme riski

doğmaktadır. Bu makalenin Türkiye’deki diğer “hakir görülen” sosyo-kültürel grupların söylemlerini karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alacak analitik bir çalışmaya çağrı yapmasının nedeni de bu riskin farkında olunmasıdır. Birbirimizi “başka dünyaların” değil “aynı ve ortak bir dünyanın” özneleri olarak görmediğimiz ve aramızdaki farklılıkların öze ilişkin olmadığını ama karşılıklı ve eşitsiz bir etkileşim süreci içinde üretildiğini kabul etmediğimiz sürece “başka bir dünya mümkün” sloganıyla ortak mücadele yürütmek de mümkün olmayacaktır.

Kaynakça

- Alpman, N. (2003). *“Başka Dünyanın İnsanları:” Çingeneler*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Arayıcı, A. (1993). *Çingeneler: Ülkesiz Bir Halk*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, N.J.: Princeton University Pres.
- Erdoğan, N. (2002). Yok-sanma: Yoksulluk, Maduniyet ve Fark Yaraları. In Nemci Erdoğan ed. *Yoksulluk Halleri*. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınevi.
- Fraser, N and Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Translated by Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke. London: Verso.
- Fraser, N. (1999). Rethinking the Public Sphere. In Simon During ed. *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.
- Fraser, N. A (May-June 1997). Rejoinder to Iris Young. *New Left Review*, 1, 223, 126-129.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Sennett, R. & Anc Cobb, J. (1972). *The Hidden Injuries of Class*. New York: Knopf.
- Wood, E. M. (1995). *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, I. M. (March-April 1997). Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory. *New Left Review*, 1, 222, 147-160.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.